

BAB III
METODE *ISTINBĀṬ AL-AḤKĀM* HASIL MUKTAMAR KE-33
SEBAGAI REPRESENTASI BERMAZHAB *MANHAJI*
NAHDLATUL ULAMA

A. Dinamika Metode *Istinbāt al-Aḥkām* sebelum Muktamar ke-33

Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama memiliki metode tersendiri – yang mungkin saja berbeda dengan Lembaga Fatwa lain- dalam menjawab permasalahan yang diajukan kepadanya. Meski secara konsisten Lembaga Bahtsul Masail menerapkan prinsip bermazhab¹ dalam menjawab permasalahan, tetapi dalam perjalanannya, metode bermazhab yang dilakukan Lembaga Bahtsul Masail ini mengalami perkembangan yang cukup signifikan, utamanya setelah dirumuskan Sistem Pengambilan Keputusan Hukum Bahtsul Masail dalam Munas Alim Ulama tahun 1992 di Lampung. Berikut akan disajikan dinamika metode penetapan hukum dalam Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama.

1. Metode Penetapan Hukum Bahtsul Masail Tahun 1926 Hingga 1992

Berdasarkan penelusuran penulis, sejak tahun 1926 hingga tahun 1990, belum ada penjelasan resmi yang secara eksplisit menerangkan metode apa yang digunakan Lembaga Bahtsul Masail dalam menyelesaikan permasalahan. Pada awalnya, Lembaga Bahtsul Masail

¹ Dalam Nahdlatul Ulama, bermazhab merupakan hal yang prinsipil. K.H. M. Hasyim Asya'ri, sebagaimana dikutip Choirul Anam menegaskan akan pentingnya beragama dengan pola bermazhab. Menurut pendiri Nahdlatul Ulama tersebut, memahami al-Qur'an dan Hadis tanpa mempelajari pendapat-pendapat ulama mazhab, hanya akan menghasilkan pemutarbalikan pengertian dari ajaran Islam. Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU* (Surabaya: Bima Satu, 1999), 66.

hanya menerangkan akan kewajiban bermazhab kepada salah satu mazhab empat; Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi'ī dan Ḥanbalī.² Sebagai konsekuensi logisnya, tentu Lembaga Bahtsul Masail dalam menjawab permasalahan juga menggunakan metode bermazhab. Pertanyaannya kemudian, metode bermazhab seperti apa yang dilakukan Lembaga Bahtsul Masail pada masa ini?

Berdasarkan jawaban-jawaban atas permasalahan yang diselesaikan dalam Bahtsul Masail pada periode ini, dapat diketahui bahwa praktek bermazhab dalam Nahdlatul Ulama ditempuh melalui metode-metode berikut:³

² Forum Bahstul Masail pertama yang diadakan bersamaan dengan Muktamar I di Surabaya pada tanggal 21 Oktober 1926 menghasilkan Keputusan tentang kewajiban umat Islam untuk mengikuti salah satu dari empat mazhab yang aliran mazhabnya sudah dikodifikasikan. Lihat Abdul Muchit Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran (Refleksi 60 Tahun Ikut NU)* (Surabaya: Khalista, 2006), 123.

Di antara alasan pemilihan empat mazhab di atas adalah:

1. Empat mazhab tersebut masing-masing memiliki metode penggalian hukum (*tarīqah istinbāt al-aḥkām*) yang hampir sama, di mana masing-masing mempunyai validitas tersendiri yang tidak didapatkan pada mazhab selain empat mazhab tersebut.
2. Mengikuti salah satu dari empat mazhab di atas, sama saja dengan mengikuti golongan mayoritas (*al-sawād al-a'ẓam*) yang terhindar dari kesalahan, sebagaimana yang dianjurkan oleh Rasulullah Saw.
3. Empat mazhab tersebut memiliki kualifikasi keilmuan yang tidak diragukan lagi dan diakui kompetensinya oleh ulama di setiap daerah dan setiap masa.
4. Pemikiran empat mazhab tersebut telah terkodifikasi secara sistematis, sehingga mudah dipelajari oleh orang yang hidup setelahnya. Hal ini juga disebabkan oleh banyaknya murid empat mazhab tersebut dari masa ke masa, sehingga ajaran keempat mazhab itu tersebar luas ke penjuru dunia.
5. Dengan mengacu pada keempat mazhab tersebut, umat Islam yang hidup setelahnya tidak lagi disusahkan dengan langkah-langkah penggalian hukum yang tidak mudah. Terlebih bagi hukum-hukum yang menghendaki untuk segera diperoleh jawabannya.

Kelima alasan ini dapat ditemukan secara terpisah dalam Al-Shāh Waliy Allāh al-Dahlawī, *Iqd al-Jid fī Aḥkām al-Ijtihād wa al-Taqlīd* (Kairo: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, tt), 13 dan Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī b. Ḥajar al-Haitamī, *al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā*, Vol. 4 (t.tp: al-Maktabah al-Islāmiyyah, tt), 307.

³ Di kemudian hari, khususnya setelah Munas Alim Ulama tahun 1992 di Lampung, dikenal tiga metode penetapan hukum Bahtsul Masail, yaitu metode *qawli*, *ilhāqī*, dan *manhajī*. Sengaja penulis tidak mencantumkan tiga istilah metode tersebut dalam periode ini, mengingat pada periode ini belum dikenal ketiga istilah tersebut.

a. Metode Penetapan Hukum Berdasarkan ‘*ibārah*’ Kitab Mazhab

Pada pola ini, Lembaga Bahtsul Masail menyelesaikan permasalahan dengan menukil pendapat para imam atau pengikut mazhab yang telah membahas permasalahan tersebut sebelumnya. Artinya, Lembaga Bahtsul Masail hanya mencari ‘*ibārah*’⁴ kitab yang sesuai dengan masalah, tanpa upaya menambahi maupun mengurangi, lalu mengambil kesimpulan jawaban berdasarkan ‘*ibārah*’ kitab tersebut.

Metode seperti ini terbagi lagi dalam beberapa model. Di antaranya model pengambilan jawaban apa adanya dari satu pendapat dalam kitab mazhab. Misalnya ketika Lembaga Bahtsul Masail menjawab permasalahan tentang hukum lelaki beristri mengaku tidak beristri, supaya lamarannya diterima.⁵ Dalam hal ini, Bahtsul Masail menjawab bahwa pengakuan seperti itu dianggap sebagai ungkapan cerai yang tidak terang (*kināyah ṭalāq*) sehingga membutuhkan niat agar dianggap sebagai talak. Jawaban ini diambil sesuai dengan ‘*ibārah*’ kitab al-Muhadhdhāb.⁶

Model berikutnya dengan mengambil ‘*ibārah*’ yang memuat dua pendapat yang saling bertentangan secara apa adanya tanpa ada

⁴ ‘*ibārah*’ adalah istilah yang biasa digunakan untuk merujuk kepada teks-teks Arab yang ada dalam kitab-kitab berbahasa Arab, tanpa dikurangi maupun ditambahi.

⁵ Permasalahan ini dibahas dalam Mukhtamar III di Surabaya pada tanggal 28 September 1928.

⁶ ‘*ibārah*’ yang dimaksud adalah:

وَإِنْ قَالَ لَهُ رَجُلٌ أَلَيْكَ زَوْجَةٌ فَقَالَ لَا فَإِنْ لَمْ يَنْوِ بِهِ الطَّلَاقَ لَمْ يُطَلِّقْ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِصَرِيحٍ وَإِنْ نَوَى بِهِ الطَّلَاقَ وَقَعَ لِأَنَّهُ يَجْتَمِعُ الطَّلَاقُ

Lihat Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shairāzī, *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi’ī*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt), 11.

upaya mengunggulkan (*tarjih*) salah satu pendapat. Misalnya ketika Lembaga Bahtsul Masail menjawab permasalahan tentang hukum orang fasik menjadi wali nikah.⁷ Jawaban diambil dari *'ibārah* kitab *al-Qalyūbī 'alā al-Maḥallī*. Dalam kitab tersebut, terdapat dua pendapat. *Pertama*, mengatakan tidak sah, dan *kedua*, mengatakan sah. Kedua pendapat ini ditampilkan, tanpa adanya upaya dari forum untuk memilih salah satu pendapat.⁸

Ketika itu, hampir semua jawaban diambil dari kitab mazhab Shāfi'ī. Dominasi penggunaan kitab bermazhab Shāfi'ī pada masa-masa ini memang tidak ditampik oleh KH. M. A. Sahal Mahfudh.⁹ Lebih banyaknya penggunaan kitab mazhab Shāfi'ī bukan berarti para ulama Nahdlatul Ulama menolak mazhab lain di lingkungan empat mazhab.¹⁰ Hal ini salah satunya disebabkan oleh minimnya referensi kitab di luar mazhab Shāfi'ī yang dimiliki oleh para ulama

⁷ Permasalahan ini dibahas dalam Mukhtamar I di Surabaya pada tanggal 21 Oktober 1926.

⁸ *'Ibārah* yang dimaksud adalah:

وَلَا وِلَايَةَ لِمَا سِوَى عَلَى الْمَذْهَبِ قَالِ الْمَحَلِّي: وَالْقَوْلُ الثَّانِي أَنَّهُ يَلِي؛ لِأَنَّ الْفَسَقَةَ لَمْ يَمْنَعُوا مِنَ التَّزْوِيجِ فِي عَصْرِ الْأَوَّلِينَ

Lihat Ahmad Salāmah al-Qulyūbī, *Hāshiyah Qulyūbī*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1415 H/1995 M), 228.

⁹ Info tentang dominasi mazhab Shāfi'ī di Indonesia salah satunya diketahui dari pernyataan KH. Hasyim Asy'ari dalam kitab *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Lihat Muhammad Hasyim Asy'ari, *Risalah AhlulSunnah wal Jama'ah: Analisis tentang hadis Kematian, tanda-tanda kiamat, dan Pemahaman tentang Sunnah dan Bid'ah*, terj. Ngabdurrohman al-Jawi (Jakarta: LTM-PBNU, 2011), 12.

¹⁰ Abdul Mughits mengatakan bahwa keberadaan mazhab Shāfi'ī di Nusantara ini lebih kepada faktor historis. Bukan kepada kesesuaiannya ajarannya dengan watak masyarakat Nusantara. Sebab menurutnya, jika berkembangnya suatu mazhab itu kesesuaiannya dengan watak masyarakat Nusantara, maka mazhab yang tepat untuk masyarakat Nusantara, dengan corak budaya yang plural ini, tentu mazhab selain mazhab Shāfi'ī dirasa lebih tepat, mengingat di luar mazhab Shāfi'ī terdapat metode *istinbāt al-aḥkām* yang lebih fleksibel. Seperti metode *istiḥsān* yang dikembangkan oleh mazhab Ḥanafī, *istiṣlāh*, *sadd al-dharī'ah* dan *'urf* yang dikembangkan oleh mazhab Mālikī. Lihat Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pcsantren* (Jakarta: Kencana, 2008), 179.

Nahdlatul Ulama. Minimnya kitab-kitab di luar mazhab Shāfi'ī tersebut disebabkan oleh harga-harga kitab yang terlalu mahal. Selain itu keberadaannya di toko-toko kitab Indonesia masih tergolong langka. Kalaupun toh para ulama itu merujuk kepada pendapat di luar mazhab Shāfi'ī, maka tetap saja pendapat tersebut diperoleh dari kitab-kitab Mazhab Shāfi'ī yang membicarakan pendapat mazhab yang lain.¹¹

Ahmad Zahro menambahkan bahwa minimnya penggunaan kitab di luar mazhab Shāfi'ī ini lebih kepada kepentingan yang bersifat praktis-pragmatis. Mengingat kenyataan di lapangan yang menunjukkan bahwa mayoritas warga Nahdlatul Ulama bermazhab Shāfi'ī, maka para ulama yang terlibat dalam Bahtsul Masail tersebut merasa tidak perlu susah-susah untuk mencari *'ibārah* kitab-kitab di luar mazhab Shāfi'ī. Toh, kenyataannya nanti secara praktis tidak digunakan oleh warga Nahdlatul Ulama karena merasa bukan jawaban dari mazhab Shāfi'ī.¹²

Meskipun lebih banyak menggunakan kitab mazhab Shāfi'ī, para ulama Nahdlatul Ulama pada kenyataannya sangat jarang – untuk tidak mengatakan tidak pernah- mengutip *'ibārah* dari kitab

¹¹ MA. Sahal Mahfudh, “Bahtsul Masa'il dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek”, dalam *Kritik Nalar Fiqih NU*, M. Imdadun Rahmat (Ed) (Jakarta: Lakpesdam, 2002), xvi-xvii.

¹² Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 161.

yang dikarang langsung oleh Imam al-Shāfi'ī.¹³ Pada umumnya mereka menggunakan kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama yang bermazhab Shāfi'ī.

Martin Van Bruinessen menemukan bahwa kitab *Iānat al-Ṭālibīn* yang ditulis oleh al-Dimyāṭī merupakan kitab yang paling sering dirujuk dalam Bahtsul Masail.¹⁴ Inilah yang kemudian dikritik oleh Husein Muhammad. Terdapat ketidakkonsistenan Bahtsul Masail dalam merujuk kitab-kitab bermazhab Shāfi'ī. Padahal sejak awal Nahdlatul Ulama sudah membuat hierarki pengambilan pendapat dalam mazhab Shāfi'ī yang menempatkan Imam al-Nawawī dan al-Rāfi'ī dalam posisi tertinggi mazhab Shāfi'ī. Justru kitab-kitab dua ulama ini jarang muncul sebagai rujukan. Hal ini menurut Husein Muhammad lebih disebabkan karena metode pengambilan rujukan yang terkenal sporadis dan 'asal ada'.¹⁵

- b. Metode Penetapan Hukum dengan Mempersamakan Masalah yang Belum Dibahas dalam Kitab Mazhab dengan Masalah yang Sudah Dibahas dalam Kitab Mazhab

Metode ini biasanya digunakan untuk masalah-masalah baru yang secara persis belum pernah dibahas sebelumnya. Hanya saja

¹³ Misalnya kitab *al-Umm*. Menurut penelitian Ahmad Zahro, selama Bahtsul Masail tahun 1926 hingga tahun 1999, kitab *al-Umm* hanya dirujuk sebanyak lima kali saja. Lihat Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 161.

¹⁴ Bruinessen, *Kitab Kuning*, 119.

¹⁵ Husein Muhammad, "Tradisi Istinbath Hukum NU: Sebuah Kritik", dalam *Kritik Nalar Fiqih NU*, M. Imdadun Rahmat (Ed) (Jakarta: Lakpesdam, 2002), 29.

permasalahan yang mirip dengannya sudah pernah dibahas dalam kitab-kitab mazhab. Maka kemudian Lembaga Bahtsul Masail menggunakan *'ibārah* yang ada dalam kitab mazhab tersebut untuk dipersamakan dengan permasalahan baru.

Misalnya tentang hukum perempuan menjadi kepala desa yang dibahas dalam Bahtsul Masail yang bersamaan dengan Rapat Dewan Partai Nahdlatul Ulama di Salatiga pada tanggal 25 Oktober 1961. Guna menyelesaikan permasalahan tersebut, Bahtsul Masail mempersamakan hukum perempuan menjadi kepala desa dengan hukum perempuan menjadi hakim.¹⁶ Langkah tersebut diambil, sebab forum tidak menemukan *'ibārah* yang sama persis dengan permasalahan tentang hukum perempuan menjadi kepala desa.

c. Metode Penetapan Hukum Langsung dari *Naṣṣ*

Meskipun sangat jarang digunakan, Bahtsul Masail juga terhitung pernah memberikan jawaban atas permasalahan yang dibahas dengan merujuk langsung kepada *naṣṣ*. Pada Mukhtamar I, Bahtsul Masail menjawab permasalahan tentang sedekah kepada mayit. Metode yang digunakan Bahtsul Masail ketika itu adalah

¹⁶ *'Ibārah* kitab yang dijadikan padanan adalah:

وَكذَلِكَ اخْتَلَفُوا فِي اشْتِرَاطِ الدُّكُورَةِ، فَقَالَ الْجُمُهُورُ: هِيَ شَرْطٌ فِي صِحَّةِ الْحُكْمِ، وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ قَاضِيًا فِي الْأُمُورِ، قَالَ الطَّبْرِيُّ: يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ حَاكِمًا عَلَى الْإِطْلَاقِ فِي كُلِّ شَيْءٍ. قَالَ عَبْدُ الْوَهَّابِ: وَلَا أَعْلَمُ بَيْنَهُمْ اخْتِلَافًا فِي اشْتِرَاطِ الْحُرِّيَّةِ. فَمَنْ رَدَّ قَضَاءَ الْمَرْأَةِ شَبَّهَهُ بِقَضَاءِ الْإِمَامَةِ الْكُبْرَى، وَقَاسَهَا أَيْضًا عَلَى الْعَبْدِ؛ لِتَفْصَانِ حُرْمَتِهَا، وَمَنْ أَحَازَ حُكْمَهَا فِي الْأُمُورِ فَتَشْبِيهًا بِجَوَازِ شَهَادَتِهَا فِي الْأُمُورِ، وَمَنْ رَأَى حُكْمَهَا نَافِذًا فِي كُلِّ شَيْءٍ قَالَ: إِنَّ الْأَصْلَ هُوَ أَنَّ كُلَّ مَنْ يَتَأْتَى مِنْهُ الْفَضْلُ بَيْنَ النَّاسِ فَحُكْمُهُ حَائِزٌ إِلَّا مَا خَصَّصَهُ الْإِجْمَاعُ مِنَ الْإِمَامَةِ الْكُبْرَى. وَأَمَّا اشْتِرَاطُ الْحُرِّيَّةِ فَلَا خِلَافَ فِيهِ

Lihat Abū al-Wafid Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Ruṣḥd al-Qurṭubī, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Vol. 4 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1425 H/2004 M), 243.

langsung merujuk kepada hadis.¹⁷ Meskipun hadis yang dikutip tersebut tidak diambil langsung dari kitab-kitab hadis, melainkan dari kitab fikih.

Namun nampaknya pada masa berikutnya, metode pengambilan jawaban secara langsung dari *naşş* baik al-Qur'an maupun Hadis sudah tidak diperkenankan dalam Bahtsul Masail. Utamanya ketika ditetapkan larangan mengambil hukum langsung dari *naşş* tanpa memperhatikan kitab-kitab fikih mazhab pada Mukhtar XI di Banjarmasin tahun 1936. Forum Bahtsul Masail ketika itu memandang orang yang mengaku mengambil hukum langsung dari *naşş* sebagai orang salah yang sesat dan menyesatkan. Utamanya pada masa sekarang, di mana kefasikan merajalela dan kualifikasi mujtahid yang tidak terpenuhi.¹⁸

Maka pada Mukhtar XIV di Magelang pada tanggal 1 Juli 1939 kembali ditegaskan akan wajibnya mengikuti salah satu empat mazhab empat karena dikhawatirkan umat sekarang tergelincir

¹⁷ Hadis yang dijadikan rujukan adalah

رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أُمَّهُ تُؤْفِقُنِي أَفَيَنْفَعُنِي أَنْ أَتَصَدَّقَ عَنْهَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ قَالَ: فَإِنَّ لِي مِخْرَفًا فَأَشْهَدُكَ أَبِي قَدْ تَصَدَّقْتُ بِهِ عَنْهَا

Lihat Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shairāzī, *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt), 366. Hadis di atas juga dimuat dalam kitab Sunan al-Turmudhī dan Sunan al-Nasā’ī. Lihat Abū ‘Isā al-Turmūdhī, *Sunan al-Turmūdhi*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), 49. Dan Abū ‘Abd al-Rahmān al-Nasā’ī, *al-Sunan al-Sughrā li al-Nasā’ī*, Vol. 6 (Alepo: Maktab al-Maṭbū’āt al-Islāmiyyah, 1406 H/1986 M), 256.

¹⁸ Asrori (ed), *Ahkamul Fuqaha*, 186-187.

dalam kesalahan sehingga secara sembarangan mencampurkan antara yang benar (*ḥaq*) dan yang salah (*bāṭil*).¹⁹

d. Metode Penetapan Hukum Berdasarkan *Qiyās*

Ibn al-Ḥāḥib, sebagaimana dikutip oleh Muṣṭafā al-Zuḥāilī mendefinisikan *qiyās* dengan menyamakan hukum cabang (*farʿ*) dengan hukum asal (*ʿaṣl*) dalam *ʿillat* hukumnya.²⁰ Dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, *qiyās* dikategorikan sebagai sumber hukum yang disepakati (*maṣādir al-aḥkām al-muttafaq ʿalaihā*) oleh mayoritas ulama.²¹

Pada periode ini, *qiyās* merupakan salah satu metode yang digunakan dalam Bahtsul Masail, meski tidak banyak digunakan. Salah satunya dapat dilihat dalam hasil Bahtsul Masail Mukhtamar XIV di Magelang pada tanggal 1 Juli 1939. Ketika itu forum Bahtsul Masail menjawab pertanyaan yang diajukan oleh Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama Palembang tentang lelaki yang diberi nafkah oleh istrinya. Forum kemudian menjawab pertanyaan tersebut dengan melakukan *qiyās*. Prosedur yang dilakukan adalah menyamakan antara nafkah dengan mahar yang diatur dalam ayat

¹⁹ Ibid., 248.

²⁰ Muḥammad Muṣṭafā al-Zuḥāilī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 1 (Damaskus: Dār al-Khair li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tauzīʿ, 1427 H/2006 M), 238.

²¹ Bahkan menurut Jasser Audah, *qiyās* tidak hanya dijadikan sumber hukum oleh empat mazhab sunni saja, tapi juga digunakan oleh Muʿtazilah dan ʿIbādiyyah. Lihat Jasser Audah, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 1428 H/2007 M), 112.

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا²²

Artinya: Dan berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan.

Kesimpulan jawaban forum menunjukkan kebolehan lelaki menerima nafkah yang diberikan istri jika lelaki itu berkeyakinan atau –setidaknya- ada tanda-tanda bahwa si istri dengan senang hati untuk memberi nafkah dan bekerja. Hal ini sebagaimana kebolehan lelaki memakan uang mahar yang telah diberikan kepada istri atas dasar izin dari istri.²³

- e. Metode Penetapan Hukum berdasarkan Kaidah *Uṣūl al-Fiqh* dan Kaidah Fikih

Meskipun forum Bahtsul Masail lebih dikenal dengan forum yang sering kali menggunakan *'ibārah* dalam kitab mazhab, namun tidak selamanya forum ini terpaku pada penggunaan kitab mazhab dalam bidang fikih. Sese kali forum Bahtsul Masail juga menjawab pertanyaan tanpa merujuk pada kitab mazhab, melainkan menggunakan kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* dan kaidah fikih yang disusun oleh para ulama.

Biasanya metode seperti ini digunakan untuk masalah-masalah kontemporer, seperti hukum Bank Mata yang dibahas pada Munas Alim Ulama di Yogyakarta pada tanggal 30 Agustus 1981.

²² al-Qur'an, 4:4

²³ Lihat Asrori (ed), *Ahkamul Fuqaha*, 245.

Meskipun metode pengambilan jawabannya tetap mengacu pada *'ibārah* dalam kitab mazhab, tetapi di akhir jawaban, forum Bahtsul Masail mengutip salah satu kaidah *uṣūl al-fiqh* sebagai pelengkap jawaban. Adapun kaidah yang digunakan sebagai pelengkap jawaban adalah kaidah

لِلْوَسَائِلِ حُكْمُ الْمَقَاصِدِ^{٢٤}

Artinya: Suatu media penetapan hukum itu memiliki status hukum yang sama dengan obyek hukum itu sendiri.

Penggunaan metode ini juga digunakan pada masa-masa awal kelahiran Nahdlatul Ulama. Di antaranya saat forum Bahtsul Masail pada Mukhtamar XIV di Magelang tahun 1939 menjawab pertanyaan tentang kebolehan perempuan belajar naik sepeda. Forum tidak mengutip satu pun *'ibārah* kitab mazhab, melainkan menggunakan kaidah fikih berikut:

الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ^{٢٥}

Artinya: segala sesuatu pada mulanya itu hukumnya boleh sampai ada dalil yang melarangnya.

Selain menggunakan kaidah fikih di atas, tampak di akhir jawaban, forum Bahtsul Masail juga mengutip kaidah fikih yang pada intinya mengatakan bahwa hukum kebolehan belajar naik

²⁴ Selengkapnya lihat Asrori (ed), *Ahkamul Fuqaha*, 372. Adapun kaidah di atas dapat ditemukan dalam 'Izz b. 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Vol. 1 (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 177.

²⁵ Kaidah ini dapat ditemukan dalam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H/1990 M), 60.

sepeda bagi orang perempuan ini bisa berubah-ubah tergantung tempatnya. Adapun kaidah fikih yang dimaksud adalah kaidah

تَعْيِيرُ الْفُتْوَى بِحَسَبِ تَعْيِيرِ الْأُزْمَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ²⁶

Artinya: perubahan fatwa dan perbedaannya mengikuti perubahan situasi, kondisi, niat, dan tradisi).²⁷

kelima metode di atas itulah yang digunakan oleh Bahtsul Masail pada periode tahun 1926 hingga tahun 1992.²⁸ Dalam rentang waktu tersebut, Bahtsul Masail belum mempunyai panduan khusus tentang metode penetapan hukum. Adapun metode-metode tersebut di atas adalah metode yang diklasifikasikan sendiri oleh penulis dengan melihat model-model pengambilan jawaban berdasarkan dokumen-dokumen yang tersedia.

²⁶ Dalam jawaban yang diberikan, kaidah di atas sebenarnya tidak ditampilkan. Namun dari jawaban yang ada, dapat diduga bahwa kaidah yang digunakan adalah kaidah di atas. kaidah ini dapat dilihat dalam Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Vol. 1 (Arab Saudi: Dār Ibn al-Jauzī li al-Nashr wa al-Tauzī', 1423 H), 41.

²⁷ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Vol. 1 (Arab Saudi: Dār Ibn al-Jauzī li al-Nashr wa al-Tauzī', 1423 H), 41.

²⁸ Sebenarnya masih ada satu metode lagi yang digunakan oleh Bahtsul Masail, sebagaimana dokumen yang dihimpun oleh Ahmad Zahro, yaitu metode pengambilan jawaban berdasarkan hasil istikharah ulama. Masalah yang dijawab berdasarkan metode ini adalah masalah tentang doa di luar salat bila berkumpul dengan orang banyak dan di-*amini* (para hadirin menguatkan doa dengan mengucapkan *āmin*), maka sebaiknya dengan lafaz jamak. Masalah ini dibahas dalam Mukhtamar III di Surabaya pada tanggal 29-30 September 1928. Namun penulis tidak memasukkan metode ini dalam metode-metode di atas, disebabkan penulis tidak menemukan dokumen resmi tentang masalah tersebut. Lagi pula buku-buku himpunan putusan Bahtsul Masail yang ada tidak memasukkan permasalahan ini.

2. Metode Penetapan Hukum Bahtsul Masail Tahun 1992 Hingga Sekarang

Metode penetapan hukum Bahtsul Masail mengalami perkembangan yang signifikan tatkala dirumuskan Sistem Pengambilan Keputusan Hukum Bahtsul Masail Pada Munas Alim Ulama tahun 1992 di Lampung. Pada Munas tersebut berhasil dirumuskan tiga metode penetapan hukum Bahtsul Masail yang disusun secara hierarkis. Ketiga metode tersebut adalah metode *qawli*, *ilhāqī*, dan *manhajī*.

a. Metode *Qawli*

Metode yang menempati posisi tertinggi dalam Bahtsul Masail adalah metode *Qawli*. Maksud dari metode ini adalah menjawab permasalahan dengan menggunakan *'ibārah* kitab mazhab. Metode ini digunakan dengan menggunakan pola pendekatan tekstual. Metode ini digunakan ketika permasalahan yang sedang dibahas sudah pernah dibahas dalam kitab-kitab mazhab. Jika hanya ditemukan satu pendapat terhadap masalah yang dibahas, maka jawaban diambil dari *'ibārah* kitab tersebut. Namun jika ditemukan lebih dari satu pendapat tentang masalah tersebut, maka dilakukan *taqrīr jamā'ī* atau upaya untuk menetapkan pilihan terhadap satu di antara beberapa pendapat secara kolektif. Selengkapnya dapat dilihat dalam putusan berikut:

Keputusan Bahtsul Masail di lingkungan NU dibuat dalam kerangka bermazhab ke dalam salah satu mazhab empat yang disepakati dengan mengutamakan bermazhab secara *qawli*. Oleh karena itu, prosedur penjawaban masalah disusun dalam urutan sebagai berikut:

1. Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *'ibārah* kitab (kutipan dari kitab) dan di sana terdapat hanya satu *qawl/wajah*²⁹ (pendapat) sebagaimana diterangkan dalam *'ibārah* tersebut.
2. Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *'ibarah* kitab dan di sana terdapat lebih dari satu *qawl/wajah*, maka dilakukanlah *taqrīr jamā'ī* untuk memilih satu *qawl/wajah*.³⁰

Sejatinya metode ini sudah diterapkan dalam Bahtsul Masail sejak periode awal, sebagaimana yang penulis paparkan di atas. Hanya saja kali ini lebih dijelaskan tentang teknis penggunaan metode *qawfī* ini, terutama dalam hal ketika ada beberapa pendapat dalam satu masalah.

Ketika ditemukan beberapa pendapat pada permasalahan yang sama, maka Nahdlatul Ulama menempuh cara *taqrīr jamā'ī*. Barangkali istilah *taqrīr jamā'ī* ini adalah istilah yang khas Nahdlatul Ulama. Dikatakan khas, karena istilah ini belum pernah dipakai dalam kajian hukum Islam. Adapun istilah yang paling dekat dengan istilah *taqrīr* adalah *tarjīh*.³¹ Bahkan dalam mazhab

²⁹ Istilah *qawl* dan *wajah* merupakan istilah yang dikenal dalam mazhab Shāfi'i. *Qawl* adalah istilah untuk merujuk kepada pendapat Imam al-Shāfi'i. Sedangkan *wajah* merupakan istilah untuk pendapat pengikut (*ashāb*) Imam al-Shāfi'i yang sesuai dengan kaidah dan metodologi yang dikembangkan Imam al-Shāfi'i. Kedua istilah ini dipopulerkan oleh Imam al-Nawawī. Selain dua istilah di atas, masih ada istilah lain, yaitu *ṭuruq* yang merupakan istilah untuk merujuk kepada pendapat murid-murid al-Shāfi'i yang berbeda satu sama lain dalam menyampaikan mazhab al-Shāfi'i. Dari sini dapat diketahui dominasi mazhab al-Shāfi'i hingga dalam hal penggunaan istilah. Meskipun yang dikehendaki dengan istilah *Qawl* dalam hal ini adalah pendapat Imam Mazhab dan *wajah* adalah istilah pendapat pengikut mazhab. Lihat Wahbah al-Zuhāilī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, Vol. 1 (Damaskus: Dār al-Fikr, tt), 79 dan Muḥammad Ibrāhīm al-Ḥafnāwī, *Muṣṭalāḥāt al-Fuqahā' wa al-Uṣūliyyīn*, cct. Ke-4 (Kairo: Dār al-Salām, 1432 H/2011 M), 157.

³⁰ Abdul Aziz Masyhuri, *Masalah Kcagamaan*, Vol. 2 (Depok: QultumMedia, 2004), 90.

³¹ Ada cerita menarik tentang pemilihan istilah *taqrīr jamā'ī* ini. Menurut penuturan Abdul Malik Madany, tokoh yang turut hadir dalam Munas Alim Ulama tahun 1992, istilah *taqrīr jamā'ī* ini untuk menghindari istilah *tarjīh* yang terlebih dahulu digunakan oleh Organisasi Muhammadiyah. Maka agar terkesan tidak meniru organisasi lain, dipilihlah istilah *taqrīr jamā'ī*. Selain itu,

Shāfi'ī sendiri, mazhab yang menjadi ciri khas Nahdlatul Ulama, digunakan istilah *tarjīh* untuk menentukan dua *qawl* yang saling bertentangan.³²

Oleh sebab upaya pemilihan pendapat ini dilakukan secara kolektif, maka diberikan embel-embel “*jama'ī*”. KH. Abdul Malik Madany mengatakan bahwa syarat kolektif dalam *taqrīr jama'ī* ini sangat penting untuk mencegah kemungkinan terjadinya penyalahgunaan oleh oknum-oknum yang tidak bertanggung jawab. Selain itu, persyaratan ‘kolektif’ ini juga berguna untuk menjaga kebersamaan dalam organisasi.³³

Pemilihan pendapat yang berbeda untuk kemudian ditentukan satu pendapat ini penting untuk menunjukkan sikap dan ketegasan Bahtsul Masail dalam memilih satu pendapat, sehingga warga Nahdlatul Ulama tidak lagi dibingungkan dengan penyajian beberapa pendapat dalam satu pendapat.³⁴

Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama sudah membuat prosedur jika dalam pencarian ‘*ibārah*’ kitab mazhab ditemukan beberapa

dengan pertimbangan bahwa nama buku kumpulan hasil Bahtsul Masail dalam Nahdlatul Ulama itu bernama “*Aḥkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahdlat al-'Ulamā'*”, maka kiranya istilah *taqrīr jama'ī* ini lebih cocok untuk Nahdlatul Ulama. Penuturan ini disampaikan saat Bahtsul Masail Pra-Muktamar ke-33 di Pesantren Al-Manar Depok pada tanggal 9 Mei 2015.

³² Lihat ‘Abū al-Ma'ālī al-Juwainī, *Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyat al-Mazhab* (t.tp: Dār al-Minhāj, 1428 H/2007 M), 164.

³³ Abdul Malik Madany, “Pola Penetapan Hukum Islam Nahdlatul Ulama; Antara Fakta dan Cita”, dalam *Dialog Pemikiran Islam & Realitas Empirik*, M. Masyhur Amin dan Ismail S. Ahmad (Ed) (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1993), 169.

³⁴ Misalnya tentang hukum wali nikah fasik yang dibahas dalam Muktamar ke-1. Di situ ditulis dua pendapat tanpa adanya upaya pemilihan satu pendapat. Lihat Asrori (ed), *Ahkamul Fuqaha*, 9-10.

pendapat dalam masalah yang sama. Prosedur pemilihan pendapat ini ditetapkan dalam Munas Alim Ulama tahun 1992. Berikut prosedur yang ditempuh Bahtsul Masail:³⁵

1. Ketika dijumpai beberapa *qawl/wajah* dalam satu masalah yang sama, maka dilakukan usaha memilih salah satu pendapat.
2. Pemilihan salah satu pendapat dilakukan:
 - a. Dengan mengambil pendapat yang lebih maslahat dan/atau yang lebih kuat
 - b. Sedapat mungkin dengan melaksanakan ketentuan Mukhtar NU ke-1 bahwa perbedaan pendapat diselesaikan dengan memilih:
 - 1) Pendapat yang disepakati oleh *al-Shaikhān* (Al-Nawawī dan al-Rāfi'ī).
 - 2) Pendapat yang dipegangi oleh al-Nawawī saja.
 - 3) Pendapat yang dipegangi oleh al-Rāfi'ī saja.
 - 4) Pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama.
 - 5) Pendapat ulama yang terpandang.
 - 6) Pendapat ulama yang paling wara'

Dari ketentuan di atas, dapat disederhanakan bahwa pemilihan pendapat dalam Bahtsul Masail ditetapkan atas dasar *aṣlah* (pendapat yang paling maslahat) dan *aṣah* (pendapat yang paling sah dari sisi dalil).

Lebih lanjut KH. Afifuddin Muhajir memberikan penjelasan tambahan tentang pemilihan pendapat. Menurut KH. Afifuddin Muhajir, memilih pendapat yang *rājih* (unggul) dari dua atau beberapa pendapat itu didasarkan atas salah satu dari beberapa dasar berikut: 1) berdasarkan kekuatan dalil masing-masing,³⁶ 2)

³⁵ Masyhuri, *Masalah Keagamaan*, 92.

³⁶ Misalnya permasalahan tentang lebih utama mana salat dengan jamaah yang sedikit dengan salat di luar masjid dengan jamaah yang lebih banyak. Dalam hal ini ada dua *wajah*. Menurut Qāḍī Abū al-Ṭayyib lebih utama salat di luar masjid dengan jamaah yang besar berdasarkan hadis

berdasarkan *Ṣāhib Qawl/Wajah* (orang yang berpendapat),³⁷ 3) Berdasarkan di mana pendapat tersebut dimuat,³⁸ 4) Berdasarkan penegasan dan penilaian pengarang kitab yang dinilai *mu'tabar*.³⁹

Pada Mukhtamar ke-31 di Donohudan Boyolali Jawa Tengah tanggal 1 Desember 2004, prosedur pemilihan pendapat yang ditetapkan dalam Munas Alim Ulama tahun 1992 di atas mengalami beberapa perubahan. Di antaranya tidak digunakan lagi istilah *qawl* maupun *wajah*, melainkan diganti dengan istilah *'ibārah kutub al-madhāhib al-arba'ah* (redaksi kitab-kitab empat mazhab). Perubahan istilah ini nampaknya untuk menghindari dominasi mazhab Shāfi'ī, mengingat *qawl* maupun *wajah* merupakan dua istilah yang dikenal dalam mazhab Shāfi'ī.⁴⁰

yang diriwayatkan Ibn Ḥibbān. Sedangkan menurut al-Mawardī lebih utama salat di dalam masjid walaupun dengan jamaah lebih sedikit dengan berdasarkan pada hadis riwayat *Ṣahīhain*. Maka dapat ditentukan bahwa pendapat berdasarkan hadis kedua lebih *rājih*, sebab hadis kedua ini *mentakhsīs* (mengkhususkan) keumuman hadis yang pertama. Lihat Afifuddin Muhajir dan Imam Nahe'i, "Fungsionalisasi Ushul Fiqh dalam Bahtsul Masa'il NU", dalam *Nalar Kritik Fiqih NU*, M. Imdadun Rahmat (Ed) (Jakarta: Lakpesdam, 2002), 253-254.

³⁷ Misalnya permasalahan tentang kebolehan bertashahhud dalam tiap-tiap satu rakaat bagi orang yang melakukan salat sunnah mutlak lebih dari satu rakaat. al-Nawawī berpendapat bahwa hal tersebut tidak diperbolehkan, sedangkan menurut al-Rāfi'ī diperbolehkan. Maka yang dimenangkan adalah pendapat al-Nawawī. Ibid., 254.

³⁸ Misalnya pendapat al-Nawawī dalam kitab *Tahqīq* lebih didahulukan atas pendapat al-Nawawī dalam kitab *al-Majmū'* kemudian *al-Tanqīh*, *al-Rauḍah*, dan *al-Minhāj*. Dalam hal hukum *istitābah* terhadap seseorang yang meninggalkan salat sebelum dilaksanakan *ḥad*, al-Nawawī mempunyai dua pendapat. *Pertama*, pendapat yang mengatakan wajib ber*istitābah* dalam kitab *al-Rauḍah* dan *al-Majmū'*. *Kedua*, pendapat yang mengatakan sunnah dalam kitab *al-Tahqīq*. Maka berdasarkan lokasi pendapat itu, dapat ditentukan bahwa pendapat al-Nawawī yang mengatakan kesunnahan ber*istitābah* dalam kitab *al-Tahqīq* lebih diunggulkan. Ibid., 255.

³⁹ Misalnya tentang kebolehan istri melakukan *fasakh* sendiri secara langsung begitu ia tahu bahwa suaminya benar-benar tidak mampu memberikan nafkah untuk dirinya. Dalam hal ini ada dua pendapat. Pertama tidak boleh, dan yang kedua boleh. Pendapat pertama dinilai *rājih*, sedangkan pendapat kedua dinilai *marjūh* (diunggulkan) dan *ḍa'if* (lemah). *Keḍa'ifan* ini diketahui dari istilah *"thumma fī qawl"* (kemudian dalam pendapat), sebagaimana keterangan dalam kitab *Minhāj*. Ibid., 256

⁴⁰ Lihat Asrori (ed), *Ahkamul Fuqaha*, 846.

Selain beberapa perubahan di atas, Mukhtamar ke-31 telah memberikan kemajuan luar biasa kaitannya dengan metode *qawfī* ini. Dalam Mukhtamar tersebut diputuskan agar di samping mengutip pendapat ulama dari kitab mazhab, juga dicantumkan al-Qur'an dan hadis. Belakangan diketahui bahwa yang mengusulkan pencantuman ayat ini adalah K.H. Arwani Faisal. Menurut kiai Arwani, pencantuman al-Qur'an dan hadis itu penting agar masalah yang dibahas diketahui sumber hukumnya, tidak sekedar mengikuti pendapat ulama dalam kitab mazhab.⁴¹

Hal tersebut lalu dikuatkan dalam Mukhtamar ke-32 di Makasar pada tahun 2010. Pada Mukhtamar ini dibahas hierarki penulisan jawaban dengan mencantumkan pendapat ulama dalam kitab mazhab terlebih dahulu, dilengkapi dengan ayat al-Qur'an beserta tafsirnya, hadis beserta penjelasan (*sharḥ*) nya, dan dalil-dalil *shara'* lainnya. Urutan seperti ini dimaksudkan sebab bagi para ulama Nahdlatul Ulama, al-Qur'an, hadis, dan dalil-dalil *shara'* lainnya tidak dijadikan sebagai dalil yang mandiri tetapi merupakan bagian dari ijtihad ulama.⁴²

⁴¹ Luthfi Hadi Aminuddin, "Istinbāt Jamā'ī dan Penerapannya dalam Bahsul Masail", dalam *Al-Manahij*, Vol. IX No. 2 (Desember 2015), 245.

⁴² Abdul Mun'im DZ (Ed), *Hasil-Hasil Mukhtamar 32 Nahdlatul Ulama*, Cet. Ke-2 (Jakarta: Sekretariat Jendral PBNU, 2011), 216.

b. Metode *Ilhāqī*

Adapun metode yang kedua adalah metode *ilhāqī*, maksudnya adalah *ilhāq al-masā'il bi nadhā'irihā*, yaitu metode menyamakan hukum suatu kasus atau masalah serupa yang belum dijawab oleh kitab mazhab dengan kasus atau masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab. Atau secara ringkas, metode *ilhāqī* ini adalah metode menyamakan masalah baru dengan pendapat yang sudah jadi. Sama halnya dengan metode *qawli*, sejatinya metode *ilhāqī* ini sudah diterapkan Bahtsul Masail sebelum adanya hasil Munas Alim Ulama tahun 1992. Hanya saja metode ini diterapkan secara implisit dan tanpa nama.⁴³

Secara hierarkis, metode *ilhāqī* ini menempati posisi kedua, dan digunakan ketika permasalahan tidak bisa diselesaikan melalui metode *qawli*. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam hasil Munas Alim Ulama tahun 1992 di Lampung berikut: “Dalam kasus tidak ada *qawl/wajah* sama sekali yang memberikan penyelesaian, maka dilakukan prosedur *ilhāq al-masā'il bi nadhā'irihā* secara jamaah oleh para ahlinya.”⁴⁴ Hasil Keputusan Munas Alim Ulama tentang *ilhāq* ini kemudian diperkuat dalam Mukhtamar ke-31 dan Munas

⁴³ Ahmad Muhtadi Anshor, *Baht hal-Masā'il Nahdlatul Ulama; Melacak Dinamika Pemikiran Mazhab Kaum Tradisionalis* (Yogyakarta: Teras, 2012), 98.

⁴⁴ Masyhuri, *Masalah Keagamaan*, 90.

Alim Ulama dan Konbes Nahdlatul Ulama di Surabaya pada tahun 2006.⁴⁵

Sekilas metode *ilhāq* ini sama dengan *qiyās*. namun keduanya memiliki perbedaan yang signifikan. Jika dalam *qiyās* masalah baru disamakan dengan *naṣṣ*, baik al-Quran maupun Hadis, maka dalam *ilhāq*, masalah baru disamakan dengan ‘*ibārah*’ kitab mazhab. Menurut Mahsun, istilah *ilhāq* ini digunakan untuk menggantikan istilah *qiyās* yang dipandang tidak patut dilakukan, sebab penggunaan *qiyās* hanya menjadi kompetensi mujtahid. Ini merupakan bentuk kehati-hatian para ulama Nahdlatul Ulama untuk melakukan penggalan hukum secara langsung terhadap *naṣṣ*.⁴⁶

Metode *ilhāqī* lebih dipilih Nahdlatul Ulama dibanding *qiyās*, sebab di kalangan Nahdlatul Ulama, *qiyās* memiliki konsekuensi yang lebih besar dibanding dengan *ilhāq*. Untuk melakukan *qiyās* setidaknya harus mempunyai kemampuan yang mendalam dalam beberapa bidang keilmuan.⁴⁷

⁴⁵ Nampaknya kelahiran metode *ilhāqī* ini dilatarbelakangi oleh terpengaruhnya para ulama Nahdlatul Ulama dengan mazhab Shāfi’ī, sebab indikasi untuk menerapkan metode *ilhāqī* ini sudah disampaikan oleh al-Nawawī dalam kitab *al-Majmū’* sebagaimana dalam kutipan ‘*ibārah*’ berikut:

(الحَالَةُ الرَّابِعَةُ) أَنْ يُقَوْمَ بِحِفْظِ الْمَذْهَبِ وَتَقْلِيدِهِ وَفَهْمِهِ فِي الْوَأَضِاحَاتِ وَالْمُشْكِلَاتِ وَلَكِنْ عِنْدَهُ ضَعْفٌ فِي تَقْرِيرِ أَدْلِيَّتِهِ وَتَحْرِيرِ أَقْيَسَتِهِ فَهَذَا يَعْتَمِدُ نَقْلَهُ وَفَتْوَاهُ بِهِ فِيمَا يَحْكِيهِ مِنْ مَسْطُورَاتِ مَذْهَبِهِ مِنْ نُصُوصِ إِمَامِهِ وَتَفْرِيعِ الْمُحْتَهِدِينَ فِي مَذْهَبِهِ وَمَا لَا يَجِدُهُ مَنْقُولًا إِنْ وَجَدَ فِي الْمَنْقُولِ مَعْنَاهُ بِحَيْثُ يُدْرِكُ بَعْدَ كَبِيرِ فِكْرٍ أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا جَازَ الْخَافَةِ بِهِ وَالْفَتْوَى بِهِ

Lihat Abū Zakariyyā Muḥy al-Dīn al-Nawawī, *al-Majmū’ Sharḥ al-Muhadhdhab*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 44.

⁴⁶ Mahsun, *Mazhab NU*, 74.

⁴⁷ Nasih, “Bahtsul Masail”, 121.

Dalam mempraktekkan metode ini, kitab mazhab tetap dikutip tetapi hukum diambil bukan dari *letterlijk 'ibārah* kitab, melainkan terlebih dahulu ditentukan kemiripan antara masalah yang sedang dipecahkan dengan masalah yang telah dihukumi dalam kitab tersebut.⁴⁸ Lebih lanjut Nahdlatul Ulama telah menetapkan prosedur metode *ilhāqī* dalam Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama tahun 2006 berikut: a) memahami secara benar tentang suatu kasus (*taṣawwur al-masalah*) yang akan di*mulḥaq*kan, b) mencari padanan kasus yang ada dalam kitab yang akan di*ilhāqī* (*mulḥaq bih*) atas dasar persamaan di antara keduanya (*wajh al-ilḥāq*), c) menetapkan hukum *mulḥaq* seperti hukum *mulḥaq bih*.⁴⁹

Meski tidak sama persis dengan *qiyās*, dalam metode *ilhāqī* juga ada unsur-unsur yang harus dipenuhi, yaitu *mulḥaq bih* (sesuatu yang belum ada ketentuan hukumnya), *mulḥaq 'alaih* (sesuatu yang sudah ada ketentuan hukumnya), dan *wajh al-ilḥāq* (faktor keserupaan antara *mulḥaq bih* dengan *mulḥaq 'alaih*). Tidak semua orang bisa menerapkan metode *ilhāqī* ini. Hanya orang yang memiliki keahlian saja yang diperbolehkan.⁵⁰

Penggunaan metode *ilhāqī* sebagai metode penetapan hukum ini bukannya tanpa masalah. Betapapun baiknya *'ibārah* dalam *mulḥaq 'alaih* yang dijadikan sebagai bahan analog, tetap saja *'ibārah* dalam

⁴⁸ A. Chozin Nasuha, "Bahtsul Masa'il Fiqhiyyah NU: Antara Ide dan Fakta", dalam *Nalar Kritis Fiqih NU*, M. Imdadun Rahmat (Ed) (Jakarta: Lakpesdam, 2002), 179.

⁴⁹ Asrori (Ed), *Ahkamul Fuqaha*, 862.

⁵⁰ Masyhuri, *Masalah Keagamaan*, 92.

kitab tersebut adalah produk pemikiran manusia yang terikat oleh dimensi waktu dan tempat. Sebagaimana maklum adanya, kitab-kitab mazhab yang dijadikan sumber dalam Bahtsul Masail merupakan produk ulama berabad-abad silam. Secara logika, sebagai bagian dari hasil ijtihad, *ibārat* dalam kitab mazhab itu pasti berkaitan erat dengan kondisi sosio-historis kultural waktu itu. Sehingga persoalan yang terjadi saat ini sangat sulit dicarikan padanannya dalam kitab mazhab. Kalaupun ada, maka hal itu seringkali terpaksa dipaksakan hanya untuk memenuhi target harus ada redaksi '*ibārah* dalam kitab mazhab.⁵¹

c. Metode *Manhajī*

Dalam hal ketika permasalahan tidak dapat diselesaikan melalui metode *qawfī* dan metode *ilhāqī*, maka Bahtsul Masail menggunakan metode *manhajī* untuk menyelesaikan suatu masalah. Metode ini didefinisikan sebagai metode penyelesaian masalah dengan cara mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh para imam mazhab.⁵²

Salah satu pengembangan terbesar yang dihasilkan dalam Munas Alim Ulama tahun 1992 di Lampung adalah dirumuskannya metode bermazhab secara *manhajī* untuk mengatasi permasalahan-permasalahan baru yang tidak ditemukan padanannya dalam kitab-

⁵¹ Nasih, "Bahtsul Masail", 122.

⁵² Masyhuri, *Masalah Keagamaan*, 89.

kitab mazhab. Meskipun sebenarnya metode *manhajī* bukanlah barang baru dalam Bahtsul Masail, sebab secara praktek sudah dilakukan sebelum adanya Munas Alim Ulama tahun 1992.⁵³ Hanya saja secara teori dan legalitas tertulis belum ada hingga ditetapkan dalam Munas Alim Ulama tahun 1992.

Legitimasi penggunaan metode *manhajī* secara resmi diatur dalam hasil Munas Alim Ulama di Lampung Tahun 1992. Di sana disebutkan bahwa jika tidak ada satu pun pendapat dalam kitab mazhab dan tidak mungkin dilakukan *ilhāq*, maka dilakukan *istinbāṭ jama'ī* dengan prosedur bermazhab secara *manhajī* oleh para ahlinya.⁵⁴ Sementara operasionalisasi *istinbāṭ jama'ī* ini dilakukan dengan mempraktekkan *qawā'id al-uṣūliyyah* dan *qawā'id al-fiqhiyyah* oleh para ahlinya.⁵⁵

Ketentuan operasionalisasi *istinbāṭ jama'ī* menggunakan *qawā'id al-uṣūliyyah* dan *qawā'id al-fiqhiyyah* itu kemudian diubah pada Mukhtamar ke-31 tahun 2004 di Solo. Hasil Keputusan Mukhtamar itu menghapus *qawā'id al-fiqhiyyah* sebagai peranti untuk melakukan *istinbāṭ jama'ī*, hingga yang tersisa hanyalah *qawā'id al-uṣūliyyah*.⁵⁶

⁵³ Ahmad Zahro meneliti bahwa ada 8 masalah yang diselesaikan menggunakan metode *manhajī* sebelum tahun 1992. Berbeda dengan Mahsun yang menghitung bahwa ada 37 masalah yang dijawab dengan metode *manhajī*. Besar kemungkinan perbedaan hitungan antara keduanya terjadi karena belum jelasnya definisi dan operasionalisasi metode *manhajī* sebelum tahun 1992. Bandingkan Zahro, *Tradisi Intelektual*, 170 dan Mahsun, *Mazhab NU*, 82-83.

⁵⁴ Asrori, *Ahkamul Fuqaha*, 471.

⁵⁵ *Ibid.*, 473.

⁵⁶ Keputusan selengkapnya adalah:

Ketentuan tentang prosedur penggunaan metode *manhajī* melalui *istinbāṭ jama'ī* lalu dijelaskan dalam Munas Alim Ulama dan Konbes Nahdlatul Ulama tahun 2006 di Surabaya. Hasil Munas dan Konbes menetapkan empat prosedur melakukan *istinbāṭ jama'ī* yaitu; 1) memahami secara benar tentang suatu kasus (*taṣawwur al-masalah*) yang akan ditetapkan hukumnya; 2) mencari dalil yang akan dijadikan dasar penetapan hukum (*istidlāl*); 3) menerapkan dalil terhadap masalah dengan *kaiḥiyah al-istidlāl* (metode pengambilan hukum); dan 4) menetapkan hukum atas masalah yang dibahas.⁵⁷

Luthfi Hadi Aminuddin mengungkapkan ada dua alasan munculnya gagasan untuk menerapkan metode *manhajī* di lingkungan Nahdlatul Ulama, yaitu: *pertama*, para ulama Nahdlatul Ulama menyadari bahwa hukum Islam yang dimuat dalam kitab-kitab fikih empat mazhab lebih merupakan produk sejarah yang – tidak jarang- terkait dengan konteks di mana pengarang kitab hidup. Terkadang –untuk tidak mengatakan sering, kitab-kitab tersebut digunakan sebagai justifikasi terhadap tuntutan perubahan sosial, budaya dan politik. Bermunculannya model kitab-kitab *sharah* (penjelasan), *ḥāshiyah* (eksplanasi), maupun *ta'liqāt* (komentar),

“Dalam kasus tidak mungkin dilakukan *ilhaq*, maka bisa dilakukan *istinbath jama'i* dengan prosedur bermadzhab secara *manhaji* oleh para ahlinya. Yaitu dengan mempraktekkan *qowaid ushuliyah* oleh para ahlinya.” Ibid., 848.

⁵⁷ Ibid., 862. Empat langkah *istinbāṭ jama'ī* di atas dianggap belum begitu operasional, maka pada Mukhtamar ke-33 tahun 2015 di Jombang ditentukanlah metode *istinbāṭ al-aḥkām* yang berkaitan dengan metode *manhajī*. Pembahasan tentang metode *istinbāṭ al-aḥkām* hasil Mukhtamar ke-33 akan dibahas secara terperinci pada bab selanjutnya.

baik dalam bentuk kritik maupun sanggahan adalah indikasi yang cukup kuat bahwa latar belakang sosio-budaya dan sosio-politik itu cukup berpengaruh dalam sebuah Keputusan hukum. *Kedua*, rumusan fikih yang dikonstruksikan ratusan tahun silam tidak lagi memadai untuk menjawab persoalan yang terjadi pada saat ini. Selain karena ditulis di zaman yang jauh dari kata modern, kitab fikih yang beredar di Indonesia sarat akan unsur ‘Ke-Arab-an’. Bukan hanya karena ditulis dengan menggunakan bahasa Arab, melainkan lebih kepada masalah-masalah yang dimuat di dalamnya banyak didasarkan atas masalah-masalah yang umum terjadi di Negara Arab, seperti Hijaz dan Mesir. Maka tidak jika hal itu diterapkan di Indonesia.⁵⁸

Pengembangan metode *manhajī* dengan menerapkan prosedur *istinbāṭ jamā’ī* sebenarnya bukan hanya fenomena yang terjadi di Indonesia, melainkan terjadi di kebanyakan negara-negara muslim. Selain Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama, lembaga fatwa yang ada di negara-negara muslim lain juga menerapkan *istinbāṭ jamā’ī*, misalnya *Majma’ al-Buḥūth al-Islāmiyyah* milik Al-Azhar Mesir, *al-Majma’ al-Fiqhī* milik Liga Dunia Islam Makkah, *Majma’ al-Fiqh al-Islamī* milik Organisasi Konferensi Islam (OKI), dan *Munazzamāt al-Mu’tamar al-Islāmī* yang berada di Jeddah.⁵⁹

⁵⁸ Aminuddin, “Istinbāṭ Jamā’ī”, 240.

⁵⁹ Ibid., 242.

Nadirsyah Hosen mengatakan bahwa proses *istinbāṭ* dengan ditambahi embel-embel “*jamā’ī*” merupakan solusi atas ketidakmampuan seseorang secara individu untuk melakukan *istinbāṭ* hukum karena keterbatasan ilmu yang menjadi prasyarat utama dalam ber*istinbāṭ*. Dengan *istinbāṭ jamā’ī*, ulama yang hanya mumpuni dalam ‘*ulūm al-Qur’ān* (ilmu-ilmu al-Qur’an) misalnya, dapat melakukan *istinbāṭ*, jika ia berkolaborasi dengan ulama yang mempunyai keahlian di bidang yang lain.⁶⁰

Menerapkan metode *manhajī* melalui *istinbāṭ jamā’ī* berarti melakukan penggalian hukum dari al-Qur’an dan hadis secara langsung. Itu artinya, melalui beberapa Keputusan di atas, Nahdlatul Ulama telah memberikan izin serta rekomendasi kepada para ulama untuk ber*istinbāṭ* langsung dari kedua sumber hukum utama tersebut.⁶¹

Tentang mekanisme metode *manhajī* melalui *istinbāṭ jamā’ī* ini para elite Nahdlatul Ulama memiliki pandangannya masing-masing. KH. M. A. Sahal Mahfudh mengemukakan bahwa *istinbāṭ jamā’ī* bisa dilakukan dengan dua cara, yaitu dengan melakukan penggalian langsung dari al-Qur’an dan hadis (*istinbāṭ*) dan dengan menggunakan *qiyās*.⁶² Penggunaan *qiyās* sebagai bentuk dari *istinbāṭ jamā’ī* ini juga disetujui oleh beberapa ulama Nahdlatul

⁶⁰ Hosen, “Nahdlatul Ulama”, 6.

⁶¹ Mahfudh, “Bahtsul Masa’il”, xv.

⁶² Ibid., xvi.

Ulama. Di antaranya Marzuki Wahid yang mengatakan bahwa *qiyās* yang dilakukan secara kolektif (*jamā'ī*) bisa menjadi solusi atas ketakutan para ulama untuk melakukan *qiyās* secara individu karena dkuatirkan akan terjadi pemutusan hukum secara serampangan. Menurutnya, *qiyās jamā'ī* relevan untuk masa sekarang. Melalui *qiyās jamā'ī*, dapat ditentukan *'illat* hukum untuk masa sekarang, terutama dalam bidang-bidang sosial, ekonomi, politik, dan budaya.⁶³

Sejalan dengan KH. M. A. Sahal Mahfudh, K.H. Ma'ruf Amin menganggap pentingnya metode *manhajī*. Kiai Ma'ruf mengusulkan agar dilakukan *i'ādat al-nadhari* (telaah ulang) terhadap pendapat-pendapat mazhab yang tidak relevan lagi. Hal ini menurut K.H. Ma'ruf Amin merupakan sesuatu yang diperbolehkan, sebab dalam mazhab Shāfi'i sendiri, tidak jarang ditemukan pendapat pengikut mazhab yang tidak sama dengan pendapat imam Shāfi'i. Asal yang patut diperhatikan adalah metode yang digunakan untuk melakukan *istinbāṭ* itu harus dalam koridor aturan mazhab tersebut. Upaya *istinbāṭ* ini bisa dilakukan dengan cara *taḥqīq al-manāṭ*, yaitu melakukan upaya penelitian dan relevansi berbagai masalah dengan kaidah-kaidah hukum. Melalui *taḥqīq al-manāṭ*, dapat diungkap *'illat* suatu hukum, sehingga menentukan hukum itu sendiri. Jika *'illat* suatu masalah itu ada, maka hukum itu ada. Pun juga

⁶³ Marzuki Wahid, "Cara Membaca Tradisi Bahtsul Masa'il NU: Tatapan Reflektif", dalam *Kritik Nalar Fiqih NU*, M. Imdadun Rahmat (Ed) (Jakarta: Lakpesdam, 2002), 84-85.

sebaliknya, jika *'illat* itu tidak ditemukan, maka hukum tidak bisa diterapkan.⁶⁴

Berbeda dengan ulama di atas yang mencukupkan metode *manhajī* hanya pada *qiyās*, Ahmad Zahro memberikan penjelasan bahwa metode *manhajī* harus dilakukan dengan menelusuri dan mengikuti secara hierarkis metode atau prosedur *istinbāt* hukum empat mazhab berikut: 1) Mazhab Ḥanafī dengan metode dan hierarki berikut; al-Qur'an, hadis sahih, *aqwāl al-ṣahābah*, *qiyās*, *istiḥsān*, *ijmā'*, dan *'urf*. 2) Mazhab Mālīki dengan metode dan hierarki berikut; al-Qur'an, hadis sahih, *ijmā'* sahabat, *'amal ahl al-madīnah*, fatwa sahabat, *qiyās*, *istiḥsān*, *maṣāliḥ al-mursalah*, dan *zarā'i'*. 3) Mazhab Shāfi'ī dengan metode dan hierarki berikut; al-Qur'an, hadis sahih, *ijmā'*, *aqwāl al-ṣahābah*, dan *qiyās*. 4) Mazhab Ḥanbalī dengan metode dan hierarki berikut; *naṣṣ*, *ijmā'*, *qiyās*, *maṣāliḥ al-mursalah*, *istiḥsān*, *zarā'i'*, fatwa sahabat dan *istiṣḥāb*.⁶⁵

Lebih lanjut Ahmad Zahro menyampaikan bahwa pada dasarnya bermazhab *manhajī* harus dilakukan secara konsekuen dengan mengikuti secara hierarkis metode masing-masing mazhab. Akan tetapi, untuk menerapkan mazhab *manhajī* dalam arti benar-benar menelusuri dan mengikuti secara terpisah metode tiap mazhab adalah hal yang sangat sulit, maka diperkenankan melakukan *talfīq*

⁶⁴ Ma'ruf Amin, "Perkembangan Bahtsul Masail", dalam <http://lbnusurabaya.blogspot.co.id/2009/06/perkembangan-bahtsul-masail.html>, (4 April 2017).

⁶⁵ Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 131-132.

fi al-manhaj dengan cara memilih secara selektif metode atau dalil yang diyakini benar dan tepat, asal masih dalam lingkup empat mazhab.⁶⁶

Apapun metode yang digunakan, Nahdlatul Ulama melalui Munas Alim Ulama tahun 1992 lalu dikukuhkan pada Mukhtamar ke-31 tahun 2004, menetapkan agar dalam upaya penyelesaian masalah itu dilakukan tiga analisis yang meliputi:

- a. Analisis masalah tentang sebab terjadinya suatu kasus ditinjau dari beberapa faktor berikut: 1) faktor ekonomi, 2) faktor politik, 3) faktor budaya, 4) faktor sosial, dan 5) faktor lainnya.
- b. Analisis dampak yang ditimbulkan oleh suatu kasus yang dicari hukumnya ditinjau dari beberapa aspek yang meliputi: 1) aspek sosial ekonomi, 2) aspek sosial budaya, 3) aspek sosial politik, dan 4) aspek lainnya.
- c. Analisis hukum, baik hukum Islam berhaluan *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* maupun hukum yuridis formal.⁶⁷

B. Metode *Istinbāt al-Aḥkām* Hasil Mukhtamar ke-33

1. Latar Belakang Perumusan Metode

Mukhtamar merupakan forum permusyawaratan tertinggi di dalam organisasi Nahdlatul Ulama. Dalam Anggaran Dasar Anggaran Rumah Tangga (AD-ART) Nahdlatul Ulama disebutkan forum ini dilaksanakan

⁶⁶ Ibid., 141.

⁶⁷ Asrori (ed), *Ahkamul Fuqaha*, 846-847.

setiap lima tahun sekali.⁶⁸ Hingga penelitian ini dilakukan, Mukhtamar sudah dilakukan sebanyak 33 kali. Paling terakhir Mukhtamar dilaksanakan di Jombang pada tanggal 16-20 Syawal 1436 H atau bertepatan dengan tanggal 1-5 Agustus 2015.

Di antara agenda yang pasti ada saat Mukhtamar adalah kegiatan Bahtsul Masail.⁶⁹ Tak terkecuali pada Mukhtamar ke-33. Pada Mukhtamar ini tercatat ada 19 masalah yang dibahas oleh Lembaga Bahtsul Masail. 19 masalah itu dibahas dalam tiga komisi Bahtsul Masail dengan rincian sebagaimana diterangkan dalam tabel berikut:

Tabel 3.1
Permasalahan yang dibahas dalam Bahtsul Masail Mukhtamar ke-33

Komisi Bahtsul Masail ad-Diniyyah al-Waqi'iyah	Komisi Bahtsul Masail ad-Diniyyah al-Maudlui'iyah	Komisi Bahtsul Masail ad-Diniyyah al-Qonuniyyah
1. Hukum mengingkari janji bagi pemimpin pemerintahan	1. Metode <i>Istinbāt al-Aḥkām</i> dalam Nahdlatul Ulama	1. Perlindungan umat beragama melalui Undang-Undang
2. Hukum asuransi BPJS	2. Khaṣāiṣ Ahlus Sunnah Wal Jama'ah an-Nahdliyyah	2. Pelaksanaan pendidikan agama di sekolah (perbaikan PP No. 55 Tahun 2007)
3. Pembakaran dan penenggelaman kapal asing yang melanggar	3. Hukuman mati dan HAM	3. Penyelenggaraan Pemilu Kepala
	4. Pasar bebas (<i>Free</i>	

⁶⁸ Sejak Mukhtamar ke-26 tahun 1979 di Semarang, Mukhtamar dilakukan setiap lima tahun sekali. Kecuali Mukhtamar ke-32 di Makassar. Secara siklus lima tahunan, seharusnya Mukhtamar dilaksanakan tahun 2009, namun Mukhtamar ke-32 baru dilaksanakan setahun kemudian di tahun 2010. Lihat Tabel 2.1 dan 2.2 pada bab sebelumnya.

⁶⁹ Sebagaimana disebutkan dalam AD-ART Nahdlatul Ulama, Mukhtamar membicarakan dan menetapkan hal-hal berkenaan dengan; a) laporan pertanggung jawaban Pengurus Besar Nahdlatul Ulama yang disampaikan secara tertulis; 2) Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga; Garis-garis besar program kerja Nahdlatul Ulama; c) Garis-garis besar program Nahdlatul Ulama 5 tahun; d) Hukum atas masalah keagamaan dan kemasyarakatan; e) Rekomendasi Organisasi; f) Ahlul Halli Wal Aqdi; g) Memilih ketua umum pengurus besar Nahdlatul Ulama. Lihat Rumadi, et.al, *Hasil-Hasil Mukhtamar ke-33 Nahdlatul Ulama*, cet. Ke-2 (Jakarta: LTN PBNU, 2016), 76.

<p>hukum</p> <p>4. Pemakzulan (pemberhentian) pemimpin</p> <p>5. Advokat dalam tinjauan fiqh</p> <p>6. Eksploitasi alam secara berlebihan</p> <p>7. Hukum alih fungsi lahan</p>	<p><i>Trade</i>)</p> <p>5. Utang Luar Negeri</p>	<p>Daerah yang murah dan berkualitas</p> <p>4. Sumber Daya Alam untuk Kesejahteraan Rakyat</p> <p>5. Memperpendek masa tunggu calon jamaah Haji dan pengelolaan keuangan Haji</p> <p>6. Perlindungan TKI dan pencatatan nikah bagi TKI beragama Islam di luar negeri</p> <p>7. Perbaikan pengelolaan BPJS Kesehatan</p>
---	--	---

Satu di antara masalah yang dibahas dalam Bahtsul Masail Mukhtamar ke-33 adalah masalah terkait metode *istinbāt al-ahkām* dalam Nahdlatul Ulama. Dapat dikatakan Mukhtamar ke-33 ini merupakan babak baru bagi Nahdlatul Ulama, khususnya dalam masalah metode penetapan hukum. Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab sebelumnya, pasca Munas Alim Ulama tahun 1992, Nahdlatul Ulama memiliki tiga metode yang disusun secara hierarkis, yaitu metode *qawli*, *ilhāqī*, dan *manhajī*. Dari ketiga metode tersebut, metode *manhajī* adalah metode yang paling jarang digunakan, khususnya dalam masalah-masalah *wāqī'iyah*. Luthfi Hadi Aminuddin dalam penelitiannya menyebutkan, dari 456 hasil Bahtsul Masail al-Dīniyyah al-Wāqī'iyah dalam rentang

tahun 1926 hingga tahun 2010, hanya terdapat delapan masalah saja yang diputuskan dengan prosedur bermazhab secara *manhajī*.⁷⁰

Atas dasar masih langkanya prosedur penyelesaian masalah dengan menggunakan metode mazhab *manhajī* melalui *istinbāt jamā'i*, maka Nahdlatul Ulama merasa perlu untuk merumuskan kembali prosedur bermazhab secara *manhajī* itu. Hal ini sebagaimana tertuang dalam deskripsi masalah tentang rumusan metode *istinbāt al-aḥkām* berikut:

Tersedianya metode *istinbāt* hukum dan yang siap pakai adalah niscaya. Ini karena menurut NU dimungkinkan bermunculannya kasus-kasus fikih baru yang tak ditemukan jawabannya melalui *'ibārat al-kutub*, baik dalam bentuk *qawl* maupun *wajh*. Untuk menangani kasus-kasus fikih baru tersebut, melalui Munas Lampung 1992, NU sudah membuat prosedur demikian, “Dalam hal ketika suatu masalah/kasus belum dipecahkan dalam kitab, maka masalah/kasus tersebut diselesaikan dengan prosedur *ilhāq al-masā'il bi naẓā'irihā* secara *jamā'ī*. *Ilhāq* dilakukan dengan mempertimbangkan *mulḥaq*, *mulḥaq bih* oleh *mulḥiq* yang ahli. Dalam proses *ilhāq al-masā'il bi naẓā'irihā* ini, *qawā'id fiqhiyyah* bisa digunakan sebagai kerangka metodologinya.

Namun, jika kasus fikih tersebut tak bisa dipecahkan dengan prosedur *ilhāq*, maka NU memutuskan: “Dalam hal ketika tak mungkin dilakukan *ilhāq* karena tidak adanya *mulḥaq bih* sama sekali di dalam kitab, maka dilakukan *istinbāt* secara *jamā'ī*. Pertanyaannya, bagaimana *istinbāt jamā'ī* dengan mempraktekkan *qawā'id uṣūliyyah* itu diselenggarakan di lingkungan Nahdhatul Ulama.⁷¹

Selain alasan di atas, KH. Afifuddin Muhajir yang ketika itu didaulat sebagai ketua sekaligus perumus dalam Komisi Bahtsul Masail al-Dīniyyah al-Mauḍū'iyyah pada Mukhtamar ke-33 menuturkan bahwa masih sedikitnya penggunaan metode bermazhab *manhajī* ini disebabkan

⁷⁰ Luthfi Hadi Aminuddin, “Istinbāt Jamā'ī dan Penerapannya dalam Bahsul Masa'il”, dalam Al-Manāhij, Vol. IX No. 2, Desember 2015, 248.

⁷¹ Rumadi, et.al., *Hasil-Hasil Mukhtamar NU ke-33*, 153.

belum adanya metode sederhana dalam Nahdlatul Ulama untuk mengoperasionalkan *istinbāt jamā'ī*. Hal ini bisa diketahui dari petikan perkataan Kiai Afif saat menjadi pembicara pada Bahtsul Masail Pra-Muktamar ke-33 di Pesantren Al-Manar Depok bulan Mei tahun 2015 berikut:

Saya punya pemikiran, jangan-jangan kita belum bisa melakukan ijtihad atau *istinbāt*, karena belum ada panduan metode yang simpel. Saya berusaha sesungguhnya memeras otak dan memeras kepala untuk membuat metode-metode yang sangat simpel. Apa yang saya tulis apa yang saya sampaikan adalah sudah berada dalam kitab-kitab *uṣūl fiqh* yang ada, mulai yang paling modern sampai yang paling dulu.

Pendapat senada juga disampaikan oleh Abdul Moqsiṭh Ghazali, sekretaris Komisi Bahtsul Masail al-Dīniyyah al-Mauḍū'īyyah Muktamar ke-33. Dalam makalah yang dipresentasikan pada kegiatan *ḥalaqah* terbatas yang diselenggarakan Lembaga Bahtsul Masail Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, Abdul Moqsiṭh Ghazali menyampaikan:

Lebih maju lagi, melalui Munas Lampung tahun 1992, NU mengajak audiensi ulama NU untuk melakukan *istinbāt jamā'ī* dengan tetap bertumpu pada *manhaj* (*uṣūl fiqh*) imam mazhab. Ini terutama untuk menangani kasus-kasus fikih baru yang belum pernah ada zaman dahulu. Namun, sampai sekarang belum dirumuskan perihal mekanisme *istinbāt jamā'ī* tersebut. Apakah *istinbāt jamā'ī* itu sama belaka dengan ijtihad *jamā'ī* seperti disuarakan para ulama non-NU selama ini? Belum juga terjabarkan mengenai *manhaj* siapa yang akan menjadi pegangan?⁷²

Kegelisahan Kiai Afif dan Kiai Moqsiṭh di atas memang cukup beralasan. Sejak perumusan metode bermazhab *manhajī* pada Munas

⁷² Makalah ini dapat dilihat dalam Abdul Moqsiṭh Ghazali, "Metode Bahtsul Masa'il NU", dalam <http://islamlib.com/lembaga/nahdlatululama/metode-bahtsul-masail-nu/> (15 April 2017)

Alim Ulama tahun 1992, hingga sekarang belum ada penjelasan rinci dan operasional dari metode tersebut. Hasil Munas Alim Ulama tahun 1992 hanya menyebutkan redaksi bahwa “jika tidak ada satu pun pendapat dalam kitab mazhab dan tidak mungkin dilakukan *ilhāq*, maka dilakukanlah *istinbāt jamā’ī* dengan prosedur bermazhab secara *manhajī* oleh para ahlinya”.⁷³ Lebih lanjut Munas Alim Ulama tahun 1992 menyebutkan bahwa *istinbāt jamā’ī* ini dilakukan dengan mempraktekkan *qawā’id al-uṣūliyyah* dan *qawā’id al-fiqhiyyah* oleh para ahlinya.⁷⁴

Ketentuan operasionalisasi *istinbāt jamā’ī* menggunakan *qawā’id al-uṣūliyyah* dan *qawā’id al-fiqhiyyah* itu kemudian diubah pada Mukhtamar ke-31 tahun 2004. Hasil Keputusan Mukhtamar itu menghapus *qawā’id al-fiqhiyyah* sebagai peranti untuk melakukan *istinbāt jamā’ī*, hingga yang tersisa hanyalah *qawā’id al-uṣūliyyah*.⁷⁵ Sejak saat itu hingga kini, prosedur penggunaan *qawā’id al-uṣūliyyah* belum pernah dirumuskan dengan baik.⁷⁶

⁷³ Asrori (ed), *Ahkamul Fuqaha*, 471.

⁷⁴ Ibid., 473.

⁷⁵ Keputusan selengkapnya adalah:

“Dalam kasus tidak mungkin dilakukan *ilhāq*, maka bisa dilakukan *istinbāt jamā’ī* dengan prosedur bermazhab secara *manhajī* oleh para ahlinya. Yaitu dengan mempraktekkan *qawā’id uṣūliyyah* oleh para ahlinya.” Ibid., 848.

⁷⁶ Pada dasarnya, bermazhab *manhajī* dengan prosedur *istinbāt jamā’ī* sudah diatur lebih lanjut dalam Munas Alim Ulama dan Konbes Nahdlatul Ulama tahun 2006. Akan tetapi empat langkah dalam putusan tersebut dinilai kurang operasional sebab tidak disebutkan metode-metode yang digunakan dalam *istinbāt jamā’ī*. Adapun prosedur *istinbāt jamā’ī* yang diatur dalam Munas Alim Ulama dan Konbes 2006 itu adalah:

- a. Memahami secara benar tentang suatu kasus (*taṣawwur al-masalah*)
- b. Mencari dalil yang akan dijadikan dasar penetapan hukum (*istidlāl*)
- c. Menerapkan dalil terhadap masalah dengan *kaifiyyah al-istidlāl* (metode pengambilan hukum)

2. Rumusan Metode *Istinbāt al-Aḥkām* Nahdlatul Ulama

Guna menjawab berbagai kegelisahan tentang ketiadaan metode *istinbāt* hukum yang bersifat operasional, serta yang dapat merepresentasikan model bermazhab *manhajī*, Nahdlatul Ulama pada Mukhtamar ke-33 tahun 2015 di Jombang, melalui Komisi Bahtsul Masail al-Dīniyyah al-Mauḍū'iyah merumuskan metode *istinbāt al-aḥkām*. Secara operasional, metode ini tersusun dari tiga metode⁷⁷, yaitu metode *bayānī*, metode *qiyāsī*, dan metode *istiṣlāḥī/maqāṣidī*.⁷⁸ Penjelasan masing-masing metode akan dipaparkan pada bagian berikut:

a. Metode *Bayānī*

Metode *Bayānī* adalah metode pengambilan hukum dari *naṣṣ*, baik al-Qur'an maupun hadis (*manhaj istinbāt al-aḥkām min al-nuṣūṣ*).⁷⁹ Guna mengoperasionalkan metode ini, Nahdlatul Ulama telah menetapkan lima langkah berikut:

d. Menetapkan hukum atas masalah yang dibahas.

Lihat A. Ma'ruf Asrori (ed), *Aḥkamul Fuqaha; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010 M)* (Surabaya: Khalista & LTN BPNU, 2011), 862.

⁷⁷ Ketiga metode di atas, oleh Abdul Moqsiṭh Ghazali disederhanakan lagi menjadi dua metode besar, yaitu metode *istinbāt min al-nuṣūṣ* (penggalan hukum dari *naṣṣ*), yang meliputi metode *bayānī* dan metode *qiyāsī*, dan metode *istinbāt min ghair al-nuṣūṣ* (penggalan hukum bukan dari *naṣṣ*). Keterangan ini disampaikan Abdul Moqsiṭh Ghazali saat membacakan hasil Bahtsul Masail komisi Mauḍū'iyah pada sidang pleno Mukhtamar ke-33.

⁷⁸ Ibid. Nahdlatul Ulama mengadopsi ketiga metode ini dari salah satu makalah yang ditulis pada tahun 2006 oleh 'Aṭā' al-Raḥmān al-Nadwī, salah seorang guru besar bantu bahasa Arab di Universitas Islam Chittagong Bangladesh dengan judul *al-Ijtihād wa Dauruhū fī Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*. Namun jika ditelusuri secara seksama, ketiga metode di atas bukan merupakan rumusan asli dari 'Aṭā' al-Raḥmān al-Nadwī. Jauh sebelumnya, ulama-ulama *uṣūl fiqh* sudah merumuskan tiga metode tersebut. Di antaranya Ma'rūf al-Duwālibī dan Muḥammad Salām Madkūr. Lihat Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1406 H/1986 M), 1040-1041 dan Muḥammad Salām Madkūr, *al-Ijtihād fī al-Tashrī' al-Islāmī* (t.tp: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1984), 42-49.

⁷⁹ Ibid., 154.

- 1) Mengkaji *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd* baik makro atau mikro

Menurut al-Zarqāni, *asbāb al-nuzūl* merupakan suatu kejadian yang menyebabkan turunnya satu atau beberapa ayat al-Qur'an, yang mana peristiwa tersebut dapat dijadikan sebagai petunjuk hukum berkenaan turunnya suatu ayat.⁸⁰ Tidak hanya berlaku untuk al-Qur'an, dalam konteks hadis juga dikenal sebab munculnya suatu hadis atau yang dikenal dengan istilah *asbāb al-wurūd*.⁸¹

Para ulama tafsir menjadikan pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd* sebagai peranti untuk memahami al-Qur'an dan hadis. Tak terkecuali Nahdlatul Ulama. Dalam Muktamar ke-33, Nahdlatul Ulama menetapkan pemahaman *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd* sebagai langkah pertama untuk memahami *naṣṣ* secara *bayānī*.⁸²

Ada dua aspek yang dinilai penting kaitannya dengan pengkajian *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd*, yaitu *asbāb* mikro dan *asbāb* makro. Nahdlatul Ulama mendefinisikan dua aspek *asbāb* itu sebagai berikut:

Yang dimaksud *asbāb al-nuzūl* mikro adalah sebab khusus (*asbāb al-nuzūl al-khāṣṣah*) yang melatarbelakangi

⁸⁰ Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 106.

⁸¹ Burhān al-Dīn al-Ḥusainī, *al-Bayān wa al-Ta'rīf fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīth hal-Sharīf* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, tt), 3.

⁸² Rumadi, et.al., *Hasil-Hasil Muktamar*, 154.

turunnya suatu ayat atau hadis. Sedangkan yang dimaksud *asbāb al-nuzūl* makro adalah sebab umum (*asbāb al-nuzūl al-‘āmmah*) yang menjadi konteks sosial-politik, sosial budaya, dan sosial ekonomi dari proses *tanzīl al-Qur’an* dan *wurūd al-hadīth*.⁸³

Nahdlatul Ulama, sebagaimana disampaikan oleh Ahmad Zahro, menggunakan *Asbāb al-Nuzūl* baik mikro maupun makro untuk menemukan ada atau tidaknya keterkaitan antara bunga bank dengan konsep riba dalam al-Qur’an.⁸⁴

Satu di antara ayat yang membahas tentang masalah riba adalah surat Āli ‘Imrān ayat 130 berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ⁸⁵

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan Riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.

Asbāb al-nuzūl mikro dari ayat tersebut dapat diketahui dari riwayat-riwayat yang menerangkan tentang latar belakang turunya ayat di atas. Berdasarkan riwayat dari Ibn Zaid, sebagaimana disampaikan oleh al-Ṭabarī dalam kitab Tafsirnya, bahwa ayat ini turun berkenaan dengan tradisi riba pada masa Jāhiliyyah, di mana pada saat itu riba terjadi dalam hal penggandaan umur hewan yang dihutang. Bila hewan yang dihutang itu berumur satu tahun, lalu masa akhir pembayaran

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Lihat Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 240-241.

⁸⁵ Al-Qur’an 3:130

hewan itu habis sedangkan orang yang berhutang hewan itu belum bisa melunasinya, maka pembayaran dapat ditangguhkan dengan kewajiban membayar hewan yang berumur dua tahun. Sistem penambahan ini berlaku kelipatan hingga orang yang berhutang hewan itu sanggup melunasi hutangnya. Hal ini juga berlaku pada hutang selain hewan, misalnya uang.⁸⁶

Berdasarkan riwayat tersebut, dapat diketahui bahwa tradisi riba yang ada dalam masyarakat Arab ketika itu adalah penambahan yang berlipat ganda. Jika dinyatakan dalam bentuk prosentase, penambahan yang terjadi ketika itu mencapai seratus persen dari pokok hutang.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa antara riba dengan bunga bank adalah hal yang tidak sepenuhnya sama. Sebab dalam sistem bunga dikenal istilah bunga konsumtif dan bunga produktif. Jika yang dimaksud adalah bunga konsumtif, maka antara riba dan bunga dapat ditemukan kesamaannya, meskipun prosentase penambahan bunga konsumtif sebagaimana yang dikenal sekarang tidak sebanyak praktik riba pada masa itu. Sedangkan bunga produktif tidak bisa dipersamakan dengan praktik riba sebagaimana praktik masa Jāhiliyyah.

⁸⁶ Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Vol. 7 (t.tp: Muassasah al-Risālah, 1420 H/2000 M), 205.

2) Mengkaji teks ayat dan hadis dari perspektif kaidah bahasa (*al-qawā'id al-uṣūliyyah al-lughawiyah*)

Naṣṣ, baik al-Qur'an maupun hadis, keduanya disampaikan dengan menggunakan bahasa Arab. Maka otomatis untuk memahami keduanya, digunakan ilmu-ilmu yang berkenaan dengan bahasa Arab pula. Hal ini disebabkan terkadang *naṣṣ* syariat itu menunjukkan makna yang tidak tunggal. Maka untuk mendapatkan makna yang sebenarnya terhadap *naṣṣ* diperlukan kaidah-kaidah tertentu.⁸⁷ Adapun kaidah-kaidah yang dimaksud ini, dalam kajian uṣūl al-fiqh dinamakan *al-qawā'id al-uṣūliyyah*.

Berkenaan dengan hal tersebut, Nahdlatul Ulama memberikan prosedur penerapan metode *bayānī* dengan menggunakan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-lughawiyah* melalui tiga kajian teks yang dilakukan secara simultan berikut:⁸⁸

a) Analisis kata (*al-tahfīl al-lafẓī*)

Analisis ini digunakan untuk menentukan kata antara *'āmm*⁸⁹ dan *khāṣṣ*⁹⁰, antara *muṭlaq*⁹¹ dan *muqayyad*⁹², antara

⁸⁷ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1423 H/2003 M), 131.

⁸⁸ Rumadi, et.al., *Hasil-Hasil Muktamar*, 154.

⁸⁹ *'āmm* berarti suatu lafal yang mencakup seluruh satuan-satuan yang pantas masuk di dalamnya sekaligus sesuai dengan dibuatnya lafal tersebut. Lihat Muḥammad al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, Vol. 1 (t.tp: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1419 H/1999 M), 287.

⁹⁰ *Khāṣṣ* berarti lafal yang dibuat untuk menunjukkan makna perseorangan tertentu. Lihat Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 178.

⁹¹ *Muṭlaq* berarti lafal yang menunjukkan suatu hakikat tanpa adanya *qayyid* (batasan), jadi hanya menunjuk pada satu individu tidak tertentu pada hakikat tersebut. Lihat Mannā' b. Khafīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp: Maktabah al-Ma'ārif, 1421 H/2000 M), 253.

*ḥaqīqah*⁹³ dan *majāz*⁹⁴, antara *muḥkam*⁹⁵, *mujmal*⁹⁶, dan *mutashābih*⁹⁷, antara *zāhir*⁹⁸ dan *naṣṣ*⁹⁹ antara *mushtarak*¹⁰⁰ dan *mutarādif*¹⁰¹, dan antara *amr*¹⁰² dan *nahy*.¹⁰³

Model analisis seperti ini diperlukan, sebab dimungkinkan satu kata dalam bahasa Arab, memiliki kedudukan yang beragam. Hal ini sebagaimana disebutkan berikut:

Setiap lafal dapat memiliki lebih dari satu kategori, misalnya lafal مُحَمَّد . Lafal ini dari satu sisi masuk katagori *khāṣṣ* karena tidak memiliki cakupan makna yang luas, sementara dari sisi yang lain masuk kategori *naṣṣ* sebab tidak ada kemungkinan untuk diartikan dengan makna yang lain.¹⁰⁴

⁹² *Muqayyad* berarti lafal yang menunjukkan suatu hakikat dengan adanya *qayyid* (batasan). Lihat Ibid.

⁹³ *Ḥaqīqah* berarti lafal yang sejak awal dipergunakan untuk arti yang sebenarnya, baik secara *lughawī* (bahasa), *shar'ī* (syariat), maupun *'urfī* (tradisi). Lihat Muḥammad Muṣṭafā al-Zuhāifī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2 (Damaskus: Dār al-Khayr, 1427 H/2006 M), 12.

⁹⁴ *Majāz* berarti lafal yang digunakan untuk arti lain yang bukan art hakiki. Lihat Ibid., 14.

⁹⁵ *Muḥkam* berarti sesuatu yang menunjukkan artinya yang tidak menerima pembatalan dan penggantian karena penunjukannya sudah jelas dan sama sekali tidak mengandung *ta'wīl* serta tidak menerima penghapusan pada masa Rasulullah dan masa kekosongan turunannya wahyu. Lihat Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 150.

⁹⁶ *Mujmal* berarti lafal yang bentuknya sendiri tidak dapat menunjukkan kepada pengertian yang dimaksud dan tidak terdapat *qarīnah* lafal atau keadaan yang dapat menjelaskannya. Kesamaran maknanya dapat diketahui melalui penjelasan *shāri'*. Lihat Ibid., 158.

⁹⁷ *Mutashābih* berarti lafal yang bentuknya sendiri tidak menunjukkan pada arti yang dimaksud dan tidak ada *qarīnah* luar yang menjelaskannya. Sedangkan *shāri'* sudah mencukupkan begitu saja berdasarkan ilmu-Nya dan tidak menjelaskannya. Lihat Ibid., 163.

⁹⁸ *Zāhir* berarti sesuatu yang dapat menunjukkan makna yang dimaksud dengan bentuknya sendiri tanpa memperhatikan pemahaman yang dimaksud dari faktor luar, tapi yang dimaksud bukan asal dari redaksi kata tersebut dan masih mengandung *ta'wīl*. Lihat Ibid., 151.

⁹⁹ *Naṣṣ* berarti sesuatu yang bentuknya sendiri telah menunjukkan kepada makna yang dimaksud oleh asal redaksi kata dan bisa menerima *ta'wīl*. Lihat Ibid., 152.

¹⁰⁰ *Mushtarak* adalah lafal yang mempunyai banyak arti. Lihat Ibid., 165.

¹⁰¹ *Mutarādif* adalah beberapa lafal yang hanya mempunyai satu makna.

¹⁰² *Amar* berarti permintaan untuk melakukan suatu pekerjaan dari pihak yang berkuasa. Lihat Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (t.tp: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt), 176.

¹⁰³ *Nahy* berarti larangan untuk melakukan sesuatu. Lihat Ibid., 181.

¹⁰⁴ Rumadi, et.al., *Hasil-Hasil Muktamar*, 158..

Sama halnya lafaz dalam al-Qur'an dan hadis. Tidak jarang satu lafaz memiliki banyak kategori dalam waktu yang bersamaan. Hal ini sebagaimana contoh yang diberikan oleh Nahdlatul Ulama berikut:

Contoh konkrit dalam al-Qur'an adalah firman Allah **فُمْ** **الَّيْلِ** (bangunlah pada waktu malam). Lafal **فُمْ** dari satu sisi termasuk kategori *khāṣṣ* karena cakupan maknanya terbatas, dan dari satu sisi disebut *amr* sebab berisi tuntutan untuk melakukan sesuatu (bangun). Sementara dari sisi yang lain, disebut *zāhir* karena *ṣīghat al-amr* tampak dalam makna *wujūb* (kewajiban) dan mungkin untuk ditarik pada selain makna *wujūb*.¹⁰⁵

Selain contoh di atas, analisis kata dapat digunakan untuk mengidentifikasi kata per-kata dalam ayat riba.¹⁰⁶

Misalnya redaksi ayat **لَا تَأْكُلُوا** dapat diidentifikasi sebagai kata yang berkategori *khāṣṣ*, *zāhir*, dan *nahy*. Sedangkan redaksi ayat **الرِّبَا** dapat dikategorikan sebagai kata dengan kategori *'ām* dan *mujmal*.

b) Analisis makna (*al-tahfīl al-ma'nawī*)

Selain memiliki banyak kategori dalam waktu yang bersamaan, tidak jarang kata dalam bahasa Arab memiliki

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ayat riba yang dimaksud adalah ayat 130 surat Alī 'Imrān berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

makna yang beragam. Maka dari itu, melalui model analisis ini, Nahdlatul Ulama ingin memastikan makna apa yang digunakan terhadap satu kata. Ada 6 tujuan digunakannya analisis makna ini, yaitu:

- (1) Memastikan apakah lafaz yang dimaksud dimaknai secara *ḥaqīqī* atau dipalingkan pada makna *majāz*nya.
- (2) Memastikan apakah lafaz *ẓāhir* dimaksud tetap pada makna *rājih* (unggul) nya ataukah dipalingkan kepada makna *marjūh* (diunggulkan) nya.
- (3) Memastikan makna yang digunakan suatu lafaz itu makna *lughawī* (bahasa), *shar'ī* (syariat), atau *'urfī* (kebiasaan).
- (4) Memastikan makna yang digunakan dalam lafaz *mushtarak*, diambil semua atau dipilih salah satu.
- (5) Memastikan lafaz perintah (*ṣīghat al-amr*) tetap pada makna primernya (wajib) atau dipalingkan pada makna sekundernya (selain wajib).
- (6) Memastikan lafaz larangan (*ṣīghat al-nahy*) makna primernya (haram) atau dipalingkan pada makna sekundernya (selain haram).¹⁰⁷

Pada contoh ayat riba sebagaimana di atas, dapat dipahami bahwa *ṣīghat al-nahy* dalam ayat لَا تَأْكُلُوا, meski

¹⁰⁷ Ibid., 159.

dapat diberi makna primer (haram) maupun sekunder (selain haram), namun pemaknaan yang tepat adalah menggunakan makna primernya, yaitu haram. Hal ini bisa diketahui dari ayat lain yang secara jelas memberikan makna haram pada riba, yaitu surat al-Baqarah ayat 275 dan 278.¹⁰⁸

Sedangkan dalam lafaz الرِّبَا, mengingat lafaz tersebut dalam kategori *mujmal* karena bisa dimaknai secara *lafẓi*, ‘*urfi*, dan *shar’i*, namun perlu dipastikan satu makna yang tepat. Secara *lafẓi*, lafaz الرِّبَا berarti tambahan (*al-ziyādah*).¹⁰⁹ Sedangkan secara ‘*urfi*, lafaz الرِّبَا digunakan orang Arab untuk merujuk pada tambahan yang dibayarkan pembeli untuk transaksi jual beli secara kredit ketika masa pembayarannya berakhir dengan harapan agar penjual menambah tempo pembayaran.¹¹⁰ Adapun secara *shar’i*, lafaz الرِّبَا dapat diartikan dengan tambahan yang dipungut

¹⁰⁸ Redaksi ayat tersebut adalah:

Al-Qur’an 2:275

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Al-Qur’an 2:278

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

¹⁰⁹ Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, Vol. 1 (Beirut: Muassasah Manāhil al-‘Irfān, 1400 H/1980 M), 383.

¹¹⁰ Abū Ja’far al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. 6 (t.tp: Muassasah al-Risālah, 1420 H/2000 M), 8.

oleh kreditor (*muqriḍ*) dari debitor (*mustaqriḍ*) sebagai ganti atas tambahan tempo pembayaran.¹¹¹

Dari ketiga makna lafaz di atas, dapat ditentukan bahwa makna yang digunakan untuk memahami ayat riba di atas adalah makna *sharʿī*.

c) Analisis *dalālah* (*al-taḥlīl al-dalālī*)

Makna hukum suatu *naṣṣ*, selain bisa diambil melalui makna yang tersurat (*manṭūq*), terkadang juga bisa diambil melalui makna yang tersirat (*mathūm*). Kaitannya dengan hal ini, Nahdlatul Ulama menyajikan dua pendapat yang diakui dalam *uṣūl al-fiqh* sebagaimana dalam kutipan berikut:

Dalam hal ini ada dua metode: *Pertama*, metode *jumhūr al-uṣūliyyīn*. Menurut *jumhūr al-uṣūliyyīn*, makna (hukum) suatu *naṣṣ*, disamping bisa diambil dari *manṭūq*-nya, kadang bisa diambil dari *mathūm*-nya. *Manṭūq* sendiri ada dua: (1) *ṣarīḥ*, dan (2) *ghayr ṣarīḥ*. Sedangkan *manṭūq ghayr ṣarīḥ* itu sendiri ada tiga: (1) *ishārah*; (2) *iqtidāʾ*, dan (3) *imāʾ*. Sementara *mathūm* itu ada dua: (1) *mathūm muwāfaqah*, dan (2) *mathūm mukhālafah*. *Kedua*, metode Ḥanafiyah. Menurut Ḥanafiyah, makna (hukum) *naṣṣ* dapat diambil dari empat pendekatan: (1) *ibārat al-naṣṣ*; (2) *ishārat al-naṣṣ*; (3) *iqtidāʾ al-naṣṣ*; dan (4) *dalālat al-naṣṣ* (*mathūm muwāfaqah* dalam istilah *jumhūr*).¹¹²

Nahdlatul Ulama memandang bahwa antara dua pendapat di atas; antara metode *jumhūr* dan *Ḥanafiyah*,

¹¹¹ al-Ṣābūnī, *Rawāʿiʾ al-Bayān*, 383.

¹¹² Ibid.

pada intinya memiliki kesamaan dalam hal penerimaan makna hukum baik yang tersurat (*manṭūq*) maupun yang tersirat (*mafḥūm*). Hanya saja keduanya memiliki perbedaan dalam hal penerimaan *mafḥūm mukhālafah*. Menurut pendapat *jumhūr* (pendapat yang pertama), *mafḥūm mukhālafah* menjadi salah satu jalan untuk mengambil makna dari *naṣṣ*, sementara menurut pendapat *Ḥanafīyyah* (pendapat yang kedua) tidak diperkenankan.¹¹³ Meskipun demikian, Nahdlatul Ulama tidak memberikan pilihan utama di antara dua pendapat tersebut.

Penggunaan analisis *dalāli* ini bisa diterapkan pada ayat riba di atas. Redaksi larangan لَا تَأْكُلُوا pada ayat tersebut merujuk pada makna larangan memakan (makna *manṭūq*). Namun berdasarkan *mafḥūm muwāfaqah/dalālat al-naṣṣ*, larangan pada ayat tersebut tidak hanya terbatas pada larangan memakan, melainkan juga larangan mengambil atau hal-hal lain yang semakna dengan kegiatan memanfaatkan dan mengonsumsi riba.

¹¹³ Ibid.

- 3) Mengaitkan *naṣṣ* yang sedang dikaji dengan *naṣṣ* lain yang berkaitan (*rabṭ al-nuṣūṣ ba'ḍuhā bi ba'ḍin*)

Naṣṣ, baik al-Qur'an maupun hadis merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Ayat yang satu memiliki keterkaitan dengan ayat yang lain, satu hadis memiliki keterkaitan dengan hadis yang lain, dan antara ayat dengan hadis juga saling memiliki keterkaitan. Hubungan antar *naṣṣ* ini memiliki fungsi sebagai *taukīd* (penguat), *bayān al-mujmal* (menjelaskan *naṣṣ* yang bersifat garis besar/global), *taqyīd al-muṭlaq* (membatasi lafaz *muṭlaq*), *takhṣīṣ al-'ām* (membatasi keumuman lafaz *'ām*), dan *tauḍīḥ al-mushkil* (menjelaskan lafaz yang ambigu).¹¹⁴

Dalam contoh ayat riba di atas, mengaitkan antara *naṣṣ* satu dengan yang lain, dapat membantu mengetahui hukum yang terkandung dalam masalah riba. Misalnya, ayat 130 surat Alī 'Imrān hanya menyebutkan redaksi *nahy* لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا (janganlah engkau memakan riba). Padahal redaksi *nahy*, sebagaimana diterangkan di atas, dapat dimaknai dengan makna primer (haram) maupun makna sekunder (selain haram). Untuk mengidentifikasi makna yang tepat, maka menghubungkan ayat ini dengan ayat yang lain perlu dilakukan.

¹¹⁴ Ibid., 154-155.

Pada surat al-Baqarah ayat 275 dan 278 dijelaskan dengan gamblang bahwa hukum riba adalah haram. Maka dengan demikian, larangan memakan riba pada ayat ini merujuk pada larangan yang berarti haram.

- 4) Mengaitkan *naṣṣ* yang sedang dikaji dengan *maqāṣid al-sharī'ah* (*rabṭ al-nuṣūṣ bi al-maqāṣid*)

Antara *naṣṣ* dengan *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan umum syariat) merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan satu dengan yang lainnya. Kaitannya dengan hal ini, Nahdlatul Ulama menyampaikan:

maqāṣid al-sharī'ah (tujuan umum syariat) yang sekaligus merupakan *kulliyah al-sharī'ah* (totalitas syariat) memiliki hubungan saling terkait dengan *nuṣūṣ al-sharī'ah*. *maqāṣid al-sharī'ah* lahir dan mengacu pada *nuṣūṣ al-sharī'ah*, sementara *nuṣūṣ al-sharī'ah* dalam menafsirinya harus mempertimbangkan *maqāṣid al-sharī'ah*. Ini masuk dalam kategori mengaitkan yang *juz'ī* (partikular) dengan yang *kullī* (universal).¹¹⁵

Nahdlatul Ulama menilai bahwa *naṣṣ* merupakan hal yang bersifat *juz'ī* (partikular) sementara *maqāṣid al-sharī'ah* adalah hal yang bersifat *kullī* (universal). Dalam hal ini, *maqāṣid al-sharī'ah* didefinisikan sebagai kemaslahatan manusia. Maka oleh sebab itu, perumusan hukum dari *naṣṣ* harus sejalan dengan kemaslahatan manusia, dengan catatan apa yang diasumsikan

¹¹⁵ Ibid., 155.

sebagai kemaslahatan itu tidak bertentangan dengan *naṣṣ* itu sendiri.¹¹⁶ Dari sini dapat diketahui bahwa standar kemaslahatan dalam pandangan Nahdlatul Ulama bermuara pada *naṣṣ*, dan tidak bisa dikembalikan kepada penilaian manusia yang rentan akan pengaruh dorongan hawa nafsu. Ini disebabkan maslahat bisa saja dijadikan dalih untuk memenuhi dan memuaskan syahwat dirinya. Dari sini, maslahat harus dilandaskan pada *naṣṣ*. Artinya, hanya *naṣṣ* yang menjadi dasar dalam mengukur segala hal menyangkut maslahat dan tidaknya suatu Keputusan hukum.¹¹⁷

Dengan mengaitkan antara *naṣṣ* dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, Nahdlatul Ulama memandang bahwa rumusan-rumusan hukum yang diambil dari *naṣṣ* tidak selamanya *letterlijk*, tapi juga kontekstual. Hal ini sebagaimana nampak dalam hukum kebolehan mengeluarkan harga (*qīmah*) pada zakat biji-bijian, kambing, dan unta. Padahal perintah *letterlijk naṣṣ* adalah mengeluarkan zakat sesuai dengan harta (wajib

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Abdul Moqṣith Ghazali, "Reorientasi Istinbath NU dan Operasionalisasi Ijtihad Jama'i", dalam M. Imdadun Rahmat (Ed), *Kritik Nalar Fiqih NU* (Jakarta: Lakpesdam, 2002), 106-107. Pembahasan tentang Kemaslahatan sebelumnya telah dilakukan oleh Nahdlatul Ulama, tepatnya pada Mukhtamar ke-29 tahun 1994 di Cipasung. Di situ disebutkan bahwa kemaslahatan itu harus selaras dengan tujuan syariat yang meliputi lima hak dan jaminan dasar manusia (*al-uṣūl al-khamsah*) yang terdiri dari keselamatan keyakinan agama (*ḥifẓ al-dīn*), keselamatan jiwa dan kehormatan (*ḥifẓ al-nafs wa al-'irq*), keselamatan akal (*ḥifẓ al-'aql*), keselamatan keluarga dan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan keselamatan hak milik (*ḥifẓ al-māl*). Selain itu, maslahat harus bersifat nyata (*ḥaqīqiyah*) dan bukan hanya dugaan (*wahmiyyah*) semata. Maka dari itu, untuk menentukan kemaslahatan harus dilakukan melalui kajian yang cermat serta melalui proses penelitian, musyawarah dan ditetapkan secara bersama-sama. Lihat Keputusan Mukhtamar ke-29 tahun 1994 di Cipasung dalam Asrori (ed), *Ahkamul Fuqaha*, 759.

dizakati) yang dimilikinya. Jika mempunyai biji-bijian, maka zakatnya juga biji-bijian. Jika kambing, maka zakatnya kambing. Unta zakatnya unta. Demikian juga sapi zakatnya juga sapi. Selengkapnya dapat dibaca dalam kutipan hasil Mukhtamar ke-33 berikut:

Maka kita menjadi maklum, mengapa *fuqahā'* membolehkan mengeluarkan *qīmah* (harga) pada zakat biji-bijian, kambing dan unta, padahal instruksi Nabi pada sahabat *Mu'adh bin Jabal* menjelang keberangkatannya ke daerah Yaman jelas mengatakan:

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ: " خُذِ الْحَبَّ مِنَ الْحَبِّ وَالشَّأَةَ مِنَ الْعَنَمِ وَالْبَعِيرَ مِنَ الْإِبِلِ , وَالْبَقْرَةَ مِنَ الْبَقَرِ " ¹¹⁸

Diriwayatkan dari Mu'adz bin Jabal bahwa Rasulullah mengutusnyanya ke Yaman lalu beliau bersabda, Ambillah (zakat berupa) biji-bijian, seekor kambing dari kambing, seekor unta *ba'ir* dari unta, dan seekor sapi dari sapi. ¹¹⁹

Para *fuqahā'* memandang bahwa tujuan dari perintah Rasulullah Saw di atas adalah untuk memberikan kemudahan kepada *muzakkī* (orang yang mengeluarkan zakat). Oleh sebab itu, bila suatu ketika zakat dengan mengeluarkan *qīmah* (harga) lebih

¹¹⁸ Sanad lengkap hadis ini adalah

وَأَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الرَّضْبَارِيُّ، وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْخَافِضُ، قَالَا: ثنا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، ثنا الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ، أَخْبَرَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ، عَنْ شَرِيكَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمْرٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ: " خُذِ الْحَبَّ مِنَ الْحَبِّ وَالشَّأَةَ مِنَ الْعَنَمِ وَالْبَعِيرَ مِنَ الْإِبِلِ , وَالْبَقْرَةَ مِنَ الْبَقَرِ "

Lihat Abū Bakar al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H/2003 M), 189.

¹¹⁹ Rumadi, et.al., *Hasil-Hasil Mukhtamar ke-33*, 155.

mudah, maka diperbolehkan mengeluarkan zata dengan *qīmah* itu.¹²⁰

Penerapan lain terhadap fungsi mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dilihat dalam masalah riba. Terhadap masalah riba, Ahmad Zahro menyebutkan bahwa tujuan pokok syariat tentang dilarangnya riba adalah agar tidak ada pihak manapun yang dirugikan. Hal ini sesuai dengan redaksi ayat 279 surat al-Baqarah yang mengatakan: *لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ* (kalian tidak merugikan dan juga tidak dirugikan). Jika memang tujuan pelarangan riba adalah demikian, maka riba yang diharamkan adalah riba yang berdimensi merugikan orang. Sedang yang tidak merugikan atau malah menguntungkan banyak pihak, tentunya harus berada di luar hukum haram tersebut.¹²¹

5) Mentakwil *naṣṣ (ta'wīl al-nuṣūṣ)* bila diperlukan

Sebagaimana disebutkan di atas, satu kata dalam bahasa Arab bisa saja menempati berbagai macam kategori dan mempunyai banyak interpretasi. Ketika satu kata mempunyai banyak interpretasi, maka kaidah dasarnya adalah memaknai kata tersebut berdasarkan makna dasarnya, yaitu makna yang jelas, *ḥaqīqī*, dan *rājih* (unggul). Akan tetapi ketika ada dalil

¹²⁰ Ibid., 156.

¹²¹ Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 243-244.

yang menyebabkan suatu kata itu tidak dapat diartikan sebagaimana makna dasarnya, maka bisa dilakukan *ta'wīl*.¹²²

Nahdlatul Ulama mengartikan *ta'wīl* sebagai upaya memalingkan lafal atau *naṣṣ* dari makna dasarnya yang jelas, *ḥaqīqī*, dan *rājih* kepada makna lain yang tersembunyi, *majāzī*, atau *marjūh*.¹²³ Kaitannya dengan hal ini, Nahdlatul Ulama membagi *ta'wīl* menjadi dua, yaitu: a) *ta'wīl qarīb*, dilakukan agar suatu *naṣṣ* dapat dipahami dengan benar. Seperti menta'wīl ayat ¹²⁴ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ

kata نِكَاحٍ sehingga menjadi حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ.

Sebelum ayat tersebut di *ta'wīl*, maka pemahamannya adalah yang diharamkan itu ibu, padahal status hukum –dalam hal ini haram- seharusnya disandangkan kepada perbuatan *mukallaf* sebagai *maḥkūm fih* (obyek hukum). Sementara ayat di atas menyandarkan status hukum kepada zatnya, yaitu ibu.¹²⁵ Termasuk bagian dari *ta'wīl* ini adalah *takḥṣīs al-‘ām* (mengkhususkan redaksi yang khusus), *taqyīd al-muṭlaq* (membatasi redaksi mutlak), dan mengartikan lafal *zāhir*

¹²² Ibid., 156.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Al-Qur'an 4:23

¹²⁵ Rumadi, et.al., *Hasil-Hasil Mukhtamar ke-33*, 157.

dengan makna *marjūh*nya.¹²⁶ b) *ta'wīl ba'īd*, yaitu *ta'wīl* yang hanya bisa dilakukan oleh orang-orang yang kadar keilmuannya mendalam (*al-rāsikhūn fī al-'ilm*).¹²⁷ Namun demikian, Nahdlatul Ulama tidak memberikan rincian lebih terhadap *ta'wīl* jenis ini.

b. Metode *Qiyāsī*

Nahdlatul Ulama mengartikan metode *qiyāsī* sebagai metode ijtihad melalui pendekatan *qiyās*. Sedangkan *qiyās* sendiri didefinisikan dengan menyamakan kasus yang tidak memiliki acuan *naṣṣ* dengan kasus lain yang memiliki acuan *naṣṣ* dalam hal ketentuan hukumnya, ketika keduanya memiliki *'illat* yang sama.¹²⁸

Sebagai salah satu metode *istinbāt* hukum, metode *qiyāsī* ini dinilai sebagai metode yang valid karena memiliki mekanisme kerja. Dalam hal ini, Nahdlatul Ulama telah menyusun rukun dan syarat agar *qiyās* dapat diakui valid, meskipun rukun dan syarat yang dirumuskan Nahdlatul Ulama ini tidak berbeda dengan yang telah dirumuskan para ulama dalam berbagai kitab *uṣūl al-fiqh*.¹²⁹

Adapun rukun dan syarat *qiyās* yang dirumuskan Nahdlatul Ulama adalah:

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid., 160-161.

¹²⁹ Nampaknya dalam metode *qiyāsī* ini Nahdlatul Ulama banyak mengutip pendapat 'Abd al-Wahhāb Khallāf dalam kitab *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Bandingkan dengan Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 47-69.

- 1) *al-Aṣl*, yaitu kasus yang memiliki ketentuan hukum berdasar *naṣṣ*. *al-Aṣl* ini juga disebut dengan *al-maqīṣ ‘alaih* (sesuatu yang di*qiyāsī*) atau *al-mushabbah bih* (sesuatu yang diserupai). Syarat dari *al-aṣl* adalah harus memiliki ketentuan hukum berdasarkan *naṣṣ*.¹³⁰
- 2) *al-Far’*, yaitu kasus yang tidak memiliki ketentuan hukum berdasar *naṣṣ*. *al-Far’* disebut juga dengan *al-maqīṣ* (sesuatu yang di*qiyaskan*) atau *al-mushabbah* (sesuatu yang diserupakan). Berbeda dengan *al-aṣl*, dalam *al-far’* disyaratkan harus tidak boleh memiliki ketentuan hukum.¹³¹
- 3) *Ḥukm al-Aṣl*, yaitu hukum yang terdapat pada *al-aṣl* yang ditetapkan berdasarkan *naṣṣ*. Ada tiga syarat yang harus dipenuhi agar *ḥukm al-aṣl* ini dianggap valid, yaitu:
 - a) Berupa hukum *shar’ī ‘amalī* (hukum syariat yang berkaitan dengan perbuatan) yang ditetapkan berdasarkan *naṣṣ*.
 - b) Berupa hukum yang *ma’qūl al-ma’nā* (dapat dirasionalkan)
 - c) Berupa hukum yang tidak hanya berlaku pada *al-aṣl*, misalnya poligami lebih dari empat itu hanya diperbolehkan untuk Rasulullah Saw., maka tidak diperkenankan meng*qiyās*kan umat Rasulullah Saw dengan diri Rasulullah Saw.¹³²

¹³⁰ Rumadi, et.al., *Hasil-Hasil Muktamar ke-33*, 161.

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid., 162.

4) *al-‘Illah*, yaitu sifat yang menjadi titik persamaan (*al-jāmi‘*) antara *al-aṣl* dan *al-far‘*. Pada metode *qiyās*, penentuan *al-‘illāh* ini merupakan hal yang paling rumit, sebab tidak semua sifat yang melekat pada *al-aṣl* dapat dijadikan sebagai *‘illah* hukum. Ada tiga syarat yang harus dipenuhi, yaitu:

- a) Harus berupa sifat yang *ẓāhir* (jelas)
- b) Harus berupa sifat yang *muḍabbiḥ* (terukur), dan;
- c) Harus berupa sifat *munāsib* (memiliki relevansi dengan hukum), artinya menyandarkan hukum terhadap *‘illah* itu pada umumnya dapat mewujudkan maslahat.¹³³

Untuk menemukan *‘illah*, maka dapat digunakan dua cara, yaitu:

- a) Dengan cara *manṣūṣah* (melalui *naṣṣ*).

Qiyās yang dilakukan dengan menggunakan *‘illah manṣūṣah* ini dinamakan *qiyās jāfī*.¹³⁴ Misalnya, meng*qiyās*-kan wanita *nifās* dengan wanita haid dalam hal larangan suami untuk menggaulinya berdasarkan *‘illah* kotor (*adhā*).¹³⁵

- b) Dengan cara *mustanbaḥah* (melalui upaya penggalian).

Qiyās yang dilakukan dengan *‘illah mustanbaḥah* ini dinamakan *qiyās khafī*.¹³⁶ *Qiyās* model ini dapat dilakukan jika dipastikan tidak adanya *fāriq* (hal yang membedakan)

¹³³ Ibid., 162.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid

¹³⁶ Ibid.

atau kalau pun ada *fāriq*nya, maka *fāriq* tersebut tidak terlalu signifikan.¹³⁷ Misalnya, meng*qiyās*-kan pembunuhan dengan menggunakan benda tajam dalam kewajiban adanya *qiṣāṣ* dengan ‘illah pembunuhan sengaja dan melanggar hukum (*al-qatl al-‘amd al-‘udwān*)

Dengan adanya rukun dan syarat di atas, metode *qiyās* mampu memproduksi hukum-hukum atas permasalahan baru yang belum dibahas dalam *naṣṣ*. Misalnya dalam masalah *money politic*. Jika ditelusuri dalam *naṣṣ*, tentu tidak ada satu pun dalil yang secara *letterlijk* menerangkan *money politic* ini. Namun demikian, hukum *money politic* dapat ditemukan melalui metode *qiyās*.¹³⁸ Adapun metode *istinbāt* yang digunakan pada mulanya dicari *naṣṣ* yang mempunyai kemiripan dengan masalah baru dan sudah mempunyai ketetapan hukum. Alhasil, Ditemukan satu hadis yang berbicara tentang larangan memberi hadiah kepada pejabat yang berbunyi:

هَدَايَا الْعُمَّالِ حَرَامٌ كُلُّهَا^{١٣٩}

Artinya: Seluruh hadiah atau pemberian terhadap pejabat adalah haram.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Dalam Munas Alim Ulama tahun 2002, Nahdlatul Ulama telah menjawab masalah tentang *money politic*, hanya saja metode yang digunakan bukan menggunakan metode *manhajī* melalui *qiyās*, tetapi metode *ilhāqī* dengan menyamakan hukum *money politic* kepada hukum *rishwah* (hadiah) yang ada dalam ‘*ibārah* kitab. Meskipun demikian, baik metode *ilhāqī* maupun *manhajī*, keduanya memiliki kesimpulan hukum yang sama, yaitu keharaman *Money politic*. Lihat Asrori (ed), *Ahkamul Fuqaha*, 471

¹³⁹ Hadis di atas dapat ditemukan dalam Zain al-Dīn al-Munāwī, *Faiḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi’ al-Ṣaghīr*, Vol. 6 (Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1356 H), 353.

Teks hadis di atas dikategorikan sebagai *al-aşl*, sementara hukum keharaman memberi hadiah kepada pejabat dikategorikan sebagai *ḥukm al-aşl*. Kemudian antara *al-aşl* dan *al-far'* –masalah *money politic*– dihubungkan. Maka dapat ditemukan ‘illah yang sama, yaitu *khauf al-mail* (dikhawatirkan terjadi kecenderungan pada salah satu pihak). Setelah itu dapat ditarik kesimpulan, hukum *money politic* adalah haram. Hukum keharaman ini diperkuat dengan mekanisme pemilihan pemimpin secara langsung. Setiap warga negara yang mempunyai hak pilih memiliki kedudukan yang sangat strategis (*al-siyādah fī yad al-sha'b*) tidak kalah strategis dengan pejabat negara atau hakim dalam menentukan putusan hukum.¹⁴⁰

Lebih ringkas tentang operasionalisasi metode *qiyāsī* dalam masalah *Money politic* ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel 3.2
Operasionalisasi Metode *Qiyāsī*
dalam Masalah *Money Politic*

Rukun-rukun <i>Qiyās</i>				
<i>Al-Far'</i>	<i>Al-Aşl</i>	<i>Ḥukm al-Aşl</i>	<i>Al-'Illah</i>	Kesimpulan
Hukum <i>Money Politic</i> (Belum diatur dalam <i>naşş</i>)	Terdapat hadis هَدَايَا الْعُمَّالِ حَرَامٌ كُلُّهَا Artinya: Seluruh hadiah atau pemberian terhadap pejabat adalah haram.	Keharaman memberi hadiah kepada pejabat	<i>Khauf al-mail</i> (kekhawatiran timbul kecenderungan kepada salah satu pihak)	<i>Money Politic</i> haram

¹⁴⁰ Rumadi, et.al., *Hasil-Hasil Mukhtamar ke-33*, 164-165.

c. Metode *Istiṣlāḥī/Maqāṣidī*

Nahdlatul Ulama juga menamai metode ini dengan nama *ijtihād maqāṣidī*. Hal ini disebabkan dalam metode *istiṣlāḥī*, ijtihad dilakukan dengan mengacu pada *maqāṣid al-sharī'ah*.¹⁴¹ Hanya saja Nahdlatul Ulama membatasi bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* yang dapat digunakan adalah *maqāṣid al-sharī'ah* yang didapatkan dari *naṣṣ* syariat melalui hasil penelitian para ulama (*istiqrā'*). Hal ini sebab menurut Nahdlatul Ulama, *maqāṣid al-sharī'ah* tidak bisa dipisahkan dari *naṣṣ*, sementara *naṣṣ* itu dalam penafsirannya harus memperhatikan *maqāṣid al-sharī'ah*.¹⁴² Adapun *maqāṣid al-sharī'ah* sebagaimana yang dimaksud oleh Nahdlatul Ulama adalah mewujudkan kemaslahatan manusia lahir dan batin, baik dunia dan akhirat. Ini sebagaimana yang dicantumkan dalam hasil Mukhtamar ke-33 berikut:

Para *fuqahā'* menyimpulkan bahwa syariat Islam dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan (*maṣlahah*) manusia lahir dan batin, dunia dan akhirat. Kesimpulan ini mereka peroleh dari hasil penelitian (*istiqrā'*) yang mereka lakukan terhadap *naṣṣ-naṣṣ tashrī'* (al-Qur'an dan al-Sunnah), hukum-hukum *sharī'*, *'illah-'illahnya* dan hikmah-hikmahnya.¹⁴³

Selain digunakan untuk menafsirkan *naṣṣ*, *maqāṣid al-sharī'ah* juga diperlukan untuk menggali hukum yang tidak mempunyai acuan *naṣṣ* secara langsung. Berkenaan dengan hal ini, Nahdlatul Ulama menetapkan tiga metode yang dianggap mencerminkan

¹⁴¹ Ibid., 165.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid.

prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*. Ketiga metode tersebut adalah *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, dan *'urf*.¹⁴⁴

1) *Istiḥsān*

Nahdlatul Ulama mendefinisikan *Istiḥsān* sebagai berikut:

Istiḥsān dalam pengertian sederhana ialah kebijakan mujtahid yang menyimpang dari ketentuan *al-qiyās* yang lebih jelas atau dari ketentuan hukum umum. Secara lebih bagus, syekh 'Abd al-Wahhāb al-Khallaf mengatakan: *istiḥsān* ialah kebijakan mujtahid dengan berpegang kepada *qiyās khafī* dengan meninggalkan *qiyās jalī*; atau meninggalkan hukum *kullī* dengan berpegang pada hukum *juz'ī-istithnā'ī* (hukum pengecualian) karena ada dalil yang menghendaki demikian.¹⁴⁵

Hukum asalnya, ketika seorang mujtahid dihadapkan pada dua dalil *qiyās*, antara *qiyās khafī* dan *qiyās jalī*, maka yang menjadi pegangan adalah *qiyās jalī*. Akan tetapi berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tertentu, mujtahid bisa meninggalkan *qiyās jalī* dengan mengambil *qiyās khafī*.¹⁴⁶

Hal tersebut juga berlaku pada ketentuan hukum. Pada prinsipnya, mujtahid harus mengambil ketentuan hukum yang *kullī*. Namun dalam keadaan tertentu, mujtahid bisa mengambil hukum yang *juz'ī-istithnā'ī*.¹⁴⁷

Di kalangan ulama mazhab, kedudukan *istiḥsān* memang diperdebatkan, utamanya oleh imam al-Shāfi'ī. Melalui

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid., 166.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

adagiumnya yang terkenal *مَنْ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ* (barang siapa yang menggunakan *istihsān* sebagai dalil, maka ia tekah membuat-buat syariat baru)¹⁴⁸, al-Shāfi'ī secara tegas penggunaan *istihsān*.¹⁴⁹ Akan tetapi menurut Nahdlatul Ulama, secara praktek al-Shāfi'ī juga menggunakan *istihsān* sebagaimana yang disampaikan berikut:

Walau demikian, *istihsān* dengan pengertian di atas sesungguhnya secara *de facto* diamalkan oleh hampir semua *fuqahā'*, termasuk Imam al-Shāfi'ī sendiri. Sedangkan *istihsān* yang ditolak al-Shāfi'ī bukan *istihsān* dengan pengertian di atas, melainkan *istihsān* yang didasarkan atas keinginan subjektif seseorang tanpa pijakan dalil yang dapat dipertanggungjawabkan.

Istihsān sesungguhnya bukanlah keinginan nafsu seseorang dalam proses penetapan hukum. Sebaliknya, *istihsān* mempunyai pijakan dalil yang muaranya tak lain untuk memelihara kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. Pada kenyataannya, dalam berbagai kasus hukum, penggunaan *istihsān* tidak dapat dihindari.¹⁵⁰

Adapun alasan *Istihsān* masuk ke dalam metode *istiṣlāḥī* ini menurut Nahdlatul Ulama disebabkan *istihsān* mempunyai pijakan dalil yang muaranya tertuju kepada upaya memelihara kepentingan dan kemaslahatan umat manusia.¹⁵¹

¹⁴⁸ Adagium ini sebagaimana dikutip al-Ghazālī dari perkataan al-Shāfi'ī. Lihat Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H/1993 M), 171.

¹⁴⁹ Penolakan al-Shāfi'ī ini dituangkan dalam satu bab berjudul "*Kitāb fī Ibtāl al-Istihsān* (kitab tentang batalnya *istihsān*)" di kitab al-Umm. Lihat Abū 'Abdillāh Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*, Vol. 7 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1410 H/1990 M), 309.

¹⁵⁰ Rumadi, et.al., *Hasil-Hasil Muktamar ke-33*, 167.

¹⁵¹ Ibid.

2) *Al-Maṣlahah al-Mursalah*

Di dalam hasil Mukhtamar ke-33 tentang Metode *Istinbāḥ al-Aḥkām*, Nahdlatul Ulama mendefinisikan *al-maṣlahah* dalam tiga pengertian. *Pertama*, *al-maṣlahah* yang identik dengan kata *al-manfa'ah* didefinisikan sebagai setiap hal yang baik dan bermanfaat. *Kedua*, *al-maṣlahah* sebagai tindakan yang membawa manfaat. *Ketiga*, setiap hal yang menjamin terwujud dan terpeliharanya maksud dan tujuan syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*) yang mencakup lima hal; *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-'aql*, *ḥifẓ al-nasl/al-'ird*, dan *ḥifẓ al-māl*.¹⁵²

Berdasarkan kesesuaian dan keterkaitannya dengan *naṣṣ*, *al-maṣlahah* sebagaimana didefinisikan di atas diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu:

- a) *Maṣlahah Mu'tabarah*, yaitu kemaslahatan yang diapresiasi oleh Allah Swt. melalui *naṣṣ*, seperti diharamkannya setiap minuman yang memabukkan.¹⁵³
- b) *Maṣlahah Mulghah*, yaitu kemaslahatan yang dinafikan oleh Allah Swt. melalui *naṣṣ*. Seperti penyamaan bagian warisan antara anak laki-laki dan perempuan yang dianggap maslahat.¹⁵⁴

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid. Keharaman minuman yang memabukkan ini diatur dalam surat al-Mā'idah ayat 90.

¹⁵⁴ Ibid.

c) *Maṣlahah Mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak memiliki acuan *naṣṣ*, baik *naṣṣ* yang mengakui atau yang menafikannya, seperti merayakan maulid Nabi Muhammad Saw., penulisan dan penyatuan al-Qur'an dalam satu mushaf, dan pencatatan perkawinan.¹⁵⁵

Dari ketiga bentuk *al-maṣlahah* di atas, bentuk pertama merupakan *al-maṣlahah* yang mutlak diterima. Sebaliknya, bentuk kedua adalah yang mutlak ditolak. Sementara bentuk yang ketiga, para ulama berbeda pendapat. Dalam hal ini, Nahdlatul Ulama mengatakan bahwa dalam urusan ibadah, *maṣlahah mursalah* tidak dapat diterima. Sedangkan dalam urusan muamalah, *maṣlahah mursalah* dapat diterima asalkan memenuhi persyaratan yang ada. Adapun persyaratan tersebut adalah:

- 1) Harus berupa *maṣlahah ḥaqīqiyah qat'iyah* (maslahat aktual) dan bukan *maṣlahah wahmiyyah* (maslahat semu)
- 2) Harus berupa *maṣlahah 'āmmah kulliyah* (maslahat umum), bukan *maṣlahah fardiyyah khāṣṣah* (maslahat personal-subjektif)
- 3) Harus tidak berlawanan dengan hukum atau prinsip-prinsip yang ditetapkan berdasar *naṣṣ* atau *ijmā'*

¹⁵⁵ Ibid.

4) *Maṣlahah* yang dimaksud bersifat *darūriyyah* (keharusan)¹⁵⁶

Abdul Moqsith Ghazali menyampaikan bahwa sejatinya Nahdlatul Ulama telah menggunakan *maṣlahah mursalah* sebagai dalil untuk menerima Pancasila sebagai asas dalam bernegara. Nahdlatul Ulama telah menetapkan bahwa kedudukan Pancasila sebagai asas dalam bernegara merupakan Keputusan final. Argumen yang digunakan Nahdlatul Ulama dalam menerima Pancasila adalah ketiadaan dalil yang menyuruh sekaligus yang melarang Pancasila dijadikan sebagai dasar negara. Sejalan dengan itu, para kyai juga mengetahui bahwa tidak ada satu sila pun dalam Pancasila yang bertentangan dengan *naṣṣ*, bahkan isinya telah selaras dengan pokok-pokok ajaran *naṣṣ*.¹⁵⁷

3) *Al-‘Urf*

Kata *al-‘urf* identik dengan kata *al-‘ādah* yang dalam bahasa Indonesia berarti tradisi. Nahdlatul Ulama mengartikan *al-‘urf* dengan “sesuatu yang sudah dikenal bersama dan

¹⁵⁶ Ibid., 168.

¹⁵⁷ Abdul Moqsith Ghazali, “Metodologi Islam Nusantara”, dalam *Islam Nusantara; Dari Ushūl Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, Akhmad Sahal (Ed) (Bandung: Mizan, 2016), 109.

dijalani oleh masyarakat, baik berupa perkataan (*'amālī*) ataupun perkataan (*qawālī*)".¹⁵⁸

Dari segi wilayah keberlakuannya, Nahdlatul Ulama membagi *al-'urf* menjadi dua. *Pertama*, *'urf 'āmm* berarti *'urf* yang berlaku pada seluruh atau mayoritas umat manusia pada masa tertentu. *Kedua*, *'urf khāṣṣ* berarti *'urf* yang hanya berlaku pada masyarakat, komunitas atau daerah tertentu pada masa tertentu.¹⁵⁹

Sedangkan dari segi kesesuaiannya dengan *naṣṣ*, Nahdlatul Ulama juga membagi *'urf* menjadi dua macam. *Pertama*, *'urf ṣaḥīḥ*, yaitu *'urf* yang tidak bertentangan dengan *naṣṣ* dan prinsip-prinsip syariat. *Kedua*, *'urf fāsid*, yaitu *'urf* yang bertentangan dengan *naṣṣ ṣarīḥ* al-Qur'an atau hadis dengan menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal.¹⁶⁰

Dengan mengikuti pendapat mayoritas ulama, Nahdlatul Ulama menerima *al-'urf al-ṣaḥīḥ* sebagai salah satu metode penetapan hukum, dan menolak *al-'urf al-fāsid*. Bahkan Nahdlatul Ulama menilai kekuatan *al-'urf* sebagai dalil syariat ini sama dengan kekuatan *naṣṣ*. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam salah satu kaidah

¹⁵⁸ Ibid., 169.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

التَّابِتُ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ^{١٦١}

Artinya: Sesuatu yang telah ditetapkan oleh *al'urf* sama halnya dengan sesuatu yang ditetapkan oleh *naṣṣ*.

Selain digunakan sebagai acuan hukum, *al-'urf* menurut Nahdlatul Ulama dapat dijadikan sebagai pertimbangan dalam menjabarkan atau menafsiri ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat global (*ijmālī*) dan tidak memiliki standar praktis.¹⁶²

Hal ini didasarkan atas satu kaidah

كُلُّ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ مُطْلَقًا وَلَا ضَابِطَ لَهُ فِيهِ وَلَا فِي اللَّعَةِ يُرْجَعُ فِيهِ إِلَى
الْعُرْفِ^{١٦٣}

Artinya: Setiap sesuatu yang datang dari *shāri'* secara mutlak dan tidak ada batasan baginya, baik dalam syariat maupun dalam kebahasaan, maka sesuatu itu dikembalikan pada *al-'urf*.

Al-'urf sebagai salah satu metode *istinbāṭ* hukum yang masuk dalam kategori metode *istiṣlāḥī* merupakan metode yang dapat menjadikan hukum berkelindan secara dinamis. Sebagaimana diterangkan dalam salah satu kaidah

الْأَحْكَامُ الْمَبْنِيَّةُ عَلَى الْعُرْفِ تَتَعَيَّرُ بِتَعْيِيرِهِ زَمَانًا وَمَكَانًا^{١٦٤}

¹⁶¹ Kaidah ini dapat ditemukan dalam 'Alī Jum'ah Muḥammad 'Abd al-Wahhāb, *al-Madkhal ilā Dirāsāt al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 1422 H/2001 M), 94.

¹⁶² Ibid., 170.

¹⁶³ Kaidah ini dapat ditemukan dalam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H/1990 M), 98.

¹⁶⁴ Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 91.

Hukum-hukum yang didasarkan pada *al-'urf* (tradisi) bisa berubah sebab perubahan waktu dan tempat keberadaan *al-'urf* tersebut.

Selain itu, pengakomodiran *al'urf* dalam metode *istislāhī*, menurut Nahdlatul Ulama itu sama saja dengan menjadikan kemaslahatan sebagai tujuan syariat berkonsekuensi pada keharusan memperhatikan *'urf* manusia, selama tidak bertentangan dengan syariat.¹⁶⁵

Di antara contoh *istinbāt* dengan *al-'urf* adalah; *pertama*, perempuan yang haid dengan teratur, dapat berpedoman pada *'urf*nya dalam menentukan kadar haid. *Kedua*, pemberian pranikah terhadap calon istri tidak dipandang sebagai maskawin berdasarkan *'urf* yang berlaku di sebagian wilayah Indonesia. *Ketiga*, kata *al-marḥūm* dalam *'urf* Indonesia digunakan untuk orang yang meninggal dunia. Padahal jika dilihat arti asalnya – orang yang dirahmati Allah Swt- dapat digunakan untuk orang yang hidup maupun orang yang mati.¹⁶⁶

Selain menetapkan tiga metode *istislāhī* (*istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, dan *'urf*) di atas, Nahdlatul Ulama juga memberikan peluang untuk memberlakukan *istiḥāb* dan *sadd al-zarī'ah* dengan operasionalisasi sebagaimana diterangkan dalam kitab-kitab *uṣūl al-fiqh*.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Rumadi, et.al., *Hasil-Hasil Muktamar ke-33*, 171.

¹⁶⁶ Ibid., 170.

¹⁶⁷ Ibid., 171.

3. Persyaratan Penerapan Metode *Istinbāt al-Aḥkām* Nahdlatul Ulama

Jika rumusan metode *istinbāt al-aḥkām* hasil Mukhtamar ke-33 dibaca, maka setidaknya ada dua persyaratan yang harus dipenuhi berkaitan dengan penerapan metode ini. *Pertama*, persyaratan berkenaan dengan waktu digunakannya metode *istinbāt al-aḥkām*. *Kedua*, persyaratan berkenaan dengan kualifikasi orang yang bisa mengaplikasikan metode *istinbāt al-aḥkām*.

Pada syarat yang pertama, Nahdlatul Ulama menyebutkan bahwa metode ini baru diterapkan ketika suatu permasalahan tidak bisa dijawab melalui metode *qawfī* dan metode *ilhāqī*. Hal ini sebagaimana dalam rumusan berikut:

...melalui Munas Lampung 1992, NU sudah membuat prosedur demikian, “Dalam hal ketika suatu masalah/kasus belum dipecahkan dalam kitab, maka masalah /kasus tersebut diselesaikan dengan prosedur *ilhāq al-masāil bi naẓāirihā* secara *jamā’ī*... Namun, jika kasus fikih tersebut tak bisa dipecahkan dengan prosedur *ilhāq*, maka NU memutuskan: “Dalam hal ketika tak mungkin dilakukan *ilhāq* karena tidak adanya *mulḥāq bih* sama sekali di dalam kitab, maka dilakukan *istinbāt* secara *jamā’ī*.”¹⁶⁸

Sedangkan syarat yang kedua, Nahdlatul Ulama mengatakan bahwa tidak semua orang boleh menerapkan metode *istinbāt al-aḥkām*. Nahdlatul Ulama memberikan syarat harus “orang yang ahli” dan pelaksanaannya harus secara “kolektif (*jamā’ī*)”. Pemberian syarat ini guna mengantisipasi adanya kemungkinan penyalahgunaan metode *istinbāt al-aḥkām*. Hal ini sebagaimana tercantum dalam rumusan berikut:

¹⁶⁸ Ibid., 153.

Penting dinyatakan sekali lagi bahwa metode *istinbāṭ* ini harus dilakukan oleh orang yang ahli yang telah memenuhi persyaratan untuk melakukan *istinbāṭ*. *Istinbāṭ* pun harus dilakukan secara *jamā'ī* (kolektif) bukan secara *fardī* (individual). Ini dilakukan untuk menghindari kemungkinan terjadinya kesewenang-wenangan dalam pelaksanaan *istinbāṭ al-aḥkām*.

Meskipun demikian, Nahdlatul Ulama tidak memberikan perincian siapakah yang dimaksud dengan “orang yang ahli” itu. Apakah sebagaimana syarat mujtahid yang sangat ketat atau bisa lebih ringan daripada itu.