

AKOMODASI BUDAYA LOKAL DALAM FATWA-FATWA NAHDLATUL ULAMA

Maimun

Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung
Jl. Endro Suratmin Sukarame Bandar Lampung
Email: Maimun_mai@yahoo.com

Abstrak: *Akomodasi Budaya Lokal Dalam Fatwa-Fatwa Nahdlatul Ulama.* Keputusan dan penetapan fatwa-fatwa Nahdlatul Ulama (NU) ternyata sangat bersentuhan dengan budaya lokal (*al-'urf/al-'adah/local wisdom*) yang berkembang di masyarakat. Perkembangan itu sebagai konsekuensi akomodasi dari dinamika pemikiran hukum Islam yang berhadapan dengan perubahan sosial, budaya, tradisi, ekonomi, hukum, politik, kemajuan ipteks informasi modern, dan tantangan perkembangan zaman yang senantiasa berubah sesuai dengan konteksnya. Hal ini terbukti pada beberapa fatwa yang menjadi sampel dalam kajian tulisan ini.

Kata Kunci: Budaya lokal, *al-'urf al-'adah*, fatwa NU.

A. Pendahuluan

Nahdlatul Ulama (selanjutnya disingkat NU) merupakan sebuah organisasi sosial keagamaan, yang oleh warga NU atau masyarakat pada umumnya sering disebut dengan gerakan *diniyah islamiyah* dan *ijtima'iyah*. Paham keagamaan teologisnya berbasis *ahlussunnah waljama'ah*, aliran hukum fikihnya menganut salah satu dari empat mazhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali), yakni lebih berafiliasi pada mazhab Syafi'i. aliran kalamnya menganut mazhab Asy'ari dan Maturidi, dan tasawwufnya menganut mazhab al-Junaidi al-Bagdadi dan al-Gazali.¹

Sebagai konsekuensi eksistensi NU menjadi gerakan *diniyah islamiyah*, di antara tugas pokoknya adalah memberikan penerangan keagamaan kepada masyarakat,

dan bahkan kepada pemerintah Indonesia dari berbagai kompleksitas problematika kehidupan dengan memberikan solusi hukum Islam yang kontekstual, akomodatif, aspiratif dan fleksibel, sejalan dengan perkembangan sosial, budaya, ekonomi, politik, dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Solusi hukum Islam di sini adalah betul-betul dapat menunjukkan kepastian hukum dari setiap peristiwa hukum (*al-waqi'iyah*) yang terjadi dan dihadapi oleh masyarakat Indonesia, kini dan mendatang. Yaitu dengan memberikan fatwa-fatwa hukum baik yang berkaitan dengan masalah *'ibadah*, *'aqidah*, *mu'amalah*, *munakahat*, *jinayat*, *tashawwuf*, maupun yang berkaitan dengan *siyasah*.

Secara organisatoris, NU dalam memberikan fatwa hukum kepada masyarakat, diminta atau tidak diminta dalam operasionalisasinya diserahkan pada sebuah forum yang dinamakan *bahtsul masa'il*, yang secara teknis dikoordinasikan oleh lembaga *syuriyah* (legislatif). Melalui forum inilah kompleksitas problematika

¹ Lihat, MA. Sahal Mahfudh, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Mukhtar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999)*, Cet. Ke 2, (Surabaya-Jawa Timur: Penerbit Lajnah Ta'lif wa Nasyr (LTN) NU bekerjasama dengan Penerbit Diantama, 2005), h. ix. M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia, Pendekatan Fikih dan Politik*, Cet. Ke 2, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998), h. 74.

kasus hukum yang terjadi dikritisi, dibahas secara mendalam dari berbagai aspeknya,² kemudian diambil ketetapan-ketetapan hukumnya dari masing-masing kasus hukum tersebut. Dari proses ini kemudian dikeluarkan (difatwakan) keputusan-keputusan hukum Islam itu kepada orang yang meminta fatwa (*al-mustafti*) secara perorangan, atau kelembagaan, dan masyarakat pada umumnya. Tetapi, terkadang terjadi pula ulama NU yang berfatwa tidak prosedural, yaitu dengan atasnama pribadinya memberikan penerangan keagamaan yang mungkin langsung permasalahan itu ditanyakan kepadanya. Misalnya, KH. Abdullah Fakih memberikan fatwa hukum tentang haram wanita menjadi pemimpin bangsa (Presiden), ketika dalam kondisi KH. Abdurrahman Wahid di-*impeachment* dan dilengserkan dari jabatan Presiden. Ia berargumentasikan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad, Bukhari, Nasa'i, dan Tirmidzi dari Abi Bakrah, Nabi bersabda: *Lan yuflih qaumun wallau amrahum imra'ah* (Sungguh tidak akan bahagia suatu kaum (bangsa) yang urusan pemerintahannya dipimpin oleh wanita).³

Fatwa-fatwa hukum Islam yang dikeluarkan NU sejak dahulu hingga era modern ini kelihatannya masih lebih banyak mengacu pada kitab-kitab fikih

² Dalam proses pembahasan setiap kasus hukum yang terjadi, tradisi di NU biasanya diikuti oleh semua ulama NU yang berada di luar struktur organisasi termasuk para ulama (kiyai) pengasuh pondok pesantren. Masail al-fiqhiyyah yang akan dibahas selama ini didasarkan dari masukan masyarakat perseorangan, kolektif, dan dari lembaga/instansi yang diajukan kepada lembaga Syuriah. Kemudian dari masukan-masukan permasalahan itu diinventarisir oleh Syuriah dengan dipilah-pilah secara skala prioritas untuk proses pembahasannya. Tentunya secara khirarkis organisatoris dilakukan ke tingkat organisasi yang lebih tinggi; Dari tingkat Ranting ke Cabang, dari Cabang ke Wilayah, dari Wilayah ke Pengurus Besar, dari Pengurus Besar ke Musyawarah Nasional, dari Musyawarah Nasional pada akhirnya ke Mukhtamar.

³ Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, Jld. Ke 16, (Mesir: Al-Babi al-Halabi wa Auladuh, 1959), h. 164.

mu'tabarrah bermazhab Syafi'i (*Syafi'i oriented*). Hal ini diakui oleh MA. Sahal Mahfudh dalam pengantar bukunya dan mengatakan "hampir dapat dipastikan bahwa fatwa, petunjuk dan keputusan hukum yang diberikan oleh ulama NU dan kalangan pesantren selalu bersumber dari mazhab Syafi'i. Hanya kadang-kadang dalam keadaan tertentu—untuk tidak melawan budaya konvensional—berpaling ke mazhab lain".⁴ Dari pernyataan Mahfudh ini dapat penulis katakan bahwa atmosfer intelektual hukum Islam Indonesia tampaknya masih *Syafi'iyyah minded*, baik dari segi ketergantungannya pada produk pemikiran hukum Islamnya maupun dari segi metodologinya. Namun, sekalipun demikian, Imam Syafi'i seorang ulama yang dikenal sebagai *the Master Architect of Islamic Jurisprudence*,⁵ ketika ber-*istidlal* dalam mengistinbatkan hukum pada suatu kasus hukum ia menjadikan budaya lokal (*al-'urf/al-'adah*) sebagai salah satu pertimbangan penetapan hukum. Hal ini seperti dikemukakan oleh Muhammad Abu Zahrah terlihat dalam fatwa-fatwa hukumnya yang disebut dengan *qaul qadim* ketika ia berada di Bagdad, dan *qaul jadid* ketika ia berada di Mesir.⁶ Senada dengan Zahrah, lebih tegas lagi Ali Hasbullah mengatakan bahwa ada beberapa ahli yang mengemukakan perbedaan lingkungan sosio-kultural (Bagdad-Mesir) sebagai faktor penyebab berubahnya fatwa al-Syafi'i, dari *qaul qadim* ke *qaul jadid*. Hasil observasi atas masyarakat Mesir berperan penting dalam peninjauan dan

⁴ Sahal Mahfudh, *Loc. Cit.*

⁵ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Diterjemahkan oleh E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris, dengan Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 44. Noel J. Coulson, *The History of Islamic Law*, Diterjemahkan oleh Hamid Ahmad dengan Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah, (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1987), h. 69.

⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Al-Syafi'i Hayatuhu wa 'Ashruh Arauhu wa Fiqhuh*, (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1363 H/1944 M), h. 169-170.

penyesuaian-penyesuaian yang melahirkan fatwa *jadid*-nya.⁷

Kasus *qaul qadim* dan *qaul jadid* Imam Syafi'i tersebut menurut penulis tampak memberikan preseden dan penegasan bahwa hukum Islam itu tidak bersifat *rigid* dan statis, tetapi justru sangat dinamis, elastis, fleksibel, dan memiliki dayalitas yang tinggi. Hukum Islam bisa saja mengalami proses perubahan dan pembaruan bila memang dibutuhkan, yaitu dengan melalui apa yang disebut dengan *ijtihad*. Karena itu, *al-'urf/al-'adah* dirumuskan menjadi sebuah norma hukum oleh al-Suyuti al-Syafi'i dengan *al-'adat muhakkamah* (adat kebiasaan digunakan sebagai pertimbangan penetapan hukum, atau dibakukan menjadi hukum).⁸

Bertolak dari deskripsi pemikiran di atas, dalam tulisan ini yang menjadi fokus masalahnya adalah sejauhmana budaya lokal itu terakomodasi dalam fatwa-fatwa NU? Dan fokus masalah ini akan dibahas dengan menggunakan pendekatan sosio-historis, sosiologis, dan yuridis.

B. Pembahasan

Sebelum sampai pada pembahasan inti mengenai akomodasi budaya lokal dalam fatwa-fatwa NU, terdahulu dikemukakan eksistensi NU dilihat dari segi selintas sejarah pembentukannya, paham keagamaan, pemikiran kalam, mazhab fikih dan tasawwufnya, gerakan sosial keagamaan, kiprah politik hingga kembali ke khittah 1926, metodologi penetapan fatwa hukum (*istinbath al-ahkam*) dalam *bahtsul masa'il*, pembaruan pemikiran NU dari konstruk tradisional ke modernis-liberalis, dan baru kemudian akomodasi budaya lokal dalam fatwa-fatwa NU, sebagaimana uraian di bawah ini:

B. Sekilas Sejarah Pembentukan NU

⁷ Ali Hasbullah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.), h. 312.

⁸ Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakar al-Suyuti, *Al-Asybah wa al-Nadzair fi al-Furu'*, (Surabaya-Indonesia: Maktabah Muhammad bin Ahmad bin Nubhan wa Auladuh, tt.), h. 63.

Bertolak dari Komite Hijaz⁹ dan berbagai macam organisasi¹⁰ yang bersifat embrional dan ad hoc, maka Komite memandang perlu untuk membentuk organisasi yang lebih luas dan menjamah seluruh aspirasi umat Islam Indonesia di tingkat lokal dan dikenal di tingkat internasional, sekaligus menjawab berbagai perkembangan zaman dari masa ke masa. Pada tanggal 16 Rajab 1344 H bertepatan dengan 31 Januari 1926 Komite Hijaz mengadakan rapat dan musyawarah dengan para kiyai, dari proses musyawarah ini kemudian disepakati membentuk wadah organisasi baru yang bernama Nahdhatul Ulama (NU).¹¹ Organisasi ini dipimpin oleh KH. Hasyim Asy'ari sebagai Rais Akbar-nya.

Sebagai organisasi yang baru berdiri sudah barang tentu yang perlu segera dipersiapkan adalah Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga. KH. Hasyim Asy'ari untuk memenuhi keperluan dimaksud, maka langkah pertama yang dilakukan yaitu merumuskan kitab *Qanun Asasi* (prinsip dasar), dan kitab *I'tiqad Ahlussunnah Waljama'ah*. Kedua kitab ini kemudian dimuat dalam khittah NU untuk dijadikan rujukan dan dasar warga NU dalam berpikir, bersikap, bertindak, dan berkiprah dalam bidang sosial, keagamaan,

⁹ Pada tahun 1924 sejumlah kiyai berkumpul bermusyawarah untuk menunjuk delegasi ke kongres di Kairo-Mesir dan Makkah-Madinah (Hijaz), tetapi rencana pertemuan taraf internasional ini ditunda karena di semenanjung Arabia terjadi peperangan dan pertempuran perebutan kekuasaan antara Abdul Aziz Ibn Su'ud melawan Syarif Husin, setelah khalifah Abdul Majid tersingkir dari Turki. Para kiyai dalam musyawarah itu sekaligus membentuk semacam kepanitiaan yang diberi nama Komite Hijaz.

¹⁰ Sebelum NU dibentuk dan dideklarasikan pada 16 Rajab 1344 H/31 Januari 1926 telah ada beberapa organisasi sosial keagamaan, seperti *Syarikat Islam (SI)*, *Muhammadiyah*, *Al-Irsyad*, *Al-Ta'dibiyah*, *Taswirul Afkar*, *Ta'mirul Masjid*, *Nahdlatul Wathan*, dan lain-lain.

¹¹ M. Ali Haidar, *Op. Cit.*, h. 58. MA. Sahal Mahfudh, *Op. Cit.*, h. Xxi. Dan, Andree Feillard, *NU Vis-a-Vis Negara Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*, Pengantar, Robert W. Hefner, Alih bahasa, Lesmana, (Yogyakarta: Penerbit LkiS, 1999), h. 11.

dan politik. Tetapi secara legal formal organisatoris, Anggaran Dasar NU baru ditetapkan pada Mukhtamar NU ke 3 di Surabaya pada tanggal 12 Rabi'ul Tsani 1347 H/28 September 1928 M, dan mendapat pengakuan resmi dari Pemerintah Kolonial Belanda pada tanggal 6 Februari 1930.¹²

Historical background dibentuknya NU tampak terlihat, di satu sisi sebagai komunitas umat Islam yang tradisional-konservatif yang telah mengakar dalam kehidupan umat Islam Indonesia bereaksi dan “menandingi” terhadap berbagai aktivitas kaum reformis-modernis yang moderat, seperti Muhammadiyah (dibentuk 1912) yang aktif dalam gerakan-gerakan sosial, keagamaan, dan politik. Dari dua kutub dan gerakan ini dalam realitas *action*-nya cenderung terjadi konflik keagamaan, dan di sisi lain berupaya mempertahankan ajaran *ahlussunnah waljama'ah* (aswaja) yang bersumber dari Al-Qur'an, sunnah, ijma', dan qiyas. Secara rinci ajaran aswaja ini seperti dikemukakan KH. Mustafa Bisri dalam Laode Ida bahwa ada tiga substansi ajaran, yaitu: (1) dalam bidang hukum-hukum Islam, menganut salah satu ajaran dari empat mazhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali), yang dalam praktiknya para kiyai NU menganut kuat mazhab Syafi'i; (2) dalam soal tauhid (ketuhanan), menganut ajaran Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi; dan (3) dalam bidang tasawwuf, menganut dasar-dasar ajaran Islam Abu Qasim al-Junaidi.¹³

Dengan kondisi demikian, para kiyai dari berbagai organisasi yang bergabung dalam Komite Hijaz dan berdasar pada berbagai pertimbangan yang mengemuka dalam musyawarah, maka mereka sepakat membentuk organisasi baru, yaitu NU.

C. Paham Keagamaan NU

Sebagaimana telah dikemukakan di atas bahwa NU paham keagamaannya adalah menganut ajaran *ahlussunnah waljama'ah*. Secara harfiah, istilah “*sunnah*” dalam Islam bukan semata-mata berkonotasi pada sesuatu yang patut dilakukan dan berpahala bagi yang mengerjakannya, tetapi juga bermakna sebagai sebuah tradisi beragama, yang merupakan manifestasi dari tradisi luhur Nabi Muhammad S.a.w. Sejalan dengan sabdanya yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari al-Munzir bin Jarir dari ayahnya bahwa: “Barang siapa membuat tradisi yang baik dalam Islam, maka ia akan memperoleh pahala tradisi (*sunnah*) itu, serta pahala orang-orang yang mengamalkannya di masa sesudahnya tanpa mengurangi pahala orang-orang itu sedikitpun. Sebaliknya, barang siapa yang membuat tradisi yang buruk dalam Islam, maka ia akan menerima konsekuensi dosanya, dan dosa orang-orang yang mengamalkannya di masa sesudahnya tanpa mengurangi dosa orang-orang itu sedikitpun”.¹⁴ Dari pernyataan Nabi ini dapat dipahami bahwa tradisi keagamaan (*sunnah*) konotasinya adalah menunjuk pada suatu praktik tertentu, atau perilaku seseorang dan lembaga komunitas tertentu yang baik dan terpuji, dan/atau perilaku yang tidak terpuji (tercela) dari seseorang dan lembaga komunitas masyarakat tertentu. Sedangkan istilah “*al-jama'ah*” kelihatannya berkonotasi kepada sekelompok orang yang mengobsesikan dan berimajinasi pada keharmonisan, ketertiban sosial, solidaritas sosial, persatuan dan kesatuan umat yang kuat yang mengakumulasi pada apa yang disebut *jama'ah*. Pemaknaan ini mengacu pada sebuah hadis Nabi yang diriwayatkan oleh banyak perawi hadis, terdapat dalam kutubus sittah, dengan jalur sanad yang berbeda-beda. Nabi bersabda: “Telah terpecah umat Yahudi menjadi 71 atau 73 golongan, dan umat Nasrani terpecah

¹² Andree Feillard, *Op. Cit.*, h. 12.

¹³ Laode Ida, *NU Muda Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*, Kata Pengantar, martin van Bruinessen, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2004), h. 7.

¹⁴ Imam Muslim, *Shahih Muslim*, Juz ke 1, (Bandung-Indonesia: Syirkah al-Ma'arif li al-Thaba' wa al-Nasyr, tt.), h. 407.

menjadi sejumlah itu, dan umatku juga pasti terpecah menjadi 73 golongan, 72 golongan akan masuk neraka, dan satu golongan akan masuk surga yaitu *al-jama'ah*".¹⁵ Dalam riwayat Tirmizi dari Abdullah bin Amr dipertanyakan oleh seorang sahabat: Siapakah Rasulullah yang dimaksudkan *al-jama'ah*. ? Beliau menjawab: Orang yang mengikuti jalanku dan para sahabatku.¹⁶

Eksistensi kelahiran paham *ahlussunnah waljama'ah* kalau dilacak lebih jauh dalam fakta sejarah, sesungguhnya berawal dari tragedi pertengkar intern umat Islam. Tegasnya pertengkar politik, pasca kematian Nabi Muhammad S.a.w. Di masa Nabi tidak pernah terjadi perbedaan pendapat yang mengarah pada pertikaian dan pertengkar politik, apatah lagi sampai melahirkan sekte-sekte atau faksi-faksi yang bertolakbelakang paham keagamaan dan orientasi politik. Pertikaian dan pertengkar baru muncul di saat para sahabat mulai menentukan siapa yang paling layak menjadi pengganti Nabi sebagai pengauasa politik (khalifah). Dalam konteks ini kelompok Anshar mengatakan, "Kamilah yang menyambut dan membantu Nabi, maka, kamilah yang paling berhak menjadi khalifah. Golongan Muhajirin mengatakan pula, Kami lebih dahulu dalam hal itu, maka, kamilah yang paling berhak".¹⁷ Kemudian terjadi kasus berdarah terbunuhnya Utsman bin Affan. Disusul dengan pecah perang saudara antara pengikut Ali bin Abi Thalib dan Mu'awiyah, dan antara Ali dan Aisyah (isteri Nabi). Dari problematika ini pada akhirnya melebar ke mana-mana yang implikasinya menyentuh persoalan substansi religiusitas, teologis, fanatik *ta'asshubiyah*, dinamika politik itu sendiri, dan nyaris krisis nilai,

¹⁵ Lihat, Idris Ahmad, *Dasar-Dasar Hukum Islam dan Aqidah Ahlus Sunnah Wal Jama'ah*, (Jakarta: Penerbit Pustaka Azam, tt.), h. 85.

¹⁶ *Ibid.*, h. 86.

¹⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*, Penerjemah, Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qarib, dengan Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), h. 8.

disharmoni dan disorientasi beragama dan berbangsa ketika itu "kacau balau".

Terlepas dari pertengkar politik yang sudah menimbulkan faksi-faksi dan aliran-aliran aqidah dalam intern umat Islam tersebut, terdapat seorang ulama yang beraliran (berpaham) *ahlussunnah waljama'ah* yang lebih eksis dan lebih mengedepankan kerangka "ilmu dan ibadah" dalam basis perjuangan hidupnya yaitu Abu Hasan al-Asy'ari (w.324 H/935 M). Ia mengatakan bahwa ajaran dan keyakinan agama yang kami anut adalah berpegang teguh pada al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad, ajaran para sahabat, tabi'in dan para ahli hadis. Semua itu kami pegang dan dijadikan sandaran, termasuk ajaran-ajaran yang disampaikan Abu Abdillah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal.¹⁸

Pernyataan al-Asy'ari yang disebutkan terakhir kelihatannya menjadikan Ahmad Ibn Hanbal sebagai tokoh sentral dalam pengembangan dan implementasi ajaran *ahlussunnah waljama'ah*. Praktik ibadah orang-orang yang mengaku sebagai penganut ajaran *ahlussunnah waljama'ah* dalam realitas kehidupan masyarakat Indonesia hingga saat ini seperti di masjid-masjid, di mushalla, di madrasah, dan lain-lain mengamalkan apa yang dikatakan oleh Ahmad ibn Hanbal. Ia mengatakan (menfatwakan) dengan rinci bahwa,

Ciri-ciri orang beriman penganut *ahlussunnah waljama'ah* adalah: Ber-*syahadat* dan mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah dan tiada sekutu bagi-Nya serta mengakui Muhammad sebagai utusan-Nya, dan mengakui segenap yang diajarkan para nabi dan rasul, meyakini apa yang diakui dan diucapkannya, serta tidak ragu-ragu atas imannya tersebut; Tidak mengkafirkan seorangpun dari penganut tauhid karena adanya dosa yang dilakukan, mengembalikan segenap keputusan atas persoalan yang samar-samar dan tidak jelas kepada Allah, serta melimpahkan urusannya kepada Allah, tidak melakukan perbuatan

¹⁸ Abu Hasan al-Asy'ari, *Al-Ibanah 'an Ushul al-Diniyyah*, (Kairo: Dar al-Anshar, 1977), h. 8.

pelanggaran dan dosa, bahwa perlindungan hanya dari Allah semata, dan sekaligus menyadari bahwa segala sesuatu sudah ditentukan takdir baik dan buruknya; Mengharapkan kebaikan umat Muhammad, memberi rasa takut kepada orang-orang yang berbuat dosa dan kekeliruan di antara mereka, serta tidak memvonis salah seorang dari umat Nabi Muhammad dengan ganjaran surga atau neraka karena perbuatan baik atau buruk yang dilakukannya sesuai dengan kehendak-Nya; Mengakui hak dan kebenaran kaum salaf (orang yang terdahulu) yang dipilih oleh Allah untuk menjadi sahabat Nabi-Nya, mendahulukan Abu Bakar, Umar, Usman, dan juga mengakui hak dan kebenaran Ali bin Abi Thalib, Thalhah, Zubair, Abdurrahman bin 'Auf, Sa'ad bin Abi Waqash, Sa'id bin Zaid bin Umar bin Nufael di antara kalangan sahabat Nabi, karena kesembilan sahabat itu pernah bersama dengan Nabi di Bukit Hira ..., bersikap kasih dan sayang kepada semua sahabat Nabi, yang muda maupun yang tua, gemar mengungkit-ungkit keutamaan dan kelebihan mereka, serta menjaga diri untuk tidak membuka aib perselisihan di antara mereka, dan juga (mengakui) bahwa al-Qur'an itu kalam Allah (sabda Tuhan) dan wahyu yang diturunkan kepada umat manusia, dan bukan "makhluk" atau diciptakan, dan bahwa iman itu adalah ucapan dan tindakan sekaligus, yang bisa bertambah dan bisa pula berkurang.¹⁹

Bertolak dari ungkapan Ahmad ibn Hanbal tersebut jelaslah menunjukkan bahwa paham (ajaran) *ahlussunnah waljama'ah* yang berkembang di masyarakat Indonesia merupakan representasi dari mazhab-mazhab fikih yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali). Mazhab-mazhab fikih ini pada dasarnya adalah mazhab sahabat yang mereka terima dari Nabi, baik hal-hal yang berkaitan dengan ibadah, akidah maupun hal-hal yang berkaitan dengan

masalah mu'amalah. NU sebagai *jam'iyyah diniyyah islamiyyah* yang secara formal dan tegas menyatakan diri dalam Anggaran Dasar organisasinya berpaham *ahlussunnah waljama'ah*. Tetapi dibalik formalitas itu NU di era modern ini sesungguhnya sangat dituntut untuk mampu mengimplementasikan dan menjabarkan nilai-nilai pokok kehidupan keagamaannya secara kontekstual, akomodatif, aspiratif, dan berkeadilan.

Demikian sekilas sejarah *ahlussunnah waljama'ah* yang *historical background*-nya mengalami fase sejarah bergelombang dan saling berbenturan satu sama lain, sampai pada akhirnya menemukan konsolidasi religiusitas yang menjadikan ilmu dan ibadah sebagai sumber kekuatannya.

D. Pemikiran Kalam, Fikih dan Tasawwuf NU

Paham *ahlussunnah waljama'ah* yang dianut NU tanpaknya dalam praktik tidak terbatas pada mazhab-mazhab fikih saja. Di bidang pemikiran kalam, NU menganut mazhab *Asy'ariyyah* dan *Maturidiyyah*. Sedangkan dalam bidang tasawwuf menganut mazhab Abu Qasim al-Junaidi al-Bagdadi dan al-Gazali.²⁰

Mazhab-mazhab fikih berdasarkan fakta sejarah tidak terbatas pada empat mazhab saja, tapi tidak kurang dari 13 mazhab, hanya mazhab-mazhab lain dalam perjalanannya tidak mengalami perkembangan yang signifikan dan pengikutnya sangat terbatas. Pada akhirnya mazhab-mazhab itu "mati suri" dan mazhab empatlah yang berkembang dan banyak pengikutnya. 13 mazhab dimaksud sebagai berikut: (1) Sofyan bin Uyainah di Makkah, (2) Malik bin Anas di Madinah, (3) Hasan Bashri di Bashrah, (4) Abu Hanifah di Kufah, (5) Sofyan Tsauri di Kufah, (6) Auza'y di Syam, (7) Syafi'i di Mesir, (8) Laits bin Sa'ad di Mesir, (9) Ishaq bin Rahawaih di Naisabur, (10) Abu Tsaur di Bagdad, (11) Ahmad bin Hanbal di Bagdad,

¹⁹ Ahmad Baso, *NU Studies Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), h. 79-80.

²⁰ M. Ali Haidar, *Op. Cit.*, h. 74.

(12) Dawud Zhahiry di Bagdad, dan (13) Ibn Jarir di Bagdad.²¹

Pemikiran kalam Asy'ari dan Maturidi dikenal pula sebagai mazhab *ahlussunnah waljama'ah*.²² Aliran pemikiran kalam ini muncul secara formal setelah aliran-aliran kalam yang lain muncul seperti Khawarij, Syi'ah, dan Mu'tazilah yang didukung oleh masyarakat dan para ilmuwan tertentu. Al-Asy'ari sendiri pada awalnya belajar pemikiran kalam dari seorang tokoh Mu'tazilah, Abu Ali al-Juba'i, tetapi setelah mengetahui dan menguasai corak pemikiran kalamnya, ia berbalik menolak pemikiran kalam Mu'tazilah, dengan ungkapannya "kini saya bertaubat dari pendapat seperti itu serta siap untuk menolak pendapat Mu'tazilah dan mengungkap kelemahan mereka."²³ Sementara pemikiran kalam Maturidi tidak jauh berbeda dengan Asy'ari, karena pada dasarnya masih dalam satu ranah pemikiran kalam *ahlussunnah waljama'ah*. Hanya, seperti ditegaskan

²¹ Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan dalam Masalah Nikah, Thalaq, Rujuk, dan Hukum Kewarisan*, Jld. Ke 1, (Jakarta: Balai Penerbitan dan Perpustakaan Islam Yayasan Ihya 'Ulumuddin, 1971), h. 40.

²² Asy'ari atau Asy'ariyyah sebagai aliran kalam yang diambil dari nama Abu Hasan al-Asy'ari (w. 324 H/935 M), pendiri aliran kalam tersebut. Maturidi atau Maturidiyyah diambil dari nama Abu Manshur al-Maturidi, suatu cabang dari aliran kalam Asy'ariyyah *ahlussunnah waljama'ah*.

²³ Al-Asy'ari pernah mengatakan pemikiran-pemikiran kalam Mu'tazilah, bahwa al-Qur'an adalah makhluk, bahwa Allah tidak terlihat oleh indera penglihatan kelak pada hari kiamat, dan bahwa perbuatan-perbuatan saya yang tidak baik, maka saya sendirilah yang melakukannya. Kemudian Asy'ari membuat perandaian bahwa, jika ada seseorang berkata: Anda telah menolak pendapat golongan *Mu'tazilah, qadariyah, Jahmiyah, Haririyah, Rafidhah, dan Murji'ah*, maka perkenalkanlah kepada kami pendapat yang kamu pegangi, dia akan menjawab: pendapat dan keyakinan yang kami percayai ialah berpegang kepada Kitab Allah dan sunnah Nabi, serta apasaja yang diriwayatkan dari para sahabat, tabi'in dan para imam hadis. Kami berpegang kepada itu semua dan pendapat yang dipedomani oleh Imam Ahmad ibn Hanbal, serta menjauhi orang-orang yang menentang pendapatnya. Lihat, Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.*, h. 190, 193 dan 194.

Zahrah bahwa perbedaan pendapat antara *Asy'ariyyah* dan *Maturidiyyah* tidak lebih dari sepuluh masalah, dan perbedaan-perbedaan pendapat itu bersifat redaksional (*lafdiyah*) saja. Namun, sekalipun demikian, Zahrah memetakan pemikiran mereka bahwa pemikiran al-Maturidi lebih dekat kepada pemikiran Mu'tazilah daripada kepada kelompok fuqaha dan ahli hadis. Berarti, sesungguhnya *Asy'ariyyah* berada pada posisi antara Mu'tazilah dan ahli hadis, sedangkan *Maturidiyyah* berada antara Mu'tazilah dan *Asy'ariyyah*.²⁴

Adapun dalam bidang tasawwuf, NU menganut paham sufi Abu Qasim al-Junaidi al-Bagdadi dan Abu Hamid al-Gazali. Dalam praktik konsep sufisme al-Junaidi dan al-Gazali ini kelihatannya kurang berkembang dibandingkan dengan aliran-aliran tarekat. Hal ini hemat penulis bukan berarti tidak cocok dengan lingkungan pesantren, dan madrasah-madrasah yang ada di Indonesia, tetapi barangkali kurang "menggigit" dalam praktiknya. Meskipun kita akui secara konsepsional sesungguhnya lebih mapan dan dinamis, terlihat di dalam karyanya *Ihya 'Ulum al-Din*. Oleh karena demikian, M. Ali Haidar menilai dan menegaskan bahwa konsep tasawwuf al-Junaid maupun al-Gazali merupakan kritik yang menggugat radikalisme dan liberalisme tasawwuf yang dikembangkan Abu Yazid al-Bustamai (w. 875) dan Husain ibn Mansur al-Hallaj (w. 928). Radikalisme dan liberalisme pemikiran tasawwuf mereka sampai menafikan realitas konkret manusia sendiri dalam konsep *maqamat* (tingkatan), *fana'* (kehancuran), *baqa'* (kekekalan), *ittihad* (kemanunggalan), dan *hulul* (penitisan).²⁵ Konsep ini dalam dunia tasawwuf (mistisisme) dikenal dengan istilah *wihdah al-wujud*.

Dari pemikiran kalam, fikih dan tasawwuf tersebut di atas, jelaslah bahwa NU sebagai penganut paham *ahlussunnah waljama'ah* tanpak dinamis dalam praktik

²⁴ *Ibid.*, h. 210, 212.

²⁵ M. Ali Haidar, *Op. Cit.*, h. 77.

keagamáannya dengan menggunakan pendekatan multidimensional yang terintegrasi satu dengan yang lainnya.

E. Gerakan Sosial Keagamaan NU

Kehadiran organisasi NU di tengah-tengah kehidupan masyarakat muslim Indonesia adalah merupakan penjustifikasi kembali upaya-upaya peneguhan tradisi keagamaan yang sebelumnya telah melembaga dan terstruktur dengan sistematis. Lembaga-lembaga pondok pesantren, sekolah-sekolah (madrasah), majelis-majelis taklim, unit-unit komunitas sosial budaya masyarakat, dan lain-lain. Potensi ini berada dan tersebar di seluruh pelosok tanah air bangsa Indonesia, sejak dari perkotaan (Surabaya-Jawa Timur) hingga di pedesaan. Karena itu, KH. Hasyim Asy'ari (sebagai Rais Akbar) dan KH. Abdul Wahab mensosialisasikan organisasi NU kepada masyarakat disambut dengan antusias dan penuh simpati oleh masyarakat (*jama'ah*), komunitas pesantren, dan para kiyai. Sehingga ketika NU mulai mengembangkan sayapnya ke daerah-daerah dengan membuka mendirikan cabang, dan ranting-ranting NU tidak mengalami kesulitan. Hal ini seperti dikemukakan M. Ali Haidar bahwa, pengembangan NU sejak tahun-tahun pertama mendapat sambutan yang luas. Muktamar NU yang kedua 1927 dihadiri 146 kiyai dari 36 cabang NU, sisanya 238 guru, pedagang dan utusan perhimpunan lokal. Muktamar keempat 1929 di Semarang dihadiri 1450 orang, 500 di antaranya kiyai pesantren. Jika muktamar kedua dihadiri 36 cabang, maka muktamar keempat sudah mencapai 62 cabang. Dan dalam muktamar ke 13 di Banten 1938 cabang NU berjumlah 99, dan majelis konsul 9.²⁶

Dari fakta sejarah ini penulis dapat mengatakan bahwa kehadiran NU sejak awal berdirinya hingga era modern saat ini merupakan organisasi yang basis dukungannya adalah betul-betul dari lapisan masyarakat bawah (*top down*), kemudian

dikuatkan oleh masyarakat kelas menengah ke atas, dan bahkan didukung penuh oleh Pemerintah (*bottom up*). Berbeda dengan organisasi yang lain, seperti Muhammadiyah, Persis, dan lain-lain.

Program-program kegiatan sosial selama ini sejauh pengamatan penulis NU telah banyak berbuat dan dapat dinikmati oleh warga NU di seantero jagat raya Indonesia, di antaranya yang terus digalakkan adalah peningkatan dan pengembangan Lembaga Amil Zakat, Infaq dan Shadaqah Nahdhatul Ulama (LAZISNU). Pengembangan ini sejak dari LAZISNU pusat hingga ke LAZIS PCNU tanpak sudah berjalan dan berkembang dengan baik.

Program-program dimaksud terlihat pada program *action*-nya, antara lain: *Pertama*, Nu'preneur, yaitu program pemberdayaan ekonomi mikro melalui pemberdayaan modal bergulir agar tercipta kemandirian usaha. Program Nu'preneur dijabarkan dalam Program Pemberdayaan Masyarakat Mandiri (PPMM) yang sudah berjalan di empat cabang, yaitu di Jakarta Barat, Serang, Bekasi, dan Ciamis Jawa Barat. *Kedua*, Nu'skill, yaitu program pembekalan ketrampilan untuk anak-anak yatim dan dhu'afa yang putus sekolah yang masih usia produktif sehingga mereka memiliki bekal untuk bekerja. Program ini dijabarkan melalui pembukaan Pusat Pemberdayaan Umat (PPU) di beberapa cabang NU di Kabupaten/Kota. Sebagai pilot project, untuk tahun 2011 dibuka di cabang Jakarta Utara, Tangerang, Sukabumi, dan Karawang. *Ketiga*, Nu'smart, yaitu program layanan mustahik untuk beasiswa kepada para siswa, santri, dan mahasiswa yang tidak mampu. *Keempat*, Nu'care, yaitu program tanggap darurat untuk bencana, layanan mustahik untuk bantuan kemanusiaan, bantuan hidup, bantuan kesehatan, ibn sabil, dan bantuan aksi kemanusiaan lainnya.²⁷

²⁷ KH. Masyhuri Malik, Optimalisasi Pendayagunaan Zakat Profesi (Sekelumit Pengalaman Empirik LAZISNU), *Makalah*, Disampaikan dalam Seminar Nasional Optimalisasi

²⁶ *Ibid.*, h. 85.

F. Kiprah Politik NU Hingga ke Khittah 1926

NU sejak terbentuk 1926 terus mengembangkan sayap organisasinya ke seluruh jagat antero peloksok Indonesia. Organisasi yang bertradisi sunni ini telah diakui keabsahannya oleh Pemerintah Hindia Belanda pada 1938. Pasca kemerdekaan Indonesia, tepatnya pada 1954 NU ternyata berada di garda depan sebagai pendukung pemerintahan Soekarno, dengan memberinya sebutan “*waliyyu al-amri al-dharuri bi al-syaukah.*” Tetapi ketika Soekarno berpihak pada komunis (1966) dan tidak mau membubarkannya, maka NU berpaling dari kepemimpinan Orde Lama. Kemudian memainkan peran penting dalam pengambil-alihan kekuasaan secara konstitusional dari pemerintah Orde Lama oleh Jendral Soeharto, mala lahir lah Orde Baru (1965). Di sisi lain, NU merupakan organisasi yang memiliki watak politik yang cenderung kompromis akomodatif,²⁸ sehingga mudah diterima oleh semua pihak. Hal ini terlihat dalam penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas di mana NU secara mudah menerima tanpa ada ketegangan-ketegangan teologis.²⁹

Kiprah politik NU kelihatannya banyak belajar ketika bergabung dengan Masyumi, tetapi setelah NU menjadi partai politik (1952) dan banyak para kiyai melakukan kegiatan politik praktis, secara bertahap misi NU sebagai *jam'iyah, diniyyah islamiyyah* terlupakan. Sekaligus juga NU dengan keberaniannya meninggalkan

Masyumi. Dan pada tahun 1960 Masyumi dilarang dan dibubarkan oleh pemerintah Orde Lama, karena gerakannya dipandang kontra produktif dengan pemerintah. Kemudian pada 1970-an NU bergabung dengan PPP. Setelah berada di dalamnya ternyata tidak bertahan lama muncul kekecewaan-kekecewaan yang mendalam disebabkan terlalu asyik dan tenggelam dalam masalah politik praktis, pada akhirnya keluar dari PPP.

Ketidakpuasan dan kekecewaan yang mendalam tersebut banyak dirasakan baik oleh para kiyai senior terutama yang merasa terpinggirkan dari intern PPP maupun oleh generasi muda tradisional, dan generasi muda progresif. Mereka banyak merenung dan berpikir untuk bagaimana agar NU bisa kembali ke fungsi sosial keagamaan. Pada musyawarah Nasional, Mukhtar NU ke 27 di Situbondo pada tanggal 8-12 Desember 1984 forum menyepakati dengan tegas bahwa “Hak berpolitik adalah salah satu hak asasi seluruh warga negara, termasuk warga negara yang menjadi anggota Nahdlatul Ulama”. Ketetapan Mukhtar ini kemudian dikenal dengan istilah “Kembali ke Khittah 1926”.³⁰ Dari keputusan ini jelaslah bahwa NU secara tegas menyatakan sikap meninggalkan panggung politik praktis, dan kembali ke tujuan dasar organisasi yang dirumuskan oleh para pendiri (*faunding fathers*) NU pada awal kelahirannya tahun 1926.

G. Metodologi Penetapan Fatwa Hukum

NU melalui *Lajnah Bahtsul Masa'il* (LBM) dalam menetapkan fatwa hukum langkah pertama langsung merujuk pada ketentuan hukum yang sudah “jadi” dalam kitab-kitab fikih yang *mu'tabarah*, tidak secara kronologis seperti yang dirumuskan oleh imam mazhab yang menjadi anutannya, al-Syafi'i. Syafi'i dalam *istinbath al-ahkam* yang menjadi dasar rujukan hukumnya adalah: *al-Qur'an (al-Kitab)*, *al-sunnah*, *al-ijma'*, dan *al-qiyas*.³¹

Pendayagunaan Zakat Profesi: Peluang, Tantangan dan Pemberdayaan, Diselenggarakan dalam Rangka Dies Natalies IAIN Raden Intan Lampung, Rabu, 19 Oktober 2011, di Hotel Nusantara, Kali Balok, Bandar Lampung.

²⁸ Asep S. Muhtadi, “Reorientasi Politik Nahdlatul Ulama dalam Peta Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia” dalam *Mimbar Studi*, Jurnal Ilmu Agama Islam No. 3 Tahun XX11, Mei-Agustus 1999, h. 66.

²⁹ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara, Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit LkiS, 2001), h. 138.

³⁰ Asep S. Muhtadi, *Op. Cit.*, h. 75.

³¹ Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Al-Risalah*,

Tapi anehnya langkah pertama demikian itu yang menjadi argumentasi justru sebagai konsekuensi dan konsistensi NU dalam mengamalkan keyakinannya atas kebenaran keberagaman dalam pola bermazhab, di samping model penetapan hukum yang dipandang praktis, dan cukup memadai terutama di kalangan awam. Sekaligus sebagai bukti komitmen LBM untuk tidak merujuk langsung pada al-Qur'an dan hadis. Secara akademis, langkah seperti itu tidak sistematis-metodologis, karena, walau bagaimanapun kedudukan al-Qur'an dan sunnah posisinya lebih tinggi ketimbang hasil pemahaman para ulama yang mungkin benar dan salah.

Dalam perkembangannya setelah beberapa bulan pasca Mukhtar ke 28 di Pondok Pesantren al-Munawir Krapyak Yogyakarta (26-29 Rabiul Akhir 1410 H/25-28 Nopember 1989 M), di Pondok Pesantren Manba'ul Ma'arif Denanyar, Jombang diadakan *halaqah* (tanggal 26-28 Januari 1990) untuk mencari metodologi penetapan fatwa hukum yang lebih kontekstual dengan keputusan sebagai berikut:

- a. Untuk memahami dan mengamalkan ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan al-sunnah dengan menggunakan sistem bermazhab ini adalah cara yang terbagus.
- b. Mazhab ada dua, mazhab *manhaji* (metode yang digunakan mujtahid untuk menggali hukum), dan mazhab *qauli* (hasil ijtihad mujtahid dengan menggunakan *manhaj*-nya).
- c. Bermazhab ada dua; Bagi orang awam adalah bermazhab secara *qauli* (mengikuti hasil ijtihad dari salah satu mazhab). Sedangkan bagi individu yang memiliki perangkat keilmuan tetapi belum mencapai derajat mujtahid *mutlaq mustaqil*, bermazhab dilakukan secara *manhaji* (menelusuri dan mengikuti *istinbath*) dengan metode *istinbath*

hukum dari salah satu mazhab empat untuk memecahkan masalah keagamaan.

- d. Bermazhab secara *manhaji* dilakukan dengan cara *istinbath jama'i* (penggalan dan penetapan hukum secara kolektif). Ini dilakukan kalau tidak ada *aqwal* dari mazhab empat, oleh ahlinya. Adapun dalam hal yang diketemukan *aqwal*-nya tetapi masih berbeda (*mukhtalaf fiha*) dilakukan *taqrir jama'i* (penetapan kolektif).
- e. Bermazhab baik *manhaji* maupun *qauli* dilakukan dalam lingkup mazhab empat.³²

Upaya pemikiran dinamis dalam merumuskan metodologi penetapan fatwa hukum tersebut terus berlangsung hingga Munas dan Konbes NU di Bandar Lampung (16-20 Rajab 1412 H/21-25 Januari 1992 M) dengan menetapkan sistem pengambilan keputusan hukum. Secara prosedural penjawaban masalah LBM di lingkungan NU dibuat dalam kerangka bermazhab kepada salah satu mazhab empat yang disepakati dan mengutamakan bermazhab secara *qauli*. Prosedur penjawaban masalah disusun dengan urutan sebagai berikut:

- a. Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *ibarat kitab* dan di sana terdapat hanya satu *qaul/wajah*, maka dilakukan *taqrir jama'i* untuk memilih satu *qaul/wajah*.
- b. Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *ibarat kitab* dan di sana terdapat lebih dari satu *qaul/wajah*, maka dilakukan *taqrir jama'i* untuk memilih satu *qaul/wajah*.
- c. Dalam kasus tidak ada satu *qaul/wajah* sama sekali yang memberikan penyelesaian, maka dilakukan prosedur *ilhaqul masa'il*

Di-tahqiq dan diberi Komentar oleh Ahmad Muhammad Syakir, (Bairut: Dar al-Fikr, 1309), h. 33-105. *Al-Umm*, Juz ke 5, (Mesir: Maktabah al-Kulliyah, 1961), h. 246.

³² Ahmad 'Ishomuddin, Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dalam Bahtsul Masa'il, *Makalah*, Tidak Dipublikasikan, Bandar Lampung, 19 Jumadil Akhir 1427 H/15 Juli 2006, h. 3.

binazairiha secara *jama'i* oleh para ahlinya.

- d. Dalam kasus tidak ada satu *qaul/wajah* sama sekali dan tidak mungkin dilakukan *ilhaq*, maka bisa dilakukan *istinbath, jama'i* dengan prosedur bermazhab secara *manhaji* oleh para ahlinya.³³

Dari perumusan dan penetapan metodologi penjawaban fatwa hukum hasil *halaqah* dan Munas-Konbes NU di atas, dapat penulis tegaskan bahwa metode *istinbath al-ahkam* dalam konteks ijtihad LBM NU secara substansial adalah, di satu sisi menggunakan pendekatan *qauli, manhaji*, dan *ilhaqul masa'il binazairiha* (menyamakan hukum satu kasus/masalah yang belum dijawab oleh kitab dengan kasus/masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab (menyamakan dengan pendapat yang sudah “jadi”), dan sisi lain terikat dengan pendapat mazhab Syafi'i/Syafi'iyah (*qauli/wajah*). Hal ini terbukti dengan terus mempedomani hasil Mukhtamar ke 1 di Surabaya (13 Rabi'uts Tsani 1345 H/21 Oktober 1926 M) ditegaskan bahwa pendapat yang boleh dipergunakan dalam berfatwa ialah: (1) Pendapat yang terdapat kata sepakat antara Imam Nawawi dan Imam Rafi'i. (2) Pendapat yang dipilih oleh Imam Nawawi saja. (3) Pendapat yang dipilih oleh Imam Rafi'i saja. (4) Pendapat yang disokong oleh ulama terbanyak. (5) Pendapat ulama yang terpandai, dan (6) Pendapat ulama yang paling *wara'*.³⁴ Selain itu, LBM terlihat sudah mampu mengintrodusir dan melakukan lompatan dari ijtihad *qauli* ke ijtihad *manhaji*, dan mungkin inilah sebagai obsesi membangun paradigma “fikih baru”. Tetapi dalam praktiknya LBM dengan bertolak dari *mashlahat al-'ammah* yang dikedepankannya masih sangat terikat dengan bingkai *qiyas* al-Syafi'i bahwa ijtihad itu tidak lain adalah *qiyas (al-ijtihad al-qiyas)*.³⁵ Sementara penilaian para

cendikiawan kontemporer seperti Arkoun mengatakan bahwa, konsep *qiyas* Syafi'i sudah tidak relevan dengan konteks kekinian. Karena Syafi'i masih sangat tekstual. Menurutnya, konsep *qiyas* seharusnya banyak memberi ruang historisitas dan kontekstualitas pemahaman terhadap *nash* tanpa melupakan tekstualitas dan normativitas *nash* tersebut.³⁶ Oleh karena demikian, nyaris dapat dipastikan hingga saat ini bahwa LBM belum konsisten mempraktikkan hasil keputusan Munas-Konbes tersebut di atas, tetapi masih terkesan “setengah hati”. Era modern ini sejatinya *istinbath al-ahkam* LBM secara kronologis-sistematis langsung mengambil hukum dari al-Qur'an dan sunnah, dan baru kemudian berpegang pada *ijma', qiyas*, dan pendekatan-pendekatan lainnya dari para fuqaha (*Syafi'iyah*).

Dengan memperhatikan praktik *istinbath al-ahkam* LBM seperti itu, MA. Sahal Mahfudh (sebagai Rais 'Am PBNU) mengatakan bahwa kajian masalah hukum (*bahtsul masa'il*) di NU belum memuaskan, baik untuk keperluan ilmiah maupun sebagai upaya praktis menghadapi tantangan zaman.³⁷ Meskipun dalam Anggaran Dasar NU dinyatakan sebagai pengikut *ahlussunnah waljama'ah* dengan mengikuti salah satu mazhab, namun dalam praktiknya cara berpikir tekstual masih tetap dominan. Sikap menyatukan dua *qaul* dari dua mazhab yang berbeda dalam masalah-masalah tertentu sehingga menjadi komponen hukum yang tidak menjadi pendapat dari dua mazhab (*talfiq*), tidak diperbolehkan, kendatipun dalam kondisi lain *intiqal al-mazhab* dibolehkan. Akhirnya Mahfudh mengambil kesimpulan bahwa *ushul al-fiqh* dan *qawa'id al-fiqhiyyah* dalam *bahtsul masa'il* NU digunakan sekedar sebagai penguat keputusan yang diambil dan juga untuk

Op. Cit., h. 477.

³⁶ Muhammad Arkoun, “Menuju Pendekatan Baru Islam” dalam *Ulumul Qur'an*, No. 7 Vol. II, (Jakarta: LSAF, 1990), h. 85.

³⁷ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogyakarta: Penerbit LKiS. 1994), h. 45

³³ MA. Sahal Mahfudh, *Op. Cit.*, h. 471.

³⁴ *Ibid.*, h. 3.

³⁵ Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Al-Risalah*,

mengembangkan wawasan fiqh.³⁸ Dari kritisasi kinerja LBM yang demikian, maka muncullah NU muda kaum progresif.

H. Pembaruan Pemikiran Hukum Islam dari Tradisionalis ke Modernis Liberalis

Mencermati dinamika pemikiran hukum Islam dalam konteks pembahasan dan penjawaban fatwa hukum di kalangan NU tradisionalis-konvensional yang diwadahi dalam LBM, dalam realitasnya terlihat dinamis, berkembang, dan dapat memberikan penjawaban terhadap *masa'il waqi'iyah* dengan berdasarkan rujukan kitab-kitab fikih *mu'tabarah* dari mazhab Syafi'i. Tetapi penjawaban fatwa hukum seperti itu dikritik oleh NU muda kaum progresif. Mereka menilai bahwa penjawaban fatwa-fatwa hukum era modern ini tidak cukup hanya dengan banyak kutipan dari kitab-kitab klasik, atau kitab-kitab modern, namun diperlukan jawaban yang lebih konseptual, kontekstual, detail, dan lebih sistematis-metodologis. Mereka juga menginginkan langsung menjawab dengan argumen al-Qur'an, hadis, atsar, qawa'id ushuliyah, dan lain-lain dengan pendekatan ilmu-ilmu modern. Hanya, pola pembahasan yang demikian ini di kalangan NU generasi awal dianggap sesat dan menyesatkan. Kelompok NU muda kaum progresif ini seperti dikemukakan Imam Ghazali Said dalam Catatan Penyunting Dokumentasi dan Dinamika Pemikiran Ulama Bermadzhab, antara lain: MA. Sahal Mahfudh, Abdul Muchit Muzadi, H. Ahmad Shidiq, Mohammad Tholhah Hasan, Masdar F. Mas'udi, Mahasin, Malik Madani, Said Aqil Siradj, Said Agiel Husein al-Munawar, Syeikhul Hadi Permono, Ulil Abshar Abdalla, dan lain-lain.³⁹ Mereka inilah sebagai modernis-liberalis yang menuntut dan menggugat terjadinya perubahan mendasar dalam pemikiran keagamaan warga NU, tentunya selain Abdurrahman Wahid dan para

ulama/kiyai yang sepemikiran dan seangkatan-nya. Menurutnya, bila NU hanya bertahan dan berkuat pada satu metode saja (Syafi'i oriented) maka mereka akan kehilangan kesempatan untuk mengembangkan keilmuan mereka dan itu berarti mengurangi pula peran mereka dalam memberikan pengabdian yang optimis kepada masyarakat.⁴⁰ Dalam konteks ini yang menarik untuk dikritisi terjadi "perseteruan" antara kelompok NU tradisionalis-konservatif dan kelompok NU muda kaum progresif dalam pemikiran hukum Islam dan keagamaan tidak ada kata akhir dan berkesudahan.

Selain kelompok NU muda kaum progresif, dalam konteks pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, sebenarnya telah lama terjadi perang pemikiran (*gazwu al-fikr*) yang menghembuskan pemikiran-pemikiran cerdasnya satu sama lain. Pada dekade '80-an, muncul pemikir Munawir Sjadzali dengan isu reaktualisasinya, Abdurrahman wahid dengan isu pribumisasi Islam, Nurcholis Madjid dengan isu kontekstualisasi ajaran Islam. Pada dekade '90-an, Masdar F. Mas'udi dengan konsep *qath'i* dan *zanni* yang radikal. Jika konsep lama, ia sebut sebagai teori konvensional berbasis analisis linguistik, maka konsep dari Mas'udi berbasis pada penilaian antara nilai Islam yang universal dengan aspek-aspek prosedural. Pada dekade tahun 2000, masih diwarnai isu serupa. Kecaman dari tokoh-tokoh muda mengenai pemahaman Islam yang mereka sebut sebagai "hegemoni teks" atas nalar. Mereka menyuarakan dan menyerukan orientasi pada *maqashid syari'ah*, agar *syari'ah* bisa menegosiasikan visinya dengan kekinian dan kemodernan. Bukan hanya itu, *syari'ah* diharapkan dapat memotret konteks, ruang, dan zamannya.⁴¹

³⁸ *Ibid.*, h. 35-39.

³⁹ MA. Sahal Mahfudh, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, *Op. Cit.*, h. xivi.

⁴⁰ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistimologi Hukum Islam Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), h. 152.

⁴¹ Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan*, Cet. Ke 1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 8-10.

I. Akomodasi Budaya Lokal dalam Fatwa-Fatwa NU

NU melalui LBM sejak 1926-2004 telah mengeluarkan fatwa sebanyak 442 *masa'il waqi'iyah*. Dari jumlah tersebut dapat dikatakan 90 % penetapan fatwanya lebih dominan berdasarkan *qauli/wajah aimmah al-arba'ah* daripada *qaul al-shahabat*, dan merujuk langsung pada al-Qur'an dan hadis. Imam Ghazali Said dalam MA. Sahal Mahfudh mengemukakan bahwa ia berhasil menghimpun 427 *masalah waqi'iyah*, terdapat 14 *masa'il* yang merujuk pada al-Qur'an atau hadis melalui kitab-kitab fikih, dan 4 *masa'il* merujuk pada al-Qur'an dan hadis secara langsung tanpa menjelaskan proses *istidlal*-nya.⁴² Dan perlu dilacak lebih lanjut dari 2004 hingga awal 2014 ini sudah berapa banyak *masa'il waqi'iyah* yang telah difatwakan NU.

Dari 442 *masa'il waqi'iyah* tersebut sejauh yang penulis teliti dan dikritisi dari buku kumpulan *Masa'il Waqi'iyah* hasil Keputusan Mukhtar, Munas, dan Konbes NU yang ditulis oleh KH. A. Aziz Masyhuri, dan KH. MA. Sahal Mahfudh berkesimpulan bahwa NU ternyata banyak sekali keputusan dan penetapan fatwanya yang mempertimbangkan budaya lokal (*al-'uf/al-'adah*), dan *mashlahat al-'ammah* dengan prinsip *al-mashlahat al-'ammah muqaddamatun 'ala al-mashlahat al-khashshah*,⁴³ dan *jalb al-mashalih wa dar'u al-mafasid*.⁴⁴ Sebagai sampel penulis kemukakan beberapa contoh fatwa sebagai berikut:

Pertama, fatwa tentang keluarga mayit menyediakan makanan kepada pen-*ta'ziah*. Difatwakan bahwa menyediakan

makanan pada hari wafat atau hari ketiga atau hari ketujuh itu hukumnya makruh, apabila harus dengan cara berkumpul bersama-sama dan pada hari-hari tertentu, sedang hukum makruh tersebut tidak menghilangkan pahala sedekah itu. Pertimbangan penetapan fatwa ini merujuk pada dua kitab fikih, *I'anat al-Thalibin*, *al-muallif* Sayyid Bakri Abu Bakar ibn Muhammad al-Dimyati, dan *al-Fatawa al-Kubra*, *al-muallif* Syams al-Din Muhammad ibn Ahmad al-Ramli.

Al-Dimyati mengatakan bahwa makruh hukumnya bagi keluarga mayit ikut duduk bersama orang-orang yang sengaja dihimpun untuk ber-*ta'ziah* dan membuatkan makanan bagi mereka sesuai dengan hadis riwayat Ahmad dari Jarir bin Abdullah al-Bajali yang berkata: "Kami menganggap berkumpul di (rumah keluarga) mayit dengan menyuguhi makanan kepada mereka, setelah mayit dikubur itu sebagai bagian ratapan (yang dilarang)". Demikian juga al-Ramli menceritakan bahwa beliau ditanya, bagaimanakah tentang hewan yang disembelih dan dimasak kemudian dibawa di belakang mayit menuju keburan untuk disedekahkan ke para penggali kubur saja, dan tentang yang dilakukan pada hari ketiga kematian dalam bentuk penyediaan makanan untuk orang-orang fakir dan yang lain, dan demikian juga yang dilakukan pada hari ketujuh, serta yang dilakukan pada genap sebulan dengan pemberian roti yang diedarkan ke rumah-rumah wanita yang menghadiri prosesi *ta'ziah* jenazah? Mereka melakukan itu semua tujuannya hanya sekedar melaksanakan "tradisi penduduk setempat" sehingga bagi yang tidak mau melakukannya akan dibenci oleh mereka dan ia akan merasa diacuhkan. Kalau mereka melaksanakan tradisi/adat tersebut dan bersedekah tidak bertujuan (pahala) akhirat, maka bagaimana hukumnya, boleh atau tidak? Apakah harta yang telah ditasarufkan atas keinginan ahli waris itu masih ikut dibagi dalam pembagian *tirkah*, walaupun sebagian ahli waris yang lain tidak rela pentasarufan

⁴² MA. Sahal Mahfudh, *Op. Cit.*, h. xxxvii.

⁴³ Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Editor ke 3 Sayyid Muhammad al-Hadlar Husen al-Tunisi, Jld. Ke 1, Juz ke 2, (Bairut: Dar al-Fikr, tt.), h. 243.

⁴⁴ Abi Muhammad 'Izzuddin Abdul Aziz ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Juz ke 1, Cet. Ke 1, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420 H/1999 M), h. 16.

sebagian *tirkah* bertujuan sebagai sedekah bagi si mayit selama satu bulan berjalan dari kematiannya. Sebab, tradisi demikian, menurut anggapan masyarakat harus dilaksanakan seperti *fardlu/wajib*, bagaimana hukumnya? Al-Ramli menjawab: Semua yang dilakukan sebagaimana yang ditanyakan di atas termasuk bid'ah yang tercela, tetapi tidak sampai haram (makruh); kecuali, jika prosesi penghormatan pada mayit di rumah ahli warisnya itu bertujuan untuk "meratapi" atau memuji secara berlebihan. Dalam melakukan prosesi tersebut ia harus bertujuan menangkal "ocehan" orang-orang bodoh, agar mereka tidak menodai kehormatan dirinya, akibat ia tidak mau melakukan prosesi penghormatan di atas. Dengan sikap demikian, diharapkan ia mendapat pahala sesuai dengan perintah Nabi terhadap seseorang yang batal (karena hadats) shalatnya untuk menutup hidungnya dengan tangan (seakan-akan hidungnya ke luar darah). Ini demi untuk menjaga kehormatan dirinya, jika ia berbuat di luar tradisi masyarakat. Adapun *tirkah* tidak boleh diambil seperti kasus di atas. Sebab *tirkah* yang belum dibagikan mutlak harus disterilkan, walau ahli warisnya sudah pindah tetapi sebagian dari mereka ada yang tidak rela.⁴⁵

Dari rujukan dan jawaban fatwa tersebut menurut penilaian penulis dapat ditegaskan bahwa: (a) Tradisi menyajikan makanan bagi masyarakat yang ber-*ta'ziah* ke rumah keluarga mayit itu hanya hukumnya makruh. Artinya sekiranya tidak berlebihan maka secara *mafhum mukhalafah* dibenarkan (*yajuz aw al-bahat*). (b) Tradisi menyajikan makanan bagi pe-*ta'ziah* itu sudah menjadi adat yang melekat bagi masyarakat Indonesia, sepanjang niat dan tujuannya tidak *auratsa' wa al-niyahat, aw tsaubi al-akhirat* maka

itu termasuk '*adat al-shahihah*, yakni tradisi yang ditolerir keberlakuannya. Dan perlu penulis tegaskan di sini bahwa tradisi menyajikan makanan tersebut bukanlah termasuk ranah '*ibadah*, tetapi menjadi bagian *mu'amalah* ('*urf*'*adat/kebudayaan*), karena itu, masyarakatlah yang lebih tahu dampak positif dari tradisi dimaksud (sabda Nabi "*antum a'lam biumurid dunyakum*"). (c) Meninggalkan tradisi yang demikian itu umumnya di masyarakat Indonesia menjadi "ocehan" dan sebagian masyarakat menilai negatif (*mafsadat*). Timbangan kita (muftahid) bagaimana dampak *mafsadat* dan *maslahat*-nya meninggalkan tradisi tersebut. Di sinilah di kalangan *Syafi'iyah* terlihat lebih akomodatif dan bijak dengan pernyataannya "*tarkul 'adat 'adawah*". (d) Mengenai *tirkah*, secara ilmu faraidl dan *furudl al-muqaddarah*, walau bagaimanapun harus semua ahli waris sepakat ketika akan ditasarufkan. Berdasarkan penilaian tersebut di atas jelaslah bahwa fatwa-fatwa NU dalam penetapannya telah mengakomodur budaya lokal.

Kedua, fatwa tentang memberikan zakat kepada masjid, pondok pesantren, dan madrasah. Keputusan fatwa hukumnya merujuk pada dua pendapat: (1) Tidak boleh, berdasarkan keputusan Mukhtamar NU seperti dalam kitab *Ahkamul Fuqaha*. (2) Boleh, berdasarkan kitab *Tafsir al-Munir* 1/344. Demikian pula para ahli fiqh menyatakan boleh menyalurkan zakat kepada segala macam sektor sosial yang positif, seperti membangun masjid, madrasah, mengurus orang mati dan lain sebagainya. Pendapat ini dikuatkan juga oleh fatwa Syekh Ali al-Maliki dalam kitabnya *Qurratul 'Ain*, yang menyatakan, "Praktik-praktik zaman sekarang banyak yang berbeda pendapat dengan pendapat mayoritas ulama. Hal ini sebagaimana pendapat Imam Ahmad bin Hanbal dan Ishaq bin Rahawiyah yang memperbolehkan penyaluran zakat pada

⁴⁵ Abdul Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama (Kesatu 1926-Ketiga Puluh 2000)*, Jld. Ke 1, (Depok-Tangerang: PP RMI Bekerjasama dengan Penerbit Qultum Media, 2004), h. 10-11. MA. Sahal Mahfudh, *Op. Cit.*, h. 16-18.

sektor di jalan Allah, seperti pembangunan masjid, madrasah dan lain-lainnya”.⁴⁶

Fatwa ini telah mengakomodasi pemikiran dan pemahaman hukum Islam di satu sisi, mencerminkan tekstualitas apa adanya kata ulama tradisionalis-konvensional, sehingga disimpulkan tidak boleh mendistribusikan zakat kepada masjid, ponpes, madrasah, dan lain-lain, dan di sisi lain mengakomodir pemikiran dan pemahaman ulama konvensional- progresif dan kontemporer, sehingga disimpulkan boleh mendistribusikan zakat kepada masjid, ponpes, madrasan, dan lain-lain. Penetapan fatwa demikian, hemat penulis yang perlu diapresiasi di era modern ini adalah penetapan kedua yang membolehkan pendistribusian zakat tersebut. Sebab perbedaan pendapat ini terletak pada pemahaman asnaf “*fi sabilillah*” dalam surat al-Taubah: 60.” Para fuqaha dan mufassirin konvensional pada umumnya memahami dan memaknai dengan perang di jalan Allah (*jihad fi sabilillah*), tetapi pada perkembangan berikutnya dimaknai dengan ‘*amm fi al-kull*’ berarti di samping *jihad fi sabilillah* juga mencakup semua program dan kegiatan yang memberikan kemaslahatan umum bagi umat manusia (*ila jami’ fi wujuh al-khair*), seperti membangun benteng, pembangun masjid dan memakmurkannya, pengurusan mayit, dan lain-lain.⁴⁷

Dengan pemaknaan dan pemahaman secara kontekstual tersebut, yang secara teknis ditentukan berdasarkan skala prioritas kebutuhan dan dipilih salah satu dari delapan asnaf (dalam hal ini *fi sabilillah*), maka demikian inilah sesungguhnya di antara tujuan dan hikmah disyariatkan zakat, yaitu untuk kemaslahatan dan kemanfaatan bagi

kehidupan manusia baik secara mental spiritual maupun material (keduniaan). Dan telah banyak di Indonesia masjid yang dibangun dengan dana dari zakat maal. Artinya, fatwa NU tersebut berarti telah mengakomodasi budaya lokal yang menjadi kepentingan dan hajar masyarakat, membangun masjid.

Ketiga, fatwa menggusur tanah rakyat untuk kepentingan umum. Secara fikih mu’amalah, menggusur tanah rakyat yang menjadi milik pribadi masing-masing adalah dilarang (haram hukumnya) kecuali ada izin dari pemiliknya. NU dalam *masa’il waqi’iyyah* ini menfatwakan: (1) Hukum penggusuran tanah oleh pemerintah demi kepentingan umum (*al-mashlahah al-‘ammah*) boleh, dengan syarat betul-betul pemanfaatannya oleh pemerintah untuk kepentingan umum yang dibenarkan oleh syara’ dan dengan ganti rugi yang memadai. (2) Cara yang terbaik dalam menentukan ganti rugi penggusuran tanah tersebut menurut fikih ditempuh melalui musyawarah atas dasar keadilan dan tidak ada pihak yang merasa dirugikan.⁴⁸

Fatwa ini ditetapkan merujuk berdasarkan peristiwa Umar bin Khathab, dan Usman bin Affan ketika diangkat menjadi khalifah melakukan pembebasan tanah milik penduduk dengan diganti rugi, meskipun ada sebagian rakyat yang tidak menyetujuinya. Dalam konteks ini pemerintah juga mempunyai kekuasaan, yang penting kebijakannya berpihak kepada kemaslahatan rakyatnya (*tasharruf al-imam ‘ala al-ra’yah manuthun bi al-mashalahat*). Kemudian dikuatkan dengan pendapat Abu Ishaq al-Syatibi bahwa “sesungguhnya kepentingan umum itu (harus) didahulukan di atas kepentingan khusus (pribadi). Hal ini sesuai dengan dalil yang melarang penjualan orang kota kepada orang pedalaman (yang buta harga),⁴⁹ dan kesepakatan ulama salaf terhadap jaminan yang harus ditanggung oleh tukang (jika

⁴⁶ Abdul Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan ...*, Jld. Ke 2, h. 23. MA. Sahal Mahfudh, *Ibid.*, h. 379.

⁴⁷ Badingkan dengan fatwa Abu Bakar Ahmad al-Razi al-Jashshash, *Ahkam l-Qur’an*, Juz ke 3, (Bairut: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M), h. 189. Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Qur’an al-Hakim (al-Manar)*, Juz ke 10, (T.Tp.: Dar al-Fikr, tt.), h. 495.

⁴⁸ Abdul Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan*, Jld. Ke 2, *Op. Cit.*, h. 115.

⁴⁹ Abu Ishaq al-Syatibi, *Loc. Cit.*

terjadi kerusakan), meningat hukum dasar pada mereka adalah amanat, ... Hal itu sekiranya kepentingan pribadi tidak menimbulkan mudarat”.

Fatwa ini substansinya adalah mengakomodir budaya lokal, dalam arti memenuhi kepentingan masyarakat luas untuk kelancaran transportasi, kendaraan, dan berbagai kegiatan perdagangan antar kabupaten/kota, dan antar propinsi, tentunya dengan rela mengorbankan kepentingan pribadi dan hak milik perorangan terutama yang dibutuhkan untuk kepentingan pelebaran jalan dengan konsekuensi ganti rugi. Sebagai contoh proyek pelebaran jalan yang sedang dikerjakan di Lampung, yaitu jalan bypass Soekarno-Hatta. Sebagian masyarakat yang berdomisili dan tanah miliknya di pinggir jalan tersebut merasa keberatan, tetapi demi kepentingan umum dan pemerintah, masyarakat membolehkan tanah/rumahnya digusur untuk pelebaran jalan dengan ganti rugi yang sebenarnya tidak sesuai. Inilah yang dimaksudkan oleh al-Syatibi dengan *al-mashlahat al-'ammah muqaddamatun 'ala al-mashlahat al-khashshah*.

Selain dari sampel fatwa-fatwa tersebut, di kalangan ulama NU banyak ditemukan fatwa perorangan dari masing-masing ulama (kiyai) tentang sosial keagamaan. Misalnya MA. Sahal Mahfudh, salah seorang tokoh NU mengemukakan fatwa (pendapat) yang cukup berani dalam masalah lokalisasi pelacuran. Sebagaimana diketahui, pemerintah di berbagai daerah di Indonesia berinisiatif melokalisasi kegiatan pelacuran di tempat-tempat khusus. Pemerintah berargumen bahwa dengan langkah ini, kegiatan pelacuran bisa dikontrol dan tidak berlangsung di sembarang tempat. Dampak negatif pelacuran bisa diminimalisir serendah mungkin jika para pelakunya dikumpulkan di satu tempat tertentu. Mereka mengaku berada dalam pilihan sulit di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang religius, antara membiarkan kegiatan pelacuran terjadi di sembarang tempat dan melokalisasinya di tempat tertentu yang bisa dinilai sebagai

melegalkan prostitusi. Dalam realitasnya memang para tokoh agama, khususnya muslim menentang lokalisasi itu. Mereka hanya mengajukan satu pilihan, berantas pelacuran – cermati aksi Front Pembela Islam (FPI) -. Pemerintah dalam konteks ini berpandangan bahwa pelacuran tidak mungkin bisa diberantas. Hanya dampaknya yang bisa dikendalikan, yaitu dengan dilokalisasi. Cara berpikir para pejabat pemerintah seperti itu ternyata diterima oleh MA. Sahal Mahfudh dengan prinsip *akhaffu al-dharurain*.⁵⁰ Ia menyetujui keputusan pemerintah untuk membangun lokalisasi pelacuran.⁵¹

Demikian juga Said Agil Siradj, seorang tokoh NU dan sekaligus sebagai Guru Besar Ilmu Tasawwuf (ketika itu sebagai Katib 'Am NU, dan kini sebagai pimpinan PBNU) yang fatwa (pendapat) nya membolehkan wanita menjadi pemimpin (Presiden),⁵² yang ketika itu bertentangan dengan KH. Abdullah faqih yang mengharamkan wanita menjadi Presiden, karena hadis *lan yuflih qaumun wallau amrahum imra'ah* itu shahih. Meskipun mereka sebenarnya sama-sama tokoh NU. Fatwa Said Agil Siradj ini banyak mendapat tanggapan dan kritikan dari masyarakat, baik dari kalangan intern NU sendiri maupun masyarakat umum.

Demikian itu merupakan sebuah dinamika pemikiran hukum Islam yang berhadapan

⁵⁰ Kaidah dimaksud adalah “*iza ta'aradla mafsadatani ru'iyah a'dzamuha dlararan bi iltikab akhaffihima* (Apabila ada dua mafsadat (bahaya) yang bertentangan, maka diwaspadai bahaya yang lebih besar dengan cara memilih bahaya yang lebih ringan mudaratnya)”. Lihat, Muhammad Shidqi bin Ahmad al-Burnu, *Al-Wajiz fi Idhah Qawa'id al-Fiqh al-Kulliyah*, Cet. Ke 1, (Bairut: Mu'assasah al-Risalah, 1404 H/1983 M), h. 83.

⁵¹ Abdul Mun'im Saleh, *Op. Cit.*, h. 256.

⁵² Tulisan Said Agil Siradj tentang “Pro dan Kontra Presiden Wanita” pernah dimuat di *Jawa Post*, terbitan Sabtu, 21 November 1998, yang kemudian dikritik pandangan-pandangannya terutama dari segi argumentasi-argumentasi yang dibangunnya di antaranya oleh Abdul Hakim bin Amir Abdat dalam bukunya, *Menanti Buah Hati dan Hadiah untuk yang Dinanti*, (Jakarta: Penerbit Darul Qalam, 2002), h. 224.

dengan perubahan sosial, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi informasi modern, dan tantangan perkembangan zaman. Reaksi pola berpikir pembaruan pemikiran dan pemahaman hukum Islam dari kalangan NU muda progresif seperti itu tidak lain senyatanya sebagai refleksi tuntutan situasi dan kondisi zaman abad ke 21 ini yang sudah jauh lebih maju ketimbang 14 abad yang lalu. Karena itu, apa yang telah dirumuskan sebuah norma hukum oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah al-Hanbali tanpaknya masih relevan dan menjadi kenyataan di era modern saat ini, yaitu *taghayyur al-fatawa wa ikhtilafih* *bihisabi taghyir al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwal wa al-niyat wa al-'awa'id* (Perubahan dan perbedaan fatwa itu sesuai dengan perubahan waktu, tempat, keadaan, niat, dan budaya).⁵³

J. Penutup

Dari uraian-uraian pembahasan tersebut di atas, pada sub ini dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. NU sebagai sebuah organisasi sosial keagamaan tradisionalis-konvensional terbesar di Indonesia yang dibentuk pada tahun 1926 telah banyak berkiprah untuk kepentingan masyarakat dan bangsa, baik yang berkaitan dengan sosial, budaya, ekonomi, politik, maupun fatwa hukum.
2. Fatwa-fatwa hukum mengenai *masa'il waqi'iyah* yang telah difatwakannya ternyata telah banyak mengakomodir budaya lokal sebagai salah satu bahan pertimbangan penetapannya.
3. Metodologi *istinbath al-ahkam* yang diaplikasikan LBM NU dalam proses mengkonstruksi *masa'il waqi'iyah* hingga saat ini masih lebih dominan menggunakan pendekatan *qauli/wajah, manhaji*, dan

ilhaq al-masail binazairiha daripada langsung merujuk pada al-Qur'an dan hadis, sebagaimana yang diinginkan oleh kelompok NU muda progresif dan perlunya pembaruan pemikiran hukum Islam.

4. Kelompok NU muda progresif ternyata telah mampu melakukan lompatan pembaruan pemikiran dan pemahaman hukum Islam kontemporer sesuai dengan perubahan sosial dan perkembangan zaman, yang terlihat dalam pandangan-pandangan fatwa hukum pribadi masing-masing kiyai.

DAFTAR PUSTAKA

Abdat, Abdul Hamid bin Amir, *Menanti Buah Hati dan Hadiah untuk yang Dinanti*, Jakarta: Penerbit Darul Qalam, 2002.

Al-Burnu, Muhammad Shadiq bin Ahmad, *Al-Wajiz fi Idhah Qawa'id al-Fiqh al-Kulliyah*, Cet. Ke 1, Bairut: Mu'assasah al-Risalah, 1404 H/1983 M.

Ahmad, Idris, *Dasar-dasar Hukum Islam dan Aqidah Ahlussunnah Waljama'ah*, Jakarta: Penerbit Pustaka Azam, tt.

Al-Asy'ari, Abu Hasan, *Al-Ibanah 'an Ushul al-Diniyyah*, Kairo: Dar al-Anshar, 1977.

Al-Jashshash, Abu Bakar Ahmad al-Razi, *Ahkam al-Qur'an*, Juz ke 3, Bairut: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M.

Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Juz ke 3, Bairut: Dar al-Jael, tt.

Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris, *Al-Risalah*, Ditahqiq dan Diberi Komentar oleh Ahmad Muhammad Syakir, Bairut: Dar al-Fikr, tt.

_____, *Al-Umm*, Juz ke 5, Mesir: Maktabah al-Kulliyah, 1961.

Al-Suyuti, Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakar, *Al-Asybah wa al-Nazair fi al-*

⁵³ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Juz ke 3, (Bairut: Dar al-Jael, tt.), h. 3.

- Furu'*, Surabaya-Indonesia: Maktabah Muhammad bin Ahmad bin Nubhan wa Auladuh, tt.
- Arkoun, Muhammad, "Menuju Pendekatan Baru Islam" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 7, Vol. II, Yogyakarta: Penerbit LKiS, 1994.
- Al-Asqalani, Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, Jld. Ke 16, Mesir: Al-Babi al-Halabi wa Auladuh, 1959.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Editor ke 3, Sayyid Muhammad al-Hadlar Husen al-Tunisi, Jld. Ke 1, Juz ke 2, Bairut: Dar al-Fikr, tt.
- Baso, Ahmad, *NU Studies Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- Coulson, Noel J., *The History of Islamic Law*, Diterjemahkan oleh Hamid Ahmad, dengan Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1987.
- Feillard, Andree, *NU Vis-a- Vis Negara Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Pengantar, Robert Hefner, Alihbahasa, Lesmana, Yogyakarta: Penerbit LKiS, 1999.
- Haidar, M. Ali, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia, Pendekatan Fikih dalam Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Law Legal Theories*, Diterjemahkan oleh E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris, dengan Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.
- Hasbullah, 'Ali, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.
- Hosen, Ibrahim, *Fiqh Perbandingan dalam Masalah Nikah, Thalaq, Rujuk, dan Hukum Kewarisan*, Jld. Ke 1, Jakarta: Balai Penerbitan dan Perpustakaan Islam yayasan Ihya 'Ulumuddin, 1971.
- Ibn 'Abd al-Salam, Abi Muhammad Izzuddin 'Abd al-'Aziz, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashlih al-Anam*, Juz ke 1, Cet. Ke 1, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420 H/1999 M.
- Ida, Laode, *NU Muda Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*, Pengantar, Martin Van Bruinessen, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2004.
- 'Ishomuddin, Ahmad, Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dalam Bahtsul Masa'il, *Makalah*, Tidak Dipublikasikan, Bandar Lampung, 19 Jumadil Akhir 1427 H/15 Juli 2006.
- Mahfudh, MA. Sahal, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999)*, Surabaya-Jawa Timur: Penerbit Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LTN) NU bekerjasama dengan Penerbit Diantama, 2005.
- _____, *Nuansa Fiqih Sosial*, Yogyakarta: Penerbit LkiS, 1994.
- Muhtadi, Asep S., "Reorientasi Politik Nahdlatul Ulama dalam Peta Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia" dalam *Mimbar Studi, Jurnal Ilmu Agama Islam*, No. 3 Tahun XXII, Mei-Agustus 1999.
- Malik, KH. Masyhuri, Optimalisasi Pendayagunaan Zakat Profesi (Sekelumit Pengalaman Empirik LAZISNU), *Makalah*, Disampaikan dalam Seminar Nasional Optimalisasi Pendayagunaan Zakat Profesi: Peluang, Tantangan dan Pemberdayaan, Diselenggarakan dalam Rangka Dies Natalis IAIN Raden Intan Lampung, Rabu 19

Oktober 2011, di Hotel Nusantara,
Bandar Lampung.

- Muslim, Imam, *Shahih Muslim*, Juz ke 1,
Bandung-Indonesia: Syirkah al-
Ma'arif li al-Thiba'ah wa al-Nasyr,
tt.
- Masyhuri, KH. Abdul Aziz, *Masalah
Keagamaan Hasil Muktamar dan
Munas Ulama Nahdlatul Ulama
(1926-2000)*, Jld. Ke 1 dan ke 2,
Jakarta: Penerbit Qultum Media
Bekerjasama dengan PPRMI, 2004.
- _____, *Ahkam al-Fuqaha' fi Muqarrarat
Mu'tamarat Nahdlatul Ulama' wa
Musyawaratuha (1976-2004)*, Jld.
Ke 2, Cet. Ke 1, Surabaya-Jawa
Timur: Penerbit Khalista, 1427
H/2006 M.
- Ridla, Muhammad Rasyid, *Tafsir al-
Qur'an al-Hakim (al-Manar)*, Juz ke
10, T.Tp.: Dar al-Fikr, tt.
- Rumadi, dan Marzuki Wahid, *Fiqh
Madzhab Negara, Kritik atas Politik
Hukum Islam di Indonesia*,
Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2001.
- Saleh, Abdul Mun'im, *Hukum Manusia
sebagai Hukum Tuhan*, Cet. Ke 1,
Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Epistimologi
Hukum Islam Indonesia*, Jakarta: PT
Raja Grafindo Persada, 2006.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Tarikh al-
Mazahib al-Islamiyyah*, Penerjemah,
Abdurrahman Dahlan dan Ahmad
Qarib, dengan Aliran Politik dan
Aqidah dalam Islam, Jakarta: Logos
Publishing House, 1996.
- _____, *Al-Syafi'i Hayatuhu wa 'Ashruh
Arauhu wa Fiqhuh*, Mesir: Dar al-
Fikr al-'Arabi, 1363 H/1944 M.