

**PROGRESIVITAS NALAR FIQH NU:**  
Kontribusi Metode *Istinbāth al-Aḥkam* Gus Baha  
Dalam Pemecahan *al-Masā'il al-Fiqhīyah*



**Oleh:**  
**Ketua**

Dr. H. Luthfi Hadi Aminuddin, M.Ag.  
NIP. 19720714 200003 1005

Anggota

Isnatin Ulfah, M.H.I  
NIP. 19740714 200501 2002

Nadia Ulfa`ngin  
NIM 401180256

**LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT**  
**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PONOROGO**

**2022**



## KATA PENGANTAR

الحمد لله الذي أوضح الطريق للطالبين، وسهل منهج السعادة للمتقين، وبصر بصائر المصدقين بسائر الحكم والاحكام في الدين، ومنحهم أسرار الايمان وأنوار الاحسان واليقين. أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك، الحق المبين. وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله الصادق الوعد الامين، القائل: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين. صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

Penelitian ini mengkaji Sosok KH. Ahmad Bahaiddin Nursalim atau yang terkenal dengan Gus Baha. Sosok Gus Baha merupakan representasi dari santri *genuine* produk pesantren *an-sich*. Menariknya, meskipun ia hanyalah lulusan pesantren dalam negeri dan tidak pernah kuliah, kapasitas dan kapabilitas kelimuaanya luar biasa dapat diterima dan dikagumi kalangan kampus. Khazanah ilmunya yang diviralkan oleh para muhibbinnya melalui akun youtube, facebook, instgram, mendapatkan respon yang banyak dari para audiens. Setiap kontens pengajiannya maupun kontens tentang Gus Baha selalu ditonton oleh jutaan *viwers*. Hal ini cukup membuktikan bahwa Gus Baha merupakan sosok fenomenal yang mendapatkan perhatian dari khalayak umat.

Penelitian tentang Gus Baha ini lebih difokuskan pada metode *istinbāt* Gus Baha dalam menjawab beberapa persoalan fiqh kontemporer (*al-masā'il al-fiqhīyah al-mu'āṣirah*). Gus Baha telah keluar dari tuduhan banyak khalayak yang mengatakan bahwa nalar fiqh pesantren (santri, kiai) apalagi yang tidak tersentuh oleh khazanah modernitas, akan cenderung rigid dan kaku dalam menjawab ataupun menyelesaikan persoalan hukum yang terjadi di masyarakat. Gus Baha membalikkan klaim skeptisitas itu semua.

Setidaknya ada tiga hal sisi kemenarikan Gus Baha. Pertama, latar belakang pendidikan pesantren, menjadikan Gus Baha tetap menjunjung tinggi *kitab kuning (turāth)* dalam menjawab berbagai persoalan yang muncul. Kedua, penghargaan yang tinggi terhadap kitab-kitab *turāth*, tidak menjadikan Gus Baha berada pada posisi menerima begitu saja apa yang tertuang dalam berbagai kitab. Gus Baha tidak melakukan *taqdīs al-afkar al-dīniyah*, mengkultuskan pendapat

para ulama yang terabstaksikan dalam kitab-kitab fiqh, melainkan Gus Baha melakukan pembacaan ulang terhadap pendapat-pendapat tersebut dengan mengkorelasikan dengan kondisi saat ini. Ketiga, background Gus Baha sebagai *ḥafiz al-qiṛān* turut memberikan warna tersendiri bagi metode istinbāḥ Gus Baha. Dalam berbagai masalah fiqh, Gus baha memberikan solusi /pemecahan dengan merujuk pendapat ulama yang terdapat dalam kitab kuning, sekaligus menunjukkan *wajh al-istidlal* dengan menggunakan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dan *al-qawā'id al-uṣūliyah*.

Tim peneliti menyakini bahwa banyak pihak yang turut menghantarkan penulis dalam merampungkan studi ini. Oleh karena itu, penulis menghaturkan ucapan terima kasih dan penghargaan setinggi-tingginya kepada:

1. Dr. H. Evi Mu'afiah, M.Ag. Rektor IAIN Ponorogo yang telah memberikan support kepada para dosen untuk senantiasa melakukan penelitian sebagai salah satu implementasi Tridharma Perguruan Tinggi.
2. Ketua LPPM dan segenap staf yang telah memberikan advokasi dari sisi dimensi administrasi dan beberapa persoalan yang melekat dari penelitian ini.
3. KH. Ahmad Bahaudin Nursalim dan beberapa santri dan kolega yang memberikan kesempatan dan izin kepada tim peneliti, sehingga berbagai data yang dibutuhkan dapat terpenuhi dengan baik dan lancar.
4. Tim peneliti yang tidak mengenal lelah, bekerjasama dalam menyelesaikan penelitian ini.
5. Pihak lain yang tidak mungkin disebutkan satu persatu, yang telah meberikan bantuan baik secara langsung maupun tidak langsung, sehingga beberapa kendala teknis dalam penelitian ini dapat teratasi.

Mudah-mudahan Allah SWT membalas budi mereka dengan cara yang diketa thuiNya sendiri.

Ponorogo, 29 September 2022  
Ketua Peneliti

Luthfi Hadi Aminuddin

## DAFTAR ISI

Halaman Judul	.....	I
Kata Pengantar	.....	Ii
Daftar Isi	.....	Iv
Pedoman Transliterasi	.....	Vi
BAB I	: Pendahuluan	
	A. Latar Belakang .....	1
	B. Rumusan Masalah.....	5
	C. Tujuan Penelitian.....	5
	D. Studi Terdahulu.....	6
	E. Metode Penelitian.....	17
	F. Sistematika Pembahasan.....	19
BAB II	: NALAR FIQH NAHDLATUL ULAMA	
	A. Fiqh Tradisionalis: Potret Fiqh "Awal" Indonesia .....	21
	B. Menelusuri Transmisi Fiqh Madhhab NU.....	27
	1. Latar Belakang Berdirinya NU.....	27
	a. Motif Nasionalisme.....	28
	b. Motif Pelestarian Fiqh Madhhab <i>'alā Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah</i> .....	32
	2. Nalar Fiqh NU: Sebuah Ikhtiar Pelestarian Fiqh Madhhab Sunnī Melalui Transmisi Keilmuan.....	40
BAB III	: PROGRESIVITAS NALAR FIQH NU	
	A. <i>Baḥṡh al-Masā'il</i> : Dapur Pengembangan Fiqh NU.....	55
	B. Perkembangan Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dalam <i>Baḥṡh al-Masā'il</i> .....	62
	1. Periode Pembentukan Bermadhhab secara <i>Qawfī</i> : antara tahun 1926-1992.....	62
	2. Munas Alim Ulama Tahun 1992 di Bandar Lampung: Periode Pengembangan Bermadhhab secara <i>Qawfī</i> dan Perintisan Bermadhhab secara <i>Manhajī</i> . .....	73
	3. Periode <i>Tashīḥ</i> (perbaikan) dan <i>Taqnīn (Legislasi)</i> ....	77
BAB IV	: KONTRUKSI METODE <i>ISTINBĀT</i> GUS BAHHA DALAM DALAM MENETAPKAN HUKUM FIQH KONTEMPORER ( <i>AL-MASĀ'IL AL-FIQHĪYAH AL-MU'ĀSIRAH</i> )	
	A. Perjalanan Intelektual Gus Baha.....	82
	B. Karya-Karya Gus Baha .....	85

	C. Metode <i>Istinbāt</i> Hukum Gus Baha.....	89
	1. Taṭbīq al-Turāth: Kitab Kuning Sebagai Acuan Bermadhab Secara Qawli .....	89
	2. Kontekstualisasi Turāth: <i>Tarjīh wa Taqrīr</i> .....	98
	3. <i>Taṭbīq al-Qawā'id al-Fiqhiyah</i> .....	109
	4. <i>Taṭbīq al-Qawā'id al-Uṣūliyah</i> .....	121
BAB V	: <b>KONTRIBUSI METODE <i>ISTINBĀT</i> GUS BAHA DALAM PENGEMBANGAN HUKUM FIQH</b>	
	A. Pandangan Gus Baha Tentang Fiqh.....	124
	1. Fiqh Merupakan Ilmu yang melahirkan Kecerdasan...	124
	2. Fiqh Harus Didasarkan Pada Madhhab Empat.....	126
	3. Fiqh Menjadi Rujukan Menghadapi Masalah.....	126
	4. Fiqh Bersifat Dinamis.....	127
	B. Pandangan Gus Baha tentang Usul al-Fiqh .....	128
	C. Kitab Shajarāt al-Ma'ārif: Jembatan Memahami Al-Qur'an dengan Mudah.....	131
	D. Beberapa Hasil <i>Istinbāt</i> Gus Baha Dalam Masalah Fiqh Kontemporer.....	134
	1. Masalah Fiqh	
	a. Bunga Bank.....	134
	b. Zakat.....	137
	c. Hisab-Rukyah.....	140
	d. Miqat Haji .....	143
	2. Masalah Tauhid	145
	a. Toleransi Beragama.....	145
	b. Sesajen.....	147
	E. Lesson Learn: Kontribusi Metode <i>Istinbāt</i> Gus Baha dalam Pengembangan Hukum Islam.....	149
BAB VI	: <b>PENUTUP</b>	
	A. Kesimpulan.....	153
	B. Implikasi Teoritik.....	154
	C. Keterbatasan Studi.....	155

Daftar Pustaka

## TRANSLITERASI

### 1. Konsonan:

arab	ind.	Arab	ind.	arab	ind.	arab	ind.
ء	'	د	D	ض	ḍ	ك	K
ب	b	ذ	Dh	ط	ṭ	ل	L
ت	t	ر	R	ظ	ẓ	م	M
ث	th	ز	Z	ع	'	ن	N
ج	j	س	S	غ	gh	هـ	H
ح	ḥ	ش	Sh	ف	f	و	W
خ	kh	ص	ṣ	ق	q	ي	Y

### 2. Vokal pendek:

*Fathah* = a, *kasrah* = i, *ḍammah* = u

### 3. Vokal panjang:

*Fathah* = ā, *kasrah* = ī, *ḍammah* = ū

### 4. Vokal rangkap (diftong) ditransliterasikan dengan gabungan dua huruf “ay” dan “aw”

Contoh:

*Bayna, alayhim, qawl, mawḍū'ah*

### 5. Kata yang ditransliterasikan dan kata-kata dalam bahasa asing yang belum terserap menjadi bahasa baku Indonesia dicetak miring.

### 6. Bunyi huruf hidup akhir sebuah kata pada umumnya tidak dinyatakan dalam transliterasi. Transliterasi hanya berlaku pada huruf konsonan akhir.

Contoh:

**Ibn** Taymiyah bukan **Ibnu** Taymiyah. Inna **al-dīn** ‘inda Allāh al-Islām *bukan* inna **al-dīna** ‘inda Allāhi al-Islāmu. .... Fahuwa wājib *bukan* fahuwa wājibun.

### 7. *Tā' marbū'ah* selain pada *muḍāf* ditransliterasikan dengan “ah” sedangkan pada *muḍāf* ditransliterasikan dengan “at”.

Contoh:

a. *Na't* dan *muḍāf ilayh* : *Sunnah sayyi'ah, al-maktabah al-miṣriyah.*

b. *Muḍāf* : *maṭba'at al-'āmmah.*

8. Kata yang berakhir dengan *yā'* *mushaddadah* (*ya'* bertashdīd) ditransliterasikan dengan *ī*. Jika *ī* diikuti dengan *tā'* *marbūṭah* maka transliterasinya adalah *iyah*. *Yā'* bertashdīd berada di tengah kata ditransliterasikan dengan *yy*.

Contoh:

a. *al-Ghazālī, al-Nawāwī*

b. *Ibn Taymīyah, al-Jawzīyah.*

c. *Sayyid, mu'ayyid, muqayyid.*



# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Model penjawaban masalah fiqh melalui bahtsul masail yang selama ini dipersepsikan sebagai model penalaran hukum fiqh secara skriptualis, jauh dari metodologis (*manhaji*), tidak selamanya benar. Stigma dan labelisasi tradisional sering dituduhkan pada NU secara kelembagaan maupun kiai pesantren secara personal, lantaran model pemahaman keagamaannya, termasuk dalam menyikapi persoalan keagamaan yang muncul, berpegang pada dua prinsip, yaitu prinsip graduasi pengambilan hukum, dan prinsip berorientasi kepada madhhab. Yang dimaksud dengan prinsip graduasi dalam pengambilan hukum adalah pemahaman terhadap *naṣṣ* al-Qur'ān maupun al-Ḥadīth tidak dilakukan secara mandiri, demi menghindari resiko kesalahan dalam mengungkap maksud dari *naṣṣ-naṣṣ* tersebut. Oleh karena itu, penalaran deduksi terhadap suatu *naṣṣ*, dipercayakan kepada para ahlinya, dalam hal ini para mufassir al-Qur'ān, pen-*sharḥ* kitab-kitab ḥadīth, dan para mujtahid sesuai dengan stratifikasi dan persyaratan yang dimilikinya. Sedangkan prinsip kedua adalah prinsip berorientasi kepada madhhab. Hal ini, sebagaimana disebutkan di dalam Anggaran Dasar (AD) tahun 1926, *Muqaddimah Qānūn Asāsī* sampai pada revisi AD-NU pasal 3 tahun 1994, NU telah mengkondusifkan empat madhhab fiqh sebagai prinsip keagamaan NU.<sup>1</sup>

Akibat dari kedua prinsip tersebut di atas, maka corak pemahaman NU terhadap masalah keagamaan, kelihatan bersifat skriptualis dan doktriner. Model pemahaman keagamaan dan penjawaban masalah sebagaimana tersebut, kemudian dikenal dengan istilah bermadhhab

---

<sup>1</sup> PBNU, *Hasil-hasil Mukhtamar XXX* (Jakarta: Setjen PBNU, 2000), 107.

secara *qawfī*.<sup>2</sup> Sejak Munas Alim Ulama di Bandar Lampung tahun 1992, para kiai NU telah mencanangkan pengembangan metodologis dalam menjawab persoalan keagamaan. Pengembangan yang dimaksud adalah NU berani memutuskan untuk memakai metode *ilhāq al-masā'il binazā'irihā* (selanjutnya disebut *ilhāq*) dan *istinbāt jama'ī*, dalam mengambil keputusan hukum. Dengan dicanangkannya dua konsep tersebut, berarti NU tidak hanya bermadhab secara *qawfī*, melainkan telah merambah pada bermadhab secara *manhajī* (metodologis).

Kehadiran sosok KH. Bahaudin Nursalim (selanjutnya ditulis Gus Baha) belakangan ini, menjadi bukti bahwa asumsi di atas tidak benar. Ust. Adi Wijaya misalnya menyebutkan

“ ..kalau mau mencari orang yang memahami al-Qur'an lengkap bersama pemahaman yang komprehensif mengenai hukum yang dikandungnya, dialah Gus Baha'. Bahkan dia mampu mengungkap 200 jenis hukum yang tersembunyi di dalamnya. Dia adalah manusia al-Qur'an. Kalau ada majlis pengajian beliau, datangnya ke pengajian Gus Baha'”<sup>3</sup>

Hal Senada juga diungkapkan oleh M. Quraish Shihab. Shihab menilai Gus Baha' sebagai orang yang langka, ia mampu menghafal al-Qur'an, menguasai hal-hal yang pelik di dalamnya bahkan mampu menggali fiqh yang diistinbathkan langsung dari al-Qur'an dengan perangkat usul al-fiqh.<sup>4</sup> Paparan tersebut telah mematahkan anggapan bahwa nalar fiqh kiai atau santri bercorak skriptualis, tekstual dan selalu bertumpu pada pendapat-pendapat para fuqaha yang tertuang di dalam kitab-kitab fiqh.

---

<sup>2</sup> Abdul Aziz Masyhuri, *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍah al-'Ulama* (Surabaya: Rābiṭah Ma'āhid al-Islāmiyah, tt), 365.

<sup>3</sup> marrjooosss, *Gus Baha Ahirnya Ust. Adi Hidayat Membongkar Siapa Aslinya Gusbaha*, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=yumrHgYrIEE>.

<sup>4</sup> “Gus Baha Dan Profesor Quraish Shihab: Ulama Qur'ani Masa Kini Halaman All - Kompasiana.Com,” accessed November 19, 2020, <https://www.kompasiana.com/inngamulwafi3646/5f279b5f097f366de27f28b2/gus-baha-dan-prof-quraish-shihab-ulama-qur-ani-masa-kini?page=all>.

Gus Baha memaparkan bagaimana penyelesaian masalah fiqh bisa secara gampang dijawab dengan menggunakan kaidah fiqhiyah dan kaidah ushuliyah dengan merujuk langsung pada teks ke al-Qur'an maupun hadith. Gus Baha' memberikan contoh kasus bagaimanana hukumnya orang yang mati karena narkoba, apakah perlu disholati apa tidak?. Dalam hal ini Gus Baha menyatakan bahwa jenazah yang mati karena narkoba tetap harus disholati dengan merujuk kaidah *lā yutrak al-ḥaqq lijal al-bāṭil* (sebuah kebenaran tidak bisa ditinggalkan karena disitu ada kebatilan). Menurut Gus Baha, kaidah ini diturunkan dari QS. 2: 158

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

Ayat ini turun menjawab keraguan para sahabat apakah boleh melaksanakan thowaf ataupun sa'i, karena di sekitar masjid al-haram masih terdapat banyak berhala. Artinya thowaf yang merupakan ibadah yang *ḥaqq* tetap bisa dilaksanakan dan tidak perlu ditinggalkan karena disitu ada berhala (*al-bāṭil*). Gus Baha juga menjelaskan, jika orang yang mati karena narkoba, tidak disholati, maka akan menimbulkan persepsi perlunya syariat baru yang muncul dimasyarakat bahwa kalo ada orang mati karena narkoba maka tidak perlu disholati. Ini merupakan kesalahan fatal.<sup>5</sup> Demikian juga hukum mendatangi walimahan yang disitu ada unsur maksiyat. Gus Baha mencontohkan KH. Maimun Zubair dan para masayikh lainnya yang tetap mengahdiri acara walimatul ursy, meskipun disitu ada tari-tarian, musik dan sebagainya berdasarkan kaidah di atas.<sup>6</sup>

Studi tentang bahstul masail selama ini dapat ditipologikan pada tiga katagori; metode *istinbāt* yang digunakan, pemikiran tokoh NU serta tema yang dibahas. Studi tentang metode *istinbāt al-aḥkām* dalam bahtsul

<sup>5</sup> NU Online, *Gus Baha: Kalau Mencintai Islam, Jangan Sakiti Agama Lain*, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=EgDlaWwrUZE>.

<sup>6</sup> Ibid.

masail antara lain sebagaimana yang dilakukan Ahmad Zahro<sup>7</sup>, Imam Yahya<sup>8</sup>, Abdul Basit<sup>9</sup>, Radino<sup>10</sup>, Ahmad Muhtadi Anshor<sup>11</sup>, Luthfi Hadi Aminuddin<sup>12</sup> yang semuanya menegaskan bahwa metode yang digunakan dalam bahtsul masail adalah metode *qawli*, *ilhāqi* dan *manhajī*. Sedangkan studi hubungan pemikiran fiqh tokoh NU dan metode istinbat yang digunakan antara lain seperti yang di tulis oleh Sutrisno<sup>13</sup>, yang mengkaji pemikiran fiqh KH. Musthofa Bisri, Arief Aulia<sup>14</sup> yang meneliti pemikiran fiqh sosial KH. Sahal Mahfudh dan penelitian Rusli yang berjudul Nalar Ushul Fiqh KH. Sahal Mahfudh.<sup>15</sup> Sedangkan katagori yang ketiga adalah kajian bahtsul masail dari aspek tema yang dibahas (*maudū'ī*) seperti yang dilakukan oleh Ahmad Faishol Haq<sup>16</sup> yang membahas hasil bahtsul masa'il tentang siyasah dan Wahyuni<sup>17</sup> yang membahas hasil bahtsul masail tentang perempuan. Hampir semua penelitian di atas menyimpulkan bahwa penggunaan metode *qawli* lebih dominan dibanding metode *manhajī*. fakta inilah yang pada gilirannya memantik tuduhan berbagai pihak bahwa nalar fiqh kiai/santri cenderung

---

<sup>7</sup> Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il, 1926-1999* (PT LKiS Pelangi Aksara, 2004).

<sup>8</sup> Yahya Imam, *Dinamika Ijtihad NU* (Semarang: Walisongo Press, 2008).

<sup>9</sup> Abdul Basit, "Bahts Al-Masa'il Dan Wacana Pemikiran Fiqh: Sebuah Studi Perkembangan Pemikiran Hukum Islam Nahdlatul Ulama Tahun 1985-1995" (IAIN Sunan Ampel, 1999).

<sup>10</sup> Radino, "Metode Ijtihad NU, Kajian Terhadap Keputusan Bahts al-Masa'il NU Pusat Pada Masalah-Masalah Fiqh Kontemporer" (Disertasi, IAIN Ar-Raniri, 1997).

<sup>11</sup> Ahmad Muhtadi Anshor, "Bahts Al-Masa'il Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur (Studi Tentang Dinamika Bermadhab)" (Disertasi, IAIN Sunan Ampel, 2011).

<sup>12</sup> Luthfi Hadi Aminuddin, "Ilhaq Al-Masa'il Bi Nazairiha Dan Penerapannya Dalam Bahts al-Masa'il," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 13, no. 2 (2013): 297-320; Luthfi Hadi Aminuddin, "Istinbat Jama'i Dan Penerapannya Dalam Bahsul Masa'il," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 9, no. 2 (2015): 237-254.

<sup>13</sup> Sutrisno, *Nalar Fiqh Gus Mus* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2012).

<sup>14</sup> Arief Aulia, "Metodologi Fiqh Sosial Ma Sahal Mahfudh," *El-Mashlahah* 7, no. 2 (2017).

<sup>15</sup> al-Munauwar Bin Rusli, "Nalar Ushul Fiqh Kh. Sahal Mahfudh Dalam Wacana Islam Indonesia," *Potret Pemikiran* 22, no. 2 (2018).

<sup>16</sup> Ahmad Faishol Haq, "Bahts Al-Masa'il Di Bidang Politik Siyasah: Studi Tentang Pemaknaan PWNU Jawa Timur Terhadap Proses Dan Metode Penetapan Hukum Dan Hasil Bahts al-Masa'il Di Bidang Fiqh Siyasah" (Disertasi, IAIN Sunan Ampel, 2009).

<sup>17</sup> Sri Wahyuni, *Perempuan Di Mata NU: Bahtsul Masa'il NU Tentang Perempuan Dari Masa Ke Masa* (Gapura Publishing. com, 2013).

skriptualis. Penggunaan metode *manhaji* baru direkomendasikan, ketika dengan metode *qawfī*, masalah fiqh yang muncul tidak bisa dipecahkan. Dengan kata lain, ada semacam gradualisasi dalam penggunaan metode *istinbāṭ*, selesaikan/jawab dulu masalah yang muncul dengan metode *qawfī*, jika tidak ditemukan, maka pecahkan atau temukan jawaban hukumnya dengan menggunakan metode *manhaji*.

Penelitian ini bermaksud untuk melengkapi kekurangan dari studi terdahulu yang menyatakan bahwa *istinbāṭ aḥkām* di kalangan santri dan NU masih berkuat pada penerapan metode *qawfī*. Penggunaan metode *manhajī* merupakan opsi terakhir, setelah metode *qawfī* tidak berhasil menemukan jawaban sama sekali. Gus Baha memberikan warna baru dalam menjawab permasalahan fiqh (*al-masā'il al-fiqhīyah*) dengan dua hal. Pertama, meninjau ulang hasil ijtihad para ulama terdahulu dengan premis *yataghayyar al-ḥukm bi taghyyur azman wa al-amkinah* (hukum itu bersifat dinamis sesuai dinamika situasi dan kondisi). Kedua menerapkan metode *qawfī* dan *manhajī* secara bersamaan sebagaimana disebutkan di atas.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan paparan di atas, penelitian ini diorientasikan pada menjawab tiga masalah, yaitu;

1. Bagaimana konstruksi metode *istinbāṭh* Gus Baha' dalam menjawab problematika hukum Islam kontemporer (*al-masā'il al-fiqhīyah al-mu'āṣirah*)?
2. Bagaimana konstruksi metode *istinbāṭh al-aḥkām* Gus Baha' mewarnai progresifitas Nalar Fiqh NU?

## **C. Tujuan Penelitian**

Penelitian ini bertujuan secara umum untuk melengkapi literatur yang ada tentang pengembangan hukum Islam di lingkungan pesantren dan NU sebagaimana yang dipaparkan pada latarbelakang masalah.

Sedangkan secara khusus, penelitian ini bertujuan untuk menguraikan konstruksi metode *istinbāth* Gus Baha' dalam menjawab *al-masā'il al-fiqhīyah al-mu'āṣirah* serta bagaimana konstruksi metodologis tersebut turut mewarnai dalam pengembangan fiqh saat ini utamanya bagi pengembangan metode *bahtsul masa'il* di lingkungan NU.

#### D. Penelitian Terdahulu

Setelah penulis melakukan kajian pustaka terhadap sejumlah buku maupun artikel, yang terkait dengan tema penelitian ini, penulis memaparkannya dalam dua klasifikasi tema kajian, yaitu: 1). Perkembangan pemikiran hukum Islam di NU. 2). Dinamika Perkembangan Metode *Istinbāṭ* NU.

##### 1. Perkembangan Pemikiran Hukum Islam di NU

Di antara artikel yang membahas perkembangan pemikiran hukum Islam di NU adalah tulisan Budhi Munawar Rahman,<sup>18</sup> Nuha<sup>19</sup> dan Tejo Waskito<sup>20</sup> yang menegaskan kembali apa yang ditulis Sonhadji Soleh<sup>21</sup> dan Laode Ida<sup>22</sup> bahwa kaum "Nahdliyin Baru" (seperti Gus Dur, Masdar Farid Mas'udi), telah memunculkan wacana baru yang berbeda dengan wacana kaum "Nahdliyin Lama" (mayoritas kiai-kiai NU). Wacana kaum Nahdliyin Baru meliputi berbagai masalah tentang keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Di antara tema spesifik yang menjadi wacana Nahdliyin Baru adalah redefinisi *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* dan menjadkannya sebagai *manhaj al-fikr*<sup>23</sup>, penyegaran pemahaman keagamaan, Islam sebagai agama universal dan lokal, membangun

---

<sup>18</sup> Budhy Munawar-Rahman, "Kajian atas Islam Moderat-Progresif" 15, no. 1 (2019): 20.

<sup>19</sup> Ulin Nuha, "Studi Tentang Pluralisme Dalam Islam Progresif Di Indonesia," *Jurnal Dewantara* 10, no. 02 (2021): 160–172.

<sup>20</sup> Tejo Waskito, "Genealogi Revolusi Paradigma Pemikiran Keislaman Nahdlatul Ulama," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 15, no. 2 (2018): 201–232.

<sup>21</sup> Sonhadji Sholeh, *Pembaruan Wacana Kaum Nahdliyin: Kajian Sosiologis Tentang Perubahan Dari Tradisionalisme Ke Post- Tradisionalisme* (Surabaya: Airlangga, 2004).

<sup>22</sup> Laode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif Dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Erlangga, 2004), 222.

<sup>23</sup> Waskito, "Genealogi Revolusi Paradigma Pemikiran Keislaman Nahdlatul Ulama."

*sharī'ah* demokratis, kontekstualisasi fiqh, liberalisasi pemahaman agama, pribumisasi Islam, demiliterisasi, memperjuangkan nasib buruh, pemisahan politik dari dimensi *ukhrawī*, proses demokratisasi, Islam pluralis, dan kultur hibrida. Selain itu mereka juga merespons masalah dan isu fundamentalisme Islam, *civil society*, dan mengubah masalah agama menjadi masalah universal.<sup>24</sup> Bahkan Rahman menegaskan bahwa muncul pemikiran progresif di kalangan NU melalui; Jaringan Islam Liberal, LkiS, Lakpesdam mempunyai kontribusi yang signifikan dalam mempromosikan ide dan gagasan Islam moderat-progresif tentang demokrasi, paham keislaman kritis dan transformatif.<sup>25</sup> Sedangkan Perhimpunan dan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) mempunyai andil besar dalam mengembangkan wacana demokrasi dengan segmentasi pesantren-pesantren di NU.<sup>26</sup>

Tesis Rahman di atas sejalan dengan penelitian Fathor Rahman tentang dinamika perkembangan progresif di Pesantren Salafiyah Safi'iyah Sukorejo Situbondo. Rahman menunjukkan bahwa mahasantri Ma'had Aly Situbondo telah mampu mengembangkan pemikiran fiqh progresif dengan mendialogkan antara dimensi teks yang terabstraksikan dalam kitab-kitab kuning (*al-kutub al-mu'tabarah*) dengan realitas yang berkembang saat ini. Fiqh dihadirkan sebagai etika sosial secara luwes, cair, membumi, dan logis-realistis baik dalam menyikapi masalah-masalah klasik hingga masalah-masalah fiqh kontemporer (*al-masa'il al-fiqhīyah al-mu'āṣirah*).<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Munawar-Rahman, "Kajian atas Islam Moderat-Progresif."

<sup>25</sup> Ibid.; Nuha, "Studi Tentang Pluralisme Dalam Islam Progresif Di Indonesia."

<sup>26</sup> Munawar-Rahman, "Kajian atas Islam Moderat-Progresif."

<sup>27</sup> Fathor Rahman, "Genealogi Fiqh Progresif Di Lingkungan Pesantren Salaf (Studi Atas Asal-Usul Pemikiran Fiqh Santri Ma'had Aly Sukorejo-Situbondo)," *AL-AHWAL* 10, no. 1 (2019).

Perkembangan kajian fiqh juga merambah pada perluasan kajian-kajian fiqh tematik di lingkungan NU. Sam'ani Sya'rani menyimpulkan bahwa progresifitas pemikiran fiqh di NU ditandai pula dengan menjadikan fiqh sebagai media kritik bahkan perlawanan sosial, politik-kekuasaan. Dengan berpijak pada *al-maqāṣid al-sharī'ah* yang bersendikan kemaslahatan, keadilan, persamaan, hak asasi manusia dan sebagainya, fiqh akan dirasakan kehadirannya di masyarakat sebagai jawaban atas berbagai persoalan yang muncul.<sup>28</sup> Tema lain yang menjadi dinamika dalam kajian fiqh NU adalah kesetaraan gender. Zulaiha melakukan kajian salah satu kiai NU yang memiliki sensitivitas gender, yaitu KH. Husen Muhammad. Menurutnya, wawasan gender KH. Husen terbentuk dari pola relasi keluarga, pendidikan pesantren, pengalamandari aktivitas politik dan masyarakat, kajian selama di P3M dan belajar dari KH. Abdurrahman Wahid.<sup>29</sup>

Tema fiqh sosial juga terus menjadi kajian hingga saat ini. Moh Rasyid mencoba mengelaborasi fiqh sosial KH. Sahal Mahfudh dalam konteks ekonomi syariah. Menurutnya, pemikiran kiai Sahal tentang fiqh sosial telah menempatkan sosial ekonomi sebagai medan kajian yang vital. Kemaslahatan, keadilan dan kesejahteraan merupakan cita-cita ideal Islam yang harus diwujudkan dengan berbagai kegiatan, diantaranya melalui aktivitas ekonomi.<sup>30</sup> Sedangkan Ahmad Faiz Muhammad Noer mengaitkan kembali relevansi pemikiran Fiqh Sosial KH. Sahal Mahfudh dengan maraknya kelompok pro-khilafah

---

<sup>28</sup> Sam'ani Sya'rani, "Fiqh Sebagai Counter Discourse Sosial Politik."

<sup>29</sup> Eni Zulaiha and Busro Busro, "Tradisi Bahts Al-Masail Nahdhatul Ulama (NU): Pematangan Pemikiran Fikih Adil Gender Husein Muhammad," *Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam* 19, no. 2 (2020): 205–218.

<sup>30</sup> Moh Rasyid, "Nalar Fikih Sosial Sahal Mahfudh Dan Relevansinya Dengan Konsep Ekonomi Syariah," *JURNAL HUKUM EKONOMI SYARIAH* 4, no. 2 (2021): 159–176.



yang bersikukuh untuk memformalkan syariah Islam sebagai Hukum Positif.<sup>31</sup>

Tema relasi agama dan budaya/ adat menjadi kajian intens sejak NU mempromosikan Islam Nusantara sebagai Icon Mukhtar NU ke 33 di Jombang Jawa Timur pada tahun 2015. Sejumlah tulisan tentang Islam Nusantara dari sisi fiqhnya, antara lain tulisan Khoirurrijal,<sup>32</sup> Susanto,<sup>33</sup> Bilfaqih,<sup>34</sup> Nurhisyam,<sup>35</sup> Muhammad Habibi Luthfi,<sup>36</sup> Mushtafa,<sup>37</sup> Astuti,<sup>38</sup> Luthfi Hadi Aminuddin,<sup>39</sup> Abshor,<sup>40</sup> Maimun.<sup>41</sup> Dari kajian-kajian tersebut diperoleh pemahaman bahwa Islam Nusantara merupakan Islam yang telah berdialog dengan budaya dan tradisi di Indonesia. Dialog dengan budaya dan tradisi tersebut hanyalah sebatas pada wilayah mu'amalah, bukan dalam masalah ibadah yang bersifat profan dan *taken for granted*. NU dengan konsep Islam Nusantara meniscayakan perlunya membuka ruang dialog antara prinsip-prinsip mu'amalah dengan tradisi dan

---

<sup>31</sup> Ahmad Faiz Muhammad Noer, "PEMIKIRAN FIQH SOSIAL KH MA SAHAL MAHFUDZ TERHADAP FORMALISASI HUKUM ISLAM" (2018).

<sup>32</sup> Khoirurrijal Khoirurrijal, "ISLAM NUSANTARA SEBAGAI COUNTER HEGEMONI MELAWAN RADIKALISME AGAMA DI INDONESIA," *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam* 22, no. 1 (2017): 77–102.

<sup>33</sup> Edi Susanto and Karimullah Karimullah, "Islam Nusantara: Islam Khas Dan Akomodatif Terhadap Budaya Lokal," *Al-Ulum* 16, no. 1 (2016): 56–80.

<sup>34</sup> Taufik Bilfaqih, "Islam Nusantara; Strategi Kebudayaan NU Di Tengah Tantangan Global," *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 1, no. 2 (2018).

<sup>35</sup> Luqman Nurhisam, "Islam Nusantara: A Middle Way?," *SHAHIH: Journal of Islamicate Multidisciplinary* 1, no. 2 (2016): 167–177.

<sup>36</sup> Khabibi Muhammad Luthfi, "Islam Nusantara: Relasi Islam Dan Budaya Lokal," *SHAHIH: Journal of Islamicate Multidisciplinary* 1, no. 1 (2016): 1–12.

<sup>37</sup> M. Khoirul Mustafa, "Membincang Pesantren Sebagai Aktor Perdamaian Di Indonesia," *Jurnal Masyarakat Dan Budaya* 13, no. 2 (2011): 29–48.

<sup>38</sup> Hanum Jazimah Puji Astuti, "Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi Beragama Dalam Bingkai Kultural," *INJECT (Interdisciplinary Journal of Communication)* 2, no. 1 (2017): 27–52.

<sup>39</sup> Luthfi Hadi Aminuddin, "Islam Nusantara And Progressive Islam: Nahdlatul Ulama (NU) And Muhammadiyah's View on Relationship of Religion and Culture," *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology* 17, no. 3 (2020): 515–528; Luthfi Hadi Aminuddin and Isnatin Ulfah, "Epistemology of Islam Nusantara: Transformation of Islamic Legal Thought in Nahdlatul Ulama (NU)," *Justicia Islamica* 18, no. 2 (2021): 355–374.

<sup>40</sup> Muhammad Ulil Abshor, "Dinamika Ijtihad Nahdlatul Ulama (Analisis Pergeseran Paradigma Dalam Lembaga Bahtsul Masail NU)," *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 1, no. 2 (2016): 227–242.

<sup>41</sup> Maimun Maimun, "Akomodasi Budaya Lokal Dalam Fatwa-Fatwa Nahdlatul Ulama," *ASAS* 8, no. 1 (2016).

budaya lokal, sehingga lahir beberapa kekhasan (*mumayyizāt, khaṣāiṣ*) dengan mu'malah yang dipraktikkan di berbagai negara. Untuk proses dialog sebagaimana dimaksud, NU menjadikan *al-maqāṣid al-sharī'ah, al-'urf* dan *manhaj al-fikr ahl al-sunnah wal jama'ah* sebagai pijakan epistemologis Islam Nusantara.

## 2. Dinamika Perkembangan Metode *Istinbāt* NU dalam *Baḥth al-Masā'il*

Penelitian yang cukup lengkap tentang metode *istinbāt* NU, adalah penelitian Ahmad Zahro.<sup>42</sup> Menurut Zahro, metode yang digunakan oleh *Lajnah Baḥth al-Masā'il* dalam melakukan *istinbāt* hukum fiqh, ada tiga yaitu metode *qawī*, kasus yang dihadapi status hukumnya dipecahkan melalui penelusuran terhadap *qawī* (pendapat imam *madhhab*) atau *wajh* (*aṣḥāb al-imām*: pendapat pengikut imam *madhhab*) yang bertebaran dalam *al-kutub al-mu'tabarah*.<sup>43</sup> Metode yang kedua adalah *ilhāq*, yaitu meng-*qiyās*-kan masalah baru yang belum ada ketetapan hukumnya, dengan masalah lama yang sudah ada ketetapan hukumnya yang termuat dalam *al-kutub al-mu'tabarah*.<sup>44</sup> Metode yang ketiga adalah metode *manhajī*. Artinya dengan metode yang ketiga ini, *Lajnah Baḥth al-Masā'il* dalam memecahkan status hukum menggunakan metode *istinbāt* yang digunakan oleh para imām madhhab empat.<sup>45</sup>

Penelitian lain tentang metode *istinbāt* NU, adalah penelitian Abdul Basid yang berjudul "*Baḥth al-Masā'il* dan Wacana Pemikiran *Fiqh*: Sebuah Studi Perkembangan Pemikiran Hukum Islam Nahdlatul Ulama Tahun 1985-1995" (Tesis Magister IAIN Sunan Ampel Surabaya). Fokus penelitian ini adalah perkembangan

---

<sup>42</sup> Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Baḥth al-Masā'il, 1926-1999* (Jogjakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2004).

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ibid.

pemikiran fiqh pada *Lajnah Baḥth al-Masā'il*, dengan melacak bagaiman sifat, metode *istinbāṭ* hukumnya serta pencarian wacana baru dalam pemikiran fiqh.<sup>46</sup> Dalam penelitian tersebut, Basid menyimpulkan bahwa metode *istinbāṭ* NU lebih berorientasi pada bermadhab secara *qawli*, yang menurut NU merupakan jalan yang terbaik dalam memahami *naṣṣ* al-Qur'ān dan al-Ḥadīth yang berkaitan dengan hukum.<sup>47</sup> Pada perkembangan berikutnya, NU mempunyai paradigma baru dalam bermadhab tidak hanya sebatas *qawli*, tetapi juga *manhajī* dengan pemilihan bermadhab secara *qawli* untuk orang awam, sedangkan bermadhab secara *manhajī* untuk orang yang *qualified* untuk melakukan *ijtihād*.<sup>48</sup> Dalam penelitiannya, Basid tidak memberikan jawaban atas kegalauan akademik yang penulis paparkan pada latar belakang masalah.

Demikian juga penelitian Radino yang berjudul, “Metode *Ijtihād* NU, Kajian Terhadap Keputusan *Baḥth al-Masā'il* NU Pusat Pada masalah-Masalah Fiqh Kontemporer” (Tesis MA, IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 1997). Menurut kajian Ahmad Zahro, kesimpulan tesis tersebut bahwa NU lebih banyak menggunakan *ijtihād ta'fili*, *iṣṭislāḥī* dan sedikit sekali mengembalikan kepada kitab-kitab fiqh klasik.<sup>49</sup> Penelitian tentang metode *istinbāṭ* NU berikutnya, adalah penelitian tesis Imam Yahya yang berjudul *Baḥth al-Masā'il* NU dan Tranformasi Sosial: Telaah Istinbath Hukum Pasca Munas Bandar Lampung 1992.<sup>50</sup> Menurut Imam Yahya, metode penetapan hukum yang dipergunakan NU secara berurutan

---

<sup>46</sup> Abdul Basid, “*Baḥth al-Masā'il* dan Wacana Pemikiran *Fiqh*: Sebuah Studi Perkembangan Pemikiran Hukum Islam Nahdlatul Ulama Tahun 1985-1995”, dalam *Antologi Kajian Islam: Resume Tesis Magister Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya*, ed. Thoḥa Hamim (Surabaya, IAIN Sunan Ampel, 1999), 130.

<sup>47</sup> Ibid., 131.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 9.

<sup>50</sup> Penelitian tersebut diterbitkan dalam bentuk buku berjudul *Dinamika Ijtihād NU* (Semarang: Walisongo Press, 2009).

adalah bermadhab secara *qawli* (mengutip langsung dari naskah kitab rujukan), *manhajī* (menelusuri dan mengikuti metode *istinbāt* hukum madhhab empat), *ilhāq* (menganalogikan hukum permasalahan tertentu yang belum ada dasar hukumnya dengan kasus serupa yang sudah ada dalam suatu kitab rujukan) dan *istinbāt jamā'ī* (penggalan dan penetapan hukum secara kolektif.<sup>51</sup> Imam Yahya juga menyebutkan, bahwa perubahan paradigma di internal NU, dari bermadhab secara *qawli* menuju bermadhab secara *manhajī*, berjalan secara evolutif. Seiring dengan semakin kompleksnya permasalahan yang dihadapi, didukung fakta bahwa tidak semua masalah bisa dijawab dengan cara bermadhab secara *qawli*, pada gilirannya membuka kesadaran para kiai NU, untuk bermadhab secara *manhajī*. Kesadaran tersebut, kemudian dituangkan dalam keputusan Munas Alim Ulama Bandar Lampung tahun 1992.<sup>52</sup>

Penelitian lain tentang *baḥth al-masā'il* adalah penelitian disertasi Ahmad Faishol Haq, berjudul *Baḥth al-Masā'il di Bidang Fiqh Siyāsah: Studi Tentang Pemaknaan PWNNU Jawa Timur terhadap Proses dan Metode Penetapan Hukum dan Hasil Baḥth al-Masā'il di bidang Fiqh Siyāsah*. Penelitian A. Faishol Haq ini difokuskan pada: 1) pandangan para kiai Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNNU) Jawa Timur tentang keputusan Munas Alim Ulama di Bandar Lampung tahun 1992, dilihat dari metode *istinbāt* empat imam madhhab. 2) Validitas keputusan *Lajnah Baḥth al-Masā'il* tentang persoalan fiqh *siyāsah*. 3) Persepsi para kiai PWNNU Jatim, terhadap proses dan metode penetapan hukum *baḥth al-masā'il* dalam bidang fiqh *siyāsah*. Penelitian ini menghasilkan temuan atau kesimpulan:

- a. Keputusan Munas Alim Ulama di Bandar Lampung tahun 1992, tentang sistem pengambilan keputusan hukum di lingkungan NU, tidak

---

<sup>51</sup> Yahya, *Dinamika Ijtihād NU*, 114.

<sup>52</sup> Ibid.

sesuai dengan pengertian bahwa NU berasaskan Islam *'alā ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* serta mengikuti salah satu dari empat madhhab. Kesimpulan ini didasarkan pada argumentasi, bahwa sistem pengambilan keputusan hukum di lingkungan NU tidak sesuai atau bahkan berbeda dengan metode yang dipakai oleh empat madhhab.<sup>53</sup>

- b. Metode yang dipakai oleh *Lajnah Baḥth al-Masā'il* NU, dalam menetapkan keputusan hukum bidang fiqh *siyāsah*, seperti dalam masalah *rishwah* (suap) untuk menjadi pegawai negeri sipil (PNS), sudah benar. Karena, sesuai dengan metode yang dipakai oleh imam madhhab empat.<sup>54</sup>
- c. Para kiai yang termasuk dalam jajaran Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur periode 1997 s/d 2007 memiliki persepsi yang berbeda, dalam menilai proses dan metode penetapan hukum dalam bidang fiqh *siyāsah*.<sup>55</sup>

Penelitian lain tentang *baḥth al-masā'il* adalah penelitian disertasi Ahmad Muhtadi Anshor, berjudul *Baḥth al-Masā'il Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur (Studi Tentang Dinamika Bermadhhab )*. Penelitian tersebut ingin menjawab empat hal; 1) Bagaimana dinamika penggunaan sumber rujukan dalam *baḥth al-masā'il* Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama Jawa Timur? 2) Bagaimana dinamika penggunaan metode pengambilan keputusan dalam *baḥth al-masā'il* Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama Jawa Timur? 3) Bagaimana dinamika permasalahan yang dikaji dalam *baḥth al-masā'il* Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama Jawa Timur? 4) Apa makna dinamika

---

<sup>53</sup> Ahmad Faishol Haq, *"Baḥth al-Masā'il di Bidang Politik Siyāsah: Studi Tentang Pemaknaan PWNU Jawa Timur terhadap Proses dan Metode Penetapan Hukum dan Hasil Baḥth al-Masā'il di bidang Fiqh Siyāsah"*, (Disertasi--IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2007), 174.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid.

bermadhhab dalam *baḥth al-masā'il* bagi Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur?.<sup>56</sup>

Di akhir penelitiannya, Anshor memberikan kesimpulan, sekaligus jawaban atas rumusan masalah di atas, sebagai berikut:

- a. Penggunaan sumber rujukan dalam *baḥth al-masā'il* Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama Jawa Timur tahun 1992-2007 telah mengalami dinamika yang cukup berarti. Dengan pengertian bahwa kitab-kitab di luar *al-madhāhib al-arba'ah* (Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī dan Ḥanbalī) seperti kitab *al-Muḥalla* karya Ibn Ḥazm al-Zāhiri dan kitab-kitab karya intelektual muslim modern seperti 'Abd al-Qādir 'Awdah, Wahbah al-Zuhaylī, Yūsuf al-Qarḍāwī digunakan sebagai rujukan dalam *baḥth al-masā'il* PWNU Jawa Timur dengan tidak meninggalkan kitab-kitab madhhab empat sebagai rujukan utama.<sup>57</sup>
- b. Penggunaan metode pengambilan keputusan dalam *baḥth al-masā'il* PWNU Jawa Timur tahun 1992-2007 telah mengalami dinamika yang signifikan. Keputusan yang diambil tidak hanya didasarkan pada kutipan-kutipan dari teks kitab rujukan (metode *qawli*) dan analogi (metode *ilhāqī*) saja, akan tetapi sudah melangkah lebih jauh dengan mengaplikasikan metode *manhajī*. Ditemukannya 18 keputusan *baḥth al-masā'il* PWNU Jawa Timur dengan menggunakan metode *manhajī* merupakan bukti bahwa penggunaan metode dalam *baḥth al-masā'il* tersebut berlangsung secara dinamis.<sup>58</sup>
- c. Permasalahan yang dikaji dalam *baḥth al-masā'il* Pengurus Wilayah NU Jawa Timur 1992-2007 sangat dinamis, mulai permasalahan *privat-domestik* sampai *publik-global* dan bahkan masalah sensitif-kontroversial politik kenegaraan. Sikap responsif terhadap problematika masyarakat ini dikarenakan permasalahan yang dikaji

---

<sup>56</sup> Ahmad Muhtadi Anshor, “Baḥth al-Masā'il Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur (Studi Dinamika Bermadhhab)” (Ringkasan Disertasi-IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2011), 6.

<sup>57</sup> Ibid., 7.

<sup>58</sup> Ibid.

berasal dari berbagai elemen baik organisasi yang secara struktural berada di bawah NU, maupun institusi lain yang tidak berkaitan langsung dengan NU. Bahkan permasalahan yang dikaji terkadang juga berasal dari warga masyarakat secara individual.<sup>59</sup>

- d. Makna dinamika bermadhab dalam *baḥth al-masā'il* bagi PWNU Jawa Timur adalah liberalisasi pemikiran. Dengan pengertian bahwa *baḥth al-masā'il* PWNU Jawa Timur tidak terikat secara ketat oleh empat madhab saja, namun lebih dari itu *baḥth al-masā'il* PWNU Jawa Timur sudah berani melangkah untuk keluar dari empat madhab tersebut.<sup>60</sup>

Sedangkan penelitian lain dengan model perbandingan adalah penelitian disertasi Rifyal Ka'bah yang berjudul *Keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Lajnah Baḥth al-Masā'il NU sebagai Keputusan Ijtihād Jama'ī Indonesia*. Terkait dengan metode yang digunakan pada *baḥth al-masā'il*, Rifyal Ka'bah menyebut dengan empat langkah. Pertama, merujuk kitab-kitab fiqh madhab tertentu. Kedua, *taqrīr jama'ī* yaitu metode penetapan keputusan hukum secara kolektif dengan cara menyeleksi pendapat-pendapat para fuqaha untuk dipilih mana yang lebih kuat. Ketiga, *ilhāq al-masā'il bi naẓā'irihā* yaitu menyamakan hukum suatu kasus atau masalah yang belum dijawab oleh kitab dengan kasus atau masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab atau dengan kata lain *ilhāq* adalah menyamakan suatu masalah dengan pendapat tentang suatu masalah yang sudah jadi. Ketiga, *istinbāṭ jama'ī*, yaitu metode penetapan hukum dengan cara melibatkan para pakar dari berbagai disiplin ilmu yang terkait dengan permasalahan secara bersama-sama.<sup>61</sup>

Tulisan lima tahun terakhir tentang dinamika perkembangan metode *istinbāṭ* NU adalah artikel Kudrat Abdullah, Mahfudin, Luthfi Hadi Aminuddin, Pratomo dan Muzawwir. Tulisan Kudrat Abdullah

---

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ka'bah, "Keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Lajnah Baḥth al-Masā'il NU", (Disertasi—UII, Jakarta, 1998).

mengelaborasi peran berbagai Pondok Pesantren di Madura yang mempunyai kontribusi besar dalam memberikan jawaban atas persoalan fiqh yang bermunculan serta mempublikasikannya melalui web. Metode yang digunakan adalah metode *qawli*, *ilhaqi* dan *manhaji*.<sup>62</sup> Luthfi Hadi Aminuddin secara spesifik mengulas operasional metode *Ilhaqi*<sup>63</sup> dan *istinbat jama'i*.<sup>64</sup> Sedangkan perkembangan metode *istinbat* dari aspek penyebutan teks al-Qur'an dalam berbagai hasil *baht al-masa'il* dikupas oleh Pratomo.<sup>65</sup> Perkembangan metode *istinbat* pasca Mukhtar NU ke 33, dikupas oleh Mahfudin. Perkembangan yang dimaksud adalah penggunaan metode *bayani*, *qiyasi* dan *istislahi*.<sup>66</sup> Tulisan paling akhir yang mendeskripsikan kontribusi fatwa Lembaga Baht al-Masa'il dalam mewarnai corak hukum nasional ditulis oleh Muzawwir.<sup>67</sup>

Hampir semua penelitian di atas menyimpulkan bahwa penggunaan metode *qawli* lebih dominan dibanding metode *manhaji*. fakta inilah yang pada gilirannya memantik tuduhan berbagai pihak bahwa nalar fiqh kiai/santri cenderung skriptualis. Penggunaan metode *manhaji* baru direkomendasikan, ketika dengan metode *qawli*, masalah fiqh yang muncul tidak bisa dipecahkan. Dengan kata lain, ada semacam gradualisasi dalam penggunaan metode *istinbat*, selesaikan/jawab dulu masalah yang muncul dengan metode *qawli*, jika tidak ditemukan, maka pecahkan atau temukan jawaban hukumnya dengan menggunakan metode *manhaji*.

---

<sup>62</sup> Kudrat Abdillah, Maylissabet Maylissabet, and M. Taufiq, "Kontribusi Bahtsul Masail Pesantren Di Madura Dalam Menghadapi Perkembangan Hukum Islam Kontemporer," *PERADA* 2, no. 1 (2019): 67–80.

<sup>63</sup> Luthfi Hadi Aminuddin, "Ilhaq Al-Masa'il Bi Nazairiha Dan Penerapannya Dalam Baht al-Masa'il," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 13, no. 2 (2013): 297–320.

<sup>64</sup> Luthfi Hadi Aminuddin, "Istinbat Jama'i Dan Penerapannya Dalam Bahtsul Masa'il," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 9, no. 2 (2015): 237–254.

<sup>65</sup> Hilmy Pratomo, "Transformasi Metode Bahtsul Masail Nu Dalam Berinteraksi Dengan Al-Qur'an," *Jurnal Lektur Keagamaan* 18, no. 1 (2020): 109–134.

<sup>66</sup> Agus Mahfudin, "Metodologi Istinbat Hukum Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama," *Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 1 (2021): 1–17.

<sup>67</sup> Muzawwir Muzawwir, "Pengaruh Fatwa Lembaga Bahtsul Masail NU Terhadap Pembangunan Hukum Nasional," *Al-Irfan: Journal of Arabic Literature and Islamic Studies* 4, no. 2 (2021): 254–264.



Penelitian ini bermaksud untuk melengkapi kekurangan dari studi terdahulu yang menyatakan bahwa *istinbāṭ aḥkam* di kalangan santri dan NU masih berkuat pada penerapan metode *qawfī*. Penggunaan metode *manhajī* merupakan opsi terakhir, setelah metode *qawfī* tidak berhasil menemukan jawaban sama sekali. Gus Baha memberikan warna baru dalam menjawab permasalahan fiqh (*al-masā'il al-fiqhīyah*) dengan menerapkan metode *qawfī* dan *manhajī* secara bersamaan sebagaimana disebutkan di atas.

#### E. Metode Penelitian

Dalam suatu penelitian, ada empat hal penting yang harus dipertimbangkan, yaitu permasalahan yang dihadapi, pendekatan dan metode untuk menjawab permasalahan, bentuk dan sumber data atau informasi yang digunakan, bagaimana memahami dan menganalisis data, kemudian merangkainya menjadi penjelasan yang bulat, guna menjawab persoalan yang diteliti. Persoalan yang diteliti adalah: 1) bagaimana konstruksi metode *istinbāṭ* Gus Baha' dalam menjawab problematika hukum Islam kontemporer (*al-masā'il al-fiqhīyah al-mu'āṣirah*)? dan 2) bagaimana konstruksi metode *istinbāṭ al-aḥkām* Gus Baha' mewarnai progresifitas Nalar Fiqh NU?

Untuk menjawab pertanyaan di atas, maka penelitian ini didesain sebagai penelitian lapangan (*field research*) dengan menggunakan pendekatan sejarah pemikiran.<sup>68</sup> Menurut Kuntowijoyo, ada dua hal penting dalam pendekatan sejarah pemikiran, yaitu pelaku pemikiran dan tugas sejarah pemikiran. Pelaku pemikiran bisa dilakukan perorangan dan pemikiran kolektif.<sup>69</sup> Sedangkan tugas sejarah pemikiran meliputi: 1) membicarakan pemikiran-pemikiran besar yang berpengaruh pada kejadian bersejarah, 2) melihat konteks sejarah sebuah pemikiran itu

---

<sup>68</sup> Sejarah pemikiran adalah terjemahan dari *history of thought, history of ideas* atau *intellectual history*. Kuntowijoyo mendefinisikan sejarah pemikiran dengan *the study of the role of ideas in historical events and process*. Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Jogjakarta: PT. Tiara Wacana, 2003), 189.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 190.

muncul, tumbuh dan berkembang, 3) pengaruh dan pelaksanaan pemikiran tersebut pada basis massa.<sup>70</sup> Dengan demikian penggunaan pendekatan sejarah pemikiran dalam penelitian ini diorientasikan untuk menjelaskan pemikiran atau wacana besar yang mempengaruhi pemikiran fiqh Gus Baha serta konstruksi metodologis yang digunakannya serta mendeskripsikan kontribusi pemikiran fiqh berikut metodologi yang digunakannya dalam pengembangan fiqh saat ini.

Adapun data yang dibutuhkan dalam penelitian ini meliputi; data tentang pemikiran fiqh Gus Baha, data tentang berbagai kasus fiqh yang dijawab oleh Gus baha berikut metode yang digunakannya serta data tentang latar belakang baik keluarga, sosial, guru serta pendidikan yang membentuk pemikiran fiqh Gus Baha.

Data-data di atas akan digali dari sumber dan dengan cara;

1. Wawancara mendalam dengan Gus Baha dan keluarganya, para kiai yang menjadi gurunya atau keluarga kiai yang mengetahui tentang Gus Baha, teman sejawat serta para kiai, tokoh yang berinteraksi dengan pemikiran fiqh Gus Baha.
2. Mencermati video ceramah Gus Baha yang diupload di youtube, baik yang secara khusus membahas tentang fiqh atau tema lain yang didalamnya terdapat pembahasan fiqh.

Sedangkan teknik analisa data dalam penelitian ini, penulis akan menggunakan analisis interaktif. Artinya analisis dilakukan secara simultan dan terus menerus sejak pengumpulan data dilakukan, hingga selesainya pengumpulan data dalam waktu tertentu melalui proses *data reduction, data display* dan *conclusion: drawing/verifying*<sup>71</sup> dengan langkah operasional sebagai berikut:

---

<sup>70</sup> Ibid., 191.

<sup>71</sup> Mathew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi (Jakarta: UI Press, 1992), 20. Lihat juga: Sugiyono, *Memahami Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Alfabeta, 2005), 91-93.

1. Reduksi data (*data reduction*). Dalam proses ini, peneliti akan merangkum dan memilih hal-hal yang pokok dari data yang sementara diperoleh, untuk dicari tema atau kategorisasi. Dengan proses ini, akan didapatkan gambaran yang lebih jelas untuk menentukan langkah pengumpulan data selanjutnya, bahkan sampai menentukan cara mengumpulkannya.<sup>72</sup>
2. Penyajian data (*data display*). Data penelitian yang sudah direduksi, akan diproses penarasian dalam bentuk teks.<sup>73</sup> Pada saat *display* data inipun, peneliti akan melakukan analisis data dan dibangun teori-teori yang telah siap untuk diuji kebenarannya, dengan tetap mengacu pada kerangka teori yang telah disusun.<sup>74</sup>
3. Penarikan Kesimpulan (*conclusion: drawing/verifying*). Setelah data dinarasikan dalam bentuk teks, maka langkah berikutnya adalah penyimpulan yang bersifat sementara. setelah kesimpulan sementara ini, akan ditindaklanjuti dengan proses verifikasi dengan mengumpulkan data yang kurang, reduksi, display dan penarikan kesimpulan lagi. Proses ini akan berlangsung secara berurutan, berulang-ulang, terus menerus sampai penelitian ini sampai pada tingkatan jenuh dan akurat.
4. Setelah dirasa hasil penelitian telah akurat, barulah disusun sebuah teks naratif dari keseluruhan hasil penelitian.

#### F. Sistematika Pembahasan

Untuk menjawab permasalahan dan menghasilkan temuan yang bersifat teoritis maupun praktis, maka penelitian ini dikerangkakan sebagai berikut:

Bab I, merupakan pendahuluan, berisi tentang latar belakang masalah, untuk mendeskripsikan *academic problem* (problem akademik) yang mendorong mengapa penelitian ini dilakukan. Kemudian dilanjutkan dengan

---

<sup>72</sup> Sugiyono, *Memahami*, 92.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ahmad Syafi'i Mufid, "Penelitian Kualitatif Untuk Penelitian Agama", dalam *Menuju Penelitian Keagamaan: Dalam Perspektif Penelitian Sosial*, ed. Affandi Muhtar (Cirebon: Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Gunung Jati, 1996), 107.

rumusan masalah. Rumusan masalah ini sangat penting, karena posisinya secara tidak langsung memandu peneliti dalam mengarahkan fokus kajian yang dilakukan. Kemudian dipaparkan tujuan dan manfaat penelitian, untuk memastikan dapat atau tidaknya penelitian ini menghasilkan temuan, baik yang bersifat teoritis maupun bersifat praktis. Sub berikutnya adalah kajian pustaka, untuk menentukan posisi penelitian ini terhadap penelitian terdahulu. Kemudian dilanjutkan dengan sub metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab II, penulis beri judul Nalar Fiqh NU. Berangkat dari paradigma bahwa "tidak ada suatu konsep atau pemikiran yang lahir dalam ruang hampa", pada bab ini, penulis mengkaji secara historis, dengan pendekatan sejarah pemikiran, tentang pertautan antara konsep fiqh yang dipahami NU dan Pesantren, dengan kondisi keberadaan fiqh Indonesia pada masa lalu hingga saat ini. Pembahasan mengenai hal ini, dimaksudkan untuk mengetahui genealogi nalar fiqh NU dan pesantren dengan nalar fiqh sebelumnya, serta memotret sejauh mana keterpengaruhannya nalar fiqh NU dan pesantren dengan nalar fiqh sebelumnya serta terjadinya dinamisasi dalam pengembangan fiqh di NU dan Pesantren.

Bab III, akan mengulas *Progresivitas Nalar fiqh NU*. Pada bab ini, penulis mendeskripsikan secara historis tradisi di NU baik dilakukan secara individual maupun kolektif untuk memecahkan persoalan aktual yang berkembang di masyarakat. Dengan fungsinya yang demikian, forum ini tentu mempunyai mekanisme dan dasar epistemologis sebagai pijakan operasional dalam membahas dan memutuskan segala persoalan. Oleh karena itu, pada bab ini dimulai dengan sub bab *Baḥṡh al-Masā'il Sebagai Wadah Pengembangan Fiqh NU*, kemudian dilanjutkan dengan sub bab, *Perkembangan Metode Penetapan Hukum Fiqh di NU*

Bab IV, penulis beri judul *Kontruksi Metode Istinbāt KH. Bahaudin Nursalim dalam Menjawab Masalah Fiqh Kontemporer*. Pembahasan dimulai dari paparan biografi KH. Bahaudin Nursalim mulai dari riwayat hidup,

aktifitas pendidikan dan sosial Gus Baha, Karya-karya Gus Baha, beberapa pandangan Gus Baha tentang fiqh, usul fiqh, kaidah fiqhiyah serta beberapa hasil *istinbāṭ* Gus Baha baik dalam bidang ibadah dan akidah.

Pada bab V, penulis Bab ini akan mendeskripsikan metode *istinbāṭ* Gus Baha serta kontribusinya terhadap pengembangan hukum Islam. Pada sub bab pertama, metode *istinbāṭ* Gus Baha dalam menetapkan hukum fiqh. Beberapa metode yang digunakan oleh Gus Baha akan dideskripsikan baik menyangkut masalah fiqh maupun masalah akidah. Sub bab berikutnya memaparkan kontribusi metode *istinbāṭ* Gus Baha dalam mendinamiskan hukum Islam

BAB keenam merupakan penutup yang terdiri dari kesimpulan, implikasi teoritis, keterbatasan studi, dan rekomendasi.

## BAB II

### NALAR FIQH NAHDLATUL ULAMA

#### A. Fiqh Tradisionalis: Potret Fiqh "Awal" Indonesia

Untuk melihat gambaran fiqh pada masa-masa awal masuknya Islam di Indonesia, salah satunya bisa dengan melihat para tokoh Islam berikut pemikiran-pemikrannya yang terdokumentasikan dalam kitab fiqh hasil karya mereka. Penulisan kitab-kitab fiqh, baru dimulai pada abad ke-17. Kitab fiqh pertama dengan bahasa Melayu adalah kitab *Ṣirāṭ al-Mustaqīm* karangan Shaykh Nūr al-Dīn al-Ranirī (w. 1658 M), yang isinya menyangkut ibadah ritual sehari-hari. Dalam kitab ini, al-Ranirī banyak merujuk kitab-kitab fiqh yang ditulis oleh ulama-ulama Shāfi'iyah, seperti *Minhāj al-Ṭalibīn* karya Imām al-Nawāwī (w. 676 H), *Fatḥ al-Wahhāb* karya Abū Zakariyā al-Anṣārī (w.926 H), *Nihāyat al-Muḥtāj*, karya al-Ramli (w.1004 H).<sup>75</sup>

Tokoh lain yang memiliki pengaruh di Aceh adalah Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī (1024-1105 H). Dia adalah seorang ulama yang berfikir cukup moderat, kompromis dan akomodatif. Ia termasuk ulama yang produktif, terbukti ia telah menulis 22 kitab salah satunya dalam bidang fiqh berjudul *Mir'at al-Ṭullāb fī Tashī al-Ma'rifah al-Aḥkām al-Shar'īyah li al-Mālik al-Wahhāb*. Kitab ini disusun atas permintaan Sulṭan perempuan Aceh, Sayyidat al-Dīn.<sup>76</sup> Secara umum pemikiran fiqh al-Sinkilī dalam kitab tersebut, mencakup pembahasan yang lebih ekstensif. Hampir semua dimensi materi dalam fiqh dikupas olehnya. Dalam bidang mu'āmalah, misalnya ada bab jual beli, riba, *khiyār*, *shirkah*, *qirāḍ*, *ṣulḥ*, *ḥiwālah*, *wakālah* dan *iqrār*.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihād: Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Ciputat Press, 2002), 110. Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), 54.

<sup>76</sup> Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 200.

<sup>77</sup> Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya hingga Abad ke 19* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 127.

Memasuki abad ke 18 M, terdapat tokoh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812 M) yang menulis kitab fiqh *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*. Karya ini sebenarnya lebih merupakan anotasi dari kitab *Ṣirāṭ al-Mustaqīm* karya al-Ranirī. Kitab ini, ditulis atas permintaan Sultan Banjar Tahmidullah bin Sultan Tamjidullah. Mirip dengan karya al-Ranirī, al-Banjari dalam ulasannya banyak merujuk kitab Shāfi‘iyah seperti *Sharḥ al-Minhāj* karya Abū Zakariyā al-Anṣārī (w.926 H) dan kitab *Tuḥfah* karya Ibn Ḥajar al-Haytamī (w.973 H).<sup>78</sup>

Dalam penilaian Abdurrahman Wahid, sebagaimana dikutip Ahmad Rofiq, al-Banjari memiliki keberanian dalam melakukan *istinbāt* hukum dengan mengawinkan hukum lokalitas hukum adat Banjar dengan hukum waris Islam. Ia berpendapat bahwa boleh dan bahkan sah-sah saja orang Islam Banjar membagi warisan menurut hukum adat perpantangan.<sup>79</sup> Untuk ukuran saat itu, bahkan juga sekarang, apa yang dilakukan oleh al-Banjari merupakan pengembangan radikal dalam hukum Islam. Ia bukan semata telah beranjak dari konsep fiqh klasik, melainkan lebih dari itu ia telah keluar dari diktum resmi al-Qur’ān. Corak pemikirannya ini cukup layak untuk mentahbiskannya sebagai potret pemikir ideal madhhab Shāfi‘iyah, walaupun hanya masuk dalam jenjang mujtahid fatwa atau *tarjīh* sekalipun.

Tokoh lain adalah, Abdul Malik bin Abdullah Trengganu (1138-1146 H/1725-1733M.). Ia hidup di Aceh pada masa Sultan Zainal Abidin I. Pemikiran Abdullah Trengganu dalam bidang fiqh tertuang dalam karya-karyanya yang berjudul *Risālat al-Naql*, *Risālat Kayfīyat al-Nīyat* dan *al-Kifāyat*. Tokoh lainnya adalah Haji Jalaluddin Aceh yang meninggalkan karya sederhana yang berjudul *Hidāyat al-Awām*. Dalam kitab tersebut, seperti kitab fiqh pada umumnya, Jalaluddin Aceh menguraikan persoalan-

---

<sup>78</sup> Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihād*, 111.

<sup>79</sup> Adat perpantangan dalam pembagian harta waris telah berjalan lama di tanah Banjar, yaitu harta waris terlebih dahulu dibagi dua antara suami-istri dan setelah itu barulah hasil paruhan itu dibagi kepada ahli waris yang lain. Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta : Raja Graffindo Persada, 1997), 22.

persoalan yang berkaitan dengan *ibādah*. Namun ada yang menarik dari cara penyampaiannya, di antaranya kokok ayam dapat dijadikan tanda masuk shalat subuh.<sup>80</sup>

Tokoh lain yang cukup populer pada abad ke-18 M. adalah Muhammad Zain bin Faqih Jalaludin Aceh. Dia meninggalkan sejumlah karya kecil dalam bidang fiqh, yaitu *Kashf al-Kirām fī Bayān al-Nihāyah fī Takbīrāt al-Ihrām*, *Farā'id al-Qur'ān* dan *Takhṣīṣ al-Fallāh fī Bayān Aḥkām al-Ṭalāq wa al-Nikāh*. Risalah-risalah kemudian dikoleksi oleh Abdul Muthallib Aceh dan dikumpulkan menjadi satu cetakan berjudul *Jam' al-Jawāmi' li al-Muṣannafāt*.<sup>81</sup>

Pada abad ke-19 M. mulai muncul ahli fiqh di tanah Jawa. Pada abad ini bisa dikatakan telah terjadi pergeseran pusat pemikiran Islam dari luar Jawa (Sumatera dan Kalimantan) ke Jawa. Hal ini ditandai munculnya Ahmad Rifa'i Kalisalak (1786-1876 M.). Ahmad Rifa'i adalah seorang tokoh yang mumpuni sekaligus produktif dalam menuliskan gagasan-gagasannya tentang berbagai persoalan keislaman. Di antara karyanya dalam bidang fiqh adalah *Turjumān*, *Tashriḥat al-Muḥtāj*, *Naẓm al-Tasfiyah*, *Abyān al-Ḥawā'ij*, *Ashnāf al-Miqṣād* dan *Tabyīn al-Iṣlāḥ*.<sup>82</sup>

Kitab-kitab tersebut di atas lebih merupakan kutipan dari kitab-kitab Shāfi'iyah yang direkonstruksi ulang dengan bahasa daerah, Jawa dan Melayu.<sup>83</sup> Hal itu wajar, mengingat orientasinya diarahkan pada pengenalan ajaran agama terutama bagi komunitas awam dan mu'allaf. Tokoh selanjutnya adalah Muḥammad al-Nawāwī al-Bantanī (1230-1316 H/1813-1898 M.), seorang ulama besar dari Banten Ia termasuk ulama yang sangat produktif, menulis berbagai bidang keilmuan meliputi fiqh, tafsir, ḥadīth,

---

<sup>80</sup> Muh. Saghir Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fiqh dan Tokoh-Tokohnya di Asia Tenggara* 1 (Solo: Ramadhani, 1985), 46-47.

<sup>81</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *Islam Madhhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Jogjakarta: LKiS, 2001), 124.

<sup>82</sup> Abdul Jamil, *Perlawanan Kiai Desa* (Jogjakarta: LKiS, 1999), 21.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 184.



akhlaq dan sebagainya. Dalam bidang fiqh sejumlah kitab ia tulis, seperti *Nihāyat al-Zayn* komentar atas *Qurrat al-‘Ayn* karya al-Malaybārī (w.975 H), *Safīnat al-Najāh* komentar atas *Safīnat al-Ṣalāh* karya ‘Abdullāh ‘Umar al-Ḥadramī dan *‘Uqūd al-Lujjāyn*.<sup>84</sup>

Menurut penilaian Martin, dari sekian ulama yang memberikan komentar terhadap kitab-kitab Shāfi‘īyah, al-Nawāwī al-Bantānī-lah yang paling berkualitas.<sup>85</sup> Namun di sisi lain, kenyataan tersebut semakin mentahbiskan bahwa pada abad ke-19 M tidak ada ulama termasuk al-Nawāwī yang melahirkan karya *genuine* hasil pemikirannya dan terlepas dari karya-karya fiqh terdahulu. Ulama lain pada abad ke-19 adalah Abdul Hamid Hakim<sup>86</sup>, Mahfudh Abdullah al-Tarmisī, dan Mahmud Yunus. Abdul Hamid Hakim meninggalkan beberapa karya antara lain; *al-Mu‘īn al-Mubīn*, *Mabādi’ Awwaliyah* dan *al-Bayān*. Mahfudh Abdullah al-Tarmisī meninggalkan karya *al-Muqaddimah al-Ḥaḍramīyah*, *Mawhibah Dhī al-Faḍh* dan sebagainya.<sup>87</sup> Sedangkan Mahmud Yunus meninggalkan kitab *al-Fiqh al-Wāḍiḥ*.<sup>88</sup>

Bila kita cermati dari paparan di atas, mengenai kondisi fiqh di Indonesia sebelum abad ke-20 bisa dikatakan sebagai berikut:

---

<sup>84</sup> Kitab tersebut telah banyak mendapatkan review terutama dari kalangan aktivis perempuan. Salah satunya buku yang diterbitkan LKiS pada tahun 2001 berjudul *Wajah Baru Relasi Suami Istri: telaah Kitab ‘Uqūd al-Lujjāyn* yang ditulis oleh Forum Kajian Kitab Kuning.

<sup>85</sup> Bruenessen, *Kitab Kuning*, 128.

<sup>86</sup> Di Indonesia ada dua ulama yang bernama Abdul Hamid. Yaitu Abdul Hamid Hakim Minangkabau ( yang dimaksud di sini). Kedua, Abdul Hamid Kudus. Syekh Abdul Hamid Kudus lahir di Mekah, dalam *Mukhtaṣar Nashr al-Nawr wa al-Ḍahar* dinyatakan lahir 1277 H/1860 M, dan dalam *Siyar wa Tarajim* dinyatakan lahir 1280 H/1863 M. Beliau juga wafat di Mekah tahun 1334 H/1915 M. Nama lengkap ialah Syekh Abdul Hamid bin Muhammad Ali Qudus / Kudus bin Abdul Qadir al-Khathib bin Abdullah bin Mujir Qudus / Kudus. Beliau merupakan orang alim yang sangat produktif, di antara karyanya adalah:

- a. *Irshād al-Muhtadī ilā Sharḥ Kifāyat al-Muhtadī*.
- b. *Al-Anwār al-Sanīyah ‘alā al-Durar al-Bahīyah*
- c. *Fath al-Jalīl al- Kāfi bi Mutammimat Matn al- Kāfi fi ‘Ilm al-Arūz wa al-Qawāfī*.
- d. *Al-Futūḥāt al- Qudsiyah fi Sharḥ al- Tawassulāt al-Sammaniyah*,
- e. *Lataīf al- Ishārāt ilā Sharḥ Tashīli al-Ṭuruqāt li Nazm al-Waraqāt fi Uṣūl al-Fiqhiyah*

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Ibid.

- a. Dinamika perkembangan fiqh pada abad ke-17 dan ke-18 lebih bercorak sufistik. Mengapa demikian? Karena berdasarkan yang diungkapkan oleh A.H. John dan didukung oleh Azyumardi Azra bahwa Islam masuk ke Indonesia dibawa oleh para sufi pengembara. Para sufi berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Indonesia.<sup>89</sup> Atas dasar itu, tidak mengherankan jika Islam datang di Indonesia sarat dengan ajaran tasawwuf, meskipun tidak berarti aspek shari'ah terabaikan sama sekali.
- b. Para ulama, kelihatan lebih konsentrasi untuk melahirkan karangan/karya fiqh yang sederhana yang mudah dikonsumsi bagi kalangan awam. Perhatian mereka nyaris habis untuk “proyek luhur” dakwah, walaupun harus menaggalkan idealisme intelektual.
- c. Pemikiran fiqh pada masa ini dapat diklasifikasikan pada tipologi tradisional,<sup>90</sup> karena hampir tidak ditemukan pemikiran fiqh yang benar-benar baru, orisinal yang terlepas dari belenggu pemikiran lama.

---

<sup>89</sup> Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 35.

<sup>90</sup> Ada beberapa ciri yang biasa melekat pada kelompok tradisional. Pertama, pemikiran-pemikiran ke-Islaman mereka masih terikat kuat dengan ulama-ulama sebelumnya yang hidup antara abad ke 7 hingga 13 M, baik dalam tasawuf, ḥadīth, fiqh, tafsir, maupun teologi. Lihat: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 1. Kedua, pendukung utama tradisionalisme Islam adalah para kiai dan tokoh-tokoh lokal yang berbasis pendidikan pesantren. Atas dasar itu, pesantren secara simplistik sering dipandang sebagai agen pendukung tradisionalisme yang melestarikan ajaran-ajaran ulama masa lampau. Islam tradisional yang kelihatannya statis dan terbelenggu oleh pemikiran ulama abad pertengahan, sebenarnya mengalami perubahan-perubahan fundamental, meskipun perubahan itu sangat rumit dan sulit diamati. Perubahan itu tidak hanya terjadi pada kehidupan sosial kelompok ini seperti diduga oleh Fachry Ali dan Bahtiar Affendy, tapi juga menyangkut aspek-aspek ajaran dan pemikiran fundamental lainnya. Baca: Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam, Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Jakarta: Mizan, 1990), 50. Ketiga, mayoritas pendukung tradisionalisme tinggal di pedesaan, atau meskipun tinggal di kota namun social origin-nya adalah pedesaan. Hal ini terjadi karena adanya mobilitas baru anak-anak “kaum tradisional” yang semakin baik tingkat pendidikannya dan melakukan perantauan ke kota. Keempat, ciri yang lebih ideologis adalah keterikatan mereka kepada paham *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* yang dipahami secara spesifik. Pada tingkat tertentu, menguatnya kelompok tradisional secara terorganisir juga karena upaya mereka untuk melindungi paham dan ideologi tersebut yang merasa terancam dengan munculnya kelompok modernis yang mengkampanyekan agar umat Islam tidak terbelenggu dalam tradisi.

- d. Fiqh Indonesia bercorak shāfi'iyah. Hal tersebut dapat dilihat dari dua indikasi. Pertama, karya-karya ulama seperti al-Sinkifī, al-Ranirī, al-Banjari dan sebagainya selalu merujuk pada kitab-kitab shāfi'iyah. Kedua, dapat dilihat dari praktik ibadah sehari-hari dari kebanyakan umat Islam di Indonesia yang sarat dengan fiqh shāfi'iyah.<sup>91</sup>

Kondisi dan situasi seperti tergambar di atas, terus berlangsung hingga saat organisasi Nahdlatul Ulama (NU) didirikan. Hal itu sebagaimana yang akan penulis paparkan pada sub berikutnya.

## B. Menelusuri Transmisi Fiqh Madhhab NU

### 1. Latar Belakang Berdirinya NU

Secara teoritis sebuah konstruksi pengetahuan tidak berada dalam ruang kosong, menyalin bahasanya Peter L. Berger, “*That our position has not sprung up ex nihilo...* (posisi kami tidaklah muncul dari keadaan kosong...)”.<sup>92</sup> Artinya, pengetahuan seseorang itu tidaklah ada dengan begitu saja, melainkan dipengaruhi oleh pemikiran para pendahulunya serta konteks yang mengiringinya. Oleh karenanya ketika membicarakan pelebagaan NU sebagai organisasi sosial keagamaan, politik, dan sosial keagamaan, maka alur kesejarahan yang mengiringi proses pelebagaan NU menjadi hal penting yang perlu diungkap.

Banyak tulisan tentang latar belakang serta motif yang mengiringi pendirian NU. M. Ali Haidar menyebut konflik keagamaan, dan pelestarian fiqh madhhab sebagai motif pendirian NU.<sup>93</sup> Zudi Setiawan menyebut dua motif kelahiran NU, yaitu motif kebangsaan dan motif keagamaan.<sup>94</sup> Sementara Choirul Anam menyebut agama, nasionalisme dan mempertahankan paham *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* sebagai motif

---

<sup>91</sup> Abdul Halim, *Politik Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Ciputat Press, 2005), 85.

<sup>92</sup> Peter L. Berger, “Preface” dalam Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction Of Reality: A Treatise in The Sociology Of Knowledge* (London: Penguin Group, 1991), 8.

<sup>93</sup> M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam Indonesia: Pendekatan Fiqh dalam Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998), 38-62.

<sup>94</sup> Zudi Setiawan, *Nasionalisme NU* (Semarang: Aneka Ilmu, 2007), 60-79.

pendirian NU.<sup>95</sup> Dari sekian literatur di atas, penulis akan menyederhanakan pembahasan motif berdirinya NU dari sisi motif nasionalisme dan motif pelestarian fiqh madhhab *'alā ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*

#### a. Motif Nasionalisme

Terjadi dialog antara KH. Abdul Wahab Chasbullah dengan KH. Abdul Halim<sup>96</sup> yang mempersoalkan tentang tujuan pembentukan Komite Hijaz.<sup>97</sup> KH. Abdul Halim bertanya: "Apakah (pembentukan Komite Hijaz) mengandung tujuan untuk menuntut kemerdekaan?". KH. Abdul Wahab Chasbullah menjawab: "Tentu, itu syarat nomor satu untuk menuntut kemerdekaan. Umat Islam tidak leluasa (dalam melaksanakan ibadah) sebelum negara kita merdeka". Dialog tersebut, ditulis oleh Choirul Anam<sup>98</sup>, Ali Haidar<sup>99</sup>, Andree Feillard<sup>100</sup> dan Zudi Setiawan<sup>101</sup> untuk menegaskan bahwa salah satu latar belakang berdirinya NU adalah untuk menuntut kemerdekaan Indonesia.

---

<sup>95</sup> Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU* (Surabaya: Duta Aksara Mulia, 2010), 18-60. Lihat: Andree Feillard, *NU Vis a Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, terj. Lesmana (Jogjakarta: LKiS, 2009), 3-26.

<sup>96</sup> KH. Abdul Halim berasal dari Leuwimunding, Cirebon, Jawa Barat. Ia merupakan murid sekaligus kawan KH. Wahab Chasbullah. Bahkan ketika Kiai Wahab mendirikan lembaga kursus, Kiai Wahab menjadikan Kiai Halim sebagai staf bagian administrasi. Dia pula yang membuat undangan kepada para ulama untuk berkumpul di rumah Kiai Wahab, Kertopatren, Surabaya pada tanggal 31 Januari 1926 untuk membicarakan Komite Hijaz. Lihat: Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*, 391.

<sup>97</sup> Komite ini dibentuk di rumah KH. Abdul Wahab Chasbullah pada tanggal 31 Januari 1926, dengan tujuan; 1). Mengirim delegasi ke Kongres dunia Islam di Makkah untuk memperjuangkan kepada Raja Ibn Sa'ūd agar hukum-hukum *'alā al-madhāhib al-arba'ah* mendapat perlindungan dan kebebasan dalam wilayah kekuasaannya. 2). Membentuk suatu *jam'iyah* (organisasi) bernama Nahdlatul Ulama, yang bertujuan untuk menegakkan berlakunya syari'at Islam yang berhaluan salah satu dari madhhab empat (Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī dan Ḥanbalī). *Jam'iyah* ini disusun dengan kepengurusan *shūrīyah* dan *tanfidhīyah*. Lihat: Saifuddin Zuhri, *Mbah Wahab Hasbullah: Kiai Nasionalis Pendiri NU* (Jogjakarta: Pustaka Pesantren, 2010), 22.

<sup>98</sup> Ibid., 37.

<sup>99</sup> Haidar, *Nahdlatul Ulama*, 58

<sup>100</sup> Feillard, *NU Vis-a-vis Negara*, 15.

<sup>101</sup> Setiawan, *Nasionalisme NU*, 75.

Bahkan seorang peneliti Jerman, Manfred Ziemek menyimpulkan bahwa NU mewakili tradisi perlawanan ratusan tahun terhadap kekuasaan kolonial Belanda, secara mandiri, bebas, dan terdesentralisasi pada masyarakat pedesaan. Para kiainya merupakan orang-orang paling berpengaruh dan tidak diperintah siapapun. Yang dimaksud Manfred di sini adalah tradisi perlawanan terhadap kolonial yang dipimpin oleh para ulama sejak tahun 1500-an.<sup>102</sup> Berkaitan dengan ini, A. Gaffar Karim, menyebut perlawanan Pangeran Diponegoro (1825-1830), Perang Paderi di Minangkabau (1321-1837) yang dipimpin oleh ulama Tuanku Imam Bonjol, dan perlawanan rakyat Aceh (1872-1912).<sup>103</sup> Perjuangan para ulama untuk melawan penjajah tersebut, menurut Lathiful Khuluq,<sup>104</sup> ikut mempengaruhi munculnya sikap nasionalisme para kiai NU, seperti KH. Hasyim Asyari, KH. Wahab Chasbullah dan sebagainya.

Banyak fakta yang menunjukkan beberapa bentuk perlawanan KH. Hasyim Asy'ari terhadap penjajah. KH Hasyim Asy'ari pernah mengeluarkan fatwa kepada umat Islam, agar tidak meniru kebiasaan orang-orang Belanda, yaitu memakai celana dan dasi. Larangan ini merupakan bagian dari perjuangan para ulama untuk menanamkan sikap permusuhan kepada penjajah sekaligus melawan akibat negatif budaya Barat.<sup>105</sup> Sikap oposisi KH. Hasyim yang lain, terus ia

---

<sup>102</sup> Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1986), 64-65. Namun sayangnya, sejarah keterlibatan NU (pra-pelembagaan) dalam perjuangan bangsa terkesan dihilangkan dalam sejarah. Dengan kata lain, sejarah pergerakan nasional mengalami pemenggalan, yakni biasanya hanya dimulai dari politik etis. Akibatnya, perjuangan pembebasan nasional yang pada dasarnya sudah dimulai sejak imperialis menancapkan kakinya di Nusantara, tidak terbaca secara memadai. Padahal, jika saja pembacaan sejarahnya dimulai sejak era-perlawanan, maka segera kita saksikan bahwa sebagian besar pelopor dan basis-basis perlawanan anti kolonialisme tersebut berakar dan berbasis dari masyarakat yang terorganisir dalam masyarakat nahdhiliyin.

<sup>103</sup> Lihat A. Gaffar Karim, *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 1995), 49.

<sup>104</sup> Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi KH. Hasyim Asy'ari* (Jogjakarta: LkiS, 2008), 91.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 96.

tunjukkan. Misalnya, pada tahun 1913 ia melancarkan gerakan non-kooperasi dengan Belanda, yang mengakibatkan Pesantren Tebu Ireng dibakar.<sup>106</sup> KH. Hasyim Asy'ari juga menolak sumbangan finansial dari Belanda, menolak duduk dalam lembaga perwakilan semu *Volksraad*, menolak pembatasan pelaksanaan pendidikan (*ordonansi guru*), menolak pelimpahan wewenang urusan harta warisan dari pengadilan agama ke pengadilan umum (*Landraad*), menolak ikut berpartisipasi dalam *milisi* bentukan Belanda untuk mempertahankan Nusantara dari ancaman Jepang.<sup>107</sup>

Sikap perlawanan terhadap Belanda juga dilakukan para kiai secara resmi melalui *jam'iyah* NU. Menurut, KH. Saifuddin Zuhri, sebagaimana dikutip Ali Maschan Moesa, pada tahun 1935, NU mendesak MIAI (Majelis Islam 'Ala Indonesia) untuk bersama-sama dengan GAPPI (Gabungan Partai Politik Indonesia) meningkatkan tuntutan "Indonesia Berparlemen" kepada Pemerintah Hindia-Belanda dan Pemerintah Belanda di Den Haag. Akan tetapi tuntutan tersebut tidak dikabulkan oleh Belanda.<sup>108</sup> Pada tahun 1938, ketika para kiai NU sedang melaksanakan Mukhtamar XIII di Menes Banten, mereka sepakat menuntut kepada Pemerintah Belanda untuk mencabut kebijakan ordonansi haji, suatu kebijakan yang mengharuskan orang yang berhaji harus membayar pajak. Menurut para kiai, kebijakan tersebut, di samping memberatkan kepada para jama'ah haji, juga menunjukkan bahwa Belanda tidak menyukai para jama'ah haji. Belanda khawatir para jama'ah haji sepulang dari Makkah akan

---

<sup>106</sup> Ibid., 97.

<sup>107</sup> Ibid., 111.

<sup>108</sup> Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Jogjakarta: LKiS, 2007), 114.

menjadi kiai dan tokoh masyarakat yang berjuang demi kemerdekaan Indonesia.<sup>109</sup>

Perjuangan para kiai NU tidak berhenti setelah Indonesia merdeka. Dalam rangka mempertahankan kemerdekaan, pada tahun 1945 para kiai NU mengeluarkan fatwa "Resolusi Jihad" untuk melawan agresi militer Inggris dan Belanda. Fatwa tersebut turut menyemangati masyarakat Surabaya khususnya, dan rakyat Jawa Timur pada umumnya untuk aktif dalam perang 10 November 1945.<sup>110</sup> Sejarah juga mencatat, para kiai NU juga membentuk barisan tentara yang populer dengan sebutan Lasykar *Hizbullāh* atau tentara Allah dan Lasykar *Sabīlillāh* atau jalan Allah. Kedua lasykar tersebut didirikan menjelang akhir pemerintahan Jepang dengan pusat latihan di Cibarusak, sebuah desa dekat Karawang, Bekasi, Jawa Barat. Dari kedua lasykar ini, lahir sejumlah tokoh seperti KH. Yusuf Hasyim, KH. Imron Hamzah. Lasykar *Hizbullāh* di bawah komando spiritual KH. Hasyim Asy'ari dan secara militer dipimpin oleh KH. Zainul Arifin. Sedangkan Lasykar *Sabīlillāh* dipimpin oleh KH. Masykur.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Oleh karena itu, Belanda, secara gencar, menyebarkan opini melalui Hurgronye bahwa orang-orang Islam yang pergi haji ke Makkah, bukanlah untuk menjadi haji yang pebuah damai, melainkan terdapat unsur anti Belanda, yang sarat dengan pemberontakan. Ibid., 115.

<sup>110</sup> Adapun isi "Resolusi Jihad" selengkapnya sebagai berikut:

- a. Kemerdekaan Indonesia yang telah diproklamkan pada 17 Agustus 1945 wajib dipertahankan.
- b. Republik Indonesia merupakan satu-satunya pemerintahan yang sah, wajib dibela dan diselamatkan, meskipun meminta pengorbanan harta dan jiwa.
- c. Musuh-musuh Republik Indonesia, terutama Belanda yang datang lagi membonceng tugas-tugas tentara Sekutu (Amerika-Inggris), dalam hal tawanan perang bangsa Jepang, tentulah akan menggunakan kesempatan politik dan militer untuk kembali menjajah Indonesia.
- d. Umat Islam, terutama warga NU, wajib mengangkat senjata melawan Belanda dan kawan-kawannya yang hendak kembali menjajah Indonesia.
- e. Kewajiban tersebut adalah "jihad" yang menjadi kewajiban tiap-tiap orang Islam (*fardlu'ain*) yang berada dalam jarak radius sembilanpuluh empat kilometer (yakni jarak di mana umat Islam boleh melakukan shalat *jama'* dan *qasr*). Adapun bagi mereka yang berada di luar jarak tersebut berkewajiban membantu saudara-saudaranya yang berda dalam jarak sembilanpuluh empat kilometer tersebut. Ibid., 116-117.

<sup>111</sup> Ibid., 117.

Dari paparan di atas, tampak jelas bahwa salah satu motif pendirian *jam'iyah* NU adalah motif nasionalisme. Melalui NU pula, para kiai melakukan konsolidasi melakukan perlawanan terhadap penjajah hingga kemerdekaan diproklamkan, bahkan hingga mempertahankannya.

**b. Motif Pelestarian Fiqh Madhhab '*alā Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah***

Menurut Mahrus Irsyam, setidaknya ada tiga faktor yang mendasari terbentuknya sebuah organisasi yaitu tersedianya basis massa, tantangan, dan tujuan.<sup>112</sup> Dengan kerangka baca tersebut, maka pelebagaan NU sebagai organisasi tidak lain karena ada kebutuhan mengelola basis massa yang sudah tersedia yaitu komunitas penganut madhhab atau penganut *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*.

Basis massa NU tersebut secara garis besar terdiri dari tiga kelompok. Kelompok pertama adalah kaum nahdliyin, masyarakat yang pada umumnya berdomisili di desa-desa. Mereka ini memiliki atau membentuk kelompok-kelompok kegiatan keagamaan, seperti *yasinan, tahlilan, manakiban* dan semacamnya.<sup>113</sup> Kelompok kedua adalah komunitas pesantren, sebuah institusi pendidikan yang berada di bawah pimpinan seorang atau beberapa kiai.<sup>114</sup> Pesantren sebagai sebuah sistem pendidikan mempunyai empat unsur; kiai sebagai pengasuh, santri atau murid yang belajar, pondok yaitu asrama yang disediakan kiai untuk menampung para santri, dan kitab kuning yaitu materi pelajaran yang umumnya berbahasa arab.<sup>115</sup> Kelompok ketiga

---

<sup>112</sup> Mahrus Irsyam, "Islam di Indonesia: Pengembangan Organisasi dan Gerakan Pemikiran", dalam *Prisma*, nomor 4, tahun XIX, 1990. 35.

<sup>113</sup> Setiawan, *Nasionalisme NU*, 82.

<sup>114</sup> Moesa, *Nasionalisme Kiai*, 93.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 94-95.



adalah perkumpulan tarekat.<sup>116</sup> Sebelum NU berdiri, perkumpulan tarekat telah melembaga dan memiliki jaringan yang luas. Sebagaimana pesantren, perkumpulan tarekat memberikan kontribusi yang besar dalam pendirian dan penyebaran NU, terutama dalam memperjuangkan ajaran *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*.

Adapun tantangan yang dihadapi adalah gencarnya gelombang pembaharuan (reformis) atas nama pemurnian praktik-praktik Islam dari bid'ah, *ḥurafāt*, *taḥayyul* yang dilekatkan kepada komunitas penganut madhhab *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, baik yang terjadi di Timur Tengah maupun Indonesia.

Pada awal abad XX, seiring dengan pudarnya kejayaan *khilāfah Islamiyah* dan dihapusnya jabatan khalifah oleh Musthafa Kemal Attaturk pada tahun 1924, di Timur Tengah muncul gerakan Wahabī yang dipelopori oleh Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1791 M), yang oleh Fazlur Rahman disebut sebagai gerakan revivalisme pra-modernis.<sup>117</sup> Sedangkan menurut Thoha Hamim, gerakan Wahabī berakar pada gerakan purifikasi Islam sebagaimana dibela oleh Ibn Taymīyah (1263-1328 M), yang beranggapan bahwa tidak ada otoritas lain kecuali al-Qur'ān, ḥadīth dan praktik *salaf*. Dalam pandangan Ibn Taymīyah, praktik *ijtihād* adalah sentral pemikiran Islam. Dengan membuka *ijtihād*, Ibn Taymīyah mengakui

---

<sup>116</sup> Tarekat berasal dari bahasa Arab *ṭarīqah* yang secara etimologi berarti jalan, cara atau metode. Secara terminologi, tarekat dipahami sebagai metode melakukan ibadah agar benar-benar sampai (*wuṣūl*) dan mendekat kepada Allah. Setiawan, *Nasionalisme NU*, 86.

<sup>117</sup> Gerakan ini bercirikan; tidak terkena sentuhan Barat, keprihatinan mendalam terhadap degenerasi sosio-moral umat Islam dan usaha untuk mengubahnya, menghimbau untuk kembali kepada Islam yang sejati dan mengesyahkan tahayul-tahayul yang ditanamkan oleh bentuk-bentuk sufisme populer, meninggalkan gagasan tentang kemapanan dan finalitas madhhab serta berusaha melaksanakan *ijtihād*, himbauan untuk mengenyahkan corak predeterministik, dan melaksanakan itu semua dengan kekuatan senjata bila perlu. Mengenai dinamika perkembangan pembaharuan yang muncul ke dunia Islam Fazlur Rahman, membagi ke dalam empat gerakan; revivalisme pra-modernis, modernisme klasik, neo-revivalisme dan neo-modernis. Lihat Taufik Adnan Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa Ini", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, ed. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1994), 17-18.

independensi akal manusia yang memungkinkan dia untuk meninggalkan peniruan kepada orang lain (*taqlīd*). Lebih jauh, Ibn Taymīyah juga mengkafirkan terhadap praktik-praktik keagamaan populer yang tidak pernah dilakukan oleh Nabi, sahabat dan tabi'in, yang dikenal praktik bid'ah.<sup>118</sup> Buah pikirannya ini teraktualisasi ke dalam hidupnya yang diwujudkan dengan memimpin kampanye melawan berbagai ritus *taḥayyul* guna menemukan kembali *rūḥ al-tawḥīd*.<sup>119</sup>

Karakteristik pembaharuan agama Ibn Taymīyah tersebut, dibangkitkan kembali Ibn 'Abd al-Wahhāb. Sebagaimana Ibn Taymīyah, Ibn 'Abd al-Wahhāb hendak membebaskan Islam dari semua perusakan yang diyakini telah menggerogoti agama Islam dengan menunjukkan sikap intoleransi terhadap berbagai praktik agama populer di antaranya adalah tasawuf, doktrin perantara (*tawaṣṣul*), rasionalisme, ajaran Shī'ah, serta banyak praktik lain yang dinilainya sebagai inovasi bid'ah.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Praktik-praktik keagamaan populer ini, umumnya berhubungan dengan elemen waktu dan tempat. Elemen waktu, misalnya dapat dilihat dalam penghormatan terhadap hari kamis malam Jumat pada bulan Rajab yang disebut *al-ragha'ib*. Bentuk penghormatannya dengan menjalankan *ṣalāt al-raghāib*. Elemen tempat, misalnya pemujaan kuburan-kuburan orang suci, yang diyakini Ibn Taymīyah berpengaruh buruk bagi moralitas hidup muslim, karena hal itu mengarah pada perbuatan syirik. Tidak hanya itu, Ibn Taymīyah juga mengkritik praktik-praktik kaum sufi, para filsuf dan *mutakallimūn* hingga kaum Shī'ah. Lebih lanjut baca: Thoḥa Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis: Studi Kasus Pemikiran Moenawar Chalil*, terj. Imron Rosyidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 11-30.

<sup>119</sup> Ibn Taymīyah yakin bahwa prinsip-prinsip Islam cukup untuk menciptakan komunitas yang ideal. Untuk mencapai komunitas yang ideal ini, Ibn Taymīyah mengajukan pemahaman yang tepat mengenai Islam sebagai syaratnya. Hal ini menuntut seluruh pemahaman tentang keadaan dan spirit teks al-Qur'ān ketika diwahyukan. Pemahaman semacam itu akan lebih mendekatkan kepengikutnya pada teks al-Qur'ān dan bukannya perantaraan manusia. Sebagai akibat dari ketidakpercayaan terhadap perantaraan manusia, Ibn Taymīyah menolak *taqlīd*, terutama bagi sebagian mereka yang mampu melakukan *ijtihād*. Ibid., 11-12.

<sup>120</sup> Menurut Sulaiman, yang merupakan kakak dari Ibn 'Abd al-Wahhāb sebagaimana di langsir Abou Fadl, bahwa Ibn 'Abd al-Wahhāb sangatlah selektif terhadap karya Ibn Taymīyah, dengan hanya mengutip apa yang disukainya dan membuang bagian yang lain. Mengenai catatan terhadap Ibn 'Abd al-Wahhāb, baca karya Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, khususnya pada bab "kebangkitan Kaum Puritan Periode Awal: Asal-Usul Kaum Wahabī", lihat: Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa, (Jakarta:Serambi Ilmu Semesta, 2005), 61-92.

Gerakan Wahabī merambah ke Indonesia, atas peran murid-murid Ibn ‘Abd al-Wahhāb, di antaranya M. Abduh (w. 1905) dan M. Rashīd Riḍā (w. 1935). Kedua tokoh inilah, terutama Rashīd Riḍā yang menyebarkan faham Wahabī ke Indonesia baik secara langsung yaitu melalui murid-muridnya seperti KH. Ahmad Dahlan (1868-1923) dan yang lain<sup>121</sup>, maupun melalui publikasi majalah *al-Manār* yang didistribusikan melalui *al-Jam‘īyah al-Khayrīyah* atau yang dikenal dengan *Jam‘iyat Khayr*.<sup>122</sup> Organisasi ini didirikan oleh orang-orang Arab di Indonesia pada tahun 1905. Melalui organisasi inilah, KH. Ahmad Dahlan mendalami faham Wahabī, dan ia termasuk anggota yang ke 770.<sup>123</sup> Di sini pula ia bertemu dengan Shaykh Ahmad Soerkatti (1872-1943), yang kemudian keduanya menjadi teman seperjuangan dalam rangka melancarkan faham pembaharuan di Indonesia. Pada perkembangannya, KH. Ahmad Dahlan memperjuangkan pembaharuan dan pemurnian melalui Muhammadiyah, sedangkan Ahmad Soerkatti melalui organisasi *al-Irsyad*, setelah keluar dari *Jam‘iyat Khayr*.<sup>124</sup>

Menurut Deliar Noer, organisasi *Jam‘iyat Khayr*, Muhammadiyah, al-Irsyad, dan Persis sebagai gerakan modern Islam<sup>125</sup> mempunyai gerakan yang sama, yaitu pembaharuan dan pemurnian ajaran Islam dari praktik *tahayyul*, *bid‘ah* dan *khurafāt*

---

<sup>121</sup> Menurut Laode Ida, murid-murid M. Abduh dan Raṣīd Riḍā lainnya yang turut menyebarkan faham Wahabī adalah Shaikh Muḥammad Khaṭīb, Shaykh Ṭāhir Jalāluddīn, Shaykh Djamil Djambek, Abdul Karim Amrullah, Haji Abdullah Ahmad, Shaikh Ibrahim Musa dan Zainuddin Labbai al-Junusi. Baca: laode Ida, *Anatomi Konflik NU: Elite Islam dan Negara* (Jakarta: Pustaka Sinar harapan, 1996), 3.

<sup>122</sup> Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*, 44.

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Menurut Choirul Anam, keluarnya Ahmad Soerkatti dari *Jam‘iyat Khayr* disebabkan perbedaan soal kata *sayyid* dan bukan *sayyid* (gelar untuk keturunan Nabi Muhammad Saw). Orang-orang yang tergabung dalam *Jam‘iyat Khayr* memegang teguh tradisi *sayyid* dan *non-sayyid*, sementara Ahmad Soerkatti menentang hal tersebut. Karena pada dasarnya manusia itu sama dihadapan Allah tanpa terpancang pada *sayyid* dan *non-sayyid*. Ibid., 46.

<sup>125</sup> Mengenai komunitas reformis yang diistilahkan sebagai gerakan modern Islam Indonesia, lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial— LP3ES, 1980), 37-179 dan 247.

(agama puritan). Hal yang sama juga di katakan oleh Kuntowijoyo. Ia berkata: “Gerakan pemurnian (di Indonesia) tampak ingin mendongkel budaya Islam singkretik dan Islam tradisional sekaligus, dengan menawarkan sikap agama yang puritan...”<sup>126</sup>

Agama puritan yang ditawarkan para reformis adalah “pemurnian Islam” atau “Islam sejati” dengan mengajak merujuk secara langsung kepada sumber-sumber doktrin yang utama, yaitu al-Qur’ān dan ḥadīth. Itulah yang dinyatakan K.H. Ahmad Dahlan selaku pendiri organisasi Muhammadiyah:

Jalan yang betul itu ialah agama Islam sejati... Persatuan itulah yang harus kita tuju, supaya orang Islam dapat hidup secara Islam, menurut rancangan yang hukum-hukunya sudah sempurna dan terpaku dalam al-Qur’ān suci... Beribadahlah dengan Allah tidak dengan perantaraan antara manusia dengan Allah.<sup>127</sup>

Atas nama pemurnian Islam inilah, jargon-jargon seperti *bid’ah*, *khurāfat*, *taḥayyul* dan kemusyrikan dijadikan alat untuk “mendongkel” terhadap tradisi keagamaan yang tidak bersumberkan kepada al-Qur’ān dan al-ḥadīth. Tak pelak usaha pemurnian yang dilakukan para reformis menciptakan situasi tersendiri karena berbenturan dengan bangunan tradisi keagamaan lama yang berakar dari pemahaman sintesis antara agama dengan tradisi lokal.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Kuntowijoyo, *Paradigama Islam Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1998), 160.

<sup>127</sup> Nur Khalik Ridwan, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004), 91.

<sup>128</sup> Realitas ini dengan sendirinya menjadi antitesis terhadap kesimpulan Mitsuo Nakamura yang memandang reformis Muhammadiyah tidak bertentangan dengan kebudayaan Jawa. Nakamura menambahkan, gerakan pemurnian itu sebagai kegiatan-kegiatan yang integral daripadanya, dan para pembaharu itu berupaya menyaring intisari Islam yang murni dari tradisi budaya Jawa. Pandangan Nakamura ini semakin lemah ketika dihadapkan kepada realitas yang lain, yakni kontinuitas gerakan reformis di Timur Tengah yang ikut berperan dalam pembentukan Muhammadiyah sama sekali tidak memiliki *concern* terhadap budaya lokal (Jawa). Lihat: Mitsuo

Situasi yang dihadirkan komunitas reformis memantik para ulama (tradisional) untuk bangkit membela dan menjaga bangunan keagamaan yang berpijak pada tradisi dan intitusi madhhab sebagai suatu cara yang sah dalam memahami dan mengamalkan agama. Upaya pembelaan yang dilakukan oleh para ulama tentu saja bukan tidak berdasar. Sebaliknya, upaya yang dilakukan para ulama memiliki dasar yang sangat kuat, yakni proses pribumisasi yang terjadi di Nusantara berjalan secara dinamis adalah karena bentuk kontekstualisasi nilai-nilai agama terhadap masyarakat setempat dengan tanpa menghilangkan *ghāyah* (cita-cita)-nya yakni *tawhīd*.

Seiring dengan kemenangan ‘Abdul ‘Azīz Ibn Sa‘ūd (1880-1953 M) penguasa Nejed atas Sharīf Ḥusayn, penguasa Hijaz, maka penetrasi gerakan Wahabī dengan misi “agama puritan” semakin meluas hingga seluruh dunia Islam. Setelah menguasai Hijaz, kerajaan Saudi menjadi penopang gerakan Wahabī dibawah *patronase* dinasti Ibn Sa‘ūd.<sup>129</sup> Dengan begitu, terjadi pergeseran pusat Islam, dari kebebasan model keagamaan tradisi madhhab *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah* ke arah model Wahabī yang pada gilirannya mendatangkan perubahan-perubahan yang tidak menguntungkan dalam pelaksanaan ajaran agama di tanah Hijaz lantaran tidak memberi toleransi terhadap praktik-praktik keagamaan *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah*.

Menindaklanjuti keadaan tersebut, didahului kegagalan dalam menyampaikan aspirasi lewat perutusan Indonesia dalam kongres Islam yang diadakan di Mekkah,<sup>130</sup> para ulama yang memiliki

---

Nakamura, *Bulan Sabit Muncul Dari Balik Pohon Beringin* (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1983), 170-171.

<sup>129</sup> Ibid., 37.

<sup>130</sup> Aspirasi disampaikan lewat perutusan Indonesia yang saat itu diwakili Tjokroainoto dari Serikat Islam dan Mas Mansur dari Muhammadiyah agar Ibn Sa‘ud melindungi kebebasan tradisi keagamaan bermadhhab bagi masyarakat setempat maupun masyarakat dunia Islam umumnya. Ditolaknya aspirasi oleh perutusan tidak mengherankan kerana sebelum kongres pun

sependirian terhadap tradisi keagamaan *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* membentuk suatu panitia khusus yang disebut dengan “Komite Merembuk Hijaz” yang selanjutnya dikenal Komite Hijaz.<sup>131</sup> Pada tanggal 31 Januari 1926 bertepatan dengan 16 Rajab 1334 H di rumah K.H. Abdul Wahab Chasbullah, Surabaya, dikeluarkan dua keputusan penting: *Pertama*, meresmikan dan mengukuhkan berdirinya Komite Hijaz dengan masa kerja sampai delegasi yang diutus menemui Raja Ibn Sa'ud hingga kembali ke Tanah Air.<sup>132</sup> *Kedua*, membentuk *jam'iyah* (organisasi) sebagai wadah persatuan ulama dalam tugas memimpin ummat menuju terciptanya cita-cita *'izzul Islām wa al-muslimūn* (kejayaan Islam dan kaum muslimin). Organisasi itu kemudian diberi nama Nahdlatul Ulama –atau Nahdlatul Ulama dalam ejaan yang disempurnakan.<sup>133</sup>

Menurut ulama kharismatik K.H Habib Lutfi Yahya dari Pekalongan, pelebagaan NU sebagai wadah *ahl al-sunnah wa al-*

---

para perutusan yang merupakan orang-orang pembaharu (reformis) sudah tidak menyetujui praktik-praktik tradisi keagamaan bermadhab. Lihat Martin van Bruinseken, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LKiS, 1994), 32-33.

<sup>131</sup> Para ulama yang hadir dalam sidang Komite Hijaz kediaman K.H. Abdul Wahab Chasbullah di kampung Kertopaten Surabaya adalah K.H. Hasyim Asy'ari, Tebuireng Jombang, K.H. Bisri Syansuri, Denanyar Jombang, K.H. Ridlwan Abdullah dari Surabaya, K.H. Asnawi dari Kudus, K.H. Ma'sum dari Lasem, K.H. Ridhwan dari Semarang, K.H. Abdul Halim dari Leiwimunding Cirebon, H. NodoroMunthaha (menantu K.H. Kholil Bangkalan) dari Madura, Dahlan Abdul Kohar dari kertosono, K.H. Nawawi dari Pasuruan, K.H. Nahrowi dari Malang, K.H. Alwi Abdul Azis dari Surabaya dan K.H. Abdul Khamid Faqih dari Sedayu Gresik, Syekh Ahmad Ghana'im al-Misri dari Mesir dan beberapa ulama lainnya. Lihat: Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*, 1-2.

<sup>132</sup> Tentang kerja Komite Hijaz, hasil sidang tanggal 31 Januari 1926 itu memutuskan untuk mengirim delegasi sendiri ke Kongres Umat Islam di Mekkah. Delegasi itu terdiri dari K.H. Wahab Chasbullah yang berangkat 29 Maret 1928 dan Syekh Ahmad Ghana'im al-Misri, berangkat 5 April 1928. Kedua utusan ini tidak bergabung dengan Kongres Umat Islam, namun langsung menghadap Raja Ibn Sa'ud, penguasa baru tanah suci Mekkah dan Madinah. Kedua orang ini diterima Raja Sa'ud pada tanggal 13 Juni 1928. Dalam dialognya, Raja Sa'ud memberikan sambutan yang positif terhadap tuntutan delegasi Hijaz. Raja Sa'ud memberikan jawabannya secara tertulis agar bisa diketahui oleh anggota Komite Hijaz lainnya. Dalam jawabannya, Raja Sa'ud berjanji akan tetap menjamin dan menghormati ajaran-ajaran madhab yang empat (Ḥanafī, Mālikī, Shāfi'ī, dan Ḥanbalī) dan juga paham *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* di seluruh wilayah kerajaan. Lihat Sri Mulyati, "Pertarungan (Pemikiran) NU dan Kelompok Islam Lain" dalam *Tashwirul Afkar: NU & Pertarungan Ideologi Islam*, No. 21 tahun 2007, 10-11.

<sup>133</sup> Ibid.

*jamā'ah* mendapatkan dukungan penuh dari ulama-ulama Indonesia di Haramain. Sebagaimana diketahui, pada rentang waktu pada tahun 1200 H/1776 M sampai 1350 H/1926 M banyak ulama Indonesia mewarnai dan berperan dalam menyemarakkan kegiatan ilmiah di Masjid al-Ḥarām yang secara tradisi keagamaan mengikuti paham *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*.<sup>134</sup> K.H Habib Lutfi Yahya menceritakan, menjelang berdirinya NU beberapa ulama besar berkumpul di Masjid al-Haram menyikapi situasi dunia Islam saat itu. Kemudian dilakukan *istikhārah* (shalat untuk minta petunjuk), hasilnya para ulama di Haramain mengutus K.H. Hasyim Asy'ari pulang ke Indonesia agar menemui dua orang untuk meminta persetujuan atas terbentuknya

---

<sup>134</sup> Di antara ulama Indonesia yang tinggal di Ḥaramayn yang menganut *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* adalah Ahmad bin Abdul Shamad Sambas. Ia sangat terkenal dengan predikat, *tabāhur fī ilmī sharī'ah, fī ḥaqīqah wa fī ilmī taṣawuf*. Murid-murid beliau banyak yang menjadi ulama-ulama besar seperti Kiai Thalhah Gunung jati Cirebon. Kiai Thalhah ini adalah kakek dari Kiai Syarif Wonopringgo, Pekalongan. Muridnya yang lain, Kiai Syarifudin bin Kiai Zaenal Abidin bin Kiai Muhammad Thalhah. Beliau diberi umur panjang, usianya seratus tahun lebih. Adik seperguruan beliau di antaranya Kiai Ahmad Khalil Bangkalan. Kiai Khalil lahir pada tahun 1227 H/1803 M. Dan di antaranya murid-murid Syekh Ahmad Sambas yaitu Syekh Abdul Qodir al-Bantanī, yang menurunkan anak murid, yaitu Syekh Abdul Aziz Cibeber Kiai Asnawi Banten. Ulama lain yang sangat terkenal sebagai ulama ternama di Masjid al-Ḥarām adalah Kiai Nawawi al Bantanī. Beliau lahir pada tahun 1230 H/1806 M dan meninggal pada tahun 1310 H/1886 M, bertepatan dengan meninggalnya mufti besar Sayid Ahmad Zaini Dahlan. Ulama Indonesia yang lainnya yang berkiprah di Masjid al-Ḥarām adalah Sayid Ahmad al-Nahrawi al-Banyumasī, beliau diberi umur panjang, beliau meninggal pada usia 125. Tidak satupun pengarang kitab di Haramain; Mekah-Madinah, terutama ulama-ulama yang berasal dari Indonesia yang berani mencetak kitabnya sebelum ada pengesahan dari Sayidi Ahmad al-Nahrawi al-Banyumasi. Selanjutnya, Syekh Abdul Qadir al-Bantani murid lain Syekh Ahmad bin Abdul Shamad Sambas, yang mempunyai murid Kiai Abdul Latif Cibeber dan Kiai Asnawi Banten. Adapun ulama-alama lain yang ilmunya luar biasa adalah Sayid Syekh Ubaidillah Surabaya, beliau melahirkan ulama yang luar biasa yaitu Kiai Ubaidah Giren Tegal, terkenal sebagai Imam Asy'ari-nya Indonesia yang melahirkan seorang ulama Sayid Syekh Muhammad Ilyas Sukaraja. Kiai Ubaidah juga mengajak Syekh Muhammad Ilyas menetap di Haramain. di Jabal Abil Gubai, ada Syekh Sulaiman Zuhdi, di antaranya murid-muridnya di Mekah adalah Sayid Syekh Abdullah Tegal. Lalu Sayid Syekh Abdullah Wahab Rahan Medan, Sayid Syekh Abdullah Batangpau, Sayid syekh Muhmmad Ilyas Sukaraja, Sayid Syekh Abdul Aziz bin Abdul Shamad al-Bimawi, dan Sayid Syekh Abdullah dan Sayid Syekh Abdul Manan, tokoh pendiri Termas sebelum Kiai Mahfudz dan sebelum Kiai Dimiyati. Sedang Di zaman Sayid Syekh Ahmad Khatib Sambas ataupun Sayid Syekh Sulaiman Zuhdi, murid yang terakhir adalah Sayid Syekh Ahmad Abdul Hadi Giri Kusumo daerah Mranggen. Inilah ulama-ulama Indonesia di antara tahun 1200 H/1776 M sampai tahun 1350 H/1926 M. Termasuk Syekh Baqir Zaenal Abidin jogja, Kiai Idris Jamsaren, dan banyak tokoh-tokoh pada waktu itu yang di Haramain. Lihat Habib Luthfi Yahya, "Ulama-ulama Indonesia di Haromain: Embrio NU di Indonesia" dalam <http://www.habibluthfityahya.net/> (11 Agustus 2010).

wadah *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Dua orang tersebut adalah Habib Hasyim bin Umar bin Toha bin Yahya di Pekalongan dan Mbah Khalil Bangkalan Madura.<sup>135</sup> Rekomendasi dari kedua ulama ini kemudian diteruskan oleh K.H. Hasyim Asy'ari kepada K.H. Abdul Wahab Chasbullah.

Demikian konteks historis berdirinya NU, disamping menempatkan basis massa sebagai prasyarat terbentuknya organisasi, tidak kalah pentingnya adalah persoalan gerakan reformis dengan jargon bid'ah merupakan tantangan yang menjadi faktor akselerasi terbentuknya pelembagaan NU. Dengan kata lain, pelembagaan NU merupakan “reaksi” yang ditujukan kepada gerakan pemurnian terhadap praktik-praktik agama populer.

Dengan lahirnya NU sebagai sebuah organisasi maka tercapailah tujuan yakni terseraplah *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* dalam konsolidasi sebagai identitas kulturalnya, dan kemudian tercipta kohesifitas yang kental antara para ulama penganut madhhab, komunitas pesantren, dan para pengikut ulama, sehingga terhimpunlah potensi intern NU. Potensi itu menjadi dinamis karena penataan organisasi meski dengan cara yang sederhana pada waktu itu, sehingga berkembang pesat dan menjadi sebuah organisasi besar yang menembus batas-batas geografi pesantren dan batas-batas etnisitas Jawa.

## **2. Nalar Fiqh NU: Sebuah Ikhtiar Pelestarian Fiqh Madhhab Sunnī melalui Transmisi keilmuan**

Di dalam Anggaran Dasar (AD) NU pasal 3 disebutkan: “Nahdlatul Ulama sebagai *jam'iyah dīnīyah Islāmīyah* berakidah/berasas Islam menurut faham *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* dan menganut salah satu dari madhhab

---

<sup>135</sup> Ibid.



empat: Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi'ī dan Ḥanbalī".<sup>136</sup> Menurut prinsip ini, para kiai NU dalam memecahkan masalah keagamaan berorientasi pada madhhab-madhhab fiqh yang dibatasi pada fiqh madhhab empat.<sup>137</sup>

Untuk mengetahui alasan mengapa NU memilih madhhab empat sebagai pijakan dalam '*amaliyah fiqh*, KH. Hasyim Asy'ari mengatakan:

Mengikuti salah satu dari empat madhhab fiqh (Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi'ī dan Ḥanbalī) sungguh akan membawa kesejahteraan (*maṣlahah*) yang besar. Sebab ajaran-ajaran Islam (*sharī'ah*) tidak dapat dipahami kecuali dengan proses pemindahan (*naql*) dan pengambilan hukum dengan cara *istinbāt*. Pemindahan tidak akan benar dan murni kecuali dengan jalan setiap generasi memperoleh ajaran langsung dari generasi sebelumnya...<sup>138</sup>

Dari pernyataan KH. Hasyim Asy'ari tersebut, dapatlah dipahami bahwa pemilihan empat madhhab didasarkan pada dua pertimbangan. Pertama, tanggung jawab ilmiah dan tanggung jawab moral agama yaitu menyelamatkan umat dari ajaran yang sesat, karena melalui proses *istinbāt* yang salah. Kedua, mengingat *manhaj* (kerangka metodologis) dan *aqwāl* (hasil *ijtihad*) madhhab empat tercatat secara lengkap yang ditransmisikan melalui para pengikutnya dari satu generasi ke generasi berikutnya, sehingga dapat diteliti kembali dan dikoreksi. Atas pertimbangan dua hal di atas pula, KH. Hasyim Asy'ari melarang umat Islam, khususnya NU untuk mengikuti madhhab Imāmīyah dan Zaydīyah, karena *manhaj* dan *aqwāl* mereka dianggap bid'ah dan sesat.<sup>139</sup>

Lebih lanjut, KH. Hasyim Asy'ari mengatakan:

---

<sup>136</sup> PBNU, *Hasil-Hasil Muktamar XXX* (Jakarta: PBNU, 2000), 107.

<sup>137</sup> Zahro, *Tradisi Intelektual*, 106.

<sup>138</sup> Hasyim Asy'ari, *Ihyā' 'Awāmil al-Fuḍalā' fī Tarjamat al-Qānūn al-Asāsī li al-jam'iyati al-Nahḍat al-'Ulamā'*, terj. Abdul Hamid (Kudus: Menara Kudus, 1967), 53-54.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 59.

Ulama dari madhhab Shāfi‘ī menjelaskan, mengapa dilarang mengikuti madhhab selain empat madhhab *sunni*. Ini karena pendapat-pendapat pemimpin madhhab selain itu tidak bisa dianggap benar, yang disebabkan ajaran yang diwariskan dari para pemimpin mereka ke generasi tidak dapat dijaga keotentikannya dan keasliannya...<sup>140</sup>

Dari pernyataan KH. Hasyim Asy’ari tersebut, dapatlah dipahami mengapa NU tidak merekomendasikan madhhab al-Awza‘ī (w. 157 H), Sufyān al-Thawrī (w. 161 H), Sufyān ibn ‘Uyaynah (w. 198 H), Ishāq ibn Raḥawayh (w. 238 H) dan Dāwud al-Zāhirī (w. 270 H) sebagai salah satu referensi yang bisa dirujuk, mengingat madhhab-madhhab tersebut tidak memiliki transmisi sanad yang berantai (*tasalsul*), sehingga keotentikan ajaran dan fatwa mereka masih diragukan.

Pandangan KH. Hasyim Asy’ari, tentang pentingnya transmisi keilmuan (*sanad*), termasuk dalam bidang fiqh, sebagaimana disebutkan di atas, tidak bisa dipisahkan dari jaringan intelektual yang membentuknya. Oleh karena itu, pada sub bab ini, penulis menganggap penting untuk memaparkan transmisi keilmuan (genealogi dalam istilah Zamakhsyari Dhofier) KH. Hasyim Asy’ari dan ulama NU lainnya.

Berdasarkan penuturan Azyumardi Azra, pada abad 19 mulai muncul ulama-ulama Indonesia yang bertaraf internasional yang menjadi “guru besar” di tanah Ḥaramayn. Nama-nama yang paling menonjol antara lain; Isma‘īl al-Khālīdī al-Minangkabawī (w. 1275 H), Junayd al-Batawī (w. 1840 M), Ahmad Rifa’i Kalisalak (1200-1286 H/1786-1870 M), Aḥmad Khaṭīb al-Sambasī (w.1875 M), Nawāwī al-Bantanī (1230-1314 H/1813-1879 M), Abd al-Karīm al-Bantanī (w. 1315 H/ 1897 M), Daud Ibn Abdullāh al-Fatanī (w. 1334 H/1915 M), Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawī (1276-1334 H/1816-1916 M), Shaykh Aḥmad Nahrawī al-Banyumasī (w. 1346

---

<sup>140</sup> Ibid., 69.

H/1928 M), Muḥammad Maḥfūz al-Tirmasī (1285-1338 H/1842-1929 M), Ḥasan Muṣṭafā al-Garutī (1268-1348H/1852-1930 M), Sayyid Muḥsin al-Falimbanī (w. 1935 M), Muḥammad Yasin al-Padanī (1335-1410 H/1917-1990 M) dan sebagainya.<sup>141</sup>

Dari ulama-ulama di atas, jaringan intelektual NU generasi pertama<sup>142</sup> terbentuk. Hanya saja, menurut Zamakhsyari Dhofier, dari sekian ulama di atas, ada lima tokoh yang sangat berpengaruh dalam membentuk konstruksi intelektual ulama NU generasi pertama, khususnya KH. Hasyim Asy'ari<sup>143</sup>. Mereka adalah Imam Nawawi al-Bantanī (1813-1879), Abdul Karim al-Bantanī (w. 1897), Ahmad Khatib al-Minangkabauī (1816-1916), Muhammad Mahfudh al-Tarmasī (1842-1929), dan Khalil al-Bangkalanī (w. 1923).<sup>144</sup>

Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari tentang pentingnya mata rantai (*sanad*) ilmu agama sebagaimana disebutkan di atas, tidak bisa dipisahkan dari guru ḥadīthnya, Mahfudh al-Tarmasī. Mahfudz al-Tarmasī, yang menekuni bidang ḥadīth, berpendapat bahwa ilmu ḥadīth merupakan ilmu yang sangat penting dalam menjaga otentisitas ilmu agama. Seseorang yang memiliki pendapat hukum akan dipandang kuat, bila ia memiliki mata rantai

---

<sup>141</sup> Lihat Azyumardi Azra, "Ulama Indonesia di Haramain: Pasang Surut Sebuah Wacana Keagamaan" dalam *Jurnal Ulumul Quran*, volume III no. 3 tahun 1992, 76-85. Tulisan tersebut belakangan diterbitkan dalam, Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana*

& *Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya, 1999), 143-161.

<sup>142</sup> Generasi NU hingga sekarang secara sederhana dapat dikelompokkan dalam beberapa generasi. Generasi pertama adalah tokoh-tokoh yang ikut membidani kelahiran NU yang diwakili oleh tokoh seperti Hasyim Asyari, Wahab Hasbullah, Bisri Syansuri. Generasi kedua diwakili oleh tokoh-tokoh seperti Wahid Hasyim, Saefuddin Zuhri, Ahmad Siddiq, As'ad Syamsul Arifin dan sebagainya. Sedangkan generasi ketiga diwakili oleh tokoh seperti Abdurrahman Wahid, Fahmi Saefuddin, Mustafa Bisri dan sebagainya.

<sup>143</sup> Baca: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 85-92.

<sup>144</sup> Ibid.

(*sanad*) yang menghubungkan dirinya sampai kepada Nabi<sup>145</sup>. Sebaliknya, pendapat seseorang tentang masalah agama, yang tidak ditopang *sanad*, dipandang sebagai pendapat yang lemah dan memperturutkan hawa nafsu<sup>146</sup>.

Salah satu indikasi ketertarikan KH. Hasyim Asy'ari dengan Mahfudh al-Tarmasī dapat dilihat dari upaya Hasyim memperkenalkan dan mengajar kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* serta kitab yang disusun Mahfudh yang berjudul *Mawhibah Dhī al-Faḍl 'alā Sharḥ Muqaddimah bi Afḍal* kepada murid-muridnya. Dalam perkembangannya, Hasyim menganjurkan kepada mereka, seperti Bisri Samsuri, Wahhab Hasbullah, untuk mendapatkan *ijāzah*<sup>147</sup> langsung dari Mahfudz. Dari Mahfudz al-Tarmasī-lah, Hasyim memperoleh *ijāzah (otoritas)* untuk mengajar *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dan dari Mahfudz pula, ia mempunyai *sanad* kitab tersebut yang menghubungkannya sampai imam al-Bukhārī.<sup>148</sup>

Adapun *sanad* Hasyim tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut; Hasyim Asy'ari (1871-1947), Mahfudz al-Tarmasī (1285-1338 H/1868-1920 M), Abū Bakr ibn Muḥammad Shāṭā (w. 1310 H), Aḥmad ibn Zaynī Daḥlān (w. 1232H), Uthmān ibn Ḥasan al-Dimyāṭī (w. 1265 H), Muḥammad ibn 'Alī al-Shanwānī (w. 1233 H), 'Isā ibn Aḥmad al-Barawī (w. 1182 H/1768 M), Aḥmad al-Dafri, Sālim ibn 'Abdullāh al-Baṣrī, 'Abdullāh ibn Sālim al-Baṣrī (w. 1134 H), Muḥammad ibn 'Alā al-Dīn al-Bābīfī (w. 1077 H), Sālim ibn Muḥammad al-Sanhuṛī (w. 1015 H), al-Najm Muḥammad ibn Aḥmad al-Ghayṭī (w. 984 H), Zakāriyā ibn Muḥammad al-Anṣārī al-Ḥāfiẓ (w. 916 H),<sup>149</sup> Aḥmad ibn 'Ali ibn Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852 H/1448 M), Ibrahīm ibn

---

<sup>145</sup> Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006), 171.

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> *Ijāzah* merupakan pemberian izin seorang guru kepada muridnya untuk meriwayatkan sebuah buku ḥadīth, tanpa harus membaca ḥadīth satu persatu. Baca: Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, *Metodologi Kritik Hadis*, terj. A. Yamin (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), 102.

<sup>148</sup> Ibid., 233.

<sup>149</sup> Al-Ḥāfiẓ adalah orang yang mampu menghafal seratus ribu ḥadīth beserta *isnād*-nya. Lihat: Ḥasan al-Mas'ūdī, *Miḥnat al-Mughīth* (Semarang: t.p., 1338 H), 6.

Aḥmad al-Tanūḥī (w. 800 H/1397 M), Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Ṭālib al-Ḥajar (w. 733 H/ 1332 M), al-Ḥusayn ibn al-Mubārīk al-Zubaydī al-Ḥanbalī (w. 631 H/1233 M), Abū al-Waqt ‘Abd al-Awwāl ibn ‘Isā al-Sijzī (w. 553 H), Abū al-Ḥasan ‘Abd al-Raḥmān ibn Muẓaffar ibn Dāwud Al-Dāwudī (w. 467 H), Abū Muḥammad ‘Abdullāh ibn Aḥmad al-Sarakhsī (w. 381 H), Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn Yūsuf ibn Matar al-Faribārī (w. 320 H) dan al-Imām al-Ḥāfiẓ al-Ḥujjah<sup>150</sup> Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrahīm al-Bukhārī (w. 256 H/869 M).<sup>151</sup>

Sedangkan pemikiran KH. Hasyim Asy’ari tentang fiqh madhhab, sebagaimana disebutkan di atas, tidak bisa dipisahkan dari peran guru fiqhnya, Imam Nawawi al-Bantani. Imam Nawawi merupakan tokoh penting penyebar madhhab Shāfi‘ī di bumi Nusantara, khususnya tanah Jawa.<sup>152</sup> Bagi Imam Nawawi, ia merasa nyaman menjadi pengikut (*taqlīd*) madhhab Shāfi‘ī. Hal tersebut didasarkan pada pertimbangan, dia bukanlah sosok mujtahid *muṭlaq*.<sup>153</sup> Menurutnya, madhhab yang bisa diikuti hanyalah empat. Pertama, madhhab Shāfi‘ī yang bersumber dari hasil *ijtihād* al-Shāfi‘ī, yang dikenal sebagai mujtahid terpercaya, bagaikan mutiara yang memancar dan menjulang. Kedua, madhhab Mālikī yang dikembangkan dari hasil *ijtihād* Imam Mālik yang dikenal sebagai sosok yang moderat. Ketiga, madhhab Ḥanafī, yang dikembangkan dari hasil *ijtihād* Abū Ḥanīfah, sosok yang rasional; dan keempat, madhhab Ḥanbalī, yang dikembangkan dari hasil *ijtihād* Aḥmad ibn Ḥanbal, sosok yang alim dan *ṣāliḥ*.<sup>154</sup> Selain madhhab tersebut, seperti madhhab al-Awza‘ī (w. 157 H), Sufyān al-Thawrī (w. 161 H), Sufyān ibn ‘Uyaynah (w. 198 H), tidak bisa dijadikan rujukan, karena tak satupun dari hasil *ijtihād* madhhab-madhhab tersebut didokumentasikan

<sup>150</sup> Al-Ḥujjah adalah orang yang mampu menghafal tiga ratus ribu ḥadīth beserta *isnād*-nya. Ibid.

<sup>151</sup> Mas‘ud, *Dari Haramain*, 175.

<sup>152</sup> Harapan sang ayah bahwa kelak sang anak menjadi pengawal madhhab Shāfi‘ī, dengan memberinya nama seorang *muḥarrir madhhab Shāfi‘ī*, Abū Zakāriyā Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawāwī.

<sup>153</sup> Imam Nawawi, *Marāqī al-‘Ubūdiyah: Sharḥ Sullam al-Tawfiq* (Surabaya: t.p., t.th.), 4.

<sup>154</sup> Imam Nawawi, *Nihāyat al-Zayn* (Semarang: Toha Putera, t.th.), 7.

dan terjaga transmisi periwayatannya.<sup>155</sup> Jika dicermati, pendapat KH. Hasyim Asy'ari tentang kewajiban *taqlīd* bagi orang yang belum sampai derajat mujtahid *mustaqil* dan pemikirannya tentang fiqh madhhab sama "persis" dengan pendapat Imam Nawawi. Sehingga tidak berlebihan, jika disimpulkan bahwa pemikiran KH. Hasyim Asy'ari tersebut terbentuk dan dipengaruhi oleh pemikiran gurunya, Imam Nawawi.

Pemikiran Imam Nawawi yang lain, yang dijadikan rujukan oleh KH. Hasyim Asy'ari adalah mekanisme pemilihan pendapat dalam madhhab Shāfi'ī. Pada tanggal 21 Oktober tahun 1926, saat KH. Hasyim Asy'ari menjadi *Rā'īs 'Ām*, diselenggarakan Mukhtamar NU pertama di Surabaya. Dalam Mukhtamar tersebut, diputuskan sebagai berikut:

Ketika terjadi variasi pendapat di dalam madhhab Shāfi'ī, maka pendapat yang boleh difatwakan, secara hirarkhis, adalah:

- a. Pendapat yang disepakati oleh al-Shaykhānī (al-Nawāwī dan al-Rāfi'ī).
- b. Pendapat yang dipegangi al-Nawāwī saja.
- c. Pendapat yang dipegangi al-Rāfi'ī saja.
- d. Pendapat yang didukung oleh mayoritas 'ulamā'.
- e. Pendapat 'ulamā' yang terpandai.
- f. Pendapat 'ulamā' yang paling wira<sup>156</sup>.

Jika dilacak lebih lanjut, kriteria pemilihan pendapat yang dikemukakan Imam Nawawi di atas, dapat dijumpai dalam kitab 1). *I'ānat al-Ṭālibīn*, karya Abū Bakr Shāṭa (w. 1300 H), guru Imam Nawawi. 2). *Faḥ al-Mu'īn* karya Zayn al-Dīn ibn 'Abd al-'Azīz al-Malaybārī (w. 875 H). 3). *Tuḥfat al-Muḥtāj* karya Ibn Ḥajar al-Haytamī (w. 973 H). 4). *Nihāyat al-Muḥtāj* karya al-Ramī (w.1004 H).

Di dalam kitab *I'ānat al-Ṭālibīn* dan *Faḥ al-Mu'īn* disebutkan:

---

<sup>155</sup> Ibid.

<sup>145</sup> LTN PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahdat al-'Ulamā': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Nahdlatul Ulama* (Surabaya: Khalista, 2011), 3.

أن المعتمد في المذهب للحكم والفتوى ما اتفق عليه الشيخان، فما جزم به النووي فالرافعي فما رجحه الأكثر فالاعلم والاورع... فإن قلت ما الذي يفتي به من الكتب وما المقدم منها ومن الشراح والحواشي، ككتب ابن حجر والرمليين وشيخ الاسلام والخطيب وابن قاسم والمحلّي والزيادي والشبراملسي وابن زياد اليميني والقليوبي والشيخ خضر وغيرهم، فهل كتبهم معتمدة أو لا، وهل يجوز الاخذ بقول كل من المذكورين إذا اختلفوا أو لا؟ وإذا اختلفت كتب ابن حجر فما الذي يقدم منها؟ وهل يجوز العلم بالقول الضعيف والافتاء به، والعمل بالقول المرجوح، أو خلاف الاصح، أو خلاف الاوجه، أو خلاف المتجه، أو لا؟ الجواب - كما يؤخذ من أجوبة العلامة الشيخ سعيد بن محمد سنبلي المكي، والعمدة عليه -: كل هذه الكتب معتمدة ومعول عليها، لكن مع مراعاة تقديم بعضها على بعض، والاخذ في العمل للنفس يجوز بالكل. وأما الافتاء فيقدم منها عند الاختلاف التحفة والنهاية، فإن اختلفا فيخير المفتي بينهما إن لم يكن أهلاً للترجيح، فإن كان أهلاً له فيفتي بالراجح<sup>157</sup>.

“Sesungguhnya, pendapat yang bisa dijadikan referensi untuk menetapkan hukum dan berfatwa di dalam madhhab (Shāfi‘ī) adalah (secara hirarkhis) sebagai berikut: pendapat yang disepakati al-Shaykhānī (Imam al-Nawāwī dan Imam al-Rāfi‘ī), pendapat al-Nawāwī, kemudian pendapat al-Rāfi‘ī, pendapat yang didukung mayoritas ulama, pendapat orang yang paling ‘ālim, pendapat orang yang paling ṣāliḥ (wira‘ī)... apabila anda bertanya: “kitab-kitab apa yang bisa dijadikan referensi dalam berfatwa di antara kitab-kitab *sharḥ* (komentar), *ḥāshiyah* (notasi) seperti kitab karya Ibn Ḥajar, dua imam Ramlī (Shihāb al-Dīn al-Ramlī dan Shams al-Dīn al-Ramlī), Shaykh al-Islām, al-Sharbīnī al-Khaṭīb, Ibn al-Qāsim, al-Maḥallī, al-Ziyādī, al-Shibramālīsī, ibn Ziyād al-Yamanī, al-Qalyūbī dan yang lain? Apakah boleh merujuk kepada salah satu dari kitab-kitab tersebut, di saat mereka berbeda pendapat?.....Jawabanya,

<sup>157</sup> Lihat juga Muhammad Abū Bakr Shaṭā al-Dimyāṭī, *I‘ānat al-Tālibīn*, Vol. 4 (Surabaya: Nur Aziz, t.th.), 19.

sebagaimana dikemukakan oleh Sa'īd ibn Muḥammad Sunbulī al-Makkī, kitab-kitab tersebut bisa dijadikan pedoman dan referensi, jika untuk referensi pribadi. Akan tetapi, jika untuk berfatwa, harus mempertimbangkan skala prioritas. Kitab *al-Tuḥfah* (karya ibn Ḥajar) dan *kitab al-Nihāyah* (karya Shams al-Dīn al-Ramfī) lebih diutamakan dibanding yang lain. Jika keduanya berbeda pendapat, dan tidak memiliki keterampilan menyeleksi (*tarjīh*) mana yang lebih kuat, maka boleh memilih salah satu dari keduanya. Jika, ia bisa menyeleksi, maka pendapat yang kuatlah, yang dijadikan pedoman dalam berfatwa.”.

Sedangkan di dalam kitab *Tuḥfat al-Muḥtāj* karya ibn Ḥajar al-Haytamī (w. 973 H), disebutkan:

الذى أطبق عليه المحققون أن المعتمد ما اتفقا الشيخان عليه, فإن اختلفا ولم يوجد لهما مرجح أو وجد ولكن على السواء, فالمعتمد ما قاله النواوى وإن وجد لأحدهما دون الآخر فالمعتمد ذو الترجيح<sup>158</sup>

“..Para ulama bersepakat bahwa pendapat yang bisa dijadikan pegangan (dalam madhhab Shāfi'ī), ialah pendapat yang disepakati *al-shaykhānī* (al-Nawāwī dan al-Rāfi'ī). Namun, apabila keduanya berbeda pendapat, dan tidak diketahui pendapat yang *rajīh* dari keduanya, atau dapat diketahui, tetapi cukup berimbang, maka pendapat al-Nawāwī-lah yang lebih kuat. Tetapi, jika ditemukan pendapat yang *yang rajīh* dari keduanya, maka pendapat itulah yang bisa dijadikan pegangan”

Selanjutnya, penulis ingin membaca proses panjang nalar fiqh NU sebagaimana dipaparkan di atas, dalam perspektif transmisi pengetahuan yang digagas oleh R. G.A Dolby melalui bukunya *The Transmission of Science*, yang difungsionalisasikan secara “apik” oleh Nicholas Whyte untuk

---

<sup>158</sup> Muḥammad, *al-Madkhal*, 49. Pernyataan yang senada, juga disampaikan oleh al-Ramfī. Lihat: Al-Ramfī, *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), 3.



membaca transmisi pengetahuan Yunani ke dunia Arab.<sup>159</sup> Menurut Dolby, sebagaimana ditulis Whyte, proses transmisi ilmu pengetahuan, paling tidak, melalui tiga fase. Pertama fase kesadaran (*awareness*), yaitu seorang atau komunitas intelektual menyadari akan eksistensi sebuah teori. Kedua, fase ketertarikan (*interest*), yaitu fase di mana seorang atau komunitas intelektual mulai tertarik dan mengakui signifikansi dari teori tersebut. Ketiga fase pengadopsian (*adoption*), di mana mereka mulai mengadopsi teori tersebut, setelah teori tersebut diyakini akan bermanfaat. Whyte menulis:

*He suggests that three phases are characteristic of the transmission process: the **awareness** of a scientist or community of scientists that a theory or scientific technique exists, escalating into a phase of **interest** when the content of the new idea is judged to be significant. The process ends with the **adoption** of the new idea by the community..*<sup>160</sup>

Ia (Dolby) menunjukkan bahwa ada tiga fase yang merupakan ciri khas dari proses transmisi: fase kesadaran (*awareness*) seorang ilmuwan atau komunitas ilmuwan bahwa teknik teori atau ilmiah ada, meningkat menjadi fase ketertarikan (*interest*) ketika isi dari ide baru dinilai menjadi signifikan. Proses ini berakhir dengan pengadopsian (*adoption*) ide baru dengan masyarakat.

Selanjutnya, Dolby membagi fase adopsi menjadi dua. Pertama, adopsi pasif (*passive adoption*) di mana sebuah teori atau ide diterima oleh

---

<sup>159</sup> Nicholas Whyte, "The Transmission of Knowledge: A Case Study, the Arab Acquisition of Greek Science", dalam <http://www.nicholaswhyte.info/trans.htm> (29 Oktober 2011).

<sup>160</sup> Ibid.

seorang atau komunitas intelektual bersifat temporal. Teori tersebut ditransformasikan dalam bentuk pengajaran dan dalam buku teks. Kedua, adopsi aktif (*active adoption*), di mana teori itu benar-benar digunakan dalam penelitian lebih lanjut.<sup>161</sup>

Berdasarkan kerangka di atas, proses pembentukan nalar fiqh NU dapat dijelaskan sebagai berikut:

### 1. Fase Kesadaran (*Awareness*)

Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa fiqh NU lahir dari kesadaran pentingnya bermadhab. Bagi NU, sebagai mana pendapat KH. Hasyim Asy'ari yang kemudian menjadi pandangan resmi NU, mengikuti madhab empat adalah cara yang paling aman untuk melestarikan Islam *'alā ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Ali Maschan Musa menyebutkan tiga alasan yang menjadi acuan para kiai NU untuk memilih cara bermadhab dalam masalah keagamaan:

a. Firman Allah dalam QS. Al-Nahl (16): 43:

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Maka bertanyalah kepada orang-orang yang mempunyai pengetahuan, jika kamu tidak mengetahuinya”.

Para mufassir berpendapat bahwa ayat tersebut merupakan perintah kepada orang-orang yang tidak mengerti hukum dan dalil-dalilnya, agar mengikuti pendapat orang lain yang lebih mengetahui. Pada umumnya, para ulama menjadikan ayat ini, sebagai pegangan utama dalam mengambil kesimpulan bahwa orang awam hendaknya mengikuti (*taqlīd*) kepada orang yang tahu (*'ālim*) dan mampu ber*ijtihād*.<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> Ibid.

<sup>162</sup> Moesa, *Nasionalisme Kiai*, 139.

- b. Bukti historis menunjukkan, bahwa tidak semua sahabat mampu ber-*ijtihād*. Sebagian ada yang ber-*ijtihād* dan sebagian yang lain hanya mengikuti hasil *ijtihād* sahabat yang lain, bahkan jumlahnya jauh lebih besar. Selain itu, para sahabat yang memberikan fatwa hukum tidak selalu menyertakan dalil yang menjadi dasar hukumnya.<sup>163</sup>
- c. Berdasarkan pertimbangan rasional bahwa orang awam yang sedang menghadapi persoalan baru yang belum diketahui status hukumnya, tersedia dua pilihan. 1) Ia tidak akan melakukan apa-apa, karena ia memang belum tahu. Hanya saja, hal ini dipandang sebagai sikap yang tidak baik. 2) Mengikuti saja (*taqlīd*) kepada pendapaat orang lain yang memiliki kemampuan ber-*ijtihād*.<sup>164</sup> Untuk sikap yang kedua ini, sebenarnya juga terbuka dua alternatif, yaitu berusaha belajar dan menelusuri sendiri solusi hukum bagi setiap persoalan yang ia hadapi. Hanya saja, hal ini akan sulit untuk dilakukan bagi mereka yang sangat awam, bahkan akan menyita banyak waktu dan justru bertentangan dengan prinsip bahwa beragama itu mudah (*al-dīn yusr*). Sehingga, alternatif yang paling mungkin dan mudah adalah mengikuti pendapat para imam madhhab.

Hal yang sama, juga dikemukakan oleh Ahmad Arifi<sup>165</sup>. Menurutnya ada tiga alasan, mengapa NU memilih pola bermadhhab;

- a. Pemikiran madhhab empat telah terkodifikasi secara sistematis sehingga mudah mempelajarinya.<sup>166</sup>
- b. Kerangka metodologis yang digunakan madhhab empat berikut hasil *ijtihād* mereka telah mendapatkan pengakuan dari umat Islam serta telah teruji secara historis.<sup>167</sup>

---

<sup>163</sup> Ibid.

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> Pengurus Lembaga *Baḥth al-masā'il* Nahdlatul Ulama (LBMNU) D.I. Yogyakarta.

<sup>166</sup> Ahmad Arifi, *Pergulatan Fiqh Tradisi Pola Madhhab* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 170.

<sup>167</sup> Ibid.

- c. Pola bermadhab dalam mengamalkan ajaran *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* merupakan pola realistis, praktis dan pragmatis.<sup>168</sup>

## 2. Fase Ketertarikan (*Interest*)

Ketika kiai-kiai NU, menyadari bahwa pola bermadhab merupakan pijakan operasional pengamalan *Islam 'alā ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, maka muncullah ketertarikan untuk mempelajari dan mensosialisasikan pemikiran madhab empat, melalui pondok pesantren. Mula-mula, para pendiri NU, seperti Hasyim Asy'ari, Wahab Hasbullah belajar di Pesantren. Hasyim Asy'ari misalnya, mula-mula ia belajar fiqh, tawhīd, tafsīr, hadis kepada ayahnya. Kemudian melanjutkan studi ke berbagai pesantren di Jawa dan Madura, antara lain pesantren langitan (Tuban), pesantren Siwalan Panji (Sidoarjo), pesantren Wonokoyo (Probolinggo) dan pesantren Kademangan (Bangkalan, Madura).<sup>169</sup> Kemudian, menjalin kontak dengan ulama-ulama Timur Tengah, terutama “ulama jawi”. Di Makkah, Hasyim Asy'ari belajar ḥadīth kepada Mahfudz al-Tarmasī, belajar fiqh kepada Imam Nawawi al-Bantānī, dan guru-guru “non jawi” seperti Abū Bakr Shāṭā, Aḥmad Amīn al-Attār, Sayyid Aḥmad Zawawī, Shaykh Sa'īd al-Yamanī dan Shaykh Dagistānī.<sup>170</sup> Dari ulama-ulama timur Tengah tersebut, mereka banyak belajar fiqh madhab. Setelah mereka mempelajari fiqh madhab, mereka kemudian mensosialisasikannya lewat lembaga pesantren.

## 3. Fase Penerimaan (*Adoption*)

Fase penerimaan atau pengadopsian fiqh madhab NU, dapat dilihat dari metode dan mekanisme penjawaban masalah-masalah keagamaan melalui *Lajnah Baḥth al-Masā'il* (LBM). Menurut Ahmad Zahro, ada tiga metode yang digunakan LBM dalam menjawab permasalahan.

---

<sup>168</sup> Ibid.

<sup>169</sup> Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 24.

<sup>170</sup> Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi KH. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 41-42.

- a. Metode *qawfī*. Dengan metode ini, setiap ada masalah keagamaan, para kiai NU mencari jawabannya melalui penelusuran terhadap *qawfī* (pendapat imam madhhab) atau *wajh* (pendapat pengikut imam madhhab) yang bertebaran dalam *al-kutub al-mu'tabarah*.<sup>171</sup> Dengan kata lain, metode *qawfī* ini hanyalah mengikuti pendapat-pendapat yang sudah “jadi” dalam lingkup madhhab.
- b. Metode *ilhāq* yaitu, meng-*qiyās*-kan masalah baru yang belum ada ketetapan hukumnya dengan masalah lama yang sudah ada ketetapan hukumnya yang termuat dalam *al-kutub al-mu'tabarah*.<sup>172</sup> Metode ini digunakan, ketika suatu masalah tidak ditemukan jawabannya, secara tekstual, pada *al-kutub al-mu'tabarah*.
- c. Metode *manhajī*. Dengan metode ini, suatu masalah yang tidak bisa diselesaikan dengan metode *qawfī* dan *ilhāq*, para kiai NU menggunakan metode *istinbāṭ* yang digunakan oleh para imām madhhab empat.<sup>173</sup>

Penggunaan metode *qawfī* dalam *baḥth al-masā'il*, jika dilihat perspektif transmisi pengetahuan Dolby, termasuk fase adopsi yang bersifat pasif (*passive adoption*). Dalam perkembangannya, terjadi dinamika yang cukup mendasar dan progressif, dalam pemikiran hukum Islam di lingkungan NU, yang terjadi pada tahun 1992. Kalau sebelumnya, NU diklaim sebagai oraganisasi yang dalam bidang pengembangan hukum Islam bersifat jumud, skriptualis, terpaku pada teks-teks klasik, atau yang dikenal dengan bermadhhab secara *qawfī*, maka sejak Munas Alim Ulama di Bandar Lampung tahun 1992, NU telah mencanangkan pengembangan metodologis dalam menjawab persoalan keagamaan. Pengembangan yang dimaksud adalah, NU berani memutuskan untuk memakai metode *ilhāq al-masā'il binazā'irihā*

---

<sup>171</sup> Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Baḥth al-masā'il 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 118.

<sup>172</sup> Ibid., 121.

<sup>173</sup> Ibid., 124

(selanjutnya disebut *ilhāq*) dan *istinbāt jama'ī*, dalam mengambil keputusan hukum. Dengan dicanangkannya dua konsep tersebut, berarti NU tidak hanya bermadhab secara *qawī*, melainkan telah merambah pada bermadhab secara *manhajī* (metodologis). Dalam perspektif transmisi pengetahuan Dolby, penggunaan metode *ilhāq al-masā'il bi naẓāirihā* dan metode *istinbāt jama'ī*, termasuk adopsi aktif (*active adoption*).

## BAB III

### PROGRESIVITAS NALAR FIQH NAHDLATUL ULAMA

#### A. *Baḥṡh al-Masā'il*: Dapur Pengembangan Fiqh Nahdlatul Ulama

Nahdlatul Ulama (selanjutnya ditulis NU) sebagai organisasi sosial keagamaan terbesar di Indonesia, memiliki tanggung jawab yang besar dalam memajukan kehidupan keagamaan. Hal tersebut dapat dilihat dari besarnya perhatian NU terhadap upaya-upaya pemecahan masalah yang di hadapi masyarakat, khususnya dalam masalah hukum. Di samping itu, kalangan NU sendiri menyakini bahwa segala masalah yang menyangkut perilaku dan tindakan seseorang harus dijelaskan hukumnya. Oleh karena itu, membiarkan persoalan tanpa ada jawaban adalah tindakan yang tidak dapat dibenarkan, baik secara *shar'ī* ataupun secara *i'tiqādī*.<sup>174</sup>

Untuk membahas masalah-masalah yang muncul dan berkembang di masyarakat, baik masalah klasik maupun masalah kontemporer, NU mempunyai forum khusus yang dikenal dengan *baḥṡh al-masā'il*. Tradisi *baḥṡh al-masā'il*, pada dasarnya merupakan tradisi intelektual yang telah berkembang lama dan telah dipraktikkan di pesantren, jauh sebelum lahirnya NU pada tahun 1926, dalam bentuk musyawarah (*shāwir, takrār*) ataupun diskusi (*ḥalaqah*). Menurut Sahal Mahfudh, tradisi tersebut biasanya diikuti oleh para kiai dan santri. Hasil diskusi tersebut, kemudian dipublikasikan melalui Buletin LINO (*Laylat al-Ijtimā' Nahdlatul Oelama*).<sup>175</sup> Dalam Buletin tersebut, disediakan kolom opini sebagai ajang diskusi interaktif antar para ulama. Seorang kiai berfatwa tentang suatu hal, kemudian ditanggapi kiai lain, begitu seterusnya. Lebih lanjut, Sahal Mahfudh menceritakan, bahwa ayahnya yang bernama KH. Mahfudh Salam, pernah

---

<sup>174</sup> Keputusan Munas Alim Ulama, tahun 1992, No. 01/Munas/1992 (Jakarta: Lajnah Ta'fif wa al-Nathr PBNU, 1992), 3.

<sup>175</sup> KH. Sahal Mahfudh, "*Baḥṡh al-Masā'il* dan *Istinbāt* Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek", dalam *Ahkamul Fuqaha': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010)*, ed. LTN PBNU (Surabaya: Khalista, 2011), vii.

berbeda pendapat dengan Kiai Murtadlo dari Tuban mengenai hukum menerjemahkan khutbah ke dalam bahasa Jawa atau Indonesia. Menurut KH. Mahfudh Salam, khutbah boleh diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa ataupun bahasa Indonesia. Sedangkan, K. Murtadlo berpendapat sebaliknya.<sup>176</sup>

Tokoh-tokoh NU yang pernah belajar ke Tanah Suci, seperti KH. Asnawi Kudus (1861-1959), KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947), KH. Abdul Wahab Hasbullah (1888-1971), KH. Bisri Sansuri (1986-1980) yang memperkenalkan tradisi *ḥalaqah*, ke dunia pesantren. Menurut Abdurrahman Mas'ud, ketika masih belajar di Makkah, Asnawi sering melakukan diskusi dengan beberapa ulama, untuk memecahkan masalah keagamaan. Dia pernah berdebat dengan seorang *'ālim* dari Mesir tentang hukum memakai jubah yang terbuat dari sutera. Dia berpendapat hukumnya haram, sementara seorang *'ālim* dari Mesir tersebut berpendapat boleh.<sup>177</sup>

Tokoh-tokoh NU tersebut, sepulang dari Tanah Suci, kemudian mengembangkan agama Islam melalui lembaga pendidikan yang mereka dirikan, berupa pesantren sekaligus mengadopsi sistem *ḥalaqah*<sup>178</sup> untuk mengkaji persoalan-persoalan yang terjadi di masyarakat. Contoh lain, sebagai proses adopsi tradisi *ḥalaqah* adalah pendirian *Taṣwīr al-Afkār* pada tahun 1919 di Surabaya. Lembaga tersebut didirikan oleh KH. Abdul Wahab Chasbullah yang pernah menimba ilmu di Makkah selama beberapa tahun. Pada awalnya, lembaga ini tidak diarahkan untuk membahas tema-tema

---

<sup>176</sup> Ibid.

<sup>177</sup> Abdurrahman Mas'ud, *Intelktual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Jogjakarta: LKiS, 2004), 182.

<sup>178</sup> Pengadopsian tradisi *ḥalaqah* oleh para santri Indonesia bisa difahami, mengingat bahwa pada akhir abad ke 19 ketergantungan umat Islam Indonesia terhadap fatwa yang dikeluarkan oleh ulama Timur Tengah, terutama dari ulama Kairo dan Makkah masih besar. Hal ini bisa dilihat dengan adanya sebuah buku yang berjudul *Muḥimmat al-Nafāis*. Buku ini berdasarkan catatan Nico Capitein diterbitkan pertama kali pada tahun 1892 di Makkah yang berisi fatwa-fatwa yang mengacu kepada isu-isu yang berkembang di Indonesia pada saat itu. Bahkan pada tahun 1913 an buku tersebut banyak dijual di toko-toko buku di Indonesia. Ahmad Munjin Nasih, " Baḥth al-Masā'il dan Problematikanya di Kalangan Masyarakat Muslim Tradisional", Jurnal *al-Qānūn*, Vol. 12, No. 1, Juni 2009, 112.



keagamaan (*dīnīyah*), namun justru tema-tema non-*dīnīyah* yang sering dijadikan bahan diskusi, utamanya masalah sosial politik yang berkembang saat itu. Pada perkembangannya, karena banyak kiai yang terlibat di dalamnya, lembaga ini dimanfaatkan juga untuk membahas masalah-masalah keagamaan (*dīnīyah*).<sup>179</sup>

Di samping pemberian fatwa melalui *ḥalaqah*, banyak kiai pesantren, secara individual, memberikan fatwa kepada masyarakat, khususnya untuk menghadapi persoalan yang muncul dan berkembang. Dalam hal ini, kiai bertindak secara individual sebagai penafsir hukum bagi kaum muslim sekitarnya.<sup>180</sup> Pada waktu itu, secara umum ada dua fatwa yang dikembangkan oleh para kiai di masyarakat. Pertama, fatwa yang berupa jawaban atas masalah-masalah fiqh (*al-masā'il al-fiqhīyah*), seperti bilangan raka'at ṣalāt tarāwih, mekanisme “kirim do'a“ kepada orang yang sudah meninggal dan sebagainya. Kedua, fatwa yang bersifat preventif, yaitu untuk melestarikan budaya-budaya yang bernuansa Islam (*Islāmī*) agar terhindar dari pengaruh budaya asing, seperti pengharaman memakai dasi, celana panjang, sepatu, topi karena dianggap *tashabbuh* (menyerupai) dengan pakaian non-muslim.<sup>181</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, dengan terakomodasinya semua kekuatan ulama tradisional pesantren dalam *jam'īyah* NU, pemberian fatwa yang semula dilakukan secara individual berubah menjadi fatwa kolektif. Secara substansial, antara keduanya tidak terdapat perbedaan, kecuali dalam prosedur pelaksanaannya. Fatwa kolektif harus didiskusikan terlebih dahulu di antara beberapa ulama untuk mendapat kesepakatan hukum (*ittifāq al-*

---

<sup>179</sup> Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama dan Negara*, terj. Farid Wadji (Yogyakarta: LKiS, 1997), 8. Lihat juga: Abdul Mun'im DZ, “*Baḥṡh al-Masā'il*: Tradisi Akademik Muslim Tradisionalis”, dalam *Jurnal Gerbang*, Vol. 12, tahun 2002, 108. Nasih, “*Baḥṡh al-Masā'il*”, 112.

<sup>7</sup> Hiroko Harikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987), 140-141.

<sup>181</sup> Mahfudh, “*Baḥṡh al-Masā'il*”, vii.

*aḥkām*). Sedangkan fatwa individual merupakan hasil karya seorang kiai.<sup>182</sup> Adapun persamaan substansial antara fatwa kolektif dan individual dilihat dari dua hal. Pertama, bersifat responsif atas masalah yang muncul dan berkembang dalam masyarakat. Kedua, dikembangkannya metode *tamadhub* yaitu mengikuti salah satu madhhab sunnī yang empat, khususnya madhhab Shāfi'ī.<sup>183</sup>

Menurut Ahmad Zahro, kegiatan *baḥth al-masā'il* pertama kali dilaksanakan pada Kongres atau Mukhtamar<sup>184</sup> NU I pada tahun 1926. Hanya saja pada saat itu, institusi *Lajnah Baḥth al-Masā'il* belum muncul. Baru pada Mukhtamar NU XXVIII di Jogjakarta pada tahun 1989, Mukhtamar, melalui komisi I yang membahas masalah-masalah *dīnīyah*, merekomendasikan kepada Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) untuk membentuk *Lajnah Baḥth al-Masā'il* sebagai perangkat organisasi yang secara khusus menangani persoalan keagamaan yang muncul di masyarakat, baik yang bersifat tematik (*mawḍū'īyah*) maupun kasuistik (*wāqī'īyah*).<sup>185</sup>

Sejak tahun 1926 sampai dengan 2010, *Lajnah Baḥth al-Masā'il* (selanjutnya disebut LBM) telah memutuskan 456 masalah keagamaan yang bersifat kasuistik (*wāqī'īyah*), 31 masalah keagamaan yang bersifat tematik (*mawḍū'īyah*) dan 14 masalah keagamaan dalam bidang peraturan dan perundang-undangan (*qānūnīyah*). Mukhtamar I di Surabaya pada tanggal 13 al-Rabī' al-Thānī 1345 H / 21 Oktober 1926 M

---

<sup>182</sup> Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Jogjakarta: LKiS, 2007), 128.

<sup>180</sup> Hal tersebut dapat dilihat secara gamblang dalam Anggaran Dasar NU, pasal 2, tahun 1926. Ibid.

<sup>184</sup> Menurut Ahmad Zahro, kegiatan rutin lima tahunan yang dilaksanakan NU untuk memilih pengurus baru, pada awalnya menggunakan istilah kongres. Mulai tahun 1926 sampai tahun 1940, kegiatan tersebut dinamakan kongres. Istilah mukhtamar baru digunakan pada tahun 1946 (mukhtamar XVI). Untuk memudahkan penyebutannya, dalam penelitian ini, akan digunakan istilah mukhtamar. Ahmad Zahro, *Lajnah Baḥth al-masā'il 1926-1999: Tradisi Intelektual NU* (Jogjakarta: LKiS, 2004), 69.

<sup>185</sup> Ibid., 68.

memutuskan 27 masalah.<sup>186</sup> Mukhtar NU II di Surabaya pada tanggal 12 Al-Rabī‘ al-Thānī 1346 H/ 9 Oktober 1927 M memutuskan 9 masalah.<sup>187</sup> Mukhtar NU III di Surabaya pada tanggal 12 al-Rabī‘ al-Thānī 1347 H. / 28 September 1928 M. memutuskan 22 masalah.<sup>188</sup> Mukhtar NU IV di Semarang pada tanggal 14 al-Rabī‘ al-Thānī 1348 H. / 19 September 1929 M. memutuskan 26 masalah.<sup>189</sup> Mukhtar NU V di Pekalongan pada tanggal 13 al-Rabī‘ al-Thānī 1349 H. / 7 September 1930 M. memutuskan 23 masalah.<sup>190</sup> Mukhtar NU VI di Pekalongan tanggal 22 al-Rabī‘ al-Thānī 1350 H. / 27 Agustus 1931 M. memutuskan 11 masalah.<sup>191</sup> Mukhtar NU VII di Bandung pada tanggal 13 al-Rabī‘ al-Thānī 1351 H. / 9 Agustus 1932 M. memutuskan 11 masalah.<sup>192</sup> Mukhtar NU VIII di Jakarta pada tanggal 12 Muḥarram 1352 H. / 7 Mei 1933 M. memutuskan 15 masalah.<sup>193</sup> Mukhtar NU IX di Banyuwangi pada tanggal 8 Muḥarram 1353 H. / 23 April 1934 M. memutuskan 12 masalah.<sup>194</sup> Mukhtar NU X di Surakarta pada tanggal 10 Muḥarram 1354 H. / 5 April 1935 M. memutuskan 25 masalah.<sup>195</sup> Mukhtar NU XI di Banjarmasin pada tanggal 19 al-Rabī‘ al-Awwal 1355 H. / 9 Juni 1936 M. memutuskan 15 masalah.<sup>196</sup> Mukhtar NU XII di Malang pada tanggal 12 al-Rabī‘ al-Thānī 1356 H. / 25 Maret 1937 M. memutuskan 18 masalah.<sup>197</sup> Mukhtar NU XIII di Menes Banten pada tanggal 13 al-Rabī‘ al-Thānī 1357 H. / 12 Juli 1938 M. memutuskan 22 masalah.<sup>198</sup> Mukhtar NU XIV di Magelang pada tanggal 14 al-Jumādī

---

<sup>186</sup> LTN NU, *Aḥkām al-Fuqahā*, xxiii

<sup>187</sup> Ibid., xxiv

<sup>188</sup> Ibid.

<sup>189</sup> Ibid., xxv.

<sup>190</sup> Ibid., xxvi.

<sup>191</sup> Ibid.,xxvii.

<sup>192</sup> Ibid.

<sup>193</sup> Ibid.xxviii.

<sup>194</sup> Ibid.

<sup>195</sup> Ibid., xxix.

<sup>196</sup> Ibid., xxx.

<sup>197</sup> Ibid.

<sup>198</sup> Ibid., xxxi

al-Ūlā 1358 H. / 1 Juli 1939 M. memutuskan 21 masalah.<sup>199</sup> Mukhtamar NU XV di Surabaya 10 Dhū al-Ḥijjah 1359 H. / 9 Februari 1940 M. memutuskan 13 masalah.<sup>200</sup> Mukhtamar NU XVI di Purwokerto tanggal 26-29 Maret 1946 M. memutuskan 5 masalah.<sup>201</sup> Mukhtamar NU XX di Surabaya tanggal 10-15 Muḥarram 1374 H. / 8-13 September 1954 M. memutuskan 5 masalah.<sup>202</sup> Konferensi Besar Pengurus Besar Syuriah Nahdlatul Ulama di Surabaya tanggal 16-17 Sya'ban 1376 H. / 19 Maret 1957 M. memutuskan 2 masalah.<sup>203</sup> Konferensi Besar Pengurus Besar Syuriah Nahdlatul Ulama di Jakarta 21-25 Shawwāl 1379 H. / 18-22 April 1960 M. memutuskan 19 masalah.<sup>204</sup> Konferensi Besar Pengurus Besar Syuriah Nahdlatul Ulama di Jakarta 1-3 al-Jumadī al-Ūlā 1381 H. / 11-13 Oktober 1961 M. memutuskan 7 masalah.<sup>205</sup> Rapat dewan partai NU di Salatiga tanggal 25 Oktober 1961 M. memutuskan 1 masalah tentang perempuan mencalonkan diri menjadi kepala desa.<sup>206</sup> Mukhtamar NU XXIII di Solo tanggal 29 Rajab-3 Sha'bān 1381 H. / 25-29 Desember 1962 M. memutuskan 6 masalah.<sup>207</sup> Mukhtamar NU XXV di Surabaya tanggal 20-25 Desember 1971 M. memutuskan 8 Masalah.<sup>208</sup> Mukhtamar NU XXVI di Semarang tanggal 10-16 Rajab 1399 H. / 5-11 Juni 1979 M. memutuskan 6 masalah.<sup>209</sup> Munas Alim Ulama di Kaliurang Yogyakarta tanggal 30 Syawal 1401 H. / 30 Agustus 1981 memutuskan 11 masalah.<sup>210</sup> Munas Alim Ulama di Sukorejo Situbondo tanggal 6 al-Rabī' al-Awwal 1404 H. / 21 Desember 1983 M. memutuskan 6 masalah.<sup>211</sup> Mukhtamar NU

---

<sup>199</sup> Ibid., xxxii.

<sup>200</sup> Ibid., xxxiii.

<sup>201</sup> Ibid.

<sup>202</sup> Ibid.

<sup>203</sup> Ibid., xxxiv.

<sup>204</sup> Ibid.

<sup>205</sup> Ibid.

<sup>206</sup> Ibid., xxxv.

<sup>207</sup> Ibid.

<sup>208</sup> Ibid.

<sup>209</sup> Ibid.

<sup>210</sup> Ibid., xxxvi.

<sup>211</sup> Ibid.

XXVII di Situbondo 8-12 Desember 1984 M. memutuskan 16 masalah.<sup>212</sup> Munas Alim Ulama di Kesugihan Cilacap 23-26 al-Rabī‘ al-Awwal 1408 H. / 15-18 Nopember 1987 M. memutuskan 8 masalah.<sup>213</sup> Mukhtamar NU XXVIII di Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta 26-29 al-Rabī‘ al-Thānī 1410 H. / 25-28 Nopember 1989 M. memutuskan 23 masalah.<sup>214</sup> Munas Alim Ulama di Bandar Lampung 16-20 Rajab 1412 H. / 21-25 Januari 1992 M. memutuskan 3 masalah, salah satu masalah penting yang diputuskan adalah sistem pengambilan keputusan hukum dalam *baḥth al-masā’il* di lingkungan NU.<sup>215</sup>

Pada Mukhtamar NU XXIX di Cipasung Tasikmalaya tanggal 1 Rajab 1415 H. / 4 Desember 1994 M. memutuskan 9 masalah *wāqī‘īyah*<sup>216</sup> dan 3 masalah *mawḍū‘īyah*.<sup>217</sup> Munas Alim Ulama di Pondok Pesantren Qomarul Huda Bagu, Pringgarata Lombok Tengah Nusa Tenggara Barat tanggal 16-20 Rajab 1418 H. / 17-20 Nopember 1997 M. memutuskan 13 masalah *wāqī‘īyah*<sup>218</sup> dan 4 masalah *mawḍū‘īyah*.<sup>219</sup> Mukhtamar NU XXX di Lirboyo Kediri Jawa Timur 21-27 Nopember 1999 M. memutuskan 10 masalah *wāqī‘īyah*<sup>220</sup> dan 6 masalah *mawḍū‘īyah*.<sup>221</sup> Munas Alim Ulama di Pondok Gede Jakarta tanggal 14-17 al-Rabī‘ al-Thānī 1423 H. / 25-28 Juli 2002 M. memutuskan 5 masalah *wāqī‘īyah* (kasuistik)<sup>222</sup> dan 4 masalah *mawḍū‘īyah siyāsīyah* (tematik-teoritis-politik) kontemporer seperti masalah zakat profesi, Hutang Negara, hukuman bagi koruptor, dan money politik.<sup>223</sup> Mukhtamar NU XXXI di Asrama Haji Donohudan

---

<sup>212</sup> Ibid.

<sup>213</sup> Ibid., xxxvii.

<sup>214</sup> Ibid.

<sup>215</sup> Ibid., xxxviii.

<sup>216</sup> Ibid.

<sup>217</sup> Ibid., xli.

<sup>218</sup> Ibid., xxxix

<sup>219</sup> Ibid., xli.

<sup>220</sup> Ibid., xxxix

<sup>221</sup> Ibid., xli.

<sup>222</sup> Ibid., xxxix.

<sup>223</sup> Ibid., xlii.

Boyolali Jawa Tengah 16-18 Shawwāl 1425 H. / 29 Nopember-1 Desember 2004 M. memutuskan 4 masalah *wāqī'īyah* (kasuistik)<sup>224</sup> dan 3 masalah *mawḍū'īyah* (tematik).<sup>225</sup>

Munas Alim Ulama dan Konbes NU di Asrama Haji Sukolilo Surabaya, pada tanggal 27-30 Juli 2006 memutuskan 5 masalah *wāqī'īyah* (kasuistik)<sup>226</sup>, 5 masalah *mawḍū'īyah* (tematik)<sup>227</sup> dan 4 masalah *qānūnīyah* (peraturan dan perundang-undangan).<sup>228</sup> Munas Alim Ulama di Gedung PBNU Jakarta, tanggal 21-22 Rajab 1427 H/ 16-17 Agustus 2006 memutuskan 5 masalah *wāqī'īyah* (kasuistik)<sup>229</sup>. Terakhir, Mukhtar NU XXXII, di Asrama Haji Sudiang Makassar, tanggal 7-11 al-Rabī' al-Thānī 1431 H/ 22-27 Maret 2010 memutuskan 8 masalah *wāqī'īyah* (kasuistik)<sup>230</sup>, 6 masalah *mawḍū'īyah* (tematik)<sup>231</sup> dan 10 masalah *qānūnīyah* (peraturan dan perundang-undangan).<sup>232</sup>

## B. Perkembangan Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dalam *Baḥth al-Masā'il*

### 1. Periode Pembentukan bermadhab secara *Qawfī* : antara tahun 1926-1992

Sejak awal berdirinya, NU telah menjadikan paham *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* (aswaja) sebagai basis paham keagamaannya, meliputi ajaran *aqīdah*, *taṣawwuf* dan *fiqh*. Aswaja dipahami oleh ulama-ulama NU sebagai komunitas muslim yang mengamalkan apa yang telah dicontohkan nabi dan para sahabatnya (*mā ana alayh wa aṣḥābī*). Para kiai NU berpendapat, bahwa hanya dua mekanisme yang bisa dipergunakan untuk kembali kepada ajaran

---

<sup>224</sup> Ibid., xl.

<sup>225</sup> Ibid., xlii.

<sup>226</sup> Ibid., xl.

<sup>227</sup> Ibid., xlii.

<sup>228</sup> Ibid., xliii.

<sup>229</sup> Ibid., xl.

<sup>230</sup> Ibid.

<sup>231</sup> Ibid., xlii.

<sup>232</sup> Ibid., xliii.

aswaja, khususnya dalam bidang fiqh. Pertama, mekanisme *ijtihād*, yaitu pengambilan atau penetapan hukum (*istinbāt*) dengan merujuk langsung kepada al-Qur’ān dan al-ḥadīth. Kedua, mekanisme bermadhab, yaitu mengikuti ajaran atau pendapat para imam mujtahid yang diyakini memiliki kompetensi dan kemampuan untuk menetapkan hukum.<sup>233</sup>

Mekanisme yang kedua inilah, yang dipilih NU dalam memelihara, mengembangkan dan mengamalkan Islam ‘*ala ahl al-sunnah wa al-jamā’ah*. Pilihan tersebut, sebagaimana disebutkan pada bab II, sangat berkaitan dengan latar belakang serta motif mengapa para kiai bersikukuh mendirikan NU. Secara ringkas bisa dijelaskan, bahwa kelahiran NU lebih merupakan *counter-argument* terhadap gerakan pembaharuan yang terjadi di Indonesia pada awal abad XX, era di mana dunia Islam sedang mengalami kemunduran.

Spirit kemunduran Islam ini diapresiasi oleh beberapa tokoh Timur Tengah ketika itu, seperti Jamāl al-Dīn al-Afghanī dengan membentuk “Pan Islamisme” yang bertujuan untuk menyatukan visi umat Islam untuk bangkit dari keterpurukan. Begitu juga Muḥammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā menjadi tokoh penting dalam pembaharu terhadap kemunduran Islam. Muḥammad ‘Abduh dengan majalahnya *al-Manār* juga memberikan inspirasi terhadap KH.Ahmad Dahlan untuk membangkitkan umat Islam di Indonesia dari keterpurukan pendidikan, sosial dan praktik keagamaan yang sarat dengan bid’ah. Manifestasi gagasan KH. Ahmad Dahlan dalam pembaharuan Islam di Indonesia adalah dengan mendirikan organisasi yaitu Muhammadiyah. Kemudian setelah itu lahir Ormas Islam seperti Persis, Al-Irsyad dan lain-lain yang memberikan kontribusi terhadap kebangkitan gerakan Islam di Indonesia.<sup>234</sup>

---

<sup>233</sup> Moesa, *Nasionalisme Kiai*, 134.

<sup>234</sup> M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqh dalam Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), 38-54.

Tema pembaharuan yang dikumandangkan oleh Muhammadiyah, Persis, al-Irsyad adalah perlunya melakukan *ijtihād* dengan merujuk langsung kepada al-Qur'ān dan al-ḥadīth. Praktik *taqlīd* sebagaimana yang dilakukan oleh ulama tradisional dengan bersandar kepada kitab-kitab madhhab harus segera diakhiri. Demikian juga praktik-praktik ibadah kalangan tradisional yang berbasis pesantren seperti membaca *uṣalli*, membaca *qunūt* dan ritual-ritual lainnya dinilai oleh kaum pembaharu sebagai bentuk kemunduran umat Islam bahkan penyimpangan dan harus ditinggalkan.<sup>235</sup>

Dalam konteks untuk mempertahankan paham keagamaan yang diyakini merupakan warisan para ulama *salaf al-ṣāliḥ*, ulama tradisional kemudian mendirikan NU. Para ulama NU tidak sepakat dengan gerakan *ijtihād* sebagaimana yang digelorakan oleh kaum pembaharu. Di lingkungan NU, istilah *ijtihād* ataupun *istinbāṭ* berkonotasi mengeluarkan hukum-hukum dari al-Qur'ān dan al-Ḥadīth melalui kerangka teori yang telah dirumuskan oleh para mujtahid. Bagi ulama NU, otoritas *ijtihād* dengan menggunakan perangkat *uṣūl al-fiqh* seperti itu hanya berlaku bagi mereka yang memenuhi kualifikasi sebagai mujtahid, dan itu selesai pada era madhhab empat. Bagi NU, semua jawaban permasalahan cukup dengan merujuk pemikiran ulama yang terabstraksikan dalam kitab-kitab fiqh.<sup>236</sup> Oleh karena itu, forum yang membidangi fatwa hukum di lingkungan NU tidaklah menggunakan terminologi *ijtihād* atau *istinbāṭ* melainkan dikenal dengan istilah *Lajnah Baḥth al-Masā'il*. Lembaga ini -sesuai dengan namanya- menunjukkan kepada suatu forum diskusi antar para kiai atau santri dalam memecahkan berbagai masalah keagamaan, terutama hukum fiqh.<sup>237</sup>

*Lajnah Baḥth al-Masā'il* sebagai wadah pembahasan masalah keagamaan termasuk bidang hukum (fiqh) berpegang pada dua prinsip, yaitu prinsip graduasi pengambilan hukum dan prinsip berorientasi kepada

---

<sup>235</sup> Ibid.

<sup>236</sup> Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Jogjakarta: LKiS, 1994), 27

<sup>237</sup> A. Malik Madany, "Cara Pengambilan Keputusan Hukum Islam dalam *baḥth al-masā'il Nahdlatul Ulama*", *Aula* (Desember, 1991), 53.



madhhab. Yang dimaksud dengan prinsip graduasi dalam pengambilan hukum adalah pemahaman terhadap *naṣṣ-naṣṣ* sumber hukum Islam (al-Qur’ān, al-Ḥadīth, *al-ijmā’* dan *al-qiyās*) tidak dilakukan dengan metode literal (*lafẓīyah*), mengingat resiko pembiasaan postulasi sebagai akibat pemaksaan potensi individu dalam mengungkap maksud dari *naṣṣ-naṣṣ* sumber hukum Islam. Cara memahami maksud ungkapan dari suatu *naṣṣ*, dilakukan dengan menggunakan metode abstraksi. Penalaran deduksi terhadap *naṣṣ-naṣṣ*, dipercayakan kepada para ahlinya, yaitu para mujtahid.

Fakta historis seputar perujukan pemikiran hukum Islam kepada sumber skunder yaitu *tafsīr al-āyāt*, *sharḥ al-ḥadīth* dan hasil *ijtihād fuqahā’*, mencerminkan betapa diusahakan semaksimal mungkin agar rantai transmisi pengetahuan agama Islam dan pengamalannya terjadi secara berkesinambungan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Pola pikir semacam ini seakan mencermati pesan KH Hasyim Asy’ari yang termuat dalam al-Qānūn al-Asāsī NU 1926:

فيا أيها العلماء والسادة الأتقياء من اهل السنة و الجماعة اهل مذاهب الأئمة الأربعة أنتم  
 قد أخذتم العلوم ممن قبلكم و من قبلكم ممن قبله باتصال السند اليكم وتنظرون عمن  
 تأخذون دينكم , فأنتم خزنتها و ابوابها ولا تؤتوا البيوت الا من ابوابها, فمن أتاها من غير  
 ابوابها سمى سارقاً<sup>238</sup>

Wahai para ulama dan orang-orang yang bertaqwa dari golongan *ahl al-sunnah wa al-jamā’ah*, pengikut madhhab empat, anda semua telah mendapatkan ilmu dari para ulama sebelum kalian dan begitu seterusnya secara berantai sehingga bersambung kepada anda. Anda semua secara selektif mendapatkan ilmu agama. Oleh karena itu, kamu sebagai (pemilik) gudangnya dan (bahkan) (penjaga) pintunya. Janganlah anda memasuki rumah tanpa melalui pintunya. Barang

<sup>238</sup> Hasyim Asy’ari, *Muqaddimat al-Qānūn al-Asāsī li al-jam’iyat al-Nahḍat al-‘Ulamā’* (Jombang: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 1415 H.), 18. Lihat: Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 116.

siapa yang memasuki rumah tanpa melalui pintunya, maka ia adalah pencuri

Akar pola pemikiran hukum Islam semacam itu pernah ditawarkan oleh al-Ghazālī dalam kitabnya *al-Mustaṣfā*, ketika ia mengupas sumber hukum Islam yang ketiga yaitu *ijmā'*.<sup>239</sup> Tawaran tersebut menarik untuk dicermati mengingat bahwa pada *ijmā' al-mujtahidīn* itu telah terjadi akumulasi penafsiran atas *naṣṣ-naṣṣ* yang homogen. Uji validitas atas pemahaman para mujtahid masa lalu bisa diukur dari fakta dukungan terhadap doktrin hukum oleh ulamā' generasi berikutnya. Sejalan dengan pengujian sejarah atas hasil *ijtihād* masa lalu, indikator munculnya kitab *sharḥ* (komentar), *ḥāshīyah* (eksplanasi) atau *mukhtaṣar* (resume) bisa berfungsi sebagai uji validitas doktrin sekaligus pengukur kadar popularitas (*i'tibār al-siḥḥah* dan *i'tibār al-shuhrah*).

Sedangkan prinsip kedua adalah prinsip berorientasi kepada madhhab. Dalam kajian hukum Islam, secara sederhana, bermadhhab dapat diberikan pengertian mengikuti ajaran atau pendapat imam mujtahid yang diyakini memiliki kompetensi dan kemampuan untuk berijtihad. Berkaitan dengan ini, Martin Van Bruinessen memandang bahwa bermadhhab merupakan konsep yang paling sentral di kalangan NU. Bagi ulama NU, sangat berbahaya menetapkan hukum langsung dari al-Qur'ān dan al-Ḥadīth, jika belum memenuhi persyaratan untuk itu. Komunitas NU, berkeyakinan bahwa bermadhhab merupakan cara yang paling aman untuk menjaga dan mengamalkan aswaja, dengan cara mengikuti pendapat para imam madhhab yang terabstraksikan dalam kitab-kitab yang *mu'tabar*.<sup>240</sup>

---

<sup>66</sup> Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 137-138.

<sup>240</sup> Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Jogjakarta: LKiS, 2009), 37.

Di dalam Anggaran Dasar (AD) NU pasal 3 disebutkan: “Nahdlatul Ulama sebagai *jam‘iyah dīnīyah Islāmīyah* berakidah/berasa Islam menurut faham *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah* dan menganut salah satu dari madhhab empat: Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi‘ī dan Ḥanbalī”.<sup>241</sup> Menurut prinsip ini, para kiai NU dalam memecahkan masalah keagamaan beroreintasi pada madhhab-madhhab fiqh yang dibatasi pada fiqh madhhab empat.<sup>242</sup>

Untuk mengetahui alasan mengapa NU memilih madhhab empat sebagai pijakan dalam ‘*amaliyah fiqh*, KH. Hasyim Asy’ari mengatakan:

إعلم أن في الأخذ بهذه المذاهب الأربعة مصلحة عظيمة، و في الإعراض عنها كلها مفسدة كبيرة<sup>243</sup>

Ketahuiilah! bahwa mengikuti empat madhhab fiqh (Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi‘ī dan Ḥanbalī) sungguh akan membawa kesejahteraan (*maṣlahah*) yang besar. Sebaliknya, berpaling atau meninggalkan madhhab empat, akan berdampak pada munculnya ke-*mafsadah*-an yang besar pula.

Lebih lanjut, KH. Hasyim Asyari memberikan argumentasi:

أن الأمة إجمعت على أن يعتمدوا على السلف في معرفة الشريعة، فالتابعون اعتمدوا في ذلك على الصحابة، و تبع التابعين اعتمدوا على التابعين، وهكذا في كل طبقة اعتمد العلماء على من قبلهم، والعقل يدل على حسن ذلك، لأن الشريعة لا تعرف إلا بالنقل والإستنباط، والنقل لا يستقيم الا بأن تأخذ كل طبقة عمن قبلها بالإتصال<sup>244</sup>

<sup>241</sup> PBNU, *Hasil-Hasil Muktamar XXX* (Jakarta: PBNU, 2000), 107.

<sup>242</sup> Zahro, *Tradisi Intelektual*, 106.

<sup>243</sup> Asy’ari, *Muqaddimat al-Qānūn al-Asāsī*, 28. Lihat juga: Hasyim Asy’ari, *Ihyā’ ‘Awāmil al-Fuḍalā’ fī Tarjamat al-Qānūn al-Asāsī li al-jam‘iyati al-Nahḍat al-‘Ulamā’*, terj.Abdul Hamid (Kudus: Menara Kudus, 1967), 53-54.

<sup>244</sup> *Ibid.*

Sudah menjadi kesepakatan umat bahwa dalam mempelajari *sharī‘ah*, mereka harus mengacu atau merujuk pada (pengajaran) para ulama salaf. Kalangan *tābi‘ al-tābi‘īn* merujuk pada (pengajaran) para *tābi‘īn*, Kalangan *tābi‘īn* merujuk pada (pengajaran) para sahabat, dan begitu seterusnya, setiap generasi harus merujuk pada generasi sebelumnya. Hal tersebut merupakan pilihan rasional. Sebab ajaran-ajaran Islam (*sharī‘ah*) tidak dapat dipahami kecuali dengan proses pemindahan (*naql*) dan pengambilan hukum dengan cara *istinbāt*. Pemindahan tidak akan benar dan murni kecuali dengan jalan setiap generasi memperoleh ajaran langsung dari generasi sebelumnya.

Dari pernyataan KH. Hasyim Asy‘ari tersebut, dapatlah dipahami bahwa pemilihan empat madhhab didasarkan pada dua pertimbangan. Pertama, tanggung jawab ilmiah dan tanggung jawab moral agama yaitu menyelamatkan umat dari ajaran yang sesat, karena melalui proses *istinbāt* yang salah. Kedua, mengingat *manhaj* (kerangka metodologis) dan *aqwāl* (hasil *ijtihād*) madhhab empat tercatat secara lengkap yang ditranmisikan melalui para pengikutnya dari satu generasi ke generasi berikutnya, sehingga dapat diteliti kembali dan dikoreksi. Atas pertimbangan dua hal di atas pula, KH. Hasyim Asy‘ari melarang umat Islam, khususnya NU untuk mengikuti madhhab Imāmīyah dan Zaydīyah, karena *manhaj* dan *aqwāl* mereka dianggap bid‘ah dan sesat.<sup>245</sup>

Lebih lanjut, KH. Hasyim Asy‘ari mengatakan:

فقد صرح جمع من أصحابنا بأنه لا يجوز تقليد غير الأئمة الأربعة، وعللوا ذلك بعدم الثقة بنسبتها إلى أربابها لعدم الأسانيد المانعة من التحريف والتبديل، بخلاف المذاهب الأربعة<sup>246</sup>

Ulama dari madhhab Shāfi‘ī menjelaskan, mengapa dilarang mengikuti madhhab selain empat madhhab (*sunni*). Karena pendapat-pendapat imam madhhab selain madhhab empat, tidak didukung oleh

---

<sup>245</sup> Asy‘ari, *Ihyā’ ‘Awāmil al-Fuḍalā’*, 59.

<sup>246</sup> Asy‘ari, *Muqaddimat al-Qānūn al-Asāsī*, 30.

*sanad*, sehingga orisinalitas dan keotentikan pendapat mereka, aman dari modifikasi dan penyimpangan. Hal tersebut tidak terjadi pada madhhab empat.

Dari pernyataan KH. Hasyim Asy'ari tersebut, dapatlah dipahami mengapa NU tidak merekomendasikan madhhab al-Awza'ī (w. 157 H), Sufyān al-Thawrī (w. 161 H), Sufyān ibn 'Uyaynah (w. 198 H), Ishāq ibn Raḥawayh (w. 238 H) dan Dāwud al-Zāhiri (w. 270 H) sebagai salah satu referensi yang bisa dirujuk, mengingat madhhab-madhhab tersebut tidak memiliki transmisi sanad yang berantai (*tasalsul*), sehingga keotentikan ajaran dan fatwa mereka masih diragukan.

Akibat dari kedua prinsip tersebut di atas, maka corak pemahaman NU terhadap masalah keagamaan kelihatan bersifat skriptualis dan doktriner<sup>247</sup>. Artinya, dalam menghadapi persoalan atau masalah yang muncul, jawabannya selalu dirujuk kepada pendapat-pendapat *fuqahā'* yang bertebaran dalam kitab-kitab klasik yang lazim disebut dengan *al-kutub al-mu'tabarah*<sup>248</sup> (kitab-kitab yang dapat dijadikan pegangan) atau *al-kutub al-mawthūq bih* (kitab-kitab yang dapat dipercaya).<sup>249</sup> Model pemahaman keagamaan dan penjawaban masalah sebagaimana tersebut kemudian dikenal dengan istilah bermadhhab secara *qawli*.<sup>250</sup>

---

<sup>247</sup> Mas'udi, *Polemik Reaktualisasi*, 178.

<sup>248</sup> Kreteria *al-kutub al-mu'tabarah*, berdasarkan hasil Munas NU di Situbondo Jawa Timur tahun 1983 adalah semua kitab yang berafiliasi kepada madhhab empat. Hal itu kemudian dipertegas dalam Munas NU di Bandar Lampung tahun 1992, bahwa termasuk dalam kreteria *al-kutub al-mu'tabarah* adalah kitab-kitab yang substansinya sesuai dengan '*aqidah ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*' Lihat: Keputusan Munas Alim *Ulama* tahun 1992 No. 01/Munas/1992 (Jakarta: Lajnah Ta'lif wa Nashr PBNU, 1992), 5.

<sup>249</sup> Istilah *al-kutub al-mawthūq bihā* merupakan istilah yang dipinjam dari kitab *Bughyat al-Mustarshidīn* yang populer di lingkungan pondok pesantren. Lihat: 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Ḥusayn ibn 'Umar, *Bughyat al-Mustarshidīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 6.

<sup>250</sup> Abdul Aziz Masyhuri, *Aḥkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍah al-'Ulama* (Surabaya: Rābiṭah Ma'āhid al-Islāmiyah, t.th.), 365.

Model pemikiran fiqh dengan model bermadhab secara *qawfī* ini, menurut Hallaq, merupakan kecenderungan pemikiran hukum Islam yang menggunakan pendekatan formalis dan mencurahkan perhatiannya pada aspek-aspek material disiplin ilmu fiqh dan ushul fiqh yang telah baku. Pendekatan formalis ini lebih banyak bergelut dengan realitas fiqh yang sudah jadi, lepas dari dimensi kesejarahan.<sup>251</sup> Pendekatan ini lazim disebut pendekatan tekstual yang lahir dari kalangan muslim skripturalis<sup>252</sup>

Contoh penerapan madhab *qawfī*, keputusan Mukhtar ke I di Surabaya 21-23 September 1926;

S (soal): Bolehkah menggunakan hasil zakat untuk pendirian masjid, madrasah atau pondok (asrama) karena semua itu termasuk “*sabīlillāh*” sebagaimana kutipan Imām al-Qaffāl?

J (Jawab): tidak boleh. Karena yang dimaksud dengan “*sabīlillāh*” ialah mereka yang berperang dalam “*sabīlillāh*”. Adapun kutipan Imām al-Qaffāl adalah lemah (*ḍaʿīf*). Keterangan dari kitab *Rahmat al-Ummah* dan *Tafsīr al-Munīr* juz I:

واتفقوا على منع الإخراج لبناء مسجد أو تكفين ميت أه (رحمة الأمة)<sup>253</sup>

Fakta historis menunjukkan bahwa nalar fiqh NU dengan bermadhab secara *qawfī* seperti dalam contoh di atas sangat dominan. Sejumlah hasil penelitian menunjukkan hal tersebut. Ahmad Zahro misalnya menemukan dari 428 fatwa yang dikeluarkan NU antara kurun waktu 1926 hingga 1999, 362 (84,6 %) di antaranya diputuskan dengan metode *qawfī*.<sup>254</sup>

Pilihan NU untuk bermadhab tersebut, kemudian dikukuhkan dalam keputusan *baḥṡ al-masāʿil* pada Mukhtar NU I di Surabaya pada tanggal

---

<sup>251</sup> Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, 307-344.

<sup>252</sup> Ibid., 307-310.

<sup>253</sup> Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 119-120.

<sup>254</sup> Ibid., 170.

13 al-Rabī‘ al-Thānī 1345 H/21 Oktober tahun 1926. Pilihan tersebut disandarkan pada:

a. Kitab *al-Mīzān al-Kubrā*<sup>255</sup>

كان على الخواص رحمه الله إذا سأله إنسان عن التقليد بمذهب معين الآن هل هو واجب  
او لا, يقول له يجب عليك التقليد بمذهب ما دمت لم تصل إلى شهود عين الشريعة الأولى  
خوفا من الوقوع في الضلال و عليه عمل الناس اليوم

‘Alī al-Khawwāṣ pernah ditanya seseorang tentang hukum mengikuti madhhab tertentu, apakah wajib atau tidak. Ia menjawab: ” anda harus mengikuti suatu madhhab, selama anda belum memahami inti agama, demi menghindari kesesatan. Hal demikianlah, yang harus dilakukan semua orang pada saat ini..

b. *Al-Fatāwā al-Kubrā*<sup>256</sup>

وبأن التقليد متعين للأئمة الأربعة فقط. قال: لأن مذاهبهم انتشرت حتى ظهر تقييد  
مطلقها وتخصيص عامها بخلاف غيرهم

sesungguhnya ber-*taqlīd* (mengikuti suatu madhhab) hanya dibolehkan pada madhhab empat (Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi‘ī dan Ḥanbalī). Karena madhhab mereka telah tersebar luas, sehingga sudah jelas pembatasan hukum yang bersifat mutlak dan pengkhususan hukum yang bersifat umum. Hal itu berbeda dengan madhhab-madhhab lain...

c. *Sullam al-Wuṣūl*<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> ‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, Vol. 1 (Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Ḥalabī, t.th.), 34.

<sup>256</sup> Ibn Ḥajr al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhīyah*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), 307.

<sup>257</sup> Muḥammad Bāḥiṭ al-Muṭī‘ī, *Sullam al-Wuṣūl: Sharḥ Nihāyat al-Sūl*, Vol. 3 (Mesir: Baḥr al-‘Ulūm, t.th.), 921.

قال صلى الله عليه و سلم : إتبعوا السواد الأعظم, و لما إندرست المذاهب الحقات بانقراض أئمتها الا المذاهب الأربعة التي إنتشرت أتباعها كان إتباعها اتباعا للسواد الأعظم والخروج عنها خروجا عن السواد الأعظم

Nabi Muḥammad SAW bersabda: “ ikutilah mayoritas (umat Islam)”, ketika madhhab-madhhab yang benar telah tiada, dengan wafatnya para imamnya, kecuali empat madhhab yang pengikutnya tersebar luas. Karena mengikuti mereka, berarti mengikuti mayoritas umat Islam, dan keluar dari empat madhhab berarti keluar dari mayoritas umat Islam...

Keputusan Mukhtamar I tersebut, dikukuhkan lagi pada Mukhtamar NU IX di Banyuwangi pada tanggal 8 Muḥarram 1353 H/23 April 1934. Pada Mukhtamar IX tersebut, dalam *Baḥth al-masā'il* dibahas pertanyaan:

” Bagaimana pendapat Mukhtamar, atas pendapat salah satu sahabat atau ulama yang tidak cocok dengan pendapat ahli madhhab empat, bahkan ahli madhhab telah menerangkan kelemahan pendapat tersebut. Apakah boleh menjalankan pendapat tersebut? Atau tidak?<sup>258</sup>

Mukhtamar NU IX kemudian memutuskan:

”Tidak boleh menjalankan pendapat yang bertentangan dengan pendapat madhhab empat, apabila tidak mengetahui syarat-syaratnya dan segala ketentuannya”.<sup>259</sup>

Keputusan tersebut didasarkan pada *'ibārat* kitab *Fatḥ al-Mu'īn* dan *sharḥ*-nya, kitab *I'ānat al-Tālibīn*:

---

<sup>258</sup> LTN NU, *Aḥkām al-Fuqahā'*, 151.

<sup>259</sup> Ibid.



إذا تمسك العامي بمذهب لزمه موافقته، وإلا لزمه التمدد بمذهب معين من  
الاربعة لا غيرها<sup>260</sup>

Jika orang awam berpedoman pada suatu madhhab, maka ia harus cocok dengan madhhab tersebut, jika tidak, maka ia harus bermadhhab dengan madhhab tertentu dari madhhab empat, tidak boleh dengan lainnya.

(قوله: لا غيرها) أي غير المذاهب الاربعة، وهذا إن لم يدون مذهبه، فإن دون  
جاز كما في التحفة ونصها: يجوز تقليد كل من الائمة الاربعة، وكذا من عداهم  
من حفظ مذهبه في تلك المسألة ودون حتى عرفته شروطه وسائر معتبراته،<sup>261</sup>

Tidak boleh mengikuti selain madhhab empat ini berlaku jika madhhab tersebut belum terkodifikasi. Tetapi jika telah dikodifikasikan, maka hukumnya boleh, sebagaimana disebutkan kitab *Tuhfah*: "Boleh ber-*taqlīd* kepada siapapun di antara madhhab empat, dan madhhab lain, yang fatwa-fatwanya telah terkodifikasi, sehingga bisa diketahui syarat-syarat dan seluruh ketentuannya...

## 2. Munas Alim Ulama Tahun 1992 di Bandar Lampung: Periode Pengembangan bermadhhab secara *Qawfī* dan Perintisan Bermadhhab Secara *Manhajī*.

Di kalangan NU, Musyawarah Nasional (MUNAS) Alim Ulama pada tanggal 21-25 Januari 1992 di Bandar Lampung adalah awal munculnya kesadaran formal akan pentingnya pengembangan pemikiran metodologis khususnya dalam rangka melakukan *ijtihād* untuk mengambil keputusan hukum. Hal tersebut, dapat dilihat dari dua hal.

Pertama, Munas Bandar Lampung telah memberikan petunjuk operasional dalam penerapan bermadhhab secara *qawfī*. Rumusan Munas

---

<sup>260</sup> Ibid.

<sup>261</sup> Ibid.

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

- 1) Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *'ibarāt kitāb* dan di sana hanya terdapat satu *qawl* atau *wajh*, maka dipakailah *qawl/wajh* itu sebagaimana diterangkan dalam *ibarāt kitāb* tersebut.
- 2) Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *ibarāt kitāb* dan di sana ternyata terdapat lebih dari satu *qawl* atau *wajh*, maka *dilakukan taqrīr jama'ī* untuk memilih satu *qawl* atau *wajh*.<sup>262</sup>

Dari dua item di atas, perlu dijelaskan hal-hal sebagai berikut:

- a. Pendapat para ulama yang tertuang di dalam kitab-kitab fiqh (*'ibarāt kitāb*) dibedakan atas *qawl* dan *wajh*. Istilah *qawl* digunakan untuk menunjuk pada pendapat imam madhhab,<sup>263</sup> yaitu imam Ḥanafī, Imam Mālik, Imam Shāfi'ī dan Imam Ḥanbalī. Sedangkan istilah *wajh* digunakan untuk menunjuk pendapat ulama' madhhab,<sup>264</sup> seperti pendapat Muḥammad ibn Ḥasan (w. 189 H), Abū Ja'far al-Ṭahawī (w. 321 H) dalam madhhab Ḥanafī, pendapat Ibn Qāsim (w. 191 H), Abū Bakr al-Abhurī (w. 375 H) dalam madhhab Mālikī, pendapat Imam al-Rāfi'ī (w. 623 H) dan Imam al-Nawāwī (w. 676 H), dalam madhhab Shāfi'ī dan pendapat Qāḍī Abū Ya'lā ibn Farrā' (w. 458 H) dan Ibn Qudāmah (w. 629 H) dalam madhhab Ḥanbalī.<sup>265</sup>
- b. Mengingat di dalam suatu permasalahan seringkali dijumpai beberapa pendapat, maka perlu dilakukan mekanisme pemilihan pendapat yang disebut dengan *taqrīr jama'ī*. *Taqrīr jama'ī* adalah upaya secara kolektif untuk menetapkan pilihan yang paling kuat terhadap satu *qawl/wajh* di antara beberapa *qawl/wajh*.<sup>266</sup>

Mengenai *taqrīr jama'ī*, akan penulis bahas secara khusus pada bab empat.

---

<sup>262</sup> Ibid., 471.

<sup>263</sup> Ibid., 470

<sup>264</sup> Ibid.

<sup>265</sup> Ibid., 862-873.

<sup>266</sup> Ibid., 470

Kedua, Munas Bandar Lampung memberikan “lampu hijau” untuk memecahkan masalah dengan bermadhab secara *manhajī*, ketika terjadi kebuntuan (*mawqūf*) dalam penerapan madhhab *qawī*. Yang dimaksud bermadhab secara *manhajī* adalah mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam madhhab.<sup>267</sup> Yang membedakannya dengan bermadhab secara *qawī* adalah jika dalam *qawī*, para kiai hanya sekedar mengambil pendapat para imam madhhab dan atau pengikut imam madhhab, atau hanya memakai pendapat yang sudah jadi, maka dalam bermadhab secara *manhajī*, para kiai akan memakai kerangka metodologi, baik *uṣūl al-fiqh* maupun *al-qawā'id al-fiqhīyah*, yang dirumuskan para imam madhhab atau para pengikutnya, untuk memecahkan permasalahan yang mereka hadapi.

Adapun mekanismenya diatur secara gradual dengan menerapkan; pertama, *ilhāq al-masā'il bi naẓā'irihā*, yaitu menyamakan hukum suatu kasus/masalah yang belum dijawab oleh kitab dengan kasus/masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab (menyamakan dengan pendapat yang sudah jadi).<sup>268</sup> Kedua, dengan *istinbāt jama'ī*, upaya mengeluarkan hukum syara' dari sumber hukum, melalui perangkat *al-qawā'id al-uṣūliyah*.<sup>269</sup>

Secara umum munculnya gagasan bermadhab secara *manhajī* tersebut didasarkan pada paradigma. **Pertama**, para ulama NU menyadari bahwa hukum Islam yang terabstraksikan dalam kitab-kitab fiqh lebih merupakan produk sejarah yang dalam batas-batas tertentu diletakkan sebagai justifikasi terhadap tuntutan perubahan sosial, budaya dan politik.

---

<sup>267</sup> Ibid.

<sup>268</sup> Hal tersebut dapat dilihat pada diktum c, tentang prosedur penjawaban masalah, dari hasil Munas bandar Lampung, yang berbunyi: "...Dalam kasus, di mana tidak ada *qawl* atau *wajh* sama sekali yang memberikan penyelesaian, maka dilakukan prosedur *ilhāq al-masā'il bi naẓā'irihā* secara *jama'ī* oleh para ahlinya". Ibid., 470.

<sup>269</sup> Hal tersebut dapat dilihat pada diktum d, tentang prosedur penjawaban masalah dari hasil Munas bandar Lampung, yang berbunyi: "...Dalam kasus, di mana tidak ada *qawl* atau *wajh* sama sekali dan tidak mungkin dilakukan *ilhāq*, maka bisa dilakukan *istinbāt jama'ī* dengan prosedur ber-madhhab *manhajī* oleh para ahlinya". Ibid.

Oleh karena itu, dalam konteks ini, hukum Islam dituntut akomodatif terhadap persoalan umat tanpa harus kehilangan prinsip-prinsip dasarnya. Fakta empiris berupa perbedaan pendapat di antara ulama yang tertuang dalam kitab-kitab *sharḥ* maupun *ḥāshīyah*, baik yang berbentuk kritik, maupun penolakan (*radd*) merupakan indikasi kuat bahwa latar belakang sosio-budaya dan sosio-politik sangat mempengaruhi bagaimana keputusan hukum difatwakan.<sup>270</sup> Para ulama harus berani melakukan *ijtihād* dalam rangka memecahkan persoalan yang selalu muncul, agar hukum Islam tidak kehilangan aktualisasinya. Sebab apabila hukum Islam hilang aktualitasnya dalam arti tidak mampu memberikan jawaban yang memuaskan, maka akan dikhawatirkan suatu ketika umat Islam meragukan eksistensi Islam yang *ṣāliḥ li-kull zamān wa makān*.<sup>271</sup>

**Kedua**, rumusan fiqh yang dikonstruksikan ratusan tahun yang lalu jelas tidak lagi memadai untuk menjawab persoalan yang terjadi saat ini. Hal tersebut disebabkan karena persoalan fiqh yang selama ini berkembang dan beredar di Indonesia sarat dengan fiqh Hijaz, Mesir atau bahkan fiqh Hindi. Artinya, fiqh tersebut disusun untuk konteks Hijaz, Mesir ataupun India.<sup>272</sup> Sehingga sangat logis, jika kemudian banyak dari produk *ijtihād* tersebut tidak *matching* dengan kondisi obyektif di Indonesia. Kalau dipaksakan, maka akan terjadi banyak masalah-masalah yang tidak ditemukan jawabannya (*mawqūf*). Dan ini merupakan tindakan yang dilarang bagi ulama. Sehingga perlu rumusan fiqh baru yang dapat mengakomodir semua persoalan yang terus bermunculan.<sup>273</sup>

---

<sup>270</sup> Mahfudh, "*Baḥṡ al-Masā'il*", vii.

<sup>271</sup> Lihat: Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 127. Bandingkan pula: Abdullah Ahmad al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedi dan Amirudin Arrani (Jogjakarta: LKiS, 1994), 74.

<sup>272</sup> Ibid., 43.

<sup>273</sup> Mahfudh, "*Baḥṡ al-Masā'il*", vi

### 3. Periode *Taṣḥīḥ* (Perbaikan) dan *Taqnīn* (Legislasi).

Yang dimaksud dengan periode ini, Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) melakukan perbaikan dan penyempurnaan metode pengambilan keputusan hukum, serta memperluas cakupan materi *baḥṡh al-masā'il*.

Perbaikan dan penyempurnaan metode pengambilan keputusan hukum, dimulai pada Mukhtamar NU ke 31 di Asrama Haji Donohudan Jawa Tengah tahun 2004 hingga Mukhtamar NU ke 32 di Asrama Haji Sudiang Makassar tahun 2010. Pada dasarnya, perbaikan-perbaikan tersebut merupakan pengembangan serta peneguhan dari hasil Munas Alim Ulama Bandar Lampung. Hal tersebut dapat dilihat dari penyempurnaan terhadap hasil Munas Bandar Lampung pada Mukhtamar NU ke 31 Donohudan sebagai berikut:

- a. Perubahan rumusan *al-kutub al-mu'tabarah*. Jika pada Munas Alim Ulama Bandar Lampung, *al-kutub al-mu'tabarah* hanya didefinisikan sebagai kitab-kitab yang berisi ajaran Islam yang sesuai dengan akidah *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, yang secara implisit dibatasi pada madhhab tertentu<sup>274</sup>, maka pada Mukhtamar Donohudan, *al-kutub al-mu'tabarah* diperluas mencakup seluruh kitab-kitab yang berafiliasi pada madhhab empat (*al-kutub 'alā al-madhāhib al-arba'ah*).<sup>275</sup>
- b. Perubahan pengertian *al-kutub al-mu'tabarah* berdampak pada rumusan mekanisme penyeleksian pendapat (*taqrīr jama'ī*). Jika mekanisme *taqrīr jama'ī* sebelum Mukhtamar NU Donohudan, cenderung eksklusif dan *shāfi'iyah oriented*,<sup>276</sup> maka Mukhtamar NU Donohudan memperluas obyek *taqrīr jama'ī* mencakup semua

---

<sup>274</sup> Hal tersebut dapat dilihat pada pengertian bermadhhab secara *qawfī*, hasil rumusan Munas Alim Ulama Bandar Lampung, adalah mengikuti pendapat yang sudah jadi dalam lingkup salah satu *al-madhāhib al-arba'ah*.

<sup>275</sup> LTN NU, *Aḥkām al-Fuqahā'*, 846.

<sup>276</sup> Prosedur *taqrīr jama'ī* pertama kali dirumuskan pada Mukhtamar NU I tahun 1926 dan kemudian dikukuhkan dalam Munas Alim Ulama Bandar Lampung tahun 1992.

pendapat ulama yang termuat dalam *al-kutub ‘alā al-madhāhib al-arba‘ah*. Hal tersebut dapat dilihat pada salah satu diktum pertama dari prosedur penjawaban masalah dari sistem pengambilan keputusan hukum Islam dalam *baḥṡh al-masā’il* yang diputuskan pada Mukhtamar Donahudan sebagai berikut:

Dalam kasus, ketika jawaban bisa dicukupi oleh ‘*ibārat* kitab dan di sana terdapat lebih dari satu pendapat, maka dilakukan *taqrīr jama‘ī* untuk memilih satu pendapat. Pemilihan itu dapat dilakukan sebagai berikut:

- 1) Dengan mengambil pendapat yang lebih maslahat dan atau yang lebih kuat.
- 2) Khusus dalam madhhab Shāfi‘ī sesuai keputusan Mukhtamar NU ke-I (1926 M) bahwa perbedaan pendapat diselesaikan dengan memilih:
  - (a) Pendapat yang disepakati oleh al-Shaykhānī (al-Nawāwī dan al-Rāfi‘ī).
  - (b) Pendapat yang dipegangi al-Nawāwī saja.
  - (c) Pendapat yang dipegangi al-Rāfi‘ī saja.
  - (d) Pendapat yang diukung oleh mayoritas ‘ulamā’.
  - (e) Pendapat ‘ulamā’ yang terpandai.
  - (f) Pendapat ‘ulamā’ yang paling *wira‘ī*.
- 3) Untuk madhhab selain al-Shāfi‘ī berlaku ketentuan-ketentuan menurut madhhab yang bersangkutan.<sup>277</sup>

Pada sisi lain, Mukhtamar NU ke 31 di Asrama Haji Donahudan, juga telah memperluas obyek kajian *baḥṡh al-masā’il* hingga pembahasan tentang kebijakan pemerintah dan undang-undang. Materi tersebut dibahas dalam komisi *masā’il al-dīnīyah al-qānūnīyah* (masalah keagamaan perundang-undangan) tersendiri. Menurut Cholil Nafis, perluasan obyek pembahasan *baḥṡh al-masā’il* tersebut didasari pada dua hal.

- 1) Sebagai jawaban masalah yang memang terus berkembang melampaui masalah-masalah keagamaan yang bersifat kasuistik (*wāqi‘īyah*) dan tematik (*mawḍū‘īyah*).

---

<sup>277</sup> LTN NU, *Aḥkām al-Fuqahā’*, 847.

- 2) NU ingin memberikan kontribusi terhadap perumusan peraturan dan perundang-undangan melalui hasil *baḥth al-masā'il* tentang *qānūniyah*.<sup>278</sup>

Hal tersebut berangkat dari kenyataan bahwa pada hakekatnya, forum *baḥth al-masā'il* merupakan formalisasi dan pelembagaan fungsi kiai sebagai *al-muftī*. Padahal secara teoretik, fatwa<sup>279</sup> yang dikeluarkan para kiai melalui *baḥth al-masā'il* tidak memiliki kekuatan untuk mengikat siapapun, bahkan termasuk bagi si *al-mustaftī*, pihak yang secara aktif berkepentingan terhadap lahirnya fatwa itu sendiri. *Al-Mustaftī* yang merasa tidak puas dengan suatu fatwa bisa saja mengajukan masalah yang sama kepada *al-muftī* lain untuk memperoleh *second opinion* (pendapat lain).<sup>280</sup>

Oleh karena itu, menurut Nafis, keputusan-keputusan *baḥth al-masā'il* yang dibahas secara susah-payah, memeras keringat, pikiran dan waktu tidak serta merta mengikat hukum menjadi kewajiban warga nahdliyin untuk mematuhi, apalagi bagi non-nahdliyin. Fenomena ini sebetulnya merupakan bagian dari fatwa yang bersifat himbauan moral bukan kepastian hukum yang berimplikasi pada sanksi dan juga merupakan bagian dari proses demokratisasi fiqh Islam. Eksistensi fatwa hukum para kiai yang dikeluarkan melalui *baḥth al-masā'il* seperti ini, tentu kurang

---

<sup>278</sup> M. Cholil Nafis, "Menata Arah Baru Lembaga *Baḥth al-Masā'il* Nahdlatul Ulama", disampaikan pada *Rakernas I Lembaga Baḥth al-masā'il Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, tanggal 04 Agustus 2007 di Jakarta*.

<sup>279</sup> Fatwa atau *iftā'* berarti menjelaskan hukum suatu permasalahan. Lihat: al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), 32. Orang yang memberikan fatwa atau yang menjelaskan hukum suatu persoalan kepada yang memintanya disebut dengan *al-muftī*. Sebaliknya, orang yang meminta fatwa disebut dengan *al-mustaftī*. Ada perbedaan antara *ijtihād* dan fatwa. *Ijtihād* adalah kegiatan *istinbāḥ* (penggalan) hukum yang dilakukan baik ada persoalan (pertanyaan) ataupun tidak. Sedangkan *iftā'* hanya dilakukan ketika ada kejadian secara nyata, lalu orang yang *faqīh* berusaha mengetahui hukumnya. Dengan demikian, fatwa lebih spesifik dibandingkan dengan *ijtihād*. Seorang *al-mustaftī* bisa saja mengajukan pertanyaan kepada seorang *al-muftī* mengenai hukum suatu perkara yang dihadapinya. Apabila mufti menjawabnya dengan perkataan, hukum perkara ini halal, atau hukum perkara itu haram, tanpa disertai dalil-dalilnya secara terperinci, maka itulah fatwa. Fatwa bisa berbentuk perkataan ataupun tulisan. Namun demikian, bagi seorang *al-muftī*, sebelum memberikan jawaban atau fatwanya, pada dasarnya ia telah melalui proses yang mencakup empat perkara, yaitu: (1) hukum atas perkara yang dimaksud; (2) dalilnya; (3) *wajh dalālah*-nya; (4) apa saja jawaban-jawaban/fatwa yang bertentangan di seputar persoalan yang dimaksud. Lihat: Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwāqī'in*, Vol. IV (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 157.

<sup>280</sup> Nafis, "Menata Arah Baru Lembaga *Baḥth al-Masā'il*".

memberikan kontribusi kepada perbaikan tatanan sosial. Padahal hasil-hasil keputusan *baḥth al-masā'il* banyak sekali yang dapat diadopsi sebagai nilai, spirit dan prinsip-prinsip hukum nasional.<sup>281</sup>

Fenomena hukum nasional sekarang ini menunjukkan, bahwa banyak sekali agenda perundang-undangan yang membutuhkan gagasan segar, asli dan muncul dari tradisi masyarakat, termasuk dari kalangan NU. Misalnya, Peradilan Agama masih banyak membutuhkan perangkat perundang-undangan yang dijadikan sumber hukum materinya, seperti keperluan merevisi undang-undang perkawinan tahun 1974, rencana undang-undang keuangan *sharī'ah*, yang kesemuanya memerlukan lebih banyak payung hukum Islam yang kreatif dan responsif.<sup>282</sup>

Ditambah lagi, semangat keagamaan yang hendak mentransformasikan substansi hukum Islam ke dalam peraturan dan perundang-undangan. Fenomena ini cukup menunjukkan bahwa begitu banyak permintaan (*demand*) bahan baku legislasi dari pada pasokan (*supply*) sumber bahan baku. Sehingga terkadang pemahaman individu atau kelompok yang tidak memiliki tepat dan komprehensif tentang hukum Islam dipaksakan menjadi pemahaman keagamaan untuk diformalkan dalam bentuk legislasi.<sup>283</sup>

Fokus pengembangan *baḥth al-masā'il* ke arah proses legislasi ini bukan bentuk ideologi teokratik yang berobsesi menerapkan *sharī'ah* Islam secara membabi buta. Hal tersebut lebih merupakan bagian sikap kreatif dan responsif dalam mengisi kemerdekaan yang secara final berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 serta untuk menyikapi perkembangan dan tantangan aktual. Salah satu tantangan aktual adalah kebutuhan akan legislasi yang bersumber dari hukum yang hidup di masyarakat. Maka *baḥth*

---

<sup>281</sup> Ibid.

<sup>282</sup> Ibid.

<sup>283</sup> Ibid.



*al-masā'il* menyiapkan sumbangan pemikiran yang bisa menjadi bahan mentah proses legislasi itu.<sup>284</sup>

Tantangan yang mesti dilakukan oleh Lembaga *Baḥth al-Masā'il* adalah pengalihan bahasa fiqh hasil *baḥth al-masā'il* kepada bahasa peraturan dan undang-undang modern. Hal tersebut tentu menuntut keterampilan dan penguasaan terhadap persoalan yang berkaitan dengan legislasi secara komprehensif. Oleh karena itu, Mukhtar NU ke 31 di Asrama Haji Donuhudan Jawa Tengah tahun 2004 secara khusus membentuk komisi *masā'il al-dīnīyah al-qānūnīyah* (masalah keagamaan perundang-undangan) selain *al-masā'il al-dīnīyah al-wāqī'īyah* (masalah keagamaan aktuan) dan *al-masā'il al-dīnīyah al-mawḍū'īyah* (masalah keagamaan tematik).<sup>285</sup>

Sedangkan menurut KH Ma'ruf Amin, ada dua hal yang mendasari, mengapa obyek pembahasan *baḥth al-masā'il* diperluas jangkauannya hingga masalah perundang-undangan (*qānūnīyah*). Pertama, untuk mereview undang-undang yang telah ada, apakah sesuai dengan prinsip-prinsip *sharī'ah* (*muṭābaqatuh bi al-sharī'ah*) atau bertentangan dengannya (*mukhālafatuh bi al-sharī'ah*). Kedua, menyikapi rancangan undang-undang (RUU) yang sedang dibahas pemerintah dan anggota dewan.<sup>286</sup> Dua alasan tersebut, dilakukan dalam kerangka penerapan *fikrah al-nahḍīyah* dan *ḥarakah al-nahḍīyah*.<sup>287</sup>

---

<sup>284</sup> Ibid.

<sup>285</sup> Ibid.

<sup>286</sup> KH. Ma'ruf Amin, " Perkembangan *Baḥth al-Masā'il*", dalam <http://lbmnusurabaya.blogspot.com/>. (21 November 2017).

<sup>287</sup> Kalau *fikrah al-nahḍīyah* itu landasannya *mā anā alayh wa aṣḥābī* (legitimasi dari Nabi Muhammad saw dan shabat-shahabatnya). Sedangkan *ḥarakah nahḍīyah* itu landasannya *mā alayh mu'assisunā min aqwālihim wa af'ālihim wa taqrīrātihim*, jadi apa-apa yang telah dilakukan oleh *mu'assis* (pendiri NU dari berbagai ucapan-ucapan, langkah-langkah, dan ketetapan-ketetapan mereka). Jadi pada hakikatnya *ḥarakah nahḍīyah* adalah implementasi dari *fikrah nahḍīyah* yang dilakukan oleh para *mu'assis*. Ibid.

## Bab IV

### KONTRUKSI METODE *ISTINBĀṬ* GUS BAHU DALAM DALAM MENETAPKAN HUKUM FIQH KONTEMPORER (*AL-MASĀ'IL AL- FIQHĪYAH AL-MU'ĀṢIRAH*)

Pembahasan dimulai dari paparan biografi KH. Bahaudin Nursalim mulai dari riwayat hidup, aktifitas pendidikan dan sosial Gus Baha, karya intelektual Gus Baha serta kontruksi metode *istinbāṭ* Gus Baha dalam menjawab *al-masā'il al-fiqhiyah al-mu'āṣirah* (masalah-masalah fiqh kontemporer).

#### A. Perjalanan Intelektual Gus Baha

Gus Baha' merupakan sapaan akrab KH. Bahauddin Nur Salim. Beliau memiliki nama lengkap yang singkat yaitu Bahauddin. Mayoritas artikel menyematkan nama ayahnya yaitu Nur Salim yang kemudian beliau dikenal umum memiliki nama lengkap Bahauddin Nur Salim. Jadi nama aslinya adalah Bahauddin, sedangkan Nur Salim adalah nama ayahnya. Penulisan seperti ini lazim dilakukan pada sebagian besar nama tokoh yang hanya memiliki satu kata saja. Misalnya Maimoen, ditulis Maimoen Zubair sebab Zubair adalah ayah dari KH. Maimoen. Selain itu, mungkin karena keperluan administratif yang mewajibkan nama harus lebih dari satu kata.<sup>288</sup>

Beberapa referensi menyebutkan tanggal dan tahun lahir Gus Baha secara berbeda. Ada yang menuliskan 15 Maret 1970, sayangnya tidak menyertakan sumber yang jelas dari mana data tersebut diperoleh.<sup>289</sup> Sumber lain menuliskan 29 September 1970. Ini yang paling banyak ditemukan di

---

<sup>288</sup> Qowim Musthofa, "Profil KH. Bahaudin Nur Salim (Gus Baha) Dan Pengaruhnya Pada Generasi Milenial," *Musala: Jurnal Pesantren dan Kebudayaan Islam Nusantara* 1, no. 1 (2022): 79–90.

<sup>289</sup> Saifuddin Zuhri Qudsy, Achmad Fawaid, and Althaf Husein Muzakky, "Ahlu Sunnah Views Of Covid-19 In Social Media: The Islamic Preaching By Gus Baha And Abdus Somad," *AL ALBAB* 10 (2021), accessed August 9, 2022, <https://www.scinapse.io>.

internet, seperti yang tercantum dalam Wikipedia.<sup>290</sup> Selain Wikipedia, dalam penelitian milik Budi, ia pun menyebutkan Gus Baha' lahir pada tanggal 29 September 1970.<sup>291</sup> Selain dua tanggal di atas, dalam penelitian milik Alfian, ia menyebutkan tanggal 15 Maret 1977.<sup>292</sup> Dari perbedaan sumber di atas, penulis melakukan wawancara langsung dengan santri senior beliau di LP3IA Rembang, Hanna menyebutkan bahwa yang benar adalah 29 September tahun 1970. Ini merujuk berdasarkan KTP milik Gus Baha.<sup>293</sup>

Sejak kecil, Gus Baha dididik secara langsung oleh ayahnya. Ayahnya bernama KH. Nursalim merupakan seorang penghafal al-Qur'an murid dari KH. Abdullah Salam Kajen, Pati yang sanadnya masih tersambung kepada KH. Arwani Kudus, hingga kepada KH. Munawwir Krapyak Yogyakarta. Gus Baha sukses mengkhatamkan hafalan al-Qur'an beserta Qiro'ahnya bersama lisensi yang ketat dari ayahnya sambil mempelajari ilmu fikih. Setelah khatam al-Qur'an, Gus Baha dipondokkan oleh ayahnya di al-Anwar Sarang, sebuah pesantren berpengaruh di Jawa Tengah, yang diasuh oleh KH. Maimoen Zubair.<sup>294</sup> Riwayat pendidikan beliau hanya mengenyam pendidikan dari dua pesantren, yakni pesantren ayahnya sendiri di desa Narukan dan PP. Al Anwar Karangmangu dan PP. Al Anwar hingga sekarang menjadi pengasuh di pesantrennya milik beliau sendiri, yakni PP. LP3IA (Lembaga Pembinaan Pendidikan dan Pengembangan Ilmu Al-Qur'an) Narukan, Rembang, Jawa Tengah.<sup>295</sup>

---

<sup>290</sup> "Ahmad Bahauddin Nursalim," *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, August 5, 2022, accessed August 9, 2022, [https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Ahmad\\_Bahauddin-Nursalim&oldid=21484737](https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Ahmad_Bahauddin-Nursalim&oldid=21484737).

<sup>291</sup> Budi, "Biografi Gus Baha' (KH. Ahmad Bahauddin Nursalim)," *Laduni* (August 25, 2020), <https://www.laduni.id/post/read/66908/biografi-gus-baha-kh-ahmad-bahauddin-nursalim>.

<sup>292</sup> M Alfian Nurul Azmi, "Pesan Dakwah Tentang Akhlak Dalam Ceramah Kh. Ahmad Bahauddin Nursalim (Gus Baha) Dan Ustadz Adi Hidayat (UAH) Di Channel Youtube (analisis Hermeneutika Hans Georg Gadamer)" (IAIN Purwokerto, 2020).

<sup>293</sup> Hanna, "Wawancara," April 9, 2022.

<sup>294</sup> Budi, "Biografi Gus Baha' (KH. Ahmad Bahauddin Nursalim)."

<sup>295</sup> Syarif Abdurrahman, "Rahasia Mbah Moen Didik Gus Baha," *NU Online* (November 16, 2020), <https://www.nu.or.id/post/read/124666/rahasia-mbah-moen-didik-gus-baha>.

Secara keilmuan, Gus Baha terkenal sebagai pakar fikih. Hal ini didukung dengan pernyataan Gus Baha sendiri di dalam acara-acara seminar dan pengajiannya. Ia sering menceritakan tentang pengalamannya di pesantren al-Anwar yang ketat dengan ngaji kitab-kitab fikih.<sup>296</sup> Selain belajar kitab-kitab fikih, beliau mengkhhatamkan hafalan Shohih Muslim lengkap denganb matan, rowi dan sanadnya. Selain Shohih Muslim beliau termasuk mengkhhatamkan hafalan kitab *Fathul Mu'in* dan kitab- kitab gramatika arab layaknya *Imrithi* dan *Alfiah Ibnu Malik*. Menurut Quraisy Syihab, Gus Baha merupakan Ulama yang memahami dan hafal detail-detail al-Qur'an sampai detail-detail fikih yang tersirat di dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Dalam riset yang dilakukan Rohman, ia menjelaskan bahwa pembelajaran fikih dalam kurikulum pesantren al-Anwar mencapai 11.8%, artinya fikih sangat mendominasi pembelajaran di al-Anwar. Selain itu, pesantren al-Anwar juga memiliki kegiatan musyawarah yang diikuti oleh santri. Adapun kitab yang sering dijadikan sebagai referensi utama adalah *fathu al-qarib*, *fathu al-mu'in* dan *al-mahalli*. Ketiga kitab tersebut banyak dijadikan rujukan utama di dalam pendidikan pesantren.<sup>297</sup> Data tersebut mungkin berbeda dengan sewaktu Gus Baha mengaji di al-Anwar, namun paling tidak menjadi gambaran bahwa pesantren al-Anwar memang mempunyai fokus yang lebih pada kajian tentang ilmu fikih tersebut.

Setelah meninggalkan pesantren al-Anwar dan pulang mengembangkan ilmunya, ketenaran dalam bidang fikihnya itu bergeser. Bukan berarti Gus Baha tidak mengikuti perkembangan fikih, namun di tempat- tempat kajian yang digelar, menjadikannya terkenal dalam bidang tafsir al-Qur'an. Kepakaran Gus Baha di bidang tafsir tersebut, membuat

---

<sup>296</sup> Musthofa, "Profil KH. Bahaudin Nur Salim (Gus Baha) Dan Pengaruhnya Pada Generasi Milenial."

<sup>297</sup> Fathur Rohman, "Pembelajaran Fiqih Berbasis Masalah Melalui Kegiatan Musyawarah Di Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang Rembang," *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam* 8, no. 2 (November 17, 2017): 79.

pihak Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta meminta Gus Baha agar menjadi tim ahli di bidang tersebut. Oleh sebab itu, Gus Baha diberikan wewenang untuk menjadi tim tashih mushaf UII sekaligus menuliskan tafsir al-Quran.<sup>298</sup> Dari penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa Gus Baha merupakan ulama yang lahir dari peradaban pesantren Indonesia, tanpa pernah mengenyam pendidikan formal di lembaga sekolah, apalagi hingga ke luar negeri. Gus Baha merupakan hasil dari pendidikan pesantren, yang keparannya diakui di lembaga-lembaga pendidikan formal.

## B. Karya-Karya KH Bahaudin Nur Salim

Gus Baha memiliki sejumlah karya yang diterbitkan, meliputi bidang bahasa Arab, ilmu qiraat dan tafsir Al-Qur'an. Karya-karya Gus Baha antara lain:

### a. *Hifẓunā Li Ḥādha al-Muṣṣhaf*

Kitab ini merupakan ringkasan dari kitab *al-Muqni'* karya Abu Amr Ad-Dani. Buku tipis yang ditulis oleh Gus Baha ini berasal dari Narukan, Kragan, Rembang, Jawa Tengah. Karya ini amat berfaedah bagi khalayak terutama para da'i dan penghafal Qur'an untuk mengetahui bagaimana karakteristik penulisan al-Qur'an di didalam mushaf rasm Usmani.<sup>299</sup> Di didalam bukunya ia menyatakan bahwa sebenarnya rasm usmani merupakan warisan yang wajib dijaga. Cara menjaganya tidak hanya dengan menghafalkan, namun termasuk dicermati dengan detail bagaimana cara penulisan dan karakteristik rasm usmani tersebut.<sup>300</sup>

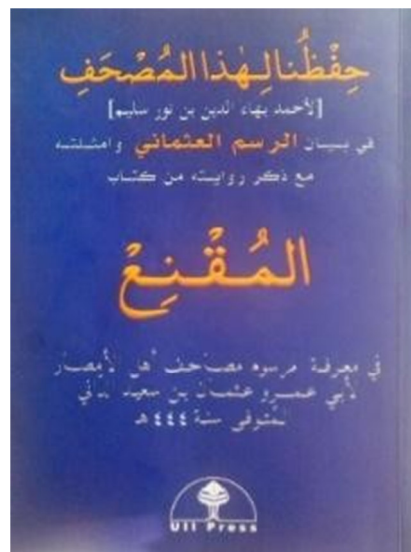
---

<sup>298</sup> Musthofa, "Profil KH. Bahaudin Nur Salim (Gus Baha) Dan Pengaruhnya Pada Generasi Milenial," 33.

<sup>299</sup> Azmi, "Pesan Dakwah Tentang Akhlak Dalam Ceramah Kh. Ahmad Bahauddin Nursalim (Gus Baha) Dan Ustadz Adi Hidayat (UAH) Di Channel Youtube (analisis Hermeneutika Hans Georg Gadamer)," 79.

<sup>300</sup> Musthofa, "Profil KH. Bahaudin Nur Salim (Gus Baha) Dan Pengaruhnya Pada Generasi Milenial," 34.

Kitab *al-Muqni'* yang tebalnya mencapai lebih dari 500 halaman, mampu diringkas secara sederhana dengan tabel-tabel untuk memudahkan pembaca adalah sebuah kelebihan. Kitab ini menggunakan bahasa Arab dengan tebal 69 halaman. Gus Baha meringkas kitab *al-Muqni'* karena beliau menilai terdapat kejanggalan-kejanggalan dalam penulisan al-Quran yang menggunakan rasm *qiyasi*,

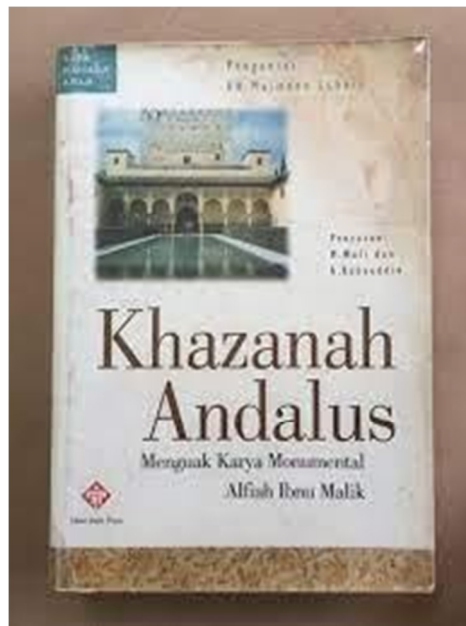


padahal penulisan al-Quran menggunakan rasm *isthilahi*. Beliau menilai mushaf usmani ini tidak ditulis dengan metode imla' yang senantiasa sama dididalam al-Qur'an. Hal inilah yang mendasari alasan Gus Baha' yang berpendapat bahwa bahasa itu riwayat, tidak hanya sekedar kaidah. Oleh karena itu banyak sekali penulisan-penulisan atau lafadz-lafadzyang benar secara kaidah i'lal, disaat tidak cocok dengan bahasa arab secara *sama'i* maka tidak bisa di-*qiyaskan*.<sup>301</sup>

---

<sup>301</sup> Musthofa, "Profil KH. Bahaudin Nur Salim (Gus Baha) Dan Pengaruhnya Pada Generasi Milenial."

b. Khazanah Andalus

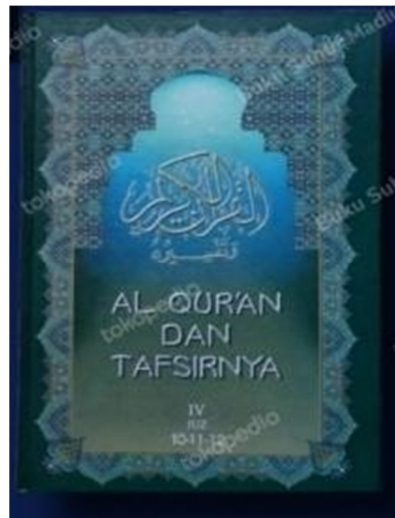


Buku ini merupakan karya yang ditulis oleh Gus Baha dan Gus Wafi (putra KH. Maimoen Zubair) yang kemudian diterbitkan oleh penerbit Titian Ilahi Yogyakarta pada tahun 2005. Buku tersebut adalah hasil dari diskusi antara Gus Baha dan Gus Wafi ketika masih belajar bersama di Pesantren al-Anwar Sarang tentang ilmu nahwu. Ketika Gus Wafi hendak ke Yaman, buku tersebut menjadi hadiah dari Gus Baha yang diberikan kepada Gus Wafi. Sebelumnya buku tersebut tidak laku, namun ketika tahun 2020, saat itu Gus Baha sedang viral di media sosial terutama Youtube, warganet berbondong-bondong mencari buku tersebut, sehingga buku Khazanah Andalus dicetak ulang pada tahun 2021. Judul lengkap dari buku tersebut adalah 'Khazanah Andalus Menguak Karya Monumental Alfiah Ibnu Malik'. Isi dari buku tersebut adalah tentang penjelasan dari bait-bait alfiyah Ibnu Malik yang membahas tentang kaidah-kaidah nahwu yaitu tata bahasa dalam bahasa Arab.

Buku ini ditulis oleh Gus Baha dan Gus Wafi (anak dari KH. Maimoen Zubair) dan kemudian diterbitkan oleh Titian Divine

Yogyakarta pada tahun 2005. Buku ini merupakan hasil diskusi antara Gus Baha dan Gus Wafi ketika mereka belajar bersama di Pesantren al-Anwar Sarang tentang ilmu-ilmu Nahwu. Buku ini adalah hadiah dari Gus Baha kepada Gus Wafi ketika dia pergi ke Yaman. Sebelumnya buku tersebut tidak laku terjual, namun ketika Gus Baha viral di media sosial khususnya Youtube, pada tahun 2020 warganet berbondong-bondong mencari buku tersebut, sehingga pada tahun 2021 buku Khazanah Andalus dicetak ulang. Judul lengkap buku tersebut adalah 'Harta Karun Andalusia Mengungkap Karya Peringatan Alfiya ibn Malik'. Isi buku tersebut adalah uraian tentang puisi Alfiyah ibn Malik dan membahas kaidah-kaidah Nahwu, atau tata bahasa Arab.

c. Tafsir Al-Qur'an



Tafsir al-Quran ini ditulis oleh Gus Baha sebagai tim ahli di UII Yogyakarta.<sup>302</sup> Penulis tidak bisa memastikan terkait kapan tepatnya Gus Baha menjadi tim ahli, asumsi penulis mulai tahun 2004 atau 2005 ketika beliau berada di Yogyakarta. Sebab di tahun

---

<sup>302</sup> Ibid.



tersebut Gus Baha memang tinggal dan mukim di kawasan Bantul sebagaimana yang sudah dijelaskan sebelumnya. Terkait data ini mungkin bisa dilanjutkan oleh peneliti selanjutnya. Tafsir al-Quran yang diterbitkan oleh tim lajnah al-Quran UII ini merupakan tafsir dengan metode tahlili. Penafsiran mulai dari juz pertama hingga juz terakhir dari al- Quran. Tafsir ini berjumlah 11 jilid yang diterbitkan pada tahun 2018.

d. *Al-Intishor Li Madzhabi Syaikhina*

Buku karya beliau yang berjudul *al-Intishor Li Madzhabi Syaikhina* masih terbilang baru dan belum pernah tersebar di media sosial, karena memang dikhususkan hanya untuk santri yang mukim di LP3IA milik beliau, bukan untuk konsumsi publik. Buku ini beliau karang untuk membahas permasalahan bagaimana keseharian bermazhab di lingkup sosial.<sup>303</sup>

### C. Metode *Istinbāt* Hukum Gus Baha

1. Taṭbīq al-Turāth: Kitab Kuning Sebagai Acuan Bermadhab Secara Qawli

Kitab kuning adalah sebuah hasil karya tulis para ulama terdahulu yang dicetak berbentuk buku yang menggunakan kertas berwarna kuning. Kebanyakan pesantren (kiai dan santri) di pondok pesantren menjadikannya sebagai bahan kajian pendidikan agama. Memang kitab kuning ini sangat menarik untuk dikaji dalam menggali ilmu agama Islam dan pemikiran para ulama terdahulu.<sup>304</sup> Namun tidak semua orang bisa membaca dan memahami isinya, karena banyak disiplin ilmu yang harus dimiliki dalam memahaminya.

Sistematika penyusunan kitab kuning, pada umumnya sudah begitu maju, diantaranya pembahasan dimulai dari bab (*kitāb*), sub bab

---

<sup>303</sup> Azmi, "Pesan Dakwah Tentang Akhlak Dalam Ceramah Kh. Ahmad Bahauddin Nursalim (Gus Baha) Dan Ustadz Adi Hidayat (UAH) Di Channel Youtube (analisis Hermeneutika Hans Georg Gadamer)."

<sup>304</sup> Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LkiS, 2000), 263.

(*bāb*), *sub sub bab (faṣl)* dan seterusnya. Kadangkala juga menggunakan kerangka *muqaddimah* dan *khātimah*.<sup>305</sup> Ciri lain dari sisi penulisan kitab kuning ialah tidak menggunakan tanda baca yang lazim, seperti titik, koma, tanda seru dan sebagainya. Bahkan seringkali antara subyek (*muḥtada'*) dan predikat (*khābar*) dipisah oleh anak kalimat (*jumlah mu'taridah*) yang panjang.<sup>306</sup>

Dari sisi pengajarannya, kitab kuning biasanya diajarkan melalui dua tahap. Tahap **pertama**, sang kiai memberikan makna kata per kata (*ma'n al-mufradāt*) dengan memberikan tanda-tanda khusus yang menunjukkan kedudukan kata dalam sebuah kalimat. Jika kalimat atau kata yang dibaca merupakan subyek dalam *jumlah ismīyah*, maka kiai akan membacakan makna dengan perkataan *utawi* dan *opo* atau *sopo* jika subyek tersebut dalam *jumlah fi'īyah*. Demikian seterusnya. Sedangkan santri akan memberikan tanda *mim*, jika kiai menyebut kata *utawi*, tanda *khā'*, jika kiai membaca/menyebut kata *iku* dan seterusnya.<sup>307</sup> Pada tahap pertama ini, meskipun terkesan tradisional, aneh, rumit dan unik, bahkan cenderung tidak efisien, namun sangat menguntungkan para santri dan mempermudah dalam mengidentifikasi kedudukan kata dalam sebuah kalimat, sehingga akan mempermudah dalam memahaminya. Tahap kedua, sang kiai ataupun ustadz kemudian memberikan penjelasan dari sebuah teks/kalimat yang dibaca baik yang bersifat eksplisit (*manṭūqāt*) maupun yang bersifat implisit (*mafḥūmāt*). tahap kedua ini biasa disebut dengan *ma'na al-murād* (makna yang dikehendaki oleh sebuah teks/kalimat).

Pada awal abad 20, term kitab kuning identik dengan khazanah keilmuan islam yang menjadi ciri khas Islam tradisional.<sup>308</sup> Setidaknya ada tiga makna yang melekat pada term kitab kuning saat ini. Pertama,

---

<sup>305</sup> Ibid., 264.

<sup>306</sup> Ibid.

<sup>307</sup> Ibid., 265.

<sup>308</sup> Jajat Burhanudin, *Ulama Dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim Dalam Sejarah Indonesia* (Bandung: Mizan, 2012).

penguasaan terhadap kitab kuning menunjukkan kapasitas dan kapabilitas kepakaran seorang kiai dalam masalah agama. Menurut Dhofier, keulamaan seseorang baru bisa diakui secara publik dari keluasan seseorang dalam memahami kitab kuning.<sup>309</sup> Menguasai kitab kuning dianggap sebagai prasyarat untuk bisa diakui sebagai ulama. Kedua, kitab kuning menunjuk pada otentisitas keilmuan yang bertumpu pada sanad keilmuan yang menghubungkan dari seorang murid/santri ke gurunya dan kegurunnya guru begitu seterusnya.

Dalam kaitan hal di atas, Gus Baha dalam setiap pengajian selalu membawa kitab kuning. Gus Baha mengatakan:

“...Saya sudah janji pada Allah bahwa umat ini berhak mendapat warisan nabawiyah (warisan Nabi). Jadi, kalau saya ngaji tidak pakai kitab, itu artinya Anda mendapat pendapat saya. Anda mendapat makalah saya. Anda mendapat ide saya. Padahal umat Islam ini berhak mendapat sumber yang paling murni, yakni Rasulullah SAW....”<sup>310</sup>

Oleh sebab itu, Gus Baha, dalam setiap pengajiannya ia terus berkomitmen memberikan penjelasan berdasar ayat suci Al-Qur’an, hadits, dan berbagai kitab mu’tabar karya para ulama yang memiliki kemasyhuran sanad dan keilmuan. Gus Baha berpendapat

“Supaya umat ini dapat yang terbaik. Jangan sampai umat itu mendapat pendapat kita. Pendapat kita itu potensinya ndak bener. Ya, ada potensi bener tapi banyak ndak benernya. Karena sekali bener, itu pasti nggak pendapat, copy paste atau mengikuti pendapat-pendapat ulama-ulama sebelumnya..”<sup>311</sup>

Gus Baha seolah-olah menunjukkan bahwa pemahaman terhadap agama harus didasarkan pada teks. Sehingga pemahaman bisa dipertanggungjawabkan. Jika dikemudian hari terjadi variasi

---

<sup>309</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3S, 1994).

<sup>310</sup> “(336) Gus baha selalu bawa kitab - YouTube,” accessed September 29, 2022, <https://www.youtube.com/>.

<sup>311</sup> “(336) Gus baha dengan bpk - YouTube,” accessed September 29, 2022, <https://www.youtube.com/>.

pendapat dan pemahaman, maka dengan mudah akan dilakukan verifikasi dan falsifikasi terhadap teks-teks keagamaan yang terjadi kontradiksi. Fiqh yang terabstaksikan dalam kitab-kitab fiqh harus dipahami sedetail mungkin. Hasil ijtihad para ulama harus dipahami tidak sekedar teks ataupun ibarat kitabnya, tapi sampai bangunan logika yang digunakan ulama hingga sampai lahir fatwa hukum tersebut. Dalam madhhab Shafi'ī misalnya, ada hasil ijtihad tentang kewajiban mandi bagi ibu yang melahirkan. Hal ini harus dicari apa illatnya, apa dasar hukumnya. Demikian juga tentang, hasil ijtihad yang menyatakan bahwa tidak adanya keharusan meletakkan jenazah di depan orang yang mensholatkannya, harus dipahami logika dan dasar hukumnya.

Gus Baha menegaskan bahwa tidak semua kitab fiqh bisa menjadi rujukan, melainkan hanya kitab-kitab fiqh yang berafiliasi kepada madhhab empat. Gus Baha mengatakan:

“...dalam *ilmu fiqih* setiap masyarakat Muslim membutuhkan mazhab. Karena itu, KH Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdlatul Ulama, memutuskan untuk bermazhab. “Jadi mazhab itu penting di dalam fiqih, oleh karena itu KH Hasyim memutuskan Mazhab empat. Walaupun konsekuensi dari itu, ada banyak perbedaan masalah hukum..”<sup>312</sup>

Dalam terminologi NU, kitab yang berafiliasi pada madhhab empat, dikenal dengan istilah *al-kutub al-mu'tabarah*. Secara etimologi, kata *al-kutub al-mu'tabarah* terdiri dari dua kata *al-kutub* dan kata *al-mu'tabarah*. Kata *al-kutub* merupakan *jama' al-taksīr* dari kata *kitāb* yang berarti kitab, karya atau buku. Sedangkan kata *al-mu'tabarah* merupakan *ism al-maf'ūl* yang berarti sesuatu yang diperhitungkan.<sup>313</sup> Jadi, *al-kutub al-mu'tabarah* adalah kitab-kitab yang layak dijadikan

---

<sup>312</sup> □ HAUL KH BISHRI SYANSURI KE 41 BERSAMA GUS BAHA, GUS QOYYUM, & KH MIFTAHUL AKHYAR.

<sup>313</sup> Lihat Louis Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah*, cet. 21 (Beirut: Dār al-Masyriq, 1973), 484. Atabik Ali dan Ahamd Zuhdi Muhdlor, *Qāmūs Krapyak al-'Aṣrī, 'Arabī-Indūnīsī*, cet. 1 (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum P.P. Krapyak, 1996), 153.

rujukan atau bahan pertimbangan dalam memutuskan sesuatu. Sedangkan secara terminologi, sebagaimana tertuang dalam keputusan Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama NU tahun 1983 di Pondok Pesantren Salafiyah Shāfi'iyah Sukorejo Situbondo Jawa Timur, bahwa yang dimaksud *al-kutub al-mu'tabarah* adalah kitab-kitab '*alā al-madhāhib al-arba'ah*'<sup>314</sup> atau dengan kata lain, kitab-kitab yang para penulisnya mengikatkan diri pada salah satu madhhab empat. Keputusan Munas NU di atas, didasarkan pada tiga sumber rujukan, yaitu kitab *Bughyat al-Mustarshidīn*,<sup>315</sup> kitab *Hāshiyat I'ānat al-Ṭālibīn*, juz I,<sup>316</sup> dan kitab *Majmū'at Sab' al-Kutub al-Mufīdah*, bagian *al-Fawā'id al-Makkiyyah fī mā Yahtājūh Ṭalabat al-Syāfi'iyyah min al-Masā'il wa al-Dawābiṭ wa al-Qawā'id al-Kulliyyah*.<sup>317</sup>

Pengertian *al-kutub al-mu'tabarah* di atas, menurut Zahro, mengundang sejumlah problem (*ishkālāt*). Pertama, apa yang menjadi parameter sebuah kitab dikatakan berafiliasi pada salah satu madhhab empat, apakah karena *mu'allif* (penyusun) atau *muṣannif* (penulis) nya mengaku sebagai pengikut salah satu madhhab empat.<sup>318</sup> Lalu bagaimana status kitab yang ditulis oleh 'Abd al-raḥmān al-Jazayrī, Sayyid Sābiq, al-Zuhaylī dan lain-lain yang tidak pernah secara eksplisit menyebut salah satu imam madhhab?<sup>319</sup> Kedua, apakah status ke-*mu'tabar*-an suatu kitab dilihat dari adanya kesamaan metodologis yang digunakan antara *mu'allif* dengan salah satu imam madhhab. Bila parameter yang

<sup>314</sup> PBNU, *Keputusan Mukhtar NU XXVII*, 10. Keputusan ini berturut-turut disosialisasikan dalam Idem, *Keputusan Munas Alim Ulama dan Konbes NU di Bandar Lampung*, 4; Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan*, 301 dan 364.

<sup>315</sup> Selengkapnya lihat 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Ḥusayn b. 'Umar (Bā'alawī), *Bughyat al-Mustarshidīn* (Surabaya: Syirkat Nūr Asiyā, t.th.), 8.

<sup>316</sup> Selengkapnya lihat Abū Bakr b. Muḥammad Syaṭā al-Dimyāfī al-Miṣrī, *Hāsiyyat I'ānat al-Ṭālibīn*, Vol. 1 (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), 17.

<sup>317</sup> Selengkapnya lihat 'Alawā b. Aḥmad al-Saqqāf, *Majmū'at Sab'at Kutub Mufīdah: al-Fawā'id al-Makkiyyah fī mā Yahtājūh Ṭalabat al-Syāfi'iyyah min al-Masā'il wa al-Dawābiṭ wa al-Qawā'id al-Kulliyyah* (Semarang: Maktabat Usaha Keluarga, t.th.), 59.

<sup>318</sup> Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 146.

<sup>319</sup> Ibid.

dipakai adalah kesamaan metodologis, maka kesamaan yang dimaksud apakah secara totalitas atau hanya sebagaian saja.<sup>320</sup>

Perkembangan berikutnya, dalam Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung 21-25 Juli 1992 *al-kutub al-mu'tabarah* diartikan sebagai kitab-kitab ajaran Islam yang sesuai dengan ajaran *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*.<sup>321</sup> Pengertian tersebut juga masih menimbulkan banyak persoalan, antara lain kriteria apa yang dipakai untuk menentukan sebuah kitab itu tidak bertentangan dengan aswaja. Belum lagi, apa yang dimaksud dengan aswaja?<sup>322</sup>

Demikian juga, dua definisi di atas tidak memberikan batasan mengenai kapan atau periodisasi suatu kitab yang termasuk kategori *al-kutub al-mu'tabarah* itu, yang klasik saja atautkah juga memasukkan kitab-kitab yang ditulis kemudian (*al-kutub al-'aṣrīyah*). Dalam hal ini, tampaknya yang digunakan dalam setiap keputusannya adalah pada umumnya bersandarkan pada kitab-kitab klasik (*al-kutub al-qadīmah*).

Dari uraian di atas dapat dipahami, bahwa NU dalam pemikirannya selalu berpedoman pada pola pikir imam madhhab yang sudah ada, di mana hal itu diyakini sebagai suatu cara terbaik yang didasari atas sikap kehati-hatian yang tinggi di kalangan ulama NU secara keseluruhan. Jadi, dalam hubungannya dengan kitab-kitab rujukan yang terwadahi dalam *al-kutub al-mu'tabarah* bukan hanya kitab-kitab yang dapat dipertanggungjawabkan isinya secara ilmiah tetapi lebih dari itu, yakni para penulisnya juga harus diketahui identitas dan kualitas pribadinya, serta kepada siapakah ia bermadhhab. Sehingga kitab-kitab seperti *Fiqh al-Sunnah* karya Sayyid Sābiq, *Tafsīr al-Marāghī* karya Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā yang memang masing-masing penulisnya menyatakan

---

<sup>320</sup> Ibid.

<sup>321</sup> Ibid., 147.

<sup>322</sup> Ibid., 132.

tidak bermadhab sebagaimana yang dipahami oleh NU, sejauh yang diketahui penulis, kitab-kitab tersebut adalah *al-kutub ghayr al-mu'tabarah*. Sebenarnya, rumusan tersebut di atas, menurut hemat penulis, tidak sepenuhnya diterapkan oleh NU, buktinya ada beberapa penulis yang jelas-jelas bermadhab kepada salah satu madhab yang empat itu, ternyata karya-karyanya juga masuk dalam kategori tidak *mu'tabar*. Seperti karya-karya Ibn Taymīyah dan Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah yang keduanya dalam bidang *fiqh* (hukum Islam) bermadhab Hanbali.<sup>323</sup>

Menurut Shofiyulloh, term *al-kutub al-mu'tabarah* dihadirkan bukannya karena ada maksud menutup diri terhadap perkembangan kemodernan. *al-Kutub al-mu'tabarah* diletakkan pada konteks sebagai pengejawantahan upaya kehati-hatian dari para “sesepuh” atau ulama NU setelah melihat perkembangan intelektual yang terjadi, khususnya di kalangan generasi mudanya yang cenderung meninggalkan tradisi lama dan berusaha memasukkan tradisi-tradisi yang dianggap “baru” yang tidak sesuai dengan kultur ke-NU-an. Sebutlah sejumlah literatur yang biasa dijadikan rujukan oleh “kalangan modernis” yang merupakan karya “ulama reformis”. Karya ulama reformis tersebut menjadi komponen utama dalam daftar literatur yang mereka pergunakan. Karya Ibn Taymīyah, Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Riḍā, dan semacamnya merupakan sumber utama untuk memformulasikan pemikiran keagamaan mereka.<sup>324</sup> Inilah yang kemudian membuat para ulama NU menjadi “gerah” sehingga perlu “membangkitkan” kitab-kitab yang standar untuk dijadikan sumber rujukan dalam “kemasan” *al-kutub al-mu'tabarah*.

---

<sup>323</sup> Baca: Shofiyulloh, “Al-Kutub Al-Mu'tabarah: Kajian atas Sumber Rujukan dalam *Beristinbāt* Menurut NU, Muhammadiyah, dan Persis”, dalam <http://www.google.co.id/shofiyulloh.files.wordpress.com/2007/12/kitab-mutabaraudited.doc> (20 Januari 2011).

<sup>324</sup> Ibid.

Hal tersebut dapat dilihat dari *muqaddimah* keputusan Munas Alim Ulama NU tahun 1992 nomor 01/Munas/1992 di Bandar Lampung, yang menyatakan sebagai berikut:

1. Nahdlatul Ulama sebagai organisasi Islam yang besar di Indonesia mempunyai tanggungjawab besar pula dalam memajukan kehidupan beragama Islam di Indonesia. Sebagai organisasi Islam yang mempunyai tradisi keilmuan yang akrab dengan “khazanah lama” (*al-kutub al-mu‘tabarah*), secara fungsional salah satu tugas yang dipikulnya adalah memberikan petunjuk pelaksanaan ajaran Islam dalam segala aspek kehidupan. Forum yang diselenggarakan untuk membahas masalah-masalah dalam rangka tugas tersebut adalah forum *baḥth al-masā’il*.
2. Dalam melaksanakan tugas seperti no. 1, khazanah lama (*al-kutub al-mu‘tabarah*) tersebut selalu menjadi rujukan andalan. Segala persoalan diusahakan agar dicarikan penyelesaian melalui rujukan tersebut. Di samping adanya bukti tentang keandalan *al-kutub al-mu‘tabarah* tersebut untuk menyelesaikan soal kontemporer (kekinian) dan *masā’il wāqi‘iyah*, kini setidaknya semakin banyak ulama NU yang mengandaikan apabila *al-kutub al-mu‘tabarah* itu tidak memberikan penyelesaian yang tuntas dan langsung terhadap persoalan-persoalan tersebut.
3. Telah menjadi kesadaran bersama bahwa membiarkan persoalan tanpa jawaban adalah tidak bisa dibenarkan, baik secara *ḥiqāqī* maupun secara *shar‘ī*. Oleh karena itu, segala yang menghambat proses pengambilan keputusan dalam *Baḥth al-masā’il* sudah seharusnya segera di atasi.<sup>325</sup>

Dari uraian di atas, tampak jelas, bahwa di lingkungan NU terdapat suatu tradisi untuk tetap mendayagunakan secara maksimal khazanah

---

<sup>325</sup> PBNU, *Keputusan Munas Alim Ulama*, 3.



intelektual klasik yang masih relevan seperti yang tampak dalam kalimat terakhir dari *point* kedua dan berusaha melakukan terobosan baru yang lebih modern dan lebih *maṣlaḥah* dengan tetap berpijak pada nilai-nilai seperti yang ditempuh oleh *al-salaf al-ṣāliḥ* sebagaimana yang tercermin dalam *point* ketiga. Juga berdasarkan kaedah yang sangat populer di kalangan nahdiyyin: *al-muḥāfadat ‘alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdh bi al-jadīd al-aṣlah* (menjaga dan melestarikan tradisi lama yang masih baik seraya mengambil yang baru yang lebih baik).<sup>326</sup>

Selanjutnya apa yang dilakukan NU untuk merujuk pada *al-kutub al-mu‘tabarah* hanya dalam dataran praktis-operasional semata mengingat sudah terbukti keandalannya dalam menyelesaikan masalah-masalah hukum khususnya yang berkembang di masyarakat secara cepat. Selain itu juga di dalam tradisi NU, terdapat suatu keyakinan, bahwa *al-kutub al-mu‘tabarah* merupakan hasil penelitian maksimal terhadap kedua sumber utama ajaran Islam, yaitu al-Qur‘ān dan al-Ḥadīth yang dilakukan oleh figur-figur ulama yang *wara*<sup>327</sup> dan selalu menjaga *murū‘ah*<sup>328</sup> yang sangat kecil sekali kemungkinannya untuk berbuat kesalahan tanpa ada perasaan mengkultuskan (kultus individual).<sup>329</sup> Jadi, sebenarnya dalam pelaksanaan *baḥth al-masā’il*, forum tetap mengacu pada al-Qur‘ān dan al-Ḥadīth sebagai landasan utamanya, meskipun tidak secara langsung, selain itu juga mengacu pada *ijmā‘* dan *qiyās*, termasuk metode-metode *istinbāḥ* hukum

---

<sup>326</sup> PBNU, *Keputusan Mukatamar NU XXVII di Pondok Pesantren Salafiah Syaḥīyah Sukorejo Situbondo* (Surabaya: PWNNU Jawa Timur, 1985), 116.

<sup>327</sup> Sebuah term dalam ilmu tasawwuf yang berarti selalu menjaga dari hal-hal yang *syubhat* (tidak jelas halal atau haramnya) karena dikhawatirkan berikutnya akan terjerumus ke dalam hal-hal yang diharamkan. Lihat ‘Alī b. Muḥammad al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta‘rīfāt*, cet. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1408 H./1988 M.), 252.

<sup>328</sup> Yaitu suatu potensi dalam jiwa yang merupakan pondasi untuk senantiasa melahirkan dan melakukan perbuatan-perbuatan terpuji, baik di mata *shar‘* (agama) maupun di mata manusia (rasio). Lihat *Ibid.*, 210.

<sup>329</sup> Jadi memang dalam tradisi di NU penghormatan umat terhadap sesepuh atau para kiainya tampak begitu besar, seperti kebiasaan mencium tangan kiainya bolak-balik. Lihat keterangan Gus Dur”, Dilema Pendekatan Tarikh, Amar bin Yasir Ternyata Amirul Intel”, dalam *Majalah Aula*, no. 4, tahun XVIII (April, 1996), 24.

lainnya.<sup>330</sup> Sedangkan dalam landasan operasionalnya, forum langsung merujuk pada sumber-sumber yang terwadahi dalam *al-kutub al-mu'tabarah* itu.

## 2. Kontekstualisasi Turāth: *Tarjīh wa Taqrīr*

Gus Baha menegaskan bahwa fiqh merupakan wilayah aplikasi praktis di dalam hukum Islam. Yang perlu di perhatikan dalam fikih adalah bagaimana ia bisa di baca secara kontekstual sesuai dengan realitas permasalahan umat atau problem kerakyatan. Di samping merupakan wilayah aplikasi praktis, fiqh juga merupakan hasil olah pikir para ulama dalam mengakselerasikan nash-nash dengan permasalahan-permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat. Karena fiqh merupakan hasil olah pemikiran para mujtahid, maka fiqh itu sendiri akan selalu berkembang sesuai dengan dinamika dan tuntutan masyarakat.

Sebagai sebuah karya ilmiah, kitab fiqh tentu haruslah di hargai dan juga penulisnya patut untuk di hormati serta hasil ijtihadnya perlu untuk di ikuti dan di dukung. Akan tetapi ada satu hal yang perlu di perhatikan sebagai sebuah karya ilmiah, fiqh bukanlah kitab yang tidak perlu untuk di sakralkan dan pengarangnya harus di kultuskan dan hasil ijtihadnya tidak tabu untuk di persoalkan.

Gus Baha berpandangan bahwa karakteristik dasar dari fiqh dalah bersifat dinamis. Hal ini sebagai konsekwensi bahwa fiqh itu merupakan hasil ijtihad dari seorang ulama ataupun mujtahid. Karena merupakan hasil dari hasil ijtihad, maka kebenaran dari fiqh itu sendiri bersifat dzanni. Gus Baha mendasarkan pandangannya tersebut pada statemen Imam al-Shāfi'ī: *ra'yunā ṣawāb yaḥtamil al-khaṭa', wa ra'yuka khaṭa' yaḥtamil ṣawāb....* (pendapat kami benar, tapi juga mungkin salah. Demikian pula pendapatmu salah, tapi juga mungkin benar). Gus Baha mencontohkan ketika KH. Hasyim Asy'ari pernah memberikan fatwa haram mengenakan jas dan dasi bagi umat Islam. Fatwa ini dikeluarkan oleh KH. Hasyim Asy'ari pada saat

---

<sup>330</sup> Siradj, *Ahlussunnah*, 82.

penjajahan, dengan motif untuk menanamkan semangat nasionalisme dan menjadikan Belanda sebagai *common enemy*. Karena salah satu identitas diri Belanda saat itu berpakaian dengan menggunakan jas dan dasi, maka dengan dalih *man tashāba biqawm fahuwa minhum*, KH. Hasyim Asy'ari melarang umat Islam mengenakan jas dan dasi. Keharaman itu sekarang menjadi hilang, ketika kondisi seperti sekarang, dimana identitas pakaian jas dan dasi bukan monopoli pakaian Belanda.<sup>331</sup>

Sebagai sebuah karya ilmiah dan juga hasil produk manusia, tentunya wajar jika di kemudian hari di temukan hal-hal yang dirasa tidak relevan dengan perkembangan zaman yang amat cepat lantaran di pacu oleh kemajuan perkembangan ilmu pengetahuan dan juga kecanggihan teknologi<sup>332</sup>.

Untuk menjawab semua permasalahan-permasalahan masyarakat yang semakin kompleks tersebut, Gus Baha berpandangan bahwa para kiai harus merubah pola berpikir yang semula hanya memahami kitab fiqh secara tekstual semata dirubah dengan memahami kitab fiqh dengan kontekstual, dengan cara memilih pendapat yang lebih cocok dengan tarjih/ taqirir khususnya berkenaan dengan pola *istinbāt* hukum melalui forum Bahtsul Masail<sup>333</sup>. Menanggapi kontekstualitas fiqh ini, ada sebuah pernyataan yang di lontarkan oleh kiai Wahab ketika berdebat dengan kiai Bisri. Pernyataan tersebut yakni “*pekih iku nek rupek yo diokeh-okeh*” maksudnya fiqh itu kalau sempit ya diupayakan agar longgar<sup>334</sup>.

Pernyataan yang dilontarkan kiai Wahab di atas seakan sederhana tapi mengandung nilai filosofis yang tinggi. Hal ini dimaksudkan karena fiqh sendiri merupakan produk ijtihad. Karena ia merupakan produk ijtihad maka dia bukanlah barang sakral yang tidak boleh di ubah meskipun situasi sosial

---

<sup>331</sup> *Ini Cara Ngaji Fiqih Yang Tepat Menurut Gus Baha*, Bangkit TV.

<sup>332</sup> Djamaludin Miri, *Dialektika Islam Dengan Problem Kontemporer* (Surabaya : IAIN press, 2006), 136

<sup>333</sup> Berkaitan dengan reformasi metodologis ini, pada Munas NU di Bandar Lampung 1992 telah ditetapkan tiga rumusan metode *istinbāt* hukum bagi NU, yaitu metode *qawfī*, metode *ilhāq* dan metode *manhajī*. Lihat LTN PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā*, 630.

<sup>334</sup> *Ibid.*, 18

budaya telah berubah. Gus Baha menunjukkan bukti historis bahwa dikalangan para ulama tempo dulu juga menunjukkan tradisi saling koreksi dan kritik dalam merumuskan pendapat hukum yang lebih maslahah dan aplikatif sesuai dengan perkembangan zaman. Gus Baha mengatakan:

Tradisi nalar kritis juga ditunjukkan oleh para imam madhhab. Banyak pendapat Imam Malik dikoreksi oleh muridnya sendiri, Imam Syafi'i, demikian juga pendapat Imam Syafi'i mendapat koreksi dari muridnya sendiri, Imam Hambali... Dalam tradisi keilmuan, guru dikoreksi murid merupakan tradisi yang sering terjadi, dan itu biasa. Ilmu itu harus dikontrol, sebab kalau tidak itu akan bahaya..<sup>335</sup>

Gus Baha lebih lanjut mengatakan:

Kitab Jam'ul Jawami', adalah sebuah kitab yang ditulis oleh ayah dan anak. Penulis kitab ini mengkritik atau dikritik adalah hal biasa ... Contoh lain, adalah kitab karya Imam Haramain yang berjudul nihayatul Mathlab fi Diroyatil Mazhab kjuga tidak luput dari revisi oleh muridnya, yaitu Imam al-Ghazali. Kemudian kitab al-Muharror karya Imam Rofi'i, juga tidak sedikit pendapat yang direvisi oleh Imam Nawawi ke dalam kitab Minhajuth Thalibin... Tak berhenti sampai di situ, karya Imam Nawawi juga kemudian direvisi oleh Syaikh Zakaria al-Ansori menjadi Manhajuth Thullab. Bahkan Syaikh Zacharia s dalam bukunya sering mengatakan bahwa ta'birnya lebih penting daripada buku karya Imam Nawawi yang sebelumnya..<sup>336</sup>

Gagasan mengenai pengkontekstualisasian kitab fiqh ini bukan berarti kita meninggalkan dan menanggalkan kitab fiqh secara mutlak. Akan tetapi kita memahami kitab fiqh tersebut dengan mengintegrasikannya dengan disiplin ilmu lainnya. Bila itu semua sudah dilakukan maka kehidupan kita ini akan dijiwai oleh fiqh secara konseptual dan tidak menyimpang dari rel fiqh itu sendiri.<sup>337</sup> Jika cermati pandangan Gus Baha dalam masalah status bunga bank, pengembangan al-mal al-zakawī, dan hisab rukyah (sebagaimana yang dipaparkan pada bab sebelumnya), tampak sekali Gus Baha melakukan kontekstualisasi dengan memilih pendapat yang paling relevan

---

<sup>335</sup> Gus Baha, *Seminar Membumikan Kitab Salaf Di Era Milenial Part 01*, 2020, accessed September 24, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=v5c6GkLxUYY>.

<sup>336</sup> Ibid.

<sup>337</sup> Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta : Lkis, 2004), 38

dengan situasi sekarang ini, dzihar konteks indonesia. Dalam tradisi *bahtsul masail NU*, menyeleksi pendapat para ulama fiqh seperti ini dikenal dengan *taqrīr jama'ī*.

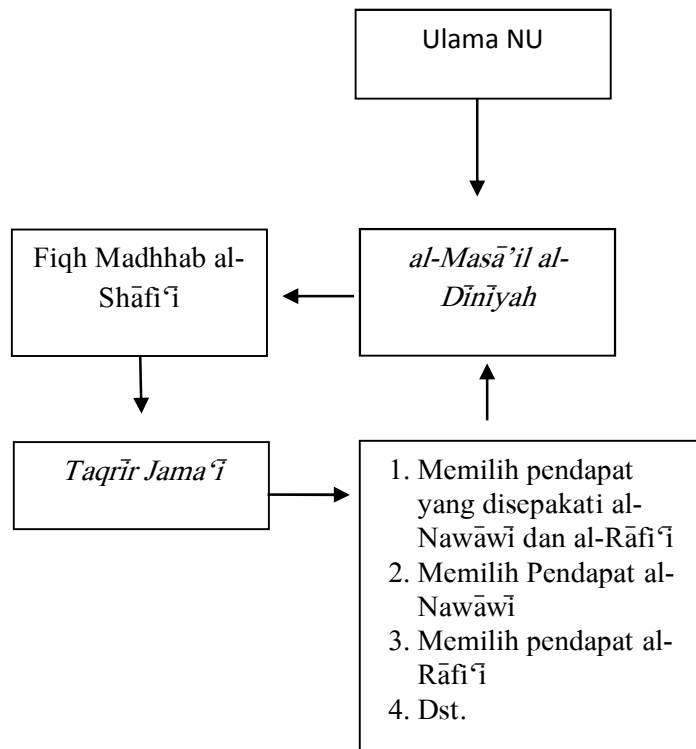
Petunjuk operasional tentang pemilihan *qawl* atau *wajh* atau prosedur *taqrīr jama'ī*, pertama kali diputuskan pada Mukhtamar NU I di Surabaya tahun 1926. Mukhtamar memutuskan, bahwa jika terjadi perbedaan pendapat di antara fuqahā', maka hirarkhi pemilihannya, sebagai berikut:

- a. Memilih pendapat yang disepakati oleh al-Shaykhānī (al-Nawāwī dan al-Rāfi'ī).
- b. Memilih pendapat yang dipilih Imam al-Nawāwī saja.
- c. Pendapat yang dipilih oleh Imam al-Rāfi'ī saja.
- d. Pendapat yang disokong oleh mayoritas 'ulamā'.
- e. Pendapat 'ulamā' yang terpandai.
- f. Pendapat 'ulamā' yang paling *wira'ī*.<sup>338</sup>

Prosedur *taqrīr jama'ī* hasil Mukhtamar NU I di atas dapat digambarkan dengan skema sebagai berikut:

---

<sup>338</sup> LTN PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*: *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam* (Surabaya: Khalista, 2011), 3.



Prosedur *taqrīr jama'ī* di atas kemudian disempurnakan pada Munas Alim Ulama di Bandar Lampung pada tahun 1992, dengan rumusan sebagai berikut:

Jika dalam satu masalah yang sama terdapat beberapa *qawl* atau *wajh*, maka dalam melakukan *taqrīr jama'ī* dilakukan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Mengambil pendapat yang lebih *maṣlahah* dan atau yang lebih kuat.
2. Sedapat mungkin dengan melaksanakan ketentuan Muktamar NU ke-I bahwa perbedaan pendapat diselesaikan dengan memilih:
  - a. Pendapat yang disepakati oleh al-Shaykhānī (al-Nawāwī dan al-Rāfi'i).
  - b. Pendapat yang dipegangi al-Nawāwī saja.
  - c. Pendapat yang dipegangi al-Rāfi'i saja.
  - d. Pendapat yang diukung oleh mayoritas 'ulamā'.
  - e. Pendapat 'ulamā' yang terpandai.
  - f. Pendapat 'ulamā' yang paling *wira'i*.<sup>339</sup>

<sup>339</sup> LTN PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*, 460.

Jika dicermati rumusan di atas, tidak jauh berbeda dengan rumusan prosedur *taqrīr jama'ī* hasil Mukhtamar NU I tahun 1926. Hanya saja, dalam rumusan Munas Alim Bandar Lampung ada tambahan pada poin pertama "mengambil pendapat yang lebih *maṣlahah* dan atau yang lebih kuat". Meskipun hanya ada tambahan satu poin, tapi dampaknya luar biasa, dilihat dari dua sisi.

Pertama, dengan dicantumkannya kata "pendapat yang lebih *maṣlahah*", menunjukkan terjadinya reorientasi di dalam bermadhab *qawfī* dari yang semula cenderung skriptualis-tekstualis menuju substansialis-kontekstualis. Perubahan tersebut tidak bisa dipisahkan dari kegiatan pra Munas dan peran Kiai Sahal yang sering mengkampanyekan urgensi mempertimbangkan *maṣlahah* dalam memberikan fatwa hukum. Pada tahun 1988, para intelektual muda NU menyelenggarakan seminar dengan tema "Telaah Kitab secara Kontekstual" di Pondok Pesantren Watucongol, Muntilan Magelang yang antara lain menghasilkan beberapa rekomendasi sebagai berikut: 1) Teks kitab harus dipahami sesuai dengan konteks sosial historisnya. 2) Perlu dikembangkan kemampuan observasi dan analisis terhadap teks kitab. 3) Perlu dilaksanakan studi komperatif (*muqābahah*) mengenai masalah-masalah yang *mukhtalaf 'anh (debatable)* dengan kitab lain. 4) Perlu dilakukan kajian lintas disiplin ilmu terkait dengan materi yang tercantum dalam kitab. 5) Menghadapkan kajian teks kitab klasik dengan wacana aktual dan bahasa yang komunikatif.<sup>340</sup>

Sementara peran Kiai Sahal dalam mengkampanyekan pentingnya mempertimbangkan *maṣlahah* dalam memberikan fatwa hukum dapat dilihat dari gagasannya tentang fiqh sosial. Menurutnya, seorang kiai dalam mengemban misi *warathat al-anbiyā'* harus *faqīh 'an maṣāliḥ al-khalq fi al-dunyā*. Artinya, seorang kiai harus mampu menangkap "pesan zaman" demi kemaslahatan umat. Konsekuensinya, sebelum para kiai mengeluarkan fatwa

---

<sup>340</sup> Zahro, *Tradisi Intektual NU*, 128.

hukum, ia harus mempunyai wawasan keagamaan sekaligus wawasan sosial yang memadai, untuk menentukan ukuran-ukuran *maṣlaḥah* yang *mu'tabar*, berhubungan dengan masalah *dīnīyah* maupun *dunyāwīyah* yang tidak menyimpang dari *al-kulliyāt al-khams*.<sup>341</sup> Kiai Sahal memberikan contoh, jika kiai ingin berfatwa dalam permasalahan pajak, maka terlebih dahulu, kiai harus mengetahui hal-hal yang berhubungan dengan pajak, bagaimana prosesnya, untuk apa uang pajak tersebut digunakan, sehingga fatwa yang dikeluarkannya memiliki pijakan yang kuat, tapi lentur, tidak menutup mata terhadap realitas yang plural, tetapi sekaligus tidak silau terhadap berbagai bentuk inovasi dan modernitas yang semakin canggih.<sup>342</sup> Gagasan kiai Sahal tersebut, pada gilirannya menjadi inspirasi lahirnya butir ketiga dari sistem pengambilan keputusan hukum dalam *baḥth al-masā'il* di lingkungan NU, tentang pentingnya mempergunakan kerangka analisis masalah, analisis dampak, analisis hukum dan analisis tindakan dalam memberikan fatwa hukum.<sup>343</sup>

---

<sup>341</sup> Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 171-172.

<sup>342</sup> Ibid., 173.

<sup>343</sup> Bunyi lengkap ketentuan kerangka analisis masalah, hasil Munas Bandar Lampung sebagai berikut:

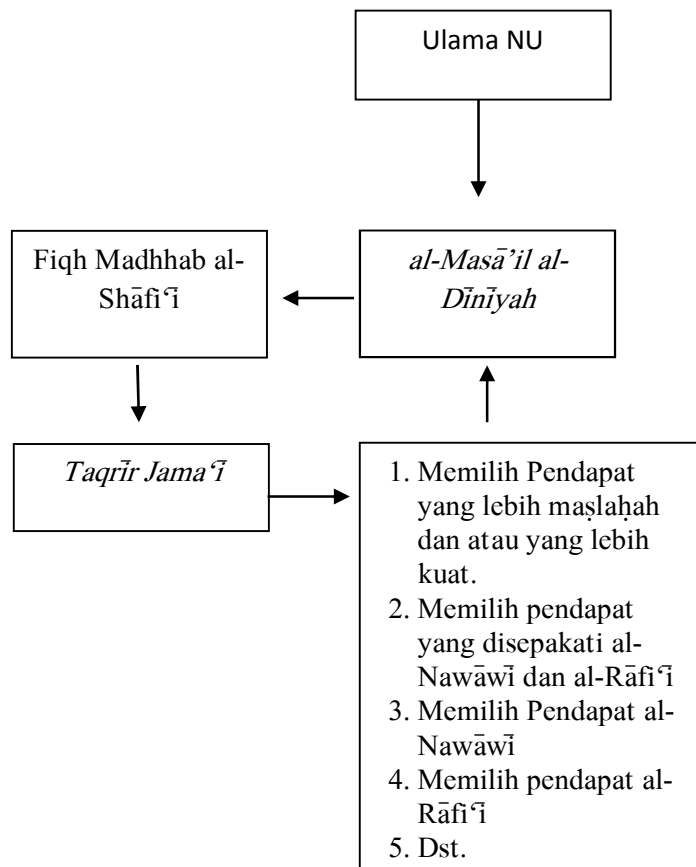
“Kerangka Analisis Masalah. Dalam memecahkan masalah sosial, *baḥth al-masā'il* hendaknya mempergunakan kerangka pembahasan sebagai berikut :

- a) Analisa masalah. Masalah yang akan dipecahkan, dianalisa terlebih dahulu dari berbagai aspek meliputi aspek ekonomi, budaya, politik, sosial dan lainnya.<sup>343</sup>
- b) Analisa dampak (pengaruh). Masalah yang akan dipecahkan, terlebih dahulu harus dilihat dampak positif dan negatif yang ditimbulkannya baik dari aspek sosial-ekonomi, sosial-budaya, sosial-politik dan seterusnya.
- c) Analisa Hukum. Keputusan hukum diupayakan tidak sekedar *fiqh oriented*, tetapi juga memperhatikan pertimbangan prinsip-prinsip Islam secara umum dan hukum positif, meliputi: status hukum (*al-aḥkām al-khamsah* atau *sah-batal*), dasar dari ajaran *ahl al-sunnah wa al-jamaah* dan hukum positif.
- d) Analisa Tindakan, Peran dan Pengawasan. Ketika keputusan hukum telah ditetapkan, maka harus dipertimbangkan siapa saja yang melakukan, bagaimana, kapan dan dimana hal itu hendak dilakukan, serta bagaimana mekanisme pemantauan agar semua berjalan sesuai rencana. Untuk itu, bisa dilakukan melalui: jalur politik (berusaha pada jalur kewenangan Negara dengan sasaran mempengaruhi kebijakan pemerintah), jalur budaya (berusaha membangkitkan pengertian dan kesadaran masyarakat melalui media massa dan forum seperti pengajian dan lain-lain), jalur ekonomi (meningkatkan kesejahteraan masyarakat) dan jalur sosial lainnya (upaya meningkatkan kesehatan masyarakat, kesehatan lingkungan dan seterusnya). LTN PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*, 471-472.



Kedua, tambahan kalimat ”dan atau pendapat yang lebih kuat” dalam rumusan Munas Bandar Lampung tentang *taqrīr jama‘ī* memberikan isyarat perubahan paradigma pemilihan pendapat (*tarjīh*) dari yang semula *tarjīh* yang bersifat *personal-shāfi‘iyah oriented*, *tarjīh* karena faktor kehebatan dan popularitas tokoh, seperti memilih pendapat al-Nawāwī dan al-Rāfi‘ī menuju *tarjīh* kontekstual yang mengacu pada validitas dan autentisitas dalil yang dipakai seorang mujtahid dalam lingkup madhhab Shāfi‘ī.

Prosedur *taqrīr jama‘ī* hasil Munas Alim Ulama tahun 1992 di atas dapat digambarkan dengan skema sebagai berikut:



Pada perkembangan berikutnya, prosedur *taqrīr jama‘ī* hasil rumusan Munas Alim Ulama di Bandar Lampung tersebut, disempurnakan lagi pada Mukhtamar NU XXXI di Donohudan Solo Jawa Tengah dengan rumusan sebagai berikut:

Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *'ibārat* kitab, dan di sana terdapat lebih dari satu pendapat, maka dilakukan *taqrīr jama'ī* untuk memilih salah satu pendapat. Pemilihan itu dapat dilakukan sebagai berikut:

- a Dengan mengambil pendapat yang lebih *maṣlahah* dan/atau yang lebih kuat.
- b Khusus dalam madhhab Shāfi'ī, sesuai dengan keputusan Mukhtar NU I (1926), perbedaan dapat diselesaikan dengan cara memilih:
  - 1) Pendapat yang disepakati oleh al-Shaykhānī (al-Nawāwī dan al-Rāfi'ī).
  - 2) Pendapat yang dipegangi al-Nawāwī saja.
  - 3) Pendapat yang dipegangi al-Rāfi'ī saja.
  - 4) Pendapat yang diukung oleh mayoritas 'ulamā'.
  - 5) Pendapat 'ulamā' yang terpandai.
  - 6) Pendapat 'ulamā' yang paling *wira'ī*.
- c Untuk madhhab selain Shāfi'ī berlaku ketentuan-ketentuan menurut madhhab yang bersangkutan.<sup>344</sup>

Sepintas, rumusan prosedur *taqrīr jama'ī* di atas, sama dengan rumusan Munas Alim Ulama Bandar Lampung. Yang membedakan, hanya ada tambahan poin c yaitu ” Untuk madhhab selain Shāfi'ī berlaku ketentuan-ketentuan menurut madhhab yang bersangkutan.” Hal ini menunjukkan, bahwa sejak Mukhtar XXXI Donohudan, dalam melakukan *taqrīr jama'ī*, para kiai NU, secara eksplisit,<sup>345</sup> menegaskan tidak hanya berpijak pada *tarjīh* di antara pendapat-pendapat yang berkembang dalam madhhab Shāfi'ī, melainkan merambah pada madhhab lainnya dengan memperhatikan ketentuan *tarjīh* madhhab yang bersangkutan.

Prosedur *taqrīr jama'ī* rumusan Mukhtar NU XXXI di Donohudan Solo Jawa Tengah tahun 2004 tersebut, disempurnakan lagi pada Munas

---

<sup>344</sup> LTN PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*, 847-848.

<sup>345</sup> Penulis perlu menambahkan kata “eksplisit”, mengingat sebenarnya rumusan prosedur *taqrīr jama'ī* hasil Munas Alim Ulama Bandar Lampung sudah mengisyaratkan (implisit) kemauan untuk melakukan *tarjīh* lintas madhhab.

Alim Ulama dan Konbes NU di Asrama Haji Sukolilo Surabaya tahun 2006 dengan rumusan sebagai berikut:

### *Taqrīr Jama'ī*

1. Definisi.  
*Taqrīr jama'ī* adalah upaya kolektif untuk menetapkan pilihan terhadap satu di antara beberapa pendapat.
2. Prosedur
  - a. Mengidentifikasi pendapat-pendapat ulama tentang suatu masalah yang dibahas.
  - b. Memilih pendapat yang unggul dengan kriteria sebagai berikut:
    - 1) Pendapat yang paling kuat dalilnya.
    - 2) Pendapat yang paling *maṣlahah* (*aṣlah*).
    - 3) Pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama (*jumhūr*).
    - 4) Pendapat *ulamā'* yang paling *'ālim*.
    - 5) Pendapat *ulamā'* yang paling *wara'*.
  - c. Memperhatikan ketentuan dari masing-masing madhhab atas pendapat yang diunggulkan di kalangan mereka dengan uraian sebagai berikut:
    - 1) Madhhab Ḥanafī
    - 2) Madhhab Mālikī
    - 3) Madhhab Shāfi'ī
      - a) Pendapat *shaykhān* (al-Nawāwī dan al-Rāfi'ī) menjadi suatu keniscayaan yang harus diambil jika sesuai dengan konteks permasalahannya. Tetapi jika tidak sesuai dengan konteksnya, maka dapat dipakai ulama lain dalam lingkup madhhab Shāfi'ī yang lebih sesuai.
      - b) Untuk mengukur kepandaian seorang ulama selain *shaykhān*, bisa dilakukan dengan menggunakan persaksian ulama-ulama yang hidup semasa atau sesudahnya (murid-muridnya), dan atau bisa juga dilakukan dengan melihat karya-karyanya dilihat dari segi metodologi dan pemikiran yang tertuang di dalamnya.
    - 4) Madhhab Ḥanbalī.<sup>346</sup>

Jika dicermati, rumusan prosedur *taqrīr jama'ī* di atas, merupakan rumusan yang paling sempurna, lengkap, rinci dibanding dengan rumusan-rumusan sebelumnya, dilihat dari:

---

<sup>346</sup> LTN PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*, 861-862.

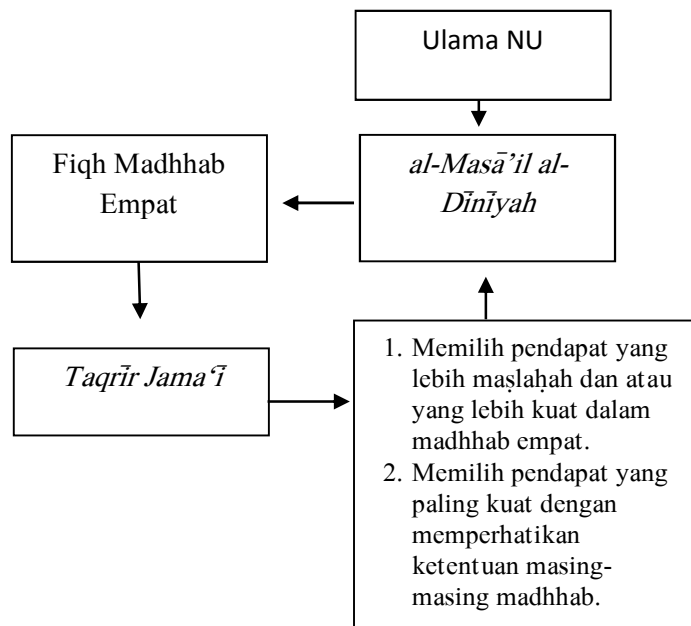
Pertama, prosedur *taqrīr jama'ī* poin a ” Mengidentifikasi pendapat-pendapat *ulamā'* tentang suatu masalah yang dibahas”, menghendaki bahwa forum *baḥth al-masā'il* harus melakukan proses inventarisasi terlebih dahulu terhadap kemungkinan ditemukannya beberapa pendapat tentang masalah yang dibahas, tidak hanya dalam madhhab Shāfi'ī melainkan juga madhhab lain.

Kedua, dari beberapa pendapat yang ada, kemudian dilakukan *taqrīr jama'ī* untuk memilih pendapat yang lebih kuat dalilnya, lebih *maṣlaḥah*, didukung mayoritas ulama dan seterusnya, sebagaimana dimaksud poin b.

Ketiga, poin c ”Memperhatikan ketentuan dari masing-masing madhhab atas pendapat yang diunggulkan di kalangan mereka”, memberikan pengertian bahwa ketika dalam suatu masalah yang dihadapi, jawaban ditemukan dalam madhhab Ḥanafī misalnya, maka tidak serta merta pendapat tersebut langsung diambil, melainkan harus dilakukan verifikasi terlebih dahulu, apakah pendapat tersebut merupakan pendapat yang terkuat dalam madhhab Ḥanafī atau tidak. Adapun ketentuan peringkat pendapat atau kitab standar dalam masing-masing madhhab, dapat dilihat keputusan Munas Alim Ulama Sukolilo tentang *al-kutub al-mu'tabarah*.<sup>347</sup> Prosedur *taqrīr jama'ī* hasil Muktamar NU XXXI Donohudan dan Munas Alim Ulama Sukolilo di atas dapat digambarkan dengan skema sebagai berikut:

---

<sup>347</sup> LTN PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā*, 862-874.



### 3. *Taṭbīq al-Qawā'id al-Fiqhiyah*

Sebagaimana dipaparkan pada bab sebelumnya, Gus Baha memahami bab-bab kitab fiqh secara detail. Tiap bab dikaji dengan mengkomparasikan kitab fiqh yang lain. Bahkan, satu jenis kitab, Gus Baha mempunyai minimal 4 koleksi dengan penerbit yang berbeda. Hal ini dimaksudkan; pertama, materi fiqh dikaji berulang-ulang, hingga seluruh *al-masā'il al-fiqhīyah* dapat dipahami dan dikuasai sampai sedetail mungkin. Kedua, jika terdapat kesalahan cetak, salah tulis bisa dideteksi dengan mudah.

Setelah materi fiqh dikuasai dengan baik, menurut Gus Baha, pada tahap berikutnya, dipelajari *al-qawā'id al-fiqhīyah*-nya. Dengan menguasai *al-qawā'id al-fiqhīyah*, akan terbentuklah nalar rasional dari masalah-masalah fiqh yang tertuang dalam berbagai kitab fiqh. Pada gilirannya, masalah-masalah fiqh yang baru bisa dicarikan jawabannya dengan menerapkan *al-qawā'id al-fiqhīyah*.

Beberapa masalah fiqh yang dijawab Gus Baha dengan menggunakan *al-qawā'id al-fiqhīyah*;

- a. Tradisi yang berkembang dalam praktik jual beli yang tidak ada ijab-qabulnya, seperti yang terjadi di warung-warung. Menurut ketentuan hukum asal, karena tidak ada ijab kabul, maka hukumnya tidak sah. Namun menurut Gus Baha, jual beli yang demikian diperbolehkan karena dengan adanya serah terima, pembeli membayar itu dianggap sebagai ijab kabul. Hal ini sesuai dengan kaidah fiqhiyah *al-‘ādah muḥakkamah*.
- b. Jika seseorang yang mengambil barang temannya tanpa izin apakah termasuk mencuri atau ghasab? Tentu secara hukum fiqh, keduanya sama-sama tidak boleh hukumnya. Tetapi menurut Gus baha, jika orang yang punya barang itu merelakannya, maka hukumnya menjadi boleh, berdasarkan kaidah fiqhiyah *mā ‘ulima riḍāhu ḥalāl*, jika pemilik sesuatu diprediksi membolehkan barangnya dipakai, maka barang itu boleh dipakai meskipun secara verbal belum mendapatkan izin secara langsung.  
348
- c. Jika seorang berprofesi sebagai ojek online, kemudian mendapatkan *orderan* untuk mengantar pasien yang sakit kritis, sementara pada saat yang sama dia belum sholat ashar, maka tukang ojek itu dihadapkan pada dua keadaan yang sangat problematik; antara mengantar pasien dan menjalankan sholat ashar. Dalam hal ini, menurut Gus Baha, harus mengantar pasien tersebut dengan merujuk pada kaidah *ḥaqqullāh mabnīyun bi al-musāmahah*. Sedangkan sholat ashar dia kerjakan dengan cara mengadlo.<sup>349</sup>
- d. Jika ada orang fasik memberi kita sejumlah uang, sumbangan yang diduga kuat merupakan hasil yang tidak halal. Dalam seperti ini bagaimana sikap kita apakah sumbangan itu kita terima apa ditolak?. Menurut Gus Baha, kita terima saja sumbangan itu, dengan merujuk kaidah *dar’u al-mafāsīd muqaddamun ‘ala jalb al-maṣāliḥ*. Sebab kalau sumbangan itu kita tolak, maka dikhawatirkan justru harta itu digunakan oleh orang fasiq itu untuk

---

<sup>348</sup> *OJOL GRAB GOJEK HARAM.....? PENGAJIAN GUS BAHHA*, 2021, accessed September 13, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=zksZts4AjUM>.

<sup>349</sup> Ibid.

kepentingan yang tidak benar. Hal ini tentu justru menolong dia membuat kemaksiyan yang lain (*'iānah 'ala al-ma'siyat*).<sup>350</sup>

Penjawaban masalah-masalah fiqh dengan menggunakan *al-qawā'id al-fiqhīyyah*, seperti yang dilakukan Gus Baha di atas, dikenal dengan istilah *ilhāq al-masā'il bi naẓā'irihā*.

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

الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك, مما لم يبلغك في الكتاب و السنة, إعرف الأمثال و الأشباه ثم قس الأمور عندك فاعمد إلي أحبها إلي الله و أشبهها إلي الحق فيما تري<sup>351</sup>

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

Dalam surat di atas, Umar, secara tegas, memerintahkan agar Abū Mūsā al-Ash'arī, benar-benar memahami dan meneliti hukum-hukum shari'ah, yang mempunyai kemiripan (*al-ashbāh wa al-nazā'ir*) guna membangun analogi

---

<sup>350</sup> Gus Baha, *Seminar Membumikan Kitab Salaf Di Era Milenial Part 01*.

<sup>351</sup> Lihat: al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir Fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyah* (Beirut Dar al-Fikr, t.th.), 7.

hukum (*qiyās*) pada persoalan-persoalan yang tidak diterangkan hukumnya oleh *naṣṣ*.<sup>352</sup>

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

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

Perumusan *al-qawā‘id al-fiqhīyah* itu berangkat dari observasi terhadap sejumlah *furū‘* (hasil *qiyās*). Konkretnya, beberapa *furū‘* tersebut di teliti, untuk dicari persamaannya, untuk kemudian dirumuskan *al-qawā‘id al-fiqhīyah* yang memayunginya. Misalnya kaidah:

مايشترط فيه التعيين فالخطأ فيه مبطل<sup>353</sup>

(amalan yang diwajibkan diberi *ta’yīn*, maka kesalahan di dalamnya menyebabkan batalnya amalan tersebut)

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

<sup>352</sup> Ibid.

<sup>353</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā‘ir fī al-Furū‘* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.),



banyak orang yang akan menjadi makmum. Al-Shāfi'i menegaskan bahwa shalat mereka yang menjadi makmum itu tidak sah jika tidak menentukan kepada siapa mereka bermakmum. Kasus lain, ketika orang hendak melakukan shalat, maka jenis shalat apa yang hendak ia lakukan harus disebutkan secara terinci. Ia harus menyebut status shalatnya, apakah wajib atau sunnah. Juga harus menyebut nama shalatnya, *ẓuhr*, *‘aṣr* ataukah *ḍuḥā*. Jika ia salah menyebutkannya, maka shalat-shalat tersebut batal. Dalam berpuasa, orang juga harus menyebut status puasa sunnah ataukah wajib, apakah Ramadhan atau yang lain, misalnya nazar. Kesalahan dalam hal ini juga menyebabkan batalnya puasa tersebut.<sup>354</sup> Dari beberapa kasus di atas, dapat diambil sebuah generalisasi, bahwa agar ibadah itu dianggap sah, maka seseorang yang melakukannya harus menjelaskan rincian dari amal ibadah yang akan dilakukan. Persoalan ini kemudian membangkitkan pembahasan tentang *ta'yīn*, yaitu menyebut secara spesifik ciri-ciri ibadah yang hendak dilakukan, sebagaimana rumusan kaidah di atas.

Demikian pula dengan kelahiran kaidah *al-yaqīn la yuzāl bi al-shakk*<sup>355</sup> (keyakinan tidak bisa hilang dengan keragu-raguan) dan kaidah turunannya *al-aṣl baqā’ mā kān ‘ala mā kān*<sup>356</sup> (pada dasarnya, keadaan sesuatu itu, masih seperti sediakala). Kelahiran kaidah tersebut berangkat dari hasil *ijtihād* al-Shāfi'i yang menegaskan bahwa air yang berasal dari orang Nasrani, tetap dianggap suci, sehingga sah dipakai bersuci, sampai ada bukti, bahwa air tersebut telah terkena najis, yang mempengaruhi kesuciannya. Sebelum ada bukti demikian, air itu harus dianggap masih suci, sebab hukum asalnya

<sup>354</sup> Mun'im, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan*, 219-221.

<sup>355</sup> اليقين لا يزال بالشك . Lihat: Zayn al-‘Ābidīn ibn Ibrāhīm ibn Nujaym, *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir ‘alā Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nu‘mān* (Kairo: Mu’assasah al-Ḥalabī wa al-Shirkah, 1980), 56. Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir*, 37. al-Nadwī, *al-Qawā’id al-Fiqhīyah: Mafhūmuhā, Nash‘tuhā, Taṭawwuruhā, Dirāsāt Mu’allifatuhā, Adillatuhā, Muhimmatuhā, Taṭbīqatuhā*, 351.

<sup>356</sup> الأصل بقاء ما كان على ما كان . Lihat: Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir*, 54.

memang suci. Landasan pendapat demikian, adalah meneruskan status hukum semula.<sup>357</sup>

Setelah al-Suyūfī menyebutkan surat Umar di atas, kemudian ia mengatakan bahwa salah satu fungsi *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah kita akan mengetahui hakikat fiqh, dasar hukumnya dan dapat mengafal kaidah-kaidah tersebut untuk kemudian dilakukan *ilhāq* dan *takhrīj* serta mengetahui hukum-hukum beragam persoalan aktual dari kaidah itu, di mana hukum-hukum tersebut tidak disebutkan dalam kitab-kitab fiqh.<sup>358</sup> Namun secara konkret, al-Suyūfī tidak memberikan pengertian apa itu *ilhāq* dan apa itu *takhrīj*. Oleh karena itu, penulis memandang penting untuk menjelaskan pengertian *ilhāq* dan *takhrīj*, sebelum menjelaskan lebih lanjut genealogi antara *ilhāq*, *al-qawā'id al-fiqhīyah* dan *qiyās*.

*Ilhāq* secara etimologi, berasal dari kata *alḥaq-yulḥiq-ilḥaq* yang berarti menyamakan atau menghubungkan.<sup>359</sup> Ternyata, penulis menemukan penggunaan term *ilhāq* baik dalam *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah*. *Ilhāq* dalam *uṣūl al-fiqh*, diartikan sebagai upaya *synthesis* antara persoalan baru (*furū'*) yang belum dijelaskan hukumnya oleh *naṣṣ*, dengan persoalan lama (*al-aṣl*), yang telah disebut kepastian hukumnya oleh *naṣṣ*. Faktor yang mengharuskan sintesa antara keduanya adalah karena masing-masing memiliki kausa hukum (*'illah/ratio legis*) yang sama. Dengan demikian, *ilhāq* berfungsi sebagai media untuk mengidentifikasi masalah *furū'īyah* yang belum disinggung oleh *naṣṣ*. Pengertian *ilhāq* seperti ini, sama dengan pengertian *qiyās*. Sebagian *uṣūlīyūn* menggunakan term *ilhāq*, ketika mendefinisikan *qiyās*.

Sebagai contoh, Abū Zahrah mendefinisikan *qiyās*:

---

<sup>357</sup> Ibid., 221.

<sup>358</sup> Ibid.

<sup>359</sup> Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, 1259.

إلحاق امر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه للإشتراك بينهما في

علة الحكم<sup>360</sup>

*Qiyās* adalah menyamakan suatu perkara yang status hukumnya belum disinggung oleh *naṣṣ*, dengan sesuatu yang status hukumnya telah ditentukan oleh *naṣṣ*, karena di antara keduanya terdapat persamaan ‘*illah*

Demikian pula, al-Āmidī (w. 631 H) mendefisikan *qiyās*:

وهو إلحاق الفرع بالأصل في حكمه لما بينهما من المشابهة<sup>361</sup>

*Qiyās* adalah menyamakan suatu kasus baru (*far‘*) dengan kasus lama (*aṣl*), karena adanya persamaan di antara keduanya.

Al-Ghazālī (w.505 H) ketika memberikan contoh *qiyās*, juga meng-gunakan *term ilhāq*. Ia mengatakan:

وقد دل الكتاب على تحريم الخمر ، وخصص به قوله تعالى : { قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه } ، وإذا ظهر منه التعليل بالإسكار فلو لم يرد خبر في تحريم كل مسكر لكان إلحاق النبيذ بالخمر بقياس الإسكار أغلب على الظن من بقائه تحت عموم قوله : { لا أجد فيما أوحى إلي محرما }<sup>362</sup>

*Dalīl* al-Qur’ān telah menunjukkan status keharaman *khamr*, sebagaimana disebutkan dalam ayat *qul lā ajid fī mā ūhiy ilayy muḥarram ‘alā ṭā‘im yaṭ’amuh*. Ketika sudah jelas, bahwa ‘*illah* pengharaman *khamr*, karena unsur memabukkan (*iskār*), meskipun tidak ditemukan ḥadīth yang mengharamkan setiap minuman yang

<sup>360</sup> Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1958), 172

<sup>361</sup> Al-Āmidī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 185.

<sup>362</sup> Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 130.

memabukkan, maka berdasarkan dugaan kuat, status hukum *nabīdh* bisa disamakan (**di-*ilhāq*-kan**) dengan hukum *khamr*, berdasarkan keumuman ayat *lā ajid fīmā ūḥiyy ilayy muḥarramā*

Sedangkan dalam konteks *al-qawā'id al-fiqhīyah*, *ilhāq* diartikan sebagai sintesis antara satu persoalan *furū'īyah* dengan persoalan *furū'īyah* lainnya, karena keduanya berada dalam satu substansi kaidah. Penjelasan seperti ini, dapat kita lihat dari:

الإلحاق هو حمل فرع على فرع لكونهما داخلين تحت قاعدة<sup>363</sup>

*Ilhāq* adalah menyamakan permasalahan baru dengan permasalahan lama karena keduanya sama-sama berada dalam cakupan satu kaidah.

Sedangkan, kata *takhrīj*, secara termonologi, merupakan bentuk *maṣdar* dari kata **خرج - يخرج - تخريج** yang berarti mengeluarkan, memutuskan dari sesuatu, juga berarti perbedaan dua warna. Sedangkan secara terminologi, para ulama memberikan definisi sebagai berikut:

- a. Ibn Farḥūn (w. 799 H) mendefinisikan *takhrīj*:

إستخراج حكم مسألة من مسألة منصوصة.<sup>364</sup>

..mengeluarkan hukum suatu masalah dari suatu masalah yang ada *naṣṣ*-nya.

- b. Sedangkan menurut 'Alawī al-Saqqāf:

أن التخريج ان ينقل فقهاء المذهب الحكم من نص إمامهم في صورة إلى صورة  
مشاهدة<sup>365</sup>

<sup>363</sup> Hasil rumusan komisi B dalam kegiatan *baḥth al-masā'il* Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur Di Pondok Pesantren Manba'ul Hikam, Mantenan Udanawu Blitar, pada tanggal 24-25 Muharram 1431 H/09-10 Januari 2010 M. Lihat: Zakariyā al-Anṣarī, *al-Ghurar al-Bahīyah*, Vol. 1, 5.

<sup>364</sup> Ibn Farḥūn al-Mālikī, *Kashf al-Naqb al-Hājib fi Muṣṭalah ibn Hājib* (t.t.: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990), 104.

..*Takhrīj* adalah fuqaha' suatu madhhab memindahkan (mengembangkan) hukum yang berasal dari pendapat imam mereka, ke dalam satu bentuk, (dan dikembangkan lagi) kepada bentuk yang serupa.

c. Muḥammad Riyāḍ :

أن التخریج ان ينظر مجتهد المذهب في مسألة غير منصوص عليها فيقيسها على مسألة منصوص عليها في المذهب<sup>366</sup>

*Takhrīj* adalah (proses yang dilakukan) seorang mujtahid madhhab menganalogkan suatu masalah yang tidak ada *naṣṣ*-nya, kepada masalah yang ada *naṣṣ*-nya.

d. Ibn Taymīyah (w. 728 H) dan Ibn Badrān mendefinisikan *takhrīj*:

وأما التخریج فهو نقل حكم مسألة الى ما يشبهها والتسوية بينهما فيه<sup>367</sup>

Yang disebut *takhrīj* adalah menyamakan suatu kasus hukum kepada kasus lain yang menyerupainya, kemudian memberi keputusan hukum yang sama terhadap keduanya.”

e. Ya'qūb ibn 'Abd al-Wahhāb al-Bā Ḥusayn mendeskripsikan *takhrīj*:

بيان رأي الإمام في المسائل الجزئية التي لم يرد فيها نص عن طريق إلحاقها بما يشبهها من المسائل المروية عنه او بإدخالها تحت قاعدة من قواعده<sup>368</sup>

Mengelaborasi pendapat imam (madhhab) tentang suatu masalah yang pernah dibahasnya, untuk menjawab persoalan baru dengan cara *ilhāq* (menyamakan kasus baru dengan kasus yang sudah pernah dibahas oleh imam madhhab) atau dengan cara memasukkan masalah baru tersebut

---

<sup>365</sup> 'Alawī al-Saqqāf, *al-Fawā'id al-Makkīyah* (Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, t.th.), 42-43.

<sup>366</sup> Muḥammad Riyāḍ, *Uṣūl al-Fatwā wa al-Qaḍā' fi al-Madhhab al-Mālikī* (Maroko: Maṭba'at al-Najāh, 1416 H), 577.

<sup>367</sup> Ibn Taymīyah, *al-Musawwidah fi Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 1 (Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah, 2001), 948. Lihat pula: 'Abd al-Qādir ibn Aḥmad ibn Badrān, *al-Madkhal ilā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1981), 383.

<sup>368</sup> Ya'qūb ibn 'Abd al-Wahhāb al-Bā Ḥusayn, *al-Takhrīj 'ind al-Fuqahā' wa al-Uṣūliyyīn: Dirāsāt Naẓariyah, Taṭbīqiyah, Ta'sīliyah* (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1414 H), 10.

ke dalam salah satu kaidah dari sekian kaidah yang dirumuskan imam madhhab

Dari berbagai definisi di atas, dapat dipahami bahwa *takhrīj* itu memiliki dua pengertian:

- a. *Takhrīj* merupakan bentuk berfikir deduktif dengan menjadikan metode penalaran hukum (*turuq al-istinbāt*) yang telah disusun oleh imam madhhab, sebagai acuan untuk memecahkan persoalan baru, yang status hukumnya belum ditentukan oleh *naṣṣ*. Pengertian *takhrīj* seperti ini termasuk dalam pengertian *takhrīj al-fūrū‘ ‘alā al-uṣūl*, sebagaimana dapat difahami pengertian *takhrīj* yang dikemukakan oleh Ibn Farḥūn dan ‘Alawī al-Saqqāf di atas.
- b. Dari penjelasan Ibn Taymīyah, Ibn Badrān dan al-Bā Ḥusayn di atas, *takhrīj* dapat dipahami sebagai upaya penggalian hukum terbatas (*al-istinbāt al-muqayyad*). Artinya, hasil *istinbāt* imam madhhab dijadikan pijakan untuk menyelesaikan masalah-masalah baru yang tidak ada *naṣṣ*-nya, karena ada kemiripan di antara keduanya. *Takhrīj* yang kedua ini, termasuk *takhrīj al-fūrū‘ ‘alā al-fūrū‘*.

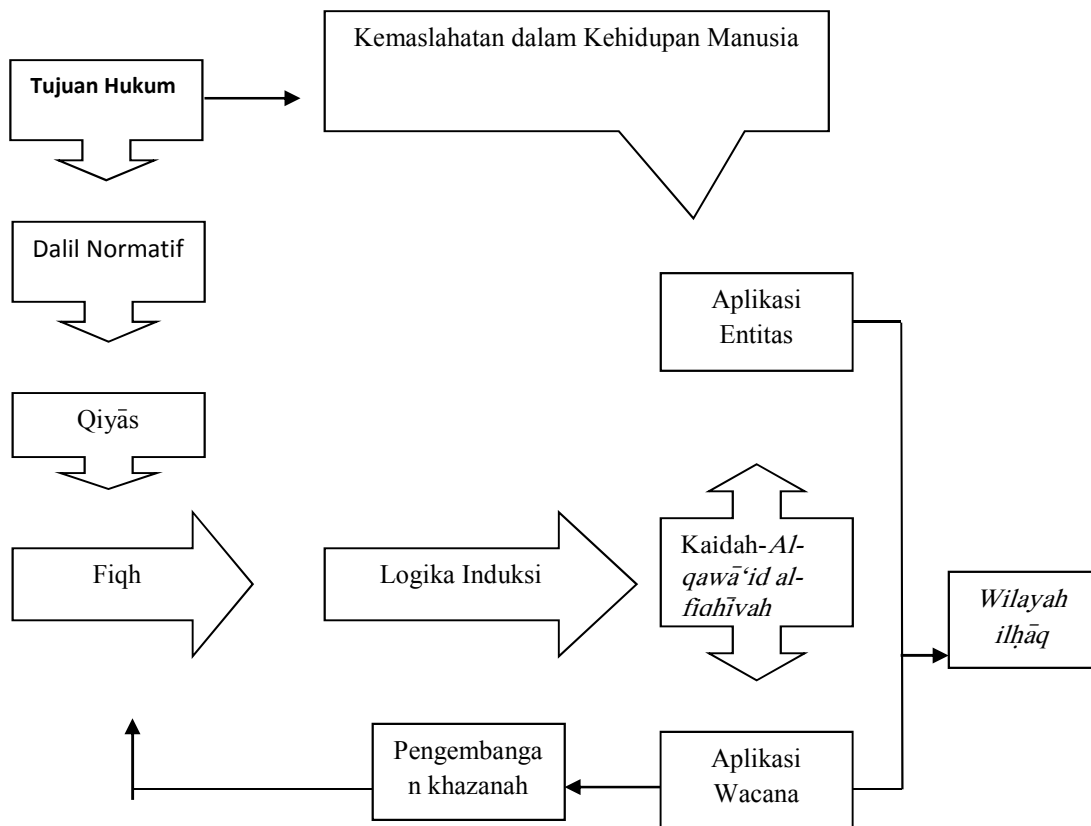
Dari ulasan mengenai *ilhāq* dan *takhrīj* di atas, dapat dipahami bahwa keduanya memiliki dua kesamaan pengertian. Pertama, terminologi *ilhāq* dalam pengertian *qiyās* sebagaimana dimaksudkan oleh *uṣūliyyūn* dan *takhrīj* dalam pengertian *takhrīj al-fūrū‘ ‘alā al-uṣūl*, keduanya merupakan sarana untuk menyelesaikan masalah baru dengan mencari padanannya pada kasus lama telah dijelaskan oleh *naṣṣ (al-aṣl)*. Kedua, Pengertian *ilhāq* dalam konteks *al-qawā‘id al-fiqhīyah* dan *takhrīj* dalam pengertian *takhrīj al-fūrū‘ ‘alā al-fūrū‘*, merupakan upaya sintesa antara kasus baru yang belum diketahui ketentuannya dengan kasus lama yang telah dibahas oleh imam madhhab.

Dari sini dapat dipahami, *ilhāq* dan *takhrīj* yang dimaksudkan oleh al-Suyūṭī, adalah bahwa *al-qawā‘id al-fiqhīyah* akan mempunyai kemampuan

antisipasi atau prediksi untuk menjawab persoalan-persoalan baru, pasca dirumuskannya kaidah-kaidah tersebut. Dari sini pula, bisa dirumuskan bahwa *ilhāq* tidak sekedar sebagai upaya sintesis antara satu persoalan *furū'īyah* dengan persoalan *furū'īyah* lainnya, melainkan yang lebih penting adalah sistesis antara persoalan *furū'īyah* dengan *al-qawā'id al-fiqhīyah*.

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

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



Pola hubungan antar komponen tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

- Tujuan hukum diarahkan untuk pencapaian kemaslahatan hidup manusia yang secara rinci terkandung dalam rincian dalil-dalil hukum.
- Rincian dalil hukum diperoleh dari al-Qur'ān dan al-ḥadīth dengan menggunakan metode *istinbāt* salah satunya melalui *qiyās*.
- Produk hukum yang dideduksi dari al-Qur'ān dan al-ḥadīth disebut fiqh.
- Dari produk-produk fiqh tersebut kemudian dilakukan induksi dengan mencari persamaan dan menyisihkan titik perbedaan, sehingga diperoleh kaidah yang bersifat umum, yaitu *al-qawā'id al-fiqhīyah*.
- Al-Qawā'id al-fiqhīyah* diaplikasikan bagi penataan kehidupan manusia, yang merujuk pada tujuan hukum yang dideduksi dari al-Qur'ān dan al-ḥadīth maupun diinduksi dari entitas kehidupan manusia menurut derajat



kemaslahatan pokok (*al-darūriyyah*), penting (*al-ḥājīyah*) dan pelengkap (*al-taḥsīniyyah*).

- f. *Al-Qawā'id al-fiqhīyah* merupakan alat untuk mengembangkan wacana intelektual sehingga memperkaya khazanah fiqh. Ia merupakan teori instrumental untuk memahami substansi fiqh dan merumuskan substansi fiqh yang baru.
- g. Pada tataran poin e dan f, *ilhāq* bisa diterapkan.

#### 4. *Taṭbīq al-Qawā'id al-Uṣūliyyah*

Menurut Gus Baha, logika al-Qur'an itu bersifat universal. Kebenarannya bisa diterima oleh siapa saja. Tidak hanya orang Islam saja yang dapat menerima logika kebenaran al-Qur'an, bahkan non muslim pun akan bisa menerima universalitas kebenaran al-Qur'an. Untuk menguatkan ini, Gus Baha mencontohkan beberapa sahabat yang masuk Islam setelah mendengarkan dan memahami kandungan al-Qur'an. Sahabat Umar ibn al-Khaṭṭāb, menurut Gus baha, masuk Islam setelah mendengarkan Surat Ṭāhā yang dibaca oleh adiknya sendiri.<sup>369</sup>

Namun demikian, meskipun logika kebenaran al-Qur'an bersifat universal, Gus Baha menegaskan bahwa untuk memahami teks al-Qur'an dan al-hadis sangat diperlukan seperangkat ilmu antara lain; ilmu usul fiqh, kaidah fiqh, ilmu balaghah, ilmu mantiq, ilmu gramatika bahasa arab dan lain sebagainya. Hal ini penting, mengingat seluruh persoalan, termasuk *al-masā'il al-fiqhīyah*, semua jawabannya bisa ditemukan di dalam al-Qur'an, meskipun tidak secara tekstual. Untuk kepentingan inferensi dan *istinbāt al-aḥkām* inilah, penguasaan terhadap perangkat ijtihad mutlak harus dilakukan. Gus Baha menunjukkan bahayanya orang yang tidak menguasai *uṣūl al-fiqh* yang dengan enteng mengatakan tidak ada jawaban suatu kasus dalam al-Qur'an, padahal sebetulnya ada. Gus Baha mencontohkan, ketika khawarij memprotes Sahabat Ali dan Muawiyah yang melakukan perjanjian

---

<sup>369</sup> GUS BAHA TERBARU: *Cara Berfikir Secara Ushul Fiqh' Pengajian Gus Bahaudin*, 2020, accessed September 14, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=Ia017Ffttss>.

damai. Menurut khawarij, perjanjian itu tidak bisa dibenarkan karena tidak ditemukan dasar hukumnya dalam al-Qur'an. Kemudian sahabat Ali membaca ayat:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا ۚ إِنَّ يُرِيدَا إِصْلَاحًا  
يُوقِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَبِيرًا

"Dan jika kamu khawatir terjadi persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang juru damai dari keluarga laki-laki dan seorang juru damai dari keluarga perempuan. Jika keduanya (juru damai itu) bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-istri itu. Sungguh, Allah Mahateliti, Maha Mengenal." (QS Al-Nisa: 35)

Menurut Ali, kalau untuk menyelesaikan masalah keluarga saja diperlukan *hakam* (mediator), apalagi urusan saya dengan Mua'wiyah, tentu lebih urgen dalam membutuhkan mediator dibanding sekedar urusan suami istri.<sup>370</sup>

Diantara contoh penjawaban *al-masā'il al-fiqhīyah* Gus Baha dengan menggunakan perangkat metodologi *uṣūl al-fiqh*, disamping yang disebutkan pada bab sebelumnya, adalah dalam masalah kewajiban menghadap kiblat. Menurut Gus Baha, orang yang sholat cukup menghadap ke arah dimana ka'bah berada. Pendapat Gus Baha tersebut didasarkan pada QS. 2: 144:

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ [البقرة/144]

*"Sungguh, Kami melihat wajahmu (Nabi Muhammad) sering menengadah ke langit. Maka, pasti akan Kami palingkan engkau ke kiblat yang engkau sukai. Lalu, hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidilharam. Di mana pun kamu sekalian berada, hadapkanlah wajahmu ke arah itu. Sesungguhnya orang-orang yang diberi kitab benar-benar mengetahui bahwa (pemindahan kiblat ke Masjidilharam)*

<sup>370</sup> GUS BAHHA TERBARU: Cara Berfikir Secara Ushul Fiqh' Pengajian Gus Bahaudin, 2020, accessed September 27, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=Ia017Ffttss>.

*itu adalah kebenaran dari Tuhan mereka. Allah tidak lengah terhadap apa yang mereka kerjakan."*

Pendapat Gus Baha tersebut didasarkan pada dua hal. Pertama, term "shaṭr" pada kata *shaṭr al-masjid al-ḥarām* berarti arah, bukan arti ka'bah. Kedua, secara empirik, akan terjadi kesulitan (*mashaqqah*) jika sholat harus menghadap persis ke ka'bah (*'ayn al-ka'bah*), mengingat bentuk fisik ka'bah yang kecil.<sup>371</sup>

Dalam tradisi *bahtsul masa'il*, model penjawaban *al-masā'il al-fiqhīyah* dengan merujuk pada al-Qur'an dan al-sunnah dengan menggunakan *al-qawā'id al-uṣūliyah* dikenal dengan istilah *istinbāt jama'ī*. Penambahan kata *jama'ī* lebih didasarkan pada fakta empiris bahwa penjawaban masalah itu dilakukan secara kolektif melalui forum *bahtsul masa'il*

---

<sup>371</sup> GUS BAHHA', *Ijtihad Ilmiah*, 2022, accessed September 13, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=rnshiO6HSuA>.

## BAB V

### KONTRIBUSI METODE *ISTINBĀT* GUS BAHA DALAM PENGEMBANGAN HUKUM FIQH

Bab ini akan mendeskripsikan kontribusi metode *istinbāf* Gus Baha terhadap pengembangan hukum Islam. Pembahasan dimulai dengan pandangan Gus Baha tentang fiqh, selanjutnya secara berurutan akan dijelaskan pandangan Gus Baha tentang usul al-fiqh dan pandangan Gus Baha tentang Kitab Shajarāt al-Ma'ārif. Beberapa hasil *istinbāf* Gus Baha akan dideskripsikan baik menyangkut masalah fiqh maupun masalah akidah. Sub bab berikutnya memaparkan kontribusi metode *istinbāt* Gus Baha dalam mendinamiskan hukum Islam.

#### A. Pandangan Gus Baha Tentang Fiqh

##### 1. Fiqh Merupakan Ilmu yang melahirkan Kecerdasan

Menurut Gus Baha Ilmu fiqh dapat melahirkan kecerdasan kepada umat. Argumen-argumen di dalamnya sering melatih logika dan pemikiran rasional. Hal itu setidaknya tergambar dalam kegiatan *baḥth al-masā'il*. Dalam forum tersebut para kiai, santri mengkaji berbagai masalah yang muncul di dalam masyarakat untuk ditemukan jawaban atau solusi dari masalah yang sedang didiskusikan. Pada saat itulah, forum *baḥth al-masā'il* menjadi forum para kiai, santri saling beradu argumentasi, baik dalam kapasitas untuk mengcounter pendapat yang menurutnya tidak sesuai ataupun mendukung pendapat yang disetujuinya.<sup>372</sup>

##### 2. Fiqh harus didasarkan pada madhhab empat

Gus Baha menyatakan:

“...dalam *ilmu fiqh* setiap masyarakat Muslim membutuhkan mazhab. Karena itu, KH Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdlatul Ulama,

---

<sup>372</sup>  HAUL KH BISHRI SYANSURI KE 41 BERSAMA GUS BAHA, GUS QOYYUM, & KH MIFTAHUL AKHYAR, 2020, accessed August 13, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=DVXg-tqzG8g>.

memutuskan untuk bermazhab. “Jadi mazhab itu penting di dalam fiqh, oleh karena itu KH Hasyim memutuskan Mazhab empat. Walaupun konsekuensi dari itu, ada banyak perbedaan masalah hukum..”<sup>373</sup>

Di dalam Anggaran Dasar (AD) NU pasal 3 disebutkan: “Nahdlatul Ulama sebagai *jam‘iyah dīniyah Islāmīyah* berakidah/berasas Islam menurut faham *ahl al-sunnah wa al-jamā‘ah* dan menganut salah satu dari madhhab empat: Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi‘ī dan Ḥanbalī”.<sup>374</sup> Menurut prinsip ini, para kiai NU dalam memecahkan masalah keagamaan berorientasi pada madhhab-madhhab fiqh yang dibatasi pada fiqh madhhab empat.<sup>375</sup>

Untuk mengetahui alasan mengapa NU memilih madhhab empat sebagai pijakan dalam *‘amaliyah fiqh*, KH. Hasyim Asy’ari mengatakan:

Mengikuti salah satu dari empat madhhab fiqh (Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi‘ī dan Ḥanbalī) sungguh akan membawa kesejahteraan (*maṣlahah*) yang besar. Sebab ajaran-ajaran Islam (*sharī‘ah*) tidak dapat dipahami kecuali dengan proses pemindahan (*naql*) dan pengambilan hukum dengan cara *istinbāt*. Pemindahan tidak akan benar dan murni kecuali dengan jalan setiap generasi memperoleh ajaran langsung dari generasi sebelumnya...<sup>376</sup>

Dari pernyataan KH. Hasyim Asy’ari tersebut, dapatlah dipahami bahwa pemilihan empat madhhab didasarkan pada dua pertimbangan. Pertama, tanggung jawab ilmiah dan tanggung jawab moral agama yaitu menyelamatkan umat dari ajaran yang sesat, karena melalui proses *istinbāt* yang salah. Kedua, mengingat *manhaj* (kerangka metodologis) dan *aqwāl* (hasil *ijtihad*) madhhab empat tercatat secara lengkap yang ditransmisikan melalui para pengikutnya dari satu generasi ke generasi berikutnya, sehingga dapat diteliti kembali dan dikoreksi. Atas pertimbangan dua hal di atas pula, KH. Hasyim Asy’ari melarang umat

<sup>373</sup> KH. Bahauddin Nursalim, “Wawancara,” August 29, 2022.

<sup>374</sup> PBNU, *Hasil-Hasil Muktamar XXX* (Jakarta: PBNU, 2000), 107.

<sup>375</sup> Zahro, *Tradisi Intelektual*, 106.

<sup>376</sup> Hasyim Asy’ari, *Ihyā’ ‘Awāmil al-Fuḍalā’ fī Tarjamat al-Qānūn al-Asāsī li al-jam‘iyati al-Nahḍat al-‘Ulamā’*, terj. Abdul Hamid (Kudus: Menara Kudus, 1967), 53-54.

Islam, khususnya NU untuk mengikuti madhhab Imāmīyah dan Zaydīyah, karena *manhaj* dan *aqwāl* mereka dianggap bid'ah dan sesat.<sup>377</sup>

Lebih lanjut, KH. Hasyim Asy'ari mengatakan:

Ulama dari madhhab Shāfi'ī menjelaskan, mengapa dilarang mengikuti madhhab selain empat madhhab *sunni*. Ini karena pendapat-pendapat pemimpin madhhab selain itu tidak bisa dianggap benar, yang disebabkan ajaran yang diwariskan dari para pemimpin mereka ke generasi tidak dapat dijaga keotentikannya dan keasliannya...<sup>378</sup>

Dari pernyataan KH. Hasyim Asy'ari tersebut, dapatlah dipahami mengapa NU tidak merekomendasikan madhhab al-Awza'ī (w. 157 H), Sufyān al-Thawrī (w. 161 H), Sufyān ibn 'Uyaynah (w. 198 H), Ishāq ibn Raḥawayh (w. 238 H) dan Dāwud al-Zāhiri (w. 270 H) sebagai salah satu referensi yang bisa dirujuk, mengingat madhhab-madhhab tersebut tidak memiliki transmisi sanad yang berantai (*tasalsul*), sehingga keotentikan ajaran dan fatwa mereka masih diragukan.

Pandangan KH. Hasyim Asy'ari, tentang pentingnya transmisi keilmuan (*sanad*), termasuk dalam bidang fiqh, sebagaimana disebutkan di atas, tidak bisa dipisahkan dari jaringan intelektual yang membentuknya. Oleh karena itu, pada sub bab ini, penulis menganggap penting untuk memaparkan transmisi keilmuan (genealogi dalam istilah Zamakhsyari Dhofier) KH. Hasyim Asy'ari dan ulama NU lainnya.

### 3. Fiqh menjadi Rujukan Menghadapi Masalah

Dalam berbagai kesempatan Gus Baha mengatakan bahwa dirinya tidak bisa diundang untuk menghadiri pengajian oleh khalayak umum. Yang bisa menghadirkan Gus Baha hanyalah guru Gus Baha atau keluarganya dan teman ayahnya. Gus Baha berargumentasi, jika semua

---

<sup>377</sup> Ibid., 59.

<sup>378</sup> Ibid., 69.

orang mengundang dirinya untuk memberikan tausiyah di berbagai tempat, baik yang mengundang itu kiai atau bukan, akan bertabrakan dengan kegiatannya menjadi guru di pesantren dan juga meninggalkan khidmah kepada ibunya yang masih hidup. Hal tersebut seperti yang disampaikan di forum Studium General PP. Mambaus Sholihin Gresik:

“...yang mengundang saya haram, karena saya punya ibu, punya pesantren, punya kewajiban terhadap ibu, wajib ngaji. Maka yang bisa menggugurkan kewajiban ini adalah kewajiban yang lebih besar...sehingga hanya temen ayah saya atau guru-guru saya, atau guru dari ayah saya...saya datang ke Pondok Mambaus Sholihin ini karena kiai masbuhin adalah teman bapak saya...*anna min abariibiiri shilatar rajul ahl wuddi abiih*”<sup>379</sup>

#### 4. Fiqh bersifat dinamis

Gus Baha berpandangan bahwa karakteristik dasar dari fiqh adalah bersifat dinamis. Hal ini sebagai konsekwensi bahwa fiqh itu merupakan hasil ijtihad dari seorang ulama ataupun mujtahid. Karena merupakan hasil dari hasil ijtihad, maka kebenaran dari fiqh itu sendiri bersifat dzanni. Gus Baha mendasarkan pandangannya tersebut pada statemen Imam al-Shāfi‘ī: *ra’yunā ṣawāb yaḥtamil al-khaṭa’, wa ra’yuka khaṭa’*” *yaḥtamil ṣawāb....* (pendapat kami benar, tapi juga mungkin salah. Demikian pula pendapatmu salah, tapi juga mungkin benar). Gus Baha mencontohkan ketika KH. Hasyim Asy’ari pernah memberikan fatwa haram mengenakan jas dan dasi bagi umat Islam. Fatwa ini dikeluarkan oleh KH. Hasyim Asy’ari pada saat penjajahan, dengan motif untuk menanamkan semangat nasionalisme dan menjadikan Belanda sebagai *common enemy*. Karena salah satu identitas diri Belanda saat itu berpakaian dengan menggunakan jas dan dasi, maka dengan dalih *man tashāba biqawm fahuwa minhum*, KH. Hasyim Asy’ari melarang umat Islam mengenakan jas dan dasi. Keharaman itu sekarang menjadi hilang,

---

<sup>379</sup> *Ini Cara Ngaji Fiqih Yang Tepat Menurut Gus Baha | Bangkit TV, 2020, accessed August 13, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=bLICp3PwOI8>.*

ketika kondisi seperti sekarang, dimana identitas pakaian jas dan dasi bukan monopoli pakaian Belanda.<sup>380</sup>

## B. Pandangan Gus Baha tentang Usul al-Fiqh

Gus Baha menekankan pentingnya mempelajari fiqh dan usul fiqh. Hal itu disampaikan ketika Gus Baha mengupas tentang kronologis penyusunan kitab *al-Risālah* oleh Imam al-Shāfi'ī. Kitab ini memberikan sumbangsih Imam al-Shāfi'ī dalam merumuskan metodologi memahami al-Qur'an dan al-hadith. Sehingga dengan rumusan metodologis ini, para ahli hukum Islam akan dengan mudah memahami kronologi dan nalar fiqh dari suatu kasus hukum yang muncul.<sup>381</sup> Bahkan dengan perangkat metodologi usul fiqh, kasus-kasus hukum bisa diselesaikan secara dinamis. Gus Baha mengatakan:

Kitab Ar-Risalah juga membentuk sudut pandang yang jernih terhadap sebuah masalah fikih. Membuka kemungkinan rekayasa fikih untuk kemanfaatan lebih besar. Fakta realnya seperti kebolehan polisi dari perempuan, sekilas tidak boleh. Namun, bagaimana ketika ada masalah berkaitan dengan perempuan. Seperti pemerkosaan yang butuh BAP, pelaku kejahatan dari perempuan dan pendampingan tes urin perempuan. Lagi-lagi jawabannya ada di kitab Ar-Risalah. Di sanalah Imam Syafi'i berargumen. "Berkah kitab Ar-Risalah luar biasa, masyaallah. Akhirnya fiqh kita tidak fiqh harfiah dan yang bisa menjawab tantangan zaman,"<sup>382</sup>

Gus Baha menegaskan, bahwa manhaj al-fikr seorang mujtahid itu bersifat dinamis pula. Pemikiran seseorang akan sangat dipengaruhi oleh situasi, lingkang, kondisi, sosial budaya dan juga pengaruh dari gurunya. Gus Baha menjelaskan bagaimana nalar metodologis al-Shāfi'ī salah satunya dipengaruhi oleh Imam Ḥasan al-Shaybanī.

Pemikiran ini terbentuk saat ia belajar ke Imam Hasan Assyaibani. Imam Hasan ini punya kebiasaan kalau mengitung uang

---

<sup>380</sup> KH. Bahauddin Nursalim, "Wawancara," September 2, 2022.

<sup>381</sup> KH. Bahauddin Nursalim, "Wawancara," August 29, 2022

<sup>382</sup> KH. Bahauddin Nursalim, "Wawancara," September 2, 2022.



di tempat umum, ruang tamu. "Kenapa ngumpulin uang banyak begini?" tanya Imam Syafi'i. Imam Hasan hanya bertanya balik, "Berarti saya, orang alim tidak boleh punya uang dan harta?" "Iya, orang alim tidak boleh punya uang," jawab Imam Syafi'i. "Kalau begitu uang ini saya kasih ke orang fasiq biar uangnya dibuat maksiat kepada Allah." Lalu Imam Syafi'i jawab, "Jangan, jangan. Kalau dipakai maksiat." Lalu Imam Hasan tanya balik, "Berarti boleh orang alim punya harta banyak?" "Boleh-boleh," kata Imam Syafi'i... Sejak bertemu Imam Hasan pemikiran Imam Syafi'i berubah menjadi orang yang berpikir ala ushul fiqh. Lama-lama beliau mengarang kitab Ar-Risalah.<sup>383</sup>

Menurut Gus Baha, Kitab al-Risālah sampai saat ini dikaji diberbagai pesantren tentu dimaksudkan bukan hanya untuk pengenalan khazanah keilmuan usul fiqh, tetapi bagaimana para santri kelak akan memfungsionalisasikan metodologi tersebut dalam memahami masalah-masalah fiqh (*al-masā'il al-fiqhīyah*) baik yang sudah terabstraksikan dalam kitab-kitab kuning maupun *al-masā'il al-fiqhīyah al-mu'āṣirah* (masalah-masalah fiqh kontemporer) yang muncul belakangan dan memerlukan respon serta jawaban atas masalah tersebut. Di sini, Gus Baha menekankan bahwa seorang santri, kiai ataupun ahli hukum Islam harus menguasai kontens-kontens *al-masā'il al-fiqhīyah* yang sudah dibahas dalam kitab-kitab fiqh dan menyelaminya dengan menyandingkan nalar usul fiqh. Gus Baha mengatakan:

“Pastikan kamu itu ‘alim fikih. Minimal setengah hafal. Pastikan hukum itu secara fikih. Kalau hukum itu secara fikih sudah hafal (paham), nanti men-*ta'wil* al-Quran itu pasti gampang”<sup>384</sup>

Gus Baha lebih kongkrit memberikan beberapa contoh sebagai berikut:

*“muḥarramat al-nikah*, itu kan ada ada tiga secara garis besar. Ada *muḥarramat bi al-nasab*, ini ada tujuh. Ada *muḥarramat bi al-radha'* juga ada tujuh. Ada *muḥarramat bi al-muṣāharah*. Kemudian ada haram *min ḥayth al-jam'* tapi tidak haram *min ḥayth al-nikāh*.

---

<sup>383</sup> “(185) gus baha cerita kitab arisalah - YouTube,” accessed August 14, 2022, <https://www.youtube.com/>.

<sup>384</sup> *Ini Cara Ngaji Fiqih Yang Tepat Menurut Gus Baha | Bangkit TV.*

Seperti menikahi mbaknya maka tidak boleh menikahi adek perempuannya selagi masih ada hubungan nikah sama mbaknya, kecuali sudah tidak ada hubungan nikah dengan mbaknya maka boleh menikahi adeknya. Kemudian terkait *min ḥayth al-jam'*, kalau kita ngaji kitab *taqrīb*, menggunakan redaksi *bayn al-maḥramayn* (mengumpulkan/menikahi secara bersamaan dua perempuan yang memiliki hubungan mahram) sementara di dalam Al-Quran menggunakan redaksi *bayn al-ukhtayn* (mengumpulkan/menikahi dua perempuan bersaudara). Nah, kalau memahami redaksi al-Quran tersebut secara tekstual maka yang diharamkan hanya menikahi mbaknya dan adik perempuannya, dan menghalalkan menikahi perempuan dan bibinya. Karena redaksi al-Quran mengharamkan menikahi mbak dan adiknya, sementara Al-Quran tidak menyebutkan perempuan dan bibinya. Oleh sebab itu, fikih sangat dibutuhkan untuk memahami hukum dalam Islam. Karena dalam fikih dijelaskan dengan menggunakan redaksi *bayn al-maḥramayn*. Berarti jika sudah menikahi perempuan maka secara otomatis semua perempuan yang memiliki hubungan mahram hukumnya haram dinikahi jika masih ada hubungan nikah dengan perempuan yang dinikahi pertama. Karena itu termasuk mengumpulkan *bayn al-maḥramayn*, dan penjelasan ini ada dalam fikih. Dan jika hanya menggunakan Al-Quran untuk memutuskan hukum, seperti redaksi *bayn al-ukhtayn* maka itu sangat menyesatkan. Karena dari redaksi tersebut yang diharamkan mengumpulkan dua saudara, berarti menghalalkan menikah perempuan berbarengan dengan bibinya. Ini sangat menyesatkan. Maka kita tidak boleh terjebak memahami Al-Quran secara tekstual, harus ada ilmu ushul fikih dan mahir fikih. Dari barokahnya hafal dan paham fikih, maka ayat *bayn al-ukhtayn* itu maksudnya adalah *min iṭlāq al-ba'd wa irādat al-kull min ithlaqil ba'dhi wa iradatil kul*. Maka ayat *bayn al-ukhtayn* bermaksud malafatkan *ba'd min afrād al-muḥarramāt* tapi *wa irādat al-kull*. Dalam hadits, Nabi menyebutkan *'āmmatihā wa khālātihā* tapi tidak *wa jaddātihā...*<sup>385</sup>

Gus Baha juga mencontohkan pentingnya memahami al-Qur'an dan al-hadits dengan memahami gaya bahasa al-Qur'an. Pada tanggal 10 Muharram, menurut hadits Nabi, dianjurkan untuk mengusap kepala anak yatim. Kalau hadis ini hanya dipahami secara tekstual, tidak memperhatikan kaidah ushul fiqh dan *balaghat al-Qur'an*, maka hadis tersebut hanya dipahami mengusap kepala anak yatim *an sich* sebagai

<sup>385</sup> (LIVE) GUS BAHA KAJIAN KOMPLIT [Fiqih, Tauhid, Tasawuf] Kitab Syajaratul Ma'arif, 2022, accessed August 14, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=mhGO9Dcs2bY>.

kesunnahan yang dianjurkan pada tanggal 10 Muḥarram. Berbeda jika hadis itu dipahami dengan pendekatan balaghah dan usul fiqh. Maksud *mash'ra's al-yatīm* itu adalah *tarahḥum* (menyantuni, mengasihi) anak yatim dengan mensupport kebutuhan finansialnya, kebutuhan pendidikannya serta kasih sayang dalam bentuk support kebutuhan psikologis si anak yatim itu.<sup>386</sup>

Contoh lain, Gus Baha memaparkan akan kegalpahaman orang yang memahami QS. Al-Nisa: 142 jika tidak memahami terlebih dulu ilmu balaghah dan usul fiqh. QS. Al-Nisa: 142 berbunyi: *إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ*. Kata Gus Baha ayat ini harus dipahami dengan ilmu balaghah. Artinya, sesungguhnya orang-orang munafiq telah menipu Allah, maka Allah akan membalas tipuan mereka. Berbeda jika ayat tersebut dipahami secara tekstual, maka akan menjadi salah kaprah pemahamannya. Karena pemahamannya akan menjadi: “ sesungguhnya orang-orang munafiq menipu Allah, dan Allah akan menipu mereka”. Ini tidak boleh terjadi, karena jelas bertentangan dengan sifat Allah yang Maha sempurna.<sup>387</sup>

Dengan demikian, Gus Baha menegaskan bahwa memahami teks al-Qur'an dan al-hadis sangat diperlukan menfungsionalisasikan ilmu usul fiqh, ilmu balaghah, ilmu mantiq, ilmu gramatika bahasa arab dan lain sebagainya.

### C. Kitab *Shajarāt al-Ma'ārif*: Jembatan Memahami Al-Qur'an dengan Mudah

Di berbagai forum, Gus Baha merekomendasikan kepada para santri untuk mengkaji kitab *Shajarāt al-Ma'ārif* untuk memahami al-Qur'an secara baik, mudah dan aplikatif. Kitab ini ditulis oleh Ulama terkenal Shaikh 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, ulama abad ke 7 Hijriah. Ibnu Daqiq al-Id menyebutnya sebagai mujaddid abad ketujuh, *sulṭān ulamā'* (pimpinan para ulama), lantaran posisinya sebagai ulama yang mampu

---

<sup>386</sup> *Ini Cara Ngaji Fiqih Yang Tepat Menurut Gus Baha | Bangkit TV.*

<sup>387</sup> *Ibid.*

mengembalikan citra dan wibawa ulama dihadapan para penguasa yang dzalim. Gus Baha memuji kitab ini, disamping sistematikanya yang bagus juga kehebatan penulis dalam merumuskan kaidah dari berbagai kasus yang terekam oleh al-Qur'an. Gus Baha mengatakan:

“Dalam kitab ini beliau mengutip ayat-ayat Qur'an yang berbicara tentang peristiwa- peristiwa tertentu. Dalam kajian *ulūm al-Qur'ān* hal seperti ini disebut dengan *khuṣūṣ al-sabab*, dan dalam kajian usul fiqh disebut dengan *wāqī'at al-ḥāl* atau *wāqī'at 'ayn* atau *ḥādithat 'ayn*. Nah, khusus sabab di dalam Al-Qur'an ini, oleh Syaikh Izzuddin dibikin bab-bab (*tabwīb*) dengan shighat umum, sehingga menjadi hukum umum. Dan ini akhirnya memiliki kesimpulan yang bagus sekali..”<sup>388</sup>

Gus Baha menunjukkan beberapa Kaidah yang dirumuskan oleh Shaykh 'Izz al-Dīn Ibn al-Salām;

Pertama, kaidah *lā yutrak al-ḥaqq li ajl al-bāṭil* (kebenaran itu tidak boleh ditinggalkan karena disitu terdapat kebatilan). Kaidah ini dirumuskan oleh Ibn Abd al-Salām berdasarkan QS. 2: 158;

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ [البقرة/158]

Ayat ini turun berkenaan dengan sebagian sahabat Nabi yang enggan serta gamang untuk melakukan kegiatan sa'i antara bukit Ṣafā dan Marwā, karena di tempat itu terdapat berhala *isāf* dan Nā'ilah. Maka turunlah ayat ini sebagai koreksi dan jawaban atas kegamangan para sahabat tersebut. Artinya, mereka tetap diperintahkan untuk melaksanakan sa'i antara bukit Ṣafā dan Marwā, meskipun di sana terdapat banyak berhala. Sabab al-nuzūl ayat yang bersifat khusus ini (*wāqī'at ayn*, *ḥādithat ayn*) oleh Ibn al-Salam

---

<sup>388</sup> Ngaji Kitab Syajaratul Maarif Bersama Gus Baha #015, 2021, accessed August 14, 2022, [https://www.youtube.com/watch?v=\\_KvX9RbS12Q](https://www.youtube.com/watch?v=_KvX9RbS12Q).

digeneralisasikan dengan rumusan kaidah *lā yutrak al-ḥaqq li ajl al-bāṭil* (kebenaran itu tidak boleh ditinggalkan karena disitu terdapat kebatilan).<sup>389</sup>

Berkaitan dengan penerapan kaidah *lā yutrak al-ḥaqq li ajl al-bāṭil*, Gus Baha bercerita sebagai berikut:

Suatu ketika saya mendapat pertanyaan...gini ada kasus dimana seorang pemuda meninggal karena minum minuman keras oplosan. Singkatnya, beberapa kiai tidak mau datang. Rata-rata kiai tersebut alumni dari bapak saya. Kemudian saya bilang kalau mereka tetap harus datang. Tetapi mereka bilang, “gus, kan dia meninggalnya karena minum oplosan, begini begini....Akhirnya saya bilang “kamu datang bukan karena untuk anak itu. Memang, mungkin bagi kamu anak itu “mangkelno” (menjengkelkan). Akan tetapi kamu datang demi tegaknya syari’at Islam, bahwa mayit itu harus dimandikan, dikafani, disholati, dan dimakamkan. Kalau kamu tidak datang kemudian ada orang menciptakan kaifiyyah baru dalam mengurus janzah, maka kita ini akan ikut berdosa. Maka apabila kita (orang-orang yang mengetahui) tidak mau datang untuk mengurus jenazah, kemudian ada orang yang fasiq yang mengurus janazah secara asal-asalan, maka kita tidak bisa menyalahkan mereka. Oleh karenanya, dengan dalil ini tadi, kita tetap datang demi tegaknya syariat Islam, bahwa janazatul muslim (apapun dia) harus diperlakukan sebagaimana mestinya. Jadi, kita datang demi anak itu, tapi untuk syariat Islam.”<sup>390</sup>

Kedua, kaidah *fī dhikr al-raḥul manāqib nafsih*. Kaidah ini memberikan pengertian bahwa seseorang itu diperbolehkan menyebutkan kelebihan yang ada pada dirinya sendiri. Menurut penjelasan Gus Baha, kaidah ini dicetuskan oleh Shaykh ‘Izz al-Dīn ibn al-Salām berdasarkan kisah yang dialami Nabi Sulaiman AS yang dimuat di dalam QS. Al-Naml: 16

يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ

Di dalam ayat ini disebutkan, bahwa Nabi Sulaiman menceritakan akan kelebihan yang dimilikinya yaitu kemampuan berkomunikasi dengan burung serta kekayaan yang dimilikinya. Demikian juga di dalam QS. Yusuf: 55 disebutkan:

<sup>389</sup> Orasi Ilmiah || KH. Ahmad Baha’uddin Nursalim Dalam Rangka YUDISIUM IAIT Tribakti Lirboyo - Kediri, 2019, accessed August 15, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=r1elcalfxY8>.

<sup>390</sup> Ibid.

قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ bahwa Nabi Yusuf dirinya adalah orang yang pandai menjaga yakni seorang bendaharawan yang dapat dipercaya lagi berpengetahuan, yakni mempunyai ilmu yang luas dan pengalaman yang mendalam dalam pekerjaan yang ditanganinya.

#### D. Beberapa Hasil *Istinbāḥ* Gus Baha

Berikut ini akan dipaparkan beberapa hasil pemikiran hukum Gus Baha dalam berbagai bidang fiqh dan akidah.

##### 1. Dalam Bidang Fiqh

###### a. Bunga Bank

Menurut Gus Baha, sudah menjadi ijma ulama bahwa hukum riba adalah haram. Namun ulama masih berbeda pendapat tentang status bunga bank konvensional, apakah termasuk riba atau tidak. Muhammadiyah melalui Majelis Tarjih telah menetapkan bahwa bunga bank termasuk riba, sehingga hukumnya haram. Muhammadiyah berpendapat bahwa *illat* pengharaman riba adalah karena adanya unsur eksploitasi (*zulm*) terhadap peminjam, dan *'illat* ini juga terdapat pada bunga bank.<sup>391</sup> Sedangkan NU melalui Lembaga Bahtsul Masilnya berpendapat bahwa terjadi *ikhtilāf* (perbedaan pendapat) di kalangan ulama NU tentang status hukum bunga bank. Pada Munas Alim Ulama NU Bandar Lampung tahun 1992, setidaknya ada 3 varian dalam menetapkan hukum bunga bank; haram, mubah, dan syubhat. Bunga bank dipandang oleh sebagian ulama identik dengan riba, yaitu adanya ziyadah (tambahan) pembayaran yang tidak legal, dan oleh karenanya bunga bank menjadi haram. Sebagian yang lain berpendapat bahwa bunga bank berbeda dengan riba, sehingga hukumnya boleh. Sedangkan pendapat lain, menyatakan bahwa bunga bank disatu sisi

---

<sup>391</sup> Abdul Salam, "Bunga Bank Dalam Perspektif Islam (Studi Pendapat Nahdlatul Ulama Dan Muhammadiyah)," *JESI (Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia)* 3, no. 1 (2016): 77–108; Abdurrahman Kasdi, "Analisis Bunga Bank Dalam Pandangan Fiqih," *Iqtishadia* 6, no. 2 (2016): 319–342; TRIANA JAMILATUL KHOIR, "BUNGA BANK DALAM PANDANGAN ULAMA (Studi Pendapat Nahdlatul Ulama Dan Muhammadiyah Di Kabupaten Blitar)" (2019).

memiliki memiripan dengan riba dan disisi lain tidak. Sehingga status bunga bank tidak haram, pun juga tidak boleh, melainkan syubhat.<sup>392</sup> Menurut Majelis Ulama Indonesia pada tanggal 6 Januari 2004 telah mengeluarkan fatwa bahwa bunga bank termasuk katagori riba, sehingga haram hukumnya.<sup>393</sup>

Dari berbagai perbedaan pendapat tersebut, menurut Gus Baha memberikan pandangan yang menarik. Konteks pengharaman riba harus dipahami berdasarkan setting historis dan sosilogis saat riba diharamkan dalam Islam. Salah satu hal yang menjadi alasan pengharaman riba adalah adanya unsur eksploitasi dan penindasan terhadap orang yang lemah secara ekonomi. Riba identik dengan praktik hutang yang dilakukan oleh orang miskin kepada orang yang kaya. Ketika pada saat jatuh tempo, hutang tidak dilunasi, maka si kaya memberikan tambahan nilai dari hutang yang harus dibayarkan, sebagai kompensasi dari penangguhan pembayaran hutang yang diberikan oleh si kaya. Gus Baha berpendapat bahwa:

Dulu itu kenapa riba begitu dihujat? Karena berkaitan dengan orang miskin berhutang kepada orang kaya agar bisa makan. Misalnya saya hutang Anda 100 ribu untuk makan. Janjinya minggu depan bayar, ternyata belum bisa bayar ditambah bunga 120 ribu sampai 140 ribu. Intinya, riba begitu dihujat oleh Allah. *Wong* menghutangi orang miskin kok berharap bunga itu kan pemerasan. Orang miskin kok diperas..<sup>394</sup>

Gus Baha menekankan bahwa *mutlaq al-ziyadah* (adanya tambahan pengembalian hutang) tidak secara otomatis menjadikan transaksi hutang piutang itu identik dengan riba, melainkan harus dilihat dari aspek lain, yaitu

---

<sup>392</sup> Rizal bin Jami'an, "Ijtihad Jama'i Nahdatul Ulama (NU) Dan Ijtihad Qiyasi Muhammadiyah Tentang Bunga Bank Dalam Praktik Perbankan," *Jurnal Hukum Respublica* 16, no. 1 (2016): 20–35; Moh Nashiruddin A. Ma'mun and M. SHI, "PERSPEKTIF NU TENTANG BUNGA BANK" (n.d.).

<sup>393</sup> Muhammad Yasir Yusuf, "Dinamika Fatwa Bunga Bank Di Indonesia: Kajian Terhadap Fatwa MUI, Muhammadiyah Dan Nahdhatul Ulama," *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranata Sosial* 14, no. 2 (2012): 151–160.

<sup>394</sup> KH. Bahauddin Nursalim, "Wawancara," September 2, 2022.

turunnya nilai mata uang seiring dengan adanya inflasi yang terjadi dalam kurun waktu antara hutang dan pada saat pengembalian hutang. Segingga adanya tambahan dari nominal hutang menjadi sesuatu yang logis, bisa diterima. Justru menjadi tidak adil, seseorang yang hutang 10 juta, kemudian setelah kurun 10 tahun, dikembalikan dengan nominal yang sama. Gus Baha lebih detail menjelaskan:

Misalnya begini, tahun 1970 Anda punya hutang 1.000 rupiah, tahun 2006 dibayar 1000 ya bagaikan langit dan bumi. Tahun 1970 orang bisa menghutang 1000 rupiah itu menjual ayam jago. Sekarang 1.000 rupiah saja tidak dapat makanannya ayam jago. Saya mendapati tahun 1984, keluarga saya haji dengan menjual 6-10 sapi. Padahal haji biayanya 6 juta. Sekarang haji 30 juta hanya butuh menjual 3-4 sapi. Artinya apa? Nilai uang itu tidak terkendali. Makanya kata orang desa-desa itu, “Gus haji sekarang lebih murah daripada dulu... Coba dalam masalah seperti ini, terus kamu samakan riba dengan arti “bunga” kan beda. Itu kan penyusutan faktor deflasi, faktor pengurangan nilai uang.”<sup>395</sup>

Sebagai solusi dari status adanya tambahan dari pengembalian hutang, Gus Baha memberikan dua alternatif. **Pertama**, transaksi hutang piutang distandarisasi dengan kurs emas. Misalkan si A hutang Rp. 450.000 (senilai 1 gram emas) kepada Bank B pada tanggal 1 januari tahun 2022. Maka kapanpun hutang itu akan dilunasi (sesuai perjanjian), maka nominal pengembalian hutang disesuaikan dengan harga emas. Kalau hutang itu dikembalikan pada tanggal 1 Maret tahun 2023, maka jika harga emas per gram pada saat itu seharga Rp. 550.000, maka dengan nilai rp. 550.000 itulah hutang harus dibayar atau dilunasi. Dalam hal ini, Gus Baha menjelaskan;

...maka sebaiknya menggunakan kurs. Kurs ini diakui dalam Islam. Kalau dalam masalah begitu, dianjurkan pakai kurs emas. Jadi uang 20 juta atau 2 juta saat itu mendapatkan emas berapa gram. Dikurs menggunakan emas. Lah sekarang kalau 2010, emas itu berapa. Sebab

---

<sup>395</sup> *Cara Memahami Riba Dan Hukum Bank Gus Baha' LIVE*, 2022, accessed September 6, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=fC9OSzIVCiI>; *Bank Haram? Gus Baha Kupas Tuntas Persoalan Riba*, 2021, accessed September 6, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=sRYCj-wY9u0>.



itu dalam ekonomi Islam atau fiqih, *fulus* (uang) tidak pernah dihitung sebagai mata uang. Meskipun berlaku seperti emas, yang dihitung adalah emas. Ternyata, di bank-bank dunia yang dihitung sampai sekarang itu adalah kurs emas...<sup>396</sup>

Kedua, Gus Baha menganjurkan untuk melakukan pengembangan harta dengan transaksi jual beli secara kontan, tidak hutang piutang. Pandangan Gus Baha ini didasarkan pada QS. 2: 275 *wa aḥallallah al-bay' wa ḥarrama al-ribā*. Gus Baha mengupas ayat tersebut dengan mengatakan;

“...kalau Allah melarang sesuatu, itu pasti ada alasan kuat... Allah bertanggung jawab atas larangan-Nya dengan memberi solusi yang sangat bagus... Dalam Al-Qur'an Allah berfirman *وَأَحَلَّ اللَّهُ النَّيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا* ..kalau ayat tersebut menjelaskan jual beli sebagai transaksi yang halal dan riba diharamkan, pasti bisa dibuktikan kebenarannya dengan argumentasi ilmiah, sehingga kontruksi firman Allah itu kokoh secara argumentatif ...”<sup>397</sup>

Untuk memperkuat argumentasinya, Gus Baha menunjukkan fakta empirik-historis kesuksesan Sahabat Abdurrahman ibn Auf yang menjadi saudagar kaya dengan menerapkan jual beli secara kontan. Gus Baha mengatakan;

“Ternyata, di antara fadhilah beliau (Abdurrahman bin Auf) menjadi orang kaya raya, karena tiap jual-beli itu cash (kontan). Nangis saya, sujud syukur, saya senang bukan main. Akhirnya, ketika mengaji saya jelaskan, orang sekarang baru sadar,.. Abdurrahman bin Auf termasuk orang paling kaya di Madinah. Apabila dia membawa kafilah dagangnya ke China, Madinah bisa “goncang”, saking banyaknya unta Abdurrahman bin Auf. Satu ketika Abdurrahman ditanya, “Kenapa anda bisa sekaya ini?” Jawab Abdurrahman, “Aku tidak pernah dagang kecuali dengan cara cash (kontan)”<sup>398</sup>.

## b. Zakat

### 1) Zakat Fitrah

---

<sup>396</sup> *Bank Haram?*

<sup>397</sup> *Cara Memahami Riba Dan Hukum Bank Gus Baha' LIVE.*

<sup>398</sup> KH. Bahauddin Nursalim, “Wawancara.”

KH Bahaudin (Gus Baha) Nursalim menjelaskan, bahwa ada perbedaan diantara Syafi'iyah dan Hanafiyah tentang zakat fitrah. Dalam madhhab Shāfi'ī, sebagaimana yang tertuang dalam berbagai kitab seperti *Tanah ath-Thalibin Syarh Fathul Mu'in* dan Tarsyihul Mustafidin, zakat fitrah harus dibayar dengan beras (*qūt al-balad*), tidak boleh dibayar dengan uang. Sedangkan Madhhab Hanafī membolehkan membayar zakat fitrah dengan menggunakan uang asalkan setara dengan kadar yang telah ditentukan, satu sha' atau empat mud. Gus Baha lebih memilih pendapat madhhab Hanafi dengan alasan lebih praktis dan lebih bermanfaat, karena yang dibutuhkan orang miskin pada hari raya adalah uang.<sup>399</sup> Gus Baha mengatakan:

“... pemberian zakat fitrah dengan uang lebih ditekankan karena orang lebih membutuhkan uang untuk berbelanja daripada beras yang umumnya mereka sudah punya...sekarang orang kalau mau kasih beras, terus yang untuk belanja mana? Inginnya belanja kok dikasih beras...”<sup>400</sup>

Sedangkan nominal yang dibayarkan, Gus Baha membayar dengan uang senilai 3 kg. Gus Baha mengatakan: “Saya zakat selalu 3 kg, tidak pernah 2,5 kg. Karena 2,5 kg itu pas-pasan. Makanya saya zakat pertama itu 3 kg, sekarang 5 kg.” Pendapat gus baha ini sedikit lebih longgar dinandingkan dengan ketentuan pembayaran zakat fitrah dengan uang yang diputuskan oleh Lembaga Bahtsul Masail NU Jawa Timur yang mensyaratkan pembayaran zakat fitrah dengan uang dengan mengikuti madhhab Hanafi secara total yaitu dengan membayar uang senilai 3.8 kg kurma yang berkualitas setara dengan Rp. 126.000.<sup>401</sup>

---

<sup>399</sup> GUS BAHA ZAKAT FITRAH & SHOLAT ID, 2022, accessed September 9, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=Umcn-JScIvI>.

<sup>400</sup> Ibid.

<sup>401</sup> Ibid.; Fuad Thohari and Mohammad Syairozi Dimyathi Ilyas, “Hukum Dan Pedoman Zakat Fitrah Dengan Uang (Kajian Fatwa Mui Provinsi Dki Jakarta, No. 1 Tahun 2018)” (2020); Muhammad Haitami, “Hukum Zakat Fitrah Berbentuk Uang Menurut Pendapat Syekh Abū Bakar Al-Jazairī Dan Syekh Yūsuf al-Qardawī” (2021).

Gus Baha juga mempunyai pandangan yang berbeda dengan - pandangan madhhab Shafi'i tentang pembagian zakat secara merata. Menurutny, pembagian zakat secara merata berdampak pada tidak maksimalnya *athar* (dampak) dari zakat itu, karena bagian yang diterima sedikit. Dalam masalah pembagian zakat mal, Gus Baha menyampaikan:

... Saat ini, misalnya, saya punya uang satu juta, kebetulan yang miskin adalah keponakan saya atau orang yang tidak wajib saya tanggung. Misalnya, anak-anak dan istri wajib melahirkan. Maka aturan Al-Qur'an jelas, utamakan ذوی القربى (orang yang memiliki unsur kerabat)... Saya tahu bahwa saya memberikan satu juta uang ke masjid, dibagi satu desa, keponakan saya hanya akan mendapatkan 25 ribu. Uang seperti itu tidak dapat dihasilkan untuk membeli beras ... Tapi, jika saya memberikannya kepada keponakan saya sendiri, dia bisa mendapatkan bagian 300 ribu atau bahkan bisa mendapatkan satu juta. Saya harus memberi langsung dengan cara ini...<sup>402</sup>

Dalam masalah pembagian zakat fitrah, Gus baha memberikan ilustrasi antara dibagi rata atau tidak dengan mengatakan:

...Lalu, misalkan satu Zakatan di Masjid mendapat 2 kuintal, 2 kuintal adalah berapa kilo berarti? 200 kg nggeh??? Dari 200 kg, yang miskin adalah 400 orang, artinya berapa banyak yang harus dirawat? Ayolah, tidakkah kamu memikirkannya, jangan hanya membahas urusan akhirat! Jadi berapa harganya? Setengah kilo, setengah kilo kaya akan makanan merpati. Lalu jika orang miskin berusia 800 tahun? Itu berarti hanya mendapat seperempat ... Sekarang, di mana lebih baik antara distribusi zakat (kemoto) yang tidak merata untuk mendapatkan 20 kg atau masih dibagi rata tetapi bagian dari orang yang bisa itu terlihat seperti merpati? Artinya, barusan mendapat seperempat beras. Siapa yang bisa menjawab?...<sup>403</sup>

## 2) Pengembangan Zakat Mal

Di dalam madhhab Syafii, Maliki dan Hambali, zakat tumbuhan terbatas pada tanaman yang sifatnya adalah makanan

---

<sup>402</sup> GUS BAHA ZAKAT FITRAH & SHOLAT ID.

<sup>403</sup> Gus Baha: *Problematika Zakat Modern*, 2022, accessed September 9, 2022, [https://www.youtube.com/watch?v=xcUxO\\_x7P4g](https://www.youtube.com/watch?v=xcUxO_x7P4g); Gus Baha: *Problematika Zakat Modern*, 2022, accessed September 9, 2022, [https://www.youtube.com/watch?v=xcUxO\\_x7P4g](https://www.youtube.com/watch?v=xcUxO_x7P4g); Umi Hani, "Analisis Tentang Penyeragaman Pembagian Zakat Kepada Asnaf Zakat Menurut Pendapat Imam Syafi'i," *Al-Iqtishadiyah: Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah (E-Journal) Volume 2* (2015): 21–45.

pokok (*qūt al-balad*). Imam Khatib Syarbini dari madhhab shafi'i dalam bukunya Mugni Al-Muhtaj menyebutkan: “*Zakat tanaman itu khusus bagi tanaman yang mengenyangkan (pangan). Dari jenis buah-buahan ada kurma dan anggur, dari jenis biji-bijian ada gandum, padi, kacang adas, dan semua jenis biji-bijian pangan*”.

Menurut pendapat Imam Abu Hanifah, zakat tanaman diterapkan di setiap lahan yang menghasilkan tanaman dalam bentuk apapun apakah hasilnya kecil atau banyak. Hal ini berasal dari keumuman perintah dalam al-Quran surah Al-Baqarah ayat 267 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا  
الْحَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِأَخِيذِهِ إِلَّا أَنْ تُعْضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَمِيدٌ  
[البقرة/267]

Menyikapi silang pendapat tersebut, Gus Baha sepakat dengan pendapat Imam Abu Hanifah yang memberlakukan zakat tanaman untuk semua hasil bumi sebagai yang ditunjukkan oleh keumuman Surat al-Baqarah: 267 di atas. Gus Baha mengatakan bahwa sangat aneh/ironis petani yang penghasilannya tidak seberapa dikenakan zakat, sedangkan petani kakao misalnya yang berada di Sulawesi dengan penghasilan yang banyak, hanya karena bukan makanan pokok, tidak dikenakan zakat.<sup>404</sup>

### c. Hisab Rukyah

Upaya penyatuan penanggalan dan penentuan awal bulan masih terus diupayakan. Namun, perbedaan dalam menentukan awal bulan masih ada hingga saat ini. Dalam konteks Indonesia, perbedaan penentuan kriteria awal bulan ibadah antara kelompok Islam dan ormas masih berlangsung.

---

<sup>404</sup> *Cara Mudah Mengeluarkan Zakat Penghasilan Gus Baha' LIVE*, 2022, accessed September 9, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=Fzzvb-DNDVrM>.

Dalam konteks ini, ormas-ormas seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), Al-Irsyad, Persis dan lain-lain masih memiliki dominasi yang begitu kuat. Tidak jarang ormas-ormas ini berbeda satu sama lain, bahkan dengan pemerintah. Muhammadiyah dengan konsep wujud al-hilāl tidak memerlukan rukyat untuk penentuan bulan baru, melainkan hanya dengan menghitung posisi hilal di atas cakrawala, meskipun hanya 1 menit busur. Sedangkan NU mensyaratkan ru'yah bi al-fi'li, jika tidak berhasil dilihat, maka akan di-istimalkan menjadi 30 hari. Menurut ru'yah bi al-fi'li, hilal dapat dilihat jika memiliki ketinggian minimal 4 derajat di atas cakrawala.<sup>405</sup>

Menyikapi fenomena di atas, Gus Baha berkomentar, “*NU jangan anti Hisab dan Muhammadiyah jangan anti rukyah.*” Menurut Gus Baha eksistensi penentuan awal bulan dengan metode hisab memiliki dasar yang cukup kuat. Pertama berdasarkan QS. Yunus: 5:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Kedua, berdasarkan beberapa literatur klasik, kitab-kitab syafi'iyah membolehkan orang yang mempercayai hisab untuk menentukan awal bulan dengan mengacu pada hasil hisabnya. Gus Baha mengatakan:

“..jadi begini ya, kalau dalam *fiqh syafi'iyah*, sebenarnya orang boleh percaya hisab, asal hisab itu *qoth'i* atau dikonsensus. Kalian meskipun memiliki tradisi pesantren, jangan menolak hisab... Jadi, hisab itu ilmu yang dibenarkan Qur'an. Cuma masalahnya kalau satu, dua orang itu ada

---

<sup>405</sup> Muhammad Rasywan Syarif, “Problematika Arah Kiblat Dan Aplikasi Perhitungannya,” *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 9, no. 2 (2012): 245–269; Unggul Suryo Ardi, “Problematika Awal Waktu Shubuh Antara Fiqih Dan Astronomi,” *AL-AFAQ: Jurnal Ilmu Falak dan Astronomi* 2, no. 2 (2020): 87–102; Reza Akbar and Riza Afrian Mustaqim, “Problematika Konsep Bentuk Bumi Dan Upaya Mencari Titik Temunya Dalam Penentuan Arah Kiblat,” *Shar-E: Jurnal Kajian Ekonomi Hukum Syariah* 6, no. 1 (2020): 43–52.

subjektivitas. Atau kadang kurang ahli sehingga salah. Di sini dibutuhkan konsensus disebut *hisab qoth'i*...<sup>406</sup>

Gus Baha memperkuat pendapatnya dengan mengutip pendapat Imam al-Subkī yang menyatakan bahwa hisab yang dilakukan oleh para ahli (mereka bersepakat dengan hasil hisab), boleh diikuti umat untuk pergantian bulan qamariyah. Gus Baha mengatakan:

...kalau kata Imam Subki, hisab itu boleh diikuti kalau sudah konsensus bagi para ahlinya. Tetapi, kelirunya orang-orang NU itu anti hisab. Padahal hisab itu disebut Qur'an. Memang Nabi *dawuh*: **صُومُوا لِرُؤُوسِهِ، وَأَفْطَرُوا لِرُؤُوسِهِ،** *فَإِنَّ عُيِّيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمَلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ*..Rukyah itu penting, tetapi rukyah yang tidak beda dengan hisab. Yaitu sama-sama rukyah dan *imkan rukyah*...<sup>407</sup>

Gus Baha juga mengingatkan kepada NU, agar tidak terjebak pada politik identitas dalam menentukan awal bulan dengan meninggalkan ilmu hisab. NU justru seharusnya memperkuat tradisi hisab sebagaimana yang ditunjukkan oleh bukti historis bahwa pakar-pakar hisab justru yang paling banyak dari kalangan NU. Gus Baha mengatakan:

...tapi sekarang kita terjebak politik identitas. .. Jadi (hisab) ini khasnya NU ini. ..Saya kemarin diundang di Kajen (di Kab. Pati), saya bilang, “Yang bisa hisab itu kita. Orang semua tahu ahli hisab itu Kiai Turaikhan. Sekarang Jombang Kyai ini, ini itu ulama kita, di pondok diajarkan ilmu hisab. Kalender Kudus yang punya itu Kiai Turaikhan. ..Kalau anti hisab itu kan anti ilmunya sendiri kan. Memangnyanya yang bisa hisab itu siapa? Kita kan punya banyak pakar hisab. Ya kalau anti hisab, ya bakar saja kalendernya...<sup>408</sup>

Hisab sebagai ilmu, secara nyata telah diakui kevalidannya oleh al-Imam al-Ghazalī. Bahkan dalam melaksanakan sholat gerhanapun, sebenarnya juga mengacu pada hasil hisab. Gus Baha mengatakan:

“Bagaimana Anda tidak percaya hisab. Hisab itu bahkan bisa menghitung lama gerhana berapa menit yang gerhana di sisi sebelah mana...Menghitung menit saja bisa, kok menghitung hari tidak dipercaya. Apa kiai-kiai kalau

<sup>406</sup> Gus Baha Mengupas Tuntas: Silang Pendapat NU-Muhammadiyah [Manakah Yang Mendekati Sunnah?], 2020, accessed September 7, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=9e8zsFrKoZM>.

<sup>407</sup> Ibid.

<sup>408</sup> Ibid.

mau sholat gerhana harus menunggu rukyah. Nyatanya sore sudah diumumkan...Hisab itu permanen, bahkan bisa digarap 100 tahun ke depan. Bulan ini konsisten. Mau kiamat juga masih begitu saja. Jelas *nash*-nya! هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْأَحْسَابِ<sup>409</sup>

#### d. Miqat Haji

Perkembangan teknologi akan berdampak pula terhadap munculnya masalah fiqh yang memerlukan ijtihad. Dalam masalah haji misalnya, ketika perjalanan menuju Makkah dilakukan melalui jalur darat dan laut, maka tidak akan muncul masalah dalam menentukan miqat makani. Jamaah haji yang datang dari Madinah, akan mengambil miqat dari Bir Ali, jamaah yang datang dari Jeddah akan mengambil miqat dari yalamlam. Masalah baru muncul, ketika perjalanan jamaah haji tidak melalui jalur darat, karena tidak lagi melewati tempat-tempat miqat yang ditentukan oleh Nabi Muhammad SAW. Jamaah haji Indonesia gelombang dua yang datang tidak lagi melalui daerah yalamlam, maka miqatnya dari mana? Di sinilah ulama berbeda pendapat.

Pendapat pertama, ia boleh mengambil miqat untuk memulai ihram dari tanah air sebelum berangkat ke Arab Saudi. Pendapat ini berdasarkan kesepakatan para ulama—seperti yang ditegaskan oleh al-Nawawī, bahwa diperbolehkan untuk memulai niat ihram sebelum sampai pada miqatnya. Pendapat kedua, bahwa bagi jamaah haji—seperti jamaah dari Indonesiayang langsung bertolak ke Jeddah sebelum menuju Makkah, miqatnya ialah di atas pesawat terbang ketika melewati daerah yang sejajar dengan Qarn al-Manāzil. Pendapat ini mendasarkan pada hadis Ibnu ‘Umar yang menyatakan bahwa penetapan Dhātu ‘Irqin sebagai miqat oleh Khalifah Umar ialah dengan teori muhādhah, yaitu Dhātu ‘Irqin dianggap memiliki garis sejajar dengan Qarn al-Manāzil. Kedua pendapat tersebut telah disepakati kebolehamnya oleh para

---

<sup>409</sup> Ibid.

ulama. Sedangkan yang menjadi perdebatan ialah pendapat ketiga, yang menyatakan bahwa Jeddah bisa dijadikan sebagai miqat.<sup>410</sup>

Menyikapi perbedaan tersebut, Gus Baha menyampaikan pandangannya bahwa perbedaan pendapat tersebut tidak perlu diperdebatkan. Hanya saja menurut Gus Baha, pendapat pertama dan pendapat kedua mempunyai kelemahan dari sisi implementasinya. Gus Baha mengatakan:

.. saya tahun kemarin sampek rame satu KBIH itu satu pesawat itu mengharuskan pakaian ihram dari solo yang sudah akhir kalau yang sudah mepet hajinya berangkat dari Solo langsung ke Mekkah langsung musim apa? Haji, tidak yang kalian dengar kalau yang akhir itu ihramnya di pesawat apa dimasjid? dipesawatkankan. Nah itu kan memang yang lebih ideal karena mesti mulainya lebih jauh dari Ka'bah apalagi pakai pakaiannya di Solo, tapi resikonya itu kalau sudah makai pakaian ihram dia sudah niat kalau melanggar ihram dam resikonya itu, bayar dam...<sup>411</sup>

Setidaknya bagi jamaah yang awam, mengambil miqat dari pesawat dan dari bandara ketika di Indonesia akan menimbulkan masyaaqah bagi mereka. Konsekwensinya, mereka harus menjaga dari dari hal-hal yang diharamkan ketika sudah berihram dalam durasi yang lama. Potensi melanggar bagi jamaah awam akan semakin besar. Oleh karena itu, Gus Baha baha' lebih sepakat dengan menjadikan Bandara King Abdul Aziz (jeddah) sebagai miqat bagi jamaah haji Indonesia gelombang II. Menurutnya, teks-teks fiqh semisal kitab *i'ānat al-Ṭālibīn* ditulis pada saat kondisi pelabuhan di Kota Jeddah dekat dengan Kota Makkah, sehingga jaraknya kurang dari 2 marhalah (*masāfat al-qasr*), sehingga tidak mungkin dijadikan tempat *miqat makānī*. Berbeda dengan Bandara King Abdul Aziz saat ini, jaraknya lebih dari *masāfat al-qasr*, sehingga menjadi sah untuk menjadi *mīqāt makānī*. Gus Baha mengatakan:

---

<sup>410</sup> Mudrik Farizi, "JEDDAH SEBAGAI MIQAT MAKĀNĪ: ANTARA ASPEK TA'ABBUDĪ DAN TA'AQQULĪ," *Investama: Jurnal Ekonomi dan Bisnis* 5, no. 2 (2021): 105–119; Luki Nugroho and Lc MA, "Miqat Di Jeddah Tidak Sah?" (Uin Raden Fatah Palembang, 2018); H. Ahmad Shafwani, "Pandangan Ulama Kalimantan Selatan Terhadap Bandara King Abdul Aziz Jeddah Sebagai Miqat Haji/Umrah" (PhD Thesis, Pascasarjana, 2013).

<sup>411</sup> *Miqot Haji - Gus Baha*, 2019, accessed September 6, 2022, [https://www.youtube.com/watch?v=I\\_8DdAR1QOQ](https://www.youtube.com/watch?v=I_8DdAR1QOQ).



....Nah Ta'bir yang ada di Syarah Fathul Mu'in (I'annah) itu Jeddah yang dulu. Jeddah yang dulu itu pelabuhannya memang mepet Makkah. Inilah pentingnya mempunyai kitab per seratus tahun. Saya ulangi lagi kalau yang Jeddah dulu itu pelabuhannya mepet Makkah. Itu tidak meyakinkan bahwa jaraknya diatas marhalah. Tapi kalau mathor jadid yang sekarang. Entah nanti kalau diubah lagi. yang kemarin saya haji itu jauh sekali. Naik bus saja tetap capek. wong sudah jalan bebas hambatan, Naik bus capek tidang kunjung sampai ada yang menghitung dicatatan Depag resmi itu 120 Km. Berarti sudah lebih banyak kan? paham iya ini penting saya utarakan. Jadi kitab sendiri itu juga mengalami periode. Jadi kitab I'annah di karang ketika pelabuhan Jeddah masih dalam kisaran 80 Km. Sekarang pelabuhan sudah tidak ada, karena gak ada yang lewat kapal laut. semua lewat bandara sehingga sekarang jaraknya menjadi 120 Km. Inilah pentingnya Ijtihad. Ijtihad itu harus mengikuti zaman, tapi hukumnya tetap...<sup>412</sup>

## 2. Dalam Bidang Aqidah

### a. Toleransi Beragama

Negara Indonesia merupakan negara dengan multi-populasi suku, adat istiadat, budaya dan agama. Pluralisme dalam hal agama terjadi karena masuknya agama-agama besar ke Indonesia. Perkembangan agama-agama tersebut telah menjadikan bangsa Indonesia sebagai bangsa yang religius, dimana kehidupan beragama tidak lepas dari kehidupan bangsa Indonesia dan bangsa Indonesia. Bukti dalam hal ini dapat dilihat dari fakta bahwa sejarah perjuangan bangsa Indonesia untuk dibebaskan dari belenggu penjajah, sangat dipengaruhi antara lain oleh motif agama.<sup>413</sup>

Proses penyebaran dan pengembangan agama di Indonesia berlangsung dalam jangka waktu yang cukup lama sehingga terjadi pertemuan antara satu sama lain. Pada pertemuan agama-agama ini muncul kemungkinan integrasi dan kemungkinan persaingan tidak sehat yang dapat menyebabkan disintegrasi. Kemungkinan integrasi didefinisikan sebagai suasana keharmonisan hubungan

---

<sup>412</sup> Ibid.

<sup>413</sup> Nur Setiawati, "Tantangan Dakwah Dalam Perspektif Kerukunan Antar Umat Beragama," *Jurnal Dakwah Tabligh* 13, no. 2 (2012): 259–267; Egi Sukma Baihaki, "Islam Dalam Merespons Era Digital: Tantangan Menjaga Komunikasi Umat Beragama Di Indonesia," *SANGKÉP: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan* 3, no. 2 (2020): 185–208.

dalam dinamika asosiasi, terutama agama internal dan antara agama. Kemungkinan integrasi tidak lepas dari nilai-nilai luhur bangsa Indonesia sebagaimana tercermin dalam suasana kehidupan keluarga, lingkungan yang baik dan gotong royong. Hal ini dapat dilihat dari relasi yang harmonis dalam kehidupan beragama seperti saling menghormati, kebebasan untuk melakukan ibadah sesuai dengan agamanya, saling toleransi, sehingga dalam sejarah.<sup>414</sup>

Dalam konteks toleransi beragama, Gus Baha menganjurkan agar komunitas muslim jangan mengolok-olok Tuhan dari agama lain karena suatu saat Allah yang akan menjadi target mereka. Artinya, jika ada seorang hamba (Muslim) yang menghina Tuhan orang Yahudi, maka orang-orang Yahudi pasti tidak akan tinggal diam dan pasti akan menghina Allah. Gus Baha mendasarkan pendapatnya dengan menunjuk QS. Al-An'am: 108:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [الأنعام/108]

Toleransi menurut Gus Baha berusaha menjadi yang terbaik untuk umat manusia, bukan untuk memaksa pemeluk agama lain untuk memeluk agama Islam. Gus Baha menyebutkan sejumlah bukti historis yang menguatkan argumentasi tersebut:

...Pada suatu Nabi Ibrahim yang kedatangan tamu dan tamu tersebut bukanlah orang Islam, pada waktu tamu tersebut meminta makan kepada Nabi Ibrahim. Nabi Ibrahim mengatakan “Jika kamu ingin makan dirumahku kamu harus masuk agama Islam”, dan saat itu tamunya langsung pulang. Sewaktu tamu itu dalam perjalanan pulang, Nabi Ibrahim langsung ditegur oleh Allah, “Dia sekarang sudah berumur 50 tahun dan selama 50 tahun itu aku yang sudah memberikan dia makan sehingga sampai sekarang dia masih ada di bumi ini. Kenapa kamu yang cuma dimintai makan sehari saja tidak mau?”. Akhirnya Nabi Ibrahim langsung memanggil orang Yahudi tersebut untuk mengajaknya makan dirumahnya. Orang tersebut bingung dengan perilaku Nabi ini dan menanyakan “Kenapa kamu berubah pikiran dan mau mengajak aku makan

---

<sup>414</sup> Herlin Lebrina Kunu, “Relasi Interpersonal Islam-Kristen Tantangan Toleransi Studi Kasus Simbol Salib Terpotong Di Kotagede Yogyakarta.,” *Nuansa: Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan* 13, no. 1 (2020): 76–90.

dirumahmu?”. Dan Nabi Ibrahim menjawab “Pada saat kamu pergi dari rumahku, aku ditegur oleh Allah”. Itulah bukti jika semua makhluknya sama dimata Allah.<sup>415</sup>

Bukti lain, Gus baha juga menyebutkan bagaimana Siti Aisyah juga bermuamalah dengan baik dengan orang Yahudi. Bahkan suatu ketika ada orang yang Yahudi yang meminta pertolongan kepada Siti Aisyah, setelah ditolong, orang yahudi tersebut mendoakan Sit Aisyah semoga diselamatkan dari siksa kubur.<sup>416</sup> Hal yang sama juga dilakukan oleh Abdullah ibn Umar yang memerintahkan pembantunya agar memberikan daging kepada tetangganya yang beragama yahudi. Pembantu itu kemudian bertanya kepada Ibnu Umar: “mengapa engkau memberikan daging kepada orang yahudi itu?” Ibn Umar kemudian menjawab bahwa hal itu merupakan ajaran Nabi Muhammad SAW.<sup>417</sup>

#### b. Sesajen

Viral di media sosial, video seorang pria menendang persembahan dari Upacara Sedekah di Desa Pronojiwo, Sumpalsari, Kabupaten Lumajang, Jawa Timur, tepatnya di lokasi letusan Gunung Semeru. Pria itu juga mengungkapkan bahwa persembahan itu membuat Tuhan menurunkan hukumannya. Sambil mengucapkan takbir, lalu dia menendang persembahan itu.<sup>418</sup> Berkaitan dengan sesajen ini, Gus Baha menganjurkan kepada umat Islam untuk tidak memberikan penilaian kafir, syirik dan sesat secara prematur. Labelisasi kafir, syirik dan sesat tidak menyelesaikan masalah, justru akan menumbuhkan kebencian dan permusuhan dari pihak-pihak yang dituduh maupun pihak lain yang memberikan komentar dan penilaian. Gus Baha berpendapat:

---

<sup>415</sup> Gus Baha' *Toleransi Antar Umat Beragama & Bertetangga Yang Baik*, 2022, accessed September 8, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=SbbfwEiDqc4>.

<sup>416</sup> Ibid.

<sup>417</sup> Ibid.

<sup>418</sup> Asep Saripudin, “Viral Pria Tendang Sesajen, Gus Baha Sebut Wali Tak Kafirkan, Tapi Diubah dari Demit untuk Sedekah ke Tetangga - Seputar Tangsel,” accessed September 9, 2022, <https://seputartangsel.pikiran-rakyat.com/khazanah/pr-143455981/viral-pria-tendang-sesajen-gus-baha-sebut-wali-tak-kafirkan-tapi-diubah-dari-demit-untuk-sedekah-ke-tetangga>.

" bahwa agama yang masuk ke negara yang tidak konflik itu di antaranya paling spesial itu Indonesia karena para wali ini mendampingi kultur daerahnya, tapi tidak benturan... saat para wali datang dan melihat fenomena sesajen, mereka tidak mengkafirkan orang-orang yang melakukannya. Para wali mengubah niat sesajen masyarakat. Jika semula diniatkan untuk diberikan kepada dedemit menjadi sedekah kepada tetangga. Wali-wali datang tidak mengkafirkan. Tapi terus diubah. Jadi sedekah ke tetangga tadi. Jadi kultur itu tidak dilawan. Tapi cukup diubah dari memberi makan setan jadi sedekah tetangga.." <sup>419</sup>

Menurut Gus Baha, jika seseorang melihat sesuatu yang tidak atau kurang benar, penyelesaiannya tidak perlu dengan cara yang kasar, menyinggung, tetapi diperbaiki dengan cara meniru seperti yang dilakukan para walisongo dalam mendakwahkan Islam. Apalagi praktik *sesajen* juga belum tentu termasuk perbuatan syirik. Menurut Gus Baha, ada perbedaan praktik sesajen para era sekarang dengan era jahiliah. Lebih lanjut Gus Baha mengatakan:

“tradisi zaman jahiliah, orang membawa makanan kemudian diletakkan didekat berhala dengan niat untuk mendapatkan keberkahan dari berhala yang mereka pertuhankan. Jadi tendensinya sudah berbeda. Sekarang makanan dibawa ke seorang kiai, atau dalam tradisi kundangan, makanan dibacakan doa bersama-sama, doa dipanjatkan kepada Allah, bersama-sama memohon kepada Allah untuk dikabulkan segala hajat dan permohonan. Ini kan aneh kalau kemudian dikatakan syirik...” <sup>420</sup>

Menurut NU, ketika berhadapan dengan berbagai tradisi/budaya bisa digunakan empat pendekatan (approach), yaitu adaptasi, netralisasi, minimalisasi, dan amputasi.

- a. Pendekatan adaptasi, dilakukan untuk menyikapi tradisi/budaya yang secara prinsip tidak bertentangan dengan syariat (tidak haram). Bahkan hal ini merupakan implementasi dari al-akhlaq al-karimah yang dianjurkan oleh Nabi Saw. Tradisi/budaya yang disikapi dengan pendekatan adaptasi

---

<sup>419</sup> *TENDANG SESAJEN DI SEMERU? GUS BAHA; SESAJEN ITU..*, 2022, accessed September 9, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=FIADpSLJRw8>.

<sup>420</sup> Saripudin, “Viral Pria Tendang Sesajen, Gus Baha Sebut Wali Tak Kafirkan, Tapi Diubah dari Demit untuk Sedekah ke Tetangga - Seputar Tangsel.”

mencakup tradisi/budaya yang muncul setelah Islam berkembang maupun sebelumnya. Seperti tradisi bahasa kromo inggil dan kromo alus dalam masyarakat Jawa untuk sopan santun terhadap orang yang lebih tua.

- b. Pendekatan netralisasi, dilakukan untuk menyikapi tradisi/budaya yang di dalamnya tercampur antara hal-hal yang diharamkan yang dapat dihilangkan dan hal-hal yang dibolehkan. Netralisasi terhadap budaya seperti ini dilakukan dengan menghilangkan keharamannya dan melestarikan selainnya.
- c. Pendekatan minimalisasi, dilakukan untuk menyikapi budaya yang mengandung keharaman yang belum bisa dihilangkan seketika. Minimalisasi budaya semacam ini dilakukan dengan cara: a) mengurangi keharamannya sebisa mungkin, yaitu dengan menggantinya dengan keharaman yang lebih ringan secara bertahap sampai hilang atau minimal berkurang; b) membiarkannya sekira keharaman tersebut dapat melalaikan pelakunya dari keharaman lain yang lebih berat.

pendekatan amputasi, dilakukan untuk menyikapi budaya yang mengandung keharaman yang harus dihilangkan. Amputasi terhadap budaya semacam ini dilakukan secara bertahap, seperti terhadap keyakinan animisme dan dinamisme. Meskipun dilakukan dengan cara menghilangkan hingga ke akarnya, pendekatan ini dilakukan secara bertahap. Sebagaimana Nabi Muhammad Saw dalam menyikapi keyakinan paganisme di masyarakat Arab menghancurkan fisik berhala-berhala, berikut berhala keyakinan, pemikiran, dan kebudayaannya.<sup>421</sup>

#### **E. Lesson Learn: Kontribusi Metode *Istinbāt* Gus Baha dalam Pengembangan Hukum Islam**

Berdasarkan paparan di atas, ada beberapa hal yang menarik dari metode *istinbāt* Gus Baha. Pertama, latar belakang pendidikan pesantren menjadikan Gus Baha tetap menjunjung tinggi *kitab kuning (turāth)* dalam menjawab berbagai persoalan yang muncul. Kedua, penghargaan yang tinggi

---

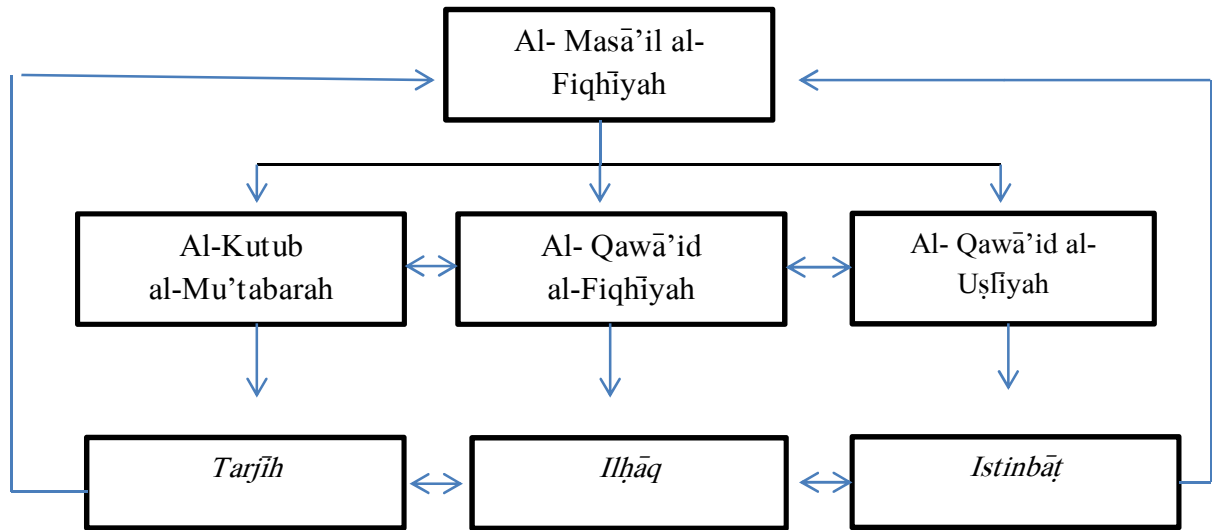
<sup>421</sup> Jawa Timur PWNNU, “Keputusan Hasil Batsul Masail PWNNU Jawa Timur Tentang Islam Nusantara” (LTNU, 2020).

terhadap kitab-kitab *turāth*, tidak menjadikan Gus Baha berada pada posisi menerima begitu saja apa yang tertuang dalam berbagai kitab. Gus Baha tidak melakukan *taqdīs al-afkar al-dīniyah*, mengkultuskan pendapat para ulama yang terabstaksikan dalam kitab-kitab fiqh, melainkan Gus Baha melakukan pembacaan ulang terhadap pendapat-pendapat tersebut dengan mengkorelasikan dengan kondisi saat ini.

Ketiga, background Gus Baha sebagai *ḥafīz al-qurān* turut memberikan warna tersendiri bagi metode *istinbāḥ* Gus Baha. Dalam berbagai masalah fiqh, Gus baha memberikan solusi /pemecahan dengan merujuk pendapat ulama yang terdapat dalam kitab kuning, sekaligus menunjukkan *wajh al-istidlal* dengan menggunakan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dan *al-qawā'id al-uṣūliyah*.

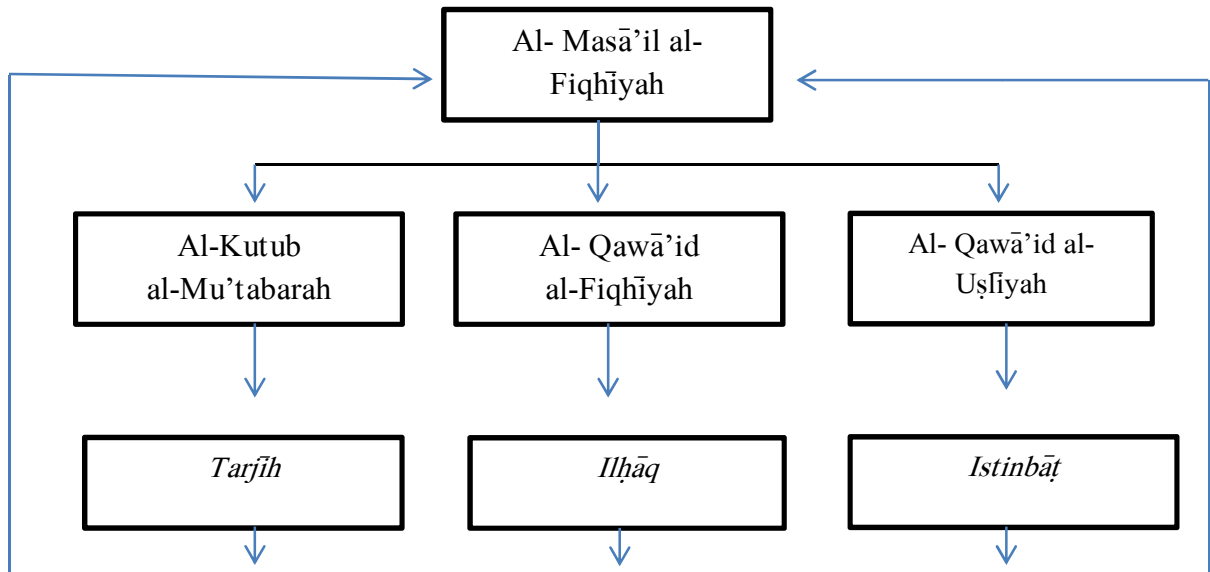
Apa yang dilakukan Gus Baha memberikan warna baru dalam mengembangkan hukum Islam, yaitu penggunaan metode *qawfī* dan *manhajī* secara sirkuler Metode *qawfī* bagaimapun masih tetap digunakan. Sebagai *turāth*, khazanah pemikiran fiqh para ulama yang tertuang didalam kitab-kitab kuning tidak bisa diabaikan begitu saja pun juga tidak bisa diadopsi secara mentah tanpa koreksi. Dalam term 'Ābid al-jabiirī, *turāth* harus dibaca secara kritis dengan pembacaan baru (*qirā'ah muntijah*) bukan sekedar mengulang-ulang pemikiran masa lalu (*qirā'ah mukarrarah*). Dengan mekanisme *taqrir* (penyeleksian), pemikiran ulama terdahulu bisa dikontekstualisasikan dengan kondisi masa kini, dan dikoreksi serta dibandingkan dengan metode *manhajī* dengan menggunakan *al-qawā'id al-fiqhīyah (ilḥāq)* dan *al-qawā'id al-Uṣūliyah (istinbāḥ)*. Pola perpaduan metode *qawfī* dan *manhajī* secara operasional bisa ditempuh dengan langkah-langkah sebagai berikut:

Tabel : Metode Penjawaban Masalah Fiqh Ala Gus Baha



Sedangkan pengambilan keputusan hukum di lingkungan NU menganut sistem “hirarki-yudisial”. Artinya, para kiai di dalam memutuskan status hukum suatu persoalan harus melalui dua tahapan. Tahap pertama, setiap masalah harus diselesaikan melalui bermadhab secara *qawā'ī* dengan prosedur *taqrīr jama'ī*. Jika melalui cara ini tidak berhasil, maka tahap kedua, masalah yang dihadapi diputuskan melalui bermadhab secara *manhajī*, dengan prosedur *ilhāq* dan *istinbāt jama'ī*. Hal tersebut dapat diskemakan dalam flow chart sebagai berikut:

Tabel : Metode Penjawaban Masalah Fiqh' Ala LBMNU





## BAB VI

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

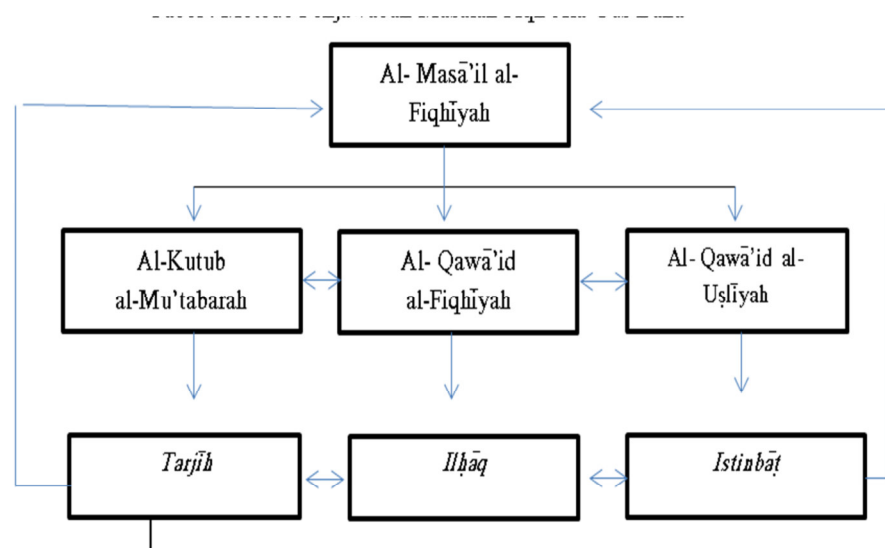
1. Konstruksi metode *istinbāth* Gus Baha' dalam menjawab problematika hukum Islam kontemporer (*al-masā'il al-fiqhīyah al-mu'āṣirah*) sangat dipengaruhi oleh dua hal. Pertama, latar belakang pendidikan pesantren menjadikan Gus Baha tetap menjunjung tinggi *kitab kuning (turāth)* dalam menjawab berbagai persoalan yang muncul. Namun demikian, penghargaan yang tinggi terhadap kitab-kitab *turāth*, tidak menjadikan Gus Baha berada pada posisi menerima begitu saja apa yang tertuang dalam berbagai kitab. Gus Baha tidak melakukan *taqdīs al-afkar al-dīniyah*, mengkultuskan pendapat para ulama yang terabstaksikan dalam kitab-kitab fiqh, melainkan Gus Baha melakukan pembacaan ulang terhadap pendapat-pendapat tersebut dengan mengkorelasikan dengan kondisi saat ini. Ketiga, background Gus Baha sebagai *ḥafīz al-qurān* turut memberikan warna tersendiri bagi metode *istinbāth* Gus Baha. Dalam berbagai masalah fiqh, Gus baha memberikan solusi /pemecahan dengan merujuk pendapat ulama yang terdapat dalam kitab kuning, sekaligus menunjukkan *wajh al-istidlal* dengan menggunakan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dan *al-qawā'id al-uṣūliyah*.
2. Metode *istinbāth* Gus Baha' memberikan warna baru dalam mengembangkan hukum Islam, yaitu penggunaan metode *qawfī* dan *manhaji* secara sirkuler Metode *qawfī* bagaimapun masih tetap digunakan. Sebagai *turāth*, khazanah pemikiran fiqh para ulama yang tertuang didalam kitab-kitab kuning tidak bisa diabaikan begitu saja pun juga tidak bisa diadopsi secara mentah tanpa koreksi. Dalam term 'Ābid al-jabirī, *turāth* harus dibaca secara kritis dengan pembacaan baru (*qirā'ah muntijah*) bukan sekedar mengulang-ulang pemikiran masa lalu (*qirā'ah mukarrarah*). Dengan mekanisme *taqrir* (penyeleksian), pemikiran ulama terdahulu bisa dikontekstualisasikan dengan kondisi masa kini, dan

dikoreksi serta dibandingkan dengan metode *manhajī* dengan menggunakan *al-qawā'id al-fiqhīyah (ilhāq)* dan *al-qawā'id al-Uṣūlīyah (istinbāt)*.

## B. Implikasi Teoritik

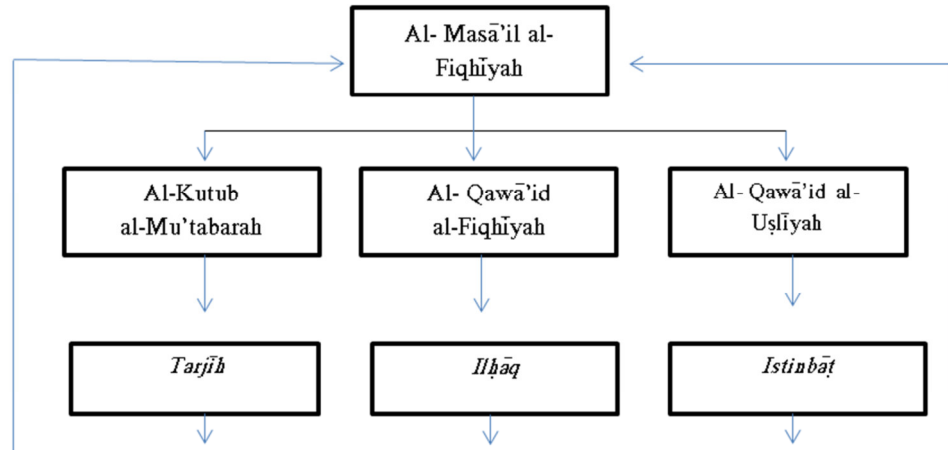
Penelitian ini menghasilkan temuan bahwa kontruksi metode *istinbāt* Gus Baha melengkapi dari metode *istinbāt* yang selama ini dipraktikkan Lembaga Bahtsul Masa' il di lingkungan NU termasuk pesantren. Temuan tersebut dapat dilihat dari flowchart sebagai berikut:

Tabel : Metode Penjawaban Masalah Fiqh Ala Gus Baha



Sedangkan pengambilan keputusan hukum di lingkungan NU menganut sistem “hirarki-yudisial”. Artinya, para kiai di dalam memutuskan status hukum suatu persoalan harus melalui dua tahapan. Tahap pertama, setiap masalah harus diselesaikan melalui bermadhhab secara *qawli* dengan prosedur *taqrīr jama'i*. Jika melalui cara ini tidak berhasil, maka tahap kedua, masalah yang dihadapi diputuskan melalui bermadhhab secara *manhajī*, dengan prosedur *ilhāq* dan *istinbāt jama'i*. Hal tersebut dapat diskemakan dalam flow chart sebagai berikut:

Tabel : Metode Penjawaban Masalah Fiqh' Ala LBMNU



### C. Keterbatasan Studi

Dari aspek fokus kajian, penelitian ini dilakukan dalam khusus mengenai metode *istinbāṭ* Gus Baha dalam masalah fiqh. Oleh karena itu penelitian tentang pemikiran Gus Baha tentang tauhid, tasawwuf, pendidikan, dakwah masih bisa untuk dilakukan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Kudrat, Maylissabet Maylissabet, and M. Taufiq. "Kontribusi Bahtsul Masail Pesantren Di Madura Dalam Menghadapi Perkembangan Hukum Islam Kontemporer." *PERADA* 2, no. 1 (2019): 67–80.
- Abdul Basit. "Baht Al-Masa'il Dan Wacana Pemikiran Fiqh: Sebuah Studi Perkembangan Pemikiran Hukum Islam Nahdlatul Ulama Tahun 1985-1995." IAIN Sunan Ampel, 1999.
- Abdurrahman, Syarif. "Rahasia Mbah Moen Didik Gus Baha." *NU Online* (November 16, 2020). <https://www.nu.or.id/post/read/124666/rahasia-mbah-moen-didik-gus-baha>.
- Abshor, Muhammad Ulil. "Dinamika Ijtihad Nahdlatul Ulama (Analisis Pergeseran Paradigma Dalam Lembaga Bahtsul Masail NU)." *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 1, no. 2 (2016): 227–242.
- Ahmad Muhtadi Anshor. "Baht Al-Masā'il Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur (Studi Tentang Dinamika Bermadhab)." Disertasi, IAIN Sunan Ampel, 2011.
- Ahmad Zahro. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il, 1926-1999*. Jogjakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2004.
- Aminuddin, Lutfi Hadi. "Islam Nusantara And Progressive Islam: Nahdlatul Ulama (NU) And Muhammadiyah's View on Relationship of Religion and Culture." *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology* 17, no. 3 (2020): 515–528.
- Aminuddin, Luthfi Hadi. "Ilhaq Al-Masa'il Bi Nazairiha Dan Penerapannya Dalam Bahth al-Masa'il." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 13, no. 2 (2013): 297–320.
- . "Ilhaq Al-Masa'il Bi Nazairiha Dan Penerapannya Dalam Bahth al-Masa'il." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 13, no. 2 (2013): 297–320.
- . "Istinbat Jama 'i Dan Penerapannya Dalam Bahsul Masa'il." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 9, no. 2 (2015): 237–254.
- . "Istinbat Jama'i Dan Penerapannya Dalam Bahsul Masa'il." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 9, no. 2 (2015): 237–254.
- Aminuddin, Luthfi Hadi, and Isnatin Ulfah. "Epistemology of Islam Nusantara: Transformation of Islamic Legal Thought in Nahdlatul Ulama (NU)." *Justicia Islamica* 18, no. 2 (2021): 355–374.

- Astuti, Hanum Jazimah Puji. "Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi Beragama Dalam Bingkai Kultural." *INJECT (Interdisciplinary Journal of Communication)* 2, no. 1 (2017): 27–52.
- Aulia, Arief. "Metodologi Fiqh Sosial Ma Sahal Mahfudh." *El-Mashlahah* 7, no. 2 (2017).
- Azmi, M Alfian Nurul. "Pesan Dakwah Tentang Akhlak Dalam Ceramah Kh. Ahmad Bahauddin Nursalim (Gus Baha) Dan Ustadz Adi Hidayat (UAH) Di Channel Youtube (analisis Hermeneutika Hans Georg Gadamer)." IAIN Purwokerto, 2020.
- Baihaki, Egi Sukma. "Islam Dalam Merespons Era Digital: Tantangan Menjaga Komunikasi Umat Beragama Di Indonesia." *SANGKÉP: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan* 3, no. 2 (2020): 185–208.
- Bilfagih, Taufik. "Islam Nusantara; Strategi Kebudayaan NU Di Tengah Tantangan Global." *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 1, no. 2 (2018).
- Budi. "Biografi Gus Baha' (KH. Ahmad Bahauddin Nursalim)." *Laduni* (August 25, 2020). <https://www.laduni.id/post/read/66908/biografi-gus-baha-kh-ahmad-bahauddin-nursalim>.
- Burhanudin, Jajat. *Ulama Dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim Dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan, 2012.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3S, 1994.
- Farizi, Mudrik. "JEDDAH SEBAGAI MIQAT MAKĀNĪ: ANTARA ASPEK TA'ABBUDĪ DAN TA'AQQULĪ." *Investama: Jurnal Ekonomi dan Bisnis* 5, no. 2 (2021): 105–119.
- Haitami, Muhammad. "Hukum Zakat Fitrah Berbentuk Uang Menurut Pendapat Syekh Abū Bakar Al-Jazairī Dan Syekh Yūsuf al-Qardawī" (2021).
- Hani, Umi. "Analisis Tentang Penyamarataan Pembagian Zakat Kepada Asnaf Zakat Menurut Pendapat Imam Syafi'I." *Al-Iqtishadiyah: Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah (E-Journal) Volume 2* (2015): 21–45.
- Hanna. "Wawancara," April 9, 2022.
- Haq, Ahmad Faishol. "Bahth Al-Masa'il Di Bidang Politik Siyasa: Studi Tentang Pemaknaan PWNU Jawa Timur Terhadap Proses Dan Metode Penetapan Hukum Dan Hasil Bahth al-Masa'il Di Bidang Fiqh Siyasa." Disertasi, IAIN Sunan Ampel, 2009.

- Imam, Yahya. *Dinamika Ijtihad NU*. Semarang: Walisongo Press, 2008.
- Jami'an, Rizal bin. "Ijtihad Jama'i Nahdatul Ulama (NU) Dan Ijtihad Qiyasi Muhammadiyah Tentang Bunga Bank Dalam Praktik Perbankan." *Jurnal Hukum Respublica* 16, no. 1 (2016): 20–35.
- Kasdi, Abdurrahman. "Analisis Bunga Bank Dalam Pandangan Fiqih." *Iqtishadia* 6, no. 2 (2016): 319–342.
- KH. Bahauddin Nursalim. "Wawancara," August 29, 2022.
- . "Wawancara," September 2, 2022.
- KHOIR, TRIANA JAMILATUL. "BUNGA BANK DALAM PANDANGAN ULAMA (Studi Pendapat Nahdlatul Ulama Dan Muhammadiyah Di Kabupaten Blitar)" (2019).
- Khoirurrijal, Khoirurrijal. "ISLAM NUSANTARA SEBAGAI COUNTER HEGEMONI MELAWAN RADIKALISME AGAMA DI INDONESIA." *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam* 22, no. 1 (2017): 77–102.
- Kunu, Herlin Lebrina. "Relasi Interpersonal Islam-Kristen Tantangan Toleransi Studi Kasus Simbol Salib Terpotong Di Kotagede Yogyakarta." *Nuansa: Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan* 13, no. 1 (2020): 76–90.
- Laode Ida. *NU Muda: Kaum Progresif Dan Sekularisme Baru*. Jakarta: Erlangga, 2004.
- Luthfi, Khabibi Muhammad. "Islam Nusantara: Relasi Islam Dan Budaya Lokal." *SHAHIH: Journal of Islamicate Multidisciplinary* 1, no. 1 (2016): 1–12.
- Mahfudin, Agus. "Metodologi Istinbath Hukum Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama." *Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 1 (2021): 1–17.
- Maimun, Maimun. "Akomodasi Budaya Lokal Dalam Fatwa-Fatwa Nahdlatul Ulama." *ASAS* 8, no. 1 (2016).
- Ma'mun, Moh Nashiruddin A., and M. SHI. "PERSPEKTIF NU TENTANG BUNGA BANK" (n.d.).
- MARRRJOOSSS. *GUS BAHA AHIRNYA UST. ADI HIDAYAT MEMBONGKAR SIAPA ASLINYA GUSBAHA*, 2020. Accessed November 19, 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=yumrHgYrIEE>.
- Munawar-Rahman, Budhy. "Kajian atas Islam Moderat-Progresif" 15, no. 1 (2019): 20.

- Mustafa, M. Khoirul. “Membincang Pesantren Sebagai Aktor Perdamaian Di Indonesia.” *Jurnal Masyarakat Dan Budaya* 13, no. 2 (2011): 29–48.
- Musthofa, Qowim. “Profil KH. Bahaudin Nur Salim (Gus Baha) Dan Pengaruhnya Pada Generasi Milenial.” *Musala: Jurnal Pesantren dan Kebudayaan Islam Nusantara* 1, no. 1 (2022): 79–90.
- Muzawwir, Muzawwir. “Pengaruh Fatwa Lembaga Bahtsul Masail NU Terhadap Pembangunan Hukum Nasional.” *Al-Irfan: Journal of Arabic Literature and Islamic Studies* 4, no. 2 (2021): 254–264.
- Noer, Ahmad Faiz Muhammad. “PEMIKIRAN FIQH SOSIAL KH MA SAHAL MAHFUDZ TERHADAP FORMALISASI HUKUM ISLAM” (2018).
- NU Online. [□ Gus Baha: Kalau Mencintai Islam, Jangan Sakiti Agama Lain](https://www.youtube.com/watch?v=EgDlaWwrUZE), 2019. Accessed November 22, 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=EgDlaWwrUZE>.
- Nugroho, Luki, and Lc MA. “Miqat Di Jeddah Tidak Sah?” Uin Raden Fatah Palembang, 2018.
- Nuha, Ulin. “Studi Tentang Pluralisme Dalam Islam Progresif Di Indonesia.” *Jurnal Dewantara* 10, no. 02 (2021): 160–172.
- Nurhisam, Luqman. “Islam Nusantara: A Middle Way?” *SHAHIH: Journal of Islamicate Multidisciplinary* 1, no. 2 (2016): 167–177.
- Pratomo, Hilmy. “Transformasi Metode Bahtsul Masail Nu Dalam Berinteraksi Dengan Al-Qur’an.” *Jurnal Lektur Keagamaan* 18, no. 1 (2020): 109–134.
- PWNU, Jawa Timur. “Keputusan Hasil Batsul Masail PWNU Jawa Timur Tentang Islam Nusantara.” LTNU, 2020.
- Radino. “Metode Ijtihad NU, Kajian Terhadap Keputusan Bahth al-Masa’il NU Pusat Pada Masalah-Masalah Fiqh Kontemporer.” Disertasi, IAIN Ar-Raniri, 1997.
- Rahman, Fathor. “Genealogi Fiqh Progresif Di Lingkungan Pesantren Salaf (Studi Atas Asal-Usul Pemikiran Fiqh Santri Ma’had Aly Sukorejo-Situbondo).” *AL-AHWAL* 10, no. 1 (2019).
- Rasyid, Moh. “Nalar Fikih Sosial Sahal Mahfudh Dan Relevansinya Dengan Konsep Ekonomi Syariah.” *JURNAL HUKUM EKONOMI SYARIAH* 4, no. 2 (2021): 159–176.
- Rohman, Fathur. “Pembelajaran Fiqih Berbasis Masalah Melalui Kegiatan Musyawarah Di Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang Rembang.” *Al-*

- Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam* 8, no. 2 (November 17, 2017): 179–200.
- Rusli, Almunauwar Bin. “NALAR USHUL FIQH KH. SAHAL MAHFUDH DALAM WACANA ISLAM INDONESIA.” *Potret Pemikiran* 22, no. 2 (2018).
- Saifuddin Zuhri Qudsy, Achmad Fawaid, and Althaf Husein Muzakky. “Ahlu Sunnah Views Of Covid-19 In Social Media: The Islamic Preaching By Gus Baha And Abdus Somad.” *AL ALBAB* 10 (2021). Accessed August 9, 2022. <https://www.scinapse.io>.
- Salam, Abdul. “Bunga Bank Dalam Perspektif Islam (Studi Pendapat Nahdlatul Ulama Dan Muhammadiyah).” *JESI (Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia)* 3, no. 1 (2016): 77–108.
- Sam’ani Sya’roni. “FIQIH SEBAGAI COUNTER DISCOURSE SOSIAL POLITIK.” *Jurnal Penelitian* Vo. 5, No. 1 (Mei 2008).
- Saripudin, Asep. “Viral Pria Tendang Sesajen, Gus Baha Sebut Wali Tak Kafirkan, Tapi Diubah dari Demit untuk Sedekah ke Tetangga - Seputar Tangsel.” Accessed September 9, 2022. <https://seputartangsel.pikiran-rakyat.com/khazanah/pr-143455981/viral-pria-tendang-sesajen-gus-baha-sebut-wali-tak-kafirkan-tapi-diubah-dari-demit-untuk-sedekah-ke-tetangga>.
- Setiawati, Nur. “Tantangan Dakwah Dalam Perspektif Kerukunan Antar Umat Beragama.” *Jurnal Dakwah Tabligh* 13, no. 2 (2012): 259–267.
- Shafwani, H. Ahmad. “Pandangan Ulama Kalimantan Selatan Terhadap Bandara King Abdul Aziz Jeddah Sebagai Miqat Haji/Umrah.” PhD Thesis, Pascasarjana, 2013.
- Sonhadji Sholeh. *Pembaruan Wacana Kaum Nahdliyin: Kajian Sosiologis Tentang Perubahan Dari Tradisionalisme Ke Post- Tradisionalisme*. Surabaya: Airlangga, 2004.
- Susanto, Edi, and Karimullah Karimullah. “Islam Nusantara: Islam Khas Dan Akomodatif Terhadap Budaya Lokal.” *Al-Ulum* 16, no. 1 (2016): 56–80.
- Sutrisno. *Nalar Fiqh Gus Mus*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Syarif, Muhammad Rasywan. “Problematika Arah Kiblat Dan Aplikasi Perhitungannya.” *HUNAFa: Jurnal Studia Islamika* 9, no. 2 (2012): 245–269.



- Thohari, Fuad, and Mohammad Syairozi Dimyathi Ilyas. "Hukum Dan Pedoman Zakat Fitrah Dengan Uang (Kajian Fatwa Mui Provinsi Dki Jakarta, No. 1 Tahun 2018)" (2020).
- Wahyuni, Sri. *Perempuan Di Mata NU: Bahtsul Masa'il NU Tentang Perempuan Dari Masa Ke Masa*. Gapura Publishing. com, 2013.
- Waskito, Tejo. "Genealogi Revolusi Paradigma Pemikiran Keislaman Nahdlatul Ulama." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 15, no. 2 (2018): 201–232.
- Yusuf, Muhammad Yasir. "Dinamika Fatwa Bunga Bank Di Indonesia: Kajian Terhadap Fatwa MUI, Muhammadiyah Dan Nahdhatul Ulama." *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranata Sosial* 14, no. 2 (2012): 151–160.
- Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il, 1926-1999*. PT LKiS Pelangi Aksara, 2004.
- Zulaiha, Eni, and Busro Busro. "Tradisi Bahts Al-Masail Nahdhatul Ulama (NU): Pematangan Pemikiran Fikih Adil Gender Husein Muhammad." *Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam* 19, no. 2 (2020): 205–218.
- HAUL KH BISHRI SYANSURI KE 41 BERSAMA GUS BAHA, GUS QOYYUM, & KH MIFTAHUL AKHYAR, 2020. Accessed August 13, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=DVXg-tqzG8g>.
- "(185) gus baha cerita kitab arisalah - YouTube." Accessed August 14, 2022. <https://www.youtube.com/>.
- "(336) Gus baha dengan bpk - YouTube." Accessed September 29, 2022. <https://www.youtube.com/>.
- "(336) Gus baha selalu bawa kitab - YouTube." Accessed September 29, 2022. <https://www.youtube.com/>.
- "Ahmad Bahauddin Nursalim." *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, August 5, 2022. Accessed August 9, 2022. [https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Ahmad\\_Bahauddin\\_Nursalim&oldid=21484737](https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Ahmad_Bahauddin_Nursalim&oldid=21484737).
- Bank Haram? Gus Baha Kupas Tuntas Persoalan Riba*, 2021. Accessed September 6, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=sRYCj-wY9u0>.
- Cara Memahami Riba Dan Hukum Bank Gus Baha' LIVE*, 2022. Accessed September 6, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=fC9OSzIVCiI>.

- Cara Mudah Mengeluarkan Zakat Penghasilan Gus Baha' LIVE*, 2022. Accessed September 9, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=FzzvbDNDVrM>.
- GUS BAHHA' Ijtihad Ilmiah*, 2022. Accessed September 13, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=rnshiO6HSuA>.
- Gus Baha' Seminar Membumikan Kitab Salaf Di Era Milenial' Part 01*, 2020. Accessed September 24, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=v5e6GkLxUYY>.
- Gus Baha' Toleransi Antar Umat Beragama & Bertetangga Yang Baik*, 2022. Accessed September 8, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=SbbfwEiDqc4>.
- “Gus Baha Dan Profesor Quraish Shihab: Ulama Qur’ani Masa Kini Halaman All - Kompasiana.Com.” Accessed November 19, 2020. <https://www.kompasiana.com/inngamulwafi3646/5f279b5f097f366de27f28b2/gus-baha-dan-prof-quraish-shihab-ulama-qur-ani-masa-kini?page=all>.
- Gus Baha Mengupas Tuntas: Silang Pendapat NU-Muhammadiyah [Manakah Yang Mendekati Sunnah?]*, 2020. Accessed September 7, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=9e8zsFrKoZM>.
- Gus Baha: Problematika Zakat Modern*, 2022. Accessed September 9, 2022. [https://www.youtube.com/watch?v=xcUxO\\_x7P4g](https://www.youtube.com/watch?v=xcUxO_x7P4g).
- Gus Baha: Problematika Zakat Modern*, 2022. Accessed September 9, 2022. [https://www.youtube.com/watch?v=xcUxO\\_x7P4g](https://www.youtube.com/watch?v=xcUxO_x7P4g).
- GUS BAHHA TERBARU: Cara Berfikir Secara Ushul Fiqh' Pengajian Gus Bahaudin*, 2020. Accessed September 14, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=Ia017Fftss>.
- GUS BAHHA TERBARU: Cara Berfikir Secara Ushul Fiqh' Pengajian Gus Bahaudin*, 2020. Accessed September 27, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=Ia017Fftss>.
- GUS BAHHA ZAKAT FITRAH & SHOLAT ID*, 2022. Accessed September 9, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=Umcn-JSelVI>.
- Ini Cara Ngaji Fiqih Yang Tepat Menurut Gus Baha' Bangkit TV*, 2020. Accessed August 13, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=bLICp3PwOI8>.
- (LIVE) GUS BAHHA KAJIAN KOMPLIT [Fiqih, Tauhid, Tasawuf] Kitab Syajaratul Ma'arif*, 2022. Accessed August 14, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=mhGO9Dcs2bY>.

*MiQot Haji - Gus Baha*, 2019. Accessed September 6, 2022.  
[https://www.youtube.com/watch?v=I\\_8DdAR1QOQ](https://www.youtube.com/watch?v=I_8DdAR1QOQ).

*Ngaji Kitab Syajaratul Maarif Bersama Gus Baha'015*, 2021. Accessed August 14, 2022. [https://www.youtube.com/watch?v=\\_KvX9RbS12Q](https://www.youtube.com/watch?v=_KvX9RbS12Q).

*OJOL GRAB GOJEK HARAM.....? PENGAJIAN GUS BAHHA*, 2021.  
Accessed September 13, 2022.  
<https://www.youtube.com/watch?v=zKSzts4AjUM>.

*Orasi Ilmiah KH. Ahmad Baha'uddin Nursalim Dalam Rangka YUDISIUM IAIT Tribakti Lirboyo - Kediri*, 2019. Accessed August 15, 2022.  
<https://www.youtube.com/watch?v=rIeIcalfxY8>.

*TENDANG SESAJEN DI SEMERU? GUS BAHHA; SESAJEN ITU..*, 2022.  
Accessed September 9, 2022.  
<https://www.youtube.com/watch?v=FIADpSLJRw8>.