



Al-Ahwal Al-Syakhsiyah, IAI Al-Qolam

Maqashid (2019) Vol.2. No.2: 42-57

<http://ejournal.alqolam.ac.id/index.php/maqashid>

p-ISSN: 2613-9758

e-ISSN : 2685-4619

© Maqashid 2019

---

## Usul Fikih NU: Elemen Metodologis Mazhab Fikih NU

**Muhammad Adib**

*Dosen Tetap IAI Al-Qolam Malang*

*Email adib@alqolam.ac.id*

ARTICLE INFO	ABSTRACT
<p><i>Article History</i> <i>Recieved juli 2019</i> <i>Accepted Agustus 2019</i> <i>Available November 2019</i></p>	<p>This paper reveals the methodological element (usul fiqh) of the “NU fiqh school”, especially those formulated and applied in Bahtsul Masail, and which qualified to be called an institution or ideology-based school of law (madhhab). Using normative, historical and philosophical approach simultaneously, this paper suggests that usul fiqh is not at all monolithic. Throughout its history, this discipline has evolved and changed in such a way, giving rise to various variants or paradigms. One of them is NU usul fiqh, an distinctive Islamic jurisprudence which is influenced by local context and logic of thinking inherited from generation to generation by NU scholars.</p>
<p><i>Keywords: NU Usul Fiqh, Methodological Element, NU Fiqh School.</i></p>	



## A. Pendahuluan

Muhammad Adib (2018) menyebutkan “mazhab fikih NU” sebagai representasi sosiologis sistem bermazhab di kalangan NU. Pijakan teoretiknya adalah rumusan elemen mendasar (*basic elements*) mazhab tawaran Christopher Melchert (1997) dan Wael B. Hallaq (2005), yaitu otoritas tokoh utama, sistem pendidikan sebagai saluran utama transmisi pengetahuan, karya-karya intelektual, doktrin yang otoritatif, dan loyalitas internal komunitas. Dengan pijakan teoretik tersebut, Adib menyimpulkan bahwa tradisi bermazhab di kalangan kiai-kiai NU, terutama yang terlembagakan melalui Bahtsul Masail, secara sosiologis sudah bisa disebut sebagai mazhab tersendiri, yakni “mazhab fikih NU”.<sup>1</sup>

Penyebutan tradisi bermazhab kiai-kiai NU melalui Bahtsul Masail, di satu sisi, memang paralel dengan trend kemazhaban di era modern. Seperti dinyatakan oleh Adib sendiri, trend kemazhaban di era modern ditandai dengan kemunculan mazhab fikih berbasis institusi negara. Sejumlah negara Muslim melakukan unifikasi dan kodifikasi hukum Islam dengan ragam metode tertentu menjadi regulasi negara. Loyalitas internal kemazhaban pun bergeser dari poros identitas simbolik tokoh pendiri menjadi poros identitas dan kawasan teritorial negara.<sup>2</sup> Menguatnya trend kemazhaban berbasis institusi negara inilah yang menjadi pijakan sosiologis bagi Marzuki Wahid dan Rumadi (2001) ketika menawarkan penyebutan mazhab berbasis institusi atau ideologi, semisal “mazhab fikih NU”, “mazhab fikih Muhammadiyah”, dan sebagainya.<sup>3</sup>

Namun, di sisi yang lain, Adib tidak menyinggung posisi usul fikih sebagai elemen metodologis dari mazhab. Padahal, seperti dikatakan Karena, seperti dikatakan oleh Joseph E. Lowry (2015), setiap mazhab pasti memiliki manual usul fikih, agar bisa diakui sebagai mazhab yang otoritatif.<sup>4</sup> Hal senada juga dikatakan oleh Hallaq (2004), yaitu bahwa keterbentukan sebuah mazhab berawal dari konstruksi kerangka metodologi (usul fikih) yang dirumuskan dan diterapkan oleh figur “pendiri” mazhab. Hal prinsip yang membedakan antara satu mazhab dengan mazhab lainnya terletak pada rumusan kerangka metodologi ijtihad tersebut.<sup>5</sup> Dengan demikian, istilah “doktrin” yang disebut oleh Hallaq sebagai salah satu elemen dasar mazhab sebetulnya mencakup dua makna sekaligus, yaitu kerangka usul fikih dan fatwa yang dihasilkannya.

Itulah sebabnya, tulisan ini menegaskan peran penting usul fikih sebagai elemen metodologis dari “mazhab fikih NU”. Artinya, tradisi kemazhaban kiai-kiai NU,

<sup>1</sup> Muhammad Adib, “Bahts al-Masā’il sebagai Mazhab Fikih NU: Sebuah Perspektif”, *Maqashid: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2018, hlm. 50-65. Tentang rumusan elemen-elemen mazhab, baca: Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries C.E.* (Leiden, New York, dan Koln: Brill, 1997), hlm. 198-199; Robert Gleave, “Sunnī Law”, dalam Andrew Rippin (ed.), *The Islamic World*, ctk. I (London dan New York, Routledge, 2008), hlm. 173; Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, ctk. I (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 164.

<sup>2</sup> Adib, “Bahts.”, hlm. 57.

<sup>3</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, ctk. I (Yogyakarta: LKiS, 2001), x-xii.

<sup>4</sup> Lowry, “Introduction”, pengantar dalam al-Qādī an-Nu‘mān, *The Disagreements of the Jurists: A Manual of Legal Theory*, terj. oleh Devin J. Stewart, edisi digital (New York dan London: New York University Press, 2015), hlm. xxii.

<sup>5</sup> Hallaq, *The Origins.*, hlm. 156.

terutama dalam Bahtsul Masail, sebagai “mazhab fikih” yang distingtif sebetulnya tidak terlepas dari kerangka usul fikih yang diterapkannya. Kerangka usul fikihnya pun bersifat distingtif sebagai salah satu varian pemikiran usul fikih secara umum. Seperti ditegaskan oleh Hallaq (1997), usul fikih sama sekali tidak monolitik; dari waktu ke waktu, tampil beragam variasi pemikiran teoretis usul fikih dengan segala keunikan masing-masing.<sup>6</sup>

## B. Kemunculan Embrio Usul Fikih

Secara embrional, usul fikih telah muncul sejak era kenabian. Kemunculannya bersamaan dengan mazhab dalam pengertiannya sebagai “pendapat ahli fikih” (*ra'y*). Hal ini berpijak di atas argumen bahwa aktivitas ijtihad sudah mulai dilakukan sejak masa Nabi SAW masih hidup. Sebagaimana terdokumentasikan dalam sejumlah hadis dan sejarah kenabian (*sīrah nabawiyyah*), logika analogis (*qiyās*), tindakan preventif (*sadd az-ẓarī'ah*), analisis *ta'līl al-aḥkām*, dan analisis linguistik sudah dikenal sejak masa Nabi SAW dan sahabat.<sup>7</sup> Dengan begitu, “logika berpikir” sebagai embrio usul fikih sudah diterapkan sejak masa paling awal Islam. Hanya saja, logika berpikir tersebut ketika itu masih tersimpan dalam “*malakah lisāniyyah*” atau memori kokeltif dan kepekaan intelektual Nabi SAW dan para sahabat. Sebab, pada masa itu, aktivitas intelektual belum mengenal elaborasi teoretis ataupun penulisan teori.<sup>8</sup>

Teorisasi ataupun penulisan teori usul fikih baru muncul pada peralihan abad VII dan VIII, ditandai dengan kehadiran asy-Syāfi'ī (w. 820) dengan *magnum opus*-nya, *ar-Risālah*. Asy-Syāfi'ī memang bukan penulis pertama tentang teori-teori usul fikih. Sebelum atau semasa dengannya, Abū Yūsuf (w. 798) dan Muḥammad asy-Syaibānī (w. 805) dari kalangan mazhab Ḥanafī juga diberitakan menulis karya-karya tentang usul fikih pada tema-tema tertentu.<sup>9</sup> Namun, kontribusi asy-Syāfi'ī jelas tidak bisa dikesampingkan terkait perintisan usul fikih sebagai disiplin ilmu mulai abad IX. Seperti ditegaskan oleh David R. Vishanoff (2011), kontribusi terbesar asy-Syāfi'ī terhadap usul fikih sebagai disiplin ilmu terletak pada konstelasi diskursif masa itu seputar relasi dan negosiasi hermeneutik antara hukum dan teks wahyu. Menurut asy-Syāfi'ī, analisis hukum harus mengacu kepada serta tidak boleh menyimpang dari otoritas teks wahyu, sebab teks wahyu menurutnya memiliki mekanisme artikulatifnya sendiri—diistilahkan dengan “*al-bayān*”. Kerangka negosiasi rumusan asy-Syāfi'ī ini merupakan sintesis dari

<sup>6</sup> Idem, *A History of Islamic Legal History: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*, ctk. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. vi dan 258.

<sup>7</sup> Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Jāmi' al-Fiqh*, ed. Yusrā as-Sayyid Muḥammad, vol. 2, ctk. I (Mesir: Dār al-Wafā', 2000), hlm. 521-522; Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, *Ta'līl al-Aḥkām: 'Arḍ wa Taḥlīl li Ṭarīqah at-Ta'līl wa Taṭawwurātihā fī 'Uṣūl al-Ijtihād wa at-Taqlīd*, ctk. II (Beirut: Dār an-Nahḍah al-'Ilmiyyah, 1981), hlm. 14-71; Muḥammad Ḥusain az-Ẓahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 1, edisi baru (Kuwait: Dār an-Nawādir, 2010), hlm. 58.

<sup>8</sup> Muṣṭafā Sa'īd al-Khan, *Abḥās ḥaul Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī: Tārīkhuh wa Taṭawwuruh*, ctk. I (Damaskus: Dār al-Kalim at-Ṭayyib, 2000), hlm. 80; Riyanta, “Legislasi pada Masa Rasulullah”, dalam Ainurrofiq (ed.), “*Mazhab Jogja*”: *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, ctk. I (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002), hlm. 68-81.

<sup>9</sup> Muḥammad al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmī* (Surabaya: Al-Hidāyah, t.t.), hlm. 220.

ragam paradigma hermeneutik yang berkembang sebelumnya, di satu sisi, serta menjadi inspirasi bagi serta diadopsi oleh mayoritas ulama mainstream Sunni, di sisi yang lain.<sup>10</sup>

Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa persepsi umum terkait posisi asy-Syāfi'ī sebagai perumus awal (*the master architect*) usul fikih tidak berpijak pada fakta sejarah.<sup>11</sup> Hal ini juga ditegaskan oleh Hallaq (1993) dan Joseph E. Lowry (2002), sekalipun dengan argumen yang berbeda. Menurut Hallaq, as-Syāfi'ī lebih tepat diposisikan sebagai “fase tengah” (*middle stage*) antara trend pemikiran sebelum dan sesudahnya. Pijakannya adalah fakta historis bahwa kitab *ar-Risālah* karya asy-Syāfi'ī baru menarik minat akademik pada abad X. Sebelum itu, kitab itu masih menuai penolakan dari para rivalnya serta ditanggapi dengan kebingungan oleh sebagian pengikutnya. Usul fikih sebagai disiplin ilmu, menurut Hallaq, justru baru muncul pada peralihan abad IX dan X, yakni melalui Ibn Suraij (w. 918) dan para muridnya, semisal Abū Bakr aṣ-Ṣairafī (w. 942) dan al-Qaffāl al-Kabīr (w. 976).<sup>12</sup> Penegasan serupa juga dilontarkan Lowry, dengan anggapan bahwa kitab *ar-Risālah* terhitung tidak komprehensif, sehingga tidak layak untuk disebut sebagai “buku induk” (*progenitor*) usul fikih. Anggapan bahwa asy-Syāfi'ī adalah perumus pertama usul fikih, menurut Lowry, tidak berpijak kepada data sejarah yang kuat.<sup>13</sup>

### C. Kehadiran Usul Fikih sebagai Disiplin Ilmu

Pergulatan diskursif usul fikih sebagai disiplin ilmu mulai muncul pascamasa asy-Syāfi'ī, tepatnya pada peralihan abad IX dan X. Tampil sejumlah ulama dari mazhab Mālikī yang menulis karya-karya usul fikih yang isinya adalah bantahan (*radd*) terhadap penolakan asy-Syāfi'ī terhadap beberapa aspek pemikiran Mālik ibn Anas (w. 795). Sebut saja, misalnya, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Ḥakam (w. 880), Aḥmad ibn Marwān al-Miṣrī (w. 903), Yūsuf ibn Yaḥyā al-Qurṭubī (w. 901), ‘Abd Allāh al-Qīrwānī (w. 296), dan Ibn al-Labbād al-Qīrwānī (w. 944).<sup>14</sup> Kehadiran ulama-ulama mazhab Mālikī tersebut melecet beberapa ulama dari mazhab Syāfi'ī untuk menulis

<sup>10</sup> David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*, ctk. I (New Haven: American Oriental Society, 2011), hlm. 12-13, 34-56, dan 254-261; Malise Ruthven, *Islam in the World*, ctk. III (New York: Oxford University Press, 2006), hlm. 133.

<sup>11</sup> Persepsi ini muncul bahkan sejak abad ke-10. Lihat: Abū Ḥātim ar-Rāzī, *Ādāb asy-Syāfi'ī wa Manāqibuh*, ctk. I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), hlm. 177-181; Al-Baihaqī, *Manāqib asy-Syāfi'ī*, ctk. I (Kairo: Dār at-Turās, 1970), hlm. 56; Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Manāqib al-Imām asy-Syāfi'ī*, ctk. I (Mesir: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, 1986) hlm. Hlm. 156. Persepsi ini juga tetap bertahan hingga era modern. Baca: ‘Abd al-Ghanī ad-Daqr, *al-Imām asy-Syāfi'ī: Faqīh as-Sunnah al-Akbar*, ctk. VI (Damaskus: Dār al-Qalam, 1996), hlm. 227; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, ctk. I (Oxford: Oxford University Press, 1950), hlm. 11-20; Noel J. Coulson, *History of Islamic Law*, ctk. I (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), hlm. 53-61.

<sup>12</sup> Hallaq, “Was al-Shāfi'ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?”, *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 4 (Nopember 1993), hlm. 587-605.

<sup>13</sup> Lowry, “Does Shāfi'ī Have a Theory of ‘Four Sources’ of Law?”, dalam Bernard Weiss (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory*, ctk. I (Leiden: E.J. Brill, 2002), hlm. 23-50; idem, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī*, ctk. I (Leiden: E.J. Brill, 2007).

<sup>14</sup> ‘Abd al-Majīd ibn Ḥamduh, “Pengantar Editor”, dalam Muḥammad ibn al-Labbād al-Qīrwānī, *Kitāb ar-Radd ‘alā asy-Syāfi'ī*, ctk. I (Tunisia: Dār al-‘Arab, 1986), hlm. 28-32.

karya-karya tandingan dalam bidang usul fikih, khususnya dalam rangka mendukung pemikiran asy-Syāfi'ī. Tampil, misalnya Ibn Suraij (w. 918) dan murid-muridnya, yaitu Ibn Haikawaih (w. 930), Abū Bakr aṣ-Ṣairafī (w. 942), Ibn al-Qaṣṣ (w. 948), Ibrāhīm al-Marwāzī (w. 951), Abū Bakr al-Fārisī (w. 960), dan Ḥassān an-Nīsābūrī (w. 960), dan al-Qaffāl al-Kabīr (w. 976) yang menulis kitab usul fikih, baik dalam bentuk komentar (*syarḥ*) atas kitab *ar-Risālah* maupun dalam bentuk elaborasi teoretik secara sistematis.<sup>15</sup>

Pergulatan diskurif di atas ternyata juga memancing minat akademik yang lebih luas dalam hal elaborasi teoretik usul fikih sebagai disiplin imu. Mulai pertengahan abad X, bermunculan ulama-ulama ahli fikih (*fuqahā'*) dari mazhab Ḥanafī yang menulis karya-karya usul fikih, semisal Abū al-Ḥasan al-Karkhī (w. 952), Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ (w. 981), Abū Zaid ad-Dabūsī (w. 1039), Abū al-Ḥasan al-Bazdawī (w. 1082), Abū Bakr as-Sarakhsī (w. 1090), dan Abū al-Barakāt an-Nasafī (w. 1310). Kehadiran karya-karya mereka menandai kemunculan aliran ahli fikih (*ṭarīqah al-fuqahā'*) atau aliran ulama mazhab Ḥanafī (*ṭarīqah al-Ḥanafīyyah*) dalam penulisan karya usul fikih. Aliran ini bertumpu kepada analisis induktif terhadap hasil-hasil ijtihad imam-imam mazhab Ḥanafī, semisal Abū Ḥanīfah (w. 767), Abū Yūsuf, Muḥammad asy-Syaibānī, dan Zufar (w. 775). Dengan metode itu, mereka menulis ragam teori usul fikih yang mereka nyatakan sebagai kerangka metodologis yang digunakan oleh para imam mazhab mereka. Itulah sebabnya, teori-teori usul fikih yang mereka hasilkan lebih bersifat justifikatif (*muqarrirah*) terhadap hasil-hasil ijtihad para imam mazhab. Karya-karya usul fikih yang mereka tulis pun sarat dengan muatan fikih hasil ijtihad para imam mazhab mereka.<sup>16</sup>

Aliran ahli ilmu kalam (*ṭarīqah al-mutakallimīn*) atau aliran ulama mazhab Syāfi'ī (*ṭarīqah asy-Syāfi'īyyah*), sebagai anti-tesis terhadap aliran *fuqahā'*, muncul sejak abad XI. Tokoh-tokoh aliran ini terdiri atas ulama-ulama mazhab Syāfi'ī yang dikenal sebagai pakar ilmu kalam. Sebut saja, misalnya, Abū Bakr al-Bāqillānī (w. 1013), al-Qādī 'Abd al-Jabbār (w. 1025), Abū al-Ḥusain al-Baṣrī (w. 1044), Abū Ishāq asy-Syīrāzī (w. 1083), Imām al-Ḥaramain al-Juwainī (w. 1085), Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 1111), Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (w. 1209), dan Abū al-Ḥasan al-Āmidī (w. 1233).<sup>17</sup> Oleh karena digalang oleh para ahli ilmu kalam, maka kajian mereka sarat dengan artikulasi yang bersifat filosofis dan kajian linguistik. Kajian mereka juga relatif tidak terikat dengan hasil-hasil ijtihad (*furū'*) para tokoh sebelumnya, termasuk asy-Syāfi'ī sendiri. Dengan kata lain, teori-teori usul fikih yang mereka kembangkan bersifat otoritatif (*ḥākimah*) terhadap setiap aktivitas penalaran hukum atau ijtihad era sebelum dan sesudahnya.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Melchert, *The Formation.*, hlm. 91; Al-Khann, *Abḥās.*, hlm. 110-114; Ḥājī Khalīfah, *Kasyf az-Zunūn fī Asāmā al-Kutub wa al-Funūn*, vol. I (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṣ al-'Arabī, 1941), hlm. 873; Muṣṭafā 'Abd ar-Razzāq, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Kairo: Lajnah at-Ta'līf wa al-Tarjamah wa an-Nafaqah, 1944), hlm. 245-247.

<sup>16</sup> Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), hlm. 21-22; al-Khann, *Abḥās.*, hlm. 125-126 dan 304-305.

<sup>17</sup> Al-Khann, *Abḥās.*, hlm. 286-303.

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 285-286; Zahrah, *Uṣūl.*, hlm. 19-20 dan 22.

Sejak penghujung abad XIII, muncul dua aliran lain yang berbeda dalam penulisan karya usul fikih. Pertama adalah aliran yang mengombinasikan metode aliran *fuqahā'* dan aliran *mutakallimīn*. Kombinasi tersebut mereka lakukan dengan analisis komparatif terhadap karya-karya tertentu dari kedua aliran, baik dalam hal validitas teori usul fikih yang diartikulasikan maupun validitas terapannya pada ranah *furū'*. Tokoh-tokoh aliran ini adalah, misalnya, Ibn as-Sā'ātī (w. 1294), al-Qāḍī al-Bukhārī (w. 1346), Tāj ad-Dīn as-Subkī (w. 1370), al-Kamāl ibn al-Hammām (w. 1457), dan Ibn 'Abd asy-Syakūr al-Hindī (w. 1707).<sup>19</sup> Kedua adalah aliran *takhrīj al-furū' alā al-uṣūl*, yakni aliran yang melakukan validasi hasil-hasil ijtihad (*furū'*) para ulama terdahulu berdasarkan teori-teori usul fikih yang dipakai. Teori-teori yang telah divalidasi selanjutnya mereka diterapkan kepada kasus-kasus lain yang belum pernah dibahas sebelumnya. Tokoh-tokoh trend ini, misalnya, adalah Syihāb ad-Dīn az-Zinjānī (w. 1258), Abū 'Abd Allāh at-Tilmisānī (w. 1370), Jamāl ad-Dīn al-Isnawī (w. 1371), Ibn al-Liḥām al-Ba'ī (w. 1382), dan Muṣṭafā Dīb al-Baghā (w. 1938).<sup>20</sup>

#### **D. Orientasi *Maqāṣid asy-Syarī'ah***

Pada abad XIV, hadir Abū Ishāq asy-Syāṭibī (w. 1388) yang memunculkan orientasi yang berbeda dalam artikulasi teori usul fikih. Melalui *magnum opus*-nya, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*, ulama kawasan Spanyol ini menulis teori-teori usul fikih yang berorientasi kepada tujuan-tujuan syari'at (*maqāṣid asy-syarī'ah*). Dia merumuskan teori *maqāṣid* yang dia saripatikan dari ragam pernyataan parsial ulama-ulama terdahulu, mulai dari al-Ḥakīm at-Tirmiḏī (w. 869), al-Qaffāl al-Kabīr, al-Bāqillānī, Imām al-Ḥaramain al-Juwainī, al-Ghazālī, ar-Rāzī, al-Āmidī, hingga Ibn Taimiyyah (w. 1328). Pernyataan-pernyataan parsial tokoh-tokoh pendahulunya itu dia komparasikan dengan tradisi mazhab Mālikī yang ditekuninya serta tradisi filsafat yang memang berkembang pesat di Spanyol ketika itu. Semua itu dia elaborasi secara mendalam dan komprehensif, sehingga teori-teori usul fikih akhirnya menjadi bagian kecil saja yang terselip di sela-sela artikulasinya tentang *maqāṣid*. Bisa dikatakan, kitab *al-Muwāfaqāt* lebih tepat disebut sebagai kitab *maqāṣid* daripada kitab usul fikih.<sup>21</sup>

Kehadiran pemikiran asy-Syāṭibī menandai kemunculan ragam varian usul fikih terkait dengan orientasi *maqāṣid* yang dikembangkan. Sebagaimana ditulis oleh Hallaq (1997), asy-Syāṭibī memang belum keluar dari paradigma literalisme keagamaan (*religious literalism*) yang terbentuk sejak masa lebih awal. Namun, pemikirannya telah membuka ruang bagi kemunculan dua paradigma baru dalam hal elaborasi usul fikih

<sup>19</sup> Zahrah, *Uṣūl*, hlm. 24; al-Khann, *Abḥās.*, hlm. 312-316.

<sup>20</sup> Al-Khann, *Abḥās.*, hlm. 317-322; Ya'qūb ibn 'abd al-Wahhāb al-Bāḥusain, *at-Takhrīj 'ind al-Fuqahā' wa al-Uṣūliyyīn: Dirāsah Nazariyyah Taṭbīqīyyah Ta'ṣīliyyah* (Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1994 H.), hlm. 48-182.

<sup>21</sup> Al-Khann, *Abḥās.*, hlm. 323; Aḥmad ar-Raisūnī, *Nazariyyah al-Maqāṣid 'ind al-Imām asy-Syāṭibī*, ctk. IV (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995), hlm. 36-71. Ar-Raisūnī bahkan menyebut asy-Syāṭibī sebagai "begawan *maqāṣid*" (*syaiḥ al-maqāṣid*), mengingat bahwa pokok-pokok pemikiran asy-Syāṭibī sebetulnya lebih menonjol pada artikulasi *maqāṣid* daripada usul fikih sendiri.

dalam orientasi *maqāṣid*. Pertama adalah paradigma utilitarianisme keagamaan (*religious utilitarianism*) pada abad XX. Tokoh-tokoh pembaru Islam semisal Muḥammad ‘Abduh (w. 1905), Muḥammad Rasyīd Riḍā (w. 1935), ‘Abd al-Wahhāb Khallāf (w. 1956), ‘Allāl al-Fāsī (w. 1974), dan Ḥasan at-Turābī (2016) menekankan pada pentingnya kemaslahatan sebagai prinsip utama dalam aktivitas penalaran hukum Islam. Kedua adalah paradigma liberalisme keagamaan (*religious liberalism*) yang dimotori oleh, misalnya, Muhammad Iqbal (w. 1938), Mahmud Muhammad Taha (w. 1985), Abdullahi Ahmed an-Naim, Muhammad Sa‘id Asymawi (w. 2013), Falur Rahman (w. 1988), dan Muḥammad Syaḥrūr. Paradigma ini relatif beranjak jauh dari teori usul fikih lama dalam upaya membangun kerangka metodologis usul fikih yang mampu menjembatani antara teks dan realitas sosial.<sup>22</sup>

Pada awal abad XXI, hadir Jasser Auda (2007) yang menawarkan paradigma baru dalam kajian usul fikih dan orientasi *maqāṣid*. Menurutnya, pakar-pakar *maqāṣid* kontemporer, seperti Ibn ‘Āsyūr (w. 1973), az-Zuḥālī (w. 2015), dan ar-Raisūnī telah merekonstruksi konsep *maqāṣid* klasik yang berorientasi kepada “pelindungan” (*protection*) dan “pemeliharaan” (*preservation*) menjadi konsep baru yang berorientasi kepada “pengembangan” (*development*) dan “hak” (*rights*). Karena itu, lanjut Auda, *maqāṣid* harus didekati dengan perspektif teori sistem (*system theory*) serta diposisikan sebagai filsafat hukum Islam berbasis sistem yang memiliki enam fitur yang inheren dalam dirinya, yaitu watak kognisi, keutuhan, keterbukaan, hirarki yang saling-berkait, multidimensionalitas, dan orientasi tujuan. Dengan pendekatan ini, maka *maqāṣid* bisa diintegrasikan secara mutualistik dengan Indeks Perkembangan Manusia (*Human Development Index* atau HDI). Menurutnya, HDI bisa diposisikan sebagai ekspresi komperensif dan sistemik dari *maṣlaḥah* atau *maqāṣid* yang harus menjadi tujuan hukum Islam. Setelah HDI diperkaya secara mutualistik dengan perspektif *maqāṣid*, maka realisasi dari *maqāṣid* harus mengacu secara empiris kepada HDI tersebut.<sup>23</sup>

## E. Usul Fikih NU

Untuk menelisik kerangka metodologis usul fikih NU, maka sistematika usul fikih yang ditulis oleh Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 1111) menjadi titik-tolak yang penting. Dalam kitab *al-Mustasfā fī Uṣūl al-Fiqh*-nya, al-Ghazālī menjelaskan bahwa sistematika usul fikih terdiri atas empat pilar (*quṭb*) yang dipersonifikasi secara metaforis sebagai buah, pohon, dan manusia yang memetikinya. Empat pilar tersebut adalah: (1) buah (*samrah*), yakni hukum syari‘ah seperti wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram, (2) penghasil buah (*muṣmir*), yakni sumber atau *dalīl* berupa Alqur’an, hadits, dan *ijmā’*, (3) cara memetik buah (*ṭuruq al-istiṣmār*), yakni metode *istinbāt* hukum dari sumber tekstual, baik secara langsung ataupun tidak langsung, dan (4) orang yang memetik buah

<sup>22</sup> Hallaq, *A History*., hlm. 207-254. Pemetaan yang sedikit berbeda dari yang ditulis oleh Hallaq bisa dibaca dalam: Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”, dalam Ainurrofiq (ed.), “*Mazhab Jogja*”: *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, ctk. I (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002), hlm. 117-146.

<sup>23</sup> Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, ctk. I (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2007).

(*mustašmir*), yakni *mujtahid* dan *muqallid*.<sup>24</sup> Dalam konteks ini, uraian tentang usul fikih NU berkorelasi dengan tiga pilar terakhir, yakni sumber, metode, dan pelaku *istinbāt*.

Terkait dengan pilar sumber (*mušmir*), kiai-kiai NU menggunakan kitab kuning atau *kutub mu'tabarah* sebagai sumber primernya, terutama dalam Bahtsul Masail. Hal ini tidak dilepaskan dari konteks prinsip konservasi tradisi bermazhab sebagai basis intelektualisme NU. Bahtsul Masail sejak edisi tahun 1926 sudah menetapkan otoritas mazhab empat sebagai acuan kehidupan keberagamaan komunitas NU. Otoritas empat mazhab tersebut, pada Bahtsul Masail edisi tahun 1983, diinstitusionalisasi melalui konsep "referensi standar" atau *kutub mu'tabarah*. Kriteria yang ditetapkan saat itu adalah afiliasi kepada mazhab empat. Kriteria ini dipertegas kembali melalui Bahtsul Masail edisi tahun 1992 dan 2004. Selanjutnya, pada edisi tahun 2006, Bahtsul Masail menerbitkan daftar "kitab-kitab induk" (*ummahāt al-kutub*) dari empat mazhab yang bisa dijadikan rujukan primer dalam Bahtsul Masail.<sup>25</sup>

Posisi kitab kuning sebagai referensi primer ini berakut erat dengan pilar pelaku *istinbāt* (*mustašmir*). Dalam konteks ini, kiai-kiai NU cenderung menempatkan diri bukan sebagai *mujtahid*, melainkan sebagai *muqallid*, yakni penganut imam-imam mazhab. Sejak awal, kiai-kiai NU menegaskan *taqlīd* sebagai metode dalam mencari jawaban hukum. Hal ini sudah ditegaskan oleh Kiai Hasyim Asy'ari sejak tahun-tahun awal NU berdiri.<sup>26</sup> Penegasan ini diperkuat oleh Bahtsul Masail pada edisi tahun 1939 yang menyatakan bahwa alasan diwajibkannya mengikuti mazhab empat adalah supaya umat Islam "tidak mencampurkan hak dan batil, atau tergelincir dalam kesalahan, atau mengambil yang mudah saja".<sup>27</sup> Selain karena dorongan sikap *tawādu'*,<sup>28</sup> penegasan *taqlīd* ini juga berakar kepada tradisi mazhab doktrinal yang diwarisi oleh kiai-kiai NU sendiri. Dalam tradisi mazhab doktrinal, seperti dikatakan oleh Hallaq (2005), tokoh perintis mazhab cenderung lebih dijadikan sebagai simbol identitas, bukan sebagai satu-satunya figur yang otoritatif. Dalam mazhab Syāfi'ī, misalnya, figur-figur yang otoritatif justru adalah an-Nawawī (w. 1277), ar-Rāfi'ī (w. 1226), dan ulama-ulama generasi berikutnya.<sup>29</sup>

Melalui institusionalisasi *taqlīd* ini, maka posisi Alqur'an dan hadis sebagai sumber hukum Islam bagi kiai-kiai NU bersifat simbolis. Penegasan posisi Alqur'an dan hadis sebagai sumber ajaran Islam dilakukan dalam konteks ideologis, yakni peneguhan identitas NU sebagai organisasi dan komunitas Islam. Hal ini telah dinyatakan sejak awal

<sup>24</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī Uṣūl al-Fiqh*, juz I, ctk. I (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1983), hlm. 7-9.

<sup>25</sup> LTN-PBNU, *Ahkamul..*, LTN-PBNU, *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Umat Islam (Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-2010)*, ctk. I (Surabaya: Khalista, 2011), hlm. 2-3, 386-387, 470, 846, dan 862-874.

<sup>26</sup> Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, ctk. I (Jakarta: Diktis, 2007), hlm. 89.

<sup>27</sup> LTN-PBNU, *Ahkamul..*, hlm. 248-249.

<sup>28</sup> Moh. Sholehuddin, "Dinamika Nalar Fikih "Tradisi" NU: Dari Periode Penegasan Identitas Menuju Periode Aktualisasi", *Al-ʿAdālah* 16, no. 1 (Mei 2013), hlm. 179.

<sup>29</sup> Hallaq, *The Origins..*, hlm. 155-156 dan 163.

oleh Kiai Hasyim Asy'ari (w. 1947) dalam *Muqaddimah Qanun Asasi NU*.<sup>30</sup> Pernyataan yang sama juga ditulis oleh Kiai Achmad Siddiq ketika merumuskan dasar filosofis *Khittah* NU 1926 pada tahun 1979.<sup>31</sup> Anggaran Dasar NU juga mencantumkan Alqur'an, Sunnah, *Ijmā'* dan *qiyās* sebagai pedoman keorganisasian NU.<sup>32</sup> Namun, dalam tataran praksis, kitab kuning atau *kutub mu'tabarrah* tetap menjadi referensi primer. Sebagaimana ditetapkan dalam Bahtsul Masail edisi tahun 2010, pencantuman ayat Alqur'an dan hadis, sekalipun dinilai sebagai sebuah keharusan, tetap tidak boleh keluar dari koridor pendapat ulama dalam *kutub mu'tabarrah*. Pendapat ulama didahulukan, baru kemudian dilengkapi dengan ayat Alqur'an dan hadis.<sup>33</sup> Fatwa ini, pada prinsipnya, memperkuat fatwa hasil Bahtsul Masail edisi tahun 1936 dan 1937 tentang larangan menjalankan ketentuan Alqur'an dan hadis secara langsung tanpa melalui mazhab atau kitab fikih yang ada.<sup>34</sup>

Namun demikian, intitusionalisasi *taqlīd* oleh kiai-kiai NU tidak berarti menafikan aktivitas ijtihad. Bagi kiai-kiai NU, seperti ditegaskan oleh Kiai Achmad Siddiq (1979), *taqlīd* dapat juga bermakna mengikuti pola pikir imam mazhab sebagai sintesis antara *taqlīd* dan ijtihad,<sup>35</sup> serta semakna dengan *taqlīd manhajī*.<sup>36</sup> Seperti dinyatakan oleh Hallaq (2004), tidak tepat jika *taqlīd* hanya dimaknai sebagai "kepatuhan buta atau tanpa nalar" (*blind or mindless acquiescence*) terhadap pendapat orang lain saja. Lebih dari itu, menurutnya, *taqlīd* harus juga dimaknai sebagai sebuah "mekanisme kepatuhan yang penuh perhitungan" (*reasoned and highly calculated insistence on abiding*) terhadap doktrin otoritatif tertentu. Dengan mekanisme itu, sisi kontinuitas bisa mengakomodasi sisi perubahan, di satu sisi, sementara sisi perubahan tidak mengabaikan sisi kontinuitas, di sisi yang lain.<sup>37</sup> Hal ini sejalan dengan kenyataan bahwa NU sangat erat kaitannya dengan tradisi pesantren, di mana sistem pengetahuannya sangat bertumpu kepada *isnād* yang merepresentasikan dimensi kebersinambungan transmisi keilmuan antargenerasi.<sup>38</sup>

Selain itu, tradisi *taqlīd* juga sebetulnya tidak selalu identik dengan kemandekan kreativitas berpikir. Brannon Wheeler (1996), seperti dikutip oleh Asma Barlas (2002), menyatakan bahwa selalu ada ruang bagi kreativitas bahkan dalam *taqlīd* sekalipun.<sup>39</sup> Senada dengan Barlas, Sherman A. Jackson (1996) juga menyatakan bahwa institusi

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, hlm. 19.

<sup>31</sup> Siddiq, *Khittah.*, hlm. 18.

<sup>32</sup> PBNU, *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama*, ctk. II (Jakarta: LTN-PBNU, 2015), hlm. 38.

<sup>33</sup> LTN-PBNU, *Ahkamul.*, hlm. 878-879.

<sup>34</sup> *Ibid.*, hlm. 186-187 dan 199.

<sup>35</sup> Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyah*, ctk. II (Bangil: Persatuan, 1980), hlm. 39-45.

<sup>36</sup> Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, ctk. I (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. 48.

<sup>37</sup> Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, ctk. I (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), hlm. ix.

<sup>38</sup> Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail, 1926-1999*, edisi digital (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 117.

<sup>39</sup> Asma Barlas, *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, ctk. I (Austin: University of Texas Press, 2002), hlm. 220.

*taqlīd* ternyata menuntut energi dan kreativitas yang sama banyaknya dengan *ijtihad*.<sup>40</sup> Pada kenyataannya, sejarah perkembangan hukum Islam, dalam banyak hal, ternyata justru ditopang oleh kreativitas berpikir yang terselip di balik tradisi *taqlīd*. Seperti dikatakan oleh Hallaq (2001), fungsi *taqlīd* sebagai “kendaraan” (*vehicle*) bagi perubahan hukum ternyata sama besar dengan, atau justru lebih besar daripada, *ijtihad*.<sup>41</sup> Fungsi tersebut, menyitir ungkapan Bernard Weiss (2005), tidak terlepas dari makna *taqlīd* itu sendiri. Dalam kacamata Weiss, ber-*taqlīd* sebenarnya semakna dengan penalaran analogis (*precedential reasoning*) terhadap hasil *ijtihad* imam mazhab terdahulu;<sup>42</sup> atau semakna dengan metode *ilhāqī* dalam tradisi Bahtsul Masail.<sup>43</sup>

Adanya dimensi kreativitas di balik tradisi *taqlīd* ini menjadi titik tolak yang penting bagi pilar metode (*turuq al-istismār*) dalam usul fikih NU. Dalam konteks ini, usul fikih NU banyak bertumpu kepada penerapan pertimbangan kemaslahatan (*maṣlahah*) dan budaya lokal (*‘urf* atau *‘ādah*).<sup>44</sup> Dua konsep ini, menurut Muhammad Hashim Kamali (1991), sebetulnya saling-berkait satu sama lain. Keduanya sama-sama berujung kepada realisasi kesejahteraan sekaligus mencegah kesulitan publik.<sup>45</sup> Hal yang sama juga dinyatakan oleh Hafiz Abdul Ghani (2011), di mana *‘urf* menurutnya merupakan jaminan bagi kemaslahatan publik. Ketika tradisi tertentu sudah berakar dalam suatu masyarakat, maka akan sulit untuk diberangus begitu saja.<sup>46</sup> Selain itu, kedua konsep itu juga sama-sama terikat kepada syarat keselarasan dengan kandungan teks wahyu. Jika ternyata berlawanan, maka keduanya sama-sama ditolak sebagai sumber ataupun metode analisis hukum. Jika *maṣlahah* yang ditolak disebut dengan *maṣlahah mulghāh* (kemaslahatan yang diabaikan), maka *‘urf* yang ditolak disebut dengan *‘urf fāsīd* (kebiasaan yang rusak).<sup>47</sup>

Kuatnya penggunaan *maṣlahah* dan *‘urf* dalam tradisi berpikir kiai-kiai NU tidak terlepas dari akar genealogis nalar fikih NU sendiri. Secara genealogis, nalar fikih NU berakar pada nalar fikih sufistik Wali Songo yang menegaskan pentingnya unsur kepekaan terhadap realitas sosial-budaya masyarakat. Kepekaan seperti ini, seperti ditegaskan oleh Al-Ghazālī dalam kitab *Ihyā’ ‘Ulūm ad-Dīn*-nya, merupakan syarat mutlak bagi sekaligus ciri yang melekat dalam tradisi berpikir seorang ulama. Kata al-Ghazālī, seorang ulama harus memahami dengan baik kemaslahatan masyarakat (*faqīhan*

<sup>40</sup> Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb Al-Dīn Al-Qarāfī*, edisi digital (Leiden, New York, dan Koln: Brill, 1996), hlm. 69-89.

<sup>41</sup> Hallaq, *Authority*., hlm. 239.

<sup>42</sup> Dikutip dari: Clark Lombardi, “Review Essay on *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress* by Peri Bearman, Rudolph Peters, and Frank E. Vogel (eds.)”, *Journal of Law and Religion* 23, no. 2 (Januari 2008), hlm. 104-105.

<sup>43</sup> LTN-PBNU, *Ahkamul*., hlm. 470-473.

<sup>44</sup> Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius dan Ijma’ Ulama Indonesia*, ctk. I (Jakarta: Pustaka Afid, 2015), hlm. 125-126.

<sup>45</sup> Dikutip dari: William J. Dolandson, *Sharecropping in the Yemen: A Study of Islamic Theory, Custom, and Pragmatism*, edisi digital, ctk. I (Leiden, New York, dan Koln: Brill, 2000). hlm. 47.

<sup>46</sup> Hafiz Abdul Ghani, “‘Urf-o-‘Ādah (Custom and Usage) as a Source of Islamic Law”, *American International Journal of Contemporary Research* 1, no. 2 (Nopember 2011), hlm. 183.

<sup>47</sup> ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, ctk. I (Kairo: Maktabah ad-Da‘wah al-Islāmiyyah, t.t.), hlm. 87 dan 89.

*fī maṣāliḥ al-khalq fī ad-dunyā*).<sup>48</sup> Kemaslahatan yang dimaksud, menurut al-Ghazālī dalam karyanya yang lain, adalah bukan semata-mata “mencari keuntungan” (*jalb manfa‘ah*) atau “mencegah kerugian” (*daf‘ mafsadah*). Makna seperti ini identik dengan “kemauan” atau “keinginan” manusia (*maqāṣid al-khalq*) yang bersifat relatif. Kemaslahatan yang dimaksud menurut al-Ghazālī adalah terwujudnya tatanan sosial-budaya yang memang dikehendaki oleh Pencipta syari‘ah (*maqāṣid asy-syāri‘*) yang bisa disaripatkan menjadi pemeliharaan lima prinsip, yakni agama, jiwa, akal, reproduksi, dan hak milik. Segala hal yang menjamin terwujudnya lima prinsip tersebut adalah *maṣlahah*, sementara segala hal sebaliknya adalah *mafsadah*.<sup>49</sup>

Pernyataan al-Ghazālī ini, sedikit-banyak, memberi inspirasi bagi sejumlah ulama setelahnya. Asy-Syātibī, misalnya, yang disebut-sebut terinspirasi di antaranya oleh al-Ghazālī, menyatakan bahwa penetapan kewajiban hukum (*taklīf*) harus selalu berpijak di atas hasil observasi dan penalaran induktif terhadap realitas sosial-budaya subyek hukum (*‘awā'id al-mukallaḥīn*). Oleh karena itu, adat-istiadat harus selalu menjadi titik-tolak, apabila subyek hukum (*mukallaḥ*) hendak dikenakan kewajiban hukum (*taklīf*).<sup>50</sup> Lebih jauh, ‘Abd al-Wahhāb asy-Sya‘rānī (w. 1565) menekankan pentingnya kepekaan setiap ahli fikih terhadap adat-istiadat dan realitas sosial masyarakat sekitarnya. Dia mengutip pernyataan guru yang sangat dikaguminya, yakni Abū Zakariyyā al-Anṣārī (w. 1520), bahwa “Ahli fikih yang tidak memahami kondisi kultural masyarakatnya adalah ahli fikih yang kering (*faqīh jāff*)”.<sup>51</sup> Bahkan, as-Sayyid Ibn ‘Ābidīn (w. 1836), seorang ahli fikih mazhab Ḥanafī berkebangsaan Syria, menyatakan bahwa memahami adat-istiadat masyarakat (*‘ādāt an-nās*) adalah salah satu syarat mutlak bagi seorang *mujtahid*.<sup>52</sup>

Pertautan pertimbangan kemaslahatan dan realitas sosial, pada gilirannya, menjadi salah satu elemen terpenting dalam usul fikih NU. Elemen tersebut menjadi pertimbangan dasar bagi nalar eklektik kiai-kiai NU dalam Bahtsul Masail ketika memilih dan memaknai teks kitab kuning. Selain sudah diterapkan sejak Bahtsul Masail edisi awal, elemen ini juga sudah diinstitutionalisasi menjadi salah satu bagian penting dalam kerangka metodologis *istinbāḥ* NU sejak Bahtsul Masail edisi tahun 1992. Pada bagian prosedur pemilihan pendapat ulama (*qaul* atau *wajh*), elemen ini difungsikan sebagai salah satu pertimbangan utama; bahkan disebutkan pada urutan pertama sebelum hirarki pendapat ulama mazhab Syāfi‘ī seperti yang telah ditetapkan pada Bahtsul Masail edisi tahun 1926 dan dipertegas kembali pada edisi tahun 2004.<sup>53</sup>

Selain itu, penggunaan elemen *maṣlahah* dan *urf* dalam usul fikih NU juga termanifestasi dari sejumlah kaidah-kaidah fikih yang biasa digunakan oleh kiai-kiai NU.

<sup>48</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn*, edisi baru, ctk. I (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), hlm. 33.

<sup>49</sup> Al-Ghazālī, *al-Mustaṣḥā*, 284-287.

<sup>50</sup> Abū Ishāq asy-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, ctk. I (Saudi Arabia: Dār Ibn ‘Affān, 1997), hlm. 483.

<sup>51</sup> Abū al-Mawāhib ‘Abd al-Wahhāb asy-Sya‘rānī, *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol. I (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 5.

<sup>52</sup> As-Sayyid Muḥammad Amīn ibn ‘Ābidīn, *Majmū‘ah Rasā’il Ibn ‘Ābidīn*, vol. II, edisi digital (T.t.p.: Islamkotob, t.t.), hlm. 129.

<sup>53</sup> LTN-PBNU, *Ahkamul.*, hlm. 472 dan 847.

Kaidah-kaidah fikih (*qawā'id fiqhiyyah* atau *legal maxims*) tersebut biasanya dipergunakan oleh kiai-kiai NU dalam konteks sikap-sikap politik NU. Sebut saja, misalnya, kaidah *mā lā yudrak kulluh lā yutrak kulluh* (sesuatu yang tidak bisa dicapai seluruhnya tidak berarti harus ditinggalkan sama sekali). Kaidah ini biasa dipakai oleh kiai-kiai NU untuk merespon tuntutan formalisasi syari'ah Islam oleh kelompok Islamis.<sup>54</sup> Logika kaidah ini tercermin, misalnya, pada fatwa Bahtsul Masail PWNU Jawa Timur edisi tahun 2006 tentang isu formalisasi syari'ah. Salah satu diktum jawaban fatwa itu adalah bahwa penerapan syari'ah Islam harus memperhatikan kultur masyarakat di Indonesia serta tidak boleh melalui cara kekerasan. Satu-satunya cara yang bisa dilakukan adalah melalui tahapan *amar ma'ruf nahy munkar*. Fatwa ini kemudian dipertegas setahun kemudian, dimana Bahtsul Masail edisi tahun 2007 menyatakan bahwa mengintegrasikan syari'ah Islam secara substantif ke dalam sistem perundang-undangan di Indonesia tidak menyalahi prinsip *taṭbīq asy-syarī'ah*; bahkan strategi itu sangat tepat bila diterapkan di Indonesia.<sup>55</sup>

Contoh lainnya adalah sebuah kaidah fikih yang biasanya dipakai oleh kiai-kiai NU tentang konsep negara. Kaidah tersebut adalah kaidah *taṣarruf al-imām ma' ar-ra'iyah manūṭ bi al-maṣlahah* (kebijakan pemerintah tentang urusan rakyat sepenuhnya mengacu kepada asas kemaslahatan).<sup>56</sup> Selain digunakan untuk prinsip pengawasan terhadap kebijakan pemerintah, kaidah ini juga dipakai untuk menolak isu negara Islam. Bahtsul Masail PWNU Jawa Timur edisi tahun 2012 menegaskan implikasi teoretis kaidah tersebut terhadap konsep negara. Disebutkan bahwa sistem pemerintahan adalah media (*wasīlah*), bukan tujuan (*ghāyah*). Sementara yang masuk kategori tujuan adalah tercapainya kesejahteraan dan kemakmuran yang berkeadilan dan berketuhanan.<sup>57</sup>

## F. Penutup

Sebagai “mazhab fikih” berbasis institusi atau ideologi, mazhab fikih NU memiliki usul fikih atau elemen metodologis yang distingtif. Terkait pilar sumber hukum (*muṣmir*), usul fikih NU memosisikan kitab kuning sebagai referensi primer. Alqur'an dan hadis tetap diposisikan sebagai sumber ajaran Islam, namun menjadi bagian dari tradisi bermazhab. Hal ini berhubungan erat dengan pilar pelaku *istinbāt (mustaṣmir)*, di mana kiai-kiai NU lebih memosisikan diri sebagai “pengikut ulama mazhab” (*muqallid*) daripada sebagai mujtahid secara mandiri. Hanya saja, institusionalisasi *taqlīd* dalam tradisi keberagamaan kiai-kiai NU tidak dalam posisi berseberangan dengan ijtihad; dalam arti diartikan sebagai “*taqlīd kreatif*” yang bertumpu kepada perangkat metodologis (*taqlīd manhajī*). Sementara itu, terkait dengan metode, kiai-kiai NU dalam

<sup>54</sup> Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi: Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*, edisi digital (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006), hlm. 84. Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī menulis kaidah ini dengan redaksi *al-maisūr la yasqūṭ bi al-ma'sūr* (sesuatu yang mudah tidak gugur oleh sesuatu yang sulit). Lihat: Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Asybah wa an-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh asy-Syāfi'iyyah*, ctk. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 159.

<sup>55</sup> PWNU Jawa Timur, *NU Menjawab Problematika Umat: Keputusan Bahtsul Masail PWNU Jawa Timur (1991-2013)*, ctk. I (Surabaya: Bina ASWAJA, 2013), hlm. 172 dan 211.

<sup>56</sup> As-Suyūṭī, *al-Asybah.*, hlm. 121 .

<sup>57</sup> PWNU Jawa Timur, *NU Menjawab.*, hlm. 548.

Bahtsul Masail bertumpu kepada teori *maṣlahah* dan *'urf* dalam melakukan pemaknaan terhadap teks kitab kuning dan menjawab permasalahan di kalangan masyarakat.

Kerangka metodologis seperti ini membuktikan bahwa usul fikih adalah disiplin ilmu yang tidak monolitik. Sepanjang sejarah perjalanannya, disiplin ilmu ini telah mengalami berbagai perkembangan dan perubahan. Bermunculan beragam varian dan paradigma, sesuai dengan trend dan konteks yang melingkupinya. Dalam konteks ini, usul fikih NU hadir sebagai salah satu varian tersebut yang turut memperkaya khazanah dan wacana keilmuan usul fikih secara umum.

*Wallāhu a'lam.*

**DAFTAR PUSTAKA**

- ‘Abd al-Majīd ibn Ḥamdūh. “Pengantar Editor”. Dalam Muḥammad ibn al-Labbād al-Qīrwānī, *Kitāb ar-Radd ‘alā asy-Syāfi ‘ī*. Ctk. I. Tunisia: Dār al-‘Arab, 1986.
- ‘Abd ar-Razzāq, Muṣṭafā. *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Kairo: Lajnah at-Ta’līf wa al-Tarjamah wa an-Nafaqah, 1944.
- Abdul Ghani, Hafiz. “*Urf-o-‘Ādah* (Custom and Usage) as a Source of Islamic Law”. *American International Journal of Contemporary Research* 1. No. 2 (Nopember 2011).
- Abdullah, Amin. “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”. Dalam Ainurrofiq (ed.). “*Mazhab Jogja*”: *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Ctk. I. Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002.
- Adib, Muhammad. “Bahts al-Masā’il sebagai Mazhab Fikih NU: Sebuah Perspektif”. *Maqashid: Jurnal Hukum Islam*. Vol. 2, No. 1, (2018).
- Auda, Jasser. *Maqāshid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. Ctk. I. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Al-Bāḥusain, Ya‘qūb ibn ‘abd al-Wahhāb. *At-Takhrīj ‘ind al-Fuqahā’ wa al-Uṣūliyyīn: Dirāsah Nazariyyah Taṭbīqiyyah Ta’šīliyyah*. Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1994.
- Al-Baihaqī. *Manāqib asy-Syāfi ‘ī*. Ctk. I. Kairo: Dār at-Turās, 1970.
- Barlas, Asma. “*Believing Women*” in Islam: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. Ctk. I. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Baso, Ahmad. *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius dan Ijma’ Ulama Indonesia*. Ctk. I. Jakarta: Pustaka Afid, 2015.
- \_\_\_\_\_. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Ctk. I. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Coulson, Noel J. *History of Islamic Law*. Ctk. I. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Ad-Daqr, ‘Abd al-Ghanī. *Al-Imām asy-Syāfi ‘ī: Faqīh as-Sunnah al-Akbar*. Ctk. VI. Damaskus: Dār al-Qalam, 1996.
- Dolandson, William J. *Sharecropping in the Yemen: A Study of Islamic Theory, Custom, and Pragmatism*. Edisi digital. Ctk. I. Leiden, New York, dan Koln: Brill, 2000.
- Fachruddin, Fuad. *Agama dan Pendidikan Demokrasi: Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*. Edisi digital. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn*. Edisi baru. Ctk. I. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Al-Mustasfā fī Uṣūl al-Fiqh*. Juz I. Ctk. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.
- Gleave, Robert. “Sunnī Law”. Dalam Andrew Rippin (ed.). *The Islamic World*. Ctk. I. London dan New York, Routledge, 2008.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal History: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*. Ctk. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- \_\_\_\_\_. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Ctk. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Ctk. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Was al-Shafi‘I the Master Architect of Islamic Jurisprudence?”. *International Journal of Middle East Studies* 25. No. 4 (Nopember 1993).
- Ibn ‘Ābidīn, As-Sayyid Muḥammad Amīn. *Majmū‘ah Rasā’il Ibn ‘Ābidīn*. Vol. II. Edisi digital. T.t.p.: Islamkotob, t.t.
- Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah. *Jāmi‘ al-Fiqh*. Ed. Yusrā as-Sayyid Muḥammad. Vol. II. Ctk. I. Mesir: Dār al-Wafā’, 2000.
- Jackson, Sherman A. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb Al-Dīn Al-Qarāfī*. Edisi digital. Leiden, New York, dan Koln: Brill, 1996.
- Khalīfah, Ḥājī. *Kasyf az-Zunūn fī Asāmā al-Kutub wa al-Funūn*. Vol. I. Beirut: Dār Ihyā’ at-Turās al-‘Arabī, 1941.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Ctk. I. Kairo: Maktabah ad-Da‘wah al-Islāmiyyah, t.t.
- Al-Khan, Muṣṭafā Sa‘īd. *Abḥās ḥaul Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī: Tārīkhuh wa Taṭawwuruh*. Ctk. I. Damaskus: Dār al-Kalim at-Ṭayyib, 2000.
- Al-Khuḍarī Bik, Muḥammad. *Tārīkh at-Tasyrī‘ al-Islāmī*. Surabaya: Al-Hidāyah, t.t.
- Lombardi, Clark. “Review Essay on *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress* by Peri Bearman, Rudolph Peters, and Frank E. Vogel (eds.)”. *Journal of Law and Religion* 23. No. 2 (Januari 2008).
- Lowry, Joseph E. “Introduction”. Pengantar dalam al-Qāḍī an-Nu‘mān. *The Disagreements of the Jurists: A Manual of Legal Theory*. Terj. oleh Devin J. Stewart. Edisi digital. New York dan London: New York University Press, 2015.
- \_\_\_\_\_. “Does Shāfi‘ī Have a Theory of ‘Four Sources’ of Law?”. Dalam Bernard Weiss (ed.). *Studies in Islamic Legal Theory*. Ctk. I. Leiden: E.J. Brill, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi‘ī*. Ctk. I. Leiden: E.J. Brill, 2007.
- LTN-PBNU. *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Umat Islam (Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-2010)*. Ctk. I. Surabaya: Khalista, 2011.
- Melchert, Christoper. *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries C.E.* Leiden, New York, dan Koln: Brill, 1997.
- PBNU. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama*. Ctk. II. Jakarta: LTN-PBNU, 2015.
- PWNU Jawa Timur. *NU Menjawab Problematika Umat: Keputusan Bahtsul Masail PWNU Jawa Timur (1991-2013)*. Ctk. I. Surabaya: Bina ASWAJA, 2013.
- Ar-Raisūnī, Aḥmad. *Naẓariyyah al-Maqāṣid ‘ind al-Imām asy-Syāṭibī*. Ctk. IV. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995.
- Ar-Rāzī, Abū Ḥātim. *Ādāb asy-Syāfi‘ī wa Manāqibuh*. Ctk. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.

- Ar-Rāzī, Fakhr ad-Dīn. *Manāqib al-Imām asy-Syāfi 'ī*. Ctk. I. Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1986.
- Riyanta. "Legislasi pada Masa Rasulullah". Dalam Ainurrofiq (ed.). *"Mazhab Jogja": Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Ctk. I. Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002.
- Rumadi. *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Ctk. I. Jakarta: Diktis, 2007.
- Ruthven, Malise. *Islam in the World*. Ctk. III. New York: Oxford University Press, 2006.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Ctk. I. Oxford: Oxford University Press, 1950.
- Sholehuddin, Moh. "Dinamika Nalar Fikih "Tradisi" NU: Dari Periode Penegasan Identitas Menuju Periode Aktualisasi". *Al- 'Adālah* 16. No. 1 (Mei 2013).
- Siddiq, Achmad. *Khittah Nahdliyah*. Ctk. II. Bangil: Persatuan, 1980.
- As-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn. *Al-Asybah wa an-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh asy-Syāfi 'iyyah*. Ctk. I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Asy-Sya'rānī, Abū al-Mawāhib 'Abd al-Wahhāb. *Aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Vol. I. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Syalabī, Muḥammad Muṣṭafā. *Ta'līl al-Aḥkām: 'Arḍ wa Tahlīl li Ṭarīqah at-Ta'līl wa Tatawwurātihā fī 'Uṣūr al-Ijtihād wa at-Taqlīd*. Ctk. II. Beirut: Dār an-Nahḍah al-'Ilmiyyah, 1981.
- Asy-Syātibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt*. Vol. 2. Ctk. I. Saudi Arabia: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. Ctk. I. New Haven: American Oriental Society, 2011.
- Wahid, Marzuki, dan Rumadi. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Ctk. I. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Az-Zahabī, Muḥammad Ḥusain. *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Vol. I. Edisi baru. Kuwait: Dār an-Nawādir, 2010.
- Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail, 1926-1999*. Edisi digital. Yogyakarta: LKiS, 2004.