

**KEMENTERIAN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS SYARI'AH**

Jl. Prof. Hamka Kampus III Ngaliyan Telp. (024) 7601291 Semarang 50185

PIAGAM

Nomor : In.06.2/J3/PP.00.9/ 793.C//2014

Diberikan kepada :

Nama : Dr. H. MAHSUN, M.Ag

NIP : 19671113 200501 1 001

Atas partisipasinya dalam Diskusi Dosen yang diselenggarakan oleh Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang pada tanggal 08 Juli 2014 di ruang Sidang Fakultas Syari'ah dengan tema :

HUKUM ISLAM DAN PERUBAHAN SOSIAL (Sebuah Pembacaan Kritis Pemahaman Kaum Santri)

Sebagai :

PEMAKALAH

Semarang, 10 Juli 2014

An. Dekan,
Ketua Jurusan Ahwal Al Syakhsyiyah



ANTHIN LATHIFAH, M.Ag

NIP.19751107 200112 2 002

HUKUM ISLAM DAN PERUBAHAN SOSIAL

(Sebuah Pembacaan Kritis Pemahaman Kaum Santri)

Oleh: Mahsun

Abstrak

Pesan dasar dan fundamental (*maqashid assyari'ah*) dari bangunan hukum Islam adalah untuk kemaslahatan kemanusiaan universal atau dalam terminologi yang lebih operasional disebut keadilan sosial. Ungkapan standar bahwa syari'ah Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia lahir-batin, duniawi dan ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan prinsip kemaslahatan tersebut. Oleh karenanya tawaran teoritik (ijtihad) apapun bentuk dan hasilnya sejauh bisa menjamin terwujudnya kemaslahatan kemanusiaan, dalam perspektif Islam adalah sah, dan umat Islam terikat untuk mengambilnya dan merealisasikannya. Pada tataran inilah hukum Islam ditantang untuk menampilkan performenya sebagai norma yang hidup dan berkembang secara dinamis *shalih likulli zaman wa makan*. Untuk menjawab tantangan tersebut kiranya ada beberapa hal yang harus dilakukan. *Pertama*, adanya kesadaran bersama bahwa keputusan hukum yang telah diambil ulama terdahulu dan di catat dalam kitab-kitab klasik adalah bukan harga mati yang senantiasa relevan bahkan harus disakralkan (tidak boleh berubah). *Kedua*, adanya kemauan membaca kitab-kitab tersebut secara kritis tidak dogmatis, sehingga dapat memunculkan pemikiran-pemikiran baru yang kritis tanpa harus meninggalkan khazanah pemikiran ulama terdahulu. *Ketiga*, konsisten dalam mengimplementasikan komitmen mengambil hal baru yang lebih baik. *Keempat*, memahami masalah secara komprehensif dan menatahkannya dengan menggunakan metode saintifik yang dikawinkan dengan metode *shahih* (jurnal *ah*) dan sebagainya. *Kelima*, perhatian dan penghargaan pemikiran kaum muslimin dan kaum santri yang ada baru mengungkap *shahih* *shahih*, bukan *shahih* *shahih* dan *shahih* yang tidak "benar" baru *shahih* *shahih* *shahih*, tidak mengungkap *shahih* *shahih* dan kaum orientalis yang tidak tentu semuanya *shahih* melihat Islam secara objektif dan sebagainya.

Keywords: Hukum Islam, *maqashid assyari'ah*, pembacaan kritis.

A. Pendahuluan

Pesan dasar dan fundamental (*maqashid assyari'ah*) dari bangunan hukum Islam¹ adalah untuk kemaslahatan kemanusiaan universal atau dalam terminologi yang lebih operasional disebut keadilan sosial. Ungkapan standar bahwa syari'ah Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia lahir-batin, duniawi dan ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan

¹ Penulis sengaja menggunakan terma 'hukum Islam' untuk mewakili 'syari'ah' yang bersifat *ilahiyyah* dan *fiqh* sebagai produk manusia, dengan mengikuti logika Khudhori Biek. Lihat Khudhori Biek, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 4-6.

prinsip kemaslahatan tersebut. Oleh karenanya tawaran teoritik (ijtihad) apapun bentuk dan hasilnya sejauh bisa menjamin terwujudnya kemaslahatan kemanusiaan, dalam perspektif Islam adalah sah, dan umat Islam terikat untuk mengambilnya dan merealisasikannya.²⁾

Klaim teologis di atas membawa implikasi bagi komunitas muslim di seluruh dunia (termasuk Indonesia) untuk melakukan akselerasi gerak interpretatif dan transformatif bagi hukum Islam agar mampu merespon kebutuhan dunia modern dan global, menghalau keresahan dan membentuk kemaslahatan bagi umat manusia (*al-maslahah al-ammah*) serta mampu menampilkan wajah yang ramah dan familier terhadap ideologi dan tradisi-tradisi besar dunia di era liberalisasi dan modernisasi ini. Eksistensi era liberalisasi dan modernisasi ini sesungguhnya merupakan tantangan tersendiri bagi agama Islam. Tantangan tersebut adalah bagaimana berdiri tegak dengan kemampuan melakukan sinergi antara tuntutan melakukan rasionalisasi dan ritualisasi. Untuk itu posisi dan peran akal dan wahyu harus difungsikan dan diposisikan secara proporsional, wahyu tidak semestinya mengebiri peran akal dan sebaliknya akal tidak boleh malampau jauh meninggalkan wahyu. Semua itu sangat tergantung pada manusia sebagai makhluk Allah yang diberikan kemampuan untuk itu.

Kemampuan hukum Islam dalam merespon dan memberi jawaban yang kontekstual, akan menentukan validitas nilai, norma dan logika konvensional yang melingkupi kehidupan sebelumnya karena transformasi sosial, pergeseran dan kompleksitas nilai kehidupan dan peradaban modernitas, pada umumnya memang menjadi representasi atas kebenaran itu sendiri. Dalam konteks semacam itu, tafsir agama yang telah cukup santai menikmati “ketenangan” selama berabad-abad, mejadi terusik oleh sengatan transformasi kehidupan tersebut. Klaim teologis “*al-Islamu ya’lu wa la yu’la ‘alaihi*” yang sering dikumandangkan dituntut pembuktiannya secara kongkret. Pertanyaan yang sering dimunculkan adalah bagaimanakah hakikat kebakuan agama mampu bergerak lincah di kancah relativitas kehidupan duniawi?.

B. Dekonstruksi Wacana Pembakuan Hukum Islam

Dalam wacana dekonstruksi nilai-nilai baru (*new paradigm*) dan re-interpretasi teks (*nash*) dengan dimensi konteks (*maqam*) dan tujuan (*maqasid*) doktrin serta realitas

²⁾ Masdar F. Mas’udi, “Meletakkan Kembali Masalah Sebagai Acuan Syari’ah”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 3, Vol. VI (1995), hlm. 94.

empirik sebagai paradigma transformasi belakangan semakin marak. Tawaran metodologis baru dari para ulama dan sarjana modern berbeda dengan metodologi ulama klasik. Metodologi itu dapat berupa *recollection of meaning* (pemaknaan ulang) dan *exercise of suspicion* (latihan kecurigaan) terhadap teks atau doktrin yang sudah dianggap “mapan”. Titik tolaknya adalah “kesadaran” akan prinsip fleksibilitas hukum Islam yang menjadikannya sangat akomodatif terhadap perkembangan dan perubahan.³⁾ Tawaran yang kemudian dikemukakan adalah desakan untuk melakukan pembacaan teks atau doktrin tersebut dengan mengacu kepada esensi dan substansi doktrin (*asrar al-syari’ah*) tanpa harus terpaku pada interpretasi literalis dan ketentuan legal operasionalnya. Meminjam istilah Fazlurrahman memahami teks tidak hanya melihat pada aspek legal spesifiknya tetapi juga memperhatikan ideal moral dari sebuah teks atau doktrin. Karena -- tanpa bermaksud menafikan produk pemikiran dan jasa-jasa ulama klasik-- kita harus jujur mengatakan bahwa premis-premis dan terminologi-terminologi mereka sering tidak memadai untuk terus digunakan. Konsep hukum yang cenderung “*theosentris*” dan “formalistik” yang dibangun ulama klasik, ternyata terasa kehilangan nuansa sosialnya, sehingga tidak mampu memenuhi tuntutan realitas. Absurditas *ijma* dan kekakuan *qiyas* seolah telah mendistorsi substansi misi prophetik wahyu. Doktrin-doktrin hukum Islam yang terlalu ketat dengan dogma teologis, telah menghilangkan otoritas interpretasi manusia. Ironisnya, umat Islam justru begitu mensakralkan produk ulama tertentu, bahkan ‘melebihi’ pensakralan mereka terhadap al-Qur’an. Ujung-ujungnya berakibat munculnya sebuah kesimpulan subyektif “pintu ijtihad telah tertutup”.⁴ Kesimpulan tersebut kalau dilacak sumbernya (siapa yang menyimpulkan) memang susah tetapi kenyataan menunjukkan bahwa itu sangat dominan di kalangan kaum tradisional semisal kawan-kawan kita di Pesantren.

³⁾ Prinsip fleksibilitas hukum Islam ini nampak jelas dalam sebuah kaidah populer yaitu:

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد

Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I’lam al-Muwaq’i’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, ed. Muhammad ‘Abd al-Salam Ibrahim, Cet.I (Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, 1411 H/1991.), III:11.

⁴ Kesimpulan ini pada umumnya didukung oleh kaum tradisional semisal Nahdlatul Ulama yang “viewed the world as unchanging”. Pada posisi yang berbeda kaum reformis begitu asyik memasarkan slogan “pintu ijtihad tidak pernah tertutup” mereka pada umumnya “saw the world as everchanging in history”. Lebih lanjut lihat Yudhan Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 31.

Kecenderungan semacam ini akan berimplikasi negatif pada pengabaian atas hak-hak dasar kitab suci untuk dipahami berdasarkan konteks yang tersedia dalam kitab suci tersebut.⁵⁾ Sebuah fenomena intelektual yang secara pelan namun pasti, akan terjadi proses “*intelektual suicide*” (kejenuhan atau bunuh diri intelektual) atau oleh Muhammad Arkoun disebutnya sebagai *taqdis al-afkar al-diniy*.⁶⁾ Fakta seperti ini terukir dalam sejarah di mana tradisi ke-Islaman, hukum Islam khususnya, cenderung legal-formalistik dan –untuk tidak mengatakan disfungsi-- stagnan.⁷⁾ Pada tataran inilah lalu hukum Islam bertengger pada absolutisme,⁸⁾ dan sakralitas teks-teks, hukum Islam (*fiqh*)⁹⁾ menjadi terisolasi dari realitas kesejarahannya dan membiarkannya sebagai kumpulan aturan yang tidak mempunyai batasan masa lalu dan cenderung mengekalkan produk pemikiran manusia yang semestinya temporal dan menerima perubahan.¹⁰⁾ Konsekuensinya, hukum Islam pada gilirannya akan kehilangan relevansinya dengan realitas kehidupan praktis masa sekarang.

Sebagai hasil produk penalaran manusia, hukum Islam harus dimaknai proses bukan sebagai produk monumental. Hukum Islam atau *fiqh*, memiliki karakteristik yang jauh berbeda dengan hukum dalam pengertian ilmu hukum modern. Hukum Islam dikembangkan berdasarkan wahyu di samping pemikiran manusia dan juga diwarnai oleh ciri kelokalan di samping ciri keuniversalan. Dengan demikian, *fiqh* dikatakan sebagai hasil akhir dari suatu proses dialogis dan dialektis antara pesan-pesan samawi (normativitas) dengan kondisi aktual bumi (historisitas). Aturan-aturan yang terbukukan dalam berbagai kitab *fiqh* tidak dapat dilepaskan dari pengaruh cara pandang manusia, baik secara pribadi maupun sosial. Dengan demikian, selain sarat dengan nilai teologis, *fiqh* juga memiliki

⁵⁾ Syamsul Rizal Panggabean, "Makna Muḥkam dan Mutasyabih", dalam *Ulumul Qur'an*, no VII, Jakarta, 1990, hlm.35.

⁶⁾ Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 108. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm.303.

⁷⁾ John L. Esposito, *Ancaman Islam Mitos Atau Realitas*, (terj) Alawiyah Abdurrahman, (Bandung: Mizan,1996),hlm. 46.

⁸⁾ M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, (terj). Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003),hlm. 54.

⁹⁾ Sebagaimana yang biasa kita ketahui yang dimaksud *fiqh* adalah hukum-hukum Islam praktis yang digali oleh ahlinya dari dalil-dalil nash yang rinci. Lihat Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, hlm. 11.

¹⁰⁾ Atho' Mudzhar, "Fiqh Dan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam, Budhy Munawar Rachman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995),hlm. 372-373.

watak sosiologis.¹¹⁾ Dengan penjelasan tersebut, *fiqh* sebagai produk manusia berarti dapat membentuk dan dibentuk oleh masyarakat. Hubungan yang saling mengisi ini menunjukkan adanya muatan kultural dalam *fiqh* itu. Muatan kultural itu dapat dibuktikan dengan keterbukaan *fiqh* untuk menerima konsep '*urf*, *istihsan* serta *istislah* sebagai bagian dari sumber-sumber (ada yang menyebut sebagai metode) *fiqh*.¹²⁾

Ada beberapa bukti kesejarahan lainnya untuk menunjukkan bagaimana kondisi sosial budaya memberikan pengaruh kuat terhadap pembentukan *fiqh*. Adanya *qaul jadid* dari Imam Syafi'i yang dikompilasikan setelah sampainya ia di Mesir, ketika dikontraskan dengan *qaul qadim*-nya yang dikompilasikan di Irak, merefleksikan adanya pengaruh *locus* dan *tempus* dari tradisi/adat kedua negeri yang berbeda. Malik ibn Anas (pendiri mazhab Malikiy) percaya bahwa aturan adat dari suatu negeri harus dipertimbangkan dalam memformulasikan suatu ketetapan hukum, walaupun ia memandang adat *ahl al-Madinah* sebagai variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya, merupakan bukti lain dari kuatnya pengaruh kultur setempat dimana hukum itu dibangun dan diterapkan, yang tidak pernah dikesampingkan oleh para juris muslim (*fuqaha'*) dalam usahanya untuk membangun hukum Islam.¹³⁾ Fenomena yang disebut terakhir ini menunjukkan bahwa *fiqh* Islam adalah hukum yang hidup dan berkembang, yang mampu bergumul dengan persoalan-persoalan lokal yang senantiasa membutuhkan etika dan paradigma baru. Keluasan hukum Islam adalah satu bukti dari adanya ruang gerak dinamis itu. Ia merupakan implementasi obyektif dari doktrin Islam yang meskipun berdiri di atas kebenaran mutlak dan kokoh, juga memiliki ruang gerak dinamis bagi perkembangan, pembaharuan dan kehidupan sesuai dengan fleksibilitas ruang dan waktu.

¹¹⁾ Amin Syukur, "Fiqh dalam Rentang Sejarah", dalam Noor Ahmad dkk, *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. x.

¹²⁾ Karena secara sosiologis dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan berakar pada budaya masyarakat. Hal tersebut disebabkan karena fleksibilitas dan elastisitas yang dimiliki hukum Islam. Artinya, kendatipun hukum Islam tergolong hukum yang otonom—karena adanya otoritas Tuhan di dalamnya—akan tetapi dalam tataran implementasinya ia sangat *aplicable* dan *acceptable* dengan berbagai jenis budaya lokal. Karena itu, bisa dipahami bila dalam sejarahnya di sebagian daerah ia mampu menjadi kekuatan moral masyarakat (*moral force of people*) dalam berdialektika dengan realitas kehidupan. Baca Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 81.

¹³⁾ Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam Dan Adat di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 19. Kajian lebih lengkap tentang *qaul qadim* dan *qaul al-jadid*-nya Imam Syafi'i baca *Jaih Mubarak, Modifikasi Hukum Islam; Studi Tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002).

Dari keterangan di atas, secara sederhana dapat dikatakan bahwa ruang gerak dinamis *fiqh* dapat dilihat dalam tiga hal. *Pertama*, adanya *nash-nash* (teks suci) yang turun secara global yang pelaksanaannya memerlukan interpretasi manusia lebih lanjut. *Kedua*, kita dapat memberi hukum terhadap suatu interpretasi baru terhadap *nassh-nash* hukum pada peristiwa lain dengan *illat* (motivasi hukum) yang sama. Dalam terminologi *fuqaha'* (juris Islam), legitimasi hukum seperti itu disebut *qiyas*, atau pengambilan hukum secara analogi. *Ketiga*, adanya kaidah-kaidah umum dan prinsip-prinsip *maslahah* sesuai dengan *maqasid al-syari'ah* (tujuan-tujuan syari'ah). Yang terakhir ini dapat berwujud *maslahah al-mursalah, istihsan, istishab, sadd al-zari'ah* dan lain-lain. Dalam kaitan ini kita dapat memahami pernyataan Imam Syafi'i bahwa "tidak ada sesuatu apapun yang dihadapi oleh manusia, kecuali ia akan menemukan ketentuan-ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an".¹⁴⁾

Jika ketiga hal tadi diaplikasikan dalam persoalan-persoalan kekinian, maka akan muncul sikap antisipatif. Kita tidak bisa menyikapi produk ijtihad ulama masa lalu dengan lugas, apa lagi mensakralkan tanpa kritik, tetapi harus mengembangkannya secara kreatif dan dinamis untuk mencari jawaban-jawaban ideal Islam terhadap berbagai persoalan hidup yang terus meminta norma, etika dan paradigma baru. Namun dalam realitasnya pemahaman masyarakat terhadap *fiqh* masih dan terlanjur bersifat ortodoks dan literal belum mengalami pergeseran ke arah pemaknaan sosial yang lebih kontekstual. Pemaknaan literal masih dipaksakan ke berbagai konteks situasi dan kondisi manusia, termasuk oleh para pengkaji *fiqh* di Pesantren pada umumnya. Pemaknaan seperti ini menepikan aspek historisitas kemanusiaan yang selalu dalam "on going process" serta "on going formation"¹⁵⁾. Implikasi dari konsepsi ini adalah terjadinya dominasi model berpikir tekstualis yang menganggap teks sebagai standar analisis. Menurut cara berfikir ini seolah-olah teks adalah segala-galanya termasuk dianggap sebagai sesuatu yang melahirkan

¹⁴⁾ Imam Syafi'i, *al-Risalah*, tahqiq Ahmad Muhammad Syakir (Beirut: Dar Kutb al-Ilmiyah, 1940), hlm.21.

¹⁵⁾ Arkoun seperti yang dikutip oleh Amin Abdullah, mengungkapkan bahwa para ahli fikih dan teolog (ahli kalam) membangun interpretasi terbatas dan metodologi tertentu yang mengubah wacana al-Qur'an yang tadinya terbuka bagi berbagai makna dan pengertian menjadi wacana yang baku dan kaku yang seringkali membuat aspek historisitas terabaikan dan terbuang. Lihat M. Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam: Johan Hendrik Meulemen (ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Muhammed Arkoun* (Yogyakarta:LKiS, 1996), hlm. 11.

realitas, sehingga realitas selalu harus dilihat dari bunyi teks. Pada posisi inilah kemudian realitas dipaksa harus tunduk kepada teks.

Dalam dunia tafsir yang erat hubungannya dengan fikih, kerangka berfikir *literalistis-formalistis* yang dibangun oleh para mufassir tradisional abad klasik berimbas pada cara mereka melakukan penafsiran atas teks al-Qur'an. Metode penafsiran yang seringkali digunakan mereka adalah metode *tahlili/analitis* (metode penafsiran al-Qur'an yang menganalisis secara kronologis dan memaparkan berbagai aspek yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan urutan bacaan yang terdapat dalam *mushaf* Usmani (disebut metode atomistik).¹⁶⁾ dalam menganalisis suatu kasus, fokus perhatian utama mereka langsung tertuju pada teks yang telah ada tanpa mempedulikan apa yang berada "di balik" teks yaitu latar belakang sosio-historis yang mendasari kemunculan teks tersebut. Sehingga yang seringkali terjadi adalah lahirnya tafsir yang bertele-tele dan cenderung mengulang-ulang tanpa memperhatikan kebutuhan.¹⁷⁾

Metode penafsiran *atomistik* ini merupakan metode yang paling dominan sepanjang sejarah intelektual dunia Islam. Corak berfikir yang cenderung *deduktif – ahistoris* inilah yang mewarnai pandangan para ahli fikih (*fuqaha'*) dan tafsir (*mufassir*) dalam memahami berbagai persoalan-persoalan agama termasuk di dalamnya persoalan-persoalan kontemporer dalam bidang hukum Islam seperti persoalan pluralisme agama, demokrasi, keadilan gender, poligami, perceraian, penyerangan terhadap agama atau aliran yang berbeda, dan lain sebagainya. Kasus pro-kontra pembubaran kelompok Ahmadiyah yang telah difatwakan sesat oleh MUI, yang menimbulkan eksekusi bentrok antara Front Pembela Islam (FPI) dan Aliansi Kebangsaan dan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan

¹⁶⁾ Orang pertama yang menafsirkan al-Qur'an ayat demi ayat secara berurutan adalah al-Farra' (wafat tahun 207 H), kemudian disusul oleh Ibn Jarir at-Tabari, (wafat tahun 310 H). setelah itu muncullah para ahli tafsir pada masa-masa berikutnya yang menafsirkan al-Qur'an secara lengkap dan teratur yang termuat dalam berbagai kitab tafsir. Lihat Abdurrahman al-Bagdady, *Beberapa Pandangan Mengenai Penafsiran al-Qur'an*, terj. Abu Laila & Muhammad Thahir (Bandung: Alma'arif, 1988), hlm. 8. lihat juga Abd al-Hayyi al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'iy Suatu Pengantar*, terj. Suryan al-Jamroh (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 12.

¹⁷⁾ Model tafsir seperti ini tentu baik dan bermanfaat pada zamannya, tetapi bagi kebutuhan secara akademik dirasa menjemukan karena disamping tidak sistematis juga *logical sequence*-nya tidak jelas.

(AKKBB), adalah contoh yang paling riil akibat yang timbul dari cara pandang dan corak berpikir yang berbeda.¹⁸

Persoalan-persoalan tersebut menarik untuk dilihat kembali dan penting, di samping karena persoalan tersebut merupakan persoalan pelik intern umat Islam dalam kaitannya dengan ajaran agama, tetapi juga karena perbincangan tentangnya di panggung publik seringkali mengundang kontroversi dan sepertinya tak akan pernah kunjung selesai. Diskursus ini muncul dikarenakan perbedaan kerangka berfikir yang dipakai dalam mendekati persoalan yang pada akhirnya berimplikasi pada perbedaan mereka pada tingkat pemahaman.

Keadaan ini menjadi lebih rumit ketika kerangka berfikir yang lebih bernuansa *tekstualis atomistik* ini dilestarikan menjadi kerangka yang sudah baku yang pada gilirannya secara otomatis pemahaman-pemahaman yang merupakan produk dari metode ini juga dianggap sebagai pemahaman yang sudah final, mapan dan standard yang tak bisa diganggu gugat lagi termasuk dalam hal ini pemahaman tentang persoalan-persoalan kontemporer dalam bidang hukum Islam. Hal tersebut bisa dilihat dari realitas cara pandang dan pemahaman masyarakat muslim terhadap fiqh di Pesantren; *pertama* fiqh bagi banyak kalangan dianggap sebagai ilmu inti yang tak tersentuh. *Kedua*, fiqh menjadi "identitas keagamaan". Penguasaan terhadap fiqh seringkali menentukan posisi agamawan atau ulama' antara yang satu dengan yang lainnya. Dalam masyarakat tradisional, realitas seperti ini tidak terhindarkan, yang mana derajat keulamaan di antaranya ditentukan oleh sejauhmana penguasaannya terhadap fiqh dan *usul al-fiqh*. Secara sosiologis, jaringan dan posisi para kyai makin kokoh dan pengakuan kuat di tengah-tengah masyarakat termasuk fiqhnya karena mereka menjadi rujukan bagi umatnya dalam persoalan-persoalan yang menyangkut hukum Islam lebih-lebih menyangkut kebutuhan publik seperti penentuan awal ramadhan dan hari raya. *Ketiga*, fiqh diyakini sebagai penentu "keselamatan" dan "kebahagiaan". Klaim keselamatan (*claim of salvation*) seringkali ditentukan oleh sejauhmana keabsahan fiqh yang dipersepsikan oleh para ulama/kyai yang *notabene*

¹⁸ Peristiwa penyerangan FPI kepada AKKBB terjadi pada tanggal 1 Juni 2008 di halaman Monumen Nasional Jakarta dan diberitakan oleh seluruh media cetak dan elektronik nasional yang terbit pada masa itu.

menganut mazhab tertentu. Kalau faktanya demikian maka strategi “dekonstruksi”¹⁹⁾ menjadi sebuah keniscayaan dan merupakan alternatif untuk dijadikan sebagai solusi dalam mengatasi keadaan tersebut.

C . Kyai dan Dekonstruksi Menuju Dinamisasi Hukum Islam

Metode dekonstruksi merupakan strategi filosofis, strategi intelektual dan mode pembacaan (*mode of reading*) serta metode interpretasi (*method of interpretation*). Dekonstruksi berusaha menelusuri konsep-konsep, diskursus, (dalam pengertian Foucault) atau interpretasi yang mendeterminasi diskursus atau interpretasi yang lain. Metode dekonstruksi dianggap perlu sebagai upaya kritik epistemologi atas bangunan keilmuan agama Islam yang selama ini dianggap permanen. Kesadaran akan dibutuhkannya metode ini mencuat pada saat para pemikir Islam mulai mempertanyakan bangunan episteme tradisi keilmuan Islam. Mereka mempertanyakan mengapa rancang bangun keilmuan Islam tidak pernah mengalami perubahan yang signifikan baik dari segi konsepsi, bahasa maupun metodologi?. Samakah “pengalaman beragama” abad klasik–skolastik dengan pengalaman beragama era modernisasi dan teknologi kontemporer?. Samakah kualitas pengetahuan manusia era klasik dan era kontemporer, begitu juga problema dan tantangan yang mereka hadapi?. Jika tidak sama, mengapa konstruksi epistemologi “ilmu-ilmu” agama Islam tidak berubah dari yang semula ada?. Bukankah apa yang disebut sebagai “ilmu” – apapun ilmu tersebut termasuk juga ilmu agama Islam – tidak lain adalah semata-mata produk sejarah?. sehingga bangunan epistemologi keilmuannya tidak lain dan tidak bukan adalah juga produk budaya dan kreatifitas manusia biasa yang hidup pada era tertentu?. Jika demikian,

¹⁹⁾ Dekonstruksi adalah sebuah strategi atau metode yang digunakan untuk membongkar dan menolak segala keterbatasan penafsiran atau bentuk kesimpulan yang baku. Dalam pemikiran keislaman dekonstruksi dapat dipakai sebagai upaya menyingkap beberapa dimensi tradisi Islam dengan tujuan mengeliminasi klaim-klaim kebenaran dalam pemikiran Islam khususnya pemikiran Islam klasik, karena bagaimanapun, pemikiran itu dibangun di atas landasan episteme zamannya. Wacana dekonstruksi pertama kali digulirkan oleh Heidegger dan Derrida yang kemudian dipatenkan oleh para posmodernis, sayangnya term ini dipandang atau dinilai negatif oleh sementara orang. Heidegger menyebut ‘dekonstruksi’ dengan destruksi dalam bahasa Jerman. Meskipun sedikit berbeda namun dengan tujuan yang sama Derrida menekankan bahwa dekonstruksi tidaklah negatif dan destruktif yang dapat menghancurkan sistem atau struktur yang telah dikonstruksi dari pembicaraan sejarah, namun dekonstruksi adalah positif. Lihat Mark Charles worth, *Philosophy And Religion From Plato to Postmodernisme* (One World Publication, 2002), hlm. 164-165.

mengapa konstruksi bangunan keilmuan Islam harus dibakukan dan tidak boleh dimodifikasi agar terjadi “dinamika” pemikiran keagamaan dalam Islam.²⁰

Di samping pertanyaan di atas ada beberapa pertimbangan yang menuntut agar dekonstruksi segera dilakukan. Diantaranya fakta bahwa pemikiran teologi Islam klasik, yang lebih cenderung beraroma tekstualis telah menggumpal sehingga membentuk lapisan “arkeologis” yang membuat sulit untuk membedakan mana aspek *ta’abbudi – normatif* dan mana aspek *ta’aquli-reasonable* yang dianggap sebagai pemikiran manusia yang bersifat relatif. Hampir semua pemikiran Islam klasik berubah baju menjadi begitu “sakral” – telah berubah menjadi “konstruksi” bangunan pemikiran yang baku dan terlalu kaku, untuk itu perlu kiranya dipertanyakan ulang dengan jalan mendekonstruksi *adagium-adagium* yang sudah mapan, kerangka berpikir yang sudah dianggap baku/standard untuk kemudian dicari dan disusun kerangka teori yang lebih relevan dan responsif. Selain itu asumsi dasar bahwa tantangan dan tuntutan masyarakat pada penggal sejarah tertentu adalah tidak sama dengan tantangan yang dihadapi oleh masyarakat pada penggal sejarah yang lain. Maka dibutuhkan sebuah *shifting of paradigm* ”pergeseran paradigma” dalam metodologi memahami al-Qur’an untuk mencari rumusan yang tepat. Hal yang serupa juga disebutkan oleh Fazlur Rahman dengan mengemukakan bahwa tidak perlu suatu penafsiran yang telah diterima harus diterima terus; selalu ada ruang maupun kebutuhan bagi penafsiran-penafsiran baru, karena hal ini sebenarnya adalah suatu proses yang terus menerus dan bersifat alamiah sebuah pemikiran.

Di samping itu, harus juga dipahami bahwa perkembangan suatu ilmu tidak harus berjalan secara evolutif, yang selalu berpijak pada teori lama tapi bisa juga dengan cara revolutif, yang sama sekali tidak berpijak pada teori-teori yang telah ada sebelumnya, tapi menawarkan sebuah paradigma yang sama sekali baru. Berangkat dari asumsi-asumsi tersebut, dapat diraba betapa pentingnya dekonstruksi dan sekaligus rekonstruksi terhadap kerangka berfikir yang selama ini berkembang khususnya yang berkaitan dengan pemahaman tentang isu-isu kontemporer dalam hukum Islam untuk selanjutnya menghadirkan sebuah tawaran kerangka metodologis yang baru. Akhirnya usaha

²⁰ Dengan filosofi *al-Muhafazah al al-Qadim al-Shalih wa al-Akhzu bi al-Jadid al-Ashlah* (melestarikan produk lama yang baik dan mengambil produk baru yang lebih baik), NU sebagai pengusung filosofi tersebut, tampil sebagai organisasi yang paling berkompeten menjawab masalah-masalah kekinian.

dekonstruksi dimaksudkan untuk mengubah suatu yang tetap kepada perubahan, yang absolut kepada relatif, yang ahistoris kepada histories, yang statis menjadi kreatif dan dinamis. Pada posisi inilah sesungguhnya para Kyai/ulama, doktor-doktor muslim segera mengambil peran sebelum diambil oleh orang-orang yang sesungguhnya mempunyai kemampuan akademik tidak terlalu baik.

Studi-studi sosial tentang pemimpin-pemimpin Islam di Indonesia menunjukkan bahwa kyai adalah tokoh yang mempunyai posisi strategis dan sentral dalam masyarakat. Posisi mereka terkait dengan kedudukannya sebagai seorang yang terdidik di tengah masyarakat. Sebagai elit terdidik di masyarakat, Kyai memberikan pengetahuan Islam kepada masyarakat, di samping itu juga diyakini memiliki otoritas yang sangat besar dan kharismatik. Demikian ini karena Kyai adalah orang suci yang dianugerahi “berkah”, sebuah tipe otoritas yang berada “di luar” dunia kehidupan rutin dan profan sehari-hari. Otoritas Kyai dalam hubungannya dengan masyarakat telah dibentuk oleh kepedulian dan orientasinya pada kepentingan-kepentingan umat Islam. Tipe kharismatik yang melekat pada diri kyai adalah karunia yang diperoleh dari kekuatan Tuhan karena kesalehan dan ketaqwaannya.²¹⁾ Oleh karena itu, keberadaan para ulama (kyai) merupakan faktor yang tidak bisa diabaikan dalam berbagai proses dan aspek kehidupan; dalam ranah agama, sosial budaya, ekonomi dan bahkan politik. Otoritas yang begitu luas, pengetahuan dan pengalaman keagamaan serta kharisma yang begitu kuat merupakan dasar-dasar legitimasi bagi pembentukan pemikiran dan perilaku umat. Dengan demikian tidaklah salah dan berlebihan jika dikatakan bahwa memahami kyai dengan segala kiprah social dan pemikirannya juga dapat digunakan sebagai bekal untuk memahami sebuah masyarakat.

Kyai atau ulama, karena posisinya telah memainkan peranan perantara bagi umat Islam dengan memberi pemahaman terhadap umatnya tentang persoalan yang sedang terjadi, karena kesadaran bahwa mayoritas umat Islam tidak memiliki kemampuan untuk memahami teks (al-Qur’an dan al-Hadist) untuk menjawab persoalan yang terjadi. Otoritas inilah, kemudian umat menjadikan kyai-nya sebagai referensi dalam menyikapi kehidupan terutama persoalan-persoalan sosial keagamaan. Dari sini pemahaman dan doktrin para

²¹⁾ Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analisa atas Tesa Sosiologi Weber* (Jakarta: Rajawali, 1984), hlm. 168-169.

kyai sangat berpengaruh terhadap pola hidup sosial-keagamaan umat. Pada posisi inilah kyai memegang kunci untuk memainkan perannya dalam melakukan upaya melakukan dekonstruksi menuju dinamisasi pemikiran hukum Islam.

Karena itulah konstruksi gagasan para ulama (kyai) itu sudah semestinya harus bersifat produktif bagi penyebaran nilai-nilai transformatif dan humanisasi hukum Islam di tengah masyarakat dan rekonstruksi kesadaran masyarakat tentang sisi-sisi humanis hukum Islam. Dengan demikian diharapkan dapat diketahui dasar kultural-keagamaan sekaligus disusun solusinya dalam kerangka pemberdayaan masyarakat sehingga prospeknya pun ke depan dapat dirasakan semakin menarik.

D. Sinergi Wahyu dan Akal

Walaupun kebenaran wahyu itu mutlak tetapi sebagai bukti kebijakan Allah SAW, nabi dan rasul-Nya tidak pernah diperbolehkan memaksakan ajarannya (kebenaran) kepada orang lain.²² Demikian pula kebiasaan para mujtahid, mereka tidak pernah memaksakan hasil ijtihadnya kepada orang lain untuk mengikutinya, bahkan mempersilahkan meninggalkan pendapatnya ketika didapatkan hasil ijtihad yang lebih valide. Realita inilah yang kemudian menjadikan kreatifitas dalam mengembangkan hukum Islam (fiqh) sebagai produk manusia bergelar "*mujtahid*" pada saat itu menjadi bergairah. Namun dalam perjalanannya yang tidak terlalu panjang yakni ketika terjadi kristalisasi bermazhab dimana para pengikut mazhab menjadikan pendapat imamnya sebagai yang baku dan mengikat untuk diikuti dan bahkan dibela habis-habisan maka gairah dan kreatifitas berijtihad menjadi redup. Pada saat inilah terjadi stagnasi pemikiran hukum Islam, yang tidak semestinya harus terjadi. Karena sesuai dengan watak dasar hukum Islam itu sendiri yang bersifat dinamis, tidak semestinya dibakukan bahkan dianggap final. Untuk menunjukkan dinamisasi hukum Islam harus selalu dikaji dan dimunculkan inovasi-inovasi baru dalam memahami hukum Islam dari sumber aslinya baik dalam tataran hukum praktisnya (*fiqh*) maupun metodologinya (*ushul fiqh* dan *qawaidul gfiqhiyyah*). Lebih-lebih pada era modern menghadapi dunia global dengan persoalan-persoalan yang kompleks.

²² Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius* (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 74

Pada zaman modern, Islam benar-benar dalam ujian yang sangat berat, khususnya ujian epistemologis. Ilmu *ushul fiqh* yang semestinya dapat berperan sebagai metodologi baku bagi seluruh pemikiran intelektual Islam, memainkan peran kunci dalam membangun peradaban Indonesia abad ke-20, peran ini dalam perjalanannya mengalami kemunduran bahkan *ushul fiqh* cenderung dipersempit wilayah kerjanya hanya terbatas dalam hukum Islam.²³ Oleh karenanya wajar jika muncul stigma bahwa kemunduran *fiqh* Islam dikarenakan (walaupun masih perlu pembuktian) kurang relevannya perangkat teoritik ilmu *ushul fiqh* untuk memecahkan masalah-masalah kontemporer.²⁴ Jika ini kita sepakati maka sesungguhnya menjadi pekerjaan besar bagi para pemikir Islam untuk merumuskan dan memberi solusi intelektual terhadap permasalahan tersebut agar stigma itu tidak menjadi realita. Caranya adalah dengan melakukan pembacaan ulang teks-teks klasik dan kemudian direfleksikan pada kondisi sekarang dengan memperhatikan substansi makna yang terkandung di dalam teks dan melihat konteks dari teks itu sendiri dengan realitas sosial yang melingkupinya.

Dalam hal melakukan kontekstualisasi pemahaman teks telah banyak contoh pakar yang mengamini metode tersebut. Muhammad Abid Al-Jabiri misalnya, melihat ada tiga tipologi dalam wacana pemikiran Islam yaitu modernis (*‘asraniyyun, hadatsiyyun*), tradisional (*salafiyyun*), dan eklektis (*taufiqiyyun*).²⁵ Menurut al-Jabiri bahwa tipologi itu terjadi karena terdapat relasi signifikan pada titik tertentu antara satu konstruksi pemikiran dengan realitas sosial sebagai respon dan dialektika pemikiran terhadap fenomena yang

²³ Kemunduran disebabkan oleh beberapa faktor, *pertama*, tidak terjadi pengembangan *ushul fiqh* oleh para doktor (ulama akademisi) secara kualitatif memadai. *Kedua*, para doktor tersebut tidak mampu membuktikan *ushul fiqh* sebagai metode yang dapat dipakai untuk menganalisis berbagai aspek kehidupan termasuk konflik politik. *Ketiga*, para pakar *ushul fiqh* justru melakukan kritik yang kontrproduktif dengan ilmu-ilmu lain semisal hermeneutika superficial. Lihat Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqih...*, hlm. 67.

²⁴ Dalam hal ini KH. Sahal Mahfudh tidak sependapat. Baginya kaidah *ushul fiqh* masih tetap relevan dan tidak perlu diganti, yang dibutuhkan adalah pemahaman dan pengaplikasian kaidah tersebut secara kontekstual. Selengkapnya baca, Sumanto al-Qurtubi, *KH. Sahal Mahfudh, Era Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Penerbit CERMIN, 1999).

²⁵ Kaum modernis menawarkan adopsi modernitas dari Barat sebagai model paradigma peradaban modern untuk masa kini dan masa yang akan datang. Sebaliknya kaum tradisional berupaya mengembalikan kejayaan Islam masa lalu, sehingga selalu mempertahankan referensi masa lalu sebagai hal yang masih relevan untuk menjawab masa kini. Sedangkan kaum eklektis berupaya mengadopsi unsure-unsur terbaik yang terdapat dalam model Barat modern maupun Islam (masa lalu) serta mempersatukan diantara keduanya ke dalam bentuk yang dianggap dapat mewakili keduanya. Lihat M. Abid al-Jabiri *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Basso (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 186.

sedang terjadi dan berkembang di masyarakat.²⁶ Dialektika tersebut sesungguhnya berbanding lurus dengan dialektika wahyu dan budaya, kondisi sosial manusia, sehingga wahyu senantiasa diharapkan dapat menjawab segala tantangan realitas sosial budaya yang ada. Dalam konteks tersebut ternyata doktrin ideal yang bersumber dari wahyu Tuhan tidak mampu berhadapan dengan ujian metodologis ini. Oleh karenanya perlu kreatifitas dalam memahami wahyu itu sendiri dengan akal yang memang dianugerahkan sang pemilik wahyu, untuk menjaga agar wahyu yang terbatas secara kuantitas tersebut senantiasa dapat menyuguhkan solusi. Di sinilah manusia dengan aklnya dituntut dapat menunjukkan bahwa wahyu (al-Qur'an) secara kualitatif adalah *unlimited meaning*.

E. Rekonstruksi Menuju Fiqh Indonesia

Berbicara tentang gagasan munculnya fiqh Indonesia, kiranya tidak akan terlepas dari pemikiran tokoh-tokoh (dengan menyebut beberapa tokoh yang berkecenderungan yang sama) semisal Hasbi Asshiddieqie, 1940, *Fiqh Indonesia*; Hazairin, 1950-an, *Mazhab Nasional*; Abdurrahman Wahid, 1988, *Pribumisasi Islam*; Munawwir Sazali dkk., 1988, *Reaktualisasi Ajaran Islam*; Masdar Farid Mas'udi, 1991, *Zakat Dan Pajak*; dan Sahal Mahfudh, 1992, *Nuansa Fiqh Sosial*. Pemikiran mereka berkecenderungan kepada tema utama membangun fiqh dengan cita rasa khas Indonesia dengan cara membebaskan budaya Indonesia dari budaya Arab dan menjadikan adat ('urf) Indonesia sebagai salah satu sumber hukum Islam di Indonesia.²⁷

Untuk menuju terwujudnya fiqh Indonesia setidaknya-tidaknya ada dua prasarat; *pertama*, adanya kesepakatan bahwa fiqh yang telah diijtihadkan oleh para Imam mazhab dengan latar budaya Arab harus difahami secara kontekstual, sehingga tidak terjadi pemaksaan penggunaan teks-teks klasik itu secara apa adanya untuk menyelesaikan kasus-kasus kekinian, walaupun tidak boleh membuang sama sekali ketika teks-teks tertentu dirasa masih relevan untuk kasus-kasus kekinian. *Kedua*, adanya kesepakatan dan kesanggupan para ulama untuk mewujudkan *ushul fiqh* sebagai perangkat metodologinya

²⁶ Muhammad Ab id al-Jabiri, *Isykalayat al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah, 1089), hlm. 13.

²⁷ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika, Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 37.

yang merupakan implikasi dari fiqh Indonesia. Prasarat yang kedua ini dapat direalisasikan dengan menyepakati menjadikan 'urf Indonesia²⁸ dan *maqasid al-Syari'ah (al-maslahah)*, sebagai komandan bahan pertimbangan (boleh disebut sebagai metode) dalam pengambilan keputusan hukum yang belum diijtihadkan oleh para ulama mazhab terdahulu atau dirasa sudah tidak relevan, sedangkan al-Qur'an dan Assunnah tetap pada otoritasnya sebagai sumber hukum.²⁹ Adapun pada hukum yang telah diijtihadkan oleh mereka, dilakukan kontekstualisasi pemahaman dengan mempertimbangkan kesesuaian teks dan kontes dimana keputusan itu dibuat dan kemudian dicari relevansinya dengan kasus kekinian secara obyektif (tidak dipaksakan). Untuk menjaga obyektifitas pemahaman teks klasik harus dilakukan pemahaman tidak saja pada makna yang tersurat tetapi lebih jauh dan lebih utama dengan memahami logika hukumnya dengan mengikuti *manhaj al-fikr*-nya (metode berpikirnya).

Di kalangan NU pasca Munas Alim-ulama di Bandar Lampung tahun 1992, terjadi dinamika pemikiran yang baik dan menggembirakan dengan disepakatinya penggunaan metode bermazhab secara *manhaji* sebagai salah satu metode alternatif untuk memecahkan masalah *maudlu'yyah* (konseptual) dan masalah *waqi'iyah* (aktual) oleh forum *bahtsul masail*.³⁰ Dinamika tersebut merupakan lompatan besar jika diukur dengan kebiasaan dan tradisi pemahaman teks-teks klasik yang biasa dilakukan para santri (intelektual muda) di lingkungan Pesantren sebagai basis NU. Tetapi sayangnya metode itu digunakan dalam lingkup sangat terbatas dan bersifat emergensi saja. Akibatnya tidak banyak putusan yang jelas-jelas diambil dengan menggunakan metode *manhaji*.³¹ Hal ini membuktikan bahwa metode *qauliy* masih menjadi metode yang paling dominan dan utama dalam memecahkan

²⁸ 'Urf Indonesia meliputi *urf* social dan *urf* konstitusional. Pertimbangannya adalah karena Indonesia berlandaskan Ideologi Pancasila yang disepakati tidak bertentangan dengan Islam

²⁹ Dalam hal ini penulis tidak sama dengan gagasan Hasbi. Beliau menempatkan *al-Qur'an, assunnah, ijma', qiyas, istihsan, urf, istishab, istislah, istihsan* sebagai sumber hukum di satu sisi dan sebagai metode ijtihad di sisi yang lain. Bandingkan dalam Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih...*, hlm. 38-41. Abdul Wahab Khalaf juga menggunakan istilah metode-metode tersebut sebagai sumber hukum dengan redaksi "*al-dalil...*", lihat Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, hlm. 20 dan seterusnya.

³⁰ Bahtsul masail adalah sebuah forum kegiatan kaum *nahdliyyin* untuk memecahkan persoalan-persoalan sosial, keagamaan bahkan politik yang membutuhkan kepastian hukum.

³¹ Menurut catatan Ahmad Zahro, sejak disahkannya metode *manhaji* sebagai salah satu metode pengambilan keputusan disamping metode *qauliy* (teks) dan *ilhaqiy* (semacam *qias* khas NU), tidak lebih dari 10 masalah yang diputus dengan metode *manhaji*. Lihat Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektuan NU* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

masalah, akibatnya masih banyak putusan dengan jawaban “*tafsil*” (pemilahan). Jawaban yang memberikan alternatif seperti itu di satu sisi dapat memberikan keleluasaan bagi para *user* khususnya warga *nahdliyyin* dalam pemilihan keputusan hukum yang dianggap cocok, namun di sisi lain model jawaban tersebut cenderung tidak praktis, tidak aplikatif, tetapi teoritis, padahal yang dibutuhkan masyarakat adalah kepastian hukum atas masalah kasuistik yang terjadi di masyarakat. Diantara contoh putusan seperti itu adalah tentang hukum bunga bank yang ditafsil menjadi haram jika akad pembungaannya dilakukan pada saat melakukan transaksi (*fi shulb al-aqdi*), makruh jika dilakukan sebelum melakukan transaksi, dan syubhat (tidak jelas halal dan haramnya) bahkan bisa sunnat jika dilakukan setelah transaksi.³² Dari sisi filosofi bisa dikatakan ada ketidakkonsistenan terhadap sebuah komitmen NU untuk memelihara nilai lama yang baik dan mengambil nilai baru yang lebih baik, karena ternyata masih sangat hati-hati (untuk tidak mengatakan takut atau tidak mau menggunakan) mengambil hal-hal yang baru.³³ Ambil contoh tentang hukum berobat untuk mencegah hamil karena takut menularnya penyakit yang diputuskan “Tidak boleh dan haram walaupun takut menularnya penyakit, karena ketakutannya hanya sangkaan yang belum tentu. Keterangan, dari kitab *Talkhisul Murad Hamisy Bughiyah dan I’anatut Thalibin*”.³⁴ Jawaban “tidak boleh dan haram” dengan menggunakan metode *qauliy* seperti ini menjadi problematik manakala ketakutan menularnya penyakit tersebut berdasarkan diagnosa seorang dokter spesialis obstetri dan ginekologi (ahli kandungan). Semestinya pengambil keputusan hukum dengan melibatkan teknologi dan ilmu-ilmu terapan sesungguhnya merupakan *al-jadid al-ashlah* (hal yang baru dan lebih baik). Jika ini bisa disepakati maka jawaban hukumnya menjadi tidak haram berobat untuk mencegah kehamilan, jika takut tertular penyakit berdasarkan diagnosa dokter ahli kandungan.

³² Lihat salah satunya adalah Keputusan Mukhtar NU II di Surabaya, Oktober 1927 masalah ke-28 dalam M. Djamaluddin Miri (penerjemah), *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926 – 2004M.)*, Cet. III, (Surabaya: LTN NU Jawa Timur – Khalista, 2007), hlm. 28. Juga Mukhtar NU ke-12 masalah ke-2004 dan sebagainya.

³³ Kasus semacam inilah yang sering menjadi geyonan ilmiah kaum muda NU bahwa: المحافظة على القديم الصالح والاخذ بالجدید الاصلح ولكن القديم هو الاصلح من الجديد

³⁴ Keputusan Mukhtar NU ke-13 di Menes Banten tanggal 12 Juli 1938, masalah ke-231 dalam M. Djamaluddin Miri, *Ibid.*, hlm. 210.

F. Simpulan

Dalam konteks menjaga dinamisasi hukum Islam agar senantiasa relevan untuk memecahkan problem-problem social, ekonomi, politik dan sebagainya (*shalih likulli zaman wa makan*) ada beberapa hal yang harus dilakukan. *Pertama*, adanya kesadaran bersama bahwa keputusan hukum yang telah diambil ulama terdahulu dan di catat dalam kitab-kitab klasik adalah bukan harga mati yang senantiasa relevan bahkan harus disakralkan (tidak boleh berubah). *Kedua*, adanya kemauan membaca kitab-kitab tersebut secara kritis tidak dogmatis, sehingga dapat memunculkan pemikiran-pemikiran baru yang kritis tanpa harus meninggalkan khazanah pemikiran ulama terdahulu. *Ketiga*, konsisten dalam mengimplementasikan komitmen mengambil hal baru yang lebih baik. *Keempat*, memahami masalah secara komprehensif dan memecahkannya dengan menggunakan metode saintifik yang dikawinkan dengan metode klasik (semisal *ushul fiqh* dan sebagainya). *Kelima*, perubahan dan pengembangan pemikiran harus dimulai dari kaum santri yang nota bene menguasai kitab-kitab klasik, bukan malah dilakukan oleh mereka yang tidak “becus” baca kitab kuning (klasik), tidak mengetahui bahasa Arab, apalagi dari kaum orientalis yang tidak tentu semuanya *pure* melihat Islam secara obyektif dan apa adanya.