

FIKIH KEBANGSAAN *ḤADRAT AL-SHAIKH*

KH. MUHAMMAD HASYIM ASY'ARI

(Studi Tentang Aktivasi *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam Pemikiran dan Fatwa)

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Doktor dalam
Program Studi Studi Islam
Pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya



Oleh :
SYAMSURI

NIM:
F03416064

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2020**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Syamsuri

NIM : F03416064

Program : Doktor

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa **DISERTASI** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 20 Mei 2020
Saya yang menyatakan,



SYAMSURI

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi Syamsuri ini telah disetujui

pada tanggal 20 Mei 2020

Oleh:

Promotor,



Prof. Dr. H. A. Faishal Haq, M.Ag

Promotor,



Prof. Dr. H. Sahid HM, M.Ag, MH

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul "Fikih Kebangsaan *Hadrat al-Shaikh KH. Muhammad Hasyim Asy'ari* (Studi Tentang Aktivasi *Maqāsid al-Sharī'ah* dalam Pemikiran dan Fatwa) yang ditulis oleh Syamsuri ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada Tanggal 7 Oktober 2020

Tim Penguji :

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Ketua/ Penguji)
2. Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I (Sekretaris Penguji)
3. Prof. Dr. H. A. Faishol Haq, M.Ag (Promotor/Penguji)
4. Prof. Dr. H. Sahid, HM, M.Ag, MH (Promotor/Penguji)
5. Prof. Dr. H. M. N. Harisuddin, M. Fil.I (Penguji Utama)
6. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA (Penguji)
7. Dr. H. Muhammad Lathoif Ghozali, M.A (Penguji)



Surabaya, 7 Oktober 2020

Ketua,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP. 196004121994031001





UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Syamsuri
NIM : F03416064
Fakultas/Jurusan : S.3 / Studi Islam
E-mail address : syamsuri@uinsby.ac.id

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

FIKIH KEBANGSAAN HADRAT AL-SHAIKH KH. MUHAMMAD HASYIM ASY'ARI
(Studi tentang Aktivasi *Maqāsid al-Sharī'ah* dalam Pemikiran dan Fatwa)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 20 Agustus 2020

Penulis


(Syamsuri)

ABSTRAK

Penelitian ini berupaya membuktikan landasan teologis, karakteristik dan aplikasi *maqa>sid al-shari>ah* dari Fikih Kebangsaan *H{ad}rat al-Shaikh KH.Muhammad Hasyim Asy'ari*. Di satu sisi Kiai Hasyim dipersepsi sebagai ulama' tradisional yang lebih cenderung bermadzhab *qauli*. Di sisi lain, fatwa dan pemikirannya terkait wawasan kebangsaan menegaskan kebaruan fikih yang sesuai dengan konteks masanya. Permasalahan yang akan dijawab melalui penelitian ini meliputi : 1) Bagaimana landasan teologis dan karakteristik fikih kebangsaan *H{ad}rat al-Shaikh* Kiai Hasyim Asy'ari? 2. Bagaimana aplikasi *maqa>sid al-shari>ah* dalam fikih kebangsaan *H{ad}rat al-Shaikh* Kiai Hasyim Asy'ari?.

Penelitian ini termasuk penelitian kualitatif deskriptif perpustakaan atau disebut penelitian bibliografi yang menjadikan teori *maqa>sid al-shari>ah Ah}mad al-Raisu>ni* sebagai pendekatan. Penelitian dilakukan dengan prosedur: menentukan bidang keilmuan yang akan diteliti, memilih tokoh yang sesuai dengan bidang keilmuan yang telah ditentukan, menghimpun informasi tentang tokoh dari berbagai sumber, menentukan fokus penelitian, memilih instrumen penelitian yang sesuai untuk menghimpun data lebih lanjut, melaksanakan penelitian, mengecek keabsahan data, dan menarik kesimpulan.

Penelitian ini menghasilkan temuan bahwa: 1) Fikih kebangsaan *H{ad}rat al-Shaikh* Kiai Hasyim memiliki landasan teologi yang kuat dari Q.S al-H}ajj: 39-40 dan hadits Nabi yang menunjukkan kecintaannya terhadap Madinah. Fikih kebangsaan Kiai Hasyim memiliki 3 karakteristik, yaitu: Memilih hukum yang keras yang dapat berpengaruh negatif/merugikan terhadap penjajah, memilih hukum yang mudah yang dapat menguntungkan terhadap bangsa Indonesia, dan mempertegas identitas keagamaan untuk mengobarkan perjuangan melawan penjajah. 2.Gagasan Fikih kebangsaan *H{ad}rat al-Shaikh* Kiai Hasyim dibangun di atas ijtihad yang berbasis *maqa>sid al-shari>ah*. Aplikasi *maqa>sid al-shari>ah* dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim dapat disimpulkan melalui 3 point : adanya *maqa>sid 'a>mmah* (tujuan umum), *maqa>sid kha>s}shah* (tujuan khusus), dan *maqa>sid juz'iyah* (tujuan partikular) dalam produk fikih kebangsaan tersebut. *Kedua*, sumber penetapan *maqa>sid al-shari>ah* dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim terdiri dari 2 sumber: primer dan sekunder. Sumber primernya adalah al-Qur'an dan hadi>th. Sedangkan *aqwa} al-fuqaha>* menjadi sumber penetapan *maqa>sid* yang sekunder. Metode penetapan *maqa>sid al-shari>ah* yang terdapat pada fikih kebangsaan Kiai Hasyim memahami *nas}s* melalui *z}a>hir al-nas}s*, berlanjut kepada pemahaman terhadap *maqa>sid al-khit}a>b / al- kala>m*, dan berakhir dengan pemahaman terhadap *maqa>sid al-ah}ka>m*. Namun, sebagai seorang pengikut maz}hab setia, Kiai Hasyim tidak memahami *nas}s}* secara mandiri. Ia selalu melibatkan pendapat ulama' tentang *nas}s}* tersebut yang tersebar dalam kitab *tura>h* sebagai referensi pendukung.

Tipologi penetapan *maqa>sid al-shari>ah* oleh Kiai Hasyim termasuk ke dalam kelompok *nas}u>si - tura>thi- maqa>sid* yang melibatkan *tura>th* sebagai penengah antara *nas}s}* dan *maqa>sid*. Tipologi ini adalah pengembangan dari tipologi penetapan *maqa>sid nus}u>ji - maqa>sid* yang dikenalkan oleh al-Raisu>ni.

ABSTRACT

This study explores the theological foundation, characteristics, and application of *maqasid al-shari'ah* for Fiqh in Nationality of *Hadrat al-Shaikh* KH. Muhammad Hasyim Asy'ari. Kiai Hasyim, on the one hand, is known as a 'traditionalist *ulama* who is more inclined to the sect of *qauli*. On the other hand, his *fatwa* and perspectives are related to the notion of nationality approving the renewal of *fiqh*, which suits the context of its time.

The research questions of this study are 1) What theological foundation is used and how are the characteristics of Kiai Hasyim's Fiqh in Nationality? 2) How is *maqasid al-shari'ah* applied in the context of KH. Hasyim's Fiqh in Nationality? The research employs qualitative descriptive library research, which is also known as bibliographic research, and uses the theory of *maqasid al-shari'ah* by Ahmad al-Raisuni as an approach.

The research found that: 1) the Nationality Fiqh of Kiai Hasyim has a strong theological foundation on the basis of *QS al-Hajj: 39-40* and *hadith* both in the form of *aqwal* (word) and *af'ial* (action) of the Prophet, which shows his love for Medina. Kiai Hasyim's Nationality Fiqh has three characteristics, namely: Choosing harsh laws that give a negative/detrimental effect on invaders, choosing easy laws that provide benefits to Indonesian people, and reinforcing religious identities to fuel the struggle against invaders. 2) The idea of Nationality Fiqh of KH. Muhammad Hasyim Asy'ari establishes *ijtihad* based on *maqasid al-shari'ah*. The application of *maqasid al-shari'ah* in Kiai Hasyim's Nationality Fiqh can be perceived from these three points: *maqasid 'ammah* (general purpose), *maqasid khasah* (special purpose), and *maqasid juziyyah* (particular purpose) of the Nationality Fiqh product. The determination of *maqasid al-shari'ah* in the Nationality Fiqh of Kiai Hasyim consists of primary and secondary sources. The primary sources are *al-Qur'an* and *hadith*, whereas *aqwal al-fuqaha* becomes the secondary one. The method of determination of *maqasid al-shari'ah* found in the Nationality Fiqh of Kiai Hasyim understands *nas* through *zahir al-nas*, continues up to the understanding of *maqasid al-khitab/al-kalam* and *maqasid al-ahkam*. Kiai Hasyim as a loyal follower of *mazhab*, however, does not have an independent understanding of *nas*, in the sense that he adopts opinions of other scholars scattered in the Book of *turath* as supporting references.

Typology of KH. Muhammad Hasyim Asy'ari in determining *maqasid al-shari'ah* belongs to the group of *nas - Turath - maqasidi*, which involves *turath* as the mediator between *nas* and *maqasid*. Such typology is developed from that of the determination of *maqasid nus - maqasidi* introduced by *al-Raisuni*.

S U R A B A Y A

المستخلص

تحاول هذه الطروحة اثبات الدلائل النصية و الخصائص الفكرية و تفصيل مقاصد الشريعة من فقه المرواطة الذي في كفايه الحاج محمد هاشم أشعري وهو من جانب ينظر إليه الله تقليدي يميل الى اتباع المذاهب الفقهية قليا كما ينظر إليه من جانب آخر الله فقيه معاصر له فتاوى و أقوال توافيق الظروف و الأحوال. والمطلوب في هذا البحث هو اجابة السؤالين : 1) ما هي الدلائل النصية و الخصائص الفكرية في فقه المرواطة الذي في كفايه الحاج محمد هاشم أشعري ؟ 2) كيف تفصيل مقاصد الشريعة في فقه المرواطة الذي في كفايه الحاج محمد هاشم أشعري ؟

يستخدم هذا البحث نموذج البحث النوعي الوصفي البيلوجرافي حيث يضرع مقابلات مقاصد الشريعة الحمد الرئيسوي كنظرية أساسية. يعمد هذا البحث على الجراءات التالية: تعيين مجال العلم للبحث, تعيين من يناسب مجال العلم الذي هو عليه, جمع البيانات عنه من مصادرها, تحديد المتغير على البحث وأدواته, اجراء البحث, تحقيق صحة البيانات واستخلاص النتيجة

بناء على جمع البيانات فنتيجة هذا البحث تدل على النتائجين التاليين : 1) أن كفايه الحاج محمد هاشم أشعري أقواله و فتاؤه في فقه المرواطة بالدلائل النصية من البيانات القرآنية الأحاديث النبوية منها الآية 93-04 من سورة الحج و الأحاديث التي تدل على حجة النبي صلى الله عليه و سلم المدينة. و فقهه نالته خصائص وهي التشدد بالحكم على المفسرين و التساهل بالحكم للمرواطين و اتفاق الهوية الدينية. 2) بنى كفايه هاشم أشعري فقهه على الاجتهاد المقاصدي حيث يوجد فقه تفصيل المقاصد الشرعية من تعيين المقاصد بجمع أسامه التالية: العامة و الخاصة و الجزئية و تعيين مصادرها الساسية و الثانوية. فالأولى هي القرآن و الحديث النبوي. والثانية هي أقوال الفقهاء. و حدد كفايه هاشم طريقتين اثبات المقاصد على ثالث مراحل و هي فهم ظاهر النص ثم فهم مقاصد الخطاب او الكالم ثم فهم مقاصد الحكم. كذلك كفايه المذهب

الذي سبق في فهم النصوص بمرجأة بل يعمد على أقوال الفقهاء والمفسرين والمجتهدين الملكوتية في شهادات الكتب التالفة.

و الطريقة التي سلكها كفايه الحاج محمد هاشم أشعري من حيث التصنيف هي من صنف النصوي

التراخي - المقاصدي الذي وضع التراث وسطا بين النصوص و المقاصد. و الصنف من جدد مطور من فقه أحمد الرئيسوي.

م

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
MOTTO	ii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	iii
PERSETUJUAN PROMOTOR.....	iv
PENGESAHAN UJIAN VERIFIKASI	v
PENGESAHAN UJIAN DISERTASI TERTUTUP.....	vi
PENGESAHAN UJIAN DISERTASI TERBUKA	vii
ABSTRAK BAHASA INDONESIA.....	viii
ABSTRAK BAHASA INGGRIS	x
ABSTRAK BAHASA ARAB	x
TRANSLITERASI.....	xi
UCAPAN TERIMA KASIH.....	xii
DAFTAR ISI.....	xiv
BAB I : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	12
C. Rumusan Masalah.....	13
D. Tujuan Penelitian.....	13
E. Kegunaan Penelitian.....	14
F. Kerangka Teoritik	15
G. Penelitian Terdahulu	20
H. Metode Penelitian.....	32
I. Sistematika Pembahasan.....	36
BABA II : MAQA<S{ID AL-SHARI<'AH DALAM PEMIKIRAN HUKUM ISLAM	39
A. Rekam Jejak <i>Maqa>s}id al-Shari>'ah</i> : Dari Ide Ke Pendekatan....	44

B. Definisi dan Ruang Lingkup <i>Maqasjid al-Shari'ah</i>	56
C. Kedudukan dan Urgensi <i>Maqasjid al-Shari'ah</i> Dalam Pemikiran Hukum Islam	70
D. Aktivasi <i>Maqasjid al-Shari'ah</i> Dalam Ijtihad : Penetapan dan Kriteria.....	73
E. Tipologi Pegiat <i>Maqasjid al-Shari'ah</i> (<i>maqasjidiyyun</i>)	90

BAB III : FIKIH KEBANGSAAN KH. MUHAMMAD HASYIM ASY'ARI

A. Mengenal KH. Muhammad Hasyim Asy'ari	94
1. Latar Belakang Keluarga	95
2. Aktifitas Pendidikan dan Genealogi Pemikiran.....	100
3. Aktifitas Dalam Organisasi Sosial Keagamaan.....	110
4. Karya Intelektual KH. Muhammad Hasyim Asy'ari.....	116
B. Mengenal Fikih Kebangsaan KH. Moh. Hasyim Asy'ari.....	121
1. Pengertian Fikih Kebangsaan	121
2. Produk Fikih Kebangsaan KH. Moh. Hasyim Asy'ari.....	126
a. Resolusi Jihad.....	126
b. Hindia Belanda (Indonesia) sebagai Negara Islam.....	132
c. Saikerei.....	134
d. Menyerupai Busana Penjajah.....	137
e. Kapal Belanda Sebagai Transportasi Haji	141
f. Pendidikan untuk Perempuan.....	147

BAB IV : IJTIHAD MAQASID DALAM FIKIH KEBANGSAAN KH. HASYIM ASY'ARI

A. Analisis Tentang Fikih Kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari	153
1. Landasan Teologis yang Digunakan	153
2. Karakteristik Fikih Kebangsaan KH. Muhammad Hasyim	

Asy'ari.	160
B. Aplikasi <i>Maqa>sjid al-Shari>'ah</i> dalam Fikih Kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari.....	175
1. <i>Maqa>sjid al-Shari>'ah</i> yang Ditetapkan dalam Fikih Kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari	177
2. Sumber Penetapan <i>Maqa>sjid al-Shari>'ah</i> dalam FikihKebangsaan KH. Mohammad Hasyim Asy'ari	189
3. Metode Penetapan <i>Maqa>sjid al-Shari>'ah</i> dalam Fikih Kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari.....	196
 BAB V : PENUTUP	
A. Kesimpulan.....	204
B. Implikasi Teoritis.....	207
C. Rekomendasi.....	212
 DAFTAR PUSTAKA.....	214
LAMPIRAN.....	xvii
RIWAYAT PENULIS	xix



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

KH. Muhammad Hasyim Asy'ari adalah salah seorang tokoh Indonesia yang ahli agama, pejuang, politisi, aktifis, pemikir dan penulis produktif. Ia adalah generasi yang melanjutkan masa keemasan para ulama' pendahulunya, seperti Syekh Nawawi al-Bantani (1813-1897), Syekh Ahmad Khatib al-Sambasi (1803-1875), Syekh Muhammad Mahfudz al-Tarmasi (1868-1920), Syekh Muhammad Yasin al-Fadani (1915-1990), Syekh Yusuf al-Makasari (1626-1699), Syekh Nuruddin al-Raniri (w.1658) dan lainnya.

Kiai Hasyim adalah pejuang yang memiliki kontribusi nyata terhadap kemerdekaan negara ini. Salah satu bukti dari perjuangannya adalah fatwa jihad melawan penjajah yang dikukuhkan melalui resolusi jihad pada 22 Oktober 1945. Fatwa jihad ini telah menjadi sumbu pemantik semangat perjuangan para pahlawan dan menempatkan Kiai Hasyim sebagai salah seorang pejuang yang gigih mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).¹ Bukti perjuangannya juga dapat dilihat dengan didirikannya Nahdlatul Ulama' (NU) pada tahun 1926 sebagai organisasi *ijtima'iyyah - diniyyah* (sosial keagamaan) yang turut memperjuangkan dan mengisi kemerdekaan sampai saat ini.

¹ Gugun El-Guyanie, *Resolusi Jihad Paling Syar'i* (Yogyakarta : Pustaka Pesantren, 2010), 67.

Kiprah perjuangan Kiai Hasyim juga ditunjukkan ketika ia pada 12 Rabi' al Awwal 1317 H/1899 M. mendirikan Pesantren Tebuireng sebagai wadah pengabdian dalam mencerdaskan anak bangsa dan pusat penyebarluasan ajaran Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.² Di pesantren ini ia mendidik santri yang datang dari berbagai daerah, membimbing dan melayani umat yang datang kepadanya untuk berkonsultasi tentang berbagai persoalan. Pesantren Tebuireng yang terus berkembang sampai saat ini menjadi bukti ketulusannya dalam mengabdikan kepada negeri.

Kiprah perjuangan Kiai Hasyim pada akhirnya menobatkannya sebagai Pahlawan Nasional pada 17 Nopember 1964 melalui Keputusan Presiden Nomor 294 Tahun 1964.³ Sedangkan produk fatwanya yang berupa resolusi jihad diapresiasi oleh pemerintah Indonesia dengan menjadikan peristiwa tersebut sebagai Hari Santri. Presiden melalui Kepres Nomor 22 Tahun 2015 menetapkan tanggal 22 Oktober sebagai Hari Santri Nasional.⁴

Kiai Hasyim juga dikenal sebagai penulis yang produktif mentransformasikan nilai-nilai keislaman melalui fatwa dan karya-karyanya. Ketinggian ilmu yang dimiliki dan penguasaannya terhadap berbagai bidang persoalan mengkokohkan Kiai Hasyim sebagai tokoh bermartabat yang dikenal luas sehingga publik memberinya gelar sebagai "*Hadrat al-Shaikh*" yang berarti maha

² Karena ketekunannya dalam mengabdikan melalui pesantren, Abdurrahman Mas'ud menyebutnya sebagai "master plan pesantren". Lihat Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren, Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LkiS, 2004), 207. Tentang pendirian pesantren Tebuireng lihat Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaiikh Hasyim Asy'ari, Moderasi, Keumatan, dan kebangsaan*, (Jakarta: Kompas, 2010), 82.

³ <https://www.nu.or.id/post/read/122412/dokumen-penetapan-kh-hasyim-asy-ari-dan-kh-wahid-hasyim-sebagai-pahlawan-nasional>. Diakses pada 28 Agustus 2020

⁴ <https://nasional.kompas.com/read/2015/10/15/16195371/Jokowi.Tanda.Tangani.Keppres.22.Oktober.Jadi.Hari.Santri>. Diakses pada 28 Agustus 2020

guru. Sebuah gelar yang melambangkan ketinggian ilmu dan keluhuran budi pemilikinya.⁵

Upaya transformasi nilai-nilai keislaman dan wawasan kebangsaan yang dilakukannya menempatkan sang Kiai sebagai pemikir yang produktif dalam melahirkan karya tulis. Produktifitas pemikiran Kiai Hasyim dibuktikan dengan lahirnya puluhan karya tulis, baik yang telah dihimpun dan diterbitkan untuk publik maupun yang masih berupa manuskrip yang belum diterbitkan.

Keluasan pemikiran keislaman Kiai Hasyim mencakup seluruh dimensi ajaran Islam; *'aqidah*, *shariah* atau *fiqh*, dan *tasawwuf*. Pemikirannya di bidang *'aqidah* dan *tasawwuf* adalah bentuk dukungan dan pembelaannya terhadap doktrin *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang diyakininya. Sedangkan pemikirannya di bidang fikih mengikuti pendapat dan metode yang diwariskan oleh empat madzhab fikih, yaitu madzhab *Shafi'iyah*, *Hanabalah*, *Hanafiyyah*, dan *Malikiyyah*.

Fikih Kiai Hasyim diapresiasi oleh berbagai kalangan dari setiap zaman. Perdebatan dan kajian oleh para pakar mengenai pemikiran fikihnya menunjukkan bahwa keilmuan Kiai Hasyim di bidang fikih dipandang layak untuk menobatkannya sebagai seorang *al-faqih* (pakar yang kompeten di bidang hukum Islam). Meskipun demikian, ia adalah ulama' fikih yang setia membela eksistensi *al-tamadhub* (kemadzhaban). Pemikiran fikih Kiai Hasyim yang tidak bisa lepas dari madzhab ini dipertegas dengan pernyataannya bahwa mengikuti madzhab adalah wajib bagi siapapun yang tidak mampu melakukan ijtihad⁶.

⁵ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), 249-250.

⁶ Hasyim Asy'ari, *al-Tibyan fi al-Nahy 'an Muqaw'at al-Arhan wa al-Aqawib wa al-Ikhwan* (Jombang: Maktabah al-Turath al-Islamiyyah, tth), 30

Semangat mengikuti madzhab oleh Kiai Hasyim dan ulama' lain saat itu sekaligus sebagai bentuk penolakan terhadap pihak yang menyatakan antimadzhab dan memposisikan mereka sebagai kelompok yang berbahaya. Memang bagi kalangan sunni, kelompok antimadzhab (*alla>madhhabiyah*), adalah bid'ah paling berbahaya yang mengancam eksistensi syariat.⁷

Kiai Hasyim mendasarkan kewajiban bermadzhab kepada *nas*/s al-Qur'an dan hadis⁸ Di antara ayat yang ia pilih adalah Q.S.al-Nah}1:43

تَسْأَلُوا أَهْلَ الْكُتُبِ بِنُكُوتِمْ لَعَلَّكُمْ

Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui.⁹

Di samping itu kewajiban bermadzhab yang ditegaskan oleh Kiai Hasyim dimaksudkan untuk melindungi amaliyah atau pengamalan keislaman yang dilakukan oleh sebagian besar umat Islam Indonesia yang tidak memiliki kapasitas untuk melakukan ijtihad dalam merumuskan hukum.

Fakta tentang kesetiaan Kiai Hasyim terhadap madzhab ini memantik perdebatan di kalangan peneliti, apakah Kiai Hasyim sebagai penganjur taklid terhadap madzhab juga terikat secara *qauli* (produk berupa pendapat) dengan madzhab yang diikutinya ataukah ia hanya mengikuti jalan berfikir (*manhaj*) yang digariskan oleh madzhab tersebut.

⁷ Muh}ammad Sa'ib}d Ramad}an al-Bu}ayy, *Alla>madhhabiyah Akht}ar Bid'ah Tuhaddid al-shari'ah al-Isla>miyyah* (Damaskus: Da} al-Fara}bi li al-Ma'a}rif, 2010), 20

⁸ Muhammad Hasyim Asy'ari, *Ris}at Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Jombang: Maktabah al-Tura}th al-Isla>mi}, 1418 H), 14-16

⁹ Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Madinah: Mujamma' Kha}dim al-Haramain-al-Shari}fain al-Malik Fahd, tth), 408.

Beberapa kalangan menyimpulkan bahwa Kiai Hasyim adalah seorang ahli fikih yang bermadzhab *qauli*. Argumentasi yang digunakan berdasarkan kepada fakta bahwa sebagian besar pemikiran Kiai Hasyim merujuk secara langsung kepada pernyataan atau hasil ijtihad para ulama' madzhab. Kesimpulan bahwa kemadzhaban Kiai Hasyim adalah *qauli* misalnya disebutkan dalam temuan penelitian Abdul Halim.¹⁰

Memang, pemikiran fikih Kiai Hasyim jika dilihat sepintas dari karya karyanya lebih banyak merujuk kepada pendapat ulama' madzhab secara *qauli*. Misalnya ketika menyatakan tentang ragam hukum nikah, Kiai Hasyim merujuk pendapat al-Sha'fi'i, al-Nawa'wi, al-Shairazi, dan al-Sharqawi yang terdapat dalam kitab-kitab mereka.¹¹ Bahkan, Kiai Hasyim terkadang mengutip secara langsung teks yang menjadi pernyataan seorang penulis. Misalnya ketika menjelaskan hukum nikah yang menjadi wajib karena faktor tertentu, ia mengutip secara langsung pendapat al-Sharqawi dalam kitab *Ha'shiyyah al-Tahrir* yang menyatakan: *وَوَدَّ يَجِبُ لَمَّا إِذَا نَعِيَ طَرِيقًا لِدْفَعِ الزَّانَا* (terkadang hukum nikah itu menjadi wajib ketika nikah menjadi satu satunya jalan untuk menghindari perzinahan).¹²

Namun, menurut Mif Rohim Syarkun, Kiai Hasyim sesungguhnya memiliki *grand design* untuk membangun *fikrah manhajiyyah* (pemikiran metodologis) dan *fikrah is'lahiyyah* (pemikiran inovatif-akomodatif) di kalangan

¹⁰ Abdul Halim, "Epistemologi Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari Dalam Kitab Al-Tanbihat Al-Wajibah Liman Yas'na' al-Maulid bi al-Munkara 1287-1366 H / 1871-1947 M (Tahqiq dan Dirasah)" (Tesis --UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2010),196

¹¹ Muhammad Hasyim Asy'ari, *D}au' al-Mis}ba}h fi Baya}n Ahka}m al-Nika}h* (Jombang: Maktabah al-Tura}th al-Isla}mi},1415 H), 4.

¹² Ibid.

umat dan para santrinya. Ini dibuktikan dengan diajarkannya kitab *Jam' al-Jawami'* di Pesantren Tebuireng yang diyakini mewariskan pemikiran metodologis dan akomodatif tersebut. Dalam kitab ini, Taj al-Din 'Abd al-Wahhab bin 'Ali al-Suki sebagai penulisnya menjelaskan berbagai persoalan dengan menggunakan metode Abu Hanifah dan al-Shafi'i. Demikian pula porsi penggunaan dalil 'aqli dalam kitab ini lebih dominan dibandingkan dengan penggunaan dalil *naqli*.¹³ Pemilihan kitab tersebut untuk diajarkan kepada santri-santrinya bukan sebuah kebetulan, tetapi mencerminkan semangat Kiai Hasyim untuk menggugah dan memotivasi santri agar memiliki kapasitas untuk berfikir *manhaji*.

Menurut Afifuddin Muhajir, pemikiran fikih Kiai Hasyim tidak hanya mengikuti madzhab fikih dari aspek produknya (*aqwal*) saja, tetapi juga mengoptimalkan *manhaj istinbat* sehingga dapat menghasilkan produk baru.¹⁴ Ini dibuktikan dengan banyaknya fatwa baru yang tidak ditemukan secara *qauli* pada kitab karya ulama' madzhab sebelumnya. Misalnya, fatwa tentang keharaman naik haji menggunakan kapal milik Belanda yang tidak pernah ditemukan sebelumnya dalam kitab fikih klasik manapun.¹⁵

Berbagai pemikiran Kiai Hasyim, khususnya di bidang fikih, tidak lahir dari ruang yang kosong. Pemikirannya adalah produk dari realitas sosial yang mengitarinya dan menuntunnya untuk berfikir kritis dan dialektis. Melalui

¹³ Mif Rohim Syarkun, "Geneologi Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari dan Relevansi Para Tokoh Dalam Berijtihad" (makalah--Seminar *Aktualisasi Pemikiran dan Perjuangan KH. Hasyim Asy'ari*, Jombang, 21 Oktober, 2017), 12

¹⁴ Afifuddin Muhajir, "Manhaj Pemikiran Keagamaan Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari dan Implementasinya dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara", dalam *Ijtihad Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari Tentang NKRI dan Khilafah*, ed.Ahmad Faozan (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2018), 7.

¹⁵ Ibid, 16.

penggunaan ijtihad yang mendialogkan *nus}u>s}* dengan realitas tersebut, lahir pemikiran Kiai Hasyim yang kritis dalam memilah dan memilih pendapat, tetapi apresiatif terhadap kearifan lokal.

Pemikiran Kiai Hasyim juga dikenal kritis, obyektif dan tidak terjebak ke dalam fanatisme golongan. Menurut Achmad Muhibbin Zuhri, keunikan pemikiran Kiai Hasyim terletak pada caranya dalam merespon persoalan yang massif menyerang paham keagamaan yang dianut oleh santri pesantren dan mayoritas masyarakat Jawa saat itu. Meskipun demikian, Kiai Hasyim tidak membabi buta melakukan pembelaan terhadap tradisi, ia bahkan bisa menjelma sebagai pengkritik tradisi itu sendiri. Obyektifitas pemikiran Kiai Hasyim mampu menempatkan dua kakinya di tempat yang berbeda. Di satu sisi pemikirannya menjadi wacana tanding (*counter discourse*) terhadap arus utama pemikiran kelompok modernis saat itu. Di sisi lain, pemikirannya juga mengkritik beberapa pemahaman kaum tradisionalis yang dianggapnya menyimpang.¹⁶

Ketika paham Islam tradisional dikepung oleh serangan dari Islam modernis internasional dan dari dalam negeri sendiri, Kiai Hasyim berdiri tegak membela dan melakukan serangan balik. Beberapa pemikirannya tentang bermadzhab, *taqlid, tawassul, istigha>thah, tashaffu'* dan lainnya adalah bukti pembelaannya terhadap serangan kelompok modernis saat itu. Di lain waktu, Kiai Hasyim juga bersikap tegas terhadap penyimpangan yang terjadi dalam '*amaliyyah* Islam tradisionalis. Kegelisahannya ketika melihat perayaan Maulid Nabi berbau

¹⁶ Achmad Muhibbin Zuhri, *Pemikiran KH. Muhammad Hasyim Asy'ari tentang Ahlus Sunnah wal Jamaah* (Surabaya: Khalista, 2010), 256-257.

dengan kemunkaran yang dilakukan kelompok tradisionalis mendorong Kiai Hasyim untuk melontarkan kritik lewat karyanya dengan judul yang provokatif “ *al-Tanbihat al-Waji bah Liman Yas}na’ al-Maulid bi al-Munkarat* ”(Peringatan Wajib bagi Orang yang Melaksanakan Perayaan Maulid dengan Kegiatan- Kegiatan Munkar) .

Menurut Tholhah Hasan, Mantan menteri Agama yang pernah berguru langsung kepada *Hadrat al-Shaikh*, ada tiga komitmen yang tidak bisa lepas dari pemikiran Kiai Hasyim, yaitu: komitmen keagamaan, kebangsaan, dan kenegaraan. Siapapun yang akan menggali pemikiran Kiai Hasyim harus melihatnya dalam bingkai ketiga komitmen tersebut. Karena itu dalam pemikiran fikihnya Kiai Hasyim tidak melihat fikih secara tekstual semata, tetapi juga membacanya secara kontekstual dengan bertumpu kepada *maslahah*.¹⁷

Berdasarkan ketiga komitmen tersebut lahir berbagai pemikiran di bidang fikih kebangsaan yang digagas oleh Kiai Hasyim yang mencerminkan kecintaannya terhadap negeri.¹⁸ Ia tidak tampil sebagai pejuang kemerdekaan semata sebagaimana yang dilakukan oleh sebagian ulama’ yang hidup sezaman dengannya, tetapi berjuang dan sekaligus menorehkan pemikiran dan fatwa-fatwanya dalam karya tulis yang menjadi bukti kiprahnya dalam mencintai bangsa

¹⁷ “KH. Tolchah Hasan Sampaikan Tiga Komitmen Hadratussyaikh Hasyim Asy’ari” dalam <https://tebuireng.online/kh-tolchah-hasan-sampaikan-tiga-komitmen-hadratussyaikh-hasyim-asyari/>, (tanggal 1 Mei 2018). Diakses pada tanggal 2 Desember 2018.

¹⁸ Kebangsaan secara harfiah berasal dari kata bangsa. Setelah mendapat awalan ke dan akhiran an memiliki arti mengenai (yang bertalian dengan) bangsa. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 135

dan menjadi kontribusi positif bagi pengembangan khazanah keilmuan, terutama di bidang fikih.

Fikih kebangsaan Kiai Hasyim mempertegas tesis bahwa ada relasi yang kuat antara nilai-nilai keislaman di satu sisi dengan komitmen kebangsaan di sisi lain. Dengan kata lain komitmen kebangsaan yang dimiliki oleh Kiai Hasyim memiliki landasan teologis yang dapat dipertanggungjawabkan sehingga melahirkan fikih kebangsaan.

Beberapa produk fikih kebangsaan lahir dari Kiai Hasyim. Pada tahun 1936, misalnya, melalui Mukhtamar NU XI 9 Juni 1936 di Banjarmasin Kiai Hasyim sebagai Rais Akbar Nahdlatul Ulama' menyatakan bahwa Hindia Belanda (Indonesia) adalah *Da'ir al-Islam*. Di waktu yang lain ia banyak mengeluarkan fatwa hukum yang berorientasi kebangsaan, seperti keharaman memakai pakaian yang identik dengan penjajah, kesyirikan membungkukkan badan ke arah matahari terbit sebagai penghormatan terhadap kaisar Jepang (saikerei), hukum melakukan perjalanan haji menggunakan kapal laut milik Belanda, hukum berjihad melawan penjajah, dan lainnya.

Dalam rangka membela hak hak bangsa, terutama kaum perempuan, Kiai Hasyim tidak segan berpolemik dengan Kiai Abdullah bin Yasin, ulama' asal Pasuruan Jawa Timur, yang menggugat pendapat kiai-kiai NU tentang bolehnya mengajarkan keterampilan membaca dan menulis untuk anak anak perempuan. Kiai Abdullah mengkritik keras kiai NU dengan menyatakan:

وهذه الريع المسائل مام الخمس المسائل التي خالفت ذيها سوارا نهضة العلماء و بعض مقررا ها
نصوص ائمة اهل السنة والجماعة نذكون دعواها انها على ما عليه اهل السنة و الجماعة كاذبة

باطلة . الوأى اباحة َعَلِيم النساء الكتابة وؤد نص على كراهة كما في الفتاوى الؤديفة و

غيره...¹⁹

Keempat masalah ini adalah melengkapi lima masalah yang Suara Nahdlatul Ulama' dan sebagian keputusannya berbeda dengan ketetapan para imam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Dengan demikian pengakuan Nahdlatul Ulama bahwa ia berada pada jalan yang digariskan oleh *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* adalah dusta dan membual. Pertama, boleh mengajari perempuan keterampilan menulis padahal telah dinyatakan bahwa hal tersebut makruh sebagaimana penjelasan dalam kitab *al-Fatawa al-Hadithah* dan lainnya.

Kritik tersebut dijawab dengan lugas oleh Kiai Hasyim dengan kesimpulan yang bersikukuh tetap menghukumi *mubah* pengajaran keterampilan menulis untuk bangsa perempuan.²⁰ Pembelaan Kiai Hasyim tersebut berkontribusi positif terhadap kemajuan perempuan Indonesia.

Produk hukum yang lahir dari pemikiran Kiai Hasyim tersebut bukan sekedar pemikiran emosional dan reaktif sebagai respon terhadap hegemoni represif penjajah saat itu, tetapi pemikiran yang dilandasi oleh metode ijtihad yang kuat dan bertanggung jawab. Bahkan, pemikirannya diyakini juga berlandaskan kepada penggunaan *maqasid al-shari'ah* walaupun ia sendiri secara eksplisit tidak menjelaskan setiap *maqasid* yang digunakan.

Penggunaan *maqasid al-shari'ah* dalam pemikiran Kiai Hasyim tersebut sesuai dengan penegasan pakar *maqasid* Ahmad al-Raisuni bahwa *maqasid al-shari'ah* terdapat pada semua bidang hukum; *'ibadah, mu'alah, maupun 'adah*.²¹

¹⁹ Bantahan Kiai Hasyim terhadap pendapat Kiai Yasin dipaparkan secara detail dalam kitab ini. Lihat Hasyim Asy'ari, *Ziyadat Ta'liqat 'Ala Manzhu'at al-Shaikh 'Abd Allah bin Ya'qub al-Faruqani* (Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami, tth), 21-22

²⁰ Ibid, 29-40

²¹ Lihat penegasan al-Raisuni dalam Ahmad al-Raisuni, *Madkhal Ila Maqasid al-Shari'ah* (Kairo: Dar al-Kalimah. 2009), 49

Al-Raisu>ni juga menyatakan bahwa fikih tanpa *maqasjid* adalah fikih tanpa ruh.²² Penegasan al-Raisu>ni tersebut diperkuat oleh Jasser Audah yang menyatakan bahwa walaupun secara formal-teoritis *maqasid al-shari'ah* tidak dikaji dalam kitab-kitab Ushul Fiqih klasik, tetapi secara substantif, *maqasid al-shari'ah* telah diaplikasikan dalam setiap pembahasan kitab-kitab fikih.²³ Dengan demikian pemikiran fikih yang digagas oleh Kiai Hasyim dapat dipastikan memiliki acuan *maqasid al-shari'ah* tertentu yang diaplikasikan dalam setiap produk fikihnya. Walaupun wacana penggunaan *maqasid* sebagai pendekatan saat itu belum menjadi *trending topic* di kalangan ulama' Nusantara. Hal tersebut juga diyakini oleh Afifuddin Muhajir yang menegaskan bahwa fikih Kiai Hasyim adalah fikih yang menggunakan *manhaj wasati* (corak pemikiran jalan tengah) dengan mengkompromikan *nusus* dan *maqasid al-shari'ah*.²⁴ Pernyataan al-Raisu>ni yang diperkuat oleh Jasser Auda dan penegasan Kiai Afifuddin Muhajir tersebut mendorong pertanyaan lebih jauh bagaimana sesungguhnya bangunan *maqasid al-shari'ah* yang terdapat dalam pemikiran fikih Kiai Hasyim Asy'ari?.

Berdasarkan pemikiran beberapa ahli tentang fikih Kiai Hasyim tersebut, mengkaji dan meneliti pemikiran fikih KH. Muhammad Hasyim Asy'ari penting untuk dilakukan. Pada penelitian ini fikih Kiai Hasyim yang menjadi obyek penelitian adalah fikih kebangsaannya, baik yang berupa fatwa maupun yang berbentuk pemikiran hukum yang *pure*, dengan menggunakan pendekatan *maqasid*

²² Ahmad al-Raisu>ni, *Maqasid al-Maqasid* (Beirut: al-Shabkah al-'Arabiyyah li al-Abha>th wa al-Nashr. 2013), 2

²³ Jasser Audah, *al-Ijtihad al-Maqasidi; Majmu'at Buhuth* (t.t : Al-Shabkah al-'Arabiyyah li al-Abha>th wa al-Nashr, 2011), 12

²⁴ Muhajir, "Manhaj Pemikiran", 10

al-shari'ah sehingga ditemukan bangunan utuh dari fikih kebangsaan Kiai Hasyim.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Sesuai deskripsi pada latar belakang masalah, beberapa poin penting terkait dengan tema utama penelitian ini dapat diidentifikasi sebagai masalah penelitian. Masalah-masalah yang teridentifikasi tersebut antara lain:

1. Karakteristik fikih kebangsaan Kiai Hasyim Asy'ari sebagai tokoh dengan multi peran; aktivis pergerakan, pejuang kemerdekaan, ilmuwan, dan agamawan.
2. Landasan teologis dari fikih kebangsaan Kiai Hasyim.
3. Metode ijtihad yang digunakan oleh Kiai Hasyim Asy'ari
4. Aplikasi ijtihad berbasis *maqa'sjid al-shari'ah* yang digunakan dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim.
5. Genealogi fikih Kiai Hasyim Asy'ari
6. Kontribusi pemikiran fikih kebangsaan Kiai Hasyim Asy'ari terhadap pemikiran hukum Islam Indonesia
7. Pengaruh pemikiran fikih Kiai Hasyim terhadap perilaku fihiyyah umat Islam Indonesia

Ketujuh masalah yang teridentifikasi tersebut mempunyai nilai penelitian yang layak untuk ditindaklanjuti. Tetapi, keterbatasan pengetahuan, tenaga, dan waktu memaksa peneliti untuk membatasi penelitian ini pada empat poin pertama, yaitu: Karakteristik fikih kebangsaan Kiai Hasyim Asy'ari, metode ijtihad yang

digunakan oleh Kiai Hasyim, dan aplikasi ijtihad berbasis *maqa>sjid al-shari>'ah* dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dideskripsikan dan untuk mempertajam masalah yang menjadi obyek penelitian, maka ditetapkan beberapa rumusan masalah dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Bagaimana landasan teologis dan karakteristik Fikih Kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari ?
2. Bagaimana aplikasi *maqa>sjid al-shari>'ah* dalam Fikih Kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari ?.

D. Tujuan Penelitian

Untuk menjawab rumusan masalah sebagaimana yang telah dikemukakan, maka ditetapkan tujuan penelitian. Adapun tujuan dari penelitian ini dapat dijabarkan sebagai berikut:

1. Untuk menemukan landasan teologis dan karakteristik fikih kebangsaan yang digagas oleh KH. Muhammad Hasyim Asy'ari.
2. Untuk menemukan secara utuh aplikasi *maqa>sjid al-shari>'ah* dalam fikih kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari dengan menelusuri ragam *maqa>sjid* yang digunakan, sumber dan metode penetapannya.

E. Kegunaan Penelitian

Dalam penelitian ini, sebagaimana penelitian pada umumnya, hasil dari penelitian diharapkan dapat mewariskan beberapa manfaat. Secara garis besar kegunaan penelitian ini dapat diklasifikasikan kepada:

1. Kegunaan Akademis.

Kegunaan atau manfaat akademis dari proses penelitian yang dilakukan adalah sebagai berikut:

- a. Dapat memberikan kontribusi positif terhadap pengembangan fikih melalui kajian *maqasid al-shari'ah*.
- b. Dapat memperkaya kajian tentang karakteristik Islam Indonesia melalui studi terhadap karya-karya ulama' Indonesia seperti karya Kiai Hasyim sebagai sumber informasi obyektif.
- c. Bagi peneliti lainnya, hasil penelitian ini dapat menjadi landasan untuk melakukan penelitian pengembangan, utamanya terhadap karya-karya yang lainnya.

2. Kegunaan Praktis

Nilai guna yang diharapkan dari penelitian ini bagi kepentingan masyarakat dan kemanusiaan adalah sebagai berikut :

- a. Dapat memberikan informasi yang utuh dan benar tentang penggunaan *maqasid al-shari'ah* yang menjadi landasan dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim.
- b. Dapat menjadi acuan dan petunjuk bagi akademisi dan peneliti untuk melacak pemikiran fikih yang lahir dari ulama' nusantara seperti pemikiran fikih Kiai Hasyim.

F. Kerangka Teoritik

Fikih dikenalkan oleh para pakar (*fuqaha*) dengan dua definisi; sebagai pemahaman dan hasil pemahaman terhadap hukum syara'.²⁵ Sebagai pemahaman, fikih adalah proses yang berkelanjutan dan tidak mengenal kata berhenti. Sedangkan fikih sebagai hasil pemahaman, walaupun terkesan rigid dan tertutup, sesungguhnya tetap menjalani hukum alamnya; dalam posisi sebagai tesis, antitesis, dan sintesis. Sebagai produk pemahaman, fikih juga selalu *qabil li al niqash wa al-taghayyur* (terbuka untuk selalu didiskusikan dan menerima perubahan).

Fikih, baik sebagai proses maupun hasil pemahaman adalah kerja akal manusia yang berupaya mendialogkan antara realitas (*al-waqi'*) dengan *nas*. Akal yang mempunyai keterbatasan dan rentan terhadap berbagai pengaruh berupaya merumuskan hukum sebuah peristiwa melalui pemahaman terhadap wahyu yang berupa *nas* yang diyakini sebagai teks suci dan mempunyai kebenaran absolut. Pertautan antara relativitas akal dan absolutitas *nas* ini menghasilkan produk yang unik; diyakini sebagai hukum Tuhan yang mutlak tetapi lahir dari proses fikir manusia yang nisbi. Di satu sisi apa yang oleh fikih dirumuskan sebagai sesuatu yang haram akan diterima sebagai pengharaman oleh Tuhan terhadap sesuatu itu sehingga harus ditaati. Kesan bahwa semua yang terlahir dari *nas* adalah hukum Tuhan yang pasti telah meminggirkan peran mujtahid sebagai manusia yang merumuskan hukum haram tersebut. Di sisi lain, sebagai rumusan akal manusia

²⁵ Fiqih dengan dua definisi ini antara lain disampaikan oleh 'Abd al-Wahhab Khallaḥ, *ʿIlm Usul al-Fiqh* (t.t: Dar al-Qalam,1978),11

fikih diposisikan sebagai sesuatu yang tidak suci, relatif, dan temporal. Model pakaian yang di hari ini dihukumi haram, misalnya, akan dinyatakan wajar dan sah bila mengalami perubahan hukum pada masa berikutnya. Fikih, dengan demikian, tidak lahir dari ruang kosong. Ia hadir sebagai proses panjang yang tidak saja melibatkan otak mujtahid untuk berfikir, tetapi juga lahir dari setting sosial yang melingkupi kehidupan para mujtahid pada zamannya dan berpengaruh besar terhadap pemahamannya.

Penelitian tentang fikih kebangsaan Kiai Hasyim ini dikaji menggunakan teori *maqasid al-shari'ah* yang digagas oleh Ahmad bin 'Abd al-Salam bin Muhammad al-Raisuni atau yang lebih dikenal dengan al-Raisuni, seorang pegiat dan tokoh *maqasid* asal Maroko. Penggunaan teori *maqasid al-shari'ah* ala Ahmad al-Raisuni dipilih sebagai pendekatan karena fikih kebangsaan Kiai Hasyim lebih dekat dengan isu politik kebangsaan dan lebih banyak berkuat pada teks, terutama teks yang berupa *nas* dan *aqwal* (pendapat) para *fuqaha*. Fakta ini sejalan dengan teori *maqasid* dari al-Raisuni yang menjadikan *nas* sebagai pusat rumusan *maqasid*. Di samping itu, karya karya pemikiran al-Raisuni juga lebih dekat dengan isu-isu politik (*al-siyasah*).

Keterlibatan *maqasid al-shari'ah* sebagai salah satu perspektif dalam penelitian ini sebagaimana disebutkan sebelumnya didasarkan kepada teori yang menyatakan bahwa aplikasi *maqasid al-shari'ah* sesungguhnya secara substantif telah diaplikasikan dalam setiap pembahasan kitab fikih.²⁶ Pernyataan ini menegaskan bahwa setiap pemikiran hukum (fikih), termasuk fikih Kiai Hasyim,

²⁶ Audah, *al-Ijtihad*, 12

mempunyai landasan *maqasid* yang tidak selamanya secara transparan diketahui oleh pembacanya. Menjadi tugas para peneliti setelahnya untuk merumuskan landasan *maqasid al-shari'ah* dalam pemikiran fikih tersebut.

Teori *maqasid al-shari'ah* yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori *maqasid al-shari'ah* kontemporer yang dielaborasi secara baik dan detail oleh al-Raisuni dalam berbagai bukunya. Al-Raisuni adalah pakar *maqasid* berkebangsaan Maroko. Nama aslinya Ahmad Abd al-Salam al-Raisuni. Ia dikenal sebagai pakar *maqasid* dengan berbagai karyanya. Al-Raisuni juga dikenal sebagai aktifis organisasi Islam. Pada tahun 2018 ia terpilih sebagai pemimpin tertinggi IUMS (International Union of Muslim Scholars), sebuah organisasi Persatuan Ulama' Islam se Dunia, menggantikan Yusuf al-Qaradawi.²⁷

Di samping dikenal sebagai seorang *maqasidi* (pakar *maqasid*), al-Raisuni juga dikenal rajin mengenalkan pemikiran politiknya. Di antara buku yang ia susun berkenaan dengan politik adalah buku *al-Ummah Hiy al-Asl* (2012),²⁸ dan *Fiqh Thaurah Mura'jah fi Fiqh al-Siyasi al-Islami* (2013).²⁹ Beberapa makalah tentang politik yang ditulisnya terpajang pada website yang dikelolanya, *Raissouni.net*. Di antara makalah dengan tema politik yang ditulisnya adalah *Iqamah al-Din Bain*

²⁷ <https://muslimobsession.com/terpilih-jadi-ketua-kesatuan-ulama-islam-sedunia-ini-profil-ar-raisuni/> . Diakses pada 12 Nopember 2019

²⁸ Ahmad al-Raisuni, *al-Ummah Hiy al-Asl Muqabalah Ta'siliyyah li Qadaya al-Dimoqratiyyah, Hurriyyat al-Ta'bir, al-Fann* (Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abhath wa al-nashr, 2012)

²⁹ Ahmad al-Raisuni, *Fiqh al-Thaurah Mura'jah fi Fiqh al-Siyasi al-Islami* (Kairo: Dar al-Kalimah, 2013)

al-Fard wa al-Jama'ah wa al-Daulah, al-Muhajjat al-Siyasiyyah wa al-Qadhiyyah,
'*al-Qadhiyyah*', dan berbagai judul lainnya.³⁰

Kepakaran Ahmad al-Raisuni dalam bidang *maqasid al-shari'ah* mewarnai pandangannya, baik karyanya dalam bidang *Usul al-Fiqh* seperti '*Ilm Usul al-Fiqh fi D'au' Maqasidiha*',³¹ atau dalam bidang fikih seperti *Qadhiyyah al-Aghlabiyyah min al-Wijhah al-Shariyyah*.³² Bahkan pemikiran *maqasid*nya juga mewarnai karyanya dalam bidang politik seperti beberapa karya yang sudah disebutkan. Karena itu, penting untuk menjadikan teori *maqasid*nya sebagai rujukan penelitian.

Menurut al-Raisuni *maqasid al-shari'ah* adalah hikmah dan tujuan yang ditetapkan sebagai pijakan dalam merealisasikan hukum syariat.³³ Baginya, *maqasid al-shari'ah* tidak bisa lepas dari teks. Memahami syariat yang dimaknainya sebagai hukum yang terkandung dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi harus melalui teks atau *nass*. Karena itu, seseorang yang ingin memahami *maqasid al-shari'ah*, setelah terlebih dahulu memahami makna lahir dari *nass*, harus melalui dua tahap, yaitu tahap memahami *maqasid al-kalam* dan tahap memahami *maqasid al-Ahkam*.³⁴

³⁰<http://raissouni.net/category/مقالات/سياسة/> diakses pada tanggal 12 Nopember 2019

³¹ Ahmad al-Raisuni, '*Ilm Usul al-Fiqh fi D'au' Maqasidiha*' (ttp:tp:tth)

³² Ahmad al-Raisuni, *Qadhiyyat al-Aghlabiyyah min al-Wijhah al-Shariyyah* (Beirut: al-Shabkah al-'Arabiyyah li al-Abhath wa al-Nashr, 2012)

³³ Ahmad al-Raisuni, *al-Dzari'ah ila Maqasid al-shari'ah Abhath wa Maqalat* (Kairo: Dar al-Kalimah, 2016), 12

³⁴ Ahmad al-Raisuni, *Muhajjarat fi Maqasid al-shari'ah* (Kairo: Dar al-Kalimah, 2014), 9

Tahap pertama adalah pemahaman terhadap *maqa>s}id al-kala>m*, yaitu memahami maksud dari lafaz atau pernyataan yang terdapat pada teks ayat atau hadis, baik maksud tersebut secara gamblang dapat dipahami dari makna lahir teks atau tidak tercakup oleh bunyi *nas}s}* tetapi dapat dipahami melalui penalaran, baik penalaran yang mandiri maupun dengan cara mengaitkannya dengan *nas}* lain yang terkait.³⁵

Tahap kedua adalah pemahaman terhadap *maqa>s}id al-Ahka>m*, yaitu memahami hikmah, dampak positif (*al-mas}lah}ah*) dan dampak negatif (*al-mafsadah*) dari hukum yang terkandung pada *nas}s}*.³⁶ Pemahaman ini adalah mengembangkan makna lahir teks dan maksud teks untuk menelisik tujuan akhir dari bunyi teks.

Keduanya adalah tahapan yang saling terkait. Memahami *maqa>s}id al-kala>m / al-khit}a>b* adalah bagian penting yang harus dilalui sebelum melangkah pada tahap kedua (memahami *maqa>s}id al-Ahka>m*). Mengabaikan tahap pertama dengan melakukan tahap kedua secara langsung adalah membangun pemahaman yang keliru dan rapuh. Pengabaian yang semacam itu akan membuat kita berbicara tentang *maqa>s}id al-shari>ah* secara serampangan dan terlepas dari maksud lafaz.³⁷

Dalam kaitan dengan pemahaman kedua *maqa>s}id* tersebut al-Raisu>ni membagi pegiat *maqa>s}id* kepada 3 (tiga) macam: pertama, *nus}u>si*, yaitu mereka yang memahami *maqa>s}id* dengan berhenti pada tahap *maqa>sid al-kala>m* saja tanpa menghiraukan *maqa>s}id al-ah}ka>m* dari teks tersebut. Kedua, *maqa>s}idi*, yaitu pegiat

³⁵ Ibid,10-14

³⁶ Ibid, 20

³⁷ Ibid,22

maqa>sjid yang memahami *maqa>sjid al-ah}ka>m* dengan melompati dan tidak mempedulikan *maqa>sjid al-kala>m* pada sebuah teks. Mereka merumuskan *maqa>sjid al-shari>'ah* dengan mengabaikan *nas}s}*. Ketiga, *nus}u>sjid>-maqa>sjidi*, yaitu mereka yang merumuskan *maqa>sjid* dengan mengikuti prosedur pemahaman terhadap *nas}s}* melalui pemahaman makna lahir teks}, *maqa>sjid al-kala>m*, dan *maqa>sjid al-ah}ka>m*.

Al-Raisuni secara garis besar juga membagi *maqa>sjid al-shari>'ah* kepada tiga macam, yaitu: *maqa>sjid al-'ammah* (*maqa>sjid* / tujuan umum), *maqa>sjid al-khas}s}ah* (*maqa>sjid* / tujuan khusus), dan *maqa>sjid al-juz'iyah* (*maqa>sjid* / tujuan parsial, terinci).³⁸

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian tentang ketokohan dan pemikiran KH Muhammad Hasyim Asy'ari tidak pernah tuntas. Para peneliti selalu menemukan sudut pandang untuk mengkaji setiap sisi kehidupannya, baik untuk kepentingan tugas akademik seperti tesis dan disertasi maupun *pure research* untuk pengembangan ilmu pengetahuan. Kiprah perjuangan dan pemikirannya tidak hanya ditulis dalam karya berbahasa Indonesia, tetapi diterbitkan pula dalam berbagai bahasa asing seperti bahasa Arab dan Inggris

Kajian tentang Kiai Hasyim pernah diterbitkan di Beirut dalam bentuk buku berbahasa Arab. Buku tersebut terbit dengan judul *al-'Allamah Muhammad Hasyim Ash'ari Wa>dji' libnah Istiqla>l Indu>nesia* ditulis oleh wartawan dan sejarawan Indonesia, Muhammad Asad Shahab. Walaupun buku ini tidak

³⁸ Ahmad al-Raisuni, *Madkhal ila Maqa>sid*, 13-15

menuturkan pemikiran Kiai Hasyim dalam karya-karyanya, tetapi Asad Shahab dalam buku ini berhasil menunjukkan betapa kepribadian, ketokohan dan pemikiran Kiai Hasyim disegani oleh berbagai kalangan, termasuk oleh orang-orang Eropa yang menjadi penjajah.³⁹

Dalam edisi bahasa Inggris kajian komprehensif tentang pemikiran Kiai Hasyim antara lain berupa tesis yang ditulis oleh Lathiful Khuluq, mahasiswa McGill University dengan judul *KH. Hasyim Asy'ari's Religious Thought and Political Activities (1871-1947)*. Penelitian ini mengkaji pemikiran Kiai Hasyim di bidang politik, akidah, fikih, dan tasawwuf. Walaupun berbagai bidang pemikirannya menjadi obyek penelitian Khuluq, tetapi masing-masing pemikiran Kiai Hasyim tidak tuntas dibahas. Pemikirannya di bidang fikih misalnya, hanya terfokus kepada pemikirannya tentang ijtihad dan taqlid serta fikih siyasah. Karena itu, Pemikiran Kiai Hasyim tentang fikih dalam tesis ini hanya dimuat dalam 7 halaman, dari halaman 49 sampai dengan halaman 55. Karena terbatasnya kajian ini Khuluq hanya menyajikan fikih Kiai Hasyim sebagai produk pemikiran tanpa mengulas aspek epistemologis dari setiap produk fikih tersebut.⁴⁰

Penelitian tentang Kiai Hasyim juga ditulis oleh Achmad Muhibbin Zuhri. Ia menulis buku dengan judul *Pemikiran KH. Muhammad Hasyim Asy'ari tentang Ahlus Sunnah wal Jamaah*. Buku yang digubah dari disertasi berjudul “*Pandangan KH. M. Hasyim Asy'ari tentang Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah*” ini, sesuai

³⁹ Muhammad Asad Shahab, *al-'Allamah Muhammad Hasyim Ash'ari Wa'dji' libnah Istiqloq Indunesiya* (Beirut: Dar al-Sadiq, 1971), 42-43.

⁴⁰ Lathiful Khuluq, “KH. Hasyim Asy'ari's Religious Thought and Political Activities (1871-1947)” (Thesis-- Institute of Islamic Studies Faculty of Graduate Studies and Research McGill University, Kanada, 1997), 49-55.

judulnya, menyajikan pemikiran besar Kiai Hasyims tentang Ahlussunnah wal Jamaah dari tiga bidang: aqidah, tasawwuf, dan fikih. Dari perspektif fikih, Muhibbin mengkaji pemikiran Kiai Hasyim tentang madzhab, ijthad, taklid, dan beberapa tradisi keagamaan yang mengakar di masyarakat Indonesia. Menurutnya, dalam menyikapi dinamika realitas keagamaan dan perubahan sosial pada umat Islam Jawa, Kiai Hasyim melakukan *istinbat al-ahkam* (metode penggalian hukum) dengan cara menjadikan unsur lokalitas sebagai dasar memahami makna nas}.⁴¹ Dengan demikian, hukum Islam yang dirumuskannya adalah hasil pertautan antara historisitas faktual di satu sisi dengan sakralitas *nas* di sisi yang lain.

Danar Widiyanto melakukan penelitian kelompok berjudul *Wujud Nasionalisme Tokoh Tradisionalis Dan Modernis : Studi Kontribusi KH. Hasyim Asy'ari Dan KH. Mansur*. Arah penelitian dimaksudkan untuk mengetahui latar belakang kehidupan, pemikiran, dan bukti-bukti riil perjuangan kedua tokoh tersebut dalam membela tanah air. Penelitian ini berhasil membuktikan bahwa kedua tokoh tersebut sama-sama mempunyai kontribusi riil terhadap perjuangan kemerdekaan Indonesia. Walaupun secara pemikiran Kiai Hasyim dan Kiai Mas Mansur berbeda penafsiran tentang sebagian amaliyah keislaman, tetapi dalam perjuangan melawan ketidakadilan dan penjajahan kedua tokoh yang mewakili kaum tradisionalis dan modernis ini berada di jalur yang sama; memperjuangkan kemerdekaan Indonesia.⁴²

⁴¹ Zuhri, *Pemikiran*, 143

⁴² Danar Widyanto, "Wujud Nasionalisme Tokoh Tradisionalis Dan Modernis : Studi Kontribusi KH. Hasyim Asy'ari Dan KH. Mansur"(Penelitian--Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta, 2013).

Penelitian tentang pemikiran Kiai Hasyim juga ditulis melalui jurnal. Hartono Margono misalnya, menulis tentang peran pemikiran Kiai Hasyim dalam mempengaruhi sikap keberagaman muslim Indonesia. Dalam tulisannya yang berjudul *KH. Hasyim Asy'ari dan Nahdlatul Ulama: Perkembangan Awal dan Kontemporer*, Hartono menemukan fakta bahwa patriotisme Kiai Hasyim ditunjukkan melalui pemikirannya yang berupaya memproteksi identitas bangsa, seperti pemikirannya tentang keharaman memakai pakaian yang menjadi pakaian atau atribut kebesaran penjajah. Patriotisme Kiai Hasyim juga ditunjukkan dengan lahirnya fatwa resolusi jihad dalam rangka mempertahankan kemerdekaan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Fatwa ini menunjukkan bahwa Kiai Hasyim memandang bahwa NKRI adalah negara yang sah secara fikih.⁴³

Pemikiran dan gerakan Kiai Hasyim juga dikaji dalam perspektif fikih *siyasah*. Melalui tulisannya yang berjudul *Hidden Movement KH.Hasyim Asy'ari Dalam Kajian Fikih Siyasah*, Muhammad Fahmi Hidayatullah mengungkapkan bahwa dalam perspektif fikih *siyasah* pemikiran dan perjuangan Kiai Hasyim untuk mempertahankan NKRI pasca kemerdekaannya dikenal dengan istilah *hidden movement* yang diimplementasikan dalam bentuk dua konsep gerakan: 1) gerakan Islam Indonesia (*Islamic Movement of Indonesia*) yang mengintegrasikan jihad *fillah* melalui pendidikan dan dakwah dan jihad *fi sabîlillah* dengan berperang langsung melalui penjajah. 2) gerakan politik keagamaan (*religious political movement*) yang berorientasi pada akulturasi agama dan budaya. Gerakan ini

⁴³ Hartono Margono, "KH.Hasyim Asy'ari dan Nahdlatul Ulama: Perkembangan Awal dan Kontemporer", *Jurnal Media Akademika IAIN Jambi*, vol.26, No.3 (Juli, 2011), 342.

diwujudkan misalnya melalui penolakan Kiai Hasyim terhadap perintah Jepang untuk melakukan *seikerei* (membungkukkan badan hingga 90 derajat sebagai penghormatan kepada Tuhan bangsa Jepang keturunan dewa Amaterasu) dengan mengeluarkan fatwa haram dan syirik atas tindakan *seikerei* tersebut.⁴⁴ Fahmi juga menyatakan bahwa fatwa Resolusi Jihad yang dikeluarkan oleh Kiai Hasyim merupakan inovasi dalam ijtihad yang otentik dan transformatif yang berdasarkan referensi fikih yang berkaitan dengan *al-ahwal al-shakhsiyyah* menjadi landasan dalam perumusan fikih jihad (*siyâsah*).⁴⁵

Penelitian dalam bentuk tesis pernah juga dilakukan oleh Abdul Halim. Mahasiswa Strata dua (2) Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga ini meneliti tentang epistemologi pemikiran Kiai Hasyim dengan judul tesis *Epistemologi Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari Dalam Kitab Al-Tanbihat Al-Wajibah Liman Yas}na' al-Maulid bi al-Munkarat 1287-1366 H/ 1871-1947 M (Tahqiq dan Dirasah)*. Sesuai judul, penelitian ini menggunakan pendekatan *tahqiq* dan kajian isi kitab dengan fokus epistemologi pemikiran penulisnya. Pada kesimpulannya, penelitian ini menghasilkan temuan bahwa naskah yang menjadi obyek penelitian benar-benar karya asli dari Kiai Hasyim. Adapun analisis terhadap pemikirannya dalam kitab tersebut adalah bahwa perayaan maulid nabi memiliki hukum yang fleksibel dengan menggunakan rujukan dua madzhab: Syafi'i dan Maliki melalui metode tarjih⁴⁶.

⁴⁴ Muhammad Fahmi Hidayatullah, "Hidden Movement KH.Hasyim Asy'ari Dalam Kajian Fiqih Siyasah", *Jurnal Tafaqquh LPPM Institut Bani Fattah*, vol.5, No.2 (Desember 2017), 83 dan 89.

⁴⁵ Ibid., 88.

⁴⁶ Abdul Halim, "Epistemologi", 194-195.

Dari berbagai penelitian yang telah dilakukan, umumnya penelitian tentang pemikiran Kiai Hasyim menjadikan ketokohan dan pemikirannya di bidang akidah, pendidikan, politik, dan hukum sebagai obyek penelitian. Namun, berdasarkan studi pendahuluan yang peneliti lakukan tidak ditemukan penelitian yang secara khusus mengkaji pemikiran fikih Kiai Hasyim, apalagi pemikiran fikih kebangsaannya yang ditinjau dari perspektif aplikasi *maqasid al-shari'ah*. Padahal, pemikiran fikih kebangsaan Kiai Hasyim layak dan penting untuk diteliti karena di samping kekhasan dari fikihnya yang sarat dengan nilai-nilai nasionalisme dan humanisme, penelitian dari perspektif tersebut akan menghadirkan temuan yang berharga terkait model dan landasan ijtihad ulama' Indonesia.

Untuk menunjukkan orsinilitas dari penelitian ini dan membuktikan aspek kebaruan penelitian dengan mengkonfirmasi tidak adanya pengulangan dari penelitian-penelitian sebelumnya, akan dipaparkan beberapa distingsi antara penelitian ini dengan masing-masing penelitian yang pernah dilakukan sebelumnya, baik yang berupa buku, laporan penelitian, tugas akhir, jurnal dan lainnya.

Buku yang ditulis oleh Muhammad Asad Shahab lebih banyak mendeskripsikan biografi Kiai Hasyim yang kepribadian dan pemikirannya disegani oleh berbagai kalangan, termasuk oleh orang-orang Eropa yang menjadi penjajah. Letak perbedaan antara kajian Muhammad Asad Shahab tentang Kiai Hasyim dengan penelitian ini adalah pada obyek kajian dan perspektif yang digunakan. Asad hanya memotret Kiai Hasyim sebagai seorang tokoh

kemerdekaan tanpa bergerak untuk mengelaborasi pemikirannya, apalagi pemikirannya di bidang fikih.

Demikian pula penelitian Lathiful Khuluq, Achmad Muhibbin Zuhri, dan Danar Wiyanto. Semua penelitian tersebut berbeda dengan penelitian ini. Khuluq misalnya, sosok Kiai Hasyim yang dikajinya memang tidak terfokus kepada pemikirannya di bidang fikih. Pembahasan tentang pemikiran fikih Kiai Hasyim sebatas tentang ijtihad, taqlid dan sedikit bahasan mengenai fikih siyasah. Dalam penelitiannya, Khuluq sama sekali tidak membahas tentang epistemologi dan *maqasid al-shari'ah* yang menjadi dasar fikih Kiai Hasyim. Muhibbin Zuhri yang menjadikan pemikiran Kiai Hasyim tentang Ahlussunnah wal Jama'ah sebagai obyek penelitiannya, hanya membahas selintas pemikiran fikihnya yang terkait dengan konsep Ahlussunnah wal Jamaah. Sedangkan Danar hanya menyebutkan pemikiran kiai sebagai contoh amaliah keislaman, tidak dimaksudkan sebagai obyek penelitian yang menyuguhkan banyak data.

Penelitian ini juga berbeda dengan penelitian Hartono Margono maupun Muhammad Fahmi Hidayatullah. Kedua penelitian tersebut tidak menjadikan pemikiran fikih Kiai Hasyim sebagai obyek penelitian. Hartono hanya memunculkan fikih Kiai Hasyim sebagai contoh-contoh pemikirannya di bidang fikih *siyasah*. Sedangkan Fahmi tidak menjadikan fikih kiai Hasyim sebagai obyek penelitiannya, tetapi fikih dijadikan sebagai perspektif untuk menganalisa perjuangan kiai Hasyim.

Penelitian yang menjadikan epistemologi pemikiran Kiai Hasyim sebagai perspektif pernah dilakukan oleh Abdul Halim. Tetapi berbeda dengan penelitian

ini, Halim hanya menjadikan salah satu kitab karya Kiai Hasyim, yaitu Kitab *Al-Tanbihat Al-Wajibah Liman Yas}na' al-Maulid bi al-Munkarat* (Peringatan Wajib bagi Orang yang melaksanakan Peringatan Maulid Nabi) sebagai obyek penelitian. Akibatnya, Halim tidak berhasil memberikan gambaran yang utuh tentang pemikiran fikih Kiai Hasyim. Di samping karena terbatasnya kitab yang dijadikan obyek penelitian, dalam kajiannya Halim terlalu banyak melakukan *tahqiq* terhadap konten kitab tersebut daripada mengungkap aspek epistemologinya.

Berdasarkan distingsi-distingsi tersebut, penelitian tentang fikih kebangsaan Kiai Hasyim ini adalah penelitian yang memiliki tingkat orsinilitas yang tinggi, *novelty*, dan bukan merupakan pengulangan dari penelitian-penelitian sebelumnya.

Untuk lebih memperjelas posisi penelitian ini di antara penelitian-penelitian dengan tema Kiai Hasyim lainnya, berikut akan dideskripsi penelitian terdahulu dalam bentuk tabel:

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

TABEL.1.1

PENELITIAN TERDAHULU

No	Nama Peneliti	Judul Penelitian	Tahun Terbit	Pembahasan dan Temuan	Distingsi Penelitian
01	Mohamad Asad Shahab	<i>al-'Allamah Muhammad Hasyim Ash'ari Wad'libnah Istiqal Indonesia</i>	1971	Kepribadian dan pemikiran Kiai Hasyim disegani oleh berbagai kalangan, termasuk oleh orang-orang Eropa yang menjadi penjajah	Lebih berupa buku biografi, tidak membahas pemikiran Kiai Hasyim secara lengkap, apalagi pemikirannya di bidang fikih
02	Lathiful Khuluq	<i>KH. Hasyim Asy'ari's Religious Thought and Political Activities (1871-1947)</i>	1997	Mengkaji pemikiran KH. Hasyim Asy'ari di bidang politik, akidah, fikih, dan tasawwuf.	Pemikiran Kiai Hasyim di bidang fikih hanya terfokus kepada pemikirannya tentang ijtihad, taqlid dan fikih siyasah. Tidak ada pembahasan tentang epistemologi yang menjadi dasar fikih Kiai Hasyim.
03	Achmad Muhibbin Zuhri	<i>Pemikiran KH. Muhammad Hasyim Asy'ari tentang Ahlus Sunnah wal Jamaah.</i>	2010	Menyajikan pemikiran besar Kiai Hasyim tentang Ahlul-sunnah wal Jamaah dari tiga bidang : akidah, tasawwuf, dan fikih. Dalam menyikapi dinamika realitas keagamaan dan perubahan sosial pada umat Islam Jawa, Kyai Hasyim melakukan	Tidak menyajikan pemikiran yang utuh dari Kiai Hasyim dalam bidang fikih, sebagaimana juga tidak ditemukan perspektif yang komprehensif tentang fikihnya.

No	Nama Peneliti	Judul Penelitian	Tahun Terbit	Pembahasan dan Temuan	Distingsi Penelitian
				<i>istinba</i> al-ahka>m (metode penggalian hukum) dengan cara menjadikan unsur lokalitas sebagai dasar memahami makna nas}. Hukum Islam yang dirumuskan Kyai Hasyim adalah hasil pertautan antara historisitas faktual di satu sisi dengan sakralitas nas} di sisi yang lain.	
04	Abdul Halim	<i>Epistemologi Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari Dalam Kitab Al-Tanbihat Al-Wajibah Liman Yas}na' al-Maulid bi al-Munkarat 1287-1366 H / 1871-1947 M (Tahqiq dan Dirasah)</i>	2010	Melalui metode tahqiq, penelitian ini menyimpulkan bahwa Kitab <i>Al-Tanbiha</i> >t <i>Al-Wa</i> >jibah <i>Liman Yas}na' al-Maulid bi al-Munkara</i> >t adalah karya asli dari Kiai Hasyim. Adapun analisis terhadap konten pemikiran Kiai Hasyim dalam kitab tersebut adalah bahwa perayaan maulid Nabi memiliki hukum yang fleksibel dengan menggunakan rujukan dua madzhab: Syafi'i dan Maliki	Walaupun penelitian ini membedah secara epistemologis pemikiran Kiai Hasyim di bidang fikih, namun tidak berhasil memberikan gambaran yang utuh tentang bangunan fikih Kiai Hasyim karena terbatasnya kitab yang dijadikan obyek penelitian dan analisis yang digunakan peneliti sebatas dari satu sudut pandang; epistemologi.

No	Nama Peneliti	Judul Penelitian	Tahun Terbit	Pembahasan dan Temuan	Distingsi Penelitian
				melalui metode tarjih.	
05	Hartono Margono	<i>KH.Hasyim Asy'ari dan Nahdlatul Ulama: Perkembangan Awal dan Kontemporer</i>	Juli 2011	<p>Patriotisme Kiai Hasyim ditunjukkan melalui pemikirannya yang berupaya memproteksi identitas bangsa seperti pemikirannya tentang keharaman memakai pakaian yang menjadi pakaian kebesaran penjajah.</p> <p>Patriotisme Kyai Hasyim juga ditunjukkan dengan lahirnya fatwa resolusi jihad dalam rangka mempeertahankan kemerdekaan NKRI. Ia memandang NKRI sebagai negara yang sah secara fikih.</p>	<p>Kajian Hartono hanya terfokus pada pratiotisme Kiai Hasyim dalam memperjuangkan kemerdekaan NKRI. Walaupun pemikirannya di bidang fikih juga menjadi obyek kajian, tetapi sebatas contoh-contoh pemikirannya di bidang fikih siyasah.</p>
06	Danar Wiyanto	<i>Wujud Nasionalisme Tokoh Tradisionalis Dan Modernis Studi Kontribusi KH. Hasyim Asy'ari</i>	2013	<p>Penelitian ini berhasil membuktikan bahwa kedua tokoh tersebut sama-sama mempunyai kontribusi riil terhadap perjuangan kemerdekaan</p>	<p>Pemikiran Kiai Hasyim tentang fikih, hanya disebutkan sebagai contoh amaliyah keislaman saja, tidak dimaksudkan sebagai obyek penelitian yang menyuguhkan banyak data.</p>

No	Nama Peneliti	Judul Penelitian	Tahun Terbit	Pembahasan dan Temuan	Distingsi Penelitian
		<i>Dan KH. Mansur</i>		Indonesia. Walaupun secara pemikiran Kiai Hasyim dan KH. Mas Mansur berbeda penafsiran tentang sebagian amaliyah keislaman, tetapi dalam perjuangan melawan ketidakadilan dan penjajahan kedua tokoh yang mewakili kaum tradisional dan modernis ini berada di jalur yang sama; memperjuangkan kemerdekaan Indonesia.	
07	Muhamad Fahmi Hidayatullah	<i>Hidden Movement KH.Hasyim Asy'ari Dalam Kajian Fikih Siyasa</i>	2017	Dalam perspektif fikih siyasah pemikiran dan perjuangan Kiai Hasyim untuk mempertahankan NKRI pasca kemerdekaan dikenal dengan istilah <i>hidden movement</i> yang diimplementasikan dalam bentuk dua konsep gerakan: gerakan Islam Indonesia (<i>Islamic Movement of Indonesia</i>) dan gerakan politik keagamaan (<i>religious</i>	Penelitian ini tidak menjadikan fikih sebagai obyek penelitian, tetapi fikih dijadikan sebagai perspektif untuk menganalisa perjuangan Kiai Hasyim

No	Nama Peneliti	Judul Penelitian	Tahun Terbit	Pembahasan dan Temuan	Distingsi Penelitian
				<i>political movement</i>) yang berorientasi pada akulturasi agama dan budaya.	

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian tentang fikih kebangsaan Kiai Hasyim ini adalah jenis penelitian *library research* (penelitian kepustakaan) yang mengandalkan datanya hampir sepenuhnya dari perpustakaan. Penelitian ini juga disebut sebagai penelitian tokoh yang menjadikan seorang tokoh sebagai obyek studi. Karena penelitian kepustakaan maupun penelitian tokoh termasuk dalam katagori penelitian kualitatif, maka penelitian ini lebih lengkapnya disebut sebagai penelitian kualitatif deskriptif perpustakaan atau disebut penelitian bibliografi.⁴⁷ Sebagai penelitian yang sepenuhnya mengandalkan data-data yang bersifat teoritis dan dokumentasi yang ada di perpustakaan, maka penelitian ini juga disebut sebagai penelitian non reaktif.⁴⁸

2. Prosedur Penelitian

Prosedur yang digunakan dalam penelitian ini adalah melalui tahapan-tahapan sebagai berikut:

- a. Menentukan bidang keilmuan tertentu yang penting untuk diteliti. Dalam penelitian ini bidang keilmuan yang dipilih adalah fikih.

⁴⁷ Mukhtar, *Metode Praktis Penelitian Deskriptif Kualitatif*, (Jakarta: Referensi, 2013), 6.

⁴⁸ Ibid.,

- b. Memilih tokoh yang sesuai dengan bidang keilmuan yang telah ditentukan.
Tokoh yang dipilih dalam penelitian ini adalah Kiai Hasyim yang memiliki pemikiran cemerlang di bidang fikih.
- c. Menghimpun informasi tentang tokoh dari berbagai sumber untuk mengidentifikasi keberhasilan, keistimewaan, dan kelebihan sang tokoh.
- d. Menentukan fokus penelitian. Setelah mengidentifikasi keistimewaan sang tokoh, peneliti menentukan bidang studi tertentu yang sangat signifikan pengaruhnya terhadap ilmu pengetahuan. Dalam penelitian ini yang menjadi fokus studi adalah fikih kebangsaan dari Kiai Hasyim.
- e. Memilih instrumen penelitian yang sesuai untuk menghimpun data lebih lanjut.
- f. Melaksanakan penelitian. Pada tahap ini dilakukan pengumpulan data dan analisa data
- g. Mengecek keabsahan data, dan
- h. Menarik kesimpulan.⁴⁹

3. Jenis Data

Data adalah segala fakta yang dapat menjadi bahan dalam menyusun informasi.⁵⁰ Sedangkan dalam penelitian ini, Jenis data yang akan dikumpulkan adalah data dokumentatif yang berupa karya-karya tertulis hasil pemikiran Kiai Hasyim di bidang fikih baik yang ditulis oleh tokoh yang menjadi obyek studi atau tulisan orang lain tentang Kiai Hasyim, situasi sosial dan budaya yang mengitari kehidupannya, terutama situasi internal di sekitar penulisan karya-karyanya, dan

⁴⁹ Arief Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh, Metode Penelitian Mengenai Tokoh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 41- 44

⁵⁰ Suharsimi Ari Kunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2006), 118.

pemikirannya dalam bidang fikih kebangsaan. Data ini diperlukan untuk merekonstruksi secara komprehensif biografi dan semua aspek yang mempengaruhi dan berkontribusi terhadap pemikiran Kiai Hasyim dalam karya tersebut. Selain itu, kondisi eksternal yang berupa politik, sosial, budaya dan pemikiran atau wacana yang berkembang saat itu juga akan menjadi data lain yang akan dikumpulkan.

4. Sumber Data

Data yang dikumpulkan dalam penelitian ini didapatkan dari berbagai sumber yang secara garis besar dapat diklasifikasikan ke dalam dua (2) macam :

a. Sumber Data Primer

Dalam metode penelitian, sumber primer didefinisikan sebagai sumber-sumber yang dimungkinkan seorang peneliti mendapatkan sejumlah informasi atau data-data yang dibutuhkan dalam sebuah penelitian, baik data utama maupun data pendukung.⁵¹ Karena obyek dalam penelitian ini adalah pemikiran Kiai Hasyim dalam berbagai kitab yang menjadi karyanya, maka sumber utama (primer) dalam penelitian ini adalah dokumentasi dan kitab-kitab karya Kiai Hasyim yang di dalamnya terdapat kajian fikih kebangsaan, seperti himpunan karyanya yang diberi judul *Irshad al-Sa'ir*.

b. Sumber Data Sekunder

Untuk memperoleh data yang akurat dan mendapatkan hasil penelitian yang terpercaya, maka penelitian ini tidak hanya mengandalkan satu sumber data, tetapi di samping menggunakan sumber data primer (utama), penelitian ini juga

⁵¹ Mukhtar, *Metode Praktis*, 107.

akan mengumpulkan data penelitian dari sumber pendukung (sekunder), yaitu semua sumber data yang berupa dokumen, buku, jurnal, ebook dan lainnya yang dapat memberikan informasi pendukung atau tambahan mengenai obyek penelitian.

5. Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini prosedur pengumpulan data dilakukan melalui 3 tahap, yaitu:

- a. Tahap orientasi, yaitu tahap pengumpulan data secara umum
- b. Tahap Ekspolarasi. Pada tahap ini pengumpulan data yang dilakukan lebih terfokus sesuai dengan fokus penelitian.
- c. Tahap penelitian terfokus, yaitu pengumpulan data secara mendalam terhadap sisi penting dari sang tokoh, karya-karyanya yang dianggap penting dan relevan.⁵²

6. Analisis Data

Penelitian ini adalah studi tokoh yang mengkaji secara mendalam, kritis, dan sistematis mengenai sejarah dan pemikiran atau gagasan dari seorang tokoh. Kiai Hasyim sebagai tokoh yang akan dikaji dalam penelitian ini telah memenuhi kriteria seorang tokoh untuk diteliti, yaitu: berhasil di bidangnya, memiliki karya monumental, berpengaruh kepada masyarakat, dan ketokohnya diakui oleh masyarakat.⁵³

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis taksonomi sebagai salah satu bagian dari tehnik analisis historis, yaitu analisis yang

⁵² Furchan., *Studi Tokoh*, 47-49

⁵³Ibid, 13. Lihat juga Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam* (Jakarta: Prenada Media Group, 2011), 7.

diawali dengan memberikan perhatian utama kepada domain tertentu dan dilanjutkan dengan membaginya menjadi sub-sub domain dan bagian-bagian yang lebih rinci.⁵⁴ Dalam penelitian ini analisis taksonomi diaplikasikan dengan menentukan domain penelitian yang terfokus kepada pemikiran Kiai Hasyim di bidang fikih kebangsaan. Kemudian membaginya ke dalam beberapa sub seperti beberapa point dari pemikiran dan fatwanya yang termasuk ke dalam fikih kebangsaan, landasan teologis dari pemikiran dan fatwa tersebut, karakteristik pemikiran, metode ijihad yang mengaplikasikan *maqa>slid al-shari>'ah*, dan lainnya. Selanjutnya peneliti mengumpulkan semua data tersebut dan memilahnya sesuai dengan rumusan masalah, mendeskripsikan sesuai urutan pembahasan, dan menarik kesimpulan.

I. Sistematika Pembahasan

Disertasi ini ditulis dalam lima (5) bab yang saling terkait dan merupakan satu kesatuan. Untuk memperkaya bahasan, masing-masing bab dirinci ke dalam beberapa sub bab.

Pada bab pertama, bab pendahuluan, diurai latar belakang masalah sebagai dasar argumentasi mengapa tema ini perlu untuk diteliti. Dari uraian latar belakang, selanjutnya diidentifikasi beberapa masalah yang terkait dengan tema penelitian, yang mempunyai nilai kelayakan dan mungkin untuk diteliti. Dari beberapa masalah yang teridentifikasi, dipilih dan dipilah masalah-masalah yang menjadi fokus penelitian ini dan dirumuskan dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan. Untuk

⁵⁴ Furchan, *Studi Tokoh*, 66.

mempertegas arah pertanyaan yang terdapat pada rumusan masalah, dijelaskan tujuan dan kegunaan yang diperoleh dari hasil penelitian ini. Kemudian, secara berturut-turut disampaikan kerangka teoritik yang digunakan sebagai perspektif analisis terhadap data penelitian, kajian atau penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Pada bab kedua dipaparkan teori tentang *maqasid al-shari'ah*. Tema ini akan membahas beberapa sub bahasan sebagai berikut: pengertian *maqasid al-shari'ah*, sejarah dan perkembangan *maqasid al-shari'ah*, sumber dan metode penetapan *maqasid al-shari'ah*, kedudukan dan urgensi *maqasid al-shari'ah* dalam penetapan hukum Islam, aktivasi *maqasid al-shari'ah* dalam ijtihad dan tipologi para pegiat *maqasid al-shari'ah*.

Bab ketiga akan membahas fikih kebangsaan Kiai Hasyim yang dikaji melalui profil sang kiai, dari latar belakang keluarga Kiai Hasyim, riwayat pendidikan, genealogi pemikiran, aktifitas dalam organisasi, aktifitas dalam politik, aktifitas dalam kegiatan sosial keagamaan, keterlibatannya dalam pendirian NU, keterlibatannya dalam perjuangan memerdekakan RI, dan terakhir tentang karya intelektual Kiai Hasyim. Di samping itu, pada bab ini juga akan dibahas beberapa poin dari fikih kebangsaan yang digagas olehnya, seperti resolusi jihad, saikerei, dan lainnya.

Pada bab keempat, akan dilakukan analisa data yang menjawab secara detail pertanyaan-pertanyaan penelitian. Dalam bab ini, pemikiran fikih Kiai Hasyim dianalisis melalui teori *maqasid al-shari'ah* al-Raisuni.

Bab kelima adalah bab terakhir yang akan memuat kesimpulan hasil penelitian yang terdiri dari dua poin sesuai dengan rumusan masalah, implikasi teoritik dan saran saran terkait hasil penelitian ini.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

MAQASID AL-SHARI'AH DALAM PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

Pada mulanya, hukum Islam dirumuskan melalui penjelasan Rasulullah yang berbentuk verbal, tindakan nyata, atau pengakuannya terhadap sebuah peristiwa (*iqra'*). Pada masa itu hukum Islam berkembang sesuai dengan seberapa banyak Rasulullah menjelaskannya. Tidak ada pemikiran hukum Islam di luar yang dijelaskannya. Bahkan, walaupun terdapat pemikiran hukum Islam sebelum terbit penjelasan dari Rasulullah, pada akhirnya ketetapan hukumnya pasti melalui legitimasi atau persetujuan Rasulullah.

Sumber rumusan hukum Islam yang sentralistik pada diri Rasulullah di masa itu tidak serta merta menutup dan menghilangkan pembelajaran bagi para sahabat dalam merumuskan hukum. Mereka tidak dibentuk untuk menjadi generasi konsumtif yang hanya menikmati penjelasan hukum dari Rasulullah. Terbukti walaupun semua penjelasan hukum bermuara kepada Rasulullah, tetapi proses sebelumnya yang terkadang memunculkan perbedaan pendapat di kalangan sahabat tetap berlangsung dan mendapatkan apresiasi darinya. Bahkan, dalam memberikan penjelasan, baik sebagai jawaban atas sebuah pertanyaan atau murni sebagai arahan, Rasulullah memberikan pembelajaran melalui pendekatan dan metode yang digunakan.

Pendekatan yang digunakan dalam pemikiran hukum Islam saat itu secara garis besar dikelompokkan kepada dua pendekatan, yaitu: tekstual dan nontekstual. Pendekatan tekstual menjadikan makna teks sebagai maksud sesungguhnya dari bunyi teks. Dalam pendekatan tekstual, hukum apapun yang disabdakan atau dikerjakan oleh Rasulullah adalah kebenaran mutlak yang harus diterima dan tidak perlu mendapat penafsiran ulang. Sebaliknya pada pendekatan nontekstual makna teks bukan menjadi pusat maksud teks, tetapi sebagai pintu masuk untuk memahami maksud sesungguhnya dari makna tersebut. Karena itu, penjelasan Rasulullah tentang hukum yang berupa sabda atau tindakan harus diposisikan sebagai pintu masuk untuk memahami maksud hakiki dari penjelasan tersebut.

Kedua pendekatan tersebut misalnya dapat dilihat dari pemahaman para sahabat terhadap perintah Rasulullah. Suatu ketika Rasulullah bersama rombongan menuju Madinah setelah menyelesaikan perang Khandaq. Dalam perjalanan Jibril datang membawa perintah agar segera menuju Bani Quraiz}ah.¹ Berdasarkan wahyu tersebut nabi memerintahkan para sahabat agar bergegas dan tidak melaksanakan salat Ashar kecuali di Bani> Quraiz}ah. Nabi bersabda:

الْبَصْرَاءُ بَيْنَ أَحَدِكُمْ وَالْعَصْرِ مَا لَمْ يَأْتِ بِرِزْقَةٍ

Janganlah salah seorang di antara kalian salat Asar kecuali di Bani> Quraiz}ah.

¹ Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Ashqala>ni>, *Fath al-Ba>ni> bi Sharh S[ah]i>h al-Bukha>ni>*, Juz 7 (Beirut: Da>ir al-Ma'rifah), 408

² Al-Imam Bukha>ni>, *Al-Ja>mi' al-S[ah]i>h li al-Bukha>ni>*, Juz 1 (Riyadh: Shabkah al-Alu>jah, 2008), 283

Menjelang matahari tenggelam, para sahabat terbelah dalam menanggapi perintah Rasulullah tersebut. Sebagian mereka bersikukuh tidak melaksanakan salat Asar walaupun matahari hampir tenggelam. Sebagian yang lain segera melaksanakan salat Asar demi mengejar sisa waktu Asar. Kelompok pertama memahami sabda Rasulullah sesuai bunyi teks. Kelompok kedua memahami perintah Rasulullah sesuai dengan maksudnya. Menariknya Rasulullah tidak menyalahkan kedua kelompok ini.³

Sikap diam Rasulullah pada kasus tersebut dalam ilmu hadis disebut sebagai *taqri>r*, yaitu sikap akomodatif yang mengakui tindakan atau hasil pemikiran para sahabatnya sebagai sesuatu yang benar.⁴ Sikap akomodatif tersebut sesungguhnya juga memberi pelajaran bahwa untuk mendapatkan rumusan yang tepat tentang hukum dalam penjelasan Rasulullah umat Islam dapat menggunakan pendekatan tekstual atau nontekstual.

Pada waktu yang lain, ketika 'Umar bin al-Khattab datang mengadu dan bertanya kepadanya tentang peristiwa yang telah dialaminya, Rasulullah menjawabnya dengan cara yang berbeda. Ia tidak memberikan jawaban secara langsung terhadap pertanyaan tersebut, tetapi membuat analogi yang dapat merangsang daya nalar penanya untuk berfikir. Hadis riwayat Abu Dawud merekam peristiwa tersebut sebagai berikut:

³ Ibid.

⁴ Musḥaf al-Siba'ī, *al-Sunnah wa Makānatuha fi al-Tashrī' al-Islāmi* (Mesir: Dar al-Salam, 2010), 57

قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ هَشْرُشَتْ قَوْلِي ت وَأَنَا صَائِعٌ قَوْلَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَائِعٌ الْيَوْمَ عَطِئْتُهَا
أُمِّي

قَوْلَتْ وَأَنَا صَائِعٌ قَالَ أَرَأَيْتَ لَوْ مَضَيْتُ مِنَ الْعَاءِ وَأَنْتَ صَائِعٌ عُبَيْدُ بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا
أَبِي قَالَ

قَوْلَتْ لَ بِأَسْبَهَ ثُمَّ انْفَقَا قَالَ ثَمَّةٌ (رواه أبو داود)

‘Umar bin al-Khattab berkata: Aku rindu dan hasratku muncul kemudian aku mencium (istriku) padahal aku sedang berpuasa. Maka aku bertanya kepada Rasulullah: "Ya Rasulullah hari ini aku melakukan suatu kesalahan besar, aku telah mencium (istriku) padahal aku sedang berpuasa". Rasulullah bertanya: "Bagaimana pendapatmu jika kamu berpuasa kemudian berkumur-kumur?" (Iksa bin Hammad berkata dalam hadisnya) aku menjawab; "Tidak apa-apa" Kemudian keduanya bersepakat mengatakannya. Rasulullah bersabda: "Maka dimana masalahnya"?.⁵

Dalam peristiwa tersebut, Rasulullah melalui jawabannya terhadap ‘Umar mengajarkan salah satu metode untuk merumuskan hukum Islam. Dalam hadis tersebut memang secara eksplisit ia tidak memberikan jawaban yang tegas terhadap pertanyaan ‘Umar, tetapi dengan metode analogi yang diberikannya ‘Umar menjadi paham bahwa mencium istri saat berpuasa tidak membatalkan puasa.

Pasca wafatnya Rasulullah yang berarti titik awal terhentinya penjelasan tentang hukum secara langsung, perbedaan pendapat tentang hukum sebagai akibat perbedaan pendekatan yang digunakan semakin marak. Mulai era ini dan seterusnya *nass* al-Qur’an dan hadis diposisikan sebagai syariah. Dengan posisi ini *nass* menjadi rujukan sentral penggalian hukum Islam. Para sahabat dan generasi selanjutnya merumuskan hukum Islam dari *nass* dengan beragam pendekatan dan metode. Menurut Abu Zahrah, metode ijtihad yang digunakan

⁵ Abu Da’ud Sulaiman bin al-Ash’ath, *Sunan Abi Da’ud*, Juz 2 (Beirut: Da’ Ibn Hazm, 1997), 541

para sahabat setelah Rasulullah wafat terklasifikasi kepada dua macam: *Pertama*, merumuskan hukum dengan memperlakukan teks al-Qur'an dan Sunnah sesuai bunyi teks. *Kedua*, merumuskan hukum melalui *al-ra'y* (nalar) baik dengan cara melakukan analogi (*qiyas*) maupun menelisik aspek *maslahah* (kemaslahatan).⁶ Cara yang terakhir ini kemudian dikenal dengan *ijtihad maqasidi* atau ijtihad berbasis *maqasid al-shari'ah*.

Ijtihad dengan pendekatan *maqasid al-shari'ah* adalah legal karena Rasulullah, sebagaimana telah dijelaskan, mengakui produk pemikiran hukum yang menggunakan pendekatan ini. Para sahabat sepeninggal Rasulullah juga banyak yang mempraktikkannya. Bahkan, sahabat Umar bin Khattab tercatat sebagai pelopor generasi sahabat yang paling banyak menggunakan pendekatan *maqasidi*.⁷

Salah satu ijtihad Umar bin Khattab yang menggunakan pendekatan *maqasidi* adalah penolakannya terhadap pembagian tanah dari negara-negara yang ditaklukkan untuk pasukan Islam. Saat itu beberapa sahabat meminta Khalifah Umar bin al-Khattab agar memberikan tanah di negara Iraq, Syam, dan Mesir untuk mereka setelah negara – negara tersebut berhasil ditaklukkan oleh Islam. Tuntutan muncul karena para sahabat memahami tanah tersebut sebagai harta *ghanimah* (rampasan perang) yang berhak mereka nikmati hasilnya sebagaimana dijelaskan oleh ayat al-Qur'an. Tetapi Umar menolak permintaan mereka dan memutuskan untuk tidak memberikan tanah tersebut kepada pasukan Islam. Umar

⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Tawikh al-Mazhab al-Fiqhiyyah* (Kairo: Matba'ah al-Madani, tth), 24

⁷ Ibid, 18

dalam hal ini berpedoman kepada maksud teks, yaitu agar tanah tersebut tidak hanya dimiliki oleh segelintir orang dan dapat dinikmati bersama oleh generasi setelahnya.⁸

Berdasarkan fakta-fakta tersebut, ide penggunaan *maqasid al-shari'ah* sesungguhnya telah dikenal dan dicanangkan dalam merumuskan hukum Islam sejak era Rasulullah, era sahabat, tabi'in dan terus berlangsung dari satu generasi ke generasi berikutnya.

A. Rekam Jejak *Maqasid al-shari'ah*: dari Ide ke Pendekatan

Secara *de facto* ide *maqasid al-shari'ah* telah digunakan sejak masa awal Islam, yaitu ketika al-Qur'an diwahyukan secara berangsur kepada Rasulullah. Al-Qur'an seringkali memaparkan tujuan dari ajaran yang dikandung oleh sebuah ayat, baik secara eksplisit maupun samar, yang dapat dinalar oleh akal sehat. Pada ayat yang menjelaskan tentang kerasulan Muhammad pada Q.S. al-Anbiya': 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Dan tidaklah kami mengutus kamu melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.⁹

Allah menjelaskan secara gamblang tujuan dari pemberian risalahNya kepada nabi Muhammad, yaitu sebagai bentuk kasih sayang Allah untuk segenap

⁸ Muhammad Balta, *Manhaj 'Umar bin al-Khatib fi al-Tashri'* : *Dirasah Mustaw'ibah li Fiqh 'Umar wa Tanzi'ima'tih* (Kairo: Dar al-Salam, 2003), 113-120

⁹ Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Madinah: Mujamma' Khadim al-Haramain-al-Sharifain al-Malik Fahd, tth), 508

alam.¹⁰ Dalam praktek keseharian, sebagaimana telah dijelaskan, Rasulullah menyetujui ide penggunaan *maqasid al-shari'ah* oleh beberapa sahabat. Meskipun Rasulullah dan para sahabat mempraktekannya dalam berijtihad, tetapi mereka tidak mengenalkan istilah dan definisi tentang *maqasid al-shari'ah*. Dengan demikian, secara de facto sejarah *maqasid al-shari'ah* telah dimulai sejak zaman Rasulullah.

Pada masa sahabat dan tabi'in, praktek penggunaan nalar *maqasid al-shari'ah* semakin marak seiring dengan bertambah luasnya wilayah Islam yang mengakibatkan semakin kompleksnya problematika umat. Para sahabat dan tabi'in yang dihadapkan kepada persoalan baru tidak dapat bersandar kepada teks al-Qur'an atau hadis semata karena terbatasnya nas yang menjelaskan secara langsung setiap problematika baru yang mereka hadapi. Mereka berupaya melakukan ijtihad termasuk dengan penggunaan *maqasid al-shari'ah*. Hasil ijtihad sahabat yang didasarkan kepada *maqasid al-shari'ah* antara lain adalah pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah pertama, menjadikan salat tarawih dibawah kepemimpinan satu imam, menyamakan hukuman peminum khamr dengan pelaku *qadzaf* dan lain-lain.¹¹ Namun demikian, pada masa itu tidak didapat satupun jejak konseptual yang baku mengenai *maqasid al-shari'ah*.

Pada masa Tabiin, generasi penerus sahabat, perhatian terhadap *maqasid al-shari'ah* ditunjukkan dengan meningkatnya kesadaran para tokoh saat itu yang

¹⁰ Nu'aim al-Din bin Mukhtar al-Khadimi, *Ilm al-Maqasid al-Shar'iyyah* (Riyadh: Maktabah al-'Ubaika, 2006), 53-54

¹¹ 'Umar Sulaiman al-Ashqar, *Tawikh al-Fiqh al-Islami* (Kuwait: Maktabah al-Falah, 1982), 78-79

meyakini bahwa penetapan hukum Allah memiliki tujuan yang kembali kepada kebaikan hambanya. Seorang tabiin bernama Abu ‘Ammar Ibrahim bin Yazid bin al-Aswad bin ‘Amr bin Rabi’ah bin Hariṡṡah bin Sa’ad bin Maḡlik bin al-Nakha’i atau yang dikenal dengan Ibraḡhiḡm al-Nakha’iḡ mengeluarkan pernyataan yang terkenal : “ sesungguhnya hukum-hukum Allah itu memiliki tujuan, yaitu hikmah dan kemaslahatan yang kembali kepada kita ”.¹²

Pada masa setelahnya, yaitu ketika pembentukan madzhab fikih dimulai, juga belum ditemukan konsep yang jelas mengenai *maqaḡsḡid al-shariḡ’ah* dalam karya para imam madzhab. Al-Nu’maḡn bin Thaḡbit bin Zuḡtḡaḡ yang dikenal dengan Abu Hanifah (wafat 150 H) misalnya, dalam praktek ijtihad ia bersandar kepada *qiyas*, *’urf*, *maslahah* dan *istihsan* yang secara teori mengharuskannya untuk berijtihad melampaui makna teks. Namun kenyataannya penggunaan istilah *maqaḡsḡid al-shariḡ’ah* dalam karya-karyanya sama sekali belum dikenal.¹³

Muhammad bin Idris yang dikenal dengan sebutan al-Imaḡm al-Shaḡfi’i (Wafat 204 H), sebagai orang pertama yang membukukan teori ushul fiqh melalui karya monumentalnya *al-Risaḡlah* dan *al-Umm*, secara eksplisit tidak mengemukakan rumusan baku *maqaḡsḡid al-shariḡ’ah*. Tetapi secara substantif *maqaḡsḡid al-shariḡ’ah* telah diaplikasikan dalam pembahasan kitab – kitabnya.

¹² Pernyataan tersebut berbunyi : *قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ إِذْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَهَا غَايَاتٌ هِيَ حُكْمٌ وَمَصْرَاحٌ رَاجِعَةٌ إِلَيْهَا* : sebagaimana dikutip oleh Nuḡ al-Diḡ al-Khaḡdimiḡ, *al-Maqaḡsḡid al-Shar’iyyah Dḡawabitḡjuha - Taḡriḡkhuha - Taḡtibḡqaḡḡha* (Riyaḡl: Daḡ Kunuḡ Ishbiḡliya li al-Nashr wa al-Tauziḡ’, 2007), 5

¹³ Penggunaan *maslahah*, *istihsan*, *qiyas*, dan *’urf* oleh Abu Hḡanifiḡh seperti dinyatakan oleh Abu Zahrah sebagai berikut:

كالم أبي حنيفة أخذ بالفتنة وفرار من التبع والفرار من النظر في المعاملات بين الناس و ما استقاموا عليه وصلحت به امورهم فبمضي الأمور على القياس فإذا تبع القياس فبمضيها على السنتحسان ما دام يمضي له فإذا لم يمضي له رجع الى ما يتبع عمل به المسلمون Arabiḡ- (1998), 207 Abu Zahrah, *Abu Hḡanifiḡh: Hḡayaḡḡh wa ‘Asḡruh, Araḡḡh wa Fiqḡh* (Kairo: Daḡ al-Fikr

Dalam kitab *al-Umm* misalnya, beberapa pernyataannya menunjukkan adanya uraian dan aplikasi terhadap pemeliharaan lima hal pokok yang akhirnya dikenal dengan *al-us}u} al-khamsah* atau *al-daru}riyy}t al-khams* yang menjadi inti pembahasan *maqas}id al-shari}ah*.¹⁴ Bahkan menurut al-Juwaini yang dikutip oleh Ahmad Wafa}q bin Mukhta}r, pada masa itu Imam al-Sha}fi}i} sebenarnya telah menggunakan kata *maqas}id al-shari}ah*.¹⁵ Walaupun demikian, penggunaan kata tersebut oleh al-Shafi'i tidak disertai dengan pengertian atau definisi, sehingga kata tersebut belum disebut sebagai istilah sebagaimana yang muncul pada masa setelahnya.¹⁶

Murid-murid al-Sha}fi}i} sampai generasi abad ketiga juga tidak memunculkan istilah *maqas}id* pada karya-karyanya yang menunjukkan bahwa sampai era itupun *maqas}id* belum dikenal sebagai sebuah terminologi. Baru pada abad ke 4 Hijriyah cikal bakal konsep *maqas}id al-shari}ah* mulai muncul, yaitu ketika untuk pertama kalinya terbit kitab yang dengan gamblang menggunakan judul *maqas}id*. Kitab tersebut ditulis oleh seorang ahli hukum Islam bernama Muhammad bin 'Ali bin al-Hasan bin Bashi} al-Turmud} atau dikenal dengan al-

¹⁴ Salah satunya bisa dilihat uraian tentang *riddah* (keluar dari Islam) dalam Muhammad bin Idris} al-Shafi}i}, *al-Umm*, Vol.1 (Beirut : Dar} al-Ma}rifat, 1393 H), 257. Uraian lebih lengkap mengenai bukti-bukti aplikasi *al-us}u} al-khamsah* dapat dilihat Ahmad Wafa}q bin Muhta}r, *Maqas}id al-Shari}ah 'Inda al-Ima}m al-Sha}fi}i}* (Kairo : Dar} al-Sala}m, 2014), 323-402.

¹⁵ Ibid, 41.

¹⁶ Pernyataan al-Sha}fi}i} dalam kitab al-Burha}n yang dikutip al-Juwaini adalah sebagai berikut:
 الشارعي رضي الله عنه في مجاري كالمه في رتب النظر: من قال: ال غرض للشارع في تخصيص الكلي} وفي
 السبتمار عليه وال غرض لص حبه ومن بعدهم من ثمة الشرائع والقائلين بها في الكلي} على التخصيص وقد استتب الناس عليه تناسخ
 العصور واعتاب الدهور زوال وعمال وتاولة الخلف عن السلف حتى لو نرض عقد الصلاة بغيره لعد ن كرا وحسب هجرا (فمن)
 قال والحالة هذه ال اثر لهذا التخصيص وإنما هو أمر (وفاقوي (فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة وقضايا مقاصد
 المخاطبين فيما يؤمرون به ويؤمرون عنه ولو كان غير الكلي} كالكلي} لكان ذكر الشارع الكلي} كالمعريا عن التخصيص نزال
 منزلة قول القائل ابتداء أبحرم على الجنب سورة غيرها من السور بمثلها وال ينطق المبتدى بها إل ويؤمن لغوة
 على عمد إن لم يكن ساهبا

Lihat Ima}m al-Haramain 'Abd al-Ma}lik bin 'Abd Allah bin Yu}uf al-Juwaini}, *al-Burhan fi Us}u} al-Fiqh*, Juz 2 (tp:tp:1399 H) , 961

H{aki>m al-Turmudzi} (wafat 320 H) dengan judul *al-S}ala>h wa Maqa>sjiduha>*. Sesuai judulnya kitab ini mengurai secara detail hikmah dan rahasia dari masing-masing gerakan salat. Inilah untuk pertama kalinya perhatian terhadap *maqasid* diwujudkan secara tegas dalam judul kitab. Namun demikian, walaupun kata *maqa>sjid* telah digunakan dalam judul kitab ini dan uraian di dalamnya mengkaji tentang *fawa>id*, *asra>r* dan *hikam* (faedah rahasia dan hikmah) yang merupakan ciri dari kajian *ta' lil al-ahka>m* (argumentasi hukum), tetapi konsep *maqa>sjid al-shari>'ah* belum secara konkrit disebutkan. Bahkan, walaupun tema salat menjadi fokus kajian dalam kitab tersebut, istilah *hifdz al-din* sebagaimana oleh ulama' sesudahnya biasa dikaitkan dengan tujuan pelaksanaan salat dan merupakan salah satu bagian dari *maqa>sjid al-shari>'ah* tidak ditemukan.¹⁷

Dalam kurun yang sama, muncul kitab *Mah}a>sin al-shari>'ah* yang ditulis oleh Muhammad bin 'Ali bin Isma>'il Abu Bakr al-Sha>si yang dikenal dengan al-Qaffa>l al-Kabi>r (wafat 365 H). Judul kitab ini secara *tarkib* (susunan kata) mendekati istilah *maqa>sjid al-shari>'ah*. Perbedaan keduanya hanya terletak pada kata *maqa>sjid* (tujuan) dan *maha>sin* (nilai baik). Dengan judul tersebut al-Sha>si bermaksud untuk mengungkap nilai baik dari setiap hukum yang disyariatkan oleh Allah. Karena itu al-Sha>si dalam kitab ini secara rinci menjelaskan illat, rahasia dan hikmah dari setiap hukum dalam masing-masing bab kitab; dari bab t}}aha>rah sampai bab muamalah. Walaupun demikian kitab ini tidak pernah

¹⁷ Keistimewaan kitab ini dari sisi *maqa>sjid* diuraikan oleh Ahmad al-Raisuni, *Muh}a>dlara> fi Maqa>sjid al-Shari>'ah* (Kairo : Da>r al-kalimah li al-Nashr wa al-Tawzi', 2014), 62-63

merumuskan secara detail konsep *mah}a>sin* sebagaimana judul kitabnya, sebagaimana juga tidak menyinggung istilah *maq}a>s}id*.

Konsep *maq}a>s}id al-shar}i>'ah* mulai mendapatkan titik terang setelah Abu al-Hasan al-'Amiri (wafat 381 H) menulis kitab *al-I'lam bi Mana>qib al-Isla>m*. Di dalam kitab ini pembahasan lebih mengarah kepada uraian komponen komponen dari *al-us}u>l al-khamsah* sebagai sendi *maq}a>s}id al-shar}i>'ah*. Pada *fasl* ke enam misalnya, al-'Amiri menguraikan keutamaan Islam dari perspektif sendi sendi ibadah dengan hantaran yang mengkritik ibadah agama lain yang tidak memberi perlindungan terhadap keturunan dengan mengharamkan diri untuk menikah, tidak melindungi harta dengan menghindari segala materi, bahkan menghindari perlindungan jiwa dengan membakar diri atau menenggelamkan diri.¹⁸

Selanjutnya Imam al-Hara>main 'Abd al-Ma>lik 'Abd Allah bin Yu>suf al-Juwaini (wafat 478 H) dikenal sebagai tokoh *maqasid al-shar}i>'ah* melalui karyanya al-Burha>n. Sebutan tokoh *maq}a>s}id* tersebut disematkan kepada al-Juwaini karena dalam karyanya ia memberikan porsi utama uraian tentang tingkatan al-maslahah dan uraian mengenai lima hal pokok yang harus dilindungi telah dirumuskan walaupun tidak sejelas dan sedetail masa sesudahnya. Al-Juwaini juga dikenal sebagai penulis yang melahirkan beberapa istilah yang sampai saat ini populer di kalangan pegiat hukum Islam, seperti istilah *al-kulliya>t, al-istidla>l, al-mas}a>lih} al-'a>mmah*, dan *al-istis}la>h*. Ia juga dikenal sebagai orang pertama yang membagi masalah kepada *d}aru>riyyah* (primer), *hajiyyah*

¹⁸ Abu al-H}asan al-A}miri>, *Kitab al-I'la>m bi Mana>qib al-Islam* (Riyad: Da} al-As}la}h li al-Thaq}a}h wa al-Nashr wa al-I'la>m, 1988), 137-138

(sekunder), dan *tahsi>niyyah* (tersier). Dalam menjelaskan komponen komponen dari *al-us}u>l al-khamsah*, al-Juwaini menggunakan istilah '*is}mah al-furu>j*, '*is}mah al-amwa>l*, dan seterusnya.¹⁹

Baik al-*'A<mini* maupun al-Juwaini belum menjadikan *maqa>s}id al-shari>'ah* sebagai istilah yang dioperasionalkan dalam kitab masing-masing. Dengan demikian dalam karya mereka konsep tujuan pensyariaan telah digagas melalui pembahasan pilar dan komponennya, tetapi pembahasan tersebut hanya sebatas konsep yang belum terwadahi oleh istilah yang baku.

Pada Abad ke lima Hijriyah Abu> H{a>mid al-Ghazali (wafat 505 H) murid al-Juwaini, menjadi penyempurna konsep *maqa>s}id al-shari>'ah* terutama pada *al-us}u>l al-khamsah* sebagai komponennya. Al-Ghazali menjadi orang pertama yang secara tegas menyebut istilah *maqa>s}id al-shari>'ah* dengan menggunakan bentuk *mufrad* (tunggal) yaitu *maqs}u>d al-shar'i*. Seakan ingin mengenalkan istilah baru, kata tersebut secara berulang disebutkan oleh al-Ghazali dalam kitabnya, *al-Mustas}fa*. Ia menggunakan kata tersebut sebanyak enam (6) kali dalam berbagai pembahasan.²⁰

¹⁹ Lihat misalnya Imam al-Hara>main '*Abd al-Ma>lik 'Abd Allah bin Yusuf al-Juwaini, al-Burha>ni fi Us}ul al-Fiqh*, Juz 2 (Ttp: Dar al-Wafa', tth), 595 dan 613

²⁰ Kata *maqs}u>d al-shar'i* ditulis al-Ghazali dalam 6 pembahasan, yaitu saat membantah pendapat mu'tazilah tentang pahalalah bagi orang yang tidak melakukan larangan, saat mengelaborasi maksud syara' ke dalam 5 macam yang disebutnya sebagai *al-us}u>l al-khamsah*, ketika menjelaskan contoh *mas}lah}ah* pada level *al-daru>a>*, ketika menjelaskan bahwa perlindungan terhadap publik lebih didahulukan daripada perlindungan terhadap individu, ketika menegaskan bahwa *mas}lah}ah* adalah perlindungan terhadap maksud syariat, dan saat mempersoalkan apakah perintah terhadap nabi juga langsung berlaku untuk umat. lihat Abu Ha>mid Muhammad bin Muhammad al-Ghaza>li, *al-Mustas}fa min 'Ilm al-U}u>l* (ttp:tp:tth), 135, 328, 331, 334, 337, dan 408

Walaupun al-Ghazali berulang kali menyebut kata *maqṣūd al-shar'*, tetapi ia sama sekali tidak menguraikan definisi atau pengertian dari kata tersebut. al-Ghazali hanya mendefinisikan al-maslahah yang disebutnya sebagai perlindungan terhadap maksud shari'ah dan merincinya ke dalam lima macam.²¹ Al-Ghazali juga lebih asyik menguraikan kelima komponen tersebut daripada menjelaskan lebih awal pengertian dari *maqṣūd al-shar'*. Karena itu dalam beberapa penelitian tentang maqṣūd al-shari'ah menurut al-Ghazali, para peneliti menjadikan konsep maslahah al-Ghazali sebagai acuan maqṣūdiya.²²

Pasca al-Ghazali kajian tentang maqṣūd al-shari'ah semakin marak dan bergerak menuju kesempurnaan. Beberapa pakar yang hadir melengkapi kajian maqṣūd al-shari'ah antara lain: al-Imam al-Raḍī (wafat 606 H) dengan karyanya *al-Maḥṣūl fī 'Ilm Usūl al-Fiqh*, al-Aḥmadī (wafat 631 H) dengan bukunya *al-Iḥkām fī Usūl al-Aḥkām*, al-'Iz bin 'Abd al-Salām (wafat 660 H) yang menulis *Qawā'id al-Aḥkām fī Masā'il al-Anām*, al-Tūḥīdī (wafat 716 H) dengan karyanya *Risālah al-Tūḥīd*, dan al-Shaṭṭībī (wafat 790 H) dengan bukunya yang fenomenal, *al-Muwaḥḩāṭ*.

Sebelum kehadiran *al-Muwaḩāṭ*, perkembangan kajian maqṣūd tidak mengembirakan dan terkesan lamban. Ia tersisihkan oleh kuatnya *usūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh* sebagai dua ilmu penopang fikih yang dalam beberapa abad digunakan sebagai metode dan pondasi dalam mengembangkan fikih. *Maqṣūdi*

²¹ Ibid, 328 dan 337

²² Misalnya hasil penelitian yang menyebutkan tentang pembagian *maqṣūd al-shari'ah* menurut al-Ghazali yang sebenarnya disadur dari pembagian maslahah yang disebut al-Ghazali dalam kitab *al-Mustasfā*. Sebagai contoh lihat hasil penelitian Isma'il Muḩammad al-Sa'īdāṭ, *Maqṣūd al-Shari'ah al-Islāmiyyah 'Inda al-Imām al-Ghazālī* (Yordania: Dar al-Nafa'is, 2011), 96-104

yang lebih berkuat pada nilai dan rahasia di balik teks tidak mendapatkan tempat yang strategis dalam sejarah perkembangan fikih.

Menurut Ahmad Imam Mawardi, kondisi tersebut disebabkan oleh dua faktor. Pertama, terlalu dominannya pengaruh kelompok teologi yang menolak peran akal dalam memahami teks wahyu. Kedua, adanya anggapan bahwa kajian *maqasid al-shari'ah* adalah bagian dari pembahasan filsafat, padahal keberadaan filsafat pada masa-masa itu menuai perdebatan antara yang membolehkan untuk dipelajari dan yang melarang.²³

Pada abad ke VIII H hadir Abu Ishāq al-Shāḥibī. Ia memiliki berbagai karya besar yang menempatkannya sebagai *mujaddid* (pembaharu) abad tersebut.²⁴ Salah satu karyanya yang fenomenal adalah kitab *al-Muwafaqat*, sebuah karya al-Shāḥibī yang memuat pembahasan *maqasid* secara luas dan detail. Kitab ini awalnya diberi judul “*Unwan al-Ta'rif bi Asrār al-Taklīf*” kemudian dengan berbagai pertimbangan oleh penulisnya diganti dengan judul “*al-Muwafaqat*”.²⁵ *Al-Muwafaqat* secara garis besar memuat lima bagian pembahasan, yaitu: 1) *al-Muqaddimat* (pendahuluan) yang terdiri dari 13 hantaran, 2) *al-Ahkām* (himpunan hukum) yang mengkaji secara tuntas hukum *taklīf* dan *wadī'*, 3) *al-Maqasid* (tujuan pensyariaan) yang secara khusus dibahas

²³ Ahmad Imam Mawardi, *Fikih Minoritas, Fikih Aqalliyah dan Evolusi Maqasid Al-Syari'ah Dari Konsep Ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKis, 2010), 186

²⁴ Seperti dikatakan Muhammad al-Dasuqī, *Nazrah Naqdiyyah fī al-Dirayah al-Ushūliyyah al-Mu'awjirah* (Beirut: Dar al-Madani al-Islami, 2004), 30

²⁵ Dalam pengantar kitabnya, al-Shāḥibī menjelaskan perubahan judul tersebut yang diakuinya sebagai respon terhadap mimpi salah seorang gurunya. Ia juga memberi alasan bahwa nama *al-Muwafaqat* dipilih sesuai pembahasan dalam kitabnya yang mengkompromikan dua madzhab besar saat itu, yaitu madzhab Ibn al-Qāsim dan Abu Hanifah. Lihat Abu Ishāq al-Shāḥibī, *al-Muwafaqat fī Usul al-Ahkām*, juz 1 (Beirut: Dar al-Fikr, tth), 7

pada bagian (juz) kedua, 4) *al-Adillah* (dalil-dalil) yang seluruhnya didasarkan kepada *nas* al-Kitāb dan al-Sunnah, dan 5) *al-Ijtihad wa al-Taqlid* (ijtihad dan taklid) yang dibahas pada bagian keempat.²⁶ Di dalamnya pemikiran *maqasid* tersebar ke semua bab pembahasan, baik digunakan secara langsung seperti pada pembahasan di bagian kedua kitab *al-Muwafaqat* atau digunakan secara tidak langsung seperti pembahasan pada bagian lainnya. Pemikiran *maqasid* tersebut berpengaruh besar terhadap teori *usul fikih* yang digagas al-Shāfi'i.²⁷

Di tangan al-Shāfi'i kajian *maqasid* tidak sekedar menjadi konsep, tetapi menjelma sebagai alternatif yang efektif untuk diterapkan sebagai salah satu pendekatan dalam penggalian hukum Islam. Karena gagasan besarnya tersebut tidak berlebihan kalau beberapa ulama' menyebut al-Shāfi'i sebagai *mubdi'* (pelopor) ilmu *maqasid*.²⁸

Walaupun pembahasan tentang *maqasid* menghabiskan secara khusus satu bagian dari kitabnya, namun al-Shāfi'i tidak mendefinisikan istilah *maqasid al-shari'ah* dalam rangkaian kalimat yang sempurna. Ia lebih fokus mengembangkan kajiannya pada pembagian *maqasid* dan membangun secara detail teori *maqasid*. Definisi *maqasid al-shari'ah* versi al-Shāfi'i biasanya dirumuskan oleh orang-

²⁶ Hamma al-'Ubaidi, *al-Shāfi'i wa Maqasid al-Shari'ah* (Beirut: Dar Qutaibah, 1992), 104-107

²⁷ Ahsan Lihasanah, *al-Fiqh al-Maqasidi 'Inda al-Imam al-Shāfi'i wa Atharuh 'Ala Mabahith Usjul al-Tashri' al-Islami* (Kairo: Dar al-Salam, 2008), 10

²⁸ 'Abd al-Majid Turki, *Munaqarati fi Usjul al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1986), 475

orang setelahnya dari paparan teori yang digagasnya pada bagian kedua dari kitab *al-Muwa>faqa>t*.²⁹

Gagasan *maqa>s}id* dalam *al-Muwa>faqa>t* yang komprehensif tidak hanya berdampak kepada matangnya kajian *maqa>s}id* tetapi memiliki dampak lain yang lebih serius, yaitu tertutupnya pintu kajian tentang *maqa>s}id* pada generasi setelahnya. Selama 6 abad lamanya sejak kehadiran kitab *al-Muwa>faqa>t* kajian tentang *maqa>s}id* vakum dari dunia Islam. Kitab *al-Muwa>faqa>t* dan kajian tentang *maqa>s}id* tercampakkan dan terkubur tanpa ada satupun pihak yang berupaya menggali dan mengembangkannya. Memang, sebagian murid al-Sha>t}ibi ada yang melanjutkan kajian *maqa>s}id* dengan menuliskannya pada sebuah kitab, seperti karya dalam bentuk *naz}m* yang ditulis oleh Ibn ‘A<s}im (w. 829 H) dengan judul “ *Murtaqa> al-Wus}u>l ila ‘Ilm al-Usu>l* ”.³⁰ Namun, uraian tentang *maqa>s}id* dalam kitab tersebut hanya sebatas meringkas dari teori yang disampaikan oleh al-Sha>t}ibi dan tidak sedikitpun memberi ulasan tambahan yang memperkaya kajian *maqa>s}id*.

Setelah sekian lama terhenti, pada akhirnya kajian *maqa>s}id* hadir kembali diawali dengan kabar gembira dari negara Tunisia yang untuk pertama kalinya berhasil mencetak kitab *al-Muwa>faqa>t* pada tahun 1302 H/ 1884 M. Terbitnya cetakan pertama kitab ini memicu penerbit lain mengikuti jejak penerbit Tunis, maka pada tahun 1909 M kitab ini terbit di kota Kazan, Rusia, dan berlanjut di

²⁹ Hamma>di>, *al-Sha>t}ibi*, 119

³⁰ Dalam kitab tersebut Ibn ‘A<s}im menulis fas|| khusus yang diberi judul “ *fi al-Maqa>s}id al-Shar’iyyah* ” dengan jumlah *naz}m* sebanyak 33 *bayt*. Lihat Muhammad bin Muhammad bin ‘A<s}im al-Andalu>si>, *Murtaqa al-Wus}u>l ila ‘Ilm al-Usu>l* (Madinah: Da>r al-Bukha>di> li al-Nashr wa al-Tawzi>’, 1994),

Kairo, Mesir pada tahun 1922 M. Sejak terbit di Mesir penyebaran kitab *al-Muwa>faqat* semakin luas. Mesir sebagai pusat peradaban dan ilmu pengetahuan berkontribusi besar terhadap tersebarnya kitab ini ke jazirah Arab dan negara-negara muslim lainnya. Sejak itu *maqas}id al-shari>'ah* melalui *al-Muwa>faqat* menjadi tema diskusi dan dialog yang marak di kalangan pegiat hukum Islam.³¹

Dengan demikian, *al-Sha>t}ibi>* dengan *al-Muwa>faqat*nya telah menjadi *al-faiq* (pemisah) antara kajian *maqas}id* periode klasik dengan periode modern. *Al-Muwa>faqat* menutup dan menyempurnakan serangkaian teori tentang *maqas}id* yang digagas oleh para ulama' masa klasik dan muncul kembali sebagai pemicu dan pemantik kajian *maqas}id* kontemporer yang digagaskembangkan oleh beberapa ulama' abad 14 H dan seterusnya.

Berkat kelahiran *al-Muwa>faqat* untuk yang kedua kalinya muncul para pemikir *maqas}id* yang berupaya menjadikannya sebagai disiplin ilmu yang mandiri dan terpisah dari *usu>l al-fiqh*. Salah seorang pemikir kontemporer yang berhasil mengembangkan gagasan *maqas}id* sebagai ilmu yang mandiri adalah Muh}ammad al-T}a>hir bin 'Ashu>r, pemikir hukum Islam asal Tunisia (wafat 1973). Berbeda dengan pemikir *maqas}id* sebelumnya yang lebih memilih tidak mendefinisikan *maqas}id al-shari>'ah*, Ibn 'Ashu>r secara tegas mendefinisikannya dalam karyanya yang terkenal “*Maqas}id al-shari>'ah al-Isla>miyyah*”.

Pemikiran *maqas}id* tidak hanya berkembang di Tunisia, tapi dikembangkan pula oleh pemikir dari berbagai negara, seperti Muhammad 'Allal

³¹ 'Abd al-Nu>r Bazza>, *Masa>li>h al-Insan> Muqas}idiyyah* (Virginia: al-Ma'had al-Ma'had al-'A>lam> li al-Fikr al-Isla>mi>, 2008), 26

al-Fāsi (Maroko, wafat 1973), Ṭḥāḥ Jaḥbir al-‘Alwānī (Irak, wafat 2016), ‘Abd Allah bin Bayyah (Arab Saudi), Jaser ‘Audah (Mesir), al-Raisūni (Maroko), dan lainnya. Dalam menjelaskan teori *maqasid al-shari‘ah* masing-masing memberikan definisi *maqasid al-shari‘ah* dengan redaksi yang beragam.

Hadirnya gagasan *maqasid al-shari‘ah* yang secara khusus dituangkan dalam buku tersendiri serta munculnya pendefinisian, pembagian, cakupan dan pembahasan teori yang lengkap tentang *maqasid al-shari‘ah*, menunjukkan bahwa *maqasid al-shari‘ah* telah memasuki babak baru. Ia tidak lagi menjadi bagian dari pembahasan *uṣūl al-fiqh* yang selama berabad-abad menjadi induknya, ia tersapih darinya dan tumbuh menjadi ilmu yang mandiri.

B. Definisi dan Ruang Lingkup *Maqasid al-Shari‘ah*

Seperti diuraikan sebelumnya bahwa *maqasidiyyūn* (ahli *maqasid*) masa klasik tidak satupun menghadirkan definisi *maqasid al-shari‘ah* dalam kitab-kitab mereka. Al-Juwainī, al-Qaffāl al-Kabīr, al-‘Aḥmīnī, maupun al-Ghazālī sama sekali tidak mengurai pengertian dari *maqasid al-shari‘ah*. Bahkan al-Shāṭibī sebagai orang pertama yang mengkhususkan pembahasan *maqasid* dalam kitab *al-Muwāfaqāt* lebih memilih untuk tidak mendefinisikannya walaupun pembahasan tentang *maqasid* menghabiskan satu jilid dari *al-Muwāfaqāt*. Definisi secara tegas terhadap istilah *maqasid al-shari‘ah* baru dimulai oleh penulis kitab *maqasid* pasca al-Shāṭibī. Muḥammad al-Ṭāhir bin ‘Ashūr menjadi orang pertama yang mendefinisikan *maqasid al-shari‘ah*. Ia menjelaskan

pengertian tersebut setelah terlebih dahulu membaginya ke dalam dua macam, yaitu *maqasid al-shari'ah al-'ammah* dan *al-khas*. Menurut Ibn 'Ashur *maqasid al-shari'ah al-'ammah* adalah “ makna dan hikmah yang menjadi perhatian Allah (*al-shari'*) dalam semua atau sebagian besar penetapan syariatNya, tidak tertentu pada satu macam hukum syariat saja”.³² Ia tidak mendefinisikan pengertian dari *maqasid al-shari'ah al-khas*, tetapi menjelaskannya secara terurai dalam kurang lebih 80-an halaman.³³

Beberapa pakar *maqasid* mendefinisikannya dengan kalimat yang singkat. 'Allaf al-Fasi memaknai *maqasid al-shari'ah* sebagai “ Tujuan dan rahasia-rahasia yang ditetapkan oleh Allah (*al-shari'*) pada setiap hukum syariah”.³⁴ Dalam definisi ini al-Fasi menekankan bahwa *maqasid* itu ada pada setiap hukum yang disyariatkan oleh Allah. Meskipun setiap hukum pasti memiliki *maqasid*, tetapi karena bentuk dan keberadaannya bersifat rahasia, maka dalam merumuskannya diperlukan upaya yang sungguh-sungguh untuk dapat memecahkan rahasia tersebut. Definisi *maqasid al-shari'ah* dengan kalimat yang singkat juga diungkapkan oleh 'Abd Allah bin Bayyah. Menurutnya, *maqasid al-shari'ah* adalah sesuatu yang yang menjadi tujuan *al-shari'* (Allah) dalam mensyariatkan sebuah hukum.³⁵

³² Muhammad al-Tahir bin 'Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Salam, 2014), 55

³³ Ibid, 159 - 232

³⁴ 'Allaf al-Fasi, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha* (tt: Dar al-Gharb al-Islami, 1993), 7

³⁵ 'Abd Allah bin Bayyah, *'Alaqaq Maqasid al-Shari'ah bi Usul ai-Fiqh* (London: Muassasah al-Furqa li al-Turaḥ al-Islami, 2013), 14

Para ahli Maqasid kontemporer seperti ‘Abd al-Majid al-Najjar, Jasser ‘Audah, dan Yusuf al-Qardawi mengurai makna maqasid al-shari’ah secara lebih terang dan gamblang. Menurut pakar hukum Islam kelahiran Tunis, ‘Abd al-Majid al-Najjar, *maqasid al-shari’ah* adalah tujuan yang menjadi alasan ditetapkannya shari’ah, baik secara global maupun terinci untuk mengarahkan kehidupan manusia sebagai obyek shari’ah menuju kebaikan dan kemaslahatan.³⁶ Bagi al-Najjar, tujuan shari’ah yang paling tinggi adalah memberikan akses manusia untuk mencapai kebaikan dan kemaslahatan dengan merealisasikan tujuan keberadaannya sebagai khalifah di bumi.³⁷

Jasser Auda, pakar maqasid kontemporer kelahiran Mesir, mengulas makna maqasid al-shari’ah dengan mengenalkan bahwa maqasid adalah bentuk plural dari kata *maqasid* yang berarti tujuan, prinsip, niat, dan target akhir. Dengan demikian maqasid dari hukum Islam (*maqasid al-shari’ah*) adalah tujuan akhir dari hukum Islam tersebut.³⁸

Untuk memberikan definisi yang sempurna terhadap *maqasid al-shari’ah*, Yusuf al-Qardawi terlebih dahulu mendudukkan kata shari’ah pada posisi yang benar. Ia memberi pengertian panjang lebar terhadap kata ini. Kata shari’ah memiliki dua pengertian. Pertama, shari’ah adalah ajaran Islam dengan segala dimensinya yang meliputi keimanan, hukum, dan lainnya. Kedua, shari’ah adalah aturan yang aplikatif (*‘amal*) dalam Islam yang meliputi banyak bidang seperti

³⁶ ‘Abd al-Majid al-Najjar, *Maqasid al-Shari’ah bi Ab’awad Jadidah* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2008), 16

³⁷ Ibid, 17

³⁸ Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach* (London: IIIT, 2007), 2

ibadah, muamalah dan lainnya. Dari pengertian shari'ah tersebut, al-Qardawi kemudian memberikan definisi maqasid al-shari'ah. Menurutnya, *maqasid al-shari'ah* adalah tujuan yang menjadi sasaran *nasih*, baik yang berupa perintah, larangan, atau kebolehan yang selanjutnya direalisasikan oleh hukum-hukum partikular ke dalam kehidupan orang-orang mukallaf. Al-Qardawi mempertegas definisi tersebut dengan menyatakan bahwa *maqasid al-shari'ah* adalah nama bagi hikmah-hikmah yang terkandung di balik penshari'atan hukum.³⁹

Al-Qardawi menegaskan bahwa *maqasid al-shari'ah* berbeda dengan *'illah* yang dikenal dalam teori *qiyas*. Sebab *'illah* adalah sifat yang jelas, terbatas, dan sesuai dengan hukum. *'Illah* adalah faktor yang menyebabkan adanya hukum, bukan tujuan yang menjadi sasaran hukum. Perjalanan misalnya, adalah *'illah* bagi bolehnya melakukan *jam'* dan *qasr* salat. Sakit adalah *'illah* bagi bolehnya tidak berpuasa Ramad^{an}. Namun, perjalanan dan sakit bukan tujuan yang menjadi sasaran hukum. Sasaran hukum (*maqasid*) adalah hikmah di balik penshari'atan hukum. Bolehnya melakukan *jam'* dan *qasr* salat serta meninggalkan puasa adalah karena menghilangkan *mashaqqah* (kesulitan) yang biasanya disebut sebagai hikmah. Hikmah inilah yang disebut sebagai *maqasid al-shari'ah*.⁴⁰

Pandangan Ahmad al-Raisuni, pakar maqasid asal Tunis, tentang *maqasid al-shari'ah* sangat komplit. Ia mendefinisikan *maqasid al-shari'ah* dengan: “

³⁹ Yusuf al-Qardawi, *Dirasah fi Fiqh Maqasid al-Shari'ah Bain al-Maqasid al-Kulliyah wa al-Nusuh al-Juziyyah* (Kairo: Dar al-Shuruq, 2012), 19-20

⁴⁰ Ibid, 21-22

makna, tujuan, dampak, dan hasil yang terkait dengan *al-khiḍḍ al-sharīʿ* (wacana shariʿah) dan *al-takliḍ al-sharīʿ* (pembebanan shariʿah) ”.⁴¹

Berbeda dengan pendefinisian *maqasid al-shariʿah* yang baru dilakukan oleh *maqasidiyyun* pasca al-Shatibi, pembahasan tentang ruang lingkup *maqasid* telah lama dilakukan seiring munculnya konsep *maqasid* dalam kitab-kitab klasik. Al-Juwaini, al-Akmi, bahkan al-Ghazali dengan lugas telah menjelaskan cakupan *maqasid* tersebut dalam kitab mereka.

Ulama' klasik memberlakukan *maqasid al-shariʿah* kepada seluruh bidang hukum Islam dan tidak membaginya pada bagian-bagian tertentu. Mereka membuat tingkatan-tingkatan untuk kategori *maqasid* yang terdiri dari *daruriyyat* (keniscayaan/primer), *al-hajjiyyat* (kebutuhan/sekunder) dan *al-tahsihiyyat* (kelengkapan/tersier).⁴² Dari tingkatan pertama lahir konsep *al-kulliyat al-khams* yang terdiri dari *hifz al-din* (proteksi terhadap agama), *hifz al-nafs* (proteksi terhadap jiwa), *hifz al-aql* (proteksi terhadap akal), *hifz al-nasl* (perlindungan terhadap keturunan), dan *hifz al-mal* (perlindungan terhadap harta).⁴³

Ketika al-Shatibi datang dengan al-Muwafaqatnya, ia memberikan ulasan tentang cakupan *maqasid* yang tidak berbeda dengan ulama' sebelumnya;

⁴¹ Ahmad al-Raisuni, *Madkhal Ila Maqasid al-Shariʿah* (Kairo: Dar al-Kalimah, 2010), 7

⁴² Al-Juwaini dikenal sebagai orang pertama yang membagi masalah kepada *daruriyyah* (primer), *hajjiyyah* (sekunder), dan *tahsihiyyah* (tersier). Dalam menjelaskan komponen-komponen dari *al-usul al-khamsah*, al-Juwaini menggunakan istilah *islah al-furuj*, *islah al-amwal*, dan seterusnya. Lihat 'Abdul Majid Shaghi, *al-Ma'rifah wa al-Sultah fi al-Tajribah al-Islamiyyah* (Kairo: Ha'at al-Misriyyah al-'Ammah, 2010), 331. Bandingkan dengan al-Juwaini, *al-Burhan*, Juz 2 (Ttp: Dar al-Wafa', tth), 595 dan 613

⁴³ Al-Ghazali menyebutnya dengan istilah *al-Usul al-Khamsah*. Lihat al-Ghazali, *al-Mustasfa*, 328

jangkauannya yang menyasar wilayah hukum secara global dan mengarah pada proteksi individu-individu. Walaupun harus diakui bahwa teori *maqasid al-shari'ah* yang ditulisnya dalam bab khusus pada al-Muwafaqat jauh lebih rinci dan terarah dibandingkan dengan ulasan *maqasid* pada karya ulama' sebelumnya.

Fakta bahwa cakupan *maqasid* yang digagas oleh ulama' klasik mendapat kritik pedas dari Jaser Audah. Menurut Jaser, ada empat kelemahan konsep *maqasid* klasik mengenai tingkatan kebutuhan (*traditional classification of necessities*). Pertama, *maqasid* klasik memang mengklaim bahwa ruang lingkup bahasannya adalah seluruh isu dalam hukum Islam. Tetapi kenyataannya, *maqasid* klasik tidak mampu menunjukkan cakupannya pada bab-bab tertentu dalam fikih.⁴⁴ Kedua, ia melihat konsep *maqasid al-shari'ah* yang ditawarkan oleh pemikir klasik sebagai konsep yang terjebak dalam paradigma *protection* dan *preservation* yang akhirnya mengurung cakupan *maqasid* sebatas wilayah individual saja.⁴⁵ Apa yang dilakukan oleh al-Shatibi dengan merumuskan bahwa inti dari tujuan syariah adalah menjamin kemaslahatan di dunia dan akhirat,⁴⁶ dan secara aplikatif dapat dinyatakan dengan menjaga kemaslahatan dan menolak kemafsadatan membuktikan bahwa konsep *maqasid* tersebut hanya berputar pada persoalan yang lebih dominan *protection* individu. Ketiga, klasifikasi *maqasid* tradisional mengenai tingkatan kebutuhan tidak mencakup persoalan yang universal dan nilai-nilai dasar kehidupan, seperti keadilan dan kebebasan. Keempat, penetapan *maqasid* klasik lebih banyak dirumuskan dari

⁴⁴ Jaser, *Maqasid*, 4

⁴⁵ Ibid, 4, 21-22

⁴⁶ al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Juz 2, 4-5

literatur fikih yang merupakan hasil pemikiran ahli fikih, bukan dirumuskan dari sumber aslinya yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah.⁴⁷

Maqa>sjidiyyu>n pasca al-Shat}ibi> merespon kelemahan dari teori *maqa>sjid al-shari>'ah* klasik ini dengan mengajukan beberapa perbaikan, utamanya pada luas jangkauan hukum dan sasaran proteksinya. Perbaikan-perbaikan itu bisa dilihat pada karya Ibn 'A<shu>r, 'Alla>l al-Fa>si>, Yu>suf al-Qard}a>wi>, 'Abd al-Maji>d al-Najja>r, Ah}mad al-Raisu>ni dan pakar *maqa>sjid* kontemporer lainnya.

Ibn 'A<shu>r melakukan *taqsi>m* (pembagian) *maqa>sjid al-shari>'ah* sebagaimana dilakukan oleh para pendahulunya. *Maqa>sjid al-shari>'ah* diklasifikasikan berdasarkan tingkatan dan cakupannya. Menurut tingkatannya, *maqa>sjid al-shari>'ah* terbagi kepada *maqa>sjid qat}'iyyah* dan *maqa>sjid z}anniyyah*. *Maqa>sjid* pertama adalah *maqa>sid* yang dirujuk kepada dalil-dalil pasti (*qat}'iy*) yang disebut secara berulang, seperti tujuan *al-taysi>* (mempermudah) yang disebutkan secara pasti dalam al-Qur'an dan terulang beberapa kali dalam ayat maupun hadis. *Maqa>sjid* kedua adalah tujuan syariat yang didasarkan kepada dalil-dalil yang spekulatif (*z}anniyy*).⁴⁸

Ibn 'A<shu>r juga membagi *maqa>sjid* kepada *maqa>sjid 'a>mmah* (tujuan umum) dan *maqa>sjid khas}lah* (tujuan khusus). Keduanya dibedakan berdasar jangkauan yang dicakup oleh *maqa>sjid*. Tujuan pertama menjangkau seluruh atau

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibn 'A<shu>, *Maqa>sjid*, 42-46

sebagian besar hukum dalam syariat. Sedangkan yang kedua batas jangkauannya hanya pada hukum-hukum tertentu.⁴⁹

Pandangan baru tentang cakupan *maqasid al-shari'ah* juga dinyatakan oleh 'Alla' al-Fa'si. Tujuan umum dari *al-shari'ah al-Islamiyyah* menurutnya adalah memakmurkan bumi, menjaga ekosistem, melestarikan bumi melalui kebaikan penduduknya dan terwujudnya keadilan, konsistensi, kebaikan akal dan tindakan, eksplorasi potensi bumi, dan mengaturnya agar memberi manfaat untuk semua.⁵⁰

Yusuf al-Qardawi memperluas ruang lingkup *maqasid* yang oleh ahli *maqasid* masa awal hanya dibatasi dalam lima pokok (*al-kulliyat al-khams* /). Menurut *maqasid* harus memperluas ruang jangkauannya kepada nilai-nilai sosial seperti kebebasan, persamaan, persaudaraan, toleransi, dan Hak Asasi Manusia (HAM). *Maqasid* juga harus hadir memperkuat masyarakat, serta kepentingan bangsa dan negara.⁵¹

Dalam buku *Maqasid al-shari'ah bi 'Ab'ad Jadidah* yang ditulisnya, al-Najjar pada awalnya menghadirkan pembagian *maqasid* berdasarkan pendapat para ahli terdahulu. Pembagian *maqasid* yang dilakukan oleh al-Ghazali, al-Shafi'i dan ulama' lainnya dijelaskan secara utuh. Penjelasan tersebut bukan sebagai repetisi yang tidak berguna, tetapi menjadi titik tolak al-Najjar untuk melakukan rekonstruksi terhadap konsep tersebut. Karena itu setelah

⁴⁹ Ibid, 55 dan 159

⁵⁰ 'Alla' al-Fa'si, *Maqasid*, 45-46

⁵¹ Al-Qardawi, *Dirasat*, 27-28

menjelaskan klasifikasi *maqasid* perspektif berbagai ulama', al-Najjar melanjutkan kajiannya dengan mengajukan kritik atas kekurangan yang terdapat pada klasifikasi tersebut dan menghadirkan tawaran baru yang ia sebut sebagai *maqasid al-shari'ah* perspektif baru (*Maqasid al-shari'ah bi 'Ab'ad al-Jadidah*).

Kritik al-Najjar terhadap *al-usul al-khamsah* diawali dengan pernyataannya bahwa klasifikasi *maqasid* sebagaimana yang dilakukan oleh para pendahulunya terjebak pada istilah yang hanya berguna untuk mempermudah saat dipelajari. Klasifikasi tersebut bukanlah sesuatu yang bersifat final dan mengikat sehingga memungkinkan untuk dilakukan klasifikasi kembali dengan perspektif yang baru. Al-Najjar mencontohkan perspektif baru seperti yang telah dilakukan oleh Thaha Jabir al-Alwani yang membagi *maqasid kulliyah* (tujuan universal) itu kepada : *tawhid*, *tazkiyah*, dan *'umran*.⁵²

Al-Najjar kemudian mengkritik konsep ulama' sebelumnya tentang *maqasid daruriyyah* yang hanya dibatasi kepada lima hal pokok (*al-daruriyyat al-khams*). Menurutnya, melihat kompleksitas kehidupan pada saat ini pembatasan lima hal pokok tersebut tidak lagi dapat memadai dan patut untuk dilakukan revisi. Walaupun al-Najjar secara terang benderang tidak menyebut kritiknya untuk al-Ghazali, tetapi melihat batasan lima hal pokok yang dikritiknya dapat dipahami bahwa kritik itu juga ditujukan untuk *al-usul al-khamsah* yang digagas oleh al-Ghazali.

⁵² 'Abd al-Majid al-Najjar, *Maqasid al-Shari'ah bi Ab'ad al-Jadidah* (Beirut : Dar al-Gharb al-Islami, 2008),50

Yang menjadi reasoning utamanya adalah minimnya daya cakup dari komponen *al-us}u>l al-khamsah* sehingga beberapa fakta kontemporer tidak mungkin untuk dipaksa masuk ke dalam salah satu komponen dari lima hal pokok tersebut. Salah satu contoh adalah fakta adanya kerusakan alam yang luar biasa saat ini, tidak dapat ditinjau dari *hifz al-mal* atau empat jenis *hifz* lainnya semata, tetapi harus ada terobosan baru yang dapat melindungi alam tersebut dari kerusakan. Perlindungan tersebut, menurut tawaran al-Najjar, disebut sebagai *hifz al-bi`ah* (pelestarian lingkungan).⁵³ Pelestarian lingkungan memang tidak terdapat dalam *al-us}u>l al-khamsah* yang digagas oleh ulama' terdahulu, tetapi penting untuk dimasukkan dalam kepentingan *d}aru>ri* untuk menjawab problematika kontemporer.

Walaupun tetap mempertahankan beberapa istilah para ahli terdahulu, seperti istilah *hifz al-di>n*, *hifz al-nafs*, *hif} al-ma>l*, *hifz al-nasl* dan *hif} al-'aql*, tetapi ia juga melakukan pembaharuan dengan memberikan interpretasi sedemikian rupa terhadap kelima komponen *al-us}u>l al-khamsah* sehingga istilah istilah tersebut menjadi lebih hidup dan mampu mengakomodir perkembangan peradaban.

Terobosan pemikiran yang menarik dari al-Najja>r adalah ia membuat klasifikasi *maq>sid al-shari>'ah* yang sama dengan *al-usu>l al-khamsah* dengan perubahan struktur dan cakupan serta inovasi pemikiran. Berbeda dengan al-Ghazali yang menjadikan 5 komponen pokok dalam *al-us}u>l al-khamsah* sebagai

⁵³ Ibid, 52

rujukan dari berbagai hukum Islam, al-Najjar membagi *maqasid al-shari'ah* hanya kepada empat bidang yang menurutnya mencakup semua ragam hukum Islam.

Bidang pertama, *hifz qi'mah al-haya'h al-insaniyah* (proteksi terhadap nilai kemanusiaan). Dalam kenyataannya, manusia tercipta sebagai makhluk yang unik, dari berbagai ayat dijelaskan bahwa manusia tercipta dari dua unsur : unsur materi dan unsur ruh yang rasional. Gabungan kedua unsur inilah yang menempatkan nilai kemanusiaan yang berbeda bila dibandingkan dengan malaikat atau hewan. Kelebihan tersebut mempunyai tujuan agar dengan ruh yang rasional manusia mampu beragama seperti yang diajarkan oleh para rasul. Dari sini tampak keterkaitan yang erat antara nilai kemanusiaan dengan agama. Dalam rangka menjaga nilai kemanusiaan, menurut al-Najjar, harus dilakukan dua cara, yaitu memelihara fitrah (bentuk asal penciptaan) manusia sebagai upaya menjaga nilai kemanusiaan dari unsur materi pada manusia dan memelihara eksistensi agama (*hifz al-din*) sebagai upaya memelihara nilai kemanusiaan dari unsur ruh yang rasional pada manusia.⁵⁴ Dengan demikian, unit yang dilindungi dalam bidang pertama ini adalah agama dan fitrah manusia.

Bidang kedua, *hifz al-zat al-insaniyah* (memelihara esensi manusia). Esensi manusia menurut al-Najjar terdiri dari jasad dan ruh dengan seluruh unsurnya seperti emosi, akal, dan lainnya. Memelihara esensi manusia berarti melindungi manusia dengan semua unsurnya. Perlindungan terhadap esensi

⁵⁴ Ibid, 59-60

manusia meliputi perlindungan terhadap akal sebagai unsur terpenting dari ruh manusia (*hifz al-'aql*) dan perlindungan terhadap seluruh bagian manusia yang menyokong kekuatan jasad dan ruh manusia (*hifz al-nafs*).⁵⁵

Bidang ketiga, *hifz al-mujtama'* (perlindungan terhadap publik). Sebagai makhluk yang mempunyai tugas *khilafah*, peran manusia untuk publik tidak dapat dipungkiri. Tugas tersebut tidak dibebankan kepada manusia sebagai individu, tetapi menjadi tugas kolektif yang membutuhkan banyak orang. Untuk itu diperlukan pelestarian terhadap keturunan manusia agar terus tercipta masyarakat yang bersama sama mengemban misi khilafah. Sebagai tugas bersama, dibutuhkan kebersamaan dan interaksi yang sehat antara individu yang dapat menguatkan entitas sosial. Dengan demikian, untuk mewujudkan *hifz al-mujtama'* dibutuhkan perlindungan terhadap : keturunan dan entitas sosial.⁵⁶

Bidang keempat, *hifz al-muhit al-maddi* (perlindungan terhadap lingkungan fisik). Tugas yang dibebankan kepada manusia untuk memakmurkan bumi hanya dapat dicapai bila lingkungan fisik memberi rasa aman dan nyaman saat melakukan tugas. Pemeliharaan lingkungan fisik bukan sesuatu yang mudah, dibutuhkan upaya untuk menyeimbangkan ekosistem sehingga terhindar dari kerusakan.⁵⁷

Menurut al-Najjar, lingkungan fisik terdiri dari dua unsur pokok, yaitu :
pertama, hasil usaha manusia yang dimanfaatkan dengan cara kepemilikan.

⁵⁵ Ibid, 111-112

⁵⁶ Ibid, 143-144

⁵⁷ Ibid, 184

Unsur ini disebut dengan harta (*ma>l*). *Kedua*, lingkungan natural yang melingkupi manusia seperti gunung, lautan, udara, atau keseimbangan ekosistem. *Kedua* unsur tersebut dalam bidang *hifz al-muhi*|| *al-ma>ddi* ini menjadi unit yang dilindungi.⁵⁸

Pakar *maqas>sid* kontemporer lainnya, al-Raisu>ni>, berpendapat bahwa untuk memahami tujuan Allah dalam menerapkan syariat diperlukan pemahaman yang detail terhadap ruang lingkup dan sasaran tujuan tersebut. Menurut al-Raisu>ni>, dalam syariat yang diturunkan oleh Allah terdapat tiga macam tingkatan tujuan: Pertama, *maqas>sid kulliyah* '*a>mmah/ijma>liyyah/asa>siyyah* yaitu tujuan pensyariaan yang tidak terbatas pada satu sisi dari syariat saja, tetapi menjadi tujuan asasi dari semua syariat yang ditetapkan oleh Allah. Kedua, *maqas>sid juz'iyyah* yaitu sesuatu yang menjadi tujuan hukum dari masing-masing peristiwa, seperti pensyariaan azan, *iqas>mah*, dan lain-lain. Ketiga, *maqas>sid kha>s>shah* yaitu tujuan yang secara khusus terdapat pada masing-masing kelompok syariat seperti '*iba>dah, mu'a>malah*, dan lainnya.⁵⁹

Untuk mendukung pembagian *maqas>sid* tersebut, al-Raisu>ni> kemudian menjelaskan secara panjang lebar *maqas>sid* '*a>mmah* yang bertumpu kepada *jalb al-mas>a>lih* (menghadirkan kemaslahatan) dan *daf' al-mafa>sid* (mengeliminasi kerusakan) serta memberikan contoh bagaimana merumuskan *maqas>sid juz'iyyah*. Dalam bukunya yang berjudul *al-Jam' wa al-Tas>ni>f li Maqas>sid al-Shar' al-Hani>f*,

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Urutan ini didasarkan kepada penjelasan Ahmad al-Raisu>ni>, *al-Fikr al-Maqas>sid Qawa'iduh wa Fawa'iduh* (tp: Manshu>ni> Jari>dah al-Zaman, 1999), , 14-16

maqasid juziyyah dari *taharah* (bersuci), salat, zakat, dan seterusnya dijelaskannya dengan rinci.⁶⁰

Dengan cakupan tersebut, *maqasid al-shari'ah* dapat hadir pada setiap sendi kehidupan manusia. Cakupan terluar dan secara umum menjadi pijakan bagi semua aspek hukum dapat dijangkau dengan *maqasid 'ammah*. Tujuan pada aspek-aspek tertentu dari syariat bisa dicakup oleh *maqasid khashah*. Sedangkan *maqasid juziyyah* dapat mencapai detail hukum dari masing-masing peristiwa.

Al-Raisuni menyatakan bahwa dalam persoalan politikpun (*al-siyasah al-shari'iyah*) kehadiran *maqasid al-shari'ah* amat dibutuhkan.⁶¹ *Al-siyasah al-shari'iyah* dimaknai sebagai setiap politik yang menegakkan kebaikan, kemaslahatan, dan keadilan di kalangan masyarakat.⁶² Penegakan terhadap ketiga hal tersebut di kalangan masyarakat adalah realisasi dari *maqasid al-shari'ah* yang dibuktikan dengan indikator utama yaitu, semua kebijakan yang diambil didasarkan kepada prinsip mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Karena itu, seorang politikus muslim yang akan mengambil kebijakan seharusnya memiliki jawaban terhadap pertanyaan: Apa saja dan berapa banyak realisasi dari *maqasid al-shari'ah* yang ada pada kebijakan tersebut?⁶³

⁶⁰ Ahmad al-Raisuni, *al-Jam' wa al-Tasfi li Maqasid al-Shar' al-Hanafi* (Kairo: Dar al-Maqasid, 2016), 115-208

⁶¹ Ahmad al-Raisuni, *Maqasid al-Maqasid, al-Ghayat al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqasid al-Shari'ah* (Beirut: al-Shabkah al-'Arabiyyah li al-Abhat wa al-Nashr, 2013), 61

⁶² Ibid.,

⁶³ Ibid, 62

C. Kedudukan dan Urgensi *Maqāṣid al-Sharī'ah* Dalam Pemikiran Hukum Islam


Dalam kajian hukum Islam, *maqāṣid al-sharī'ah* bukan metode pelengkap untuk merumuskan hukum Islam. Ia merupakan metode asasi yang dapat digunakan untuk menjembatani kemauan syariat di satu sisi dengan semangat hukum Islam dalam merespon perkembangan di sisi yang lain. Fakta bahwa syariat bersifat global dan tertutup serta dinamika hukum Islam yang dituntut untuk bergerak dan terbuka telah membuka kesadaran para pakar hukum Islam untuk menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai salah satu metode yang dapat menyandingkan syariat dengan produk hukum Islam dalam hubungan yang simbiosis; syariah melahirkan hukum yang dinamis dan terbuka, sedangkan dinamika hukum Islam tetap bergerak dalam kontrol legalitas syariah.

Walaupun memahami *maqāṣid* memiliki nilai penting dalam melakukan ijtihad, tetapi pada kenyataannya hukum yang terdapat di dalam *naṣṣ* al-Qur'an maupun hadis tidak serta merta dengan mudah dapat dipahami. Seringkali upaya akal untuk merumuskan tujuan atau maksud dari syariat yang ditetapkan Allah menemui jalan buntu. Kenyataan ini mendorong ahli hukum Islam untuk mengakui bahwa memang semua syariat Allah memiliki alasan dan tujuan atau *maqāṣid*, tetapi tidak semua alasan dan tujuan tersebut dapat dipahami oleh akal manusia. Bertolak dari fakta ini mereka selanjutnya membuat klasifikasi hukum Islam yang terdapat pada syariat kepada dua macam: *ma'quḥ al-ma'na* yaitu hukum yang dapat dirumuskan *'ilal* (alasan-alasan hukum), *asra'r* (rahasia) *hikam*

(hikmah) atau *maqasid* (tujuan) nya dan *ghair ma'quul al-ma'na* yaitu hukum yang 'ilal, asra', hikmah maupun *maqasid* nya belum dapat dirumuskan oleh akal.

Dalam merespon fakta tersebut para ahli hukum Islam terbagi kepada tiga kelompok. ⁶⁴ Kelompok pertama adalah orang-orang yang menolak untuk berpegang kepada *maqasid* dalam merumuskan hukum yang terdapat pada *nas*. Bagi mereka semua tindakan Allah, termasuk pernyataannya dalam *al-shari'ah*, tidak dapat ditelisik alasan dan motivasi yang melatarbelakanginya. Mereka berargumen dengan penegasan Allah dalam Q.S. al-Anbiya': 23. ⁶⁵ Kelompok kedua adalah mereka yang menjadikan nalar akal sebagai panglima dalam memahami *nas*. Berbeda dengan kelompok yang pertama yang menolak *maqasid*, kelompok ini justru menjadikan *maqasid* sebagai standar utama dalam memahami *nas*. Bahkan mereka menolak *nas* jika bertentangan dengan pemahaman akal. Di antara pemahaman yang menolak dan menerima *maqasid* secara ekstrim muncul kelompok ketiga yang meyakini bahwa hukum Islam selalu dilandasi oleh kemaslahatan. Keyakinan ini tidak berarti membatasi kehendak Allah dengan *maqasid* yang dirumuskan manusia. Ia telah menjadikan syariatnya untuk memberikan kemaslahatan dan menjauhkan kerusakan untuk hamba-hambanya. Karena itu, menurut kelompok ini, jika terjadi pertentangan antara *nas* dan *maqasid* yang dirumuskan oleh akal, *nas* harus didahulukan dan menyerahkan maksud dari *nas* tersebut kepada Allah.

⁶⁴ Hammaidi, *al-Shari'ah*, 125-126

⁶⁵ Firman Allah dalam Q.S. al-Anbiya': 23:  (Ia tidak akan ditanya tentang apa yang Ia perbuat, dan mereka akan ditanya) oleh kelompok ini dimaknai sebagai bukti tidak perlunya menelisik *maqasid* dalam syariat.

Dalam pandangan para ahli *maqasid* (*maqasidiyyun*) *maqasid al-shari'ah* memiliki kedudukan yang urgen dalam melakukan ijtihad. Beberapa ulama' *maqasid* klasik menggaransikan pemahaman *maqasid al-shari'ah* sebagai kunci untuk memahami hukum Allah dengan benar. Imam al-Haramain al-Juwaini misalnya menegaskan bahwa hukum Islam tidak akan pernah dipahami tanpa memahami *maqasid*.⁶⁶ Pandangan ini berangkat dari teori bahwa tidak ada satupun tindakan Allah yang sia-sia. Kesia-siaan yang dimaksud adalah tidak adanya tujuan dan kegunaan dari tindakan yang dilakukan olehNya. Dengan mengeliminasi adanya kesia-siaan berarti meyakini bahwa dalam setiap ajaran Allah yang diturunkan mengandung maksud atau tujuan. Karena itu pemahaman terhadap *maqasid* menjadi jalan pembuka untuk memahami hukum Islam.

Al-Ghazali seperti dikutip oleh al-Raisuni menyatakan bahwa *maqasid al-shari'ah* adalah kiblat bagi para mujtahid. Sebagai kiblat, *maqasid* memiliki kedudukan yang strategis sebagai pemandu arah dalam berijtihad. Selama mujtahid mengarahkan ijtihadnya sesuai dengan arah *maqasid*, ijtihad yang dilakukannya akan menghasilkan kebenaran.⁶⁷ Karena itu, *maqasid al-shari'ah* bagi al-Raisuni adalah *manhaj fikr wa nazh* (metode berfikir dan bernalar) yang mendorong pemikiran Islam modern untuk senantiasa menggunakannya.⁶⁸

Menurut al-Khadimi, di dalam kegiatan berijtihad *maqasid al-shari'ah* diposisikan sebagai hujjah atau argumentasi yang meyakinkan (*hujjah shar'iyah*

⁶⁶ Dalam kitab *al-Burhan* al-Juwaini menyatakan bahwa: (barangsiapa yang tidak memahami maksud dari perintah dan larangan syariat, ia tidak akan mengetahui hakikat penetapan hukum). Lihat al-Juwaini, *al-Burhan*, 295

⁶⁷ al-Raisuni, *al-Fikr*, 91

⁶⁸ Ibid, 99

yaqi>niyyah).⁶⁹ Walaupun demikian, *maqa>sjid al-shari>'ah* bukanlah dalil yang mandiri yang terlepas dari dalil *shar'iyah* lainnya. Ia merupakan bagian dari dalil-dalil tersebut dan ditetapkan berdasarkan dalil ketentuan dan kaidah-kaidah *shara'*.⁷⁰

Dengan posisi dan peran yang strategis ini, tidak berlebihan bila dikatakan bahwa *maqa>sjid al-shari>'ah* menjadi kunci utama untuk membuka jalan yang luas bagi pengembangan ilmu-ilmu keislaman. Bahkan, seperti kata Ibn 'A<shu>r, pengabaian terhadap *maqa>sjid al-shari>'ah* menjadi salah satu faktor dari tujuh faktor asasi penyebab kemunduran dan kejumudan fikih di kalangan umat Islam.⁷¹ Pengabaian terhadap *maqa>sjid al-shari>'ah* seperti yang terjadi pada masa sebelum al-Sha>t}ibi> ditengarai sebagai penyebab terganggunya perkembangan *usu>l al-fiqh*.⁷²

D. Aktivasi *Maqa>sjid al-Shari>'ah* Dalam Ijtihad : Penetapan dan Kriteria

Sebagai tujuan yang akan dicapai melalui penetapan hukum, rumusan *maqa>sjid al-shari>'ah* tidak secara langsung pasti didapat di dalam *nas/s}*. Terkadang sebuah *nas/s}* yang secara eksplisit menjelaskan tentang hukum tertentu tidak menampakkan *maqa>sjidnya* dalam narasi yang terang benderang. *Maqa>sjid* tersebut baru dapat dirumuskan setelah pembaca melakukan berbagai upaya. Karena itu, para ahli *maqa>sjid* membuat arahan dan pedoman dalam menerapkan

⁶⁹ Nur al-Di>n al-Kha>dimi>, *al-Ijtihad al-Maqa>sjid Hujjiyyatuh, Dawabituh, Majalla>tuh*, Juz 1 (Qatar: Da>r al-Kutub al-Qat}riyyah, 1998),133

⁷⁰ Ibid, 135-136

⁷¹ Mu}ammad al-T{a}hir bin 'A<shu>r, *A Lais al-S{ubh Bi Qari>b, al-Ta'li>m al-'Arabi>, Diraw}ah Taw}khiyyah wa Ara' Is}lah}iyyah* (Kairo: Da>r al-Sala>m, 2006), 173

⁷² Ibid, 177

maqa>sjid al-shari>'ah. Pedoman tersebut memaparkan sejumlah metode untuk menetapkan *maqa>sjid* dari suatu kasus hukum.

Ibn 'Ashu>r menawarkan tiga metode untuk menetapkan *maqa>sjid al-shari>'ah*, yaitu: Pertama, meneliti hukum-hukum yang *'illah* (alasan hukum) nya telah diketahui melalui proses *masa>lik al-'illah*, yaitu meneliti dalil-dalil hukum yang mempunyai *'illah* yang sama sehingga diyakini bahwa *'illah* tersebut adalah tujuan syariat. Kedua, melalui dalil-dalil yang pemahamannya jelas dan mengeliminasi kemungkinan untuk dipahami lain sesuai dengan penggunaan bahasa Arab. Ketiga, melalui pemahaman terhadap sunnah yang *mutawa>tirah*, baik *mutawa>tir ma'nawi* maupun *mutawa>tir 'amali*.⁷³

Hampir sama dengan Ibn 'Ashu>r, Yusuf al-Qard}a>wi} juga memberi dua metode penetapan *maqa>sjid*, yaitu: Pertama, meneliti dengan cermat teks al-Qur'an dan al-hadis yang secara eksplisit menyebutkan alasan dari pensyariaan. Alasan tersebut terkadang ditandai dengan *la>m ta'li* (huruf lam yang menunjukkan alasan). Kedua, mengkaji secara induktif hukum-hukum partikular dengan cara menghimpun hukum-hukum yang sejenis sehingga tujuan hukumnya dapat dirumuskan.⁷⁴

Al-Kha>dim} mengajukan dua metode dalam menetapkan *maqa>sjid*, yaitu: Mengkaji *maqa>sjid* secara langsung dari nas} al-Qur'an dan hadis serta

⁷³ 'Ashu>r, *Maqa>sjid*, 19-22

⁷⁴ Al-Qarda>wi}, *Dirasat*, 24

merumuskan tujuan pokok (*al-as/liyyah*) dan tujuan detail (*al-juz'iyah*) dari *maqasid*.⁷⁵

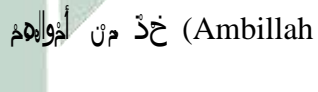
Sementara Ahmad al-Raisuni meyakini bahwa untuk mengenal *maqasid al-shari'ah* dengan benar harus dipahami bahwa di dalam setiap interaksi pembaca dengan *nas* terdapat dua tahapan *maqasid* yang harus dibedakan, yaitu *maqasid al-khitab* (maksud wacana) dan *maqasid al-ahkam* (tujuan hukum). Melalui kedua tahapan tersebut, seorang pembaca akan dapat mengetahui maksud atau tujuan dari pensyariaan dengan benar.

Tahapan pertama adalah makna yang dikandung oleh teks yang dipahami oleh pembaca melalui perenungan dan berpedoman kepada *qari'ah tafsiriyyah* (petunjuk penafsiran). Tingkatan ini disebut *maqasid al-khitab* atau dikenal juga dengan istilah *maqasid al-nas* (maksud nas) atau *maqasid al-ayah* (maksud ayat) atau *maqasid al-hadith* (maksud teks hadis). Menurut al-Raisuni di dalam setiap teks terdapat dua makna yang dipahami oleh pembaca, yaitu pemahaman yang secara gamblang dan mudah diperoleh oleh pembaca dari bunyi teks (*zahir al-nas*) dan pemahaman yang diperoleh melalui perenungan terlebih dahulu sebagaimana dijelaskan pada pengertian *maqasid al-khitab*. Dengan mengetahui *maqasid al-nas* pada tahapan ini, berarti seorang pembaca telah memahami *maqasid al-shari'ah* dari sisi wacananya (*khitabnya*). Tetapi pemahaman *nas*

⁷⁵ Al-Khāḍimī, *al-Ijtihād*, 60

pada tahap tersebut belum mencapai pemahaman tentang *maqa>{id al-shari>'ah* secara utuh bila tidak berlanjut pada tahapan berikutnya.⁷⁶

Tahapan kedua adalah pemahaman tentang tujuan yang ingin direalisasikan dan dicapai oleh *nass (maqa>{id al-ahka>m)*. Dengan kata lain tahapan *maqa>{id al-ahka>m* adalah pemahaman pembaca terhadap kegunaan dan hasil akhir yang akan diperoleh melalui pengamalan terhadap sebuah hukum dalam *nas}{s}*. Pemahaman tentang *maqa>{id al-ahka>m* tersebut biasa diperoleh melalui pertanyaan “mengapa” terhadap kandungan *nas}{s}* sebagaimana yang dipahami pada tahap pertama (*maqa>{id al-khit}a>b*).⁷⁷

Terhadap tahapan tersebut al-Raisu>ni memberikan contoh pemahaman terhadap Q.S. al-Taubah: 103 yang menyatakan :  (Ambillah shadaqah/ zakat dari harta-harta mereka). Tahap pertama, pembaca memahami bahwa ayat tersebut berbicara tentang perintah kepada Nabi Muhammad agar mengambil sebagian harta orang-orang sebagai shadaqah/zakat. Ini adalah pemahaman secara lahiriyah (*z/a>hir al-nas}{s}*). Bila pemahaman tersebut berlanjut kepada kesimpulan bahwa ayat tersebut tidak hanya bermakna seperti maksud lahiriyahnya, tetapi memahami bahwa subyek hukum dalam ayat tersebut adalah seluruh pemimpin umat Islam, jumlah harta yang diambil adalah dalam takaran tertentu yang disebut *nis}a>b*, proses penghimpunan harta harus melalui beberapa kriteria, dan harta yang dihimpun didistribusikan kepada *mustah}iq* (orang yang

⁷⁶ al-Raisu>ni, *Madkhal*, 8-10

⁷⁷ Ibid, 10-12

berhak menerima) sesuai ketentuan, maka makna ini disebut sebagai *maqs}u>d al-khi}a>b* atau *maqs}u>d al-nas}s* atau *maqs}u>d al-a>yah*. Pengetahuan terhadap makna ini belum mengungkap *maqa>s}id al-ah}ka>m* (tujuan hukum) dari ayat tersebut. Tujuan hukum baru terungkap bila didapat pengetahuan atau jawaban dari pertanyaan-pertanyaan yang diarahkan kepada ayat tersebut, terutama pada dua point asasi, yaitu penghimpunan dan pendistribusian zakat. Pertanyaan-pertanyaan tersebut misalnya mengapa harta itu dihimpun atau diambil dari hak milik orang-orang kaya? Mengapa didistribusikan kepada pihak-pihak lain? Apa tujuan dari pensyariaan ini ? Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan tersebut dikenal sebagai *maqa>s}id al-ah}ka>m* atau *maqa>s}id al-shari>'ah*.⁷⁸

Setelah mengetahui penetapan *maqa}s}id* melalui berbagai metode, para ahli *maqa}s}id* mengajukan beberapa kriteria agar aktivasi *maqa}s}id* dalam ijtihad dapat berfungsi maksimal. Secara umum ada tiga (3) kriteria untuk mengaplikasikan *maqa>s}id* dalam ijtihad. {*Pertama*, *maqa>s}id* harus mencerminkan dan sesuai dengan sifat-sifat syariat. *Kedua*, *maqa>sid* harus universal (*shumu>liyyah*), faktual (*wa>qi'iyyah*), dan menjunjung moralitas (*akhla>qiyyah*). *Ketiga*, *maqa>s}id* harus sesuai dengan pemikiran yang sehat dan benar (*'aqla>niyyah*).⁷⁹

Secara khusus, terdapat beberapa kriteria *maqa>s}id* yang dapat diaplikasikan dalam ijtihad, yaitu: *Pertama*, tidak bertentangan dengan *nas}s* atau mengabaikannya. *Kedua*, tidak bertentangan dengan *ijma'*. *Ketiga*, tidak

⁷⁸ Ibid, 11-12

⁷⁹ Ibid, Juz. 2, 25-32

bertentangan dengan *qiyas*. Keempat, tidak menafikan kemaslahatan yang tingkatannya lebih tinggi atau sama dengan kemaslahatan yang terdapat pada *maqa>sjid*.⁸⁰

Menurut Ibn Hirz Allah, karena pemahaman *maqa>sjid* tidak akan lepas dari salah satu dari dua (2) kemungkinan: *maqa>sjid* hasil penegasan teks (*al-maqa>sjid al-mans}u>sjah*) atau *maqa>sjid* yang dihasilkan dari rumusan nalar (*al-maqa>sjid al-mus}tanbat}ah*), maka kriteria penentuan *maqa>sjid* juga harus mengacu kepada masing-masing dari dua *maqa>sjid* tersebut.⁸¹

Pada *al-maqa>sjid al-mans}u>sjah* terdapat dua (2) macam *maqa>sjid*, yaitu *maqa>sjid* yang untuk mengetahuinya tidak membutuhkan kriteria dan *maqa>sjid* yang penetapannya membutuhkan kriteria tertentu. Macam yang pertama dari *al-maqa>sjid al-mans}u>sjah* tersebut adalah *maqa>sjid* yang secara langsung ditunjukkan oleh *nas}s}* seperti yang terdapat pada Q.S. al-Anbiya>': 107.⁸² Sedangkan macam yang kedua adalah *maqa>sjid* yang dapat diketahui melalui dua cara, yaitu melalui pemahaman kandungan makna (*dala>lah*), bentuk lahir dari *amar* dan *nahy* serta melalui pemahaman alasan hukum (*'illah*) yang terdapat pada *nas}s}*.⁸³

Menurut al-Raisu>ni, untuk mengaktivasi *maqa>sjid* dalam berijtihad tidaklah mudah. Ijtihad berbasis *maqa>sjid* adalah olah pikir ilmiah yang berbeda dengan proses berfikir lainnya. Karena itu al-Raisu>ni menegaskan bahwa tidak

⁸⁰ Ibid, 33-55

⁸¹ 'Abd al-Qa>dir bin Hirz Allah, *D}awa>hi} I'tibar al-Maqa>sjid fi Majal al-Ijtihad wa Atharuha al-Fiqhi>y* (Saudi Arabiyah: Maktabah al-Rushd, 2007), 57

⁸² Ibid, 60-61

⁸³ Ibid,.

mungkin memunculkan pemikiran yang berbasis *maqa>sid* (*al-fikr al-maqa>sjidi*) jika tidak didasarkan kepada prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah yang terarah.⁸⁴ Ia kemudian mengajukan 4 (empat) kaidah penting yang harus menjadi pegangan dalam berijtihad.

Pertama, setiap konten yang terdapat dalam syariat pasti disertai dengan alasan /reasoning /'illah, memiliki tujuan tertentu dan mengandung kemaslahatan (كل ما في الشريعة مغلل و له مقصوده و مصلحه).⁸⁵ Kaidah ini mengandung makna bahwa semua hukum syariat pasti didasarkan kepada *maqa>sid* dan kemaslahatan. Tidak terungkapnya hikmah atau tujuan syariat bagi sebagian orang bukan berarti pasti tidak terungkap juga bagi lainnya. Karena itu dibutuhkan upaya yang terus menerus untuk mencari dan mengkaji hikmah dan maksud yang tidak terungkap tersebut tanpa mengenal kata henti.⁸⁶ Memang, al-Raisu>ni mengakui bahwa secara global semua ibadah didasarkan kepada alasan, rasional, dan bertujuan, tetapi pada sebagian detail ibadah seperti waktu salat dan lainnya tidak dapat dirumuskan tujuannya (*maqa>sid*) dengan pasti. Terhalangnya rumusan tujuan pada detail ibadah tersebut disebabkan oleh sifat ibadah yang berupa kegiatan penghambaan seseorang (*ta'abbud*) tanpa harus ada alasan (*ta'li*).⁸⁷

Kedua, penetapan *maqa>sid* harus berdasarkan dalil (ال نوصي ال بلاول).⁸⁸

Kaidah ini dibangun atas keyakinan bahwa syariat adalah ketetapan Allah.

⁸⁴ Al-Raisu>ni, *al-Fikr*, 38

⁸⁵ Ibid, 39

⁸⁶ Ibid, 42-43

⁸⁷ Ibid, 44-45

⁸⁸ Ibid, 60

Dengan demikian tujuan syariat (*maqasid al-shari'ah*) adalah tujuan Allah. Konsekuensi dari keyakinan tersebut adalah jika tujuan syariat tidak ditetapkan berdasarkan dalil yang meyakinkan, berarti telah terjadi pembicaraan tentang Allah (*qaul 'ala Allah*) tanpa dasar.⁸⁹ Karena itu yang harus menjadi acuan dalam menetapkan dalil *maqasid* adalah memahami bahasa Arab secara sempurna dan menguasai metode merumuskan *'illah* (*masalik al-'illah*).⁹⁰

Ketiga, pentingnya menyusun skala prioritas hirarki kemaslahatan dan kemafsadatan/kerusakan (ترتيب المصالح و المفاسد)⁹¹ Kaidah ini telah dilakukan oleh para ulama' sepanjang masa. Al-Ghazali misalnya, dalam karyanya, *al-Mustasfa* ia menyebut bahwa hirarki masalah berdasarkan kekuatannya terbagi kepada *al-daru'at* (kemaslahatan primer), *al-haja't* (kemaslahatan sekunder), dan *al-tahsinat* (kemaslahatan tersier).⁹²

Keempat, harus dapat membedakan antara *maqasid* / tujuan dan *wasail* / perantara (التميز بين المقاصد و الوسائل).⁹³ Keduanya harus diletakkan sesuai pengertian dan kedudukannya. Bila tujuan menjadi target akhir dari sebuah perbuatan, maka *wasilah* (perantara) adalah sesuatu yang digunakan untuk mencapai tujuan.⁹⁴ Faktanya, dalam *nasih al-shari'ah* tuntutan dan larangan terkadang dimaksudkan untuk menciptakan kemaslahatan atau menghilangkan

⁸⁹ Ibid.,

⁹⁰ Ibid, 61-64

⁹¹ Ibid, 68

⁹² Al-Ghazali, *al-Mustasfa*, 329

⁹³ Al-Raisuni, *al-fikr*, 77

⁹⁴ Ibid.,

kemafsadatan dan terkadang dimaksudkan untuk sekedar menjadi penyebab atau perantara bagi tercapainya tujuan yang sesungguhnya.⁹⁵

Dalam menjelaskan hubungan antara *maqa>sjid* dengan *wasa>'il* dan akibat hukum yang ditimbulkannya, 'Abd Allah bin Bayyah memetakannya kepada tiga bagian, yaitu hubungan yang jauh, dekat, dan pertengahan antara dekat dan jauh. Bila hubungan antara perantara dan tujuan jauh maka hukum yang terdapat pada tujuan/maksud tidak dapat diterapkan pada perantara. Misalnya menanam anggur dapat menjadi perantara terbuatnya khamr. Mengkonsumsi khamr hukumnya haram. Tetapi menanam anggur walaupun menjadi perantara terbuatnya khamr tidak haram karena adanya hubungan yang jauh antara perantara dan tujuan. Ketika hubungan antara tujuan dan perantara dekat, maka hukum yang terdapat pada tujuan dapat diterapkan pula pada perantara. Misalnya membuat perasan anggur dapat menjadi perantara terbuatnya khamr. Karena adanya hubungan yang dekat antara memeras anggur sebagai perantara dan terbuatnya khamr sebagai tujuan, maka hukum memeras anggur disamakan dengan mengkonsumsi khamr, yaitu sama-sama haram. Pada hubungan pertengahan yang tidak terlalu jauh dan tidak terlalu dekat antara perantara dan tujuan, penerapan hukum yang terdapat pada tujuan diperselisihkan oleh ulama' apakah dapat diterapkan juga untuk perantara atau tidak, seperti memetik anggur untuk diawetkan yang dapat menjadi penyebab terbuatnya khamr.⁹⁶

⁹⁵ Ibid, 78-79

⁹⁶ Bin Bayyah, 'Ala^qah, 19

Al-Raisu>ni memilih menggunakan istilah *al-ijtiha>d al-mas}lah>hi* untuk menyebut ijthad yang berbasis *maqas}id al-shari>'ah*. Ia mengartikan istilah tersebut sebagai “ setiap ijthad fikih yang dalam merumuskannya selalu berpedoman kepada tercapainya kemaslahatan atau kegunaan yang bernilai religius atau duniawi, atau menolak kemafsadatan yang bersifat religius atau duniawi, baik ijthad tersebut berdasarkan nas}is} atau tanpa *nas}is}* ”.⁹⁷

Dalam rangka optimalisasi *ijthad mas}lah}i*, ada beberapa kriteria yang harus diterapkan oleh mujtahid. *Pertama*, memiliki pengetahuan yang mumpuni tentang *maqas}id al-shari>'ah* dalam semua kasus hukum, baik secara global maupun terinci. Untuk kriteria pertama ini para ulama' sepakat menyatakan bahwa seseorang tidak dapat disebut sebagai mujtahid jika tidak memahami *maqas}id al-shari>'ah*.

Kedua, mengetahui macam dan tingkatan *al-mas}lah}ah*. Beberapa macam *al-mas}lah}ah* yang harus diketahui antara lain: kemaslahatan duniawi dan ukhra>wi>, kemaslahatan yang konkrit dan abstrak, kemaslahatan individu dan kelompok, kemaslahatan yang bersifat immateri dan materi, kemaslahatan yang langsung dirasakan maupun yang tidak langsung tetapi akan dirasakan, dan kemaslahatan sebagai tujuan atau sebagai perantara. Sedangkan tingkatan *mas}lah}ah* yang harus diketahui adalah *mas}lah}ah* yang bersifat *d}aru>ri* (primer), *h}a>ji>* (sekunder), dan *tah}si>mi>* (tersier), kemaslahatan yang asli maupun yang hanya menjadi penyempurna, *al-mas}lah}ah* yang wajib, sunnah, dan mubah, *al-mas}lah}ah*

⁹⁷ Ahmad al-Raisu>ni, *al-Ijthad al-Mas}lah}i Mashru'iyatuh wa Manhajuh* (Riyad>: Ja>mi'ah al-Ima>m Muhammad bin Sa'ud> al-Islam}iyah, 2010), 8

yang banyak maupun yang sedikit, serta *al-mas}lah}ah* yang dampaknya terbatas pada diri seseorang atau yang dampaknya mencakup orang lain.

Ketiga, pemberlakuan *al-mas}lah}ah* dalam memahami dan memposisikan *nas}s}*. Poin ini serupa dengan metode *takhs}i}i}* atau *taqyi}d* terhadap *nas}s}* dengan menggunakan *al-mas}lah}ah* sebagaimana yang digulirkan oleh para pakar *us}u>l al-fiqh*. Tujuannya jelas yaitu sebagai upaya mencegah terjadinya benturan dan pertentangan antara teks *al-shari>'ah* dan *al-mas}lah}ah*.

Keempat, menimbang antara untung dan rugi. Dalam sebagian kasus terdapat banyak aspek yang membutuhkan kejelian dalam menganalisisnya. Analisa terhadap dampak untung dan rugi dari sebuah kasus sebelum merumuskan hukumnya menjadi penting dilakukan agar terhindar dari rumusan yang salah.⁹⁸

Pemenuhan terhadap keempat kriteria tersebut akan menjadikan seseorang secara optimal melakukan ijtihad berbasis *maqa>}id*. Dengan kata lain aplikasi *maqa>}id al-shari>'ah* dalam ijtihad, menurut al-Raisu}ni, dapat diwujudkan bila keempat langkah tersebut terpenuhi.

Maqa>}idi kontemporer, Jaser Audah, mempunyai tawaran menarik untuk aktivasi *maqa>}id* dalam optimalisasi ijtihad. Untuk kepentingan *maqa>}id* kontemporeranya ini Jasser Audah menggunakan teori sistem sebagai pendekatan *maqa>}id* nya. Sistem berasal dari bahasa Yunani *Systema* yang bermakna

⁹⁸ Ibid, 17-24

keseluruhan dari susunan bagian-bagian.⁹⁹ Dalam bahasa Arab, kata sistem disebut *al-nasaq*, seperti dalam *al-Mu'jam al-Falsafi*, kata sistem disebut dengan kata *al-nasaq* yang berarti tatanan (*nizām*). Secara terminologis sistem didefinisikan sebagai *جملة من العناصر يرتبط بعضها على بعض بحيث تكون كالمنظم* (kumpulan unsur yang saling berhubungan sebagai satu kesatuan).¹⁰⁰ Atau suatu kesatuan elemen yang saling berhubungan dalam membentuk suatu entitas.

Pendekatan sistem yang digunakan Jasser adalah filsafat sistem yang memandang suatu obyek sebagai struktur bertujuan dan dinamis. Pendekatan sistem ini digunakan sebagai pendekatan yang utuh dalam sebuah entitas yang diberlakukan sebagaimana sebuah kesatuan sistem yang terdiri dari beberapa sub-sistem. Untuk itu, dalam menggunakan teori sistem sebagai pendekatan dalam hukum Islam Jasser Audah mengajukan enam (6) unsur sistem yang dapat digunakan dalam merekonstruksi konsep *maqasid al-shari'ah*. Keenam unsur tersebut adalah : watak kognitif (*cognitive nature*), melihat persoalan secara utuh/keseluruhan (*Wholeness*), selalu terbuka terhadap berbagai kemungkinan perbaikan dan penyempurnaan (*Openness*) , saling keterkaitan antar nilai-nilai (*Interrelated-Hierarchy*) , melibatkan berbagai dimensi (*Multidimensionality*) dan mendahulukan tujuan pokok (*Purposefulness*).¹⁰¹

Cognitive Nature dimaknai sebagai watak pengetahuan yang membangun sistem hukum Islam. Seorang mujtahid dalam merumuskan hukum Islam

⁹⁹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta : PT Gramedia, 1996), 1015

¹⁰⁰ Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Falsafi* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983), 200.

¹⁰¹ Jasser, *Maqasid as Philosophy*, 249 dan 255

berdasarkan kepada pengetahuannya tentang nas yang menjadi dasar hukum tersebut. Dalam kaitan antara pengetahuan mujtahid tentang *nas* dengan *nas* itu sendiri, menurut Jasser, keduanya harus dapat dipisahkan. Hukum Islam hakekatnya adalah produk pengetahuan seorang mujtahid, ia merupakan hasil kognisi manusia yang berupaya memaknai teks/*nas*. Karena itu, fikih atau hukum Islam harus dimaknai sebagai hasil dari *idra* (*a matter human cognition*) dan *fahm* (pemahaman manusiawi) yang berkemungkinan; bisa salah dan bisa benar, dan berada di luar kesakralan hukum Tuhan.

Dalam melakukan ijtihad, seseorang harus melihat secara holistik semua unsur dalam hukum Islam sebagai satu kesatuan. Hubungan antar sub sistem dalam sebuah sistem harus terbangun secara menyeluruh (*wholeness*) dan dinamis. Berpikir menyeluruh akan melahirkan pengertian yang menyeluruh pula sehingga hasilnya dapat dijadikan pedoman. Dalam konteks *wholeness* ini, Jasser menyatakan bahwa mengembangkan pemikiran yang sistematis dan holistik dalam *usul al-fiqh* dapat berdayaguna bagi pengembangan filsafat hukum Islam.¹⁰²

Pemahaman terhadap *nass* dengan memakai kategori *wholeness* ini, harus melibatkan semua unsur yang dapat mendukung pemahaman yang utuh terhadap makna *nas* seperti kebahasaan, sejarah, dan lainnya.

¹⁰² Ibid,47

Dalam teori sistem dinyatakan bahwa sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka. Sistem yang terbuka adalah sistem yang selalu membangun interaksi dengan lingkungan yang berada di luar sistem tersebut.¹⁰³

Sebagai sebuah sistem, maka hukum Islam adalah sistem terbuka yang terus menerus membangun interaksi dengan lingkungan yang mengitarinya. Karena itu, isu tentang tertutupnya kemungkinan munculnya penalaran yuridis baru yang digaungkan dengan semboyan “tertutupnya pintu ijtihad” (*insida>d ba>b al-ijtiha>d*) sesungguhnya mengubah hukum Islam dari sistem terbuka menjadi sistem tertutup dan mengakibatkan matinya hukum Islam. Namun, dalam dunia Islam, sebagian besar ulama’ memandang ijtihad sebagai ruh dari fikih yang membuatnya mampu menyikapi perkembangan peradaban yang baru.

Pembaharuan hukum Islam dapat dilakukan dengan mekanisme keterbukaan (*openness*) dengan cara mengubah *cognitive culture* dan terbuka untuk menerima hasil pemikiran filsafat.¹⁰⁴ Perubahan *cognitive culture* berarti pula perubahan *worldview* (kerangka berfikir/sudut pandang terhadap realitas) nya. Karena kognisi seseorang terkait erat dengan *worldview*nya. Dalam merumuskan *maqas>sid al-shari>’ah* dari *nass* misalnya, seorang mujtahid tidak terlepas dari *worldview* yang ada padanya. Sedangkan keterbukaan terhadap hasil pemikiran filsafat akan mendorong hukum Islam sensitif pada isu-isu kekinian, seperti yang pernah dilakukan oleh imam Syafi’I dan al-Ghazali pada masa lalu.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid, 209-211

Untuk menjelaskan *Interrelated Hierarchy* ini, Audah terlebih dahulu merujuk kepada konsep kategorisasi dalam ilmu Kognisi (*Cognitive science*). Menurut ilmu Kognisi ada 2 alternatif teori penjelasan tentang kategorisasi yang dilakukan oleh manusia, yaitu kategorisasi berdasarkan “*feature similarity*” (Kesamaan fitur) and “*mental concepts*”(konsep mental).¹⁰⁵ Jasser Audah lebih memilih kategorisasi yang berdasarkan alternasi kedua untuk diterapkan pada *maqasid* .

Penerapan *interrelated hierarchy* dalam konsep *maqasid al-shari'ah* perspektif Jasser Audah bisa dilihat ketika Jasser memandang bahwa tingkatan masalah yang terbagi kepada *daruriyyat*, *hajiyyat* maupun *tahsiniyyat* , dinilai sebagai hirarki yang saling berhubungan dan sama pentingnya, bukan hirarki yang bersifat prioritas. Pandangan ini jelas berbeda bila dibandingkan dengan pemikir *maqasid* sebelumnya, seperti al-Shatibi misalnya, yang melakukan klasifikasi masalah dengan hirarki yang sama tetapi hubungan antara tingkatan yang satu dengan lainnya menggunakan skala prioritas dan bersifat kaku. Dalam pandangan al-Shatibi, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat* harus selalu tunduk kepada *daruriyyat*.

Unsur multi dimensionality diterapkan sebagai upaya menghindari pandangan yang bercorak klasifikatoris-reduksionis yang memandang hukum Islam secara *binary opposition* (oposisi biner). Beberapa penilaian biner seperti *obligatory-unlawful* (wajib-haram), *abrogating-abrogated* (*na>sikh-mansu>kh*),

¹⁰⁵ Ibid,48

truthful-fraudulent (*s}ahi>h-fa>sid/* sah-batal), *exact-illusionary* (*mund}abi|}-mauhum*) dan lainnya telah membatasi kemampuan hukum Islam untuk memainkan peran di wilayah yang abu-abu sekalipun.¹⁰⁶ Untuk itu, Jasser Auda mengajukan tawaran untuk menggunakan pendekatan multi dimensi terhadap teori hukum Islam, sebab tanpa menggunakan pendekatan ini pemikiran hukum Islam hanya akan terjebak pada pilihan pilihan yang bersifat statis.

Pemikiran hukum Islam tradisional kebanyakan berkuat pada satu dimensi dan terjebak pada pemikiran biner. Fatwa yang dikeluarkan dalam menjawab persoalan hukum misalnya hanya mempertimbangkan satu faktor dan berdasarkan bukti tunggal (*dali} al-mas'alah*), walaupun ada berbagai bukti (*adillah*) lain.yang bisa berlaku untuk kasus yang sama dan berkemungkinan untuk melahirkan keputusan yang berbeda. Terhadap fakta ini ahli fikih sebenarnya telah membuat pendekatan multi dimensi dengan menerapkan metode *ta'arud al-adillah* (*disagreement between evidences*) dan metode *al-jam' bayn al-adillah* (*conciliation between evidences*).¹⁰⁷

Keterlibatan banyak dimensi dalam pembaharuan hukum Islam dibutuhkan untuk melahirkan hukum Islam yang utuh. Misalnya melibatkan berbagai sumber, analisis kebahasaan, metode berpikir, sosio-budaya, dan lainnya. Sebagai contoh dalam sebuah peristiwa, Umar bin Khattab melepaskan beberapa orang pencuri yang nyata terbukti melakukan pencurian karena berbagai faktor: diperlakukan tidak adil oleh tuannya, kondisi

¹⁰⁶ Ibid,51

¹⁰⁷ Ibid.

kemiskinan, paceklik dan lainnya yang mendorong orang tersebut untuk mencuri. Umar melakukan pendekatan multi dimensi dalam memutuskan persoalan ini. Andai ia berfikir biner dan bertumpu pada satu dimensi atau satu dalil saja, maka tanpa ampun pencuri tersebut akan dipotong tangannya.¹⁰⁸

Hal yang paling penting dalam rangkain teori sistem adalah adanya tujuan. Dalam teori sistem, tujuan dibedakan menjadi *goal (al-hadaf)*, yaitu sasaran dari sebuah aksi, dan *purpose (al-ghayah)*, yaitu tujuan akhir. *Maqa>sjid* adalah *purpose (al-gha>yah)*, bukan *goal (al-hadaf)*. Sebuah sistem akan menghasilkan *purpose (al-ghayah)* jika ia mampu menghasilkan tujuan itu sendiri dengan cara yang berbeda-beda dan dalam situasi yang sama, atau menghasilkan berbagai tujuan dan dalam situasi yang beragam. Sistem akan menghasilkan *goal (al-hadaf)* bila ia hanya berada di dalam situasi yang konstan; dan lebih bersifat mekanistik; ia hanya dapat melahirkan satu tujuan saja. *Maqasid al-shari'ah* tidak bersifat monolitik dan mekanistik, tetapi bisa beragam sesuai dengan situasi dan kondisi.

Dengan demikian semua unsur yang enam (6) tersebut : *cognitive nature*, *wholeness*, *openness*, *interrelated hierarchy*, *Multi dimensionality*, dan *purposefulness* saling berhubungan. Kelima unsur sebelumnya dibuat untuk mendukung unsur *purposefulness* dalam sistem hukum Islam. Karena posisinya yang sangat urgen, sampai dinyatakan bahwa validitas ijtihad harus ditentukan

¹⁰⁸ Beberapa kasus pencurian yang lepas dari had potong tangan pada masa Umar bin Khattab dapat dilihat pada Muhammad Balta>ji, *Manhaj 'Umar bin Khatta>b fi al-Tashri' Dirasah Mustaw'abah li Fiqh 'Umar wa Tand>ji>ma>tih* (Kairo : Da> al-Sala>m, 2003), 214-223

berdasarkan tingkat capaian *purposefulness*, atau sejauh mana ia dapat mewujudkan *maqasid al-shari'ah*.

E. Tipologi Pegiat *Maqasid al-Shari'ah* (*Maqasidiyyun*)

Para *maqasidiyyun* seperti al-Sha'ibi, al-Ghazali, Ibn 'Ashur, al-Raisuni, dan lainnya satu suara dalam menjadikan *nas* al-Qur'an dan hadis sebagai sumber penetapan *maqasid*. Mereka sepakat bahwa *maqasid al-shari'ah* harus lahir dari rahim yang bernama *al-shari'ah*. Dan karena *al-shari'ah* terdapat pada *nas* tersebut maka rumusan *maqasid al-shari'ah* mau tidak mau harus merujuk kepada *nas* tersebut.

Al-Raisuni dengan lantang menyatakan bahwa tertutup kemungkinan untuk memisahkan *maqasid* dari *nas*. Bahkan ia mengklaim bahwa siapa saja yang berbicara tentang *maqasid al-shari'ah* tanpa mengaitkannya dengan *nas*, berarti ia hanya berbicara tentang *maqasid* yang diinginkannya.¹⁰⁹

Berdasarkan pernyataan tersebut al-Raisuni mempertegas bahwa dalam konteks keterkaitan para pegiat *maqasid* dengan *nas* ada beberapa tipologi para pegiat *maqasid*, yaitu:

1. *Nusju-siyyun*.

Mereka memosisikan teks sebagai segalanya. *Maqasid* yang dapat dirumuskan dari teks adalah yang secara jelas tertulis dalam ayat al-Qur'an maupun hadis. Bagi mereka, ketika teks ayat atau hadis tidak menyatakan

¹⁰⁹ Ahmad al-Raisuni, *al-Dzari'ah ila Maqasid al-Shari'ah Abhath wa Maqadim* (Kairo: Dar al-Kalimah, 2015), 86

adanya *maqa>sid*, maka pembaca tidak dibenarkan merumuskan *maqa>sid* dari teks tersebut. Al-Raisu>ni> menyebut mereka sebagai *nus}u>siyyu>n*.¹¹⁰ Bagi al-Raisu>ni>, golongan *Z}a>hiriyyah* yang sering kali dianggap literalis nyatanya tidak merujuk kepada *nas}i* secara utuh, tetapi sekedar bersandar kepada salah satu sisi dari *nas}i*, yaitu *z}a>hir al-nas}i*, makna tekstual kata per kata dari *nas}i*. Padahal, menurut al-Raisu>ni>, *nas}i* baru dapat dipahami setelah menguliti dengan sempurna tiga (3) sisinya, yaitu makna lahir, *maqa>sid al-kala>m*, dan *maqa>sid al-ah}ka>m*.¹¹¹ Dengan demikian, *nus}u>siyyu>n* yang dimaksud di sini adalah mereka yang hanya bersandar kepada makna tekstual *nas}i*.

Tipologi *nus}u>siyyun* ini oleh Yusuf al-Qard}awi> disebut sebagai *al-harfiyyu>n* atau *al-z}a>hiriyyah al-judud* (neo-*z}a>hiriyyah*) karena mewarisi madzhab *Z}a>hiriyyah* yang lama dalam hal kekakuan dan keterikatannya pada teks, tetapi sama sekali tidak mewarisi keluasan ilmu terutama dalam memahami hadis.¹¹²

2. *Maqa>siidiyyu>n*.

Pegiat *maqa>sid* yang termasuk dalam kategori *maqa>siidiyyu>n* adalah mereka yang memisahkan *maqa>sid* dari *nas}i* dan dengan lantang mengumandangkan slogan “ kami mengikuti Islam yang bersumber dari *maqa>sid*, bukan Islam yang bersumber dari *nas}i*”.¹¹³ al-Raisu>ni>, mengkritik kelompok ini dengan menyatakan sebagai kelompok yang batil. Sebab *maqa>sid* hanya dapat

¹¹⁰ Ibid.,

¹¹¹ Al-Raisu>ni>, *Madkhal*, 8-12

¹¹² al-Qard}awi>, *Dira}ah*, 13 dan 39

¹¹³ al-Raisu>ni>, *al-Dzari}ah*, 89

dirumuskan dengan merujuk kepada *nas/s}*. Aktivasi *maqa>sjid* dapat dijalankan dengan sempurna bila melalui penerapan *nas/s}*.¹¹⁴

Tokoh yang sering disebut berada dalam golongan ini adalah Najm al-Di>n al-T{u>f} al-Hanbali>. Ia dikenal sebagai tokoh yang mengharuskan mendahulukan *al-maslah}ah* daripada *nas/s}* apabila terjadi pertentangan antara keduanya. Namun bagi al-Raisu>ni>, al-T{u>f} hanyalah tokoh yang memainkan wacana pengandaian. Mengandaikan terjadinya kontradiksi antara *nas/s}* dan *al-maslah}ah*. Padahal tidak satupun contoh riil terjadinya kontradiksi tersebut yang bisa dihadirkan oleh al-T{u>f}.¹¹⁵ Ia menyebut tokoh-tokoh kontemporer seperti Abid al-Jabiri dan lainnya termasuk dalam golongan ini.¹¹⁶

Al-Qarad}aw}i> menyebut tipe *maqa>sjidiyyu>n* ini dengan nama *mu'at}ilat al-nus}u>s}* (kelompok yang mengabaikan *nas/s}*).¹¹⁷ Ciri-ciri kelompok ini antara lain: tidak memahami sumber, asas, dan hukum syariat secara utuh, berani berpendapat tanpa dilandasi pengetahuan yang mumpuni, mengekor kepada pendapat tokoh-tokoh Barat.¹¹⁸ Al-Qarad}aw}i> dengan sinis menyebut mereka sebagai '*abi>d al-fikr al-gharbi>*' (para budak pemikiran Barat) yang kiblatnya bukan lagi Kakkah, tetapi London, Paris, Washington, Moskow dan lainnya.¹¹⁹

¹¹⁴ Ibid.,

¹¹⁵ Ahmad al-Raisu>ni> dan Muhammad Jama}l Ba}ru>t, *al-Ijtih}ad, al-Nas}s}, al-Wa}qi', al-Maslah}ah* (Damaskus: Da}l al-Fikr, 2000), 38

¹¹⁶ Ibid, 39-49

¹¹⁷ al-Qarad}aw}i>, *Dira}ah*, 40

¹¹⁸ Ibid, 91-95

¹¹⁹ Ibid, 95

3. *Nus}u>s}iyyu>n-Maqa>s}idiyyu>n*.

Al-Qard}awī> menyebut kelompok ini sebagai kelompok *al-wasat}iyyah* (moderat) yang memadukan antara *nas}s}* yang partikular dengan *maqa>s}id* yang global.¹²⁰ Mereka dalam waktu yang bersamaan tidak memenjarakan diri pada bunyi teks dan tidak mencampakkan dan meninggalkan *nas}s}*.

Kelompok ini menurut al-Raisuni adalah kelompok pegiat *maqa>s}id al-shari>’ah* sejati karena *maqa>s}id* tidak bisa lepas dari *nas}s}*.¹²¹ Ia dengan tegas menyatakan bahwa “ Tidak ada ahli *maqa>s}id* (*maqa>s}idi*) yang tidak ahli *nas}s}* (*nas}s}i*). Siapapun yang tidak memahami *nas}s}* tidak memiliki hubungan dengan *maqa>s}id* (ال مؤاصدي من لم يكن نصوصها، من ليس نصوصها نال علة له بالمؤاصد).



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹²⁰ Ibid, 136

¹²¹ al-Raisuni>, *Maqa>s}id*, 7

BAB III

PRODUK FIKIH KEBANGSAAN KH. MUHAMMAD HASYIM ASY'ARI

A. Mengenal KH. Muhammad Hasyim Asy'ari

Tanah Jawa dikenal sebagai tempat hidup para awliya' dan ulama'. Di tanah ini 9 (sembilan) wali yang dikenal dengan sebutan Wali Songo beraktivitas menyebarkan ajaran Islam sampai akhir hayatnya. Makam mereka tersebar dari Jawa Timur sampai Jawa Barat dan menjadi destinasi ziarah umat Islam. Penerusnya, para ulama' yang memiliki hubungan nasab atau transmisi keilmuan dengan sembilan wali tersebut juga tersebar hampir di semua daerah Jawa. Nama-nama seperti Kiai Kholil Madura, Shaikh Nawawi Banten, Kiai Ihsan Jampes Kediri, Kiai Ma'shum Lasem, dan Shaikh Mahfudz al-Turmusi dalah sebagian dari ulama' terkenal yang lahir dari pulau ini.

Dari sekian banyak ulama' yang terkenal tersebut, terdapat satu ulama' yang karena keilmuannya diberi gelar “ *H{adrat al-Shaikh* ”. Ia adalah Kiai Mohammad Hasyim Asy'ari. Pemberian gelar tersebut tidak dilakukan oleh sebuah lembaga pendidikan sebagaimana ghalibnya pemberian gelar akademik, tetapi dinobatkan secara aklamasi oleh orang-orang yang ahli agama yang kemudian diikuti oleh pengakuan halayak. *H{adrat al-Shaikh* adalah gelar kehormatan yang menandakan kapabilitas kelimuan dari pemilik gelar tersebut.

H{ad}rat al-Shaikh Mohammad Hasyim Ay'ari adalah tokoh yang namanya dikenal dalam dua (2) abad terakhir. Ia adalah ahli agama, pakar pendidikan, da'i, bahkan pejuang yang secara aktif melakukan perjuangan melawan penjajah.

Ketokohnya tidak lahir dari ruang kosong. Kiai Hasyim, sebagaimana ulama' terkenal lainnya, lahir dan besar dari keluarga yang memiliki silsilah unggul dan ditempa oleh guru-guru yang memiliki tingkat keilmuan dan kezuhudan yang diakui.

1. Latar belakang keluarga

Muhammad Hasyim lahir di Desa Gedang Tambak Rejo Jombang Jawa Timur pada Selasa Kliwon 24 Dzu al-Qa'dah 1287 H. atau 14 Februari 1871 M. Kiai Hasyim adalah titisan "darah biru" yang diperoleh dari jalur ayah dan ibunya. Ia adalah putera ketiga dari 11 bersaudara dari pasangan Kiai Asy'ari dan Halimah. Kiai Asy'ari berasal dari Demak dan menjadi santri di Pesantren Gedang yang diasuh oleh Kiai Utsman. Karena ketertarikan Kiai Utsman kepada Asy'ari, ia menikahkan Asy'ari dengan puterinya yang bernama Putri Winih yang kemudian diganti namanya menjadi Halimah.¹ Dari jalur ayah, Kiai Hasyim bersambung dengan Maulana Ishaq. Kiai Asy'ari, ayahnya, adalah putera dari Abdul Wahid bin Abdul Halim bin Abdurrahman alias Jaka Tingkir bin Abdullah bin Abdul Aziz bin Abdul Fattah bin Maulana Ishaq, ayah dari Ainul Yakin yang lebih dikenal dengan sebutan Sunan Giri.² Dari jalur ibu, Muhammad Hasyim adalah putra dari Nyai Halimah binti Layyinah binti Kiai Sihah bin Abdul Jabbar bin Ahmad bin Pangeran Sambo bin Abdul Halim (Pengeran Benawa) bin Jaka Tingkir bin Lembu Peteng (Prabu Wijaya VI).

¹ Akarhanaf, *HadratusShaikh KH.M.Hasyim Asy'ari Bapak Umat Islam Indonesia* (Tebuireng: Pustaka Tebuireng, 2018),1-3

² M.Ishomuddin Hadzik, al-Ta'rif bi al-Muallif, dalam KH. M. Hasyim Asy'ari, *Irshad al-Sawab fi Jam' Musannaf al-Shaikh Hawshim Ash'ari* (Tebuireng: Maktabah al-Masru'iyah, tth), 3

Kiai Hasyim lahir dari keluarga besar. Ia memiliki 10 saudara kandung. Enam di antaranya laki-laki dan empat perempuan. Kakak-kakaknya adalah Nafi'ah, saudara sulung yang meninggal dunia saat berusia kurang dari 40 hari, dan Ahmad Saleh. Sebagai anak yang ketiga, Kiai Hasyim memiliki tujuh saudara yang lebih muda darinya, yaitu Rodhiah, Hasan, Anis, Fathonah, Maimunah, Ma'shum, Nahrawi, dan Adnan sebagai adik bungsu.³

Karena latar belakang keluarganya yang memiliki pesantren, Kiai Hasyim sejak masa kecil tumbuh dan berkembang di Pesantren. Ketika kecil ia hidup di lingkungan Pesantren Gedang yang didirikan Kiai Utsman, kakeknya dari jalur ibu. Setelah berumur 5 tahun, tepatnya pada tahun 1876 M. Kiai Hasyim berpindah dari Pesantren Gedang ke Pesantren Keras yang baru didirikan oleh Kiai Asy'ari, ayahnya. Keras adalah nama sebuah desa di Jombang bagian selatan.

Pada tahun 1892/ 1308 H, Kiai Hasyim melangsungkan pernikahan pertamanya dengan wanita bernama Nafisah, puteri dari Kiai Ya'qub Siwalan Panji Sidoarjo.⁴ Saat itu usianya baru menginjak 21 tahun. Sayangnya, pernikahannya dengan Nafisah tidak berlangsung lama. Beberapa saat setelah melangsungkan akad nikah, Kiai Hasyim bersama istri dan mertuanya berangkat ke tanah suci, Mekkah, untuk melaksanakan ibadah haji. Selepas menunaikan haji, Kiai Hasyim bersama istri memutuskan untuk tidak pulang ke tanah air dan menetap di Mekkah untuk memperdalam ilmu agama. Tujuh bulan berada di Mekkah, Kiai Hasyim mendapatkan ujian dari Allah. Nafisah, istri yang dicintainya meninggal dunia

³Akarhanaf, *HadratusShaikh*, 5

⁴ Dalam buku Akarhanaf disebutkan bahwa nama wanita yang menjadi istri pertama Kiai Hasyim adalah Chodijah. Lihat Ibid, 25.

setelah melahirkan anak pertama yang diberi nama Abdullah. Usia Abdullah juga tidak panjang, ia wafat 40 hari setelah kematian ibunya. Sepeninggal kedua orang yang dicintainya tersebut, Kiai Hasyim hanya mampu bertahan di Mekkah setahun lamanya. Dengan berat hati ia memutuskan pulang kembali ke Jombang.⁵

Jiwa Kiai Hasyim yang selalu gelisah untuk menimba ilmu mengantarkannya untuk kembali ke Mekkah, padahal belum genap setahun ia meninggalkan tanah suci dan menetap di Jombang. Kepergiannya ke Mekkah pada 1893 itu ditemani adik kandungnya yang bernama Anis. Berbeda dengan saat di Mekkah sebelumnya yang terbebani oleh kehadiran istri yang menjadi tanggung jawabnya, kali ini Kiai Hasyim lebih tenang dan konsentrasi dalam menimba ilmu.⁶

Sepulang dari Mekkah pada 1899, Kiai Hasyim kembali menikah dengan putri Kiai Romli dari Desa Karang Kates Kediri yang bernama Khadijah. Sama dengan pernikahan yang pertama, pernikahan keduanya dengan Khadijah juga tidak bertahan lama. Pada 1901, dua tahun setelah melangsungkan akad nikah, Khadijah meninggal dunia.⁷ Pernikahan Kiai Hasyim dengan Khadijah tidak dikaruniai anak.

Tidak berapa lama, Kiai Hasyim kembali menikah untuk yang ketiga kalinya. Ia berhasil mempersunting Nafiqah, putri Kiai Ilyas pengasuh Pondok Pesantren Sewulan Madiun. pernikahannya dengan Nafiqah berlangsung lama

⁵ Achmad Muhibbin Zuhri, *Pemikiran KH. M. Hasyim Asy'ari Tentang Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jamaah* (Surabaya: Khalista, 2010), 70

⁶ Akarhanaf, *HadratusShaikh*, 26

⁷ Muhibbin, *Pemikiran*, 70

sampai akhirnya sang istri wafat pada tahun 1920. Dari pernikahan ketiga ini, Kiai Hasyim dikarunia 10 orang anak, yaitu: Hannah, Khoiriyah, Aisyah, Azzah, Abdul Wahid, Abdul Hakim (Abdul Kholiq), Abdul Karim (dikenal dengan nama pena Akarhanaf), Ubaidillah, Mashuroh, Muhammad Yusuf.⁸

Setelah ditinggal wafat istri ketiganya, Kiai Hasyim kembali menikah dengan Masruroh, putri Kiai Hasan yang mengasuh pesantren di Kapurejo Pagu Kediri. Pernikahan ini menjadi pernikahan terakhir sampai akhir hayatnya. Bersama Masruroh, Kiai Hasyim memiliki 4 keturunan, yaitu Abdul Qadir, Fathimah, Khadijah, dan Muhammad Ya'kub.

Dari empat kali melangsungkan pernikahan, Kiai Hasyim memiliki 15 anak. 1 orang dari pernikahan pertama, 10 orang dari pernikahan ketiga, dan 4 orang dari pernikahan keempat atau pernikahan terkahirnya. Sedangkan pernikahan keduanya tidak dikaruniai keturunan.

Data lengkap tentang nama istri dan anak-anak Kiai Hasyim Asy'ari adalah sebagaimana pada tabel berikut:

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁸ Ibid, 71

Tabel 3.1

Nama Istri dan Anak Kiai Hasyim Asy'ari

Pernikahan	Nama Istri	Nama anak
I	Nafisah	Abdullah
II	Khadijah	Tidak mempunyai anak
III	Nafiqah	Hannah Khoiriyah Aisyah Azzah Abdul Wahid Abdul Hakim (Abdul Kholiq) Abdul Karim Ubaidillah Mashuroh Muhammad Yusuf
IV	Masruroh	Abdul Qodir Fathimah Khadijah Muhammad Ya'kub

Kiai Hasyim akhirnya berpulang ke sisi Allah akibat pendarahan otak yang dideritanya. Ketika itu Kiai Ghufron, panglima Sabilillah Surabaya, bersama dua orang utusan Bung Tomo mendatangi Kiai Hasyim untuk melaporkan bahwa tentara Belanda telah menguasai Singosari Malang. Saat itu, Singosari adalah basis pertahanan pasukan Sabilillah dan Hizbullah. Dengan jatuhnya Singosari, para pejuang kemerdekaan semakin tersudut dan rakyat banyak yang gugur menjadi

korban keganasan tentara penjajah. Hadrat al-Shaikh yang mendengar kabar yang mengejutkan tersebut berteriak: “*Ma sha>a Alla>h, ma> sha>a Allah*” sambil memegangi kepalanya. Tak lama berselang beliau tak sadarkan diri. Menjelang sepertiga akhir malam itu, sekitar pukul 03.00 WIB pada 25 Juli 1947 atau 7 Ramadhan 1366 H beliau wafat.⁹

2. Aktivitas Pendidikan dan Genealogi Pemikiran

Pendidikan pertama kali yang diperoleh Kiai Hasyim adalah dari kedua orang tuanya. Dari keduanya ia tidak hanya memperoleh pendidikan ketika terlahir ke dunia. Jauh sebelum Kiai Hasyim dilahirkan, Ibunya telah terbiasa melakukan tirakat untuk keshalihan anaknya. Di samping shalat dan doa yang terus dilakukan, Nyai Halimah juga rela berpuasa tiga tahun berturut-turut. Puasa pada tahun pertama diniatkan untuk dirinya. Pada tahun kedua, puasanya diniatkan untuk anak keturunannya. Puasa tahun ketiga diniatkan untuk para santrinya.¹⁰

Tirakat yang dilakukan Nyai Halimah untuk mempunyai anak yang shalih dan alim dikabulkan oleh Allah dengan memberikannya berbagai isyarat. Di antara tanda-tanda yang ia dapat adalah ketika Halimah mengandung Kiai Hasyim pada bulan pertama, ia bermimpi melihat bulan purnama yang jatuh dari langit dan menimpa perutnya.¹¹ Setelah kejadian itu, Allah mempertegas isyaratnya kepada Halimah dengan memperpanjang masa kehamilannya. Jika pada umumnya

⁹ Ibid, 72-73

¹⁰ Zuhairi Misrawi, *Hadratus Shaikh Hasyim Asy'ari Moderasi, Keumatan dan Kebangsaan* (Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2010), 36

¹¹ Akarhanaf, *Hadratus Shaikh*, 11

kelahiran bayi terjadi antara usia kehamilan 9-10 bulan, Nyai Halimah mengandung janin Kiai Hasyim dalam waktu yang lebih lama, yaitu selama 14 bulan.¹²

Sebagai putera kiai yang memiliki pesantren, Kiai Hasyim tumbuh dan besar dari pendidikan pesantren. Dari Pesantren Gedang yang diasuh Kiai Utsman, kakeknya, maupun dari Pesantren Keras yang didirikan Kiai Asy'ari, ayahnya, Kiai Hasyim mendapatkan pendidikan karakter yang kuat. Ia terbiasa menyaksikan dan terlibat langsung dalam kehidupan religius para santri sehingga pada pemikiran dan kehidupannya terserap lima karakter pesantren seperti yang disebutkan Soetomo.¹³

Kiai Hasyim tinggal di Pesantren Gedang yang diasuh kakeknya sampai usia 6 tahun. Pada usia 6 tahun ia pindah mengikuti ayahnya yang mendirikan pesantren baru di desa Keras. Tanah yang dijadikan pesantren ini adalah pemberian dari kepala desa setempat. Di tanah itu Kiai Asy'ari lalu membangun masjid, rumah mukim, dan kamar santri.¹⁴ Di pesantren ini, Kiai Hasyim tinggal selama tahun, dari usia 6 tahun sampai usia 15 tahun.

¹² Zuhairi, *HadratusShaikh*, 35

¹³ Soetomo menyebut 5 karakter yang terdapat pada sistem pesantren sehingga mampu berkontribusi dalam mengisi ideologi kebangsaan. Kelima karakter tersebut adalah: 1). Pengetahuan pada murid-muridnya, 2). Memberi alat guna berjuang di dunia, 3). Pendidikan yang bersemangat kebangsaan, cinta kasih pada nusa dan bangsa khususnya, dan pada dunia dan umatnya pada umumnya, 4). Murid-murid akan menyediakan diri untuk menunjang keperluan umum, dan 5). Kekuatan batin dididik, kecerdasan ruh diperhatikan dengan sungguh-sungguh, sehingga pengetahuan yang diterima olehnya itu akan dapat dipergunakan dan disediakan untuk melayani keperluan umum terutamanya. Dikutip oleh Ahmad Baso, "KH. Hasyim Asy'ari: Guru Para Kiai Pesantren Dan "Warana" Kearifan Nusantara", dalam *KH. Hasyim Asy'ari Pengabdian Seorang Kiai Untuk Negeri*, ed. Tim Museum Kebangkitan Nasional, (Jakarta: Museum Kebangkitan Nasional, 2017), 14

¹⁴ Zuhairi, *HadaratusShaikh*, 37-38

Kiai Hasyim kecil dikenal sebagai anak yang cerdas. Pada saat usianya baru 13 tahun, ia dipercaya ayahnya untuk mengajar para santri.¹⁵ Kepercayaan yang tidak datang serta merta. Ayahnya, Kiai Asy'ari, melihat kemampuan sang anak dalam menguasai ilmu agama melebihi anak-anak seusianya. Itulah sebabnya sang ayah mempercayakan asistensi pengajaran kitab kepada Kiai Hasyim.¹⁶

Faktor kecerdasan ini pula yang menyebabkan Kiai Hasyim tidak betah berlama-lama tinggal di Keras dan mendorongnya untuk meninggalkan pesantren ayahnya dan mengembara mencari ilmu pengetahuan. Pengembaraan yang ia lakukan dalam biografi tokoh-tokoh Islam masa lalu dikenal dengan sebutan “ *al-rihlah fi talab al-ilm* ” (petualangan mencari ilmu). Pada saat usianya menginjak 15 tahun, sekitar tahun 1309 H/ 1891, Kiai Hasyim memutuskan untuk meninggalkan pesantren yang diasuh ayahnya dan memulai kelananya.

Pengembaraannya dimulai dari beberapa pesantren di Jawa Timur, propinsi tempat ia tinggal. Jawa Timur dipilih sebagai lokasi awal kelananya karena di propinsi ini saat itu menjadi gudang tumbuh kembangnya pesantren, di samping juga karena kedekatan pesantren-pesantren tersebut dari tempat tinggalnya di Jombang. Pesantren pertama yang dipilihnya adalah Pesantren Wonorejo Jombang, kemudian berpindah pindah ke pesantren lainnya, yaitu ke Pesantren Wonokoyo Probolinggo, Pesantren Trenggilis Surabaya, dan Pesantren Langitan Tuban. Tidak berhenti sampai di situ, Kiai Hasyim selanjutnya memutuskan

¹⁵ Akarhanaf menyebut bahwa Kiai Hasyim mulai mengajar santri yang sebaya ketika usianya masih 12 tahun, yaitu pada 1287 H/ 1883. Saat itu kitab yang diajarkan sebatas kitab-kitab kecil yang biasanya digunakan oleh santri pemula. Lihat Akarhanaf, *HadratusShaikh*, 29

¹⁶ Nur Rokhim, *Kiai-Kiai Harimatik & Fenomenal, Biografi dan Inspirasi Hidup Mereka Sehari-Sehari* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), 22

berguru kepada Kiai Muhammad Kholil bin Abdul Latif Bangkalan. Di Pesantren ini ia menyelesaikan studinya selama tiga tahun.¹⁷

Kiai Hasyim memang tidak lama singgah dan belajar di beberapa pesantren tersebut. Ia hanya menghabiskan waktu 5 tahun untuk belajar dari pesantren yang satu ke pesantren lainnya. Hal ini dapat dipahami karena dalam perspektif santri berguru tidak semata mencari tambahan ilmu, tetapi juga menyambung *sanad* (transmisi) keilmuan dan *tabarrukan* (berharap mendapat keberkahan) melalui guru-guru tersebut. Dari Pesantren Kiai Kholil Bangkalan Kiai Hasyim melanjutkan belajarnya ke Pesantren Siwalan, Sono, Sidoarjo yang diasuh oleh Kiai Ya'qub. Setahun berada di pesantren ini ia kemudian dinikahkan dengan putri Kiai Ya'qub yang bernama Nafisah.¹⁸

Setelah menikah, Kiai Hasyim tidak kehilangan gairah untuk berburu ilmu. Pasca ditinggal wafat Nafisah, istri pertamanya, ia memutuskan untuk tinggal di Mekkah. Selama 7 tahun di Mekkah Kiai Hasyim menghabiskan waktunya untuk berguru kepada beberapa ulama' terkenal saat itu, yaitu Shaikh Syuaib bin Abdurrahman, Shaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Shaikh Mahfudz al-Turmusi, Kiai Shalih Darat al-Samarani, Shaikh Amin al-Atjari, Shaikh Ibrahim Arab, Shaikh Sa'id al-Yamani, Shaikh Rahmatullah, dan Shaikh Bafadal.

Dari Shaikh Mahfudz al-Turmusi ia belajar kitab *S{ah}ih al-Bukha{ri}* dan mendapatkan ijazah (izin khusus berdasarkan kepercayaan) dari sang guru untuk

¹⁷ Ibid, 23

¹⁸ K Ng Agus Sunyoto, " KH. Hasyim Asy'ari, Sang Ulama' Pemikir dan Pejuang ", dalam *KH. Hasyim Asy'ari Pengabdian Seorang Kiai Untuk Negeri*, ed. Tim Museum Kebangkitan Nasional, (Jakarta: Museum Kebangkitan Nasional, 2017), 38

mengajarkan kitab tersebut kepada orang lain. Sedangkan fikih maz}hab *al-Sha}fi'i* ia peroleh dari gurunya, Shaikh Ah}mad Khatib al-Minangkabawi.¹⁹

Selain dari para ulama' tersebut Kiai Hasyim juga berguru kepada Sayyid 'Abbas al-Maliki, Sayyid Sultan Hasyim al-Daghistani, Sayyid Abdullah al-Zawawi, Sayyid Ahmad bin Hasan al-Attas, Sayyid Alwi al-Saghaf, Sayyid Abu Bakar bin Hasan Shat}a al-Dimyati, dan Sayyid Husain al-Habshi yang menjabat sebagai mufti Mekkah saat itu.²⁰

Bagi Kiai Hasyim, pendidikan tidak sekedar mengisi otak dengan berbagai pengetahuan, penempaan jiwa dengan melakukan tirakat sebagai ikhtiar menaklukkan nafsu juga penting dilakukan. Karena itu, selama di Mekkah disela sela kesibukannya berguru kepada para Shaikh ia menyempatkan diri untuk menyepi. Pada setiap hari Sabtu pagi ia pergi ke gua Hira', tempat Rasulullah melakukan khalwat dan menerima wahyu pertama sebagai pertanda kenabiannya. Jarak antara tempat tinggalnya di Mekkah dan gua Hira' cukup jauh. Untuk menuju gua Hira' yang terletak di luar kota Mekkah ia harus mendaki gunung Nur (*Jabal Nur*). Kiai Hasyim baru turun dari gua Hira' pada hari Jum'at pagi yang berarti 6 hari ia menyepi di gua tersebut. Selama menyepi ia hanya membawa bekal makan secukupnya, beberraapa kitab, dan al-Qur'an.²¹

Ketekunan Kiai Hasyim dalam berguru kepada para ulama' selama di Mekkah menempatkannya di posisi yang terhormat. Ia akhirnya dipercaya untuk menjadi salah satu guru yang berhak mengajar di Masjidil Haram. Sebuah prestasi

¹⁹ Zuhairi, *HadratusShaikh*, 46-47

²⁰ Ibid.,

²¹ Akarhanaf, *HadratuShaikh*, 26-27

dan kepercayaan yang tidak sembarang orang dapat meraihnya. Sebelum Kiai Hasyim, beberapa ulama' asal Indonesia yang lebih dahulu mendapatkan kepercayaan untuk mengajar di masjid tersebut adalah Shaikh Nawawi al Bantani dan Shaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi.²²

Selama mengajar di Masjidil Haram, Kiai Hasyim telah mengajarkan ilmunya kepada beberapa ulama' dari berbagai negara. Para ulama' yang menjadi muridnya antara lain Shaikh Sa'dullah al-Maimani yang menjabat sebagai mufti India, Shaikh Umar Hamdan ahli Hadith asal Makkah, dan al-Shihab Ahmad bin Abdullah dari Syuria. Beberapa ulama' yang ikut belajar kepada Kiai Hasyim saat itu antara lain KH. Wahab Hasbullah dan KH. Bisri Syansuri (Jombang), KH. Asnawi dan KH. Dahlan (Kudus), dan KH. Shalih (Tayu)²³

Setelah 7 tahun di Makkah, ia memutuskan kembali ke tanah air. Pada Juni 1899/ Muharram 1317 H. Kiai Hasyim kembali ke Jombang dan mengajar di Pesantren Gedang yang diasuh oleh Kiai Utsman, kakeknya. Empat (4) bulan setelah kehadirannya di Pesantren Gedang, tepatnya pada Oktober 1899 / Jumadil Akhir 1317 H, ia membeli sebidang tanah milik seorang dalang di Dukuh Tebuireng. Lokasi tanah tersebut terletak 200 meter sebelah barat Pabrik Gula Cukir yang telah berdiri sejak 1870. Jarak antara Dukuh Tebuireng dengan Pesantren Kerak milik ayahnya sekitar 1 km. Di atas tanah tersebut, Kiai Hasyim membangun tratak yang terbuat dari bambu yang menjadi tempat tinggalnya, tempat ibadah, dan tempat belajar santri. Awalnya santri yang belajar kepadanya

²²Zuhairi, *HadratusShaikh*, , 49

²³ Ibid.,

hanya 8 orang. Tiga bulan berikutnya santri semakin berdatangan sehingga mencapai 28 orang.²⁴

Kiai Hasyim tidak saja dikenal sebagai kiai yang alim. Ia juga berhasil menjadi petani dan pedagang yang sukses dengan menguasai puluhan hektar tanah. Karena itu, dua hari dalam seminggu ia memilih absen mengajar untuk mengurus bisnis dan kebunnya. Kiai Hasyim juga dikenal sebagai pedagang gigih. Ia pulang pergi Jombang - Surabaya untuk menjual hasil pertanian, berdagang kuda dan besi. Walaupun ia seorang petani dan pedagang, tetapi kesibukannya di bidang ekonomi tidak melalaikannya untuk mengurus pesantren. Hasil dari bertani dan berdagang tersebut ia gunakan untuk menghidupi keluarga dan mengembangkan pesantren. Ketika berdagang di Surabaya, Kiai Hasyim menyempatkan diri untuk menimba ilmu tasawwuf kepada Kiai Abdul Syukur. Ia rutin mengikuti pengajian kitab *al-Hikam* karya Ibnu Atja' Allah al-Samarkandi yang dibaca oleh Kiai Abdul Syukur.²⁵

Dalam mengasuh Pesantren Tebuireng, Kiai Hasyim secara total mendedikasikan ilmu dan *uswah*nya untuk santri. Sebagai orang yang alim ia mengajarkan berbagai kitab kepada santrinya. Beberapa kitab yang diajarkan antara lain: *Taqri>b, Minh>aj al-Qowi>m, Ihya>' 'Ulu>m al-Di>n, dan Tafsir al-Bayd}a>wi>.* Pada Bulan Ramad}a>n, Kiai Hasyim rutin mengajarkan kitab-kitab hadis secara bergantian dalam setiap tahunnya. Kitab yang digunakan sebagai bacaan dalam

²⁴ Sunyoto, *KH. Hasyim Asy'ari Sang Ulama*, 40-41

²⁵ *Ibid*, 41

pengajian adalah *S{ah}i>h} al-Bukha>ri* dan *S{ah}i>h} Muslim*.²⁶ Dua kitab yang berada di urutan teratas dalam memuat hadis-hadis *s{ah}i>h}*.

Kapasitas keilmuan Kiai Hasyim semakin terkenal, terutama ketika Kiai Kholil Bangkalan Madura yang merupakan gurunya, datang ke Tebuireng untuk mengikuti pengajian kitab hadis yang diasuh oleh Kiai Hasyim. Peristiwa yang langka ini menjadi magnet yang kuat bagi para santri Nusantara untuk berbondong-bondong mengaji dan menjadi santri Kiai Hasyim di Pesantren Tebuireng.²⁷ Kehadiran Kiai Kholil yang harismatik tersebut dapat dimaknai sebagai pengakuannya terhadap ketinggian ilmu yang dimiliki oleh *H{adrat al-Shaikh}*, di samping juga menjadi isyarat bahwa kelak ia akan menjadi kiblat umat Islam sepeninggal Kiai Kholil.

Kealiman Kiai Hasyim tidak semata karena faktor kecerdasan yang dianugerahkan kepadanya. Faktor lain yang secara signifikan berpengaruh terhadap kealiman tersebut adalah terbangunnya interkoneksi keilmuan yang dihasilkan dari pertemuan dengan para guru dengan beragam keahlian. Secara genealogis keilmuan, hasil pengembaraan Kiai Hasyim dalam mencari ilmu telah mempertemukan pertautan transmisi keilmuan dari satu guru ke guru lainnya. Pertautan tersebut pada akhirnya melahirkan rantai sanad yang kokoh antara Kiai Hasyim dan ulama'-ulama' lainnya.

Zamakhsyari Dhofier mengutip hasil penelitian AH. Jhons menyatakan bahwa sejak abad ke-16 dan ke-17 telah terjalin hubungan internasional antara

²⁶ A. Mubarak, ed. *Hadratus Shaikh KH. M. Hasyim Asy'ari di Mata Santri (Wawancara dengan KH. Muchith Muzadi)*, (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2010), 19 dan 25.

²⁷ Sunyoto, *KH. Hasyim Asy'ari Sang Ulama'*, 41-42

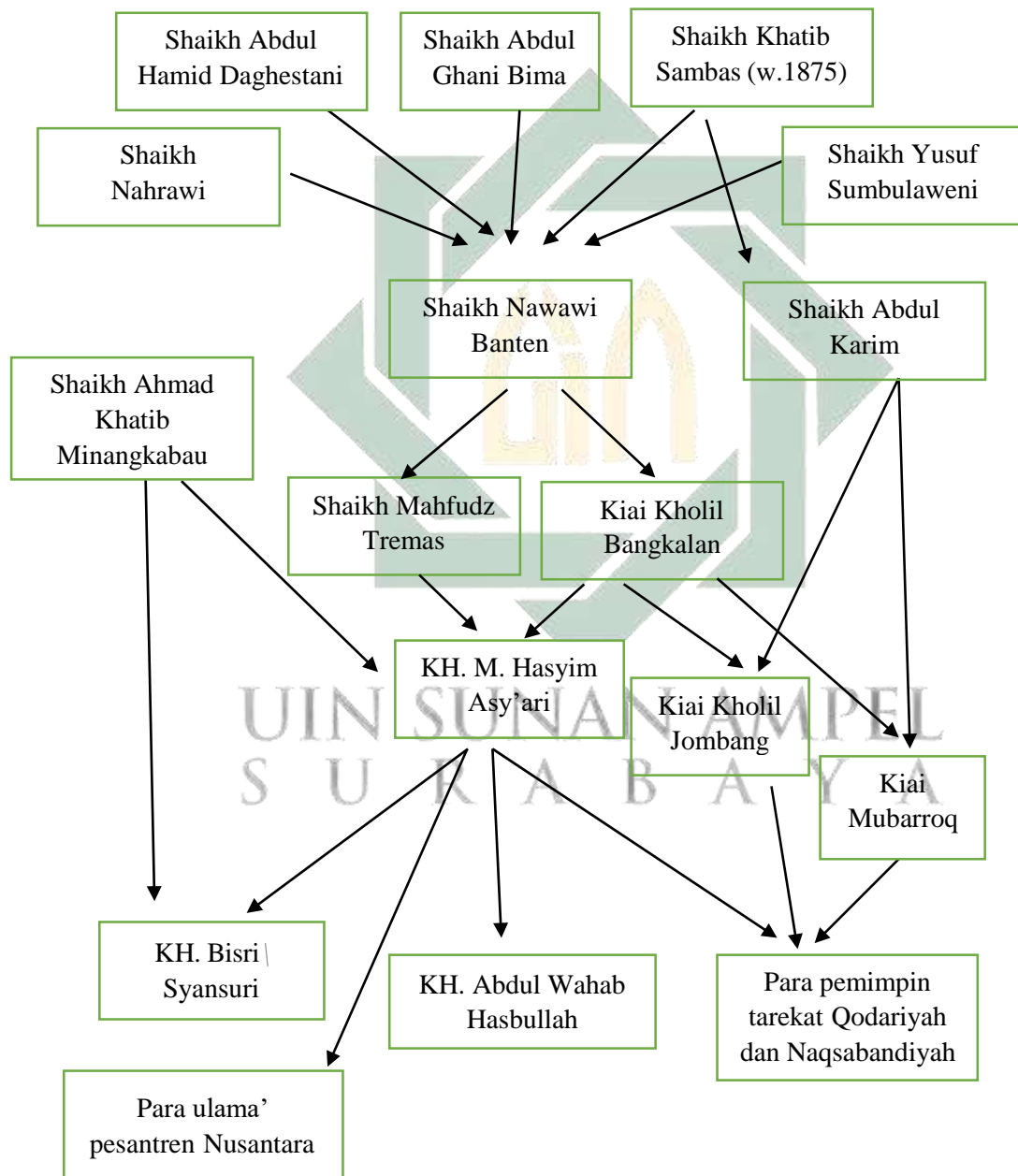
ulama' nusantara dengan ulama' dari negara lainnya. Hubungan tersebut terjalin melalui dua jalur: korespondensi atau hadir secara langsung dalam suatu pertemuan ilmiah. Pada abad ke 19 M beberapa ulama' Nusantara berhasil menjadi guru besar di Mekkah dan Madinah. Dengan predikat yang mereka peroleh, masyarakat yang ada di Mekkah dan Madinah menaruh kepercayaan yang tinggi dan menjadikan mereka sebagai pengajar ilmu-ilmu keislaman. Selanjutnya mereka juga menjadi guru dari para pelajar Indonesia yang datang ke Tanah Haram,²⁸ sebagaimana juga dilakukan oleh Kiai Hasyim.

Pertautan rantai intelektual (*intellectual chains*) antara *H{ad}rat al-Shaikh Hasyim Asy'ari* dengan beberapa ulama' lainnya juga memberikan penegasan bahwa secara genealogis antara satu pesantren dengan pesantren lainnya di Nusantara terjalin hubungan intelektual yang kuat dan mapan. Para ulama' dan pesantrennya tersebut telah memberikan kontribusi yang besar dalam merawat dan mengembangkan keilmuan Islam di Nusantara.

Diagram berikut menggambarkan bagaimana seorang intelektual seperti Kiai Hasyim terhubung secara keilmuan dengan ulama' termasyhur lainnya.

²⁸ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2015), 129

Diagram 3. 2. Genealogi Intelektual KH. M. Hasyim Asy'ari²⁹



²⁹ Ibid, 130

3. Aktivitas dalam Organisasi Sosial Keagamaan

Kealiman Kiai Hasyim dalam bidang pengetahuan agama tidak membatasi aktivitasnya dalam organisasi kemasyarakatan. Kepedulianya terhadap orang lain mendorongnya untuk tidak berdiam diri. Di samping merawat umat melalui jalur pendidikan dengan mendirikan pesantren, ia juga aktif berkontribusi untuk bangsa melalui organisasi.

Pada 1919, dengan maksud untuk meningkatkan kesejahteraan umat Islam Kiai Hasyim terlibat dalam pendirian lembaga perekonomian yang serupa dengan koperasi. Organisasi tersebut bernama *Shirkah al-'Inan li Mura>bah}ah Ahl al-Tujj>at*.³⁰ Aktivitasnya dalam lembaga ini memainkan peran penting dalam menghindarkan umat Islam dari kemiskinan. Kiai Hasyim sebagai orang yang berpengalaman dalam dunia bisnis tahu benar bagaimana cara tepat mengawal kebijakan ekonomi yang dapat menyejahterakan umat.

Puncak aktivitas organisasinya adalah ketika ia bersama ulama' yang lain mendirikan organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama' (NU).³¹ NU menjadi warisan Kiai Hasyim yang saat ini telah memiliki jutaan pengikut dan menempati posisi sebagai organisasi keagamaan terbesar di Indonesia.

³⁰ Zuhairi, *HadratusShaikh*, 74

³¹ Penamaan organisasi ini dengan Nahdlatul Ulama' diawali dengan perdebatan. Kiai Abdul Hamid dari Gresik mengusulkan nama Nuhudlul Ulama' . Kata Nuhudl diusulkan karena saat itu para ulama' tengah bersiap untuk bangkit. Usulan tersebut tidak disepakati sehingga Kiai Mas Alwi bin Abdul Aziz mengusulkan nama Nahdlah yang menunjukkan bahwa kebangkitan ulama' sejatinya telah lama terjadi sebelum adanya komite Hijaz. Nahdlah lebih tegas menunjukkan kepada pergerakan serentak yang terorganisir dalam satu komando. Usulan Kiai Alwi ini disetujui para ulama' yang hadir. Lihat Abdul Latif Bustami dan Tim, *Resolusi Jihad Perjuangan Ulama' dari Menegakkan Agama Hingga Negara* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2015), 93-94

Nahdlatul Ulama' (NU) lahir sebagai respon ulama' pesantren yang tradisional terhadap peristiwa internasional dan tantangan lokal. Dua isu internasional yang memicu lahirnya organisasi tersebut adalah penghapusan khilafah oleh Turki pada 1924 dan serbuan kaum Wahabi di Mekkah.³² Kedua peristiwa tersebut memantik munculnya inisiasi Komite Hijaz. Sementara itu di dalam negeri, ulama' tradisional terlibat pertikaian dan perdebatan dengan kaum modernis yang semakin nyaring melakukan kritik terhadap perilaku keagamaan kaum tradisional. Puncaknya pada tahun 1922 ketika kongres al-Islam dilaksanakan di Cirebon menegaskan status kafir dan syirik pada sebagian amaliyah yang dilakukan oleh kaum tradisional. Kondisi ini mendorong Kiai Wahab Hasbullah untuk menggagas sebuah organisasi yang akan menjadi wadah ulama' tradisional dalam merawat paham dan perilaku keagamaan mereka.³³

Gagasan Kiai Wahab Hasbullah untuk mendirikan organisasi tersebut selanjutnya dikonsultasikan kepada gurunya, Kiai Hasyim Asy'ari, untuk mendapat restu dan dukungan. Sayangnya, konsultasi tersebut tidak mendapatkan hasil sesuai yang diinginkan. Kiai Hasyim tidak merespon positif keinginan Kiai Wahab.

Keengganan Kiai Hasyim untuk terlibat dalam pendirian organisasi tersebut tidak menyurutkan semangat Kiai Wahab Hasbullah. Ia yakin tanpa keterlibatan Kiai Hasyim organisasi yang akan didirikannya akan sulit tumbuh dan berkembang. Karena itu Kiai Wahab terus berupaya membujuk gurunya. Salah

³² Andre» Feillard, *NU Vis-a-Vis Negara Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*, terj. Lesmana (Yogyakarta, LKis. 1999), 11

³³ *Ibid*, 10

satu upaya yang dilakukannya adalah mengunjungi Kiai Kholil Bangkalan yang merupakan guru Kiai Hasyim dan sekaligus gurunya. Di hadapan Kiai Kholil ia memohon agar membujuk dan memerintahkan Kiai Hasyim untuk mendukung pendirian organisasi yang ia gagas dan bersedia memimpinya. Kiai Kholil menyanggupi permohonan itu dan mengutus santrinya, As'ad Syamsul Arifin, untuk menyampaikan pesannya kepada Kiai Hasyim agar bersedia mendirikan dan memimpin organisasi Nahdlatul Ulama'. Saat itu Kiai As'ad dibekali tongkat yang menjadi lambang tongkat yang diberikan Allah kepada Nabi Musa.

Kehadiran utusan Kiai Kholil ini ternyata tidak mengubah pendirian Kiai Hasyim. Ia tetap enggan untuk terlibat dalam pendirian organisasi tersebut. Kiai Kholil kembali mengutus Kiai As'ad dengan pesan yang sama. Kali ini Kiai As'ad dibekali tasbih besar untuk diserahkan kepada Kiai Hasyim. Kedatangan utusan yang kedua kalinya ini tidak serta merta disambut dengan persetujuan. Kiai Hasyim memerlukan waktu berbulan-bulan untuk menyatakan kesiapannya. Akhirnya pada Bulan Rajab 1344 H bertepatan dengan 31 Januari 1926 Kiai Hasyim bersedia mendirikan NU bersama KH. Wahab Hasbullah, Kiai Bisri Syansuri, dan belasan kiai terkemuka di tanah Jawa.³⁴ Mereka antara lain adalah KH. Ridwan (Semarang), KH. R. Asnawi (Kudus), K.H.R. Hambali (Kudus), K.H. Nawawi (Pasuruan), K.H. Nahrawi (Malang), dan KH. Daramuhtaha (Bangkalan).³⁵

³⁴ Salahuddin Wahid, *Mengenal Lebih Dekat HadratusShaikh KH. M. Hasyim Asy'ari Tokoh Panutan dari Zaman ke Zaman* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2018), 19-21

³⁵ Zuhairi, *Hadratusyaikh*, 81

Terkait pendirian Nahdlatul Ulama, Dalam Anggaran Dasar organisasi ini sama sekali tidak disebutkan kemerdekaan dari penjajah sebagai salah satu tujuan berdirinya. Walaupun demikian, fakta sejarah menunjukkan betapa besar peran dan kiprah NU dalam mengusir penjajah dan menegakkan kemerdekaan negeri ini. Karena itu pada masa-masa setelah berdirinya sikap anti penjajahan NU mulai banyak ditulis dalam referensi dan diajarkan pada madrasah-madrasah di kalangan *nahdliyyin*. Berdasarkan fakta tersebut tidak heran bila HM. Dahlan, seperti dikutip Andree FEILARD, pada tahun 1954 menulis artikel berjudul “Riwajat Singkat Nahdlatul Ulama” yang isinya menegaskan bahwa asal usul pendirian NU adalah sikap anti penjajahan.³⁶

Aktivitas Kiai Hasyim lainnya adalah keikutsertaannya dalam organisasi MIAI (Majelis A’la Islam Indonesia) dan MASYUMI (Majelis Syuro Muslimin Indonesia). MIAI adalah organisasi yang pendiriannya diinisiasi oleh Nahdlatul Ulama’, Muhammadiyah, dan Persatuan Islam (Persis) sebagai respon kebijakan baru kaum penjajah Belanda yang membentuk Undang-Undang Perkawinan pada tahun 1937. Umat Islam memandang bahwa Undang-Undang tersebut bertentangan dengan ajaran Islam. Pada 21 September 1937 bersama-sama organisasi Islam lainnya, NU, Persis dan Muhammadiyah mendirikan MIAI sebagai organisasi federasi Islam tertinggi.³⁷ Sejak kongres MIAI ke-2 di Solo pada 2-7 Mei 1939, organisasi Islam yang bergabung sebagai anggota MIAI sebanyak 25 organisasi.³⁸

³⁶ Andree, *NU*, 15

³⁷ Abdul Latif, *Resolusi*, 156

³⁸ *Ibid*, 157

Saat Jepang datang menguasai Indonesia pada Pebruari 1942, NU menaruh harapan besar terhadap kemerdekaan Indonesia yang dijanjikan oleh penjajah baru tersebut. Namun kesewenang-wenangan Jepang yang memerintahkan penghormatan terhadap kaisar yang dilakukan dengan cara membungkukkan badan ke arah kaisar telah memunculkan penolakan dan perlawanan dari para ulama'. Akibat penolakan ini Kiai Hasyim dipenjara selama beberapa bulan. Setelah Kiai Hasyim keluar dari penjara, Jepang meminta maaf kepada umat Islam dan memberikan status terhormat kepada para ulama' yang menjadi penghubung dengan rakyat. Sikap Jepang yang akomodatif ini mendorong NU untuk bekerja sama dengan Jepang dalam beberapa hal.³⁹

Pada tahun 1943 MIAI dibubarkan. Sebagai gantinya didirikan organisasi baru dengan nama Masyumi (Majelis Syura Muslimin Indonesia) yang berkomitmen membantu kepentingan Jepang. Pada waktu itu hanya ada dua organisasi Islam yang secara sah diakui oleh Jepang dan diperkenankan untuk menjadi anggota Masyumi.⁴⁰

Kharisma dan kemampuan Kiai Hasyim dalam memimpin organisasi diakui oleh para aktivis organisasi Islam sehingga menempatkannya pada posisi tinggi. Ia dipercaya untuk memimpin MIAI dan Masyumi di samping kesibukannya sebagai Rais NU. Dengan demikian, Hasyim telah memimpin 3 organisasi besar; sebagai Rais Akbar Nahdlatul Ulama', Rais Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI), dan ketua Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi).⁴¹

³⁹ Andree, *NU*, 28-29

⁴⁰ *Ibid.*,

⁴¹ Sunyoto, *KH. Hasyim Asy'ari Sang Ulama'*, 45

Kiai Hasyim juga dipercaya sebagai ketua *Shumubu*, semacam kantor kementerian agama . *Shumubu* dibentuk oleh Jepang sebagai upaya untuk merebut hati umat Islam dan memobilisasi potensi mereka untuk kepentingan Jepang. Pada awal berdirinya, Maret 1942, *Shumubu* dipimpin oleh tentara Jepang bernama Horie, seorang tentara berpangkat kolonel. Kepemimpinan Horie ternyata tidak dapat memobilisasi umat Islam. Mereka justru menolak kalau *Shumubu* dipimpin orang asing. Kenyataan ini tentu bertentangan dengan rencana dan agenda penjajah. Jepang akhirnya mengganti Kolonel Horie dengan Hoesein Djajadiningrat. Hoesein diangkat atas pertimbangan kepakarannya dalam persoalan agama Islam. Jepang lupa bahwa Hoesein tidak pernah memimpin organisasi Islam. Ia tidak pernah mempunyai pengikut yang mematuhi. Penunjukan Hoesein sebagai pengganti Kolonel Horie tidak berdampak pada umat Islam. Mereka, sebagaimana kepemimpinan sebelumnya, tidak dapat dimobilisasi oleh ketua *shumubu* yang baru.

Hoesein Djajadiningrat akhirnya dipecat dari kursi pimpinan *Shumubu*. Sebagai gantinya, pada Agustus 1944 Jepang menunjuk Kiai Hasyim sebagai ketua *Shumubu* yang baru. Penunjukan Kiai Hasyim ini tentu didasarkan kepada kredibilitas Kiai Hasyim sebagai tokoh dan pimpinan berjuta umat sehingga Jepang meyakini umat Islam akan menerima kepemimpinannya. Sebelum ia diangkat menjadi ketua, wilayah kerja *Shumubu* telah meluas ke berbagai kresidenan. Sejak April 1944, empat bulan sebelum Kiai Hasyim menjabat sebagai

ketua, Jepang telah membuka Kantor Urusan Agama yang disebut *Syuumuka* pada setiap kresidenan.⁴²

Pengangkatan Kiai Hasyim sebagai ketua *Shumubu* tidak terlepas dari kejelian penjajah Jepang yang melihat kharisma dan pengaruh Sang Kiai di masyarakat. Kharisma dan pengaruh kuat Kiai Hasyim tersebut terbukti saat Jepang menahan Kiai Hasyim selama 4 bulan karena secara terang-terangan menolak perintah Jepang untuk melakukan *saikerei*. Selama Kiai Hasyim di penjara, protes berdatangan dari para santri, tokoh masyarakat, dan ulama' yang menuntut pembebasan Kiai Hasyim. Di lain pihak, Wahid Hasyim dan Wahab Hasbullah melakukan pendekatan diplomasi melalui tokoh muslim Jepang agar Saiko Sikikan di Jakarta sudi membebaskan Kiai Hasyim. Ia akhirnya dibebaskan pada 18 Agustus 1942. Fakta ini menyadarkan Jepang bahwa orang yang mereka penjara adalah sosok yang mampu menggerakkan masyarakat. Atas dasar itu, Jepang mempercayakan kepemimpinan *Shumubu* kepadanya.⁴³

4. Karya Intelektual KH. Muhammad Hasyim Asy'ari.

Kiai Hasyim adalah seorang intelektual yang dikenal produktif menyampaikan gagasan-gagasannya. Pemikirannya yang cemerlang disampaikan dalam berbagai kesempatan, baik dalam bentuk verbal maupun tertulis. Sebagai pimpinan organisasi, ia berkesempatan untuk menyampaikan orasi sebagai *keynote speaker* yang berisi arahan mengenai keagamaan, sosial, maupun politik dalam muktamar NU, forum MIAI, maupun rapat Masyumi.

⁴² Andre>e, NU, 29

⁴³ Sunyoto, *KH. Hasyim Asy'ari Sang Ulama'*, 46

Walaupun Kiai Hasyim banyak menyampaikan gagasannya melalui orasi ilmiah, tetapi karena sebagian disampaikan dalam bentuk verbal, tanpa naskah dan minimnya media perekam pada saat itu sehingga sebagian orasi tersebut tidak terdokumentasikan dengan baik. Beberapa orasi yang berhasil diabadikan dalam bentuk tulisan antara lain adalah lima orasi yang disampaikan Kiai Hasyim pada beberapa muktamar NU, seperti orasi tentang *Qanun Asasi* dan *al-Mawa'iz*.⁴⁴ Penyampaian orasi yang tidak tertulis tersebut bukan karena Kiai Hasyim tidak mampu menulis gagasannya, tetapi saat itu orasi dengan naskah tertulis belum menjadi tradisi ilmiah seperti saat ini.

Kiai Hasyim adalah salah satu ulama' yang produktif menulis pemikirannya. Berbagai judul buku yang ia tulis sebagian besar berbahasa Arab. Sedangkan tulisan yang berbahasa Indonesia ia tulis dengan tulisan huruf Arab, bukan dengan huruf latin. Penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar bukan sekedar mengikuti trend penulisan buku-buku berbahasa Arab yang ditulis oleh ulama' nusantara saat itu, tetapi juga sebagai upaya memperkenalkan pemikirannya pada dunia internasional, khususnya pada negara-negara berpenduduk muslim.

Karya tulis berbahasa Arab atau berhuruf Arab saat itu menjadi pembeda antara karya ulama' modernis-reformis dengan karya ulama' tradisional. Kelompok pertama mayoritas menyerap ilmu keislaman dari referensi Arab yang telah diterjemahkan dan menginspirasi mereka untuk menulis karyanya dalam

⁴⁴ Khotbah-khotbah tersebut berhasil disunting oleh KH. Umar Burhan dari Gresik. Lihat Salahuddin, *Mengenal*, 6

bentuk tulisan latin. Kelompok kedua yang terbiasa dengan bacaan kitab kuning atau kitab gundul (kitab berbahasa Arab tanpa harakat dan makna) menyalurkan karyanya dalam bentuk tulisan berbahasa Arab *fushḥa* (sesuai kaidah bahasa Arab) atau jika mereka harus menulis dengan Bahasa Indonesia, tetap menggunakan huruf huruf Arab sebagai tulisannya. Tulisan semacam ini dikenal dengan *pego*. Karya Kiai Hasyim yang menggunakan Bahasa Jawa dengan tulisan *pego* misalnya *Iki Kitab Risalah*, sebuah kitab yang membahas tentang tarekat dalam tasawuf . Pilihan bahasa Arab oleh ulama' tradisional ini ditengarai sebagai upaya menambah nilai kehormatan pada karyanya.⁴⁵

Beberapa karya Kiai Hasyim yang telah tertulis dalam bentuk buku berhasil dihimpun oleh cucunya yang bernama Kiai Ishom Hadzik dengan judul *Irshād al-Sāri*. Di dalamnya, berbagai karya tulis dan sebagian khotbah Kiai Hasyim terbukukan dengan tepat. Tema dalam karyanya beragam, dari soal keagamaan, sosial sampai pendidikan. Secara garis besar karya Hasyim Asy'ari yang telah terbit dapat diklasifikasikan menjadi beberapa bidang, yaitu : bidang pendidikan, ideologi-teologi, moral dan hukum Islam.

Karya Kiai Hasyim di bidang pendidikan adalah kitab berjudul *Adab al-'alim wa al-Muta'allim fi Maqāḥ ilāh al-Muta'allim fi Ahwāl al-Ta'allum Ma Yatawaqqaf 'alaih al-Mu'allim fi Maqāḥ al-Ta'lim* (etika guru dan murid) yang mengupas tentang etika guru dalam mentransformasikan ilmu dan nilai kepada semua orang yang belajar kepadanya serta etika murid dalam upaya memperoleh

⁴⁵ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999), 19-20

ilmu dari gurunya. Kitab ini terinspirasi dari karya Ibn Jama'ah al-Kinani yang berjudul *Tadzkirah al-Sami' wa al-Mutakallim*.

Di bidang ideologi-teologi, ia menulis kitab *Risalah Ahl al-Sunnah Wa al-Jama'ah* (Risalah tentang Aswaja), *Muqaddimah al-Qanun al-Asasi li jam'iyah Nahd}ah al 'Ulama'* (Pembukaan Anggaran Dasar NU), *Arba'in Hadisan Tata'allaq bi Mabadi' Jam'iyat Nahd}at al 'Ulama'* (40 Hadith Tentang Dasar-Dasar Organisasi NU), *al-Tanbih} al-Wajibah Liman Yas}na' al-Maulid bi al-Munkarat* (Peringatan Wajib Bagi Orang yang Mengadakan Maulid dengan Kemunkaran), dan *Risalah Jami'at al-Maqashid*. Sebagian besar dari karya-karya ini dimaksudkan sebagai pembelaan terhadap ideologi organisasi Nahdlatul Ulama' (NU) yang didirikannya.

Karya Kiai Hasyim dalam bidang moral adalah kitab *al-Tibyan Fi Nahy 'An Muq}a}at al-Arh}a}m wa al-'Aq}ib Wa al-Ikhwa}n*, *Mawa'idz*, dan *al-Nu} al-Mubin Fi Mahabbah Sayyid Al-Mursalin*.

Beberapa kitab di bidang *hukum* Islam (fikih) yang ia tulis adalah *Risalah Fi Ta'kid al-Akhdz bi Madzhab al-A'immah al-Arba'ah*, *D}au' al Misbah fi Bayan Ahkam al-Nikah*, *Ziya}dah Ta'liqa}t*, *Risalah bi al-Jasus fi Ahk am al-Naqus*, dan *al-Manasik al-shughra li qas}id Umm al-Qura..*

Di antara sekian banyak karya pemikiran Kia Hasyim tersebut, sebagian besar didorong oleh keterpanggilan jiwa untuk merespon realitas yang ada di sekitarnya, baik berupa fenomena sosial atau wacana keagamaan yang berkembang di masyarakat. Sebagian karya yang lain dibuat sebagai respon atas kritik yang ditujukan kepada pemikirannya. Sebagai contoh kitab *Ziyadah Ta'liqat* yang

menjadi karya paling unik dan menarik dari ia. Dikatakan unik karena inilah satu-satunya karya ia yang dipersembahkan secara khusus untuk orang yang mengkritiknya, yaitu KH. Abdullah bin Yasin⁴⁶. Bahkan, ia memberi judul kitab tersebut dengan judul yang provokatif : *Ziyadah Taliqat 'ala Manzumah al-Shaykh 'Abd Allah bin Yasin al-Fasuruwani*. Kitab ini dipandang menarik karena berada pada level yang tinggi, mengabadikan dialog dan adu argumentasi melalui karya tulis. Dalam kitab *Ziyadah Ta'liqat*, Kiai Hasyim secara terus terang mempersembahkan karya tersebut sebagai jawaban dan kritik balik terhadap KH. Abdullah bin Yasin al-Fasuruwani yang sebelumnya mengkritik beberapa pamikiran Kiai Hasyim dan golongan Nahdliyyah melalui karyanya yang berbentuk *nazm*.. Di antara kritik tersebut adalah pendapat Kiai Hasyim yang memperkenankan bahkan mengharuskan perempuan mengenyam pendidikan. Pendapat Kiai Hasyim tersebut secara tertulis mendapat penolakan dari KH. Abdullah bin Yasin al-Fasuruwani.⁴⁷

Selain karya-karya tersebut, masih terdapat beberapa karyanya yang belum diterbitkan, yaitu : *al-Durar Al-Munqatirah Fi al-Masa'il Tis'a 'Asharah, Ha-shiyah 'ala Fath al-Rahman bi Sharh Risa'lah al-Wali Ruslan li Shaikh al-Islam Zaka'riyya al-Ansari*, *al-Risa'lah al-Tauhidhiyyah*, *al-Qalaid fi Bayan ma Yajib min al 'Aqid*, *al Risa'lah al-Jami'ah*, *Tamyiz al-Haqq min al-Ba'il*.⁴⁸

⁴⁶ Dalam pengantar kitab ini, ia dengan cerdas menyatakan bahwa kritik dan bantahan ia terhadap *nazm* karya KH. Abdullah bin Yasin sama sekali tidak dimaksudkan untuk merendahkan penulisnya. Lihat Hasyim Asy'ari, *Ziyadah Ta'liqat 'ala Manzumah al-Shaykh Abd Allah bin Yasin al-Fasuruwani*. (Jombang : Maktabah al-Turath al-Islami, tth), 9

⁴⁷ Ibid, 21-22

⁴⁸ Fakta tentang beberapa karya KH. Hasyim Asy'ari yang masih berupa manuskrip dan belum diterbitkan seperti disampaikan oleh cucunya, KH. Ishamuddin Hadzik dalam pengantar kitab-kitab KH. Hasyim Asy'ari tentang *al-Ta'rif bi al-Muallif*.. Lihat juga Zuhairi, *HadratusShaikh*, 99

B. Mengenal Fikih Kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari

1. Pengertian Fikih Kebangsaan

Fikih sebagai salah satu jbaran dari ajaran Islam dikenal sebagai bidang yang selalu memiliki terobosan untuk menjawab perkembangan zaman. Sebagai sebuah pemahaman, fikih memposisikan semua sisi kehidupan sebagai obyek kajiannya sehingga ia tidak pernah berhenti berproses dan memproduksi hasil pemikiran. Salah satu sisi dari kehidupan manusia yang menjadi obyek kajian fiqih adalah hubungan manusia dengan daerah ia bertempat dan sesama bangsa yang menenmpati daerah tersebut.

Fakta bahwa keberadaan umat Islam telah tersekat oleh geografis, etnik, dan negara yang berbeda beda memastikan mereka untuk cinta kepada bangsanya. Kenyataan ini menuntut ajaran Islam yang diyakini *sha>mil* (lengkap) dan *ka>mil* (sempurna) untuk menemukan formulasi ajaran yang mampu mendorong kecintaan umat Islam terhadap tanah airnya.

Para ahli hukum Islam dari berbagai masa telah merumuskan fikih kebangsaan dalam karya-karya mereka. Namun wacana kebangsaan tidak menjadi isu mendalam dan utama pada kitab tersebut. Pembahasan mengenai kebangsaan masih lebih banyak mengaitkannya dengan jihad atau perang. Pada kitab *al-Mi>an al-Kubr>* misalnya, wacana kebangsaan dijelaskan pada pembahasan tentang jihad. Walaupun tidak menyebut secara spesifik pembelaan terhadap negara, tetapi di dalam kitab tersebut dijabarkan siapa saja yang harus berperang dan tidak boleh

keluar dari wilayah perang.⁴⁹ Pembahasan tentang jihad ini tersebar di hampir seluruh kitab fiqh karya ulama' terdahulu.

Dalam buku berbahasa Arab kebangsaan dikenalkan dengan sebutan *al-muwa>t}anah* dan *al-wat}aniyyah*. Kedua istilah tersebut silih berganti di sebut di dalam beberapa karya tulis kontemporer. *Al-muwa>t}anah* adalah bentuk *mas}dar* dari kata *wa>t}ana-yuwa>||nu-muwa>t}anah*, terambil dari akar kata *waw - }a' -nun* yang berarti bermukim atau bertempat tinggal.⁵⁰ Kata *al-muwa>t}anah* tidak ditemukan dalam beberapa kamus bahasa Arab seperti *Lisa>n al- 'Arab*, *al-Qa>mu>s al-Muh}i>t}*, dan *Ta>j al- 'Aru>s* yang menunjukkan bahwa semula kata tersebut tidak jamak digunakan sebagai istilah kebangsaan dalam kitab fiqh klasik. Namun demikian istilah *al-muwat}anah* saat ini banyak dipakai oleh beberapa penulis sebagai judul buku yang membahas tentang tema kebangsaan, seperti *Fiqh al-Muwa>t}anah li al-Muslimi>n fi U<ru>ba>* yang ditulis oleh 'Abd al-Maji>d al-Najja>t}.⁵¹

Tidak adanya kamus yang mencantumkan kata *muwa>t}anah* di satu sisi dan maraknya buku kontemporer yang menggunakan kata tersebut di sisi lain menunjukkan bahwa *al-muwa>t}anah* adalah kosa kata baru dalam wacana Hukum Islam yang diterjemahkan dari bahasa Inggris citizenship.⁵²

Al-Muwa>t}anah diartikan sebagai relasi timbal balik yang diatur oleh undang-undang antara individu dan negara ditempatinya yang sehingga

⁴⁹ 'Abd al-Wahha>b bin Ah}mad al-Ansa>i>, *al-Miza>n al-Kubra* (Semarang: Thaha Putera, tth), 175

⁵⁰ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 1567

⁵¹ Buku ini ditulis oleh 'Abd al-Maji>d al-Najja>t}. Isinya membahas tuntunan fiqh untuk menjadi pegangan muslim di Eropa sebagai umat minoritas. Lihat 'Abd al-Maji>d al-Najja>t}, *Fiqh al-Muwa>t}anah li al-Muslimi>n fi U<ru>ba>* (ttp: al-Majlis al-U<rub> li al-Ifta' wa al-Buhu>th, tth)

⁵² Yasir Hasan 'Abd al-Tawwa>b Ja>bir, *Al-Muwa>t}anah fi al-Shari>ah al-Islamiyyah Dirasah Fikihiyyah Muqaranah* (Kairo: Da>x al-Kutub al-Misi>yyah, 2011), 22

menimbulkan adanya hak dan kewajiban.⁵³ Dalam konteks fikih, Yasir Hasan mendefinisikan *al-muwa>t}anah* sebagai : relasi yang dibangun antara pemerintahan Islam dan individu yang bermukin di Negara Islam dalam waktu yang lama sehingga menimbulkan adanya hak dan kewajiban.⁵⁴

Walaupun definisi *al-Muwa>t}anah* disebutkan secara tegas, tetapi tidak ada satupun kitab yang mendefinisikan *Fikih al-Muwa>t}anah* dalam bentuk pengertian yang sempurna. Nihilnya definisi fikih ini dalam beberapa referensi tidak berarti persoalan kebangsaan luput dari perhatian Islam. Sebab akar sejarah *al-Muwa>t}anah* dalam Islam dimulai sejak masa Rasulullah yang mengenalkan kehidupan berbangsa sejak ia hijrah ke Madinah.⁵⁵

Selaras dengan istilah *al-muwa>t}anah*, istilah *al-wat}aniyyah* juga ditemukan dalam beberapa karya tulis kontemporer. *Al-wat}aniyyah* juga diambil dari akar kata yang sama dengan *al-muwa>t}anah*, yaitu dari akar kata *wa-t{a-na* yang bermakna bertempat tinggal.⁵⁶ *Al-wat}aniyyah* adalah kata *al-wat}an* yang mendapat tambahan *ya>* ' *nisbah* (berfungsi menandai hubungan). *Al-wat}an* sendiri memiliki arti tempat tinggal atau tanah air.⁵⁷ Ketika kata *al-wat}an* mendapat tambahan *ya>* ' *nisbah* menjadi *al-wat}aniyyah* maknanya berubah menjadi semakna dengan *al-qaumiyyah* yang artinya kebangsaan.⁵⁸ 'Aji} Jasim memaknai *al-*

⁵³ Ibid, 23

⁵⁴ Ibid, 29

⁵⁵ Al-Qard}awi mengulas dengan detail bagaimana Rasulullah membimbing masyarakat Madinah dalam kehidupan berbangsa dan mengaturnya dalam bentuk piagam tertulis yang dikenal dengan Piagam Madinah. Lihat Yusuf al-Qard}awi, *al-Wa}an wa al-Muwa}anah f}i D}au' al-U}w} al-'Aqdiyyah wa al-Maqas}id al-Shar'iyyah* (ttp: al-Majlis al-U}rubi li al-Ifta' wa al-Buhu}th, tth), 15-19

⁵⁶ Warson, *Al-Munawwir*, 1567

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

wat}aniyyah sebagai “ perasaan cinta, rasa memiliki, dan siap berkorban demi bangsa dan tanah air”.⁵⁹ Dalam beberapa referensi *al-wat}aniyyah* merupakan sub bahasan dari *fiqh al-muwa>t}anah*.

Dalam kontek kebangsaan, istilah kebangsaan berasal dari kata bangsa yang artinya kesatuan dari orang-orang yang bersamaan asal keturunan, adat, bahasa, dan sejarahnya, serta berpemerintahan sendiri.⁶⁰ Setelah mendapat awalan ke dan akhiran an menjadi kebangsaan kebangsaan memiliki berbagai makna, antara lain: ciri-ciri yang menandai golongan bangsa, mengenai (yang bertalian dengan) bangsa, dan kedudukan (sifat-sifat) sebagai orang yang mulia.⁶¹

Dalam kaitan dengan kebangsaan kemudian dikenal istilah wawasan kebangsaan dan nasionalisme. Kedua istilah ini walaupun bertumpu pada kata kunci kebangsaan, namun memiliki makna yang berbeda. Wawasan kebangsaan adalah cara pandang terhadap komunitas yang disatukan oleh solidaritas bersama pada wilayah dan otoritas politik tertentu,⁶² Sedangkan nasionalisme yang berasal dari kata *nation* (bangsa) adalah ekspresi identitas yang didasarkan kepada asumsi bahwa komunitas memiliki kebutuhan bersama untuk menjadi bangsa dalam sebuah negara.⁶³

⁵⁹ ‘Aji>l Jaxim al-Nashami>, al-Wat}an wa al-Wat}aniyyah fi Mi>za>n al-Shari>’ah al-Isla>miyyah. Paper pada *Muktamar Ra>bit}ah ‘Ulama>’ al-Shari>’ah bi Dual Majlis al-Ta>a>wun al-Khalib}i*, 23-24 Desember, 2010.

⁶⁰ Lihat Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 134

⁶¹ *Ibid*, 135

⁶² Benedict Anderson, *Imagined Communities Komunitas Komunitas Terbayang* (Yogyakarta: Insist Press, 2001), 3

⁶³ Nafi’ a Ilman, *Wawasan Kebangsaan NU dan Aktualisasinya setelah Kemerdekaan* (Jakarta: Sps UIN Syarif Hidayatullah, 2008), 138

Beberapa teori nasionalisme diungkapkan oleh para pakar. Hans Kohn berpendapat bahwa nasionalisme bermula dari kesetiaan terhadap negara. Melalui proses pengalaman hidup kesetiaan tersebut menjelma menjadi sentimen dan keinginan yang mampu menggerakkan kesadaran setiap anggota masyarakat untuk berkontribusi secara aktif dalam menegakkan negara yang berdaulat.⁶⁴ Carlton J.H. Hayes menyodorkan teori nasionalisme yang disebutnya sebagai adanya dua rasa kesetiaan pada setiap individu yang bergabung menjadi satu, yaitu kesetiaan kepada negara dan kesetiaan kepada bangsa (*nationality*).⁶⁵

Benedict Anderson memiliki pendapat yang berbeda. Menurutnya bangsa adalah komunitas yang dibayangkan (*imagined communities*). Disebut *imagined* karena antara satu anggota dengan lainnya dalam komunitas tersebut tidak saling mengenal, tetapi mereka memiliki satu bayangan bahwa antar mereka saling terkait. Mereka juga membayangkan sebagai bangsa yang terbatas dan berdaulat; dibatasi oleh bangsa – bangsa lain dan memiliki negara sebagai lambang kedaulatan.⁶⁶

Dalam dunia Islam nasionalisme baru dikenal pada akhir abad 18 ketika Napoleon menaklukkan Mesir. Konsep nasionalisme dengan cepat diadaptasi oleh Turki yang pada 1970-an melakukan reformasi di bidang militer dengan menyesuaikan konsep ala Eropa.⁶⁷ Beberapa pemikir Islam yang dikenal sebagai

⁶⁴ Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study of Its Original and Development* (New York: Collier Books, 1967) 19

⁶⁵ Carlton J.H. Hayes, *The Historical Revolution of Modern Nationalism* (New Yor: Richard R. Smith, 1931), 6

⁶⁶ Anderson, *Imagined Communities*, 15-16

⁶⁷ Ali Machsana Musa, *Nasionalisme Kiai* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 47

pengusung nasionalisme antara lain adalah al-Tahtawi, Jamal al –Din al-Afghani dan lainnya.

Walaupun konsep tentang nasionalisme digagas oleh beberapa pamikir, tidak ditemukan dokumen yang memuat pernyataan atau pendapat Kiai Hasyim tentang nasionalisme, baik dalam posisi menolak atau mendukungnya. Namun melalui pemikiran dan fatwa-fatwa yang dikeluarkan diketahui bahwa Kiai Hasyim adalah tokoh nasionalis sejati.

Dengan menelisik pemikiran dan fatwa Kiai Hasyim tentang kebangsaan, dapat dirumuskan bahwa fikih kebangsaan yang ada pada sang Kiai adalah fikih yang berorientasi kepada maslahatan bangsa dengan membebaskan mereka dari segala bentuk kedzaliman dan penindasan. Dari sini terbangun produk pemikiran Kiai Hasyim yang menunjukkan pembelaan dan kecintaannya terhadap bangsa Indonesia.

2. Produk Fikih Kebangsaan KH. Moh. Hasyim Asy'ari

a. Resolusi Jihad

Proklamasi kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945 oleh Soekarno dan Hatta dengan cepat menyebar ke seluruh pelosok Indonesia. Rakyat menyambutnya dengan gegap gempita. Di Surabaya para pejuang menyambut kemerdekaan itu dengan semangat membara. Mereka menyebarkan berita proklamasi kemerdekaan itu ke seluruh penjuru kota Surabaya dan sekitarnya melalui berbagai media. *Soeara Asia* menyiarkan proklamasi melalui selebaran yang disebar dan ditempel di tempat-tempat strategis. Di depan kantor berita tersebut kata proklamasi ditulis dengan tulisan besar dan mencolok. Surat kabar

Warta Soerabaya Shuu yang berbahasa Jawa dan *Warta Madoera Shuu* yang berbahasa Madura juga memberitakan proklamasi kemerdekaan. Berita tentang proklamasi juga disiarkan secara terus menerus melalui siaran radio *Soerabaya Hoosoo Kyoku* yang berbahasa Madura.⁶⁸

Pihak sekutu dan Belanda tidak memprediksi munculnya proklamasi kemerdekaan Indonesia ini. Mereka sebenarnya tengah mempersiapkan kedatangannya ke Indonesia dan menjadikannya sebagai negara jajahan Belanda kembali. Kabar proklamasi tersebut mengagetkan mereka sehingga Belanda berusaha untuk menggagalkan kemerdekaan tersebut dan segera mencaplok kembali Indonesia untuk dijadikan sebagai negara Hindia Belanda. Dengan membonceng tentara Inggris, Belanda akhirnya berhasil kembali mendarat di Indonesia.⁶⁹

Kehadiran kembali penjajah Belanda bersama tentara sekutu membuat Soekarno galau. Ia memutuskan untuk mengutus seorang utusan untuk pergi ke Jombang menemui Kiai Hasyim. Di Pesantren Tebuireng utusan tersebut menyampaikan pesan Soekarno yang meminta fatwa tentang hukum membela tanah air yang dijajah. Pertemuan utusan tersebut dengan Kiai Hasyim pada akhirnya melahirkan resolusi jihad yang mampu meningkatkan gelora perlawanan bangsa Indonesia terhadap tentara sekutu yang dipimpin oleh Inggris.

Di Jombang, sepulang utusan Soekarno dari Tebuireng, Kiai Hasyim memanggil Kiai Wahab Hasbullah, Kiai Bisri Sansuri dan beberapa tokoh lainnya

⁶⁸ Isno El-Kayyis, *Perjuangan Laskar Hibullah di Jawa Timur* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2015), 137-138

⁶⁹ Ibid, 144 dan 161

sebagai tindak lanjut dari pertemuannya dengan utusan Soekarno. Kepada para kiai tersebut, Kiai Hasyim memerintahkan untuk mengundang para ulama' se Jawa dan Madura untuk berkumpul di Surabaya.⁷⁰

Pada 21-22 Oktober 1945 pertemuan para Ulama' dilaksanakan. Setelah Kiai Hasyim menyampaikan amanah, pimpinan rapat diserahkan kepada Kiai Wahab Hasbullah.⁷¹ Tetapi menurut Saifuddin Zuhri, salah seorang peserta yang hadir pada pertemuan tersebut, rapat secara langsung dipimpin oleh Kiai Hasyim. Menurutnya, selain dirinya beberapa ulama' yang hadir pada rapat tersebut antara lain: KH.A. Wahid Hasyim, KH. Sahal Mansur, KH. Thohir Bakri, KH. M. Dahlan, KH. Abdul Jalil dari Kudus, KH. Abdul Halim Siddiq dari Jember, dan KH. M. Ilyas dari Pekalongan.⁷²

Dalam rapat tersebut Kiai Hasyim menyampaikan amanah yang isinya menjabarkan tentang landasan hukum kewajiban melakukan jihad untuk mengusir penjajah demi mempertahankan kemerdekaan Indonesia. Pertemuan para ulama' tersebut menghasilkan keputusan penting, yaitu ditetapkannya Resolusi Jihad sebagai landasan melakukan perang suci.⁷³

Fatwa Resolusi Jihad KH. Muhammad Hasyim Asy'ari pada awalnya ditulis dalam bentuk tulisan *pegon*, yaitu bahasa Indonesia atau Jawa yang ditulis

⁷⁰ Undangan rapat terbatas kepada ulama' se Jawa dan Madura karena saat itu hubungan dengan luar Jawa, utamanya dengan Maluku, Sulawesi, Kalimantan, dan Sunda kecil terputus. Lihat Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren* (Yogyakarta: LKIS, 2013) 318

⁷¹ Isno, *Perjuangan*, 162

⁷² Saifuddin, *Berangkat*, 319

⁷³ Abdul Latif, *Resolusi*, 143

dengan huruf-huruf Arab. Sayangnya, fatwa yang ditulis tangan pada selembarnya ini sampai kini tidak ditemukan.⁷⁴

Walaupun tulisan tangan tersebut belum ditemukan, tetapi Isi dari Resolusi Jihad tersebar di berbagai media masa saat itu yang memuat berita dan konten fatwa. Harian Merdeka pada 22 Oktober 1945 memuat tajuk *Soeara Oemat Islam* dengan sub judul *Fie Sabilillah*. Koran *Kedaulatan Rakjat* yang terbit di Yogyakarta pada 26 Oktober 1945 memuat tulisan dengan judul “ *Toentoetan Nahdlatoel Oelama’ Kepada Pemerintah Repoeblik Soepaja Mengambil Tindakan Jang Sepadan Resoloesi* ”.⁷⁵

Isi dari Resolusi Jihad yang difatwakan oleh Kiai Hasyim Asy’ari adalah seperti yang dimuat pada harian *Kedaulatan Rakjat* berikut:

**BISMILLAHIRROCHMANIR-ROCHIM
RESOLOESI**

Rapat Besar Wakil2 Daerah (Konsoel2) Perhimpoean NAHDLATOEL OELAMA seloeroeh Djawa-Madoera pada tg 21–22 Oktober 1945 di SOERABAJA , mendengar:

Bahwa ditiap2 daerah diseloeroeh Djawa-Madoera, ternyata betapa besarnya hasrat oemmat Islam dan Alim Oelama ditempatnja masing2 oentoek mempertahankan dan mengakkan AGAMA. KEDAULATAN NEGARA REPOEBLIK INDONESIA MERDEKA;

menimbang:

bahwa oentoek mempertahankan dan menegakkan Negara Repoeblik Indonesia meneroet hoekoem Agama Islam, termasuk sebagai satoe kewadajiban bagi tiap2 orang Islam.

a. bahwa di Indonesia ini warga negaranya adalah sebagian besar terdiri dari Oemmat Islam.

mengingat:

a. bahwa oleh fihak Belanda (N.I.C.A) dan djepang jang datang dan jang berada disini, telah sangat banjak sekali didjalankan kedjahatan dan kekedjaman jang mengganggu ketentrangan oemoem.

b. bahwa semoea jang dilakoekan oleh mereka itoe dengan maksoed melanggar kedaulatan Negara Repoeblik Indonesia dan Agama dan ingin

⁷⁴ Ibid, 149

⁷⁵ Ibid, 147

kembali mendjadjah disini, maka dibeberapa tempat telah terdjadi pertempoeran jang mengoerbankan beberapa banjak djiwa manoesia.

- c. bahwa pertempoeran2 itoe sebagian besar telah dilakoekan oleh Oemmat Islam jang merasa wadjib menoeroet hoekoem Agamanja oentoek mempertahankan kemerdekaan Negara dan Agamanja.
- d. bahwa didalam menghadapi sekalian kedjadian2 itoe beloem mendapat perintah dan toentoenan jang njata2 dari Pemerintah Repoeblik Indonesia jang sesoeai dengan kedjadian2 terseboet.

memoetoeskan:

1. memohon dengan sangat kepada Pemerintah Repoeblik Indonesia, soepaja menentoekan soeatu sikap dan tindakan jang njata serta sepadan terhadap tiap2 oesaha jang akan membahajakan kemerdekaan Agama dan Negara Indonesia, teroetama terhadap fihak Belanda dan kaki-tangannja.
2. soepaja memerintahkan melandjutkan perjoengan bersifat “sabiloellah” oentoek tegaknya Negara Repoeblik Indonesia Merdeka dan Agama Islam.⁷⁶

Resolusi yang dimuat pada harian ini ditujukan kepada pemerintah sebagai tindak lanjut dari fatwa Kiai Hasyim. Walaupun teks fatwa yang disampaikan dalam bentuk tulisan tangan tidak pernah terlacak sampai saat ini, tetapi dari Resolusi yang dimuat oleh Harian Kedaulatan Rakjat tersebut diketahui bahwa inti dari fatwa tersebut adalah penegasan bahwa berperang melawan penjajah termasuk tindakan *fi> sabil>l Alla>h* (di jalan Allah) sehingga hukumnya adalah “*soeatu kewajiban bagi tiap2 Oemmat Islam*” atau *fard} ‘ain* (kewajiban individual).

Menurut pengakuan Saifuddin Zuhri yang ikut secara langsung dalam rapat pada malam 22 Oktober 1945 tersebut, isi kesimpulan rapat yang kemudian disebut sebagai resolusi jihad adalah sebagai berikut:

1. Kemerdekaan Indonesia yang diproklamirkan pada tanggal 17 Agustus 1945 wajib dipertahankan.
2. Republik Indonesia sebagai satu-satunya pemerintah yang sah wajib dibela dan dipertahankan
3. Musuh Republik Indonesia, terutama Belanda yang datang dengan membonceng tentara sekutu (Inggris) dalam masalah tawanan perang

⁷⁶ Harian Kedaulatan Rakjat, tanggal 26 Oktober 1945

bangsa Jepang, tentulah akan menggunakan kesempatan politik dan militer untuk kembali menjajah Indonesia.

4. Umat Islam terutama Nahdlatul Ulama' wajib mengangkat senjata melawan Belanda dan kawan-kawannya yang hendak kembali menjajah Indonesia.
5. Kewajiban tersebut adalah suatu jihad yang menjadi kewajiban tiap orang Islam (Fardhu 'ain) yang berada pada jarak radius 94 km (jarak dimana umat Islam diperkenankan sembahyang jama' dan qoshor). Adapun mereka yang berada di luar jarak tersebut berkewajiban membantu saudara-saudaranya yang berada dalam jarak radius 94 km tersebut.⁷⁷

Untuk menguatkan fatwa Resolusi Jihad yang dikeluarkan oleh Kiai Hasyim Asy'ari pada 22 Oktober 1945, Mukhtamar Nahdlatul Ulama' yang ke 16 yang berlangsung di Purwokerto pada 26-29 Maret 1946 memutuskan bahwa:

1. Bereperang menolak penjajah dan para pembantunya adalah wajib 'ain atas tiap-tiap jiwa, baik laki-laki atau perempuan dan anak-anak juga yang sama berada di tempat yang dimasuki oleh mereka itu (penjajah atau pembantunya).
2. Wajib 'ain pula atas tiap-tiap jiwa yang berada di dalam tempat-tempat yang jaraknya kurang dari 94 km terhitung dari tempat mereka itu (musuh).
3. Wajib kifayah atas segenap orang-orang yang berada di tempat-tempat yang jaraknya ada 94 km tersebut.
4. Jikalau jiwa-jiwa yang tersebut dalam nomor 1 dan 2 di atas tidak mencukupi untuk menolaknya maka jiwa yang tersebut di dalam nomor 3 wajib membantu sampai cukup.⁷⁸

Di dalam keputusan Mukhtamar tersebut hukum melawan penjajah dipertegas dengan disertai batas jarak keberadaan musuh dengan lokasi umat Islam. Batas jarak yang ditetapkan adalah 94 km sebagai ukuran dibolehkannya melakukan *qasjr* shalat (meringkas shalat yang asalnya terdiri dari 4 rakaat menjadi 2 rakaat). Umat Islam yang berada dalam jarak tersebut dihukumi wajib 'ain untuk

⁷⁷ Saifuddin, *Berangkat*, 323

⁷⁸ Abdul Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtamar dan Munas Ulama' Nahdlatul Ulama* (Surabaya: Dinamika Press, 1997), 197

melakukan perang melawan penjajah. Sedangkan umat Islam yang bermukim di luar batas tersebut perlawanannya dihukumi wajib kifayah. Dalam keputusan ini juga ditegaskan bahwa jarak tidak lagi diperhitungkan bila umat Islam yang akan melawan musuh jumlahnya tidak cukup. Dalam keadaan tersebut semua umat Islam dihukumi wajib 'ain untuk berperang.

b. Hindia Belanda (Indonesia) sebagai Negara Islam

Di bawah jajahan Belanda, negara ini dikenal dengan sebutan Hindia Belanda (Nederlandsch-Indie).. Hindia Belanda adalah hasil dari nasionalisasi VOC (Vereenigde Oostindische Compagnie) terhadap koloni-koloninya. Nama ini tercatat pada dokumen VOC di awal 1960-an.⁷⁹ Dari sebutan tersebut tercermin betapa kuatnya Belanda melakukan hegemoni terhadap negeri ini.

Berbagai bentuk perjuangan untuk melepaskan diri dari pejajahan Belanda silih berganti dilakukan, baik melalui jalan diplomasi maupun perang. Nahdlatul Ulama' sebagai salah satu organisasi keagamaan juga berperan besar dalam melakukan perlawanan terhadap penjajahan. Walaupun pada awalnya Belanda tidak memandang NU sebagai ancaman yang berarti, tetapi lambat laun Belanda mewaspadaai pergerakannya terutama ketika organisasi ini mulai berkembang dengan banyaknya kiai yang bergabung.

Di bawah kepemimpinan KH. Hasyim Asy'ari NU menjadi organisasi yang berkembang pesat mengalahkan organisasi sejenis yang terlebih dahulu muncul. Pada tahun 1935 NU telah melebarkan sayapnya dengan mendirikan 68 cabang.

⁷⁹ https://id.wikipedia.org/wiki/Hindia_Belanda

Saat itu yang tercatat sebagai anggota NU adalah 67.000 orang. Tiga tahun kemudian, 1938, NU berhasil mendirikan 99 cabang yang juga tersebar di luar pulau Jawa, seperti Sulawesi Selatan, Kalimantan Selatan, dan Sumatera Selatan.⁸⁰

Keberadaan NU yang semakin besar ini dan ditambah dengan kharisma kuat yang dimiliki oleh Kiai Hasyim sebagai pemimpinnya menjadikan fatwa-fatwa yang dikeluarkannya berpengaruh besar terhadap para tokoh pejuang kemerdekaan dan umat Islam Indonesia.

Pada tahun 1936, melalui Muktamar Nahdlatul Ulama' yang ke 11 di Banjarmasin KH. Hasyim Asy'ari mengeluarkan fatwa tentang status negara Indonesia sebagai negara Islam. Walaupun hasil muktamar tersebut diputuskan oleh forum muktamar, tetapi diyakini bahwa peran sentral Kiai Hasyim sebagai kiai yang diberi sebutan Rais Akbar sangat besar dan berpengaruh. Karena itu beberapa pihak menyebut bahwa hasil muktamar tersebut adalah fatwa Kiai Hasyim yang dirumuskan dalam bentuk hasil muktamar. Hal ini juga terlihat pada fatwa tentang resolusi jihad yang menjadi keputusan muktamar, padahal berdasarkan pengakuan Kiai Saifuddin Zuhri yang secara langsung terlibat pada pertemuan yang dipimpin oleh Kiai Hasyim, fatwa resolusi jihad tersebut diucapkan dan ditulis tangan sendiri oleh Kiai Hasyim.

Keputusan Muktamar yang menyebut Indonesia sebagai negara Islam tersebut selengkapnya sebagai berikut:

⁸⁰ Andre>e, NU, 18-19

“ sesungguhnya negara kita Indonesia dinamakan negara Islam karena telah pernah dikuasai sepenuhnya oleh orang Islam. Walaupun pernah direbut oleh kaum penjajah kafir, tetapi nama negara Islam tetap selamanya”.⁸¹

Fatwa ini membuat pihak Belanda semakin khawatir akan terwujudnya negara Islam. Belanda dengan akal tipunya berupaya untuk membujuk dan menaklukkan Kiai Hasyim. Pada tahun 1937 Belanda memberikan gelar kehormatan kepada Kiai Hasyim, tetapi dengan tegas gelar kehormatan itu ditolaknya.⁸² Penolakan ini mengkonfirmasi bahwa fatwa tentang negara Islam bukan sebagai sikap oportunis yang berupaya merayu Belanda agar mendapat kemudahan-kemudahan.

Fatwa tersebut menurut Andre Feillard adalah implikasi dari tradisi sunni dalam pengesahan kekuasaan melalui penyelarasan teori politik dengan kenyataan pada zaman tertentu. Tujuannya semata untuk mempertahankan pelaksanaan ajaran Islam melalui hak-hak politik.⁸³ Menurut Ahmad Siddik, Kiai Kharismatik asal Jember Jawa Timur, yang dimaksud dengan negara Islam dalam muktamar NU tersebut bukan arti Islam sebagai sistem politik ketatanegaraan, tetapi negara Islam dimaksudkan untuk menyebut wilayah Islam sebagai istilah keagamaan (Islam).⁸⁴

c. Saikerei

⁸¹ Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan*, 138

⁸² Agus Sunyoto, “KH. Hasyim Asy’ari. Teladan dan Panutan Warga NU ” dalam ,dalam *KH. Hasyim Asy’ari*, 85-86

⁸³ Andre>e, NU, 18

⁸⁴ Abdul Mun’im DZ, *Piagam Perjuangan Kebangsaan* (Jakarta: Setjen PBNU, 2011), 52

Nahdlatul Ulama' di bawah kepemimpinan Kiai Hasyim mengukung gerakan perjuangan kemerdekaan yang variatif. Pada suatu masa NU nampak kooperatif dengan penjajah. Di waktu yang lain, melakukan perlawanan yang tegas dan keras. Sikap tegas dan keras NU banyak ditunjukkan saat Belanda menjajah Indonesia seperti penolakannya terhadap tawaran Belanda agar NU duduk dalam Volskaard. Sedangkan sikapnya terhadap penjajah Jepang lebih kooperatif dan diplomatis.⁸⁵

Sikap kooperatif yang ditunjukkan NU tidak terlepas dari cara Jepang yang berbeda dengan Belanda sebagai penjajah sebelumnya. Jika penjajah Belanda memilih cara represif terhadap ummat Islam, maka Jepang hadir dengan menampilkan wajah ramah dan memberikan kesan yang baik bagi umat Islam dalam keterlibatannya memperjuangkan kepentingan bangsa. Jepang juga memperkenalkan diri sebagai saudara tua dari bangsa Indonesia.

Keramahan penjajah tetap saja menyisakan agenda kepentingan hegemonik yang menguntungkan pihaknya. Walaupun Jepang dengan mudah masuk dan menguasai Indonesia menggantikan Belanda, tetapi sikap tegas bangsa Indonesia untuk berjuang mencapai kemerdekaannya tidak dapat dipadamkan oleh keramahan Jepang. Contoh sikap tegas bangsa Indonesia, khususnya umat Islam, ditunjukkan ketika menolak seruan Jepang yang mewajibkan tradisi *saikerei*.

Saikerei adalah penghormatan terhadap kaisar Jepang, Tenno Heika, yang diyakini sebagai titisan dewa matahari (*Amaterasu Omikami*). Penghormatan

⁸⁵ Ridwan, *NU dan Bangsa 1914-2010, Pergulatan Politik dan Kekuasaan* (Yogyakarta, Ar-ruz Media, 2010), 45-46

dilakukan dengan cara berbaris menghadap ke arah Tokyo dan membungkukkan badan sampai 90 derajat seperti posisi *ruku>* dalam shalat setiap pukul 07.00 pagi.⁸⁶ Penghormatan ini wajib dilakukan oleh semua bangsa jajahan Jepang, termasuk penduduk muslim Indonesia.

Saikerei menjadi pintu masuk Jepang untuk melakukan hegemoni terhadap penduduk Indonesia. Penghormatan melalui saikerei bukan sekedar kegiatan biasa. Jepang menjadikannya sebagai simbol ketundukan bangsa yang dijajah kepada kaisar mereka dan menunjukkan pengakuan bangsa terjajah terhadap kekuasaan Jepang.

Tanggapan umat Islam terhadap seruan untuk melakukan saikerei ini di luar dugaan Jepang. Wajah ramah Jepang di awal kedatangannya tidak serta merta menundukkan umat Islam untuk patuh kepada semua perintah Jepang. KH. Hasyim Asy'ari sebagai ulama' yang memimpin organisasi Islam dengan tegas menolak perintah untuk melakukan saikerei. Penolakan Kiai Hasyim didasarkan kepada argumentasi yang kuat. Dalam keyakinannya penghormatan seperti pada saikerei bukan sekedar penghormatan biasa. Tradisi tersebut adalah bentuk dari penyembahan kepada selain Allah adalah perbuatan syirik (menyekutukan Allah) yang termasuk dosa besar dan diharamkan. Penyembahan kepada selain Allah adalah tindakan terlarang yang disebut berulang dalam beberapa ayat al-Qur'an dan hadi>s Rasulullah.

Penolakan terhadap saikerei yang dipelopori oleh Kiai Hasyim dengan cepat menyebar ke pelosok tanah air. Emosi umat Islam tersulut mendengar

⁸⁶ Sunyoto, *KH. Hasyim Asy'ari Sang Ulama'*, 46

penolakan terhadap saikerei yang didasarkan kepada akidah. Apalagi yang menyampaikan fatwa tersebut adalah *Hadrat al-Shaikh* yang kapasitas keulamaannya diakui dan disegani. Di mana-mana terjadi gelombang penolakan untuk melakukan saikerei yang menyebabkan kemarahan Jepang.

Jepang menuduh gerakan anti nippon yang terjadi secara massif dikendalikan oleh para ulama' yang saat itu dikenal dekat dengan rakyat. Apalagi para ulama' secara terang-terangan menolak saikeirei dan mengharamkannya.⁸⁷ Atas dasar dugaan tersebut Jepang melakukan tindakan represif kepada para ulama'.

Jepang akhirnya menangkap Kiai Hasyim dan menjebloskannya ke penjara. Mula-mula ia dipenjara di Jombang, kemudian dipindah ke Mojokerto sebelum akhirnya dijebloskan ke penjara Bubutan di Surabaya. Selama menjalani hidup dalam penjara, Hasyim mendapatkan berbagai siksaan sebagai upaya menaklukkan hatinya. Siksaan fisik yang diterimanya mengakibatkan patahnya tulang jari tangan kanannya sehingga tidak dapat lagi digerakkan.⁸⁸

d. Menyerupai Busana Penjajah

Peran Kiai Hasyim dalam memimpin perjuangan rakyat melawan penjajah tidak hanya terfokus kepada perjuangan fisik. Ia juga dikenal sebagai pemimpin yang melakukan perlawanan melalui berbagai jalur. Fatwa-fatwanya yang mengagitasi rakyat seringkali menempatkan Belanda sebagai pihak yang terancam.

⁸⁷ Saifuddin, *Berangkat*, 255

⁸⁸ Sunyoto, *KH. Hasyim Asy'ari Sang Ulama'*, 46

Salah satu perlawanan kultural yang digagasnya adalah menumbuhkan rasa benci terhadap identitas sosial penjajah. Perlawanan tersebut digagas dengan cara membuat stigma terhadap kolonial. Pakaian yang menghiasi orang-orang Belanda seperti celana, dasi, topi, dan sepatu, distigma sebagai atribut *kuffūr* (orang-orang kafir) yang harus diselisihi.

Perang stigma tersebut bukan tanpa alasan. Saat itu pengaruh hegemoni Belanda semakin kuat sehingga berakibat kehidupan bangsa Indonesia tercengkeram dalam pengaruh kolonial. Pengaruh tersebut juga menerpa wilayah kebudayaan bangsa kita. Bangsa Indonesia yang memiliki pakaian khas berupa sarung, kebaya, blangkon, dan lainnya harus menerima ujian berupa revolusi busana. Revolusi tersebut banyak terjadi di lingkungan kaum intelektual dan orang-orang yang mendapat pendidikan dari Belanda atau bekerja di kantor Belanda baik *staat* maupun partikelir. Mereka dengan bangga mengganti busana yang menjadi kebanggaan bangsa dengan busana baru yang biasa dipakai oleh penjajah. Sarung diganti dengan celana, blangkon ditukar dengan topi atau peci. Mereka juga bangga memakai dasi.⁸⁹

Revolusi busana itu pada akhirnya berkembang cepat di masyarakat. Ia bukan lagi sekedar revolusi busana, tetapi menjelma menjadi revolusi kebudayaan, mental, dan pemikiran yang mengikat kuat bangsa Indonesia untuk mengagumi dan mengekor kepada Belanda.⁹⁰

⁸⁹ Abdul Mun'im DZ, *Fragmen Sejarah NU Menyambung Akar Budaya Nusantara* (Tangerang: Pustaka Kompas, 2017), 129

⁹⁰ *Ibid.*,

Bagi Kiai Hasyim busana yang dipakai oleh penjajah bukan sekedar produk budaya berupa kain yang melilit tubuh. Busana itu telah menjelma sebagai identitas yang membedakan penjajah dengan terjajah. Ia segera mengeluarkan fatwa yang mengejutkan Belanda. Dalam fatwanya, Kiai Hasyim menyatakan bahwa bangsa Indonesia dilarang memakai pantalon, sepatu, dasi, dan topi yang menyerupai identitas penjajah.⁹¹

Fatwa Hadrat al-Shaikh secara resmi diperkuat oleh keputusan Mukhtar Nahdlatul Ulama' yang ke 2 di Surabaya pada 9 Oktober 1927/ 12 Rabi>' al-Tha>ni> 1346 H. Dalam Mukhtar tersebut Busana menjadi salah satu pembahasan dari 9 pembahasan lainnya. Pertanyaan yang diajukan pada mukhtar berkenaan dengan hukum berpelana panjang, berdasi, bersepatu, dan bertopi bagi orang Indonesia yang dengan busana tersebut berarti meniru para penjajah yang kafir. Mukhtar menjawab:

Apabila memakainya itu sengaja meniru orang kafir untuk turut menyemarakkan kekafirannya, maka hukumnya orang itu menjadi kafir (dengan pasti). Apabila sengaja orang tersebut turut menyemarakkan Hari Raya dengan tidak mengingat kekafirannya, maka hukumnya tidak kafir, tetapi berdosa. Apabila tidak sengaja meniru sama sekali, tetapi hanya sekedar berpakaian demikian, maka hukumnya tidak terlarang tetapi makruh".⁹²

Hukum haram dalam berbusana yang serupa orang kafir bukanlah hukum asal yang berlaku mutlak. Ada beberapa hukum lain yang terkait dengan berbusana ini. Pendapat utuh Kiai Hasyim tentang busana dijabarkan secara panjang lebar dalam kitabnya "*Ziya>dah Ta'li>qa>t 'ala> Manz>ju>mah al-Shaikh 'Abd Allah bin Ya>si>n*

⁹¹ Andre>e, NU, 16

⁹² Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan*, 25

al-Fa>suruwa>ni> ”. Sesuai judulnya kitab ini adalah puncak polemik antara dirinya dengan Syekh Abdullah bin Yasin yang mengkritik beberapa isu keagamaan yang diputuskan oleh NU. Termasuk di antaranya hukum berpakaian yang serupa dengan pakaian orang kafir.

Menurut Kiai Hasyim, hukum berbusana yang menyerupai pakaian orang kafir dapat dirinci ke dalam tiga macam. *Pertama*, hukumnya kafir apabila dalam berpakaian tersebut ada kecenderungan untuk mengikuti agama mereka dan sengaja menyerupai atribut mereka. *Kedua*, hukumnya haram apabila sengaja menyerupai mereka untuk merayakan hari rayanya atau untuk mempermudah berhubungan dengan mereka dalam persoalan *mu'a>malah*. *Ketiga*, hukumnya makruh apabila secara kebetulan pakaian yang dipakai serupa dengan pakaian orang kafir tanpa ada unsur kesengajaan.⁹³

Kerasnya fatwa tentang busana ini membuat Belanda gundah. Mengharamkan berpakaian yang serupa dengan musuh akan menumbuhkan kebencian. Kebencian akan menyalakan perlawanan. Terbukti, perlawanan umat Islam terhadap Belanda semakin tidak mengenal kompromi.

Karena penetapan hukum selalu berjalan seiring dengan ‘illah (alasan yang membentuk hukum), maka penetapan hukum haram *tashabbuh* dalam berbusana ini juga sesuai dengan ‘illahnya. Ketika masa penjajahan Belanda hampir berakhir dan pembentukan karakter umat menjadi kuat, tepatnya pada 1937 fatwa tersebut direvisi, bukan lagi berstatus haram, tetapi *muba>h*.⁹⁴

⁹³ Hasyim Asy'ari, *Ziyadah Ta'limiyah 'ala Manzumah al-Shaikh 'Abd Allah bin Ya'ni al-Fa>suruwa>* (Jombang: Maktabah al-Turath al-Islamiyyah, tth), 41-42

⁹⁴ Mun'im, *Fragmentasi Sejarah*, 130

e. Kapal Balanda Sebagai Transportasi Haji

Ibadah haji adalah salah satu rukun Islam yang termasuk dalam *'ibadah badaniyyah-ma>liyyah*, yaitu ibadah yang tidak hanya membutuhkan kerja fisik dalam pelaksanaannya, tetapi juga memerlukan modal harta dalam proses menuju dan sedari ibadah haji tersebut. Dalam ungkapan al-Qur'an kebutuhan modal harta dalam ibadah ini dinyatakan dengan kata "*man istat}a>'a ilaih sabi>la>*".⁹⁵ Menurut al-Ra>ghib al-Asfiha>ni kata "*istat}a>'a*" mempunyai arti kemampuan yang dimiliki seseorang yang memberinya kemungkinan untuk merealisasikan keinginannya.⁹⁶

Bangsa Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam memiliki antusiasme yang tinggi untuk melaksanakan ibadah haji. Mereka rela melakukan perjalanan walaupun jarak Indonesia dengan Mekkah sebagai tempat pelaksanaan prosesi haji sangat jauh. Tidak ada catatan sejarah yang menulis siapa muslim Indonesia pertama yang melakukan ibadah haji. Demikian pula tidak pernah tercatat secara pasti kapan pertama kali bangsa Indonesia melakukan ibadah haji.

Perjalanan haji muslim Indonesia ditengarai telah terjadi sejak abad ke-12 dengan bukti adanya orang-orang Melayu-Indonesia pada abad itu yang terpantau datang ke dekat Barat Laut India. Pada tahun 1440 M kedatangan mereka menurut Abdul Rozzak di Hormuz. Ibn Batu>t}ah juga mendapati muslim Jawa berbaur dengan pedagang asing di Kalikut, pantai Malabar pada tahun 1346.⁹⁷ Keberadaan

⁹⁵ Q.S. Ali 'Imra>ni: 97

⁹⁶ al-Ra>ghib al-As}fiha>ni, *Mufrada}i Alfa}i al-Qur'an* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2009), 530

⁹⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2013), 73

mereka di berbagai tempat tersebut diyakini sebagai bagian dari perjalanan mereka dalam waktu yang panjang menuju kota Mekkah.

Beberapa buku menyatakan bahwa Syarif Hidayatullah yang dikenal sebagai Sunan Gunung Jati telah melakukan ibadah haji pada tahun 1521. Ia berangkat sebagai diplomat yang di samping melaksanakan haji juga mengemban tugas untuk membujuk Turki Utsmani yang menguasai Mekkah agar ikut berperan dalam mengusir Portugis yang saat itu menjajah Pasai. Saat itu hubungan politik antara kerajaan-kerajaan Islam Nusantara terjalin dengan kuat.⁹⁸

Informasi keberadaan umat Islam Indonesia yang telah berada di Mekkah dan melaksanakan ibadah haji diperoleh dari Lewis Barthema (Ludivico Varthema) yang melaporkan hasil penemuannya sebagai seorang muslim dengan menyusup ke rombongan haji. Menurut laporan Lewis, pada tahun 1503 jamaah yang datang ke Mekkah kebanyakan muslim dari Anak Benua India atau India Major (Greater India) dan India Minor (Lesser India) yaitu Nusantara.⁹⁹ Ada kemungkinan jamaah haji yang dilihat oleh Lewis adalah para pedagang yang sedang berlabuh di Jeddah dan karena bertepatan dengan awal bulan Dzil Hijjah maka mereka sempatkan untuk menunaikan haji. Sebab menurut sumber Vanesia yang dikutip Azyumardi Azra, pada tahun 1565 dan 1566 setidaknya ada 5 kapal dagang asal Aceh yang berlabuh di pelabuhan Jeddah.¹⁰⁰ Fakta ini mengkonfirmasi dugaan bahwa orang-orang Nusantara yang melaksanakan haji pada abad 16 M

⁹⁸ Lihat Ibid, 42. Lihat juga Shaleh Putuhena, *Historiografi Haji Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 106. Bandingkan dengan Achmad Taqiyudin, et. al., *Antara Mekkah dan Madinah* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2009), 204

⁹⁹ Azyumardi, *Jaringan*, 37

¹⁰⁰ Ibid, 41

kebanyakan bukan sengaja melakukan perjalanan menuju Mekkah, tetapi berprofesi sebagai pedagang yang berlayar dari satu negara ke negara lainnya.

Pada awalnya perjalanan menuju Mekkah hanya bisa ditempuh menggunakan transportasi darat dan laut. Transportasi udara yang mengangkut penumpang saat itu belum tersedia. Sebelum terusan Suez dibuka, perjalanan dari Indonesia ke Jeddah memakan waktu berbulan-bulan, bahkan bertahun-tahun, karena kapal yang mereka naiki harus transit di beberapa pelabuhan.

Untuk sampai ke Mekkah, umat Islam dunia yang melakukan perjalanan melalui laut dapat menempuh salah satu dari tiga jalur alternatif, yaitu melalui selat Bab al-Mandab. Jalur ini digunakan untuk umat Islam di Persia, Hindia Belanda, Afghanistan, British Indie, dan Straits Settlement. Jalur Laut Merah dilalui oleh jamaah haji yang datang dari negara Perancis, Sudan, Mesir, Somalia, dan Yaman. Sedangkan jalur ketiga datang dari arah utara untuk negara Tunisia, Maroko, Syiria, dan Asia Kecil.¹⁰¹

Jamaah haji Indonesia pada masa awal tidak membutuhkan biaya transportasi yang besar. Mereka tidak naik kapal layar khusus yang menarik tiket mahal. Kapal yang mereka naiki adalah kapal dagang, baik domestik maupun asing.¹⁰² Sebagai konsekwensinya fasilitas yang mereka dapatkan selama perjalanan cukup seadanya; akomodasi menempati tempat barang, tidak disediakan konsumsi gratis, dan keperluan hidup lainnya yang harus ditanggung sendiri.

¹⁰¹ M. Dien Majid, *Berhaji di Masa Kolonial* (Jakarta: CV Sejahtera, 2008), 46

¹⁰² Putehena, *Historiografi*, 22

Perjalanan dengan kapal laut melalui beberapa pelabuhan. Pelabuhan terakhir yang dilalui di Indonesia untuk menuju ke Mekkah adalah pelabuhan Aceh. Karena itu Aceh dikenal sebagai serambi Mekkah. Dari Aceh kapal berlayar ke India, kemudian menuju Hadramaut, Yaman, atau terkadang langsung menuju Jeddah.¹⁰³

Pada tahun 1825, umat Islam yang berangkat haji untuk pertama kalinya dapat menggunakan kapal khusus pengangkut jamaah haji milik Syekh Umar Bugis. Menurut pengakuan Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi yang berangkat haji pada 29 Januari 1854, ia menjadi penumpang kapal khusus milik Syekh Abdul karim.¹⁰⁴

Ketika Terusan Suez dibuka pada tahun 1869, beberapa kapal api yang menuju Mekkah melalui terusan ini bisa sampai lebih cepat dari sebelumnya. Kongsi tiga, sebutan untuk tiga maskapai kapal Belanda, berlomba dengan maskapai kapal Inggris dan Arab untuk membawa jamaah haji. Walaupun sebenarnya pihak Belanda khawatir besarnya jumlah jamaah haji Indonesia akan memperbesar kemungkinan terkena pengaruh fanatisme agama, tetapi mereka mengalah demi kepentingan bisnis maskapai perkapalan.¹⁰⁵

Martin Van Bruinessen mengutip Snouck Hurgronje yang mencatat bahwa Mekkah saat musim haji telah menjadi tempat berkumpul umat Islam yang membicarakan perlawanan Aceh terhadap Belanda. Pembicaraan tersebut

¹⁰³ Bruinessen, *Kitab Kuning*, 48

¹⁰⁴ Putuhena, *Historiografi*, 134

¹⁰⁵ Bruinessen, *Kitab Kuning*, 50

membangkitkan kesadaran mereka akan hegemoni penjajahan Belanda, Inggris, atau Prancis atas umat Islam dan menumbuhkan antikolonialisme.¹⁰⁶

Pada tahun 1915, pemerintah Hindia Belanda menghentikan kapal api beroperasi dan menunda keberangkatan umat Islam yang hendak melaksanakan haji karena alasan keamanan. Saat itu terjadi perang dunia pertama. Situasi ini membuat umat Islam Indonesia gelisah. Mereka harus memendam keinginan untuk berhaji ke Mekkah.

Kegelisahan umat Islam itu ditangkap oleh Gubernur Van Der Plas yang mendorongnya untuk membantu memecahkan masalah umat Islam. Belanda akhirnya membuat kebijakan baru, membuka kesempatan bagi umat Islam yang hendak melakukan ibadah haji dengan menyediakan kapal dan fasilitasnya serta pengawalan keamanan mereka selama dalam perjalanan. Kesempatan yang ditawarkan Belanda ini langsung disambut gembira oleh umat Islam. Mereka yang hampir putus asa untuk berangkat ke Mekkah menjadi antusias kembali dan berbondong-bondong mendaftarkan diri sebagai peserta jamaah haji.¹⁰⁷

Kebijakan Belanda yang menyediakan kapal untuk ibadah haji ini akhirnya terdengar oleh pemimpin Nahdlatul Ulama', KH. Hasyim Asy'ari. Dengan kepekaan insting politiknya Kiai Hasyim mencium gelagat politik licik Belanda. Melalui pemberian fasilitas haji dan pelayanan keamanannya para penjajah itu berupaya menjinakkan hati bangsa Indonesia, terutama umat Islam, agar tidak melawan agresi Belanda dan berada dalam barisan pembela Belanda.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Ibid, 51

¹⁰⁷ Mun'im, *Fragmen Sejarah NU* , 271

¹⁰⁸ Ibid.,

Kiai Hasyim terdorong untuk mencegah upaya licik Belanda tersebut. Ia sadar bahwa mencegah umat Islam untuk tidak mendaftar haji dan ikut kapal Belanda bukan perkara mudah. Semangat umat Islam Indonesia untuk berangkat ke Mekkah yang telah lama tertunda tidak mungkin dengan mudah dipadamkan. Kiai Hasyim terus berfikir keras agar umat Islam tidak terjebak ke dalam taktik politik Belanda. Akhirnya ia memutuskan untuk mengeluarkan fatwa bahwa melakukan haji dengan menaiki kapal api yang disediakan Belanda adalah haram. Sejatinya ibadah haji wajib dilakukan bila semua syarat telah terpenuhi. Karena saat itu dalam situasi perang dan walaupun bangsa Indonesia belum memiliki kapal sendiri, maka menurut sang Kiai hukum berangkat haji dengan menggunakan kapal milik Belanda yang menjajah adalah haram.¹⁰⁹

Fatwa tersebut membuat umat Islam terhenyak. Mereka memang berkeinginan besar untuk melaksanakan haji, tetapi fatwa dari Kiai Hasyim Asy'ari, seorang ulama' yang kapasitas keilmuannya diakui oleh semua kalangan, tidak mungkin diabaikan. Mereka yang telah terlanjut mendaftar untuk ikut kapal Belanda satu persatu mengundurkan diri. Bagi mereka fatwa haram tersebut adalah larangan keras yang tidak bisa ditawar lagi.

Akhirnya fatwa Kiai Hasyim terdengar juga oleh Belanda. Penjahat murka. Mereka tidak hanya khawatir bisnis pelayarannya merugi, tetapi yang lebih penting lagi mereka kehilangan kesempatan untuk merangkul bangsa Indonesia agar berada di barisan Belanda.¹¹⁰

¹⁰⁹ Ibid.,

¹¹⁰ Ibid, 272

f. Pendidikan untuk Perempuan

Munculnya kolonialisme dan imperialisme awalnya hanya bertujuan untuk melakukan ekspansi ekonomi di negara jajahannya. Ketika keuntungan ekonomi yang didapat dari tanah jajahan tersebut harus dilestarikan dan dipertahankan dari gangguan pihak lain, ekspansi ekonomi akhirnya berkembang menjadi ekspansi politik yang diikuti dengan penguasaan kekuasaan wilayah secara totalitas.¹¹¹

Karena watak kolonialisme selalu menjadikan bangsa terjajah sebagai obyek kepentingan penjajah, maka pendidikan bangsa terjajah yang dapat meningkatkan kesadaran mereka untuk merdeka jelas menjadi ancaman dan harus dihindari. Ketika Belanda datang ke Indonesia, sekolah sebagai lembaga pendidikan memang didirikan. Deandels pada 1808 memerintahkan para bupati untuk mendirikan sekolah di wilayah masing-masing. Instruksi tersebut direspon oleh para bupati dengan mendirikan ELS (*Europeesche Lagere School*) di beberapa daerah. Pendidikan tersebut dilaksanakan secara diskriminatif. Mereka membedakan jenis dan tingkatan pendidikan berdasarkan golongan: Eropa, Timur Asing (Arab dan Cina), dan pribumi.¹¹² Pendidikan yang diselenggarakan untuk pribumi adalah pendidikan tingkat dasar yang lulusannya digunakan oleh Belanda untuk kepentingan mereka, seperti menjadi mandor dan jabatan rendah lainnya. Karena itu, mata pelajaran yang diajarkan kepada mereka sebatas keterampilan membaca, menulis, dan menghitung.¹¹³ Sedangkan pendidikan untuk anak-anak

¹¹¹ Naniek Harkantingsih, Pengaruh Kolonial di Nusantara, *Kalpataru Majalah Arkeologi*, Vol. 23 No. 1, Mei 2014, 68

¹¹² Gusti Muhammad Prayudi dan Dewi Salindri, Pendidikan Masa Pemerintahan Kolonial Belanda di Surabaya Tahun 1901-1942, *Publik Budaya*, Vol. 1 (3) Maret 2015, 21

¹¹³ *Ibid*, 23

perempuan baru dimulai pada 1926 dengan didirikannya sekolah khusus perempuan Tionghoa.¹¹⁴

Di pihak pribumi, para kiai menyelenggarakan pendidikan melalui pesantren dan mushalla. Mereka juga memberikan pelajaran secara langsung dalam lingkup keluarga. Peran aktif kiai dalam pendidikan tidak hanya ditunjukkan dengan keterlibatan mereka dalam aktivitas pembelajaran, tetapi juga berkontribusi dalam sumbangsih pemikiran tentang pendidikan melalui mimbar ceramah atau tulisan.

Pemikiran Kiai Hasyim tentang pendidikan perempuan dituangkan dalam kitabnya yang ditulis secara khusus untuk mengcounter pendapat Abdullah bin Yasin, kiai asal Pasuruan Jawa Timur, yang seringkali mengkritik keras kebijakan dan amaliyah Nahdlatul Ulama'. Kritik Abdullah disampaikan dalam bentuk nazham dan ditulis dengan menggunakan bahasa Arab. Salah satu kritik yang disampaikannya adalah tentang hukum memberikan pendidikan menulis bagi perempuan yang saat itu banyak dilakukan oleh kiai-kiai NU, termasuk oleh Kiai Hasyim Asy'ari.

Jawaban Kiai Hasyim terhadap kritik tersebut jauh dari kesan apologis karena disusun secara sempurna lengkap dengan dalil dan *manhaj istinbati* yang digunakan. Ia tidak hanya berhasil menjelaskan sikapnya mewakili ulama' NU tentang pendidikan perempuan kepada Abdullah bin Yasin, tetapi secara terbuka menampakkan posisi Hasyim dalam pemikiran kebangsaan.

¹¹⁴ Ibid, 25

Memberikan pelajaran menulis terhadap perempuan seperti yang dipraktekkan oleh kiai-kiai NU saat itu menurut Kiai Hasyim bukan sesuatu yang terlarang. Dalam menjelaskan pendapatnya ini, Hasyim menggunakan 4 langkah, yaitu: meemetakan posisi masalah dalam frame hukum, melakukan interpretasi terhadap dalil, mencari legitimasi dari pendapat ulama', mengkonfirmasi argumentasi yang disampaikan dengan fakta di lapangan, dan menyampaikan kesimpulan hukum.

Pada langkah pertama, sebelum menyatakan secara final hukum pengajaran menulis bagi perempuan, ia memetakan masalah tersebut dalam bingkai *wasi>lah* (perantara/pengantar) dan *maqs}u>d* (tujuan). Hukum pada *wasi>lah* tidak rigid menetapi satu hukum, tetapi dapat beragam sesuai dengan hukum *maqsu>dnya*. Pemetaan ini sebagai aplikasi dari kaidah fikih:

الوسائل نعطي أحكام المفاصد .¹¹⁵

Wasi>lah (perantara/sarana) memiliki hukum yang sama dengan hukum yang terdapat pada *maqa>s}id* (tujuan-tujuan).

Menurut Hasyim, “ saking paham kulo min nas} al-Majallah Anna al-Katib andadosaken ajar nulis “fi> h}ukm al-wasi>lah”. Yen ajar nulis kangge lantaran pendamel haram inggih haram min rajul aw imroah. Yen kangge lantaran mubah kados nyatete dagangan inggih mubah. Yen kangge zi>nah faqat} makru>h tanzi>h “.¹¹⁶ (menurut pemahaman saya dari teks Majalah Nahdlatul Ulama' bahwa penulis menjadikan belajar menulis itu dalam ranah hukum wasi>lah. Kalau belajar nulis itu menjadi perantara keharaman ya haram, baik untuk laki-laki atau untuk

¹¹⁵ Kaidah ini dapat dilihat pada ‘Abd al-Rah}ma}n bin Na}jir al-Sa’di, *al-Qawa’id al-Fiqhiyyah (al-Manz}u>mah wa Sharh}uha}* (Arab Saudi: Wiza}ah al-Auqa}f wa al-Shuu}n al-Isla}miyyah, 2007), 132

¹¹⁶ Hasyim, *Ziya>lah*, 30-31

perempuan. Kalau untuk perantara kemubahan seperti untuk mencatat barang dagangan ya boleh. Kalau untuk gagah-gagahan saja ya makruh tanzih). Hasyim secara tegas menempatkan persoalan mengajari perempuan keterampilan menulis sebagai perantara (*wasi>lah*).

Setelah menetapkan belajar menulis sebagai *wasi>lah*, Hasyim lalu menghadirkan sejumlah dalil yang memperkuat argumentasinya sebagai langkah kedua. Beragam hadi>th yang secara lahiriyah bertentangan dikompromikan dengan penjelasan yang lengkap dan memuaskan. Salah satu dalil yang dijadikan sebagai pedoman adalah hadi>th riwayat al-Turmudzi>:

عن ابن مسعود رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال : م : لؤمان على جارفة نبي الكتاب نزال لمن
بصؤل هذا السريف

Dari Ibn Mas’u>d RA sesungguhnya Nabi SAW bersabda: Luqman lewat dan bertemu dengan gadis di tempat belajar menulis. Ia lalu berkata: “ untuk siapa pedang ini dikilapkan?

Menurut Hasyim, mengutip pendapat Ibn H}ajar yang menyatakan bahwa hadis tersebut menunjukkan alasan hukum dari larangan belajar menulis bagi perempuan, yaitu kekhawatiran timbulnya mafsadah sebagai akibat dari keterampilan menulis yang dimiliki perempuan saat itu.¹¹⁷ Dengan pendapat yang dikutipnya tersebut, Hasyim ingin menegaskan bahwa posisi keterampilan menulis dalam bingkai hukum Islam hanyalah *wasi>lah* (perantara), bukan maqs}u>d (tujuan akhir).

Pada langkah ketiga, penjelasan dalil-dalil tersebut dikonfirmasi dengan pendapat ulama’ yang tersebar dalam berbagai kitab. Di antara pendapat yang

¹¹⁷ Ibid, 32, .

dijadikan rujukan adalah pendapat dalam kitab *H{a>shiyah al-Ba>ju>ri> 'ala> Sharh} Ibn Qa>sim* yang menyatakan bahwa mengajarkan keterampilan menulis bagi perempuan tidak mendatangkan dosa.¹¹⁸

Untuk mempertegas pendapatnya, Hasyim melakukan langkah ke empat, yaitu menunjukkan fakta yang terjadi pada diri dan keluarganya terkait dengan pengajaran menulis bagi perempuan. Hasyim menyatakan:

فان لى هذا لعبد اضعف بباله بواعن الكابة و ما رى ذنن و لحد لله لا خيرا و مصلحه
119.

Sesungguhnya keluarga hamba yang lemah ini dan anak-anak perempuannya diajari menulis. Alhamdulillah mereka terlihat baik dan *mas}lah}ah*.

Pengajuan fakta tentang dampak mengajarkan keterampilan menulis bagi perempuan yang secara langsung dialami oleh keluarga Kiai Hasyim menjadi penegasan bahwa ia tidak semata berpendapat, tetapi juga membuktikan dan mempraktikkannya. Dari praktek yang dilakukan ternyata tidak terbukti adanya dampak negatif seperti yang diawatirkan.

Akhirnya Kiai Hasyim menegaskan bahwa hukum memberikan pengajaran menulis bagi perempuan adalah boleh bila dampak buruk (mafsadah) sebagai akibat dari keterampilan menulis tersebut tidak diawatirkan terjadi. Hal tersebut didasarkan kepada kaidah yang mengatakan: *الحكم يدور مع علته وجودا و نؤدا* (Hukum itu berlaku sesuai dengan ada dan tidaknya 'illah atau alasan hukum).

¹¹⁸ Ibid, 34,.

¹¹⁹ Ibid, 36,.

Pendapat sang Kiai yang membolehkan dan mempraktekkan pengajaran menulis bagi perempuan saat itu berkontribusi positif terhadap pembangunan sumber daya manusia. Bila kemampuan membaca dan menulis dimiliki oleh bangsa Indonesia, akan meningkatkan kesadaran mereka terhadap kebiadaban penjajah yang telah mengeksploitasi kekayaan alam negeri ini untuk kepentingan penjajah dan menghalangi bangsa Indonesia untuk merdeka.

Keenam poin produk pemikiran Kiai Hasyim ini menunjukkan peran dan posisinya sebagai ulama' dan pejuang kemerdekaan. Fikih kebangsaan yang digagas oleh Kiai Hasyim secara transparan memperlihatkan kualitas perlawanannya terhadap penjajah dan perjuangannya untuk mencapai kemerdekaan bangsa Indonesia.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

IJTIHAD MAQASID

DALAM FIKIH KEBANGSAAN KH. HASYIM ASY'ARI

A. Analisis Tentang Fikih Kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari

1. Landasan Teologis yang Digunakan

Pemikiran kebangsaan yang digagas oleh Kiai Hasyim memiliki pengaruh kuat dalam menggelorakan kecintaan umat Islam terhadap negaranya. Akibat kecintaan tersebut perlawanan terhadap penindasan para penjajah semakin solid dan meningkat. Pengaruh tersebut dibuktikan dengan dampak yang muncul pasca tersiarnya fatwa, seperti kosongnya penumpang kapal milik Belanda yang disediakan secara khusus untuk mengangkut jamaah haji Indonesia, boikot masal terhadap tradisi saikerei, meletusnya perang 10 Nopember 1945 yang menewaskan Jenderal Inggris Malaby, dan lainnya. Peristiwa-peristiwa tersebut adalah akibat nyata dari fatwa sang Kiai yang dikenal memiliki kapasitas keilmuan yang tinggi.

Kiai Hasyim tidak pernah takut dalam mengeluarkan fatwa-fatwanya. Ia tidak pernah berhitung sejauh mana efek negatif yang akan menyimpannya sebagai akibat dari fatwa yang dikeluarkan. Ketegasannya dalam memegang teguh ajaran agama, termasuk ajaran untuk mencintai negara dan bangsanya telah menobatkannya sebagai *mufti* dan *faqih* kebangsaan yang digelar pahlawan.

Komitmen kebangsaan Kiai Hasyim tidak hanya dilandaskan kepada fanatisme buta atas nama cinta. Sebagai ulama yang dikenal sebagai ahli hadis, Kiai

keluarganya dan kematian lebih dekat dari tali sandalnya”. Saat Bilal menderita demam tinggi, ia berucap lantang: “ Alangkah indahnya syairku. Haruskah aku bermalam di suatu lembah sedangkan di sekelilingku orang yang membanggakan diri dan mulia. Apakah suatu hari nanti mereka

¹ Keahliannya dalam bidang hadis mendapat pengakuan dari seluruh ulama’ Nusantara, seperti diuraikan oleh Syaifuddin Zuhri, *Guruku Orang orang dari Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 151-152

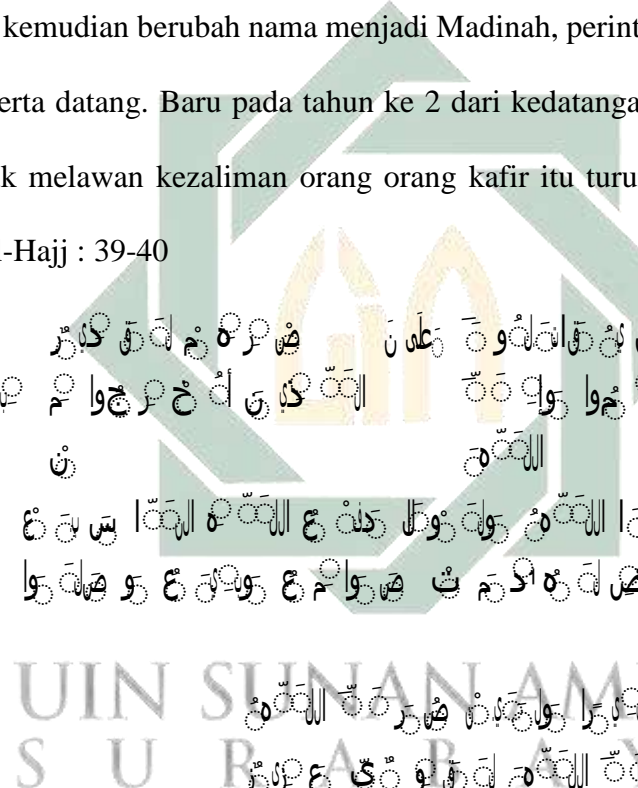
² Hadis nomor 3926. Lihat Muhammad bin Isma’iil al-Bukhaari, *al-Jaami’ al-Sahih al-Musnad min Hadiih Rasuulillah wa Sunanih wa Ayyaamih*, vol.3 (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1400 H), 76.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

berbagai cara; dari makian sampai usaha pembunuhan terhadap Rasulullah. Anehnya, tidak satupun ayat al-Qur'an yang turun memerintahkan Rasulullah untuk melawan dan memerangi mereka. Justru perintah yang diterima umat Islam saat itu adalah mengalah dan keluar dari negeri Makkah atau yang dikenal dengan sebutan hijrah.

Ketika Rasulullah dan sahabat-sahabatnya mendiami negeri baru bernama Yathrib yang kemudian berubah nama menjadi Madinah, perintah untuk berperang tidak serta merta datang. Baru pada tahun ke 2 dari kedatangan nabi ke Madinah perintah untuk melawan kezaliman orang-orang kafir itu turun. Allah berfirman dalam QS. Al-Hajj : 39-40



ذَٰلِكَ جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَلَّا يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ أَلَّا يُكْرِهُوا إِلَىٰ مَا كَفَرُوا لَمَّا كَفَرُوا لَئِنْ لَمْ يَنصُرُوا لَكُمْ وَاللَّهُ يَكْفُلْكُمْ وَإِن تَأخُذُوا الصَّلَاةَ فَغَارِبُوا

ذَٰلِكَ جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَلَّا يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ أَلَّا يُكْرِهُوا إِلَىٰ مَا كَفَرُوا لَمَّا كَفَرُوا لَئِنْ لَمْ يَنصُرُوا لَكُمْ وَاللَّهُ يَكْفُلْكُمْ وَإِن تَأخُذُوا الصَّلَاةَ فَغَارِبُوا

ذَٰلِكَ جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَلَّا يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ أَلَّا يُكْرِهُوا إِلَىٰ مَا كَفَرُوا لَمَّا كَفَرُوا لَئِنْ لَمْ يَنصُرُوا لَكُمْ وَاللَّهُ يَكْفُلْكُمْ وَإِن تَأخُذُوا الصَّلَاةَ فَغَارِبُوا

“Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah benar-benar maha kuasa untuk menolong mereka itu. (Yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali mereka berkata:” Tuhan kami hanyalah Allah”. Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang didalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama) Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar maha kuat lagi maha perkasa”.⁹

Menurut al-Wahidi ketika penduduk Makkah menyakiti sahabat-sahabat Rasulullah, dalam kondisi lebam dan terluka mereka mendatangi Rasulullah dan mengadu tentang derita yang mereka alami. Rasulullah bersabda menenangkan

⁹ Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Madinah: Mujamma' Khadim al-Haramain al-Sharifain al-Malik Fahd, tth), 518



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

mereka: “ Sabarlah, sesungguhnya aku belum diperintah untuk berperang”. Lalu Rasulullah berhijrah ke Madinah dan turunlah ayat tersebut.¹⁰ Pernyataan al-Waḥidi tersebut mempertegas bahwa perintah Allah kepada umat Islam untuk berperang baru diterima saat mereka telah berhijrah ke Madinah.

Para mufassir menyatakan bahwa perang baru disyariatkan setelah kaum muslimin melakukan hijrah ke Madinah karena saat itu nabi dan sahabat-sahabatnya telah menjadi komunitas bangsa baru yang memiliki negara, yaitu Madinah. Negara tersebut telah menjadi benteng bagi kehidupan mereka yang patut dipertahankan dari serangan lawan.¹¹ Dengan negara baru tersebut, mereka disatukan oleh rasa memiliki (nasionalisme) yang mendorong mereka untuk mempertahankannya dari gangguan para penjajah. Karena itu menjadi wajar bila Rasulullah dan para sahabatnya diperintahkan untuk berperang setelah mereka memiliki negara untuk dipertahankan.

Dalam praktek bernegara di Madinah, Rasulullah sebagai pemimpin memberlakukan kewajiban bela negara kepada seluruh warga negara tanpa memandang asal suku dan agama yang dipeluk. Hal tersebut dapat dilihat dalam piagam Madinah (*S{ah}i>fah Madi>nah*) misalnya pada pasal 39 dan pasal 44. Pada pasal 39 dinyatakan:

¹⁰ ‘Ali> bin Ahmad al-Waḥidi>, *Asba>b Nuzul> al-Qur’a>n* (Beirut: Dar> al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1991), 318

¹¹ Muḥammad al-Ami>n bin ‘Abd Allah al-Uramiyy>, *H}ada>iq al-Rauh wa al-Raiha>n fi> Rawa>b} ‘Ulu>m al-Qur’a>n*, vol. 18 (Beirut: Dar> T{auq al-Naja>b, 2001) , 354. Lihat juga Ah}mad Mus}lafa al-Mara>gh}i>, *Tafsi>r al-Mara>gh}i>*, vol. 17 (Mesir: Mus}lafa al-Ba>b} al-Halabi>, 1946), 118. Sa>diq Kha>n al-Qinnu>ji> menambahkan bahwa mereka diperintahkan berperang karena telah layak untuk melakukannya. Lihat Sa>diq Kha>n al-Qinnu>ji>, *Fath al-Baya>n fi> Maqa>sid al-Qur’a>n*, vol. 7 (Beirut: al-Maktabah al-’As}riyyah, 1992), 55

وَإِذَا بُرِب حَرَامٌ جَوْذَهَا الْهَلْ هَذِهِ الصَّرْحِيَّةُ¹²

“ Sesungguhnya Yathrib (Madinah) itu tanah suci bagi penduduk (yang tunduk) pada piagam ini”.

Pada pasal 44 dinyatakan:

وَإِذَا بُرِبِ الْهَمَّ النَّصْرَ عَلَى مَنْ دَهَمَ بُرِبِ¹³

“ Sesungguhnya mereka (pendukung piagam Madinah) wajib membantu menghadapi orang-orang yang menyerang Yathrib”.

Dalam kedua pasal tersebut tampak upaya Rasulullah untuk membangkitkan nasionalisme penduduk Madinah yang beragam suku dan agama. Penegasan bahwa Yathrib (Madinah) sebagai tanah suci atau tanah kehormatan bagi penduduknya seperti pada pasal 39 adalah titik awal membangun kecintaan itu. Pernyataan tersebut dapat menyentuh alam bawah sadar penduduk Madinah untuk menegaskan *sense of belonging* (rasa memiliki) yang tinggi dan perasaan bangga terhadap Madinah. Ketika perasaan cinta dan bangga telah terbangun, dimunculkan pasal 44 yang mengharuskan bangsa Madinah untuk mempertahankan Madinah dari para penjajah.

Berdasarkan fakta-fakta tersebut dapat dinyatakan bahwa fikih kebangsaan yang digagas oleh Kiai Hasyim tidak semata berdasar naluri kebangsaan yang menuntutnya untuk membela dan mempertahankan bangsanya dari kejahatan penjajah, tetapi didasarkan kepada doktrin agama melalui hadis dan sejarah kehidupan Rasulullah serta pendapat fuqaha' dari setiap masa yang mengharuskan semua bangsa untuk mencintai negaranya.

¹² Ibn Hisham, *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Kitaab al-‘Arabiyy, 1990) 145

¹³ Ibid,;

2. Karakteristik Fikih Kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari.

Fikih kebangsaan Kiai Hasyim adalah pemikiran politiknya yang menyatakan keberpihakannya terhadap bangsa. Dalam beberapa point, seperti yang telah disebutkan pada bab sebelumnya, pemikiran politik Kiai Hasyim tidak pernah lepas dari landasan argumentasi primer yang berupa *nas*}, baik al-Qur'an maupun hadis, serta *aqwa* al-*fuqaha*' (pernyataan para ahli hukum Islam) yang dinarasikan melalui kitab-kitab klasik. Argumentasi tersebut memang tidak secara eksplisit selalu dinyatakan dalam pendapat atau fatwanya, tetapi ketika dielaborasi lebih dalam akan nyata bahwa pemikiran politiknya selalu merujuk kepada *nas*} dan narasi kitab klasik.

Karakteristik fikih kebangsaan Kiai Hasyim dapat dianalisis dengan melakukan kategorisasi terhadap poin per poin pemikiran politiknya.¹⁴ Dari kategorisasi terhadap berbagai pemikirannya tersebut ditemukan bahwa karakteristik fikih kebangsaan Kiai Hasyim adalah sebagai berikut :

- a. Memilih hukum yang keras yang dapat berpengaruh negatif/merugikan penjajah (*al-Tashaddud bi al-hukm 'ala al-musta'miri*).

Istilah *al-tashaddud* atau *al-mutashaddid* (bentuk isim fa'il dari *al-tashaddud*) dikenal dalam diskursus Ilmu Hadis, terutama dalam kajian tentang *al-Jarh wa al-Ta'dil*. Istilah tersebut digunakan dalam dua pembahasan, yaitu:

¹⁴ Analisis terhadap karakteristik pemikiran politik Islam dapat dilakukan dengan kategorisasi Lihat Abdurrahman Kasdi, "Karakteristik Politik Islam: Mencari Relevansi antara Doktrin dan Realitas Empirik", *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran*, Vol. 9, Nomor 2, Desember 2015, 310

pembahasan tentang periwayatan hadis dan pembahasan tentang penilaian terhadap perawi hadis. Dalam pembahasan pertama *al-tashaddud* adalah sikap memperketat diri dalam melakukan periwayatan hadis, baik saat proses penerimaan hadis dari periwayat sebelumnya (*al-tahammul*) ataupun saat menyampaikan hadis yang ia tahu kepada periwayat berikutnya (*al-ada'>*).¹⁵ Dalam pembahasan kedua, istilah tersebut juga dimaknai sebagai sikap seorang *al-na>qid* (kritikus hadis) yang memperketat penilaian terhadap integritas dan kapasitas seorang perawi hadis (*al-jarh} wa al-ta'di>l*).¹⁶

Secara bahasa *al-tashaddud* adalah bentuk *mas}dar* dari *fi'il ma>dji ta-shad-da-da*, terambil dari asal kata yang tersusun dari huruf *shin, da>l, da>l* dengan mendapat tambahan *ta'* mengikuti wazan *عَلَّفَ* yang berarti menjadi lebih kuat/keras.¹⁷ Orang yang memiliki sikap *al-tashaddud* biasa disebut sebagai *al-mutashaddid*. Dalam Ilmu Hadis istilah *al-tashaddud* diartikan sebagai sikap berlebihan dalam memegang komitmen terhadap kriteria yang ditentukan dan tidak mengabaikan cela yang kecil sekalipun.¹⁸

Dalam pembahasan karakteristik fikih kebangsaan ini, yang dimaksud dengan *al-tashaddud* berbeda dengan pengertian yang terdapat dalam pembahasan Ilmu Hadis. Pengertian *al-tashaddud bi al-hukm* dalam pembahasan ini adalah kepiawaian seseorang dalam memilih hukum yang paling ketat dan keras dengan

¹⁵ Muh}ammad T}a}hir al-Jaw}ab, *al-Jarh wa al-Ta'di}l bain al-Mutashaddidi}n wa al-Mutasa}hili}n* (Tunis: al-Da}r al-'Arabiyyah li al-Kita}b, 1997), 406

¹⁶ Ibid.,

¹⁷ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 702.

¹⁸Muh}ammad T}a}hir, *al-Jarh*, 407. Lihat pula Nazza} 'Abd al-Qadi}r Muh}ammad Rayya}n, *al-Nuqqa}d al-Mutashaddidu}n fi al-Jarh wa al-Ta'di}l Diras}ah Tat}bi}qiyyah*, *Majallah al-Ja}mi'ah al-Isla}miyyah (Silsilah al-Dirasah al-Shar'iyyah)*. Vol 12. Nomor 2 . Juni 2004.

mengabaikan alternatif hukum lain yang lebih ringan. Pilihan tersebut dimaksudkan untuk memberikan dampak negatif yang merugikan terhadap pihak lawan atau penjajah (*al-musta'miri*).

Fikih kebangsaan yang dikenalkan oleh Kiai Hasyim sebagian besar memiliki karakteristik *al-tashaddud bi al-hukm* ini. Beberapa fatwa maupun pendapat yang tertulis di dalam kitab karangannya memperlihatkan betapa keras dan tegasnya fatwa tersebut dalam menghadapi kedzaliman pihak penjajah. Fatwa tentang larangan memakai busana yang serupa dengan atribut musuh, larangan menggunakan kapal penjajah Belanda sebagai alat transportasi dalam melakukan perjalanan haji, dan seruan untuk melakukan perang suci melalui Resolusi Jihad adalah bentuk *al-tashaddud bi al-hukm* yang dipilih oleh Kiai Hasyim Asy'ari.

Ketika Hasyim memfatwakan larangan memakai busana yang serupa dengan atribut penjajah, dasar argumentasi yang digunakan adalah hadis nabi yang menyatakan:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « مَنْ نَسِيَ نَسِيَةَ الْكُفْرِ نَسِيَ نَسِيَةَ الْإِسْلَامِ »¹⁹

dari Ibn 'Umar berkata: Rasulullah SAW bersabda: “Barangsiapa yang menyerupai suatu kaum, ia termasuk dari mereka”. (HR. Abu Daud)

Menurut Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam kitab '*Aun al-Ma'bud*' yang mengutip pendapat al-Munawwir, makna *al-tashabbuh* dalam hadis tersebut tidak hanya menyerupai dalam berbusana tetapi juga dalam berperilaku dan jalan hidupnya. Menurut Ibn Qoyyim mayoritas ulama' menyatakan bahwa hadis

¹⁹ Abu Da'ud Sulaiman bin al-Ash'ath al-Sijistani, *Sunan Abi Da'ud*, vol. 6 (Damaskus: Dar al-Risalah al-'Alamiyyah, 2009), 144

tersebut menunjukkan hukum *kara>hah* (kemakruhan) menggunakan busana yang serupa dengan busana orang kafir.²⁰

Sebagaimana Ibn al-Qayyim, para ulama' lainnya juga memberikan banyak alternatif status hukum berbusana yang menyerupai busana orang kafir, dari yang paling ketat dan keras sampai yang paling akomodatif. Ragam pendapat tersebut juga dipaparkan oleh Kiai Hasyim dalam karyanya *Ziya>dah Ta'li>qa>t*. Dengan kriteria yang bertingkat, ulama' merumuskan hukum *tashabbuh* tersebut dari hukum yang paling berat dan ketat, yaitu *kufur*, haram, dan makruh, sampai hukum mubah sebagai hukum yang paling ringan.²¹

Berbagai pendapat ulama' tersebut sejatinya memberikan pilihan yang luas bagi umat Islam untuk menggunakan satu di antara beberapa pendapat, tetapi Kiai Hasyim lebih memilih melarang umat Islam untuk menyerupai busana penjajah. Sebuah pilihan yang memberikan dampak negatif luar biasa terhadap penjajah. Kebencian umat Islam dengan meninggalkan busana yang biasa dipakai penjajah telah menanamkan tambahan semangat untuk melakukan perlawanan terhadap mereka.

Hukum yang lebih ketat dan keras juga menjadi preferensi Kiai Hasyim dalam menyikapi muslihat Belanda yang bersedia menyewakan kapalnya kepada jamaah haji Indonesia untuk menjadi transportasi pergi dan pulang dalam perjalanan Indonesia-Mekkah. Di satu sisi kesediaan penjajah tersebut sempat

²⁰ Ibn Qoyyim al-Jauziyyah, *'Aun al-Ma'bu>d Sharh Sunan Abi>Da>wud*, vol. 11 (Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1969), 74-75

²¹ Hasyim Asy'ari, *Ziya>dah Ta'li>qa>i 'ala Manz}u>mah al-Shaikh 'Abd Allah bin Ya>si>n al-Fasuruwa>mi>* (Jombang: Maktabah al-Turab>h al-Islam>ib, tth), 40-51

mendapat sambutan hangat dari umat Islam yang tidak mendapatkan cara lain untuk melaksanakan haji kecuali menggunakan transportasi tersebut. Di sisi lain, penjajah telah berhitung matang untuk mendapatkan untung dari simpati umat Islam.

Penggunaan transportasi kapal pada hakikatnya termasuk dalam ranah mu'a>malah yang hukum asalnya adalah boleh. Kaidah yang digunakan untuk menyatakan hukum asal tersebut adalah: ²² (Hukum asal dari transaksi adalah pemaafan dan tidak adanya keharaman). Kaidah tersebut selaras dengan kaidah lainnya yang menyatakan: ²³ (hukum asal dari transaksi tukar menukar kepemilikan adalah boleh). Dalam mu'a>malah transaksi penyediaan kapal tersebut termasuk dalam akad *ijarah*, yaitu akad atas nilai guna tertentu yang bisa disetujui dan diperbolehkan dengan ganti tertentu.²⁴

Kebolehan menggunakan transportasi kapal penjajah tersebut tidak bersifat tunggal dan mutlak. Ia hanya hukum asal yang bisa berubah dan berkembang sesuai dengan 'Illah (alasan hukum) yang mengitarinya. Dalam kaidah fikih terdapat kaidah yang populer, yaitu ²⁵ (hukum berkembang sesuai dengan ada dan tidaknya alasan hukumnya) yang menunjukkan fleksibilitas dan

²² 'Abd al-Sala>ṁ bin Ibra>ḥiṁ, *al-Qawa'id wa al-D[awa>ḥiṭ] al-Fiqhiyyah li al-Mu'a>malat al-Ma>liyyah 'Inda Ibn Taimiyyah*, vol.1 (Kairo: Da>ṭ al-Ta's>ḥil, 2002), 154

²³ 'At>ḥiyyah 'Adla>ḥi 'At>ḥiyyah Ramad>ḥi, *Mausu'ah al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Munaz>ḥamah li al-Mu'a>malat al-Ma>liyyah al-Islamiyyah wa Dauruha f>ṭi Tau>ḥiḥ al-Nuz>ḥum al-Mu'a>ḥiḥ* (Alexandria: Da>ṭ al-Ima>ḥi, 2007), 134

²⁴ 'Abd al-Kari>ṁ bin Muh>ḥammad al-Ra>ḥi'>ḥi, *al-Muh>ḥarrar f>ṭi Fiqh al-Ima>ḥi al-Sha>ḥi'>ḥi*, vol. 2 (Mesir: Da>ṭ al-Sala>ṁ, 2013), 759

²⁵ 'Abd al-Rah>ḥma>ḥi bin Na>ḥṣ>ḥir al-Sa'd>ḥi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah (al-Manz>ḥumah wa Sharh>ḥuha)* (Arab Saudi: Wizarah al-Auqa>ḥ wa al-Shu>ḥu>ḥi al-Islamiyyah, 2007), 160

elastisitas hukum Islam. Penggunaan transportasi kapal seperti yang telah disebutkan bisa berubah menjadi wajib bila ia menjadi *wasi>lah* (perantara/media) terlaksananya ibadah haji yang wajib. Ini sesuai dengan kaidah الوسائل نعطي أحكام المقاصد (perantara/sarana) memiliki hukum yang sama dengan hukum yang terdapat pada maqa>sid (tujuan-tujuan).²⁶ Logikanya, ibadah haji diwajibkan kepada orang yang memiliki kemampuan untuk melakukan perjalanan menuju tempat pelaksanaannya, yaitu Mekkah. Padahal untuk menuju Mekkah pada saat itu tidak ada pilihan lain kecuali ditempuh dengan menggunakan transportasi kapal Belanda. Transportasi tersebut menjadi *wasi>lah* dapat dilaksanakannya kewajiban haji sehingga menggunakan transportasi juga menjadi wajib bagi orang yang bermaksud melaksanakan haji.

Penggunaan kapal Belanda sebagai sarana transportasi juga dapat dihukumi haram, sebagaimana yang difatwakan oleh *Hadrat al-Syaikh*. Keharaman tersebut didasarkan kepada salah satu metode *istinba> al-ah}ka>m* yang dirumuskan oleh *us}u>liyyi>»* (para ahli Ushul Fikih), yaitu *sadd al-dzari>'ah*. Cara kerja *sadd al-dzari>'ah* adalah memotong jalan atau media yang dapat menyampaikan kepada mafsadah.²⁷ Pada asalnya media tersebut adalah sesuatu yang boleh (*ja>iz*) untuk digunakan, tetapi jika seseorang dibiarkan menggunakan media tersebut akan memicu atau menimbulkan dampak negatif (*mah}z}u>»/fasa>d*).²⁸ Karena itu menggunakan media yang asalnya boleh tersebut dihukumi haram sebagai

²⁶ Ibid, 132

²⁷ Muhammad Hisham al-Burhani, *Sadd al-Dzari>' fi al-shari>'ah al-Isla>miyyah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1995), 81

²⁸ Ibid, 99

antisipasi timbulnya konsekuensi negatif pada tahap selanjutnya. Dalam pembahasan *sadd al-dzari'ah* para *us|u>liyyin* merumuskan kaidah:²⁹ مباح ادّى نوله (setiap sesuatu yang mubah/boleh yang pada prakteknya dapat menimbulkan keharaman dihukumi haram dengan alasan *sadd al-dzari'ah*).

Dalam konteks fatwa Kiai Hasyim, ia lebih memilih hukum yang paling berat atau ketat, yaitu haram melakukan perjalanan haji dengan menggunakan transportasi kapal yang disediakan oleh Belanda saat itu. Hasyim sebenarnya bisa saja memfatwakan hukum yang berbeda mengingat tersedianya alternatif hukum selain haram, tetapi ia mengabaikan hukum lain tersebut. Pilihan hukum haram dalam fatwa tersebut tentu sesuatu yang berat bagi jamaah haji Indonesia mengingat keinginan mereka untuk melakukan ibadah haji tertunda kembali dan menjadi tidak pasti. Di sisi lain, Belanda yang pada awalnya yakin akan mendapatkan peluang besar untuk menaklukkan hati umat Islam agar pro terhadap pihak Belanda dan mendukung agenda penjajahan mereka, kecewa berat dengan fatwa Kiai Hasyim. Akibat fatwa tersebut Belanda gagal menjalankan tipu muslihatnya dan umat Islam terhindar dari kezaliman Belanda yang lebih parah.

b. Memilih hukum yang mudah yang dapat menguntungkan bangsa (*al-tasa>hul bi al-hukm li al-muwa>tjini*).

Al-tasa>hul terambil dari akar kata *si>n, ha>'*, dan *la>m* yang bermakna mudah atau gampang, atau ringan.³⁰ Kata tersebut kemudian mendapat imbuhan huruf t (ت) dan alif (ا) dengan mengikuti *wazn* (bentuk standar) *تفاعِل* sehingga memiliki

²⁹ Ibra>hi>m Muh}ammad Mah}mu>d al-H{ari>n, *al-Madkhal ila al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah* (Oman: Da>t 'Ammat, 1998), 180

³⁰ Munawwir, *Kamus*, 672

arti bersikap mudah atau ramah.³¹ Istilah *al-tasa>hul* dikenal dalam ilmu h}adi>th sebagai salah satu tipologi perawi h}adi>th atau penilai keadaan perawi. Secara istilah *al-tasa>hul* oleh *muhaddithi>»* (para pakar hadis) didefinisikan sebagai sikap terlampaui toleran terhadap kaidah dan kriteria penerimaan dan penyampaian h}adi>th sehingga mencukupkan diri dengan sebagian kriteria saja.³²

Pengertian *al-tasa>hul* dalam penelitian ini sama sekali tidak seperti yang didefinisikan oleh *muh}addithi>»* (pakar hadis). *Al-tasa>hul bi al-hukm* adalah memilih hukum yang termudah dari beberapa pilihan hukum yang tersedia sehingga berdampak positif terhadap bangsa. Sikap ini berbeda dengan sikap *al-tashaddud* yang memilih hukum terberat sebagaimana telah dijelaskan. Perbedaan tersebut harus dipahami dalam rangka memperjuangkan cinta tanah air; pilihan hukum termudah (*al-tasa>hul bi al-hukm*) untuk menguntungkan kepentingan bangsa dan pilihan hukum terketat (*al-tashaddud bi al-hukm*) untuk merugikan penjajah.

Fikih kebangsaan Kiai Hasyim yang memilih hukum paling toleran dibandingkan hukum lainnya secara gamblang dapat dilihat dalam kasus pendidikan untuk kaum perempuan. Ketika kiai lain seperti Abdullah bin Yasin asal Pasuruan menyatakan kemakruhan mengajari perempuan eterampilan menulis bagi perempuan, Hasyim dengan tegas menyatakan keberpihakannya kepada kaum perempuan dengan membolehkan perempuan untuk belajar menulis dan membuktikan pendapatnya tersebut dengan mempraktekkannya pada keluarga.

³¹ Ibid, 673

³² Muh}ammad T}ahir, *al-Jarh*, 407

Dalam kitab-kitab yang menjadi referensi orang pesantren, hukum mengajari keterampilan menulis untuk perempuan menjadi obyek pembahasan ulama'. Mereka mengurai hukum kasus tersebut dengan semua kemungkinannya; dari hukum yang paling ringan sampai hukum yang terberat. Ibra>hi>m bin Isma>'i>l ketika mengomentari kitab *Ta'li>m al-Muta'allim* karya al-Zarnu>ji menyatakan:

ويعلم الكتابة و الخط من الأمور الحائزة والمعارف المعتبرة في الله أنسب به في كالمه المجيد بقوله
(و القلم و ما بسطرو - (و قال) علم بالقلم (و قال صلى الله عليه وسلم) جف القلم

بما هو كائن (ال انه كره تعلمه للنساء لقوله عليه الصلاة و السلام) ال تعلموا النساء الخط³³

Artinya: Belajar menulis termasuk hal yang boleh (dilakukan) dan merupakan pengetahuan yang dihargai. Sesungguhnya Allah bersumpah dengannya dalam firman-Nya yang mulia (Nun, demi pena dan apa yang mereka tulis). Dia juga berfirman (Dia mengajarkan dengan pena). Nabi SAW bersabda (Pena telah diangkat sampai datangnya kiamat). Akan tetapi bagi wanita belajar menulis adalah makruh berdasarkan sabda Nabi SAW (Janganlah kamu mengajari wanita menulis).

Menurut Ibra>hi>m, secara umum belajar menulis adalah perkara yang ja>iz (boleh dilakukan) karena terdapat ayat dan hadis yang mengisyaratkan kebolehan tersebut. Tetapi secara khusus ia menyatakan bahwa belajar menulis bagi perempuan adalah makruh karena terdapat larangan dari nabi yang menurutnya larangan tersebut bermakna makruh. Ibra>hi>m lebih memilih hukum makruh bagi perempuan, walaupun terbuka pilihan baginya untuk membolehkan secara mutlak.

Ibnu Hajar al-Hayatamī juga secara gamblang menyebut kemakruhan mengajarkan keterampilan menulis kepada perempuan. Di dalam kitabnya *al-Fata>wa al-Hadi>thiyyah* ia dengan tegas memberi judul pembahasannya: *Yukrah Ta'li>m al-Nisa>' al-Kita>bah* (makruh mengajarkan keterampilan menulis kepada

³³ Ibra>hi>m bin Isma>'i>l, *Sharh Ta'li>m al-Muta'allim* (Kairo: Dar al-Bas>ir, 2015) 18

perempuan).³⁴ Ia menguraikan secara detail alasan kemakruhan tersebut dengan menyatakan:

وهي المرأة إذا تعلمت هذا توصلت بها إلى أغراض فاسدة و أمكن توصل الفسقة إليها على وجه أسرع و البغ و الخدع من توصلهم إليها بدو ذلك ال النساء يبلغ بكتابته في أغراضه إلى غيره ما لم يبلغه برسوله و ال الكتابات أخفى من الرسول فكانت البغ في الحيلة و أسرع في الخدع و

المكر.³⁵

Alasan kemakruhannya adalah karena perempuan bila belajar menulis akan menyampaikannya kepada dampak-dampak negatif, bisa jadi kemampuan menulis tersebut akan lebih cepat, lebih efektif dan lebih memperdaya kepada kefasikan dibandingkan tanpanya, karena manusia dengan menulis apa yang dimau akan sampai kepada orang lain, padahal kemauan tersebut tidak bisa disampaikannya melalui seorang utusan (delegasi). Alasan lainnya karena tulisan lebih samar dari utusan (delegasi) sehingga lebih efektif dalam menjalankan muslihat dan lebih cepat dalam menipu dan memperdaya.

Alasan kemakruhan mengajarkan menulis kepada perempuan menurut Ibnu Hajar adalah timbulnya efek negatif, yaitu tidak terkontrol dan terkendalinya hasrat yang dimiliki perempuan karena dua alasan pokok; tulisan lebih efektif menyampaikan kemauan dan lebih menjamin kerahasiaan. Berdasarkan alasan tersebut, perempuan dilarang belajar menulis. Larangan tersebut tidak bersifat keras sehingga menimbulkan hukum haram, tetapi sekedar anjuran untuk meninggalkan yang dalam istilah *us|u>liyyi* (ahli Ushul Fikih) disebut *kara>hah* (*makru>h*).³⁶

³⁴ Ah|mad Shihab al-Din bin H|ajar al-Haytami, *al-Fatawa al-H|adi>thiyyah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tth), 85

³⁵ Ibid.,

³⁶ *Makru>h* adalah perbuatan yang terpuji jika ditinggalkan, tetapi tidak tercela bila dilakukan. Lihat 'Abd Allah bin 'Umar al-Bad|a>wi, *Minhaj al-Wus|u| ila 'Ilm al-U|u|* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2008), 54

Walaupun beberapa ulama' pendahulunya memilih hukum makruh untuk kasus belajar menulis bagi perempuan, tetapi Kiai Hasyim tanpa ragu memilih hukum *mubah* (boleh) terhadap kasus tersebut. Ia meyakini bahwa keterampilan menulis hanya wasilah yang dapat mengantarkan kepada dua kemungkinan; kondisi negatif sebagaimana yang disebutkan oleh para ulama' masa lalu atau kondisi positif sebagai alat perjuangan. Ia membuktikan pilihan hukumnya tersebut dengan mempraktekkan pengajaran menulis untuk keluarga dan anak-anak perempuannya yang menurutnya tidak menimbulkan dampak negatif. Dengan memilih hukum yang paling ringan (*mubah*) perempuan Indonesia dapat melaksanakan proses pendidikan, terutama keterampilan menulis, tanpa dihantui oleh hukum makruh sebagaimana yang disampaikan ulama' dalam kitab-kitab klasik. Kondisi ini pada akhirnya akan menguntungkan perjuangan bangsa Indonesia dalam melepaskan diri dari belenggu penjajahan.

c. Mempertegas identitas keagamaan untuk mengobarkan perjuangan melawan penjajah (*itqan al-huwiyyah al-diniyyah*).

Ketika penjajah datang, bangsa Indonesia sejatinya telah memeluk beragam agama dan keyakinan. Keragaman tersebut terawat dengan baik melalui toleransi dan kerukunan yang terjadi antar pemeluk agama. Sayangnya ketika Portugis dan Spanyol pada abad ke 16 datang menjajah nusantara, mereka memaksa penduduk setempat untuk memeluk agama yang mereka anut, yaitu agama Katolik. Pemaksaan yang mereka lakukan seringkali menggunakan senjata

dan kekerasan sehingga mendapat perlawanan dari penduduk setempat yang telah memeluk agama tertentu.³⁷

Umat Islam sebagai pemeluk agama mayoritas di Indonesia berjuang mengusir penjajah bersama pemeluk agama lain tanpa tersekat oleh perbedaan keyakinan. Mereka berjuang atas nama bangsa yang tanah airnya dijajah oleh bangsa lain. Cinta tanah air atau nasionalisme yang bergemuruh di dada mereka mengesampingkan dan menyisihkan perbedaan ras, suku, dan agama.

KH.Mohammad Hasyim Asy'ari sebagai salah satu tokoh utama umat Islam memiliki cara sendiri untuk membangkitkan nasionalisme mereka. Sang kiai menjadikan agama sebagai sumber penggerak perjuangan melawan penjajah. Fanatisme beragama yang dimiliki oleh umat Islam dikelolanya menjadi mesin pendorong perlawanan sehingga melahirkan perang suci yang disebutnya sebagai jihad. Ia sekali waktu menggiring opini umat Islam untuk meyakini identitas sosial sebagai identitas agama, seperti memunculkan istilah busana kafir, tindakan syirik, dan lainnya. Dengan opini tersebut, rasa keberagamaan umat Islam terusik dan terprovokasi untuk bangkit melawan para penindas. Perlawanan yang bukan saja diyakini untuk membela tanah air, tetapi lebih mulya lagi membela agama Allah.

Penguatan identitas keagamaan oleh Kiai Hasyim terbaca dari fatwanya tentang status Indonesia sebagai negara Islam. Penyematan status ini membuat umat Islam yang tinggal di Indonesia merasa bahwa negara ini adalah wilayah yang

³⁷ Abror Sodik dan Muhammad Wakhid Musthofa, Analisis Strategi Penyebaran Agama-Agama di Indonesia dari Pra hingga Era Modern dengan Pendekatan Teori Permainan Matematika, *Hisbah: Jurnal Bimbingan Konseling dan Dakwah Islam*, Vol.15. No. 1, Juni 2018, 100

terhormat yang tidak boleh diinjak harkat dan martabatnya oleh bangsa lain, lebih-lebih oleh bangsa yang menganut agama berbeda. Nasionalisme umat Islam menjadi berlipatganda, perjuangan yang mereka lakukan bukan saja demi membela negara tetapi juga menjunjung kemulyaan agama.

Status negara Islam yang difatwakan oleh Kiai Hasyim tersebut dengan mudah diterima oleh umat Islam karena didasarkan kepada pendapat ulama' yang beberapa produk ijtihadnya menjadi amaliyah umat Islam Indonesia. Fatwa tersebut antara lain didasarkan kepada pendapat penulis kitab *Bughyah al-Mustarshidi*» dalam pembahasan *al-Ama>n wa al-Hudnah wa al-Jizyah* yang menyatakan:

كل محل ؤدر مسلم ساكن به على الملتاع من الحربيين في زمن من الزمتن يصير دار اسالم تجري عليه احكامه في ذلك الزما ۞ وما بعده ۞ قطع امتاع المسلمين باستياله الكفار عليهم و منهم من دخوله و اخراجهم منه و حينئذ ندمسيته دار حرب صورة ال حكما فعلم ا ۞ ارض بتاوي بل و غالب ارض جاواة دار اسالم الاستياله المسلمين عليها سابقا قبل الكفار³⁸.

Setiap tempat yang umat Islam sebagai penghuninya mampu menolak orang-orang kafir *h}arbiyy* pada suatu masa, ia menjadi negara Islam sehingga di situ berlaku hukum Islam pada masa itu dan masa masa selanjutnya, walaupun penolakan umat Islam terputus oleh agresinya orang-orang kafir yang menguasai dan mencegah mereka untuk masuk ke tempat tersebut dan mengusir mereka dari tempat tinggalnya. Saat itu penamaan negeri perang (*da} h}arb*) saat bentuknya, bukan hukumnya. Oleh karena itu, tanah Betawi dan sebagian besar tanah Jawa adalah negara Islam karena pernah dikuasai oleh orang-orang Islam sebelum datangnya penjajah kafir.

Penegasan identitas keagamaan melalui fatwa yang menetapkan Indonesia sebagai negara Islam tersebut menjadi modal penting untuk akseptabilitas fatwa

³⁸ Sayyid bin “Abd al-Rahma», *Bughyah al-Mustarshid*» fi Talkhi} Fata}wa f} Ba’d al-Aimmah min al-‘Ulamaw’ al-Mutaakhirin» (Beirut: Da} al-Fikr, 1994), 417

Kiai Hasyim berikutnya, yaitu fatwa tentang kewajiban melakukan perang suci atau lebih dikenal dengan resolusi jihad. Umat Islam dengan mudah menerima fatwa fard} 'ain untuk melakukan perang melawan agresi kolonial demi mempertahankan setiap jengkal tanah airnya karena telah memiliki keyakinan yang kuat bahwa negaranya adalah negara Islam sebagaimana difatwakan oleh Hadratussyeikh.

Penegasan identitas keagamaan juga terjadi dalam fatwa sang Kiai tentang seikerei. Penolakannya terhadap seikerei yang diinstruksikan penjajah Jepang didasarkan kepada keyakinan bahwa perbuatan tersebut adalah syirik (menyekutukan Allah dengan makhluk). Doktrin Islam tentang syirik tidak main-main. Perbuatan syirik tidak hanya disebut sebagai salah satu dosa besar, tetapi menjadi perbuatan durhaka yang tidak terampuni. Dengan fatwa syirik tersebut Hasyim membentangkan garis damarkasi antara kita dan mereka, antara bangsa Indonesia yang muslim dan penjajah Jepang yang musyrik. Perbedaan ini menyulut egoisme dan senrimen keagamaan umat Islam untuk membela dan mempertahankan aqidah atau keyakinan yang mulai diusik oleh penjajah. Mereka tidak hanya didorong untuk menolak instruksi kesyirikan, tetapi juga bergerak menumpas penjajah Jepang sebagai penebar syirik

Contoh lain dari karakteristik fikih kebangsaan Kiai Hasyim yang ketiga ini adalah munculnya fatwa tentang memakai busana seperti yang dipakai oleh bangsa penjajah. Sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya, ada kekhawatiran di kalangan ulama' saat itu terhadap maraknya pemakaian busana yang menyerupai busana penjajah. Kondisi ini diawatirkan akan menjalar dari

hegemoni busana oleh penjajah menuju hegemoni budaya, mental dan pemikiran masyarakat di bawah pengaruh penjajah. Kiai Hasyim dengan lantang melarang umat Islam untuk memakai topi, dasi, pantalon, maupun sepatu yang saat itu biasa dipakai penjajah. Alasannya, memakai atribut-atribut tersebut adalah *tashabbuh* (penyerupaan) terhadap busana orang kafir.

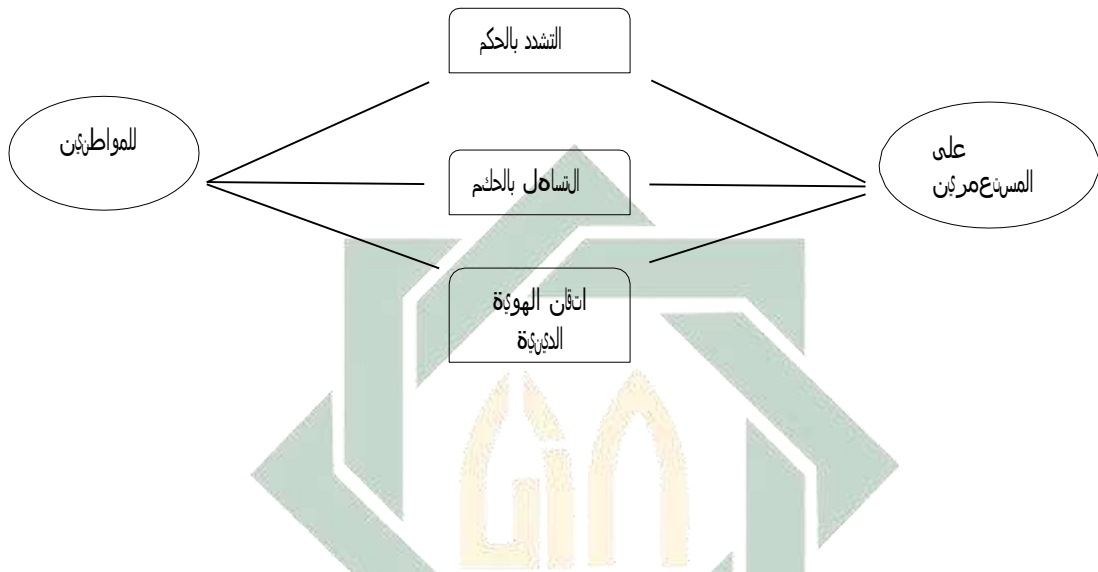
Jika dicermati, busana yang dipakai oleh penjajah saat itu sejatinya adalah identitas produk budaya bangsa Eropa, bukan identitas keagamaan yang mereka anut. Pakaian para penjajah tersebut sebagaimana blankon yang menjadi identitas bangsa Indonesia. Celana, topi, dan dasi adalah pakaian yang jamak dipakai oleh bangsa Eropa saat itu. Dalam seruan Kiai Hasyim yang diperkuat oleh keputusan Mukhtar NU yang ke-2 di Surabaya tentang hukum meniru busana penjajah ditegaskan bahwa busana tersebut bukan sekedar busana penjajah, tetapi diksi yang dipilih adalah diksi yang mengokohkan identitas keagamaan, yaitu “ meniru orang kafir”.³⁹ Dengan menegaskan posisi penjajah, yang secara kebetulan memang berbeda agama, sebagai orang kafir dan busana yang mereka pakai sebagai identitas kekafiran, semangat menentang apapun yang terkait dengan penjajah semakin memuncak. Perlawanan terhadap mereka semakin mendapat sokongan dari doktrin agama.

Berdasarkan beberapa karakteristik tersebut fikih kebangsaan Kiai Muhammad Hasyim Asy'ari bermuara dan bergerak kepada dua titik akhir, yaitu memperkuat sumber daya bangsa (*al-muwatshin*) dan meningkatkan perlawanan

³⁹ Abdul Aziz Massyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtar dan Munas Ulama' Nahdlatul Ulama* (Surabaya: Dinamika Press, 1997), 25

terhadap penjajah (*al-musta'mirin*). Kedua pergerakan tersebut dapat digambarkan seperti berikut:

Diagram 4.1 Karakteristik Fikih Kiai Hasyim Asy'ari



Memilih hukum yang berat (*al-tashaddud*), menerapkan hukum yang termudah (*al-tasahul*), maupun mempertegas identitas kegamaan (*itqan al-huwiyyah al-diniyyah*) dimaksudkan untuk satu tujuan, yaitu menguntungkan bangsa Indonesia dan merugikan penjajah. Kedua tujuan tersebut secara simultan diperoleh dari seluruh pemikiran hukum (fikih kebangsaan) yang digagas oleh Kiai Hasyim.

B. Aplikasi Maqasid al-shari'ah dalam fikih kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari

Fikih sebagai produk pemikiran tidak lahir dari ruang hampa yang memantul secara reaktif sebagai respon atas beberapa peristiwa. Fikih lahir melalui

pengerahan daya fikir yang optimal dan maksimal (*badzl al-juhd*) dengan menggunakan perangkat metodologi yang dapat dipertanggungjawabkan. Pengerahan daya fikir ini biasa disebut sebagai ijtihad.⁴⁰

Ketika *maqasid al-shari'ah* digunakan sebagai pendekatan dalam melakukan ijtihad sebagaimana telah dijelaskan pada Bab Kedua, para ahli kemudian mempopulerkan ijtihad yang berbasis *maqasid* tersebut dengan sebutan ijtihad *maqasidi*. Beberapa ahli mulai menggunakan istilah tersebut sebagai judul buku yang mereka tulis, seperti Nu'r al-Din bin Mukhtar al-Khadim yang menulis buku dengan judul *al-Ijtihad al-Maqasidi Hujjiyyatuh Dlawabituh Maja'latuh*.

Ijtihad berbasis *maqasid* tidak berarti menjadikan *maqasid al-shari'ah* sebagai tumpuan satu-satunya dalam melakukan ijtihad dan mengabaikan keterlibatan metode *istinbat* lainnya. Menurut Mukhtar al-Khadim ijtihad *maqasidi* bertumpu pada upaya mengaplikasikan, mengoptimalkan, dan menyiapkan *maqasid al-shari'ah* dalam proses terjadinya ijtihad bidang fikih.⁴¹ Optimalisasi penerapan *maqasid* dalam ijtihad tersebut dimaksudkan untuk mengawal setiap produk ijtihad agar tidak tercerabut dari tujuannya.

Fikih kebangsaan yang dibangun oleh Kiai Hasyim adalah bagian dari fikih politik (*al-fiqh al-siyasi*). Fikih politik walaupun merupakan bagian dari fikih

⁴⁰ Ijtihad didefinisikan oleh para ahli dengan berbagai pengertian. Perbedaan masing-masing definisi tersebut terletak pada redaksi kalimat yang dipilih, walaupun sesungguhnya maksud dari masing-masing definisi tersebut memiliki kesamaan unsur dan batasan. Salah satu definisi ijtihad yang sederhana adalah pengertian yang diajukan oleh yaitu mengerahkan kemampuan (*al-i'laqah*) untuk memperoleh rumusan hukum *shara'* baik secara *'aqli* (penalaran) maupun *naqli* (tekstual), secara *qat'i* (pasti) maupun *z'anni* (praduga). Lihat Nadiyah Sharif al-'Umari, *al-Ijtihad fi al-Islam Usuluh Ahkamuh A'qah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1984), 27

⁴¹ Nu'r al-Din bin Mukhtar al-Khadim, *al-Ijtihad al-Maqasidi Hujjiyyatuh Dlawabituh Maja'latuh*, Juz 1 (Qatar: Kita'b al-Ummah, 1998), 39

Islam tetapi ia memiliki dinamika yang lebih cepat dan berubah-ubah di bandingkan dengan bidang fikih lainnya. Apalagi dalil-dalil yang digunakan sebagai pijakan fikih politik sedikit sekali yang bersifat *tafsili* (terinci) dan mayoritas bersifat *kulli* (global) sehingga tidak menunjuk langsung kepada peristiwa faktual. Karena itu fikih di bidang politik memberikan peluang yang luas untuk terjadinya ijtihad.⁴²

Minimnya dalil *tafsili* dalam fikih *siyasah* tersebut memberi peran yang signifikan terhadap optimalisasi penggunaan *maqasid al-shari'ah* dalam proses ijtihad. Ketika *nas* tidak secara rinci dan tegas mengatur, sementara problematika bangsa menuntut jawaban fikih secara cepat dan konkrit, tawaran *maqasid* sebagai pendekatan tidak bisa diabaikan. Karena itu, seperti disampaikan oleh Ahmad al-Raisuni, pembaca fikih *siyasah* harus jeli membedakan antara pemikiran ulama' tentang *siyasah* yang didasarkan kepada dalil-dalil syariat (*adillah al-shari'ah*) dan pemikiran mereka yang semata-mata didasarkan kepada warisan sejarah (*al-turath al-tarikhi*).⁴³

1. Maqasid al-shari'ah yang Ditetapkan dalam Fikih Kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari

Fikih Kebangsaan Kiai Hasyim Asy'ari sebagai bagian dari fikih siyasah diyakini menerapkan *maqasid al-shari'ah* sebagai pendekatan ijtihadnya. Beberapa bukti dapat dilihat pada pendapat hukum yang diberikannya, baik yang tertulis

⁴² Ahmad al-Raisuni, *Fiqh al-Thaurah Mura'ah fi Fiqh al-Siyasah al-Islamiyah* (Kairo: Dar al-Kalimah, 2013), 12

⁴³ Ibid, 14-15

dalam dalam kitab karangannya atau yang dirumuskan melalui hasil Mukhtamar Nahdhatul Ulama' (NU).

Berdasarkan karakteristik yang telah dijelaskan sebelumnya, tiga karakteristik fikih kebangsaan Kiai Hasyim bermuara kepada tiga tujuan. Pertama, tujuan umum (*al-maqasid al-'ammah*), yaitu tujuan yang secara umum ingin dicapai oleh semua fatwa dan pemikiran dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim. Kedua, tujuan khusus (*al-maqasid al-khasah*), yaitu tujuan spesifik dari semua fatwa dan pemikiran tersebut. Dan ketiga adalah tujuan partikular (*al-maqasid al-juz'iyah*), yaitu tujuan yang dimaksud dari masing-masing fatwa dan pemikiran Kiai Hasyim.

Para ahli *maqasid al-shari'ah* sepakat bahwa semua ijhtihad yang berbasis *maqasid*, termasuk ijhtihad kebangsaan yang dilakukan oleh Kiai Hasyim, harus mencapai tujuan paling akhir, yaitu *jalb al-maslahah* (mendatangkan kemaslahatan) dan *daf' al-mafsadah* (menolak kerusakan) sebagai tujuan asasi dari berlakunya syariat Islam. Menurut al-Raisuni, keduanya dikonkritkan dalam bentuk 5 (lima) rumusan *maslahah*, yaitu menjaga dan memelihara 5 (lima) hal yang *daruriyyat al-khams*, yaitu *hifz al-din* (menjaga eksistensi agama), *hifz al-nafs* (melindungi jiwa), *hifz al-'aql* (memelihara akal), *hifz al-mal* (melindungi harta), dan *hifz al-nasl* (menjaga keturunan). Pemeliharaan terhadap lima (5) hal tersebut oleh al-Raisuni dimasukkan ke dalam ranah *al-maqasid al-'ammah* (*maqasid* umum) yang menjadi rujukan semua pembahasan fikih.⁴⁴

⁴⁴ Ahmad al-Raisuni, *al-Dzari'ah ila Maqasid al-Shari'ah* (Kairo: Dar al-Kalimah, 2016), 15

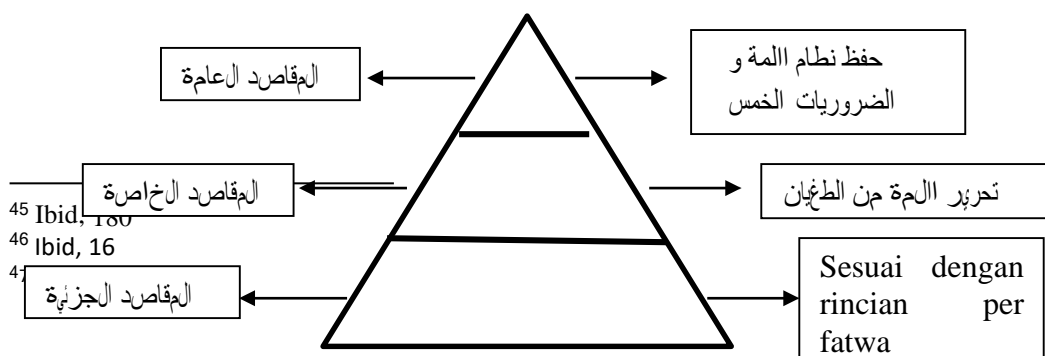
Menurut al-Raisu>ni, hal lain yang termasuk dalam ranah *al-maqa>sjid al-‘a>mmah*, di samping *al-d}aru>riyya>t al-khams*, adalah menghambakan diri kepada Allah, merealisasikan peran *khali}ah* Allah, memakmurkan bumi, menegakkan keadilan, menjaga kemulyaan manusia, mengeluarkan manusia dari dorongan hawa nafsunya, memelihara tatanan kehidupan bangsa (*hifz niz}a>m al-umma*), dan membatasi manusia agar tercegah dari penelantaran, perselisihan, dan kekacauan dalam hidupnya.⁴⁵

Di bawah wilayah *al-maqa>sjid al-‘a>mmah* terdapat tujuan yang lebih spesifik yang disebut *al-maqa>sjid al-kha>s}ah*, yaitu *maqa>sjid* yang secara khusus dirumuskan sebagai tujuan setiap bidang fikih.⁴⁶ Pada ranah ketiga, di bawah *al-maqa>sjid al-kha>s}ah* terdapat tujuan diterapkannya masing-masing hukum yang dikenal dengan *al-maqa>sjid al-juz’iyyah*.⁴⁷

Maqa>sjid al-shari’ah yang terdapat dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim, jika mengacu kepada pembagian maqa>sjid seperti yang dilakukan oleh al-Raisu>ni tersebut, dapat dijabarkan seperti di dalam gambar berikut:

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Diagram 4. 2 Maqa>sjid dalam Fikih Kebangsaan Kiai Hasyim



Pada ranah *al-maqasid al-juz'iyah* fatwa dan pemikiran Kiai Hasyim tentang kebangsaan memiliki tujuan spesifik pada masing-masing produknya. Enam (6) produk pemikirannya sebagaimana telah diuraikan pada Bab III memiliki tujuan hukum yang spesifik (*al-maqasid al-juz'iyah*) sebagaimana rincian penjelasan berikut.

Fatwa Kiai Hasyim tentang Indonesia sebagai negara Islam menurut beberapa pakar memiliki tujuan tertentu. Andree Feillard, misalnya, menyatakan bahwa tujuan dari fatwa tersebut adalah untuk mempertahankan pelaksanaan ajaran Islam melalui hak-hak politik.⁴⁸ Pendapat ini menjadi penegas dari pendapat Kiai Ahmad Shiddiq, ulama' asal Jember yang ikut terlibat dalam Muktamar NU yang melahirkan fatwa tersebut, tentang tujuan dari penetapan Hindia Belanda (Indonesia) sebagai negara Islam. Menurutnya fatwa itu dimaksudkan untuk memberikan solusi terhadap cara memperlakukan mayat dalam kasus kematian seseorang yang tidak jelas identitas keagamaannya. Dengan penetapan Indonesia sebagai wilayah Islam maka mayat tersebut harus diperlakukan sebagai mayat muslim.⁴⁹

⁴⁸ Andree Feillard, *NU Vis-a-Vis Negara Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*, terj. Lesmana (Yogyakarta, LKis. 1999), 18

⁴⁹ Abdul Mun'im DZ, *Piagam Perjuangan Kebangsaan* (Jakarta: Setjen PBNU, 2011), 52

Jika dilihat dari narasi keputusan Mukhtamar Nahdlatul Ulama' ke 36 yang menyatakan “ Walaupun pernah direbut oleh kaum penjajah kafir, tetapi nama negara Islam tetap selamanya”,⁵⁰ dan fakta bahwa Belanda mengajukan kursi parlemen (Volksrad) untuk NU dan secara khusus pada tahun 1937, satu tahun setelah Mukhtamar NU digelar, menawarkan penganugerahan gelar kehormatan kepada Kiai Hasyim Asy'ari walaupun kedua tawaran tersebut ditolak,⁵¹ menunjukkan bahwa pemberian label Indonesia sebagai negara Islam bukan semata soal kejelasan status mayat, tetapi ada tujuan besar yang diproyeksikan untuk melawan penjajah sehingga membuat mereka gundah. Tujuan tersebut adalah menggugah kecintaan bangsa Indonesia yang mayoritas Islam terhadap tanah airnya (تشجيع المسلمین علی حب وطنهم) sehingga tergerak untuk melawan penjajah yang dalam keputusan mukhtamar disebut sebagai penjajah kafir. Tujuan ini menjadi *al-maqṣud al-juz'iy* dari fatwa Indonesia sebagai negara Islam.

Pada fatwa wajib 'ain melakukan perang suci yang dikenal dengan resolusi jihad, tujuan hukumnya lebih transparan untuk dianalisa. Resolusi jihad yang lahir setelah Indonesia mengumumkan kemerdekaannya tersebut dipicu oleh kehadiran kembali Belanda yang memboncong sekutu. Mereka bermaksud untuk kembali menjajah Indonesia. Dalam poin-poin resolusi jihad tertulis dengan jelas bahwa fatwa tersebut bertujuan untuk mempertahankan dan menegakkan kedaulatan negara Republik Indonesia yang telah memproklamasikan kemerdekaan.⁵²

⁵⁰ Abdul Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtamar dan Munas Ulama' Nahdlatul Ulama* (Surabaya: Dinamika Press, 1997), 138

⁵¹ Agus Sunyoto, “KH. Hasyim Asy'ari. Teladan dan Panutan Warga NU” dalam ,dalam *KH. Hasyim Asy'ari*, 85-86

⁵² Sebagaimana tertulis dalam *Harian Kedaulatan Rakjat*, tanggal 26 Oktober 1945

Dengan demikian *al-maqsu>d al-juz'iy* (tujuan partikular) dari fatwa ini adalah mempertahankan kedaulatan bangsa Indonesia agar tidak terjajah dan terusir dari negerinya (رفض الخراج من ديارهم بغير حق).

Dalam melarang seikerei, upacara penghormatan terhadap kaisar Jepang dengan cara membungkukkan badan, Kiai Hasyim menegaskan keharaman dan kesyirikan melakukan prosesi tersebut. Alasan yang dikemukakan adalah karena melakukan prosesi saikerei termasuk meyembah kepada makhluk yang berarti menyekutukan Allah. Dalam Islam tindakan menyekutukan Allah dengan lainna adalah dosa besar. Tujuan fatwa tersebut tidak sekedar membebaskan umat Islam dari kesyirikan, tetapi lebih jauh fatwa tersebut menjadi simbol gerakan anti nippon yang menyulut kemarahan Jepang.⁵³ Dalam konteks *maqasid*, tujuan partikular (*al-maqsu>d al-juziyy*) dari fatwa haram dan syirik bagi muslim yang melakukan saikerei tersebut adalah menjauhkan umat Islam dari kesyirikan dan tipudaya Jepang sebagai penjajah (ابتلاء المسلمين عن الشرك وذكور الجاهل المتعصبين).

Larangan memakai busana yang serupa dengan atribut penjajah, sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, tidak semata produk fatwa yang bertumpu pada sekumpulan dalil. Larangan tersebut adalah bagian dari perang budaya setelah busana Belanda yang mewakili bangsa Eropa mewariskan revolusi busana di kalangan bangsa Indonesia yang mendapat pendidikan dari Belanda. Fatwa dimulai dengan membuat stigma bahwa busana Belanda adalah atribut orang kafir. Selanjutnya dimunculkan status haram menyerupai pakaian Belanda yang kafir tersebut. Tujuan (*al-maqsu>d al-juziy*) dari larangan tersebut adalah

⁵³Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren* (Yogyakarta: LKIS, 2013), 255

menjauhkan umat Islam dari *tashabbuh bi al-kuffār* (menyerupai orang-orang kafir) dan memunculkan kebencian kepada musuh sehingga tidak terpedaya oleh tipu muslihatnya (ابعاد المسلمین عن التشبه بالكفار وزيادة البغض عليهم)

Fatwa Kiai Hasyim yang mengharamkan penggunaan kapal milik Belanda untuk transportasi haji berangkat dari insting politiknya yang mencium siasat licik Belanda yang secara tiba-tiba menjadi dermawan dan mau menolong umat Islam. Walaupun pada asalnya menggunakan kapal Belanda tergolong sebagai transaksi mumalah yang memiliki hukum *mubah*, tetapi keyakinan akan adanya siasat licik di balik transaksi tersebut mendorong Kiai Hasyim untuk berfatwa haram. Tujuan (*al-maqṣud al-juzi*) dari pengharaman tersebut adalah menyelamatkan umat Islam dari politik licik Belanda yang memiliki agenda terselubung agar umat Islam berada dalam barisan pembela Belanda (حفظ المسلمین من كيد المعادين).

Pendidikan untuk perempuan menjadi salah satu pemikiran hukum Kiai Hasyim yang tertulis dalam kitabnya *Ziyadat Ta'liqat*. Dalam kitab tersebut Hasyim memaparkan berbagai kemungkinan status hukum yang dapat diterapkan kepada orang yang mengajarkan keterampilan menulis kepada perempuan. Dari hukum yang paling berat, yaitu haram, sampai hukum yang paling ringan, yaitu boleh. Keragaman hukum tersebut karena keterampilan menulis hanyalah *wasilah* (media) dan bukan *maqṣud* (tujuan), sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya. Pada akhirnya Kiai Hasyim memilih hukum *mubah* terhadap pendidikan keterampilan menulis bagi perempuan. Adapun tujuan partikuler (*al-maqṣud al-juz'i*) dari pilihan hukum mubah tersebut adalah meningkatkan Sumber Daya manusia (SDM) kaum perempuan sehingga dapat berkiprah dalam

memperjuangkan kemerdekaan dan membangun bangsanya (تنمية الموارد البشرية للزساء).

Pada ranah *al-maqa>sjid al-kha>s}shah*, tujuan fikih kebangsaan Kiai Hasyim adalah implikasi dari beberapa tujuan partikuler (*al-maqa>sjid al-juz'iyah*) sebagaimana telah dijelaskan. Ketika semua tujuan partikuler yang menguntungkan bangsa dan merugikan penjajah tercapai, secara simultan akan melahirkan dampak kokohnya perlindungan terhadap eksistensi tanah air dan menjaga negara Indonesia dari ancaman pihak-pihak yang berupaya merampas dan menguasainya sehingga tercapai tujuan untuk membebaskan bangsa Indonesia dari kelaliman (*tah}ri>r al-ummah min al-t}ughya>n*). Inilah *al-maqa>sjid al-kha>s}shah* dari fikih kebangsaan yang digagasnya. Tujuan ini menjadi tangga pengantar dari tujuan awal yang berupa *al-maqa>sjid al-juz'iyah* menuju *al-maqa>sjid al-'ammah* sebagai tangga terakhir *maqa>sjid*.

Fikih kebangsaan Kiai Hasyim pada ranah *al-maqa>sjid al-'ammah* bertujuan untuk melindungi tatanan kehidupan bangsa (*h}ifz niz}am al-ummah*), di samping juga menjaga eksistensi lima (5) hal asasi yang disebut sebagai *al-d}aru>riyya>t al-khams*. Pembebasan bangsa dari kelaliman sebagaimana yang menjadi *al-maqa>sjid al-kha>s}shah* dari fikih kebangsaan Kiai Hasyim akan berdampak kepada perlindungan terhadap 5 (lima) hal asasi tersebut.

Dengan bebasnya bangsa Indonesia yang mayoritas beragama Islam dari kelaliman akan terwujud eksistensi agama. Pengamalan terhadap tuntunan dan nilai-nilai agama menjadi terjamin. Negara yang aman dan bebas dari penjajahan juga berdampak positif terhadap pemeliharaan jiwa dari pembunuhan dan

penindasan, penjagaan terhadap harta dari perampasan dan eksploitasi, optimalisasi peran akal dengan menjamin tersedianya ruang berfikir yang sehat tanpa anaman, dan mampu merawat generasi dari masa ke masa.

Untuk lebih mempertegas semua tingkatan maqasid (*al-maqasid al-ammah*, *al-maqasid al-khasah*, dan *al-maqasid al-juz'iyah*) dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim Asy'ari tersebut, berikut penjabaran lengkap dari ketiga maqasid dalam tabel berikut:

Tabel 4.3

Ragam Maqasid al-Shari'ah dalam Fikih Kebangsaan Kiai Hasyim

NO	FATWA/ PEMIKIRAN	MAQASID		
		JUZ'IYAH	KHASSAH	'A<MMAH
01	Resolusi jihad	Mempertahankan kedaulatan sebagai bangsa agar tidak terusir dari negerinya (رفض الخراج من ديارهم بغير حق).		
02	Hindia Belanda (Indonesia) negara Islam	Menggugah kecintaan bangsa Indonesia mayoritas terhadap tanahnya (تشجيع المسلمين على حب وطنهم)	تحريم الامة من الطغيان	حفظ نظام الامة و الضروريات الخمس
03	Melakukan prosesi Seikerei	Menjauhkan umat Islam dari kesyirikan dan tipudaya orang-orang yang dzalim		

		ابتغى المسلمون عن الشرك ومكر (مجاهدين).		
04	Menyerupai busana penjajah	Menjauhkan umat Islam dari <i>tashabbuh bi al-kuffū</i> (menyerupai orang-orang kafir) dan memunculkan kebencian kepada musuh sehingga tidak terpedaya oleh tipu muslihatnya. (ابتعاد المسلمين عن التثريب بالكفار وزيادة البغض عليهم)		
05	Kapal Belanda sebagai transportasi haji	Menyelamatkan umat Islam dari politik licik Belanda yang memiliki agenda terselubung agar umat Islam berada dalam barisan pembela Belanda (حفظ المسلمين من كيد (المعتمد).		
06	Pendidikan untuk perempuan	Meningkatkan Sumber Daya manusia (SDM) kaum perempuan sehingga dapat berkiprah dalam memperjuangkan kemerdekaan dan membangun bangsanya (تذوية (الموارد البشرية للنساء).		

Semua tingkatan maqasid tersebut sama sekali tidak memasukkan berdirinya negara sebagai salah satu tujuan syariat (*maqasid al-shar'ah*). Menurut

al-Raisu>ni, *lqa>mah al-daulah* (membentuk dan mendirikan negara) hanya sebagai *wasi>lah* (perantara/media) bagi terwujudnya tujuan (*maqa>s}id*), bukan *maqa>s}id* itu sendiri.⁵⁴ Karena itu *lqa>mah al-daulah* tidak termasuk dalam salah satu *maqa>s}id al-shari>'ah*.

Al-Raisu>ni memang membedakan antara *al-wasa>il* (jamak dari *al-wasi>lah*) dengan *al-maqa>s}id* (tujuan). *Al-wasi>lah* adalah media yang mengantarkan kepada kemaslahatan. Walaupun *al-wasi>lah* berperan mengantarkan suatu perbuatan kepada kemaslahatan, tetapi media tersebut tidak mesti berbentuk masalah. Ia juga bisa tampak sebagai sesuatu yang *mafsadah* (kerusakan). Hukuman potong tangan dan dera tampak sebagai *mafsadah* karena merugikan pihak yang dipotong dan didera, tetapi hukuman tersebut menjadi media yang dapat mengantarkan kepada kemaslahatan yang berupa perlindungan terhadap harta (*hifz al-ma>l*), akal (*hidz al-'aql*), dan keturunan (*hifz al-nasl*).⁵⁵

lqa>mah al-daulah (pembentukan dan pendirian negara) disebut *wasi>lah* (media) karena, menurut al-Raisu>ni, syariat sama sekali tidak menegaskan dalam *nas}s} al-Qur'an* maupun hadis untuk mendirikan negara. Ia tidak lebih sebagai hasil *istinba>t* yang didasarkan kepada adanya masalah dalam pendiriannya dan berpedoman kepada kaidah *ما ال يتم الواجب ال به فهو واجب* (sesuatu yang menjadikan hal wajib tidak sempurna kecuali dengan adanya sesuatu itu, maka ia juga menjadi wajib). Posisi tersebut menegaskan bahwa negara bukan menjadi tujuan dari

⁵⁴ <http://raissouni.net/2019/01/12/-الدولة/> / diakses pada 21 Desember 2019

⁵⁵ Ahmad al-Raisu>ni, *al-Jam' wa al-Tas}mi>f li Maqa>s}id al-Shar' al-Han}f* (Kairo: Dar al-Maqa>s}id, 2015), 77

syariat, tetapi sebagai media yang mengantarkan kepada tujuan syariat.⁵⁶ Adapun *maqasid al-shari'ah* yang terkait dengan negara sama dengan *maqasid* yang terkait dengan individu. Syariat tidak memiliki tujuan khusus dan tersendiri dalam pendirian negara. Dalam konteks hubungan negara dan warganya, negara adalah representasi dari kepentingan individu warganya.⁵⁷

Argumentasi al-Raisuni yang menolak pembentukan negara sebagai tujuan syariat didasarkan kepada fakta bahwa sebagian besar wacana syariat (*al-khitab al-shar'iyy*) ditujukan secara langsung kepada *ummah* (bangsa), bukan kepada *a'imma* (para pemimpin) apalagi *daulah* (negara).⁵⁸ Perintah dan larangan syariat dalam berbagai bidang mayoritas ditujukan secara langsung kepada *ummah* baik secara personal maupun kelompok, baik bersifat privat seperti perintah melakukan ibadah shalat, puasa, zakat, haji dan lainnya, maupun yang melibatkan publik seperti larangan berzina, membunuh, tuntutan bertransaksi dan lainnya.

Dengan demikian, fatwa dan pemikiran Kiai Hasyim tentang kebangsaan memposisikan *maqasid al-shari'ah* sebagai tujuan yang memandunya untuk tidak keluar dari bingkai syariat. Fatwa yang dikeluarkannya tidak semata merefleksikan kemarahannya yang emosional terhadap hegemoni penjajah dan membela hak-hak bangsanya, namun juga didasarkan kepada tuntutan syariat yang mengharuskannya mengeluarkan fatwa-fatwa tersebut.

⁵⁶ <http://raissouni.net/2019/01/12/-الدولة/> diakses pada 21 Desember 2019

⁵⁷ Ibid.,

⁵⁸ Ahmad al-Raisuni, *al-Ummah Hiy al-Asl Muqabalah Ta'siyyah li Qadaya al-Dimocrat'iyyah, Hurriyyah al-Ta'bi', al-Fann* (Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abhath wa al-nashr, 2012), 13-16

Ijtihad maqasidi bukan hanya soal menetapkan tujuan berjenjang (*al-maqasid al-'ammah*, *al-maqasid al-khasah*, dan *al-maqasid al-juz'iyah*) dari produk ijtihad yang dikeluarkan, tetapi juga harus menetapkan sumber maqasid yang dijadikan acuan dan memformulasikan metode penetapan maqasid tersebut. Karenanya pelacakan terhadap penerapan maqasid al-shariah dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim Asy'ari ini dilakukan melalui tiga tahap, yaitu: menemukan sumber maqasid, menentukan metode penetapannya, dan merumuskan tipologi dari maqasid al-shariah yang diterapkannya. Ketiga tahapan tersebut dianalisa melalui perspektif pemikiran maqasid Ahmad al-Raisuni, seorang tokoh maqasidi berkebangsaan Maroko yang juga memiliki karya-karya pemikiran di bidang fiqh syariah.

2. Sumber Penetapan Maqasid al-shariah dalam Fikih Kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari

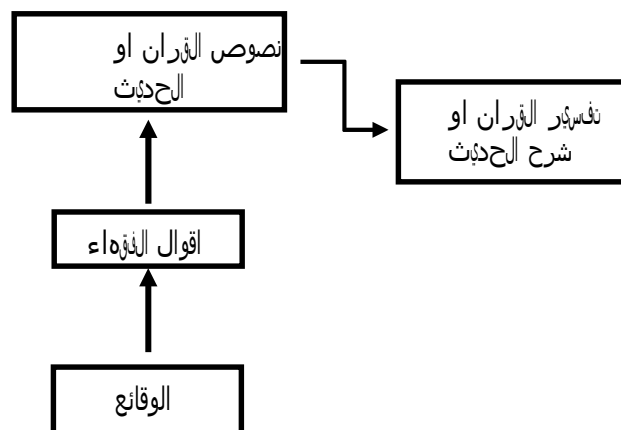
Kiai Hasyim merupakan salah satu ulama' yang meyakini perlunya umat Islam untuk bermadzhab. Ia dengan terus terang memperjuangkan keberadaan madzhab di tengah kehidupan Islam. Dalam *mau'izah* (pesan pesan) yang disampaikan melalui karyanya ia menyatakan bahwa hukum bermadzhab adalah wajib.

Sikap teguhnya untuk memperjuangkan madzhab tidak berarti ia berhenti melakukan kajian fikih sampai di *aqwal al-fuqaha'* (pendapat ahli fikih) saja. Penggunaan nas-nas baik yang berupa al-Qur'an maupun hadis sebagai dasar

pemikirannya merupakan sesuatu yang niscaya. Ia tidak pernah sekalipun berpaling dari nas} dalam memberikan fatwa dan pendapat.

Seperti kebanyakan kaum tradisional sebagai yang menjadi penganut madzhab, ia menempuh jalan dari bawah ke atas untuk melacak sumber sebagai dasar merumuskan hukum. Ketika dihadapkan kepada sebuah kasus atau peristiwa, mula-mula ia akan mencari sumber rujukan dari *aqwa} al-fuqaha}* (pendapat para ahli fikih) yang terdapat di dalam kitab tura}th. Pernyataan ahli fikih tersebut akan menjadi pintu masuk bagi mereka untuk mencari sumber hukum di atasnya, yaitu *nas}s} al-Qur'an* maupun hadis. Setelah mendapatkan *nas}s}*, ia tidak serta merta mengambilnya sebagai dasar hukum hanya berdasarkan pemahamannya, tetapi akan melanjutkan pelacakannya kepada pernyataan atau komentar para ahli hukum tentang teks ayat atau hadis tersebut (*tafsi} al-a}yah* atau *sharh al-hadi}th*). Pernyataan ahli tersebut selanjutnya akan menjadi pijakan dalam memahami *nas}s}*. Alur pemahaman tersebut dapat dilihat pada skema berikut:

Diagram 4. 4
Alur Pemahaman Kiai Hasyim terhadap *nas}s}*



Seperti tampak pada gambar, Kiai Hasyim merumuskan hukum dengan memulainya dari *aqwa* dan berakhir pada *nus* dengan mengkonfirmasi pemahaman *nas* tersebut kepada *tafsir* dan *sharh*. Dengan demikian, sumber primer dalam penetapan *maqasid* dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim adalah al-Qur'an dan hadis. Sedangkan *aqwa al-fuqaha* menjadi sumber penetapan *maqasid* yang sekunder. Sumber primer merupakan sesuatu yang pasti dijadikan rujukan. Sedangkan sumber sekunder hanya difungsikan sebagai pendukung pemahaman terhadap maksud *nus*.

Model perumusan hukum ala Kiai Hasyim ini misalnya ditulis dalam kitab *Ziyadah Ta'liqat* ketika menjelaskan tentang hukum memakai pakaian yang menyerupai pakaian orang kafir. Pertama ia menghimpun pendapat para ulama' yang tersebar dalam beberapa kitab. Salah satu kitab yang dijadikan rujukan adalah kitab *al-Ta'adil al-Islamiyyah* yang menyatakan:

ولما مذهب الشافعية والمالكية للابس اي لباس الكفار وحده يقتضي الكفر تارة والتحريم بدو
كفر أخرى وقد ال يقتضي كفرا و ال تحريم

Menurut Madzhab Sha'fi'iyah dan Malikiyah berbusana, maksudnya berbusana kekafiran semata kadang-kadang menyebabkan kekafiran dan kadang-kadang menyebabkan keharaman tanpa kekafiran. Bahkan kadang-kadang tidak menyebabkan kekafiran dan keharaman.

Dalam kitab tersebut dijelaskan bahwa menurut pendapat madzhab Syafi'i dan Maliki memakai pakaian kafir memiliki tiga kemungkinan

konsekwensi hukum: dihukumi kafir, dihukumi haram saja tetapi tidak kafir, dan tidak sampai menimbulkan kekafiran dan keharaman sehingga dibolehkan.

Setelah merujuk pendapat ulama' dalam berbagai kitab, ia memperkuat argumentasinya dengan mencari legitimasi dari nas} s}, yaitu dari teks hadis. Dalam persoalan ini ia merujuk kepada hadis riwayat imam Muslim yang menyatakan:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم علي ثوبين معصرين فنقل
أخبرهما
هذه من ثياب الكفار قال نابسها وذي رواية أمك أمرتك هذا؟ قلت أغسلهما قال بل

Dari Abdullah bin 'Amr bin al-'A ia berkata Rasulullah s}all} Alla}h 'alaih wa sallam melihatku mengenakan dua pakaian *mu'as}far* (pakaian yang dicelup ke '*us}fur*). Nabi bersabda: “ sesungguhnya pakaian ini adalah pakaian orang kafir “ dalam riwayat lain disebutkan “ apakah ibumu yang menyuruhmu berpakaian ini?”. Saya bertanya : “ apakah saya akan mencuci keduanya? “. Ia menjawab: “ bakarlah kedua (pakaian) itu”. HR. Muslim

Kiai Hasyim tidak memahami hadis tersebut hanya berdasarkan pemahamannya, ia melacak pendapat ulama' sebagai pendukung pmahamannya. Ia memilih komentar imam al-Nawa}wi tentang hadis tersebut yang terdapat dalam Sharh} Muslim. Komentar al-Nawa}wi tersebut dijadikan sebagai data pendukung untuk merumuskan hukum memakai busana yang biasa menjadi atribut para penjahat yang diidentifikasinya sebagai *kuffi}r* (orang-orang kafir).

Berdasarkan alur penetapan sumber hukum dalam ijihad Kiai Hasyim tersebut tergambar dengan jelas apa dan bagaimana ia menetapkan sumber maqa}sid al-shari}ah dalam ijihadnya. Walaupun ia memulai ijihadnya dengan menghimpun berbagai pendapat tentang obyek masalah yang dikajinya, tetapi pada akhirnya ia bersandar kepada nas} s} al-Qur'an atau hadis sebagai sumber

utama penetapan maqasjidnya. Cara ini sesuai dengan penegasan al-Raisu>ni yang menolak sumber lain sebagai sumber maqasjid : *نمقاصد الشريعة ال مصدر لها سوى نصوص* (maqasjid al-shari>ah hanya memiliki sumber yang berupa nas} nas} syariat).⁵⁹

Al-maqasjid al-‘a>mmah dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim, sebagaimana telah dijelaskan, adalah *h}ifz niz}a>m al-ummah* (melindungi tatanan kehidupan bangsa). Penetapan maqasjid tersebut didasarkan kepada nas} al-Qur’an dan hadis Rasulullah. Pada Q.S. al-H{ujura>t: 13 Allah berfirman:

وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
 وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
 وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Artinya: Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah maha mengetahui lagi maha mengenal.⁶⁰

Awalan ayat yang menyatakan bahwa manusia tercipta dari asal yang satu sebelum mereka terbagi dan tersebar sebagai bangsa dan kabilah yang beragam menggiring manusia terhadap kesadaran kolektif bahwa perbedaan tidak menjadi pembenar bagi mereka untuk saling melemahkan, mengeksploitasi, dan menganiaya. Dalam bahasa al-Baghawi>, ayat tersebut memberikan tuntunan agar tidak saling membanggakan diri dengan garis keturunan.⁶¹ Pada akhirnya dalam ayat tersebut Allah menyampaikan bahwa perbedaan tersebut seharusnya menjadi

⁵⁹ Ah}mad al-Raisu>ni, *Maqasjid al-Maqasjid al-Gha>li al-‘Ilmiyyah wa al-‘Amaliyyah li Maqasjid al-shari>ah* (Beirut: al-Shabakah al-‘Arabiyyah li al-Abhath wa al-Nashr, 2013), 7
⁶⁰ Depag RI, *Al-Qur’an*, 847
⁶¹ Al-Husain bin Mas’u>d al-Baghawi>, *Tafsir al-Baghawi Ma’a>lim al-Tanzil*, Juz 7 (Riyad: Da> al-T}ayf, 1412 H), 347

pintu untuk saling mengenal (*li ta'a>rafu*>) sehingga menjadi penguat tatanan kehidupan umat.

Dalam ayat yang lain, Q.S. al-Hujura>t: 10 dinyatakan:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ لِّلَّهِ الَّذِينَ آمَنُوا مِمَّا قَبْلُ وَإِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ لِّلَّهِ الَّذِينَ آمَنُوا مِمَّا قَبْلُ وَإِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ لِّلَّهِ الَّذِينَ آمَنُوا مِمَّا قَبْلُ

Artinya: Sesungguhnya orang-orang mu'min adalah bersaudara karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertakwalah kepada Allah supaya kamu mendapat rahmat.⁶²

Ibn 'A<shu>r menjelaskan bahwa ayat tersebut adalah alasan dan landasan yang kuat untuk menegakkan perdamaian di antara orang-orang mukmin. Menurutnya, kata *innama*> yang mengawali ayat digunakan untuk menginformasikan sesuatu yang sudah diketahui dan tidak dapat diingkari oleh lawan bicara (*mukha>t}ab*) sehingga informasi tentang persaudaraan berdasarkan keimanan tersebut, sesungguhnya, adalah informasi yang sudah pasti dan tidak dapat diingkari.⁶³ Ibn 'Ashu>r juga menegaskan bahwa berdasarkan ayat tersebut orang-orang mukmin harus bangkit menyingkirkan benih-benih perpecahan dan mengupayakan terjaminnya perdamaian di antara saudara mereka yang bersengketa.⁶⁴

Pada beberapa ayat, Allah menjelaskan tentang wawasan kebangsaan dengan menggunakan kata *ummah* (umat).⁶⁵ Salah satunya terdapat pada Q.S. al-Baqarah 143 yang menyatakan:

⁶² Depag RI, *Al-Qur'an*, 846

⁶³ Muhammad al-T{a}hir bin 'A<shu>, *Tafsi>r al-Tah>ri> wa al-Tanwi>*, Juz 26 (Tunis: al-Da> al-Tumi>siyyah li al-Nashr,1984), 243

⁶⁴ Ibid, 244

⁶⁵ Al-As}fiha> mengartikan ummah sebagai kelompok orang yang disatukan oleh agama, waktu, atau tempat baik secara terpaksa atau suka rela. Lihat al-Ra>hib al-As}fiha>, *Mufrada> Alfa> al-Qur'an* (Damaskur: Da> al-Qalam,2009), 86

⁶⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 329



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

۱۰۰
 ۱۰۰
 ۱۰۰
 ۱۰۰

۱۰۰
 ۱۰۰
 ۱۰۰

Artinya: Yahya bin Bukair menceritakan kepada kami, al-Laith dari ‘Uqail menceritakan kepada kami dari Ibn Shiha>b bahwasanya Sa>lim mengabarkan bahwa ‘Abd Alla>h bin ‘Umar – semoga Allah merelakan keduanya- menceritakan bahwa Rasulullah S}alla> Alla>h ‘alaih wa sallam bersabda: orang Islam adalah saudara bagi orang Islam lainnya, tidak boleh menzalimi dan membiarkannya. Siapa yang ada untuk keperluan saudaranya, maka Allah selalu ada untuk keperluannya. Siapa yang mengurai suatu kesulitan dari seorang muslim, maka Allah akan mengurai darinya suatu kesulitan dari beberapa kesulitan hari Kiamat. Siapa yang menutupi (aib)orang Islam, maka Allah akan menutupi (aib) nya di hari Kiamat. (HR. al-Bukha>ri>)

3. Metode penetapan *maqas}id al-shari>‘ah* dalam Fikih Kebangsaan KH.

Muhammad Hasyim Asy’ari

Al-Raisu>ni menolak pandangan para ahli yang membuat zonasi interaksi antara umat Islam dengan maqa>}id, membatasi pengetahuan tentang maqa>}id hanya untuk kalangan level tertentu. Sebaliknya ia menjamin bahwa mempelajari maqa>}id al-shari>‘ah saat ini mudah dan gampang. Bahkan lebih gampang dari mempelajari Fikih,Ushul fikih, Mus}t}alah al-Hadi>th, ilmu Kalam, dan ilmu Nahwu. Namun, menetapkan maqa>}id al-shari>‘ah dari dalil-dalil yang ada bukan persoalan gampang. Dibutuhkan kemumpunian dan keahlian khusus.⁷⁰

Seperti pada penjelasan bab 2 sebelumnya, al-Raisuni melalui beberapa karyanya telah memberikan petunjuk bagaimana cara menetapkan *maqas}id al-shari>‘ah* yang benar benar sesuai dengan kehendak pemilik syariat. Menurutnya,

⁶⁹ Muh}ammad bin Isma}ik} al-Bukha}ri, *al-Ja}mi' al-Sah}ih*, Juz 2 (Kairo: al-Mat}ba'ah al-Salafiyyah, 1403 H), 190

⁷⁰al-Raisu}tib, *al-Dzari'ah*, 9-10



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

oleh karena sumber maqa>sid satu-satunya adalah *nus}u>si*, baik al-Qur'an maupun al-H{adi>th, maka pintu masuk untuk menetapkan maqa>sid adalah nas}si itu sendiri.

Interaksi pembaca dengan nas}si pertama kali harus melalui pemahaman terhadap makna eksplisit teks (*z}a>hir al-nas}si*). Bila pemahaman pada tahap pertama ini telah dikuasai pembaca akan berhadapan dengan dua maqa>sid dalam nas}si tersebut, yaitu: *maqa>sid al-khit}a>b / al-kalam / al-nas}si* (tujuan ysng terkait langsung dengan bunyi teks / maksud wacana) dan *maqa>sid al-ah}ka>m* (tujuan dibalik bunyi teks dan tidak terkait secara langsung dengan bunyi teks). Pemahaman yang utuh terhadap kedua maqa>sid dalam nas}si tersebut akan melahirkan rumusan maqa>sid al-shari>'ah yang benar.⁷¹

Untuk merumuskan *maqa>sid al-ah}ka>m*, sebagaimana telah dijelaskan, pembaca harus memastikan bahwa tujuan tersebut mengandung kemaslahatan yang didasarkan kepada dalil yang jelas. Untuk itu pembaca harus memahami teori tingkatan kemaslahatan (*tarti}b al-mas}a>lih*) sehingga dapat menentukan kategori tingkat kemaslahatan dalam tujuan yang ditetapkan. Selain itu, ia harus mampu memastikan posisi tujuan yang ditetapkan sebagai *maqa>sid al-ah}ka>m* tersebut benar-benar sebagai tujuan yang menjadi target syariat, bukan sekedar media (*wasi>lah*) yang mengantarkan kepada terwujudnya maqa>sid.⁷²

Penetapan maqa>sid dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim Asy'ari, menilik dari fatwa dan pemikirannya yang tersebar dalam berbagai karya, secara garis besar mengikuti alur yang ditetapkan oleh al-Raisu>ni; memahami nas}si melalui

⁷¹ Ah}mad al-Raisu>ni, *Madkhal ila Maqa>sid al-shari>'ah* (Kairo: Da} al-Kalimah, 2010), 8-12

⁷² Ibid, 11-12

z)al-hir al-nas}si, berlanjut kepada pemahaman terhadap *maqasid al-khiab / al-kalam*, dan berakhir dengan pemahaman terhadap *maqasid al-ah}ka*. Namun, sebagai seorang pengikut maz}hab setia, Kiai Hasyim tidak memahami nas}si secara mandiri. Ia selalu melibatkan pendapat ulama' tentang nas}si tersebut yang tersebar dalam kitab tura<th sebagai referensi pendukung.

Tidak ada perbedaan prosedur penetapan *maqasid al-shari'ah* antara Ah}mad al-Raisu>ni dan Kiai Muhammad Hasyim Asy'ari. Keduanya juga sama-sama melibatkan pendapat ulama' lain untuk mendukung pemahamannya terhadap nas}si. Al-Raisu>ni, sebagaimana terlihat dengan jelas dalam karyanya *al-Jam' wa al-Tas}ni>f li Maqasid al-shar'i al-H}ani>f*, juga melibatkan pendapat pakar lain seperti al-Fadl bin Sha>dza>n al-Naisa>bu>ri> dan pakar lainnya untuk menopang pendapatnya dalam merumuskan *al-maqasid al-juz'iyah*.⁷³

Hanya saja, pelibatan pendapat ulama' dalam fikih Kiai Hasyim lebih dominan dan lebih kuat dari al-Raisu>ni; mendekati nas}si melalui *aqwal* dan mengelaborasi maksud nas}si dengan bantuan *aqwal*. Sedangkan al-Raisu>ni, walaupun dalam praktiknya menggunakan bantuan pendapat orang lain untuk merumuskan *maqasid juz'iyah*, tetapi secara teori ia tidak menyinggung keharusan pembaca untuk memahami nas}si melalui pendapat orang lain.

Metode penetapan *maqasid* ala Ah}mad al-Raisuni melalui pemahaman terhadap nas}si tersebut dapat dijabarkan dalam skema sebagai berikut:

⁷³ Lebih detail lihat al-Raisu>ni, *al-Jam'*, 115 - 247

Tabel. 4.5

Penetapan Maqas}Id Al_Shari<'Ah Melalui Nas{S{ Ala Al-Raisu<Ni<

Subyek	Obyek	Level Pemahaman	Prasyarat Pemahaman
Pembaca	Nas{s} (al-Qur'an atau al-Hadi>th)	Z}a>hir al-Nas{s}	- memahami Bahasa Arab
		Maqa>s}id al-Khita>b	- memahami Bahasa Arab - memahami dalil-dalil terkait tema
		Maqa>s}id al-Ah}ka>m	- memahami kesesuaian tujuan dengan masalah - -memahami tingkatan masalah - Memahami perbedaan wasilah dan maqsu>d

Tabel 4.6:

Aplikasi Penetapan Maqas}Id al_Shari<'ah Melalui Nas{s dalam Fikih Kebangsaan KH. Muh. Hasyim Asy'ari

SUBYEK	MEDIA	OBYEK	LEVEL PEMAHAMAN	REFERENSI PENDUKUNG
Pembaca	Aqwa>l al-'Ulama>' fi al-Tura>th	Nas{s} (al-Qur'an atau al-Hadi>th)	Z}a>hir al-Nas}s	Aqwa>l al-'Ulama>' fi al-Tura>th
			Maqa>s}id al-Khita>b	
			Maqa>s}id al-Ah}ka>m	

Aplikasi penetapan *maqasid* seperti pada skema di atas secara gamblang dapat dilihat dalam pemikiran Kiai Hasyim tentang pendidikan bagi perempuan. Ketika ada pihak yang mempersoalkan kiai-kiai Nahdlatul Ulama' (NU) yang mengajarkan keterampilan menulis bagi santri perempuan dengan berlandaskan dalil beberapa hadis, Kiai Hasyim mengemukakan pemikirannya dengan memahami hadis-hadis tersebut dari sisi lain. Tidak terjebak kepada pemahaman *zahir al-nas* dan *maqasid al-khita* dari teks hadis tersebut, tetapi melangkah lebih jauh dengan menetapkan *maqasid al-ahkam* yang tersembunyi di balik teks sebagai langkah terakhir dalam merumuskan *maqasid al-shari'ah*.

Hadis yang dijadikan dasar untuk mengkritik pemahaman dan perilaku kiai NU adalah :

عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن نزلوهن في الغرف ولتعلموهن الكتابة و علموهن الغزل و سورة النور (رواه الحاكم)

Dari Aisyah *radhiy Allah 'anha* bahwa Nabi *sallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda: “ Jangan tempatkan mereka (anak-anak perempuan itu) di kamar-kamar dan jangan ajari mereka menulis. Ajarilah mereka bertenun dan (membaca) surat al-Nu'r (HR al-Hakim)

Berdasarkan hadis ini pula Kiai Hasyim menolak kritik tersebut dan menyampaikan sanggahan baliknya. Ia melakukan sanggahan dengan cara menetapkan *maqasid* yang terdapat pada teks larangan tersebut.

Sebagai reader, Kiai Hasyim tidak secara langsung memahami maksud teks hadis tersebut apa adanya. Mula-mula ia menghadirkan pendapat pakar fikih (fuqaha') masa lalu sebagai media dan pijakan awal yang mengantarkannya kepada pemahaman *nas*. Ia mengutip pendapat Ibrahîm bin Isma'îl yang terdapat dalam

kitab *Sharh Ta'lim al-Muta'allim*, al-Shaikh Ibrahīm al-Bājūrī dalam kitab *H{a>shiyah al-B{a>ju>ri*. Imam al-Nawa>wi>, dan lainnya.

Dengan modal pendapat para pakar tersebut Kia Hasyim lalu memasuki pemahaman terhadap nas }s}, yaitu hadis yang secara tekstual melarang pengajaran keterampilan tulis untuk perempuan. Pemahaman tentang *za>hir al-nas}s* dan *maqa>s}id al-khit}a>b* dari teks hadis tersebut ia peroleh dengan cara mendalami pendapat ulama' yang tersebar dalam beberapa kitab klasik dan dijadikan pijakan awal. Ia menyimpulkan bahwa menulis adalah *wasi>lah* (media) yang bisa mengantarkan kepada akibat baik atau buruk. Karena itu larangan mengajarkan menulis bagi perempuan sebagaimana pendapat para ulama' bisa haram, muba>h, atau makru>h.

Selesai menetapkan *maqa>s}id al-khita>b* dari hadis tersebut, Kiai Hasyim lalu melangkah untuk merumuskan *maqa>s}id al-ah}ka>m*. Sebagai langkah pertama, ia mengkonfirmasi hadis tersebut dengan hadis lain yang berbicara tentang larangan mengajarkan menulis untuk perempuan. Ia menemukan hadis nabi yang diriwayatkan oleh al-Turmudzi:

عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : **لَوْ أَنَّ نِسَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ كُنَّ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ لَأَنَّهُنَّ لَيَكُونُنَّ أَقْوَمَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ**

لَوْ أَنَّ نِسَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ كُنَّ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ لَأَنَّهُنَّ لَيَكُونُنَّ أَقْوَمَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ

Dari Ibn Mas'u>d RA sesungguhnya Nabi SAW bersabda: Luqman lewat dan bertemu dengan gadis di tempat belajar menulis. Ia lalu berkata: “ untuk siapa pedang ini dikilapkan?

Kiai Hasyim tidak terburu-buru menyimpulkan *maqa>s}id al-ah}ka>m* dari hadis sebelumnya hanya dengan mengkonfirmasinya dengan hadis ini. Ia, sekali lagi, meneguhkan pemahamannya tentang hadis ini melalui pendapat pakar yang

mengomentarinnya. Salah satu pendapat yang dirujuknya adalah penjelasan Ibn Hajar terhadap maksud hadis tersebut. Menurut Kiai Hasyim larangan dalam hadis pertama berdasarkan pernyataan hadis kedua adalah adanya *'illah* (alasan hukum) yang berupa terbukanya dampak negatif terhadap perempuan bila mereka memiliki keterampilan menulis.

Berdasarkan penjelasan tersebut Kiai Hasyim menyimpulkan bahwa *maqasid al-ahkam* dari larangan menulis bagi perempuan adalah adanya peluang tindakan amoral yang akan dilakukan oleh perempuan melalui keterampilan menulis yang dimilikinya. Kesimpulan *maqasid* ini membawanya kepada hadis lain yang menurutnya berposisi sebagai *mukhasis (lex specialis)* terhadap hadis larangan mengajarkan menulis. Hadis tersebut adalah hadis riwayat Ibn Najjar dari Abu Hurairah yang menyatakan bahwa Rasulullah bersabda:

عَلَيْ وَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَإِلَى الْمَوْلَاتِ إِنْ مَلَكَتْهُنَّ وَإِلَى النَّسَائِطِ
عَلَيْ وَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَإِلَى الْمَوْلَاتِ إِنْ مَلَكَتْهُنَّ وَإِلَى النَّسَائِطِ
عَلَيْ وَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَإِلَى الْمَوْلَاتِ إِنْ مَلَكَتْهُنَّ وَإِلَى النَّسَائِطِ

“ sesungguhnya termasuk di antara hak anak yang wajib (dipenuhi) oleh orang tua adalah mengajarnya menulis, memberikan nama yang baik, dan menikahnya apabila telah mencapai usia dewasa.”

Dengan mengetahui *maqasid al-ahkam* dari nas hadis tersebut pada akhirnya Kiai Hasyim menyatakan dan mempraktekkan kebolehan mengajarkan keterampilan menulis pada kaum perempuan. Ia mengajarkan keterampilan menulis untuk anak-anak perempuan dan santrinya sebagaimana pengakuannya dalam kitab *Ziyadah Ta'liqat*.⁷⁴

⁷⁴ Hasyim, *Ziyadah*,36

Dengan demikian, dalam menetapkan al-maqasid al-shari'ah, Kiai Hasyim selalu merujuk kepada nas al-Qur'an atau al-Hadith dan melibatkan *aqwal al-fuqaha* yang terdapat pada kitab-kitab turath. Pelibatan *aqwal al-fuqaha* tersebut dalam 2 (dua) ranah; sebagai media yang mengantarkannya untuk memahami obyek yang berupa nas dan sebagai referensi pendukung terhadap pendapat hukum yang ia rumuskan.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan pada bab ini secara singkat merupakan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan yang telah menjadi rumusan masalah pada bab pertama. Kesimpulan diperoleh setelah seluruh data penelitian dipaparkan pada bab-bab sebelumnya. Adapun kesimpulan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Pemikiran KH Muhammad Hasyim Asy'ari di bidang hukum tidak hanya menelisik ruang fikih ibadah dan muamalah yang teoritik, tetapi juga menysar fikih kebangsaan yang rumusannya berkontribusi positif terhadap kemerdekaan bangsa Indonesia. Fikih kebangsaan yang digagasnya merupakan pemikiran dan fatwa-fatwanya yang secara tegas memberikan perlawanan terhadap kezaliman penjajah. Fikih kebangsaan Kiai Hasyim memiliki landasan teologi yang kuat, baik dari nas} al-Qur'an maupun hadis Nabi. Salah satu nas} al-Qur'an yang menjadi landasannya adalah Q.S al-H}ajj: 39-40 yang memberi ijin kepada Nabi dan sahabatnya untuk berperang melawan musuh yang memerangnya dan berusaha untuk mengusir umat Islam dari negerinya. Sedangkan landasan dari hadis Nabi adalah semua *aqwa* (sabda) maupun *af'a* (tindakan) Nabi yang menunjukkan kecintaannya terhadap Madinah, negeri yang menjadi tempat tinggalnya. Fikih kebangsaan Kiai Hasyim memiliki 3 karakteristik, yaitu: Memilih hukum yang keras yang dapat berpengaruh negatif/merugikan

terhadap penjajah (*al-Tashaddud bi al-hukm 'ala al-musta'miri*), memilih hukum yang mudah yang dapat menguntungkan terhadap bangsa Indonesia (*al-tasa'hul bi al-hukm li al-muwa'tjini*), dan mempertegas identitas keagamaan untuk mengobarkan perjuangan melawan penjajah (*itqa'n al-huwiyyah al-di'niyyah*).

2. Gagasan fikih kebangsaan KH. Muhammad Hasyim Asy'ari dibangun di atas ijtihad yang berbasis *maqasid al-shari'ah* atau dikenal dengan *ijtihad maqasidi*. Aplikasi *maqasid al-shari'ah* dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim dapat disimpulkan melalui 3 point. *Pertama*, adanya *maqasid 'ammah* (tujuan umum), *maqasid khasah* (tujuan khusus), dan *maqasid juziyyah* (tujuan partikular) dalam produk fikih kebangsaan tersebut. Tujuan umum dari fikih kebangsaannya adalah untuk melindungi tatanan kehidupan bangsa (*hifz niz'am al-ummah*), di samping juga menjaga eksistensi lima (5) hal asasi yang disebut sebagai *al-daruriyyat al-khams*. Sedangkan tujuan khusus dari fikih kebangsaannya adalah membebaskan bangsa Indonesia dari kelaliman penjajah (*tahrir al-ummah min al-tjughyan*). Adapun tujuan partikuler dari masing-masing pemikiran dan fatwanya adalah sebagai berikut: menggugah kecintaan bangsa Indonesia yang mayoritas Islam terhadap tanah airnya pada fatwa tentang Indonesia sebagai negara Islam, mempertahankan kedaulatan sebagai bangsa agar tidak terusir dari negerinya pada fatwa tentang resolusi jihad, menjauhkan umat Islam dari kesyirikan dan tipudaya orang-orang yang dzalim pada fatwa yang menolak saikerei, menjauhkan umat Islam dari *tashabbuh bi al-kuffar* (menyerupai orang-orang kafir) dan memunculkan kebencian kepada

musuh sehingga tidak terpedaya oleh tipu muslihatnya pada fatwa tentang berbusana yang menyerupai busana penjajah, menyelamatkan umat Islam dari politik licik Belanda yang memiliki agenda terselubung agar umat Islam berada dalam barisan pembela Belanda pada fatwa haram berangkat haji dengan menggunakan transportasi kapal Belanda, dan meningkatkan Sumber Daya manusia (SDM) kaum perempuan sehingga dapat berkiprah dalam memperjuangkan kemerdekaan dan membangun bangsanya pada pemikirannya tentang pengajaran menulis bagi perempuan.

Kedua, sumber penetapan *maqasid al-shari'ah* dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim terdiri dari 2 sumber: primer dan sekunder. Sumber primernya adalah al-Qur'an dan hadith. Sedangkan *aqwal al-fuqaha* menjadi sumber penetapan *maqasid* yang sekunder. Sumber primer merupakan sesuatu yang pasti dijadikan rujukan. Sedangkan sumber sekunder hanya difungsikan sebagai pendukung pemahaman terhadap maksud nusjuss.

Ketiga, metode penetapan *maqasid al-shari'ah* yang terdapat pada fikih memahami *nas* melalui *zahir al-nas*, berlanjut kepada pemahaman terhadap *maqasid al-khitab / al-kalam*, dan berakhir dengan pemahaman terhadap *maqasid al-ahkam*. Namun, sebagai seorang pengikut mazhab setia, Kiai Hasyim tidak memahami *nas* secara mandiri. Ia selalu melibatkan pendapat ulama' tentang *nas* tersebut yang tersebar dalam kitab turath sebagai referensi pendukung.

B. Implikasi Teoritis

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dipaparkan, penelitian ini memiliki implikasi teoritis terhadap teori dan penelitian yang sebelumnya telah dilakukan.

Pertama, Temuan penelitian ini mengungkapkan bahwa fikih kebangsaan Kiai Hasyim sarat dengan perjuangan membela tanah air dan perlawanan terhadap penjajah. Fikih kebangsaan Kiai Hasyim yang dijabarkan melalui 6 (enam) poin pemikiran dan fatwanya memiliki 3 karakteristik yang merugikan musuh, menguntungkan bangsa Indonesia, dan memperkuat identitas keagamaan sebagaimana telah dijelaskan.

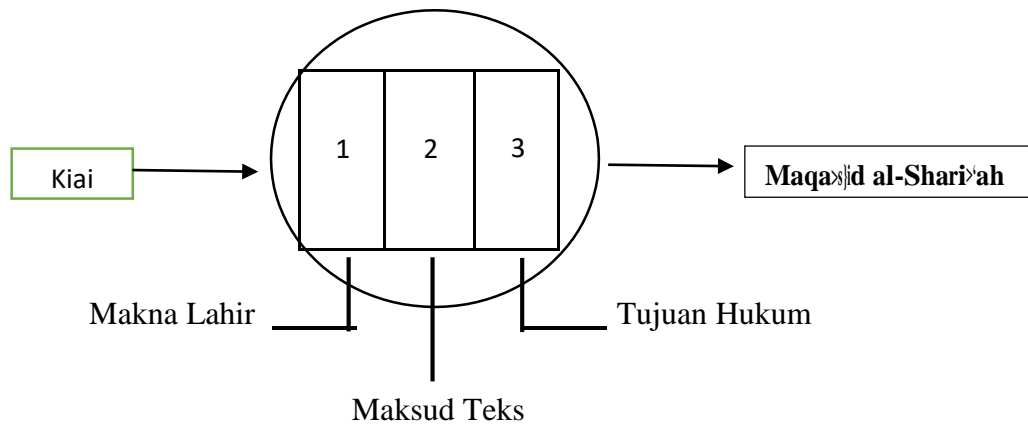
Temuan dalam penelitian ini tidak berarti berseberangan dengan penelitian Andrex Feillard (1995) yang menyebutkan Kiai Nahdlatul Ulama' pada masa pra kemerdekaan terkadang memainkan politik tradisi sunni yang akomodatif terhadap pemerintah kolonial. Karakteristik pada penelitian ini dan sikap akomodatif dalam penelitian Andree adalah sesuatu yang berbeda. Sikap akomodatif yang disebutkan Andrex adalah strategi perjuangan yang pada akhirnya juga bersentuhan dengan salah satu dari ketiga karakteristik seperti temuan dalam penelitian ini.

Kedua, hasil penelitian tentang fikih kebangsaan yang digagas oleh Kiai Hasyim menunjukkan bahwa fatwa dan pemikiran hukum Kiai Hasyim tentang kebangsaan merupakan hasil ijtihad yang berbasis *maqasid al-shari'ah*. Meskipun pada masa itu wacana penggunaan *maqasid* sebagai pendekatan dalam memahami hukum Islam belum sesemarak dan massif seperti saat ini, tetapi secara *de facto*

maqa>sjid al-shari'ah telah digunakan sebagai pendekatan dalam ijtihad para ulama', termasuk Kiai Hasyim.

Fakta tentang aplikasi *maqa>sjid al-shari'ah* pada fikih kebangsaan ini menguatkan teori yang sebelumnya disampaikan oleh para pakar *maqa>sjid*, seperti Ahmad al-Raisuni dalam *Madkhal Ila> Maqa>sjid al-Shari'ah* (2009) yang dengan yakin menyatakan bahwa penerapan *maqa>sjid al-shari'ah* terjadi pada semua bidang hukum; ibadah, mu'amalah, maupun *al-'adah* (adat kebiasaan). Hasil penelitian ini juga sejalan dengan penelitian Jaser Audah yang ditulis dalam *al-Ijtihad al-Maqa>sjidi; Majmu'ah Buhuth* (2011) bahwa walaupun secara formal-teoritis *maqa>sjid al-shari'ah* tidak dikaji dalam kitab-kitab Ushul Fikih klasik, tetapi secara substantif, *maqa>sjid al-shari'ah* telah diaplikasikan dalam setiap pembahasan kitab-kitab Fikih.

Ketiga, metode yang digunakan oleh Kiai Hasyim Asy'ari dalam menetapkan *maqa>sjid* berpusat pada nas. Interaksi Kiai sebagai *reader* (pembaca) terhadap teks al-Qur'an maupun hadis dilakukan melalui tiga (3) tahapan secara berurutan, yaitu: pemaknaan terhadap makna lahir teks, pemahaman terhadap maksud teks, dan berakhir dengan perumusan terhadap tujuan hukum dari teks. Interaksi tersebut dapat diilustrasikan sebagai berikut:



Proses tersebut menyamai teori al-Raisuni dalam *Madkhal ila Maqasid al-Shari'ah* (2010) yang mematenkan alur perumusan maqasid pada nas melalui *zahir al-nas*, *maqasid al-kalam* atau *al-khitab*, dan berakhir pada *maqasid al-ahkam*. Kesamaan proses ini menegaskan bahwa fikih kebangsaan Kiai Hasyim dibangun melalui metode istinbath yang terpercaya dan dapat dipertanggungjawabkan.

Hasil penelitian ini mendukung kesimpulan Afifuddin Muhajir dalam *Manhaj Pemikiran Keagamaan Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari dan Implementasinya dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara* (2018) yang menyatakan bahwa fikih Kiai Hasyim menggunakan manhaj istinbat secara optimal. Hasil penelitian ini juga sejalan dengan penelitian Mif Rokhim Syarkun (2017) yang dengan yakin menyatakan bahwa Kiai Hasyim telah melakukan grand design untuk membangun pemikiran metodologis (*fikrah manhajiyah*) dan pemikiran inovatif-akomodatif (*fikrah islahiyah*) di kalangan santrinya.

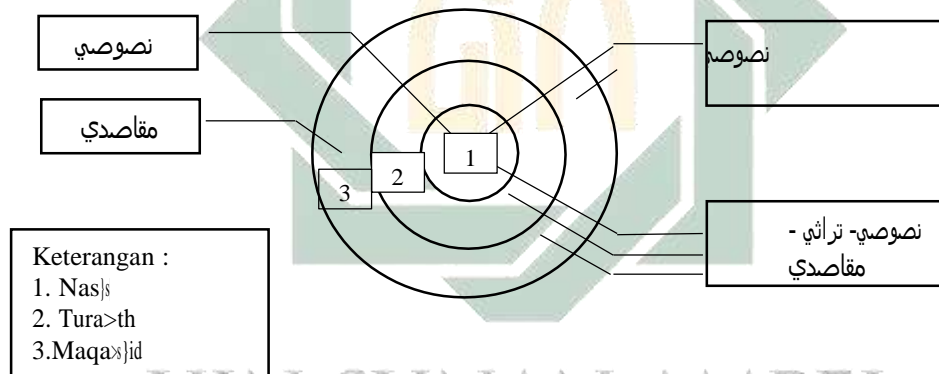
Proses pemahaman Kiai Hasyim yang melalui tiga alur tersebut seringkali melahirkan kesimpulan hukum baru yang tidak ditemukan pada kitab tura>th manapun sebelumnya. Ini berarti menyelisihi hasil penelitian Abdul Halim (2010) yang menyimpulkan bahwa fikih Kiai Hasyim tergolong bermadz}hab qouli>, yaitu mengikuti produk pendapat ulama' madzhab apa adanya, tanpa mampu melahirkan pendapat baru yang berbeda.

Keempat, Sumber penetapan maqa>s}id dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim adalah nas}s} al-Qur'an atau hadis. Sumber ini menunjukkan bahwa maqa>s}id ala Kiai Hasyim selalu terkait erat dengan nas}s}. Keterkaitan ini jika dikategorikan dalam tipologi yang dibuat al-Raisu>ni> termasuk ke dalam *nus}u>s}i>-maqa>s}idi*. Al-Raisuni dalam *al-Dzari>'ah ilu> Maqa>s}id al-Shari>'ah Abh}a>th wa Maqa>la>t* (2015) memetakan tipologi pegiat kajian maqa>s}id dalam berinteraksi dengan nas}s} kepada tiga kelompok: *Pertama*, kelompok yang terfokus merumuskan maqa>s}id dan mengabaikan pemahaman yang utuh tentang nas}s}. Kelompok ini disebut *maqa>s}idiyyu>n*. *Kedua*, kelompok yang berkuat pada nas}s} dan menyisihkan maqa>s}id. Mereka disebut *nus}u>s}iyyu>n*. *Ketiga*, kelompok yang memahami nas}s} dengan utuh sehingga mampu merumuskan *maqa>s}id al-ah}ka>m* dari nas}s} tersebut. Kelompok terakhir ini disebut *nus}u>s}iyyun maqa>s}idiyyu>n* yang oleh al-Raisu>ni> disebut sebagai kelompok ahli maqa>s}id sejati.

Berdasarkan hasil penelitian, ada fakta menarik pada metode Kiai Hasyim dalam menetapkan maqa>s}id. Meskipun ia menempatkan nas}s} sebagai sumber maqa>s}idnya, tetapi dalam upaya penetapan tersebut ia selalu menjadikan *aqwa} al-*

fuqaha' (pendapat ahli hukum Islam) dalam kitab *tura>th* sebagai media untuk memahami *nas* atau referensi yang menguatkan hasil pemahamannya. Besarnya peran *tura>th* dalam penetapan ini menjadikan tipologi *maqas*id Kiai Hasyim tidak bisa disamakan dengan ketiga tipologi versi al-Raisu>ni>, tetapi melahirkan tipologi *maqas*id baru yang dalam merumuskan *maqas*id dari *nas* selalu dan pasti melibatkan *aqwa* (pendapat ahli) yang terdapat pada *tura>th*. Tipologi tersebut dapat disebut sebagai *nus*u>si>-*tura>thi-maqas*id.

Posisi *maqas*id dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim tersebut dapat dimasukkan sesuai *mapping* tipologi seperti pada skema berikut:



Meskipun tipologi *maqas*id al-shari'ah dalam fikih kebangsaan Kiai Hasyim terlihat baru, tetapi sesungguhnya merupakan pengembangan dari tipologi *maqas*id ketiga al-Raisu>ni> yang berpusat pada *nas*. Jika al-Raisu>ni> menyebut *nus*u>si> dalam tipologi yang dibuatnya karena ada keterikatan pembaca dengan *nass*, maka tambahan *tura>th* pada tipologi *maqas*id Kiai Hasyim juga karena pelibatan *tura>th* yang cukup kental dalam merumuskan *maqas*id.

C. Rekomendasi

Penelitian tentang pemikiran dan fatwa kiai Hasyim ini hanya terbatas pada bidang fikih kebangsaan. Perspektif yang digunakan untuk menganalisis fikih kebangsaan tersebut juga terbatas hanya dari sudut pandang maqāsid al-sharīah. Keterbatasan tersebut disebabkan ketersediaan waktu, bidang keilmuan yang dimiliki dan tenaga peneliti untuk mengakses sumber data. Di sisi lain, KH. Muhammad Hasyim Asy'ari adalah seorang ulama' besar, tokoh fikih yang ahli hadis dan dikenal sebagai hadrah al-syaikh yang tidak cukup dideskripsikan dengan penelitian yang terbatas. Kenyataan tersebut mendorong peneliti untuk mengajukan beberapa rekomendasi kepada semua pihak yang terkait dengan penelitian ini. Adapun rekomendasi dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Perlu dikembangkan penelitian lebih lanjut tentang fikih Kiai Hasyim secara utuh dari bidang ibadah, muamalah, siyasah, dan lainnya sehingga dapat diperoleh kesimpulan yang komprehensif tentang metode ijtihad dari fikih Kiai Hasyim. Penelitian tersebut memungkinkan untuk dilakukan karena karya Kiai Hasyim di bidang fikih telah dibukukan dan mudah untuk diakses.
2. Menjadikan maqāsid al-sharīah sebagai perspektif seperti dalam penelitian ini memang penting dilakukan. Namun untuk bisa mendeskripsikan ketokohan Kiai Hasyim di bidang fikih diperlukan perspektif lain, semisal sosiologi pengetahuan dan lainnya.
3. Kiai Hasyim adalah tokoh Nahdlatul Ulama' yang dikenal sebagai kelompok tradisional. Pemikiran Kiai Hasyim seperti pada penelitian ini dipandang

mewakili kelompok tersebut. Pada masa pra kemerdekaan banyak ulama' lain di luar kelompok tradisional yang juga produktif melahirkan fatwa. Karena itu perlu dilakukan penelitian lebih lanjut yang membandingkan fikih Kiai Hasyim dengan tokoh fikih Indonesia lainnya yang semasa sehingga dapat memberi gambaran semangat fikih Nusantara pra kemerdekaan.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- 'Abd al-Rahma>n, Sayyid bin, *Bughyat al-Mustarshidi>n fi> Talkhi>s Fata>wa> fi> Ba'd al-Aimmah min al-'Ulama>' al-Mutaakhiri>n*, Beirut: Da>r al-Fikr, 1994.
- 'Aini (al), Badr al-Di>n, *'Umdat al-Qa>n> Sharh S{ah}i>h al-Bukha>ri*, vol.10, Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- 'Arabiyyah (al), Majma' al-Luhghah, *Al-Mu'jam al-Falsafī*, Kairo: al-Amīriyyah, 1983.
- 'Ashqala>ni (al), Ah}mad bin 'Ali bin H{ajar *Fath} al-Ba>n> bi Sharh} S{ah}i>h al-Bukha>ri*, vol. 8, Riya>d: Da>r al-T}ayyibah, 2005.
- 'A<shu>r, Muh}ammad al-T{a>hir bin, *Maqa>s}id al-Shari>'ah al-Isla>miyyah*, Kairo: Da>r al-Sala>m, 2014.
- , *Tafsi>r al-Tah}ri>r wa al-Tanwi>r*, Juz 26, Tunis: al-Da>r al-Tumi>siyyah li al-Nashr, 1984.
- , *A Lais al-S{ubh Bi Qari>b, al-Ta'li>m al-'Arabi>, Dira>sah Ta>rikiyyah wa Ara>' Isla>h}iyyah*, Kairo: Da>r al-Sala>m, 2006.
- 'Ubaidi (al), Hamma>di, *al-Sha>t}ibi> wa Maqa>s}id al-Shari>'ah*, Beirut: Da>r Qutaibah, 1992.
- 'Umari> (al), Na>diyah Shari>f, *al-Ijtiha>d fi> al-Isla>m Us}u>luh Ah}ka>muh A<fa>quh*, Beirut: Muassasah al-Risa>lah, 1984.
- A<mini> (al), Abu> al-H{asan, *Kita>b al-I'la>m bi Mana>qib al-Isla>m* (Riyad: Da>r al-As}a>lah li al-Thaqa>fah wa al-Nashr wa al-I'la>m, 1988), 137-138
- Abu> Zahrah, Muhammad, *Abu> H{ani>fah: H{aya>tuh wa 'As}ruh, Ara>uh wa Fiqhuh*, Kairo: Da>r al-Fikr al-'Arabi>, 1998.
- , *Ta>ri>kh al-Maz}a>hib al-Fiqhiyyah*, Kairo: Mat}ba'ah al-Madani>, tth.
- Akarhanaf, *Hadratussyaiikh KH.M.Hasyim Asy'ari Bapak Umat Islam Indonesia*, Tebuireng: Pustaka Tebuireng, 2018.
- Andalu>si (al), Muhammad bin Muhammad bin 'A>s}im, *Murtaqa> al-Wus}u>l ila> 'Ilm al-Usu>l*, Madinah: Da>r al-Bukha>n> li al-Nashr wa al-Tawzi>, 1994.

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities Komunitas Komunitas Terbayang*, Yogyakarta: Insist Press, 2001,
- Ansa'ri (al), 'Abd al-Wahhab bin Ahmad, *al-Mizān al-Kubrī*, Semarang: Thaha Putera, tth.
- Ari Kunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2006.
- As}fiha>ni (al), al-Ra>ghib, *Mufrada>t Alfaz al-Qur'an*, Damaskus: Da> al-Qalam, 2009.
- Asad Shahab, Muhammad, *al-'Alla>mah Muhammad Ha>syim Ash'ari Wa>d}i' libnah Istiqla>l Indu>nesia*, Beirut: Dar al-S{a>diq, 1971.
- Ash'ath (al), Abu> Da> Sulaima>n bin, *Sunan Ab> Da>*, Juz 2, Beirut: Da> Ibn Hazm, 1997.
- Ashqar (al), 'Umar Sulaima>n, *Ta>ri>kh al-Fiqh al-Isla>mi*, Kuwait: Maktabah al-Fala>h}, 1982.
- Asy'ari, Muhammad Hasyim, *Ziya>dat Ta'liqat 'ala> Manz}umat al-Shaykh Abd Allah bin Yasi>n al-Fa>suruwa>ni>*, Jombang : Maktabah al- Turath al-Islami, tth.
- , *al-Tibya>n fi> al-Nahy 'an Muqa>t}a'at al-Arha>m wa al-Aqa>rib wa al-Ikhwa>n*, Jombang: Maktabah al-Tura>th al-Isla>mi>, tth
- , *D}au' al-Mis}ba>h fi Baya>n Ahka>m al-Nika>h*, Jombang: Maktabah al-Tura>th al-Isla>mi>, 1415 H.
- , *Risa>lat Ahl al-Sunnah wa al-Jama>'ah* (Jombang: Maktabah al-Tura>th al-Isla>mi>, 1418 H)
- Auda. Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*, London: IIIT, 2007.
- *al-Ijtiha>d al-Maqa>s}idi; Majmu'at Buhuth*, t.t : Al-Shabkah al-'Arabiyyah li al-Abha>th wa al-Nashr, 2011.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2013.
- Bad}a>wi> (al), 'Abd Allah bin 'Umar, *Minha>j al-Wus}u>l ila> 'Ilm al-U}u>l*, Beirut: Da> Ibn Hazm, 2008.
- , *Anwa>r al-Tanzi>l wa Asra>r al-Ta'wi>l*, juz 1, Beirut: Da> r lh}ya>' al-Turath al-'Arabi>, tth.

- Baghawī (al), al-Husain bin Mas'ūd, *Tafsiṛ al-Baghawī Ma'ālim al-Tanzīl*, Juz 7, Riyad: Dar al-Tayf, 1412 H.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta : PT Gramedia, 1996.
- Balṭajī, Muhammad, *Manhaj 'Umar bin Khattāb fi al-Tashrī' Dirasah Mustaw'abah li Fiqh 'Umar wa Tandzīmatih*, Kairo : Dar al-Salam, 2003.
- Baso, Ahmad, "KH. Hasyim Asy'ari: Guru Para Kiai Pesantren Dan "Warana" Kearifan Nusantara", dalam *KH. Hasyim Asy'ari Pengabdian Seorang Kiai Untuk Negeri*, ed. Tim Museum Kebangkitan Nasional, Jakarta: Museum Kebangkitan Nasional, 2017.
- Bayyah, 'Abd Allah bin, *'Alaḡat Maqāsid al-Sharī'ah bi Usūl al-Fiqh*, London: Muassasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī, 2013.
- Bazza, 'Abd al-Nūr, *Masālih al-Insān Muqārabah Maqāsidīyah*, Virginia: al-Ma'had al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islāmī, 2008.
- Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1999.
- Bukhārī (al), Muḥammad bin Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Saḡīḡ al-Musnad min Hadīth Rasūlillah wa Sunanih wa Ayyāmih*, Kairo: al-Maktabah al-Salafīyah, 1400 H.
- Burḥānī (al), Muḥammad Hishām, *Sadd al-Dzāri' fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1995.
- Bustami, Abdul Latif, dan Tim, *Resolusi Jihad Perjuangan Ulama' dari Menegakkan Agama Hingga Negara*, Jombang: Pustaka Tebuireng, 2015.
- Buṭṭī (al), Muḥammad Sa'īd Ramadān, *Allāmadhhabīyah Akḡar Bid'ah Tuhaddid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Damaskus: Dar al-Farābi li al-Ma'ārif, 2010
- Dasuqī (al), Muhammad, *Nazḡah Naqdiyyah fi al-Diraṡat al-Uṡūliyyah al-Mu'aṡjarah*, Beirut: Dar al-Madaṡr al-Islāmī, 2004.
- Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Madinah: Mujamma' Khaḡim al-Haramain al-Sharīfain al-Malik Fahd, tth.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2015.
- El-Guyanīe, Gugun, *Resolusi Jihad Paling Syar'i*, Yogyakarta : Pustaka Pesantren, 2010

- El-Kayyis, Isno, *Perjuangan Laskar Hibullah di Jawa Timur*, Jombang: Pustaka Tebuireng, 2015.
- Fa>si> (al), 'Alla>h, *Maqa>sid al-Shari>ah al-Isla>miyyah wa Maka>rimuha>*, ttp: Dar al-Gharb al-Isla>mi>, 1993.
- Feillard, Andre>, *NU Vis-a-Vis Negara Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*, terj. Lesmana, Yogyakarta, LKis. 1999.
- Furchan, Arief dan Maimun, Agus, *Studi Tokoh, Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Ghaza>li (al), Abu> Ha>mid Muhammad bin Muhammad, *al-Mustas}fi> min 'Ilm al-U}ju>l*, ttp:tp:tth.
- H{ari>ni> (al), Ibra>hi>m Muh}ammad Mah}mu>d, *al-Madkhal il> al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, Oman: Da>r 'Amma>r, 1998.
- Hadzik, M.Ishomuddin, al-Ta'ri>f bi al-Muallif, dalam KH. M. Hasyim Asy'ari, *Irsha>d al-Sa>ri> fi> Jam' Mus}anna}fa>t al-Shaikh Ha>shi>m Ash 'a>ri>*, Tebuireng: Maktabah al-Masru>riyyah, tth.
- Harahap, Syahrin, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*, Jakarta: Prenada Media Group, 2011.
- Hayes, Carlton J.H., *The Historical Revolution of Modern Nationalism*, New Yor: Richard R. Smith, 1931
- Haytami (al), Ah}mad Shiha>b al-Di>n bin H{ajar, *al-Fata>wa al-H{adi>thiyyah*, Beirut: Da> al-Ma'rifah, tth.
- Hirz Allah, 'Abd al-Qa>dir bin, *Djawa>bit I'tiba>t al-Maqa>sid fi> Maja>l al-Ijtiha>d wa Atharuha> al-Fiqhi>y*, Saudi Arabiyah: Maktabah al-Rushd, 2007.
- Hisha>m, Ibn, *al-Si>rah al-Nabawiyyah*, Beirut: Da>r al-Kita>b al-'Arabiyy, 1990.
- Ibra>hi>m, 'Abd al-Sala>m bin, *al-Qawa'id wa al-D{awa>bit al-Fiqhiyyah li al-Mu'a>mala>t al-Ma>liyyah 'Inda Ibn Taimiyyah*, vol.1, Kairo: Da> al-Ta's}i>l, 2002.
- Ilman, Nafi'a, *Wawasan Kebangsaan NU dan Aktualisasinya setelah Kemerdekaan* Jakarta: Sps UIN Syarif Hidayatullah, 2008
- Imam Mawardi, Ahmad, *Fiqih Minoritas, Fiqih Aqalliya>t dan Evolusi Maqa>shid Al-Syari'ah Dari Konsep Ke Pendekatan*, Yogyakarta: LKis, 2010.
- Isma>'i>l, Ibra>hi>m bin, *Sharh} Ta'li>m al-Muta'allim*, Kairo: Da>r al-Bas}a<ir, 2015.

- Ja>bir, Yasir Hasan ‘Abd al-Tawwa>b, *Al-Muwa>t)anat fi> al-Shari>’ah al-Isla>miyyah Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah*, Kairo: Da>r al-Kutub al-Mis }riyyah, 2011
- Jauziyyah (al), Ibn Qoyyim, ‘*Aun al-Ma’bu>d Sharh} Sunan Abi> Da>wud*, vol. 11, Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1969
- Jawa>bi> (al), Muh}ammad T)a>hir, *al-Jarh} wa al-Ta’di>l bain al-Mutashaddidi>n wa al-Mutasa>hili>n*, Tunis: al-Da>r al-‘Arabiyyah li al-Kita>b, 1997.
- Juwaini (al), Ima>m al-Haramain ‘Abd al-Ma>lik bin ‘Abd Allah bin Yu>suf >, *al-Burha>n fi> Us}u>l al-Fiqh*, ttp:tp:1399 H.
- Kha>dimi (al), Nu>r al-Di>n, *al-Ijtiha>d al-Maqa>s}idi Hujjiyyatuh, D}awa>bituh, Majalla>tuh*, Juz 1, Qatar: Da>r al-Kutub al-Qat}riyyah, 1998.
- , *‘Ilm al-Maqa>s}id al-Shar’iyyah*, Riya>dh: Maktabah al-‘Ubaika>>n, 2006.
- , *al-Maqa>s}id al-Shar’iyyah D}awa>bit}uha> - Ta>r}khuha> - Tat}bi>qa>tuha>*, Riya>d}: Da>r Kunu>z Ishbi>liya> li al-Nashr wa al-Tauzi>’, 2007.
- Khalla>f, ‘Abd al-Wahha>b, *‘Ilm Us}u>l al-Fiqh*, t.t: Da>r al-Qalam, 1978.
- Kohn, Hans, *The Idea of Nationalism: A Study of Its Original and Development*, New York: Collier Books, 1967
- Lihasa>sanah, Ahsan, *al-Fiqh al-Maqa>s}idi ‘Inda al-Ima>m al-Sha>’i>bi> wa Atha>ruh ‘Ala> Maba>hith Us}u>l al-Tashri>’ al-Isla>mi*, Kairo: Da>r al-Sala>m, 2008.
- Majid, M. Dien, *Berhaji di Masa Kolonial*, Jakarta: CV Sejahtera, 2008.
- Mara>ghi> (al), Ah}mad Mus}t}afa>, *Tafsi>r al-Mara>ghi>*, vol. 17, Mesir: Mus}t}afa al-Ba>bi> al-Halabi>, 1946.
- Mas’ud, Abdurrahman, *Intelektual Pesantren, Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta: LkiS, 2004
- Masyhuri, Abdul Aziz, *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtar dan Munas Ulama’ Nahdlatul Ulama*, Surabaya: Dinamika Press, 1997.
- Misrawi, Zuhairi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy’ari, Moderasi, Keumatan, dan kebangsaan*, Jakarta: Kompas, 2010
- Mubarakfu>ri> (al), Abu> al-‘Ula> Muh}ammad ‘Abd al-Rah}ma>n bin ‘Abd al-Rah}i>m, *Tuh}fat al-Ah}wad}i> bi> Sharh} Ja>mi’ a l-Tumudzi>*, vol. 9, ttp: Da>r al-Fikr, tth.

- Mubarok, A., ed. *Hadratus Syaikh KH. M. Hasyim Asy'ari di Mata Santri (Wawancara dengan KH. Muchith Muzadi)*, Jombang: Pustaka Tebuireng, 2010.
- Muhajir, Afifuddin, "Manhaj Pemikiran Keagamaan Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari dan Implementasinya dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara", dalam *Ijtihad Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari Tentang NKRI dan Khilafah*, ed. Ahmad Faozan, Jombang: Pustaka Tebuireng, 2018.
- Mukhtar, *Metode Praktis Penelitian Deskriptif Kualitatif*, Jakarta: Referensi, 2013.
- Mun'im DZ, Abdul, *Piagam Perjuangan Kebangsaan*, Jakarta: Setjen PBNU, 2011.
- , *Fragmen Sejarah NU Menyambung Akar Budaya Nusantara*, Tangerang: Pustaka Kompas, 2017.
- Munawwir, Ahmad Warson *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Musa, Ali Machsani, *Nasionalisme Kiai*, Yogyakarta: LKiS, 2007
- Najjari (al), 'Abd al-Majidi, *Fiqh al-Muwata'anah li al-Muslimin fi Uquba*, ttp: al-Majlis al-Urubi li al-Ifta' wa al-Buhuth, tth.
- , *Maqasid al-Shari'ah bi Ab'ad Jadidah*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2008.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996
- Putuhena, Shaleh, *Historiografi Haji Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Qardawi (al), Yusuf, *al-Wat'an wa al-Muwata'anah fi D'au' al-Ushul al-'Aqdiyyah wa al-Maqasid al-Shari'iyah*, ttp: al-Majlis al-Urubi li al-Ifta' wa al-Buhuth, tth.
- , *Dira'sah fi Fiqh Maqasid al-Shari'ah Bain al-Maqasid al-Kulliyah wa al-Nusjus al-Juziyyah*, Kairo: Dar al-Shuruq, 2012.
- Qinnuji (al), Sadiq Khan, *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an*, vol. 7, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 1992.
- Rafi'i (al), 'Abd al-Karim bin Muhammad, *al-Muharrar fi Fiqh al-Imam al-Shafi'i*, vol. 2, Mesir: Dar al-Salam, 2013.

Raisu>ni (al), Ah}mad, *al-Ummah Hiy al-As}l Muqaw>rabah Ta's}ji>liyyah li Qad}a>ya> al-Dimoqrat}iyyah, H}urriyyat al-Ta'bi>r, al-Fann*, Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abh}a>th wa al-nashr, 2012.

-----, *al-Dzari'ah ila> Maqa>sjid al-Shari'ah*, Kairo: Dar al-Kalimah, 2016.

-----, *al-Jam' wa al-Tas}ni>f li Maqa>sjid al-Shar' al-Hani>f*, Kairo: Da> al-Maqa>sjid, 2015.

-----, *Fiqh al-Thaurah Mura>ja'ah fi> Fiqh al-Siyasi al-Isla>mi*, Kairo: Da> al-Kalimah, 2013.

-----, *Maqa>sjid al-Maqa>sjid al-Gha>ya>t al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqa>sjid al-Shari'ah*, Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abha>th wa al-Nashr, 2013.

-----, *Muha>d}ara> fi> Maqa>sjid al-Shari'ah*, Kairo: Da> al-Kalimah, 2014.

-----, *al-Fikr al-Maqa>sjidi Qawa'iduh wa Fawa'iduh*, ttp: Manshu>ra>t Jari>dah al-Zaman, 1999.

-----, *Madkhal Ila> Maqa>sjid al-Shari'ah*, Kairo: Dar al-Kalimah. 2009.

-----, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh fi> D{au' Maqa>sjidiha>*, ttp:tp:tth.

-----, *Qad}iyyah al-Aghlabiyyah min al-Wijhah al-Shar'iyyah*, Beirut: al-Shabkah al-'Arabiyyah li al-Abh}a>th wa al-Nashr, 2012

-----, *al-Ijtihad al-Mas}lahi Mashru'iyyatuh wa Manhajuh*, Riya>d}: Ja>mi'ah al-Ima>m Muhammad bin Sa'u>d al-Isla>miyyah, 2010.

----- dan Muhammad Jama>l Ba>ru>t, *al-Ijtihad, al-Nas}j, al-Wa>qi', al-Mas}lah}ah*, Damaskus: Da> al-Fikr, 2000

Ramad}a>n, *'At}iyyah 'Adla>n 'At}iyyah, Mawsu>'ah al-Qawa'id al-Fiqhiyyah al-Munaz}k}amah li al-Mu'a>mala>t al-Ma>liyyah al-Isla>miyyah wa Dauruha fi> Tauji>h al-Nuz}um al-Mu'a>s}irah*, Alexandria: Da>r al-Ima>n, 2007.

Ridwan, *NU dan Bangsa 1914-2010, Pergulatan Politik dan Kekuasaan*, Yogyakarta, Ar-ruz Media, 2010.

Rokhim, Nur, *Kiai-Kiai Harismatik & Fenomenal, Biografi dan Inspirasi Hidup Mereka Sehari- Sehari*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.

- Sa'di (al), 'Abd al-Rah}ma>n bin Na>si}r, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah (al-Manz}ib}mah wa Sharh}uha>)*, Arab Saudi: Wiza>rah al-Auqa}f wa al-Shuu>n al-Isla>miyyah, 2007.
- Sa'i>da>t (al), Isma>'il Muh}ammad, *Maqa>s}id al-Shari>'ah al-Isla>miyyah 'Inda al-Ima>m al-Ghaza>li*, Yordania: Da>r al-Nafa>is, 2011.
- Sayu>t}i> (al), Jala>l al-Di>n, *al-Taushi}l} Sharh} al-Ja>mi' al-S}ah}i>h*, vol. 4, Riya>d}: Maktabah al-Rushd, 1998.
- Shafi'i (al), Muhammad bin Idri>s, *al-Umm*, Vol.1, Beirut : Da>r al-Ma'rifat, 1393 H.
- Sha>t}ibi> (al), Abu> Ish}a>q, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Ahka>m*, juz 1, Beirut: Dar al-Fikr, tth.
- Shaghi>r, 'Abdul Maji>d, *al-Ma'rifah wa al-Sult}ah fi al-Tajribah al-Isla>>miyyah*, Kairo : Hai`ah al-Misriyyah al-'Ammah, 2010.
- Siba>'i> (al), Mus}t}afa>, *al-Sunnah wa Maka>natuha> fi al-Tashri>' al-Isla>mi*, Mesir: Da>r al-Sala>m, 2010.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Quran Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996.
- Sijista>ni> (al), Abu Da>ud Sulaima>n bin al-Ash'ath, *Sunan Abi> Da>ud*, vol. 6, Damaskus: Da>r al-Risa>lah al-'A>lamiyyah, 2009.
- Sunyoto, K Ng Agus, " KH. Hasyim Asy'ari, Sang Ulama' Pemikir dan Pejuang "dalam *KH. Hasyim Asy'ari Pengabdian Seorang Kiai Untuk Negeri*, ed. Tim Museum Kebangkitan Nasional, Jakarta: Museum Kebangkitan Nasional, 2017.
- Taqiyudin, Achmad, et. al., *Antara Mekkah dan Madinah*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2009.
- Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Turki, 'Abd al-Maji>d, *Muna>z}ara>t fi> Us}u>l al-Shari>'ah al-Isla>miyyah*, Beirut: Da>r al-Gharb al-Isla>mi, 1986.
- Turmudzi (al), Muh}ammad bin 'I>sa>, *Sunan al-Turmudzi*, Mesir: Mus}t}afa> al-Ba>bi al-Hala>bi, 1975.
- Uramiyy (al), Muh}ammad al-Ami>n bin 'Abd Allah, *H}ada>iq al-Rauh} wa al-Raiha>n fi> Rawa>bi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, Beirut: Da>r T{auq al-Naja>h, 2001.

Wahidi (al), 'Ali bin Ahmad, *Asbab Nuzul al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991.

Wafaq bin Muhtar, Ahmad, *Maqasid al-Shari'ah 'Inda al-Imam al-Shafi'*, Kairo : Dar al-Salam, 2014.

Wahid, Salahuddin, *Mengenal Lebih Dekat Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari Tokoh Panutan dari Zaman ke Zaman*, Jombang: Pustaka Tebuireng, 2018.

Zuhri, Achmad Muhibbin, *Pemikiran KH. Muhammad Hasyim Asy'ari tentang Ahlus Sunnah wal Jamaah*, Surabaya: Khalista, 2010.

Zuhri, Saifuddin, *Berangkat dari Pesantren*, Yogyakarta: LKIS, 2013.

-----, *Guruku Orang-orang dari Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2007.

JURNAL

Fahmi Hidayatullah, Muhammad, "Hidden Movement KH.Hasyim Asy'ari Dalam Kajian Fiqih Siyasah", *Jurnal Tafaqquh LPPM Institut Bani Fattah*, vol.5, No.2 (Desember 2017).

Harkantiningasih, Naniek, Pengaruh Kolonial di Nusantara, *Kalpataru Majalah Arkeologi*, Vol. 23 No. 1, Mei 2014.

Kasdi, Abdurrahman, "Karakteristik Politik Islam: Mencari Relevansi antara Doktrin dan Realitas Empirik", *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran*, Vol. 9, Nomor 2, Desember 2015.

Margono, Hartono, "KH.Hasyim Asy'ari dan Nahdlatul Ulama: Perkembangan Awal dan Kontemporer", *Jurnal Media Akademika IAIN Jambi*, vol.26, No.3 (Juli, 2011).

Prayudi, Gusti Muhammad dan Salindri, Dewi, Pendidikan Masa Pemerintahan Kolonial Belanda di Surabaya Tahun 1901-1942, *Publik Budaya*, Vol. 1 (3) Maret 2015.

Rayyan, Nazzar 'Abd al-Qadir Muhammad al-Nuqqad al-Mutashaddidun fi al-Jarh wa al-Ta'dil Dirasah Tatbiqiyah, *Majallah al-Jami'ah al-Islamiyyah (Silsilah al-Dirasah al-Shar'iyah)*. Vol 12. Nomor 2 . Juni 2004.

Sodik, Abror, dan Musthofa, Muhammad Wakhid, Analisis Strategi Penyebaran Agama-Agama di Indonesia dari Pra hingga Era Modern dengan

Pendekatan Teori Permainan Matematika, *Hisbah: Jurnal Bimbingan Konseling dan Dakwah Islam*, Vol.15. No. 1, Juni 2018.

LAPORAN PENELITIAN / TESIS / DISERTASI

Halim, Abdul, “Epistemologi Pemikiran KH. Hasyim Asy’ari Dalam Kitab Al-Tanbihat Al-Wajibah Liman Yas’na’ al-Maulid bi al-Munkarat 1287-1366 H / 1871-1947 M (Tahqiq dan Dirasah)”. Tesis --UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2010.

Khuluq, Lathiful, “ KH. Hasyim Asy’ari’s Religious Thought and Political Activities (1871-1947)”. Thesis-- Institute of Islamic Studies Faculty of Graduate Studies and Research McGill University, Kanada, 1997.

Widyanto, Danar, “Wujud Nasionalisme Tokoh Tradisionalis Dan Modernis : Studi Kontribusi KH. Hasyim Asy’ari Dan KH. Mansur”. Penelitian-- Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta, 2013.

MAKALAH / PAPER/ WEBSITE / KORAN

Harian Kedaulatan Rakjat, tanggal 26 Oktober 1945

Nashami (al), ‘Ajl Ja’sim, al-Wat’an wa al-Wat’aniyyah fi Mi’zan al-Shari’ah al-Islamiyyah. Paper pada Mukhtamar Ra’bitah ‘Ulama’ al-Shari’ah bi Dual Majlis al-Ta’awun al-Khaliji, 23-24 Desember, 2010.

Syarkun, Mif Rohim, “Geneologi Pemikiran KH. Hasyim Asy’ari dan Relevansi Para Tokoh Dalam Berijtihad”. Makalah--Seminar *Aktualisasi Pemikiran dan Perjuangan KH. Hasyim Asy’ari*, Jombang, 21 Oktober, 2017.

Team, “KH. Tolchah Hasan Sampaikan Tiga Komimen Hadratussyaikh Hasyim Asy’ari” dalam <https://tebuieng.online/kh-tolchah-hasan-sampaikan-tiga-komitmen-hadratussyaikh-hasyim-asyari/>. Diakses tanggal 1 Mei 2018.

Team, <http://raissouni.net/2019/01/12/-الدولة/> / diakses pada 21 Desember 2019

Team, <http://raissouni.net/category/مقالات/سياسة/> diakses pada tanggal 12 Nopember 2019

Team, https://id.wikipedia.org/wiki/Hindia_Belanda

Team, <https://muslimobsession.com/terpilih-jadi-ketua-kesatuan-ulama-islam-sedunia-ini-profil-ar-raisoni/>

Team, <https://www.nu.or.id/post/read/122412/dokumen-penetapan-kh-hasyim-asy-ari-dan-kh-wahid-hasyim-sebagai-pahlawan-nasional>. Diakses pada tanggal 28 Agustus 2020

Team,<https://nasional.kompas.com/read/2015/10/15/16195371/Jokowi.Tanda.Tangani.Keppres.22.Oktober.Jadi.Hari.Santri>. Diakses pada 28 Agustus 2020



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A