
Bahts al-Masāil sebagai Mazhab Fikih NU: Sebuah Perspektif

Muhammad Adib¹, Syamsul A'dlom²

Dosen tetap Institut Agama Islam Al-Qolam, Malang, Indonesia,

¹ Email: adib@alqolam.ac.id

² Email: syadlom@alqolam.ac.id

ARTICLE INFO

Article History:

Received Oct 2018

Accepted Oct 2018

Available Online Nov 2018

ABSTRACT

This paper talks about the system of fiqh schools in Bahts al-Masāil, especially in the context of the institution-based trend of fiqh schools in the modern era. Based on historical, normative, and sociological perspectives, this paper concludes that Bahts al-Masāil has created a distinctive and unique system of fiqh schools, so that it has strong arguments to be called “the NU fiqh school”.

Keywords:

Bahts al-Masāil,

Perspectives,

NU Fiqh School,

PENDAHULUAN

Bahts al-Masāil adalah tradisi intelektual NU yang berakar pada tradisi keilmuan pesantren. Usianya bahkan disebut sudah setua usia pesantren sendiri. Dalam forum tersebut, kiai-kiai NU berdiskusi dan bertukar referensi (*marāji'*) dalam rangka merespon dan

memberikan solusi hukum atas realitas aktual dalam kehidupan masyarakat. Tema-tema yang dibahas juga sangat beragam, termasuk persoalan kerangka metodologis *istinbāt* hukum. Itulah sebabnya, menurut Nadirsyah Hosen (2004), Bahts al-Masāil merupakan representasi yang otoritatif dari “ijtihad kolektif” (*collective ijtihad*) NU.¹

Dalam konteks mazhab fikih di era modern, Bahts al-Masāil menjadi bagian dari trend mazhab fikih berbasis institusi. Trend ini menandai pergeseran poros aliansi internal kemazhaban, dari identitas simbolik figur tokoh pendiri ke identitas institusi. Seperti ditegaskan oleh Marzuki Wahid dan Rumadi (2001), sudah saatnya untuk menyatakan secara argumentatif penyebutan mazhab-mazhab fikih berbasis institusi atau ideologi untuk konteks fikih saat ini, semisal “mazhab fikih NU”, “mazhab fikih Muhammadiyah”, dan sebagainya. Keberadaan institusi atau ideologi saat ini jauh lebih membumi. Pengaruhnya pun lebih terasa bukan hanya pada level penafsiran saja, tetapi juga pada level mobilisasi angan-angan sosial orang-orang yang berada di bawah otoritasnya.²

Namun, penyebutan istilah “mazhab fikih NU” dalam wacana pemikiran hukum Islam Indonesia era modern memang masih terasa asing. Berbagai karya penelitian tentang Bahts al-Masāil rata-rata masih belum mengarah pada penyebutan istilah “mazhab fikih NU”. Sebut saja, misalnya, disertasi karya Ahmad Zahro (2001) sebagai disertasi pertama yang secara khusus mengangkat tema Bahts al-Masāil,³ yang disusul kemudian oleh sejumlah disertasi karya Ahmad Arifi (2006),⁴ dan Ahmad Muhtadi Anshor (2011).⁵ Disertasi karya Mahsun (2015) sebetulnya sudah menyebut istilah “mazhab NU”, namun bukan dalam pengertian mazhab berbasis institusi, melainkan hanya sebagai istilah bagi realitas tradisi bermazhab di kalangan NU.⁶

¹ Nadirsyah Hosen, “Nahdlatul Ulama and Collective Ijtihad”, *New Zealand Journal of Asian Studies*, Vol. 6, No. 1 (Juni 2004), hlm. 8.

² Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, cet. I (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. x-xii.

³ Ahmad Zahro, “Lajnah Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama 1926-1999: Telaah Kritis terhadap Keputusan Hukum Fiqih”, *disertasi* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001).

⁴ Ahmad Muhtadi Anshor, *Bahts al-Masāil Nahdlatul Ulama: Melacak Dinamika Pemikiran Mazhab Kaum Tradisionalis*, ctk. I (Yogyakarta: Teras, 2012).

⁵ Ahmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqh “Tradisi” Pola Mazhab*, ctk. II (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010).

⁶ Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis: Bermazhab secara Manhajiy dan Implementasinya dalam Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama*, ctk. I (Depok: Nadi Pustaka, 2015), hlm. 9-34.

Selain itu, kiai-kiai NU yang berperan aktif dalam Bahts al-Masāil ternyata juga setali tiga uang. Belum ada dari mereka yang secara tegas menyebut istilah “mazhab fikih NU”. Istilah “mazhab” yang populer di kalangan mereka hingga saat ini memang cenderung masih dibayang-bayangi oleh otoritas dan nama besar ulama-ulama pendirinya, yaitu Abū Ḥanīfah (w. 767), Mālik ibn Anas (w. 795), al-Syāfi‘ī (w. 820), dan Ahmad ibn Ḥanbal (w. 855). Hal ini bisa dipahami, mengingat nama-nama besar ulama pendiri mazhab fikih tersebut diposisikan sebagai figur otoritatif dalam rumusan Aswaja sebagai basis ideologis NU sejak awal berdiri.⁷

Itulah sebabnya, tulisan ini hadir untuk menyatakan secara argumentatif penyebutan istilah “mazhab fikih NU”. Pernyataan tersebut bertumpu pada analisis berdasarkan ragam elemen mendasar (*basic elements*) dari sebuah mazhab. Ragam elemen mendasar tersebut, menurut Andrew Rippin (2008), meliputi: (1) otorisasi tokoh utama (*predominant teacher*), (2) adanya sistem pendidikan sebagai saluran utama transmisi pengetahuan antargenerasi, dan (3) lahirnya karya-karya intelektual yang mengelaborasi dan mengembangkan doktrin-doktrin internal.⁸ Wael B. Hallaq (2005) menambah dua elemen lagi yang saling-berkait satu sama lain, yaitu: (1) adanya seperangkat doktrin yang otoritatif dan (2) loyalitas internal komunitas terhadap doktrin-doktrin tadi. Menurutnya, loyalitas tidak akan terwujud tanpa adanya doktrin yang otoritatif. Begitu pula, doktrin akan kehilangan otoritasnya manakala tidak ditopang oleh adanya loyalitas.⁹

MAZHAB FIKIH ERA KLASIK

Term “mazhab fikih” yang dimaksud di sini adalah “aliran pemikiran fikih” yang mulai muncul sejak abad VII. Sebut saja, misalnya, mazhab Ḥanafī, mazhab Mālikī, mazhab Syāfi‘ī, mazhab Ḥanbali, dan masih banyak yang lain. Makna level kedua inilah yang populer dalam dunia akademis, baik di belahan Timur maupun Barat. Hal ini terbukti dari berbagai literatur sejarah hukum Islam yang menyebut istilah “mazhab” (*madzhab, schools*) dalam

⁷ Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, ctk. I (Jakarta: Diktis, 2007), hlm. 39-40.

⁸ Andrew Rippin, *The Islamic World*, cet. ke-1 (London dan New York, Routledge, 2008), 173.

⁹ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, ctk. I (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 164.

maknanya sebagai “aliran”.¹⁰ Namun, Hallaq (2005) menambahkan makna lain dari mazhab, yaitu “doktrin” atau “prinsip” dari mazhab sebagai aliran.¹¹ Sebagai ilustrasi, kata “*al-madzhab*” dalam mazhab Syāfi‘ī merupakan istilah teknis yang merujuk kepada makna derajat otoritas suatu pendapat tertentu.¹²

Makna mazhab sebagai “aliran” merepresentasikan fase awal keterbentukan mazhab fikih Islam. Dalam konteks ini, Joseph Schacht (1950), Christopher Melchert (1997), dan Bernard G. Weiss (1998) memunculkan tesis yang sama. Menurut mereka, bentuk awal mazhab fikih Islam adalah mazhab-mazhab regional atau geografis. Fase ini bermula sejak abad VII, di mana pemikiran hukum Islam ketika itu terbagi menjadi tiga aliran regional, yaitu: (1) mazhab Hijaz di Mekkah dan Madinah, (2) mazhab Irak di Kufah dan Basrah, dan (3) mazhab Syria. Namun, sejak era al-Syāfi‘ī (w. 820), corak regional tersebut memudar dan berganti menjadi mazhab-mazhab personal.¹³ Muncullah ketika itu mazhab Ḥanafī di Irak, mazhab Mālikī di Madinah, mazhab Syāfi‘ī di Irak dan Mesir, mazhab Ḥanbalī di Irak, dan masih banyak yang lain.¹⁴ Menurut Melchert, perubahan dari mazhab regional ke mazhab personal tersebut dikarenakan adanya transformasi pengetahuan antara guru dan murid dari satu generasi ke generasi berikutnya.¹⁵

Tesis di atas ditolak dan direvisi oleh Hallaq (2001 dan 2005). Mazhab regional, menurutnya, tidak pernah ada (*never existed*) dalam sejarah hukum Islam. Fase abad VII menurutnya justru menunjukkan adanya mazhab personal, bukan mazhab regional. Wacana pemikiran hukum Islam yang berkembang waktu itu menegaskan adanya otoritas doktrinal tokoh-tokoh tertentu pada setiap kawasan pusat pemikiran Islam.¹⁶ Selain itu, lanjut Hallaq, adanya transformasi pengetahuan bukan merupakan satu-satunya faktor

¹⁰ Sebut saja, misalnya: ‘Alī Jumu‘ah Muḥammad, *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*, ctk. IV (Kairo: Dār as-Salām, 2012); Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.*, ctk. I (Leiden, New York, dan Koln: Brill, 1997).

¹¹ Hallaq, *The Origins.*, hlm. 150-152

¹² Muḥy ad-Dīn an-Nawawī, *Rauḍah aṭ-Ṭālibīn wa ‘Umdah al-Muḥtāṭ, vol. I*, ctk. III (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1991), hlm. 6.

¹³ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, ctk. I (Oxford: Oxford University Press, 1950), hlm. 6-10; idem, *An Introduction to Islamic Law*, edisi digital (Oxford: Oxford University Press, 1982), hlm. 28-36.

¹⁴ Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, edisi digital (Athena dan Georgia: The University of Georgia Press, 2006), hlm. 8-12.

¹⁵ Melchert, *The Formation.*, hlm. 1-48 dan 68-79.

¹⁶ Hallaq, “From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation”, *Islamic Law and Society* 8, no. 1 (2001), hlm. 1-26.

penentu adanya mazhab personal. Faktor lain yang menurutnya justru lebih menentukan adalah watak doktrinal yang otoritatif (*authoritative doctrinal feature*) dari mazhab fikih, di satu sisi, serta loyalitas internal secara eksklusif para ulama terhadap doktrin mazhab, di sisi yang lain. Mazhab-mazhab personal, menurut Hallaq, hanya merupakan “fase antara” (*middle stage*) saja dari dua fase yang dia rumuskan.¹⁷

Atas dasar itu, maka Hallaq lebih suka menyebut mazhab regional sebagai fase perubahan dari forum-forum ilmiah (*scholarly circles*) menjadi mazhab-mazhab personal (*personal schools*). Fase ini terjadi sejak awal abad VII hingga IX, yakni ketika Abū Ḥanīfah (w. 767), Mālik ibn Anas (w. 795), al-Syāfi‘ī (w. 820), dan lain-lain merintis forum ilmiah untuk mentransmisikan pemikirannya kepada murid-muridnya.¹⁸ Murid-murid mereka kemudian mengembangkan pemikiran forum masing-masing, seiring dengan makin maraknya perdebatan diskursif antarforum ilmiah waktu itu. Forum-forum inilah yang kemudian menjadi mazhab-mazhab personal (*personal schools*) dalam pandangan Hallaq, sekalipun masih bersifat inklusif. Loyalitas internal yang bersifat eksklusif belum terbentuk waktu itu, sehingga terbuka kemungkinan bagi tiap individu untuk beralih kepada forum lainnya ataupun melakukan kombinasi secara eklektik.¹⁹

Sejak abad IX, lanjut Hallaq, mazhab personal berubah menjadi mazhab doktrinal (*doctrinal schools*). Fase yang bergulir hingga dewasa ini, menurut Hallaq, menandai adanya “proses konstruksi otoritas” (*process of authority construction*) doktrin mazhab.²⁰ Proses ini bermula sejak munculnya loyalitas internal yang bersifat eksklusif atau “fanatisme mazhab”. Setiap kelompok menciptakan aliansi identitas masing-masing dengan menggunakan nama besar tokoh perintis sebagai simbolnya. Akibatnya, antara satu kelompok dengan kelompok lainnya terpisah oleh garis batas identitas dan soliditas internal. Pada fase ini, term “mazhab” menjelma menjadi “aliran eksklusif” suatu pemikiran fikih tertentu.²¹ Dalam konteks sejarah mazhab Syāfi‘ī, misalnya, fase akhir abad II H./IX M. ini biasa disebut dengan fase

¹⁷ Idem, *The Origins.*, hlm. 164.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 153-155.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 153-154; idem, *An Introduction.*, hlm. 32-33.

²⁰ Ahmed El Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*, edisi digital (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), hlm. 3-9, 41, 70-71, 148, 193, dan 223-225.

²¹ Hallaq, *The Origins.*, hlm. 155-156 dan 163.

“kemunculan mazhab Syāfi‘iyyah”, yakni mazhab Syāfi‘ī yang sudah menjelma menjadi aliran atau kelompok eksklusif.²²

Eksklusivitas loyalitas internal masing-masing mazhab tercermin dari ragam doktrin kemazhaban yang dimunculkan. Salah satunya adalah doktrin konsistensi afiliasi kepada mazhab fikih tertentu (*at-tamadzhub bi madzhab mu‘ayyan*). Argumen yang dibangun adalah prinsip menghindari motivasi mencari-cari pendapat yang ringan semata (*tatabbu‘ al-rukhash*).²³ Meski diperdebatkan oleh kalangan ulama mazhab sendiri, doktrin ini sering dibicarakan dalam berbagai literatur fikih, membuktikan bahwa konversi mazhab adalah persoalan yang sensitif. Contoh lainnya adalah doktrin larangan *talfiq*, yakni melakukan kombinasi secara eklektik beberapa pendapat dari dua atau lebih mazhab dalam satu masalah.²⁴ Masalah *talfiq* ini juga merupakan isu yang ramai diperdebatkan oleh para ulama mazhab, bahkan dijadikan sebagai bagian dari pembahasan tentang ijthad.

Karakteristik lainnya, menurut Hallaq, adalah adanya poros otoritas (*axis of authority*). Tokoh-tokoh semisal Abū Ḥanīfah, Mālik ibn Anas, al-Syāfi‘ī, dan Aḥmad ibn Ḥanbal dijadikan sebagai simbol identitas kelompok, di satu sisi, namun bukan menjadi satu-satunya figur otoritatif bagi kelompok itu, di sisi yang lain. Dalam doktrin kemazhaban yang berkembang, kedudukan para tokoh tersebut hanya sebatas sebagai “figur yang paling utama dari yang setara” (*primi inter pares*)—jika bukan malah sejajar—dengan tokoh-tokoh generasi sesudahnya. Sebagai bukti, doktrin mazhab Ḥanafī menempatkan secara sejajar otoritas Abū Ḥanīfah, Abū Yūsuf, dan Muḥammad al-Syaibānī pada level tertinggi dari hirarki otoritas kemazhaban.²⁵ Dalam doktrin mazhab Syāfi‘iyyah, sebagai contoh lain, figur yang dinilai paling otoritatif ternyata bukan al-Syāfi‘ī sendiri, melainkan al-Rāfi‘ī (w. 1226) dan al-Nawawī (w. 1277) yang hidup empat abad sesudahnya.²⁶

²² Akram Yūsuf ‘Umar al-Qawāsīmī, *al-Madkhal ilā Mazhab al-Imām asy-Syāfi‘ī*, ctk. I (Yordania: Dār an-Nafā’is, 2003), hlm. 322-326.

²³ Lihat, misalnya: Zain ad-Dīn al-Malībārī, *Fath al-Mu‘īn bi Syarḥ Qurrah al-‘Ain bi Muhimmāt ad-Dīn*, ctk. I (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2004), hlm. 614.

²⁴ Terkait ilustrasi *talfiq* yang dilarang, lihat: Al-Malībārī, *Fath.*, hlm. 614.

²⁵ Hallaq, *The Origins.*, hlm. 156; idem, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, ctk. I (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), hlm. 47-48

²⁶ Al-Malībārī, *Fath.*, hlm. 623; ‘Alī Jumu‘ah, *al-Madkhal.*, hlm. 65-67.

MAZHAB FIKIH ERA MODERN

Sejak awal abad ke-20, sejumlah negara Muslim melakukan reformasi hukum Islam, yakni dengan cara mengodifikasi dan melegislasi hukum keluarga (*family law*). Sebut saja, misalnya, Siria, Yordania, Mesir, Tunisia, Maroko, Pakistan, Aljazair, Turki, Iran, Malaysia, dan Indonesia. Dalam konteks ini, sumber material yang digunakan adalah khazanah fikih klasik dari ragam mazhab fikih yang berlaku di masing-masing negara. Pada tingkatan tertentu, kodifikasi dan legislasi tersebut juga mengakomodir ragam isu dan norma hukum yang berlaku di negara-negara Barat.²⁷

Hal yang menarik dari reformasi hukum Islam ini adalah prinsip dan metode yang digunakan. Terkait dengan prinsip, Hallaq (2009) mencatat bahwa reformasi hukum Islam tersebut rata-rata bertitik-tolak dari perluasan makna prinsip “kebutuhan mendesak” (*dlarūrah*). Prinsip ini menjadi pijakan teoretis bagi inisiasi negara untuk meregulasikan peraturan perundang-undangan yang berbasis hukum Islam. Regulasi tersebut bertali-temali dengan kebijakan penguatan otoritas lembaga peradilan, terutama pada aspek birokrasi hukum.²⁸ Sementara terkait dengan metode, sejumlah sarjana mencatat beberapa metode yang digunakan oleh negara-negara Muslim. Dua metode yang paling dominan adalah *takhayyur* dan *talfiq*. Metode *takhayyur* adalah memilih pendapat salah satu ulama fikih, baik yang berada di dalam maupun di luar mazhab empat (*madzāhib arba'ah*). Sementara *talfiq*, seperti telah disebut di atas, adalah mengombinasikan dua atau lebih pendapat ulama dari mazhab-mazhab yang berbeda dalam satu masalah. Kedua perangkat metode tersebut dilengkapi dengan metode lain yang relatif lebih beranjak jauh dari tradisi mazhab fikih, yaitu reinterpretrasi teks atau ijtihad.²⁹

Penggunaan metode *takhayyur* dan *talfiq* dalam reformasi hukum Islam tersebut menandai dua hal penting. Pertama, penggunaan kedua metode tersebut terbukti mampu mendorong menguatnya interpretrasi secara lebih liberal terhadap teks-teks fikih klasik. Afiliasi

²⁷ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, cet. I (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), hlm. 12; idem, *Family Law Reform in the Muslim World*, cet. I (New Delhi: The Indian Law Institute, 1972), hlm. 2-3.

²⁸ Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, ctk. I (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hlm. 116-117.

²⁹ Hallaq, *An Antroduction.*, hlm. 117; Mahmood, *Familily Law.*, hlm. 11-12.

eksklusif terhadap mazhab tertentu yang begitu kuat sejak era abad pertengahan pun, lambat-laun, menjadi lebih mencair.³⁰ Penggunaan kedua metode itu juga terbukti telah melahirkan ragam perubahan radikal (*radical change*) bahkan pada aspek hukum waris sekalipun. Sebagai gambaran, institusionalisasi wasiat wajibah, misalnya, terbukti telah mengangkat nasib ahli waris yang asalnya tidak mendapat bagian warisan sama sekali.³¹ Kedua, penggunaan kedua metode tersebut menandai munculnya trend mazhab berbasis institusi negara. Dengan unifikasi dan kodifikasi hukum Islam seperti yang telah dilakukan oleh sejumlah negara Muslim, aliansi internal kemazhaban bergeser dari poros identitas simbolik figur tokoh pendiri menjadi poros identitas dan kawasan teritorial negara. Munculnya gagasan “fikih mazhab Indonesia” seperti yang dilontarkan oleh Hasbi Al-Shiddieqy (w. 1975) dan Hazairin (w. 1975) sebetulnya bertitik-tolak dari kemunculan trend ini.³²

PEMBARUAN KEMAZHABAN

Dinamika pemikiran dalam Bahts al-Masāil juga menyajikan pembaruan terhadap sistem kemazhaban yang telah mapan sejak era mazhab doktrinal. Ragam perubahan tersebut tercermin dari tiga poin penting. Pertama munculnya rumusan kerangka metodologis *istinbāth* hukum sejak Bahts al-Masāil edisi tahun 1992. Rumusan tersebut secara umum memuat dua elemen penting, yaitu: (1) trilogi metode *istinbāth*, yakni metode *qaulī*, metode *ilhāqī*, dan metode *manhajī*, dan (2) kerangka analisis sosial, meliputi analisis masalah, analisis dampak, analisis hukum, dan analisis tindakan, peran, dan pengawasan.³³ Elemen pertama merupakan institusionalisasi dari nalar fikih yang sudah dimiliki oleh kiai-kiai NU sejak lama. Nalar seperti ini tergambar dalam bentuk fleksibilitas dan eklektisisme dalam pemilihan literatur dan pemaknaan teks kitab kuning yang berjangkar kuat pada

³⁰ Nisrine Abied, *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, edisi digital (London: BIICL, 2008), hlm. 123.

³¹ Hallaq, *An Antroduction.*, hlm. 117.

³² Tentang gagasan “fikih mazhab Indonesia” tersebut, baca: Agus Moh. Najib, “Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia: Menelusuri Pemikiran Ushul Fikih Indonesia”, *Asy-Syir’ah: Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum*, Vol. 50, No. 1 (Juni 2006); Gatot Suhirman, “Fiqh Mazhab Indonesia: Konsep dan Aplikasi Pemikiran Hasbi as-Siddiqi untuk Konteks *Islam Rahmat li-Indonesia*”, *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 11, No. 1 (Februari-Agustus, 2010).

³³ LTN-PBNU, *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Umat Islam (Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-2010)*, ctk. I (Surabaya: Khalista, 2011), hlm. 470-473.

pertimbangan kemaslahatan.³⁴ Sementara itu, elemen kedua, sekalipun belum diterapkan secara maksimal, merupakan diktum baru dalam Bahts al-Masāil yang membuka peluang bagi pembahasan secara multidisipliner.³⁵

Poin kedua adalah terurainya batas-batas dan doktrin-doktrin kemazhaban sebagaimana yang berlaku pada mazhab doktrinal. Hal ini ditandai, misalnya, oleh nalar eklektik dan fleksibilitas yang ditunjukkan oleh kiai-kiai NU dalam Bahstul Masail, baik yang terkait dengan pemilihan literatur maupun pemaknaan teks. Penggunaan literatur dalam Bahts al-Masāil menggambarkan bahwa batas-batas eksklusivitas antara satu mazhab dan mazhab lainnya sudah begitu terbuka. Hal ini terlihat dari beberapa edisi Bahts al-Masāil yang memakai secara eklektik kitab-kitab lintas mazhab.³⁶ Fleksibilitas kiai-kiai NU dalam pemaknaan teks kitab kuning juga terlihat ketika, misalnya, sebuah teks yang sama ternyata menghasilkan fatwa yang berkebalikan. Fatwa tentang hukum pengelolaan zakat produktif pada Bahts al-Masāil edisi tahun 1984 yang direvisi pada tahun 1989 adalah salah satu contohnya.³⁷ Tidak berlebihan, ketika Kuntowijoyo (1991) menyebut bahwa NU mewakili trend keberagaman yang berwatak eklektik.³⁸

Hirarki otoritas pendapat ulama dalam mazhab Syāfi'ī adalah contoh lain dari doktrin kemazhaban yang mengalami perubahan melalui Bahts al-Masāil. Di satu sisi, hirarki yang ditegaskan pada Bahts al-Masāil edisi edisi tahun 1926³⁹ tersebut memang tetap dican-tumkan dalam kerangka metodologis *istinbāth* hukum NU melalui Bahts al-Masāil edisi tahun 1992, 2004, dan 2006.⁴⁰ Namun, di sisi lain, rumusan hirarki tersebut ternyata dirancang tidak begitu mengikat, dalam arti masih menyisakan ruang fleksibilitas. Buktinya, prosedur tersebut masih menyebut pertimbangan kemaslahatan sebagai salah satu kriteria pemilihan pendapat. Bahts al-Masāil edisi tahun 1992 dan 2004 juga masih

³⁴ Tentang fleksibilitas dan eklektisme dalam Bahtsul Masail, lihat: Muhammad Adib, "Kritik Nalar Fikih Nahdlatul Ulama (NU): Pembacaan Baru terhadap Bahtsul Masail", *disertasi* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2017), hlm. 57-77.

³⁵ Idem, "Santri Berijtihad: Mungkinkah?", *Jurnal Pusaka: Media Kajian dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 2 (Januari-Juni, 2015), hlm. 13-14.

³⁶ LTN-PBNU, *Ahkamul Fuqaha.*, hlm. 36-37 dan 204.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 401 dan 467-468.

³⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, edisi baru, ctk. I (Bandung: Mizan, 2008), hlm. 79.

³⁹ LTN-PBNU, *Ahkamul Fuqaha.*, hlm. 3-5.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 472, 847-848, 861-862, dan 869-873.

mencantumkan diktum “sedapat mungkin mengikuti keputusan Bahts al-Masāil Mukhtamar I (1926)” terkait dengan mekanisme pemilihan pendapat ulama.⁴¹

Doktrin-doktrin kemazhaban semakin terurai, ketika Bahts al-Masāil edisi tahun 2006 menyatakan absah penggunaan *talfiq* dalam Bahts al-Masāil. Argumen yang dibangun adalah pertimbangan kemaslahatan serta pengalaman penggunaan *talfiq* dalam Bahts al-Masāil sejak lama.⁴² Padahal, seperti telah disinggung di atas, penggunaan *talfiq* termasuk isu yang sensitif dalam sistem mazhab doktrinal. Dalam berbagai literatur ilmu fikih, *talfiq* merupakan salah satu isu kemazhaban yang banyak diperdebatkan oleh para ulama mazhab. Dalam konteks ini, legalisasi penggunaan *talfiq* pada tahun 2006 ini memperkuat sinyelemen bahwa kiai-kiai NU sebetulnya sudah membuka diri terhadap praktik *talfiq*, sekalipun tidak mengutarakannya secara eksplisit. Hal itu terbukti dari, misalnya, beberapa fatwa Bahts al-Masāil yang selalu mencantumkan pendapat alternatif dari ulama atau mazhab lain setelah pencantuman jawaban primer.⁴³

Poin ketiga adalah adanya istilah-istilah teknis baru yang dimunculkan oleh kiai-kiai NU, terutama melalui Bahts al-Masāil. Salah satu di antaranya yang paling penting adalah istilah “*taqlid metodologis*” (*taqlid manhaji*) yang mempertemukan secara dialektis antara dua kutub yang dalam sistem mazhab klasik dianggap berseberangan, yaitu *taqlid* dan *ijtihad*.⁴⁴ Seperti dikatakan oleh Kiai Muchit Muzadi (w. 2015), di antara *taqlid* dan *ijtihad*, terdapat ruang kosong yang bisa dimasuki oleh orang yang mampu melakukan keduanya sekaligus. Ruang kosong tersebut adalah berpikir kreatif dan kritis yang bisa dimasuki oleh *muqallid* yang terus-menerus belajar meningkatkan keilmuannya.⁴⁵ *Muqallid* seperti ini, dalam ungkapan Abdurrahman Mas’ud (1997), disebut dengan “*muqallid kritis*” (*critical muqallid*), seperti yang bisa tergambar pada sosok Kiai Nawawi Banten (w. 1897) dan Kiai Mahfudz Termas (w. 1920).⁴⁶

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 472 dan 847..

⁴² *Ibid.*, hlm. 859-860.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 36-37 dan 204.

⁴⁴ Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, ctk. I (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. 48.

⁴⁵ Dikutip dari: Muhammad Noor Harisuddin, “Peran Domestik Perempuan menurut K.H. Abd. Muchith Muzadi”, *disertasi* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2012), hlm. 11.

⁴⁶ Abdurrahman Mas’ud, “The Pesantren Architects and Their Socio-Religious Teachings”, *disertasi* (Los Angeles: University of California, 1997), hlm. 130.

Tiga poin pembaruan kemazhaban di atas menjadi titik-tolak yang penting bagi penyebutan secara argumentatif istilah “mazhab fikih NU”. Bahts al-Masāil telah melahirkan sistem bermazhab yang, meski tetap berjangkar pada akar tradisinya, telah mendekonstruksi ragam doktrin kemazhaban yang telah mapan selama ini. NU sebagai komunitas dan organisasi keagamaan telah memiliki mekanismenya sendiri yang distingtif dan unik dalam hal kemazhaban. Dengan demikian, penyebutan istilah “mazhab fikih NU” bertumpu kepada argumen normatif dan historis yang kuat.

ELEMEN-ELEMEN SOSIOLOGIS

Secara sosiologis, sistem bermazhab di lingkungan NU juga memiliki semua elemen mendasar (*basic elements*) untuk bisa disebut sebagai “mazhab fikih NU”. Pertama adalah elemen otorisasi tokoh utama, sebagaimana yang tercermin dari Aswaja sebagai basis ideologi NU rumusan Kiai Hasyim Asy’ari (w. 1947). Dalam Mukaddimah Anggaran Dasar NU, Kiai Hasyim Asy’ari menulis kata-kata “pemimpin yang bertakwa dari kalangan Ahlus Sunnah wal Jama’ah pengikut madzhab imam empat”.⁴⁷ Puluhan tahun kemudian, Kiai Bisri Mustofa (w. 1977) membuat kerangka konseptual Aswaja secara lebih lengkap, yakni menambahkan aspek aqidah dan tasawuf.⁴⁸ Konsep Aswaja rumusan Kiai Bisri Mustofa ini ternyata diterima sebagai rumusan formal NU hingga sekarang. Terakhir, pada tahun 2006, rumusan ini diinstitusionalisasi menjadi “metode berpikir NU” (*Fikrah Nahdliyyah*).⁴⁹

Kedua adalah sistem pendidikan, di mana forum Bahts al-Masāil bisa diposisikan sebagai saluran utama transmisi pengetahuan antara satu generasi ke generasi berikutnya. Dimensi konservasi dan dinamisasi tradisi bermazhab kalangan NU, seperti telah disinggung di atas, berlangsung melalui forum Bahts al-Masāil, baik yang dilaksanakan oleh pesantren maupun NU. Seperti dikatakan oleh Achmad Kemal Reza (2004), Bahstul Masail pesantren merupakan forum simulasi, pelatihan, dan kaderisasi pakar-pakar fikih yang akan

⁴⁷ Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy’ari: Moderasi, Keumatan, dan Kebangsaan*, ctk. III (Jakarta: Kompas, 2013), hlm. 337-353.

⁴⁸ Djohan Effendi, *Pembaruan tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur*, ctk. I (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010), hlm. 261.

⁴⁹ LTN-PBNU, *Ahkamul Fuqaha.*, hlm. 857.

terlibat aktif dalam Bahts al-Masāil NU.⁵⁰ Hal ini bisa dipahami, mengingat pesantren adalah basis kultural NU, sementara NU adalah institusionalisasi tradisi dan kultur pesantren.⁵¹

Ketiga adalah karya intelektual, di mana dari tahun ke tahun, bermunculan karya-karya publikasi hasil-hasil Bahts al-Masāil ataupun diseminasi gagasan tertentu. PBNU, misalnya, telah mempublikasikan hasil-hasil Bahts al-Masāil sejak tahun 1960. Tajuk publikasinya adalah *Aḥkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahdlah al-'Ulamā' wa Musyāwarātihā* sebanyak dua jilid dalam Bahasa Arab dan Indonesia. Jilid III dipublikasikan pada tahun 1980 dengan tajuk dan bahasa yang sama. Pada tahun 2011, LTN-PBNU menerbitkan ulang publikasi sebelumnya yang dilengkapi dengan hasil-hasil Bahts al-Masāil hingga edisi tahun 2010 menjadi satu jilid.⁵² PWNNU Jawa Timur juga telah dua kali mempublikasikan hasil-hasil Bahts al-Masāil nya, yakni tahun 2010 dan 2013. Kedua edisi publikasi memiliki tajuk yang sama, yaitu *NU Menjawab Problematika Ummat: Keputusan Bahts al-Masāil Syuriyah Nahdlatul Ulama Wilayah Jawa Timur*.⁵³ Sejumlah pesantren juga telah mempublikasikan hasil-hasil Bahts al-Masāil yang dilakukan oleh santri masing-masing. Sebut saja, misalnya, Pesantren Lirboyo, Pesantren Sidogiri, dan Pesantren Ploso.

Keempat dan kelima adalah doktrin otoritatif dan loyalitas internal yang mudah dijumpai dalam tradisi bermazhab kalangan NU. Sejak edisi tahun 1926, Bahts al-Masāil sudah menggariskan doktrin-doktrin kemazhaban, baik yang berkaitan dengan otoritas literatur maupun prosedur seleksi pendapat ulama mazhab. Doktrin-doktrin tersebut kemudian dirumuskan secara lebih sistematis sejak Bahts al-Masāil edisi 1992 di Lampung. Selain itu, elemen loyalitas terhadap doktrin-doktrin tadi juga bisa dijumpai di kalangan kiai-kiai NU. Kiai-kiai NU hingga saat ini tetap berpegang teguh secara konsisten kepada tradisi bermazhab, sekalipun tetap membuka peluang bagi pembaruan dan perubahan.

⁵⁰ Achmad Kemal Riza, "Continuity and Change in Islamic Law in Indonesia: The Case of Nahdlatul Ulama Bahtsul Masail in East Java", *tesis* (Australia: The Australian National University, 2004), hlm. 28.

⁵¹ Adagium populer bahwa pesantren adalah "NU kecil" dan NU adalah "pesantren besar" merupakan kristalisasi dari pengalaman panjang relasi sosiokultural antara pesantren dan NU. Lihat: A. Mustofa Bisri, *Membuka Pintu Langit: Momentum Mengevaluasi Perilaku*, ctk. I (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2011), hlm. 135.

⁵² LTN-PBNU, *Aḥkamul Fuqaha.*, hlm. xvii-xxi.

⁵³ Edisi tahun 2010 diterbitkan oleh Penerbit Khalista Surabaya, sementara edisi tahun 2013 diterbitkan oleh Penerbit Bina Aswaja Surabaya.

Terbukti, melalui Bahts al-Masāil edisi tahun 2010, kiai-kiai NU bersepakat untuk tetap mengutamakan pendapat-pendapat para ulama (*aqwāl al-ulamā*). Bahwa kemudian referensi ditambah dengan ayat Qur'an ataupun hadis, semuanya masih tetap menjadi bagian dari pendapat ulama dalam *kutub mu'tabarah*.⁵⁴ Keterlepasan dari basis tradisi hukum Islam inilah yang menyulut konflik antara penguasa dengan masyarakat, terutama kalangan agamawan. Konflik tersebut ternyata cukup panas, karena masing-masing pihak sama-sama keras dan tidak mau mengalah. Pada 1975, tatkala *the Family Code 1975* baru saja diundangkan, kalangan agamawan langsung melancarkan protes keras. Akibatnya, 10 orang tokoh agama ditangkap dan dihukum mati. Kejadian yang sama, dengan jumlah korban mencapai ratusan, terulang pada 1989-1990. Yang menjadi sumber ketidakpuasan mereka adalah "keberanian" pemerintah untuk meninggalkan tradisi hukum Islam semata-mata untuk "memuaskan" negara adikuasa yang dikiblatinya.

PENUTUP

Penyebutan istilah "mazhab Fikih NU" terhadap sistem kemazhaban yang dihasilkan oleh kiai-kiai NU dalam Bahts al-Masāil memiliki pijakan argumen yang kuat. Secara historis, mazhab fikih yang diwarisi dan diterapkan oleh komunitas NU adalah perubahan bentuk mazhab yang kesekian kali sejak awal keterbentukannya. Sistem bermazhab di kalangan NU hadir dalam konteks trend mazhab berbasis institusi dan ideologi, menyusul proyek reformasi hukum Islam yang berlangsung di sejumlah negara Muslim. Secara normatif, sistem bermazhab di kalangan NU, terutama yang dihasilkan melalui Bahts al-Masāil, telah mendekonstruksi sejumlah doktrin kemazhaban yang telah mapan sejak era mazhab doktrinal. Sementara secara sosiologis, sistem bermazhab di kalangan NU telah memiliki ragam elemen mendasar yang diperlukan untuk bisa disebut sebagai mazhab, meliputi: (1) otorisasi tokoh utama, (2) sistem pendidikan sebagai saluran transmisi pengetahuan, (3) adanya karya akademik, (4) doktrin yang otoritatif, dan (5) loyalitas internal komunitas yang hidup di dalamnya. •

⁵⁴ LTN-PBNU, *Ahkamul Fuqaha.*, hlm. 878-879.

DAFTAR PUSTAKA

- Abied, Nisrine. *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*. Edisi digital. London: BIICL, 2008.
- Adib, Muhammad. “Kritik Nalar Fikih Nahdlatul Ulama (NU): Pembacaan Baru terhadap Bahts al-Masāil”. *Disertasi*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2017.
- _____. “Santri Berijtihad: Mungkinkah?”. *Jurnal Pusaka: Media Kajian dan Pemikiran Islam*. Vol. 2, No. 2 (Januari-Juni, 2015).
- ‘Alī Jumu‘ah Muḥammad. *Al-Madkhal ilā Dirāsah al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*. Ctk. IV. Kairo: Dār as-Salām, 2012.
- Anshor, Ahmad Muhtadi. *Baḥth al-Masāil Nahdlatul Ulama: Melacak Dinamika Pemikiran Mazhab Kaum Tradisionalis*. Ctk. I. Yogyakarta: Teras, 2012.
- Arifi, Ahmad. *Pergulatan Pemikiran Fiqh “Tradisi” Pola Mazhab*. Ctk. II. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Baso, Ahmad. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Ctk. I. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Bisri, A. Mustofa. *Membuka Pintu Langit: Momentum Mengevaluasi Perilaku*. Ctk. I. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Effendi, Djohan. *Pembaruan tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur*. Ctk. I. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.
- El Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Edisi digital. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Hallaq, Wael B. *An Introduction to Islamic Law*. Ctk. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _____. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Ctk. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- _____. "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation". *Islamic Law and Society* 8. No. 1 (2001).
- _____, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Ctk. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Harisuddin, Muhammad Noor. "Peran Domestik Perempuan menurut K.H. Abd. Muchith Muzadi". *Disertasi*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2012.
- Hosen, Nadirsyah. "Nahdlatul Ulama and Collective Ijtihad". *New Zealand Journal of Asian Studies*. Vol. 6, No. 1. Juni 2004.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Edisi baru. Ctk. I. Bandung: Mizan, 2008.
- LTN-PBNU, *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Umat Islam (Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-2010)*. Ctk. I. Surabaya: Khalista, 2011.
- Mahmood, Tahir. *Personal Law in Islamic Countries*. Ctk. I. New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.
- Mahmood, Tahir. *Family Law Reform in the Muslim World*. Ctk. I. New Delhi: The Indian Law Institute, 1972.
- Mahsun. *Mazhab NU Mazhab Kritis: Bermazhab secara Manhajiy dan Implementasinya dalam Bahts al-Masāil Nahdlatul Ulama*. Ctk. I. Depok: Nadi Pustaka, 2015.
- Al-Malibārī, Zain ad-Dīn. *Fath al-Mu'īn bi Syarḥ Qurrah al-'Ain bi Muhimmāt ad-Dīn*. Ctk. I. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2004.
- Mas'ud, Abdurrahman. "The Pesantren Architects and Their Socio-Religious Teachings". *Disertasi*. Los Angeles: University of California, 1997.
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.* Ctk. I. Leiden, New York, dan Koln: Brill, 1997.
- Misrawi, Zuhairi. *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keumatan, dan Kebangsaan*. Ctk. III. Jakarta: Kompas, 2013.

- Najib, Agus Moh. "Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia: Menelusuri Pemikiran Ushul Fikih Indonesia". *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*. Vol. 50, No. 1 (Juni 2006).
- An-Nawawī, Muḥy ad-Dīn. *Rauḍah at-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muḥḍīn*. Vol. I. Ctk. III. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1991.
- Al-Qawāsīmī, Akram Yūsuf 'Umar. *Al-Madkhal ilā Mazhab al-Imām asy-Syāfi'ī*. Ctk. I. Yordania: Dār an-Nafā'is, 2003.
- Rippin, Andrew. *The Islamic World*. Ctk. I. London dan New York, Routledge, 2008.
- Riza, Achmad Kemal. "Continuity and Change in Islamic Law in Indonesia: The Case of Nahdlatul Ulama Bahts al-Masāil in East Java". *Tesis*. Australia: The Australian National University, 2004.
- Rumadi. *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Ctk. I. Jakarta: Diktis, 2007.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Edisi digital. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- _____. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Ctk. I. Oxford: Oxford University Press, 1950.
- Suhrman, Gatot. "Fiqh Mazhab Indonesia: Konsep dan Aplikasi Pemikiran Hasbi as-Siddiqi untuk Konteks Islam Rahmat li-Indonesia". *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam*. Vol. 11, No. 1 (Februari-Agustus, 2010).
- Wahid, Marzuki, dan Rumadi. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Ctk. I. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Weiss, Bernard G. *The Spirit of Islamic Law*. Edisi digital. Athena dan Georgia: The University of Georgia Press, 2006.
- Zahro, Ahmad. "Lajnah Bahts al-Masāil Nahdlatul Ulama 1926-1999: Telaah Kritis terhadap Keputusan Hukum Fiqih". *Disertasi*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001.