

KONSTRUKSI KEILMUAN MUHAMMADIYAH DAN NU

Sembodo Ardi Widodo

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

(sembodoardiwidodo@yahoo.com)

Abstrak

Untuk memahami pengetahuan Islam di Indonesia tidak terlepas dari dua organisasi Islam terbesar, Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Kedua organisasi ini memiliki struktur keilmuan yang unik, yang masing-masing berbeda dalam keunikannya. Di satu sisi, ada kesamaan dalam sumber, referensi, dan guru dari pendiri kedua organisasi. Namun, karena faktor ideologis dalam memahami Islam dan juga faktor sosial-budaya membuat tubuh pengetahuan Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama begitu berbeda. Di sisi lain, ada aspek dibedakan, jika keduanya dianalisa secara kritis maka didapatkan bahwa perbedaan kedua struktur keilmuan dua organisasi ini terletak pada metodologi, bukan pada sumber primer.

To understand Islamic body of knowledge in Indonesia is inseparable from the two biggest Islamic organizations, Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama. Both organizations have their unique scientific structure; thus, in any case are different. On the one hand, there are similarities in resources, references, and teachers of the founder of both organizations. Yet, because of ideological factors in understanding Islam and also socio-cultural factors make the body of knowledge of Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama so different. On the other hand, there have been distinguished aspects, if they are critically analyzed, that is, the difference on methodology, not on the primer resources.

Kata Kunci: Konstruksi, Keilmuan, Muhammadiyah, NU

A. Pendahuluan

Misi utama Muhammadiyah sebagai organisasi keagamaan Islam adalah pembaharuan atau *tajdid* pemahaman agama Islam. Dalam hal ini, *tajdid* mempunyai dua pengertian. *Pertama*, *tajdid* (pembaharuan) dalam arti mengembalikan kepada keaslian dan kemurniaannya jika sasaran *tajdid* mengenai soal-soal prinsip perjuangan yang sifatnya tetap. *Kedua*, *tajdid* dalam arti modernisasi, yaitu jika sasarannya mengenai masalah seperti metode, sistem, tehnik, strategi, taktik perjuangan, dan sebagainya yang sifatnya berubah-ubah disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang meliputi.¹ Seiring dengan semangat *tajdid* ini lahirlah konstruksi epistemologis keilmuan Muhammadiyah yang bisa dipetakan dalam kerangka pemurnian ajaran Islam dan modernisasi. Lain dengan Muhammadiyah, bangunan keilmuan NU tampaknya banyak dipengaruhi oleh prinsip bermazhab dalam menjalankan syari'at Islam. Bahkan tidak hanya itu saja, dalam hal aqidah dan tasawuf pun mendasarkan pada pandangan tokoh-tokoh muslim tertentu,² sehingga nuansa keilmuan NU banyak diwarnai oleh rujukan berbagai kitab yang berkaitan dengannya.

¹ Lihat, Asmuni Abdurahman, "Muhammadiyah dan Tajdid di Bidang Keagamaan, Pendidikan, dan Kemasyarakatan", dalam Tim Pembina Al-Islam dan Kemuhammadiyah Universitas Muhammadiyah Malang, *Muhammadiyah: Sejarah, Pemikiran, dan Amal Usaha*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), h. 117-118.

² Sebagaimana banyak diketahui bahwa dalam bidang aqidah, NU mengikuti paham Ahlussunah Wal Jama'ah yang dipelopori oleh Abu Hasan Al-Asy'ari dan Abu Mansyur Al-Maturidi. Dalam bidang fiqh mengikuti salah satu mazhab dari empat mazhab; Hanafi, Mâliki, Syâfi'i, dan Hanbali. Sedang dalam bidang tasawuf mengikuti Imâm Al-Junaid Al-Baghdâdi dan Imâm Al-Ghazâli. Lihat misalnya, Said Aqiel Siradj, "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja", dalam Imam Baehaqi (Ed.), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 3. Bahkan K.H. Hasyim Asy'ari sendiri menegaskan bahwa kaum muslimin di kawasan Indonesia sejak jaman dahulu kala sudah menganut satu pendapat, satu mazhab, dan satu sumber. Dalam fiqh menganut mazhab yang bagus, mazhab Imâm Al-Syâfi'i, dalam tauhid menganut mazhab Abu Hasan Al-Asy'ari, dan dalam tasawuf menganut mazhab Imâm Al-Ghazâli dan Imâm Abi Al-Hasan Al-Syazili. Lihat, Hadratussyaiikh Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahlussunnah Wal Jama'ah*, (Yogyakarta: LKPSM, 1999), h. 7.

Namun demikian, gambaran bangunan keilmuan kedua organisasi keagamaan Islam ini tidak cukup hanya dipahami berdasarkan hubungannya dengan masalah ideologi-ideologi tersebut, tetapi akan terasa lebih mendalam dan komprehensif jika seluruh aspek dan dimensi keilmuan yang terkait dalam organisasi itu ditelaah, baik itu yang ada dalam pemikiran pendiri organisasinya, metodologi penetapan hukum, pengembangan pemikiran keagamaan Islam, pengembangan keilmuan yang ada di berbagai lembaga pendidikannya, dan sebagainya. Karena luasnya permasalahan ini, maka dalam pembahasan ini akan difokuskan pada aspek pemikiran pendiri organisasi, metodologi penetapan hukum Islam, dan pengembangan pemikiran keagamaan Islam.

B. Tradisi Keilmuan Muhammadiyah

1. K.H. Ahmad Dahlan, Keilmuan, dan Pemikirannya

K.H. Ahmad Dahlan adalah pendiri persyarikatan Muhammadiyah. Beliau dilahirkan di Yogyakarta pada tahun 1869 dengan nama Muhammad Darwis. Ayah beliau adalah Abu Bakar, seorang Imam atau Khatib pada Masjid Jami' kesultanan Yogyakarta. Sedang ibunya bernama Siti Aminah binti K.H. Ibrahim, penghulu besar di kesultanan Yogyakarta juga.³ Beliau juga merupakan salah seorang keturunan dari seorang wali terkenal yaitu Maulana Malik Ibrahim, yang terkenal juga dengan sebutan Sunan Gresik. Silsilah K.H. Ahmad Dahlan hingga Maulana Malik Ibrahim ini melalui 11 jalur keturunan, yaitu: Maulana Malik Ibrahim, Maulana Ishaq, Maulana Muhammad Fadlullah (Prapen), Maulana Sulaiman Ki Ageng Giring (Jatinom), Demang Jurang Juru Sapisan, Demang Jurang Juru Kapindo, Kyai Ilyas, Kyai Murtadha, K.H. Muhammad Sulaiman, K.H. Abu Bakar, dan K. H. Ahmad Dahlan (Muhammad Darwis).⁴

Semasa kecilnya K.H. Ahmad Dahlan tidak pernah pergi ke sekolah. Hal ini karena sikap orang-orang Islam pada waktu itu melarang anak-anaknya memasuki sekolah Gubernur. Di samping

³ M. Yusron Asrofi, *K.H. Ahmad Dahlan: Pemikiran dan Kepemimpinannya*, (Yogyakarta: Yogyakarta Offset, 1983), h. 21. Lihat juga, Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1991), h. 85.

⁴ Lihat, *Suara Muhammadiyah* No. 22-23 Th. Ke-65 Desember 1985, "Serba-serbi Kehidupan K.H.A. Dahlan", h. 19.

itu, kebiasaan anak-anak kampung Kauman pada waktu itu diarahkan pada pendidikan informal agama Islam, sejak kecil K.H. Ahmad Dahlan sudah belajar membaca al-Qur'an di kampung sendiri atau di tempat lainnya. Beliau belajar membaca al-Qur'an dan pengetahuan agama Islam pertama kali dari ayahnya sendiri, dan pada usia delapan tahun beliau sudah lancar dan tamat membaca al-Qur'an.⁵ Pendidikan Islam pada waktu itu biasanya dilakukan di pondok atau pesantren ataupun surau-surau, setelah itu beliau melanjutkan belajar ilmu hadis, tafsir, dan fiqh di Yogyakarta dan sekitarnya. Kemudian, pada tahun 1890 beliau pergi ke Makkah menimba ilmu selama setahun. Salah seorang gurunya adalah Syekh Ahmad Khatib.⁶

Beliau juga banyak belajar ilmu-ilmu tertentu dengan guru-guru yang lain, seperti belajar fiqh dengan K.H. Muhammad Saleh, belajar ilmu falak dengan Raden Haji Dahlan, ilmu qira'at (membaca al-Qur'an) dengan Syekh Amin dan Sayyid Bakri Sutoch.⁷ Selain itu, ada guru-guru K.H. Ahmad Dahlan yang lainnya di tanah Jawa seperti Kyai Muhammad Nur, kakak iparnya sendiri, K.H. Said, Kyai Muchsin, Kyai Abdul Hamid di Lempuyangan, R. ng. Sosrosugondo, dan R. Wedana Dwidjosewoyo. Dalam ilmu hadis mengaji kepada Kyai Mahfudh dan Sech Chaijat.⁸ Beliau juga bersahabat akrab dengan para ulama Indonesia yang telah lama bermukim di Makkah, seperti Kyai Nawawi (Banten), Kyai Mas Abdullah (Surabaya), dan K.H. Fakih (Maskumambang).⁹

⁵ PH. Muhammadiyah, *Sejarah Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Majelis Pustaka, 1995), h. 5.

⁶ Deliar Noer, *Op.Cit.*, h. 85.

⁷ M. Yusron Asrofie, *Op.Cit.*, h. 22. Keterangan yang lain menyebutkan bahwa beliau belajar fiqh kepada Syekh Saleh Bafedal, Syekh Sa'id Yamami, dan Syekh Sa'id Bagusyel. Belajar hadis kepada Mufti Syâfi'i, ilmu falak kepada Kyai Asy'ari Bawean, dan ilmu qira'at kepada Syekh Ali Misri Makkah. Lihat, Musthafa kamal Pasha dan Ahmad Adaby Durban, *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam, dalam Perspektif Historis dan Ideologis*, (Yogyakarta: LPPI, 2000), h. 64.

⁸ Junus Salam, *K.H. Ahmad Dahlan: Amal dan Perdjoeangannya*, (Jakarta: Depot Pengajaran Muhammadiyah, 1968), h. 8.

⁹ Musthafa Kamal Pasha, *Op.Cit.*, h. 64. Menyimak dari berbagai ilmu yang dipelajari K.H. Ahmad Dahlan, dapat dikatakan bahwa dalam diri beliau terdapat tiga "kewasisan" (kepandaian), yaitu kewasisan pengetahuan agama, pengetahuan umum, dan kewasisan keterampilan hasta-karya. Pengetahuan agama K.H. Ahmad

Sewaktu berada di Makkah, lewat suatu perkenalan oleh K.H. Bakir, beliau sempat bertukar pikiran dengan murid kesayangan Muhammad Abduh yaitu Rasyid Ridha. Hasil dari tukar pikiran itu adalah semakin meresapnya ide-ide pembaharuan Muhammad Abduh di hati K.H. Ahmad Dahlan. Semenjak itu beliau semakin gemar membaca kitab-kitab yang berjiwa pembaharuan.¹⁰ Dan tidaklah mengherankan jika di antara sekian banyak kitab yang dipelajarinya, kitab yang digemari dan menarik perhatiannya adalah *Tafsîr al-Manâr* karangan Muhammad Abduh.¹¹

Sebagaimana diketahui bahwa *Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Abduh yang banyak mempengaruhi pemikiran K.H. Ahmad Dahlan itu bercorak sastra budaya kemasyarakatan, suatu corak tafsir yang menjelaskan petunjuk ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangi penyakit-penyakit atau masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat-ayat dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti tetapi indah didengar.¹²

Di samping itu, ada beberapa kitab yang sering dibacanya semasa hidupnya, yaitu kitab *Risâlah al-Tauhîd*, *Tafsîr Juz 'Amma*, dan *al-Islâm wa al-Nashrâniyyah* karangan Muhammad Abduh, *Dzirah al-Ma'ârif* karangan Farid Wajdi, kitab *Fi'âl Bid'ah* dan kitab *al-Tawâsul wa al-Wasîlah* karangan Ibnu Taimiyah, kitab *Izhhâr al-Khaq* karangan Rahmanullah al-Kindi, kitab *Matan al-Hikam*

Dahlan tidak perlu disangsikan lagi, karena beliau diakui oleh masyarakat dan sejarah sebagai seorang ulama yang cerdas dan luas pengetahuannya. Kewawasan pengetahuannya umumnya dapat dilihat dalam pengetahuannya tentang ilmu bumi, ilmu falak, masalah kiblat, ilmu tentang menawar racun (bisa). Sedangkan kewawasan dalam keterampilan hasta-karya, beliau tunjukkan dalam keterampilannya membuat layang-layang dan gasing, yang melebihi dari karya teman-temannya. Lihat, *Suara Muhammadiyah*, No. 18 Mei 1980, "Cikal Bakal Sekolah Muhammadiyah", h. 32.

¹⁰ PP Muhammadiyah, *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Persatuan, 1983), h. 8.

¹¹ Djarusari Hadikusumo, *Dari Jamaluddin Al-Afghani sampai K.H. Ahmad Dahlan*, (Yogyakarta: Persatuan, t.t.), h. 75.

¹² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 73.

karangan Atho'ullah, kitab *al-Qâshid al-'Athassiyah* karangan Abdu al-Aththas, kitab *Kanz al-'Ulûm*, dan kitab *Tafshîl al-Nasyatain Tafshîl al-Sa'âdatain*.¹³

Sebagaimana ulama pada umumnya, K.H. Ahmad Dahlan mempunyai banyak kitab yang biasa dibaca di pondok pesantren yang menjadi pegangan para ulama di masa itu, dan juga kitab-kitab terbitan baru, karangan ulama *mutaakhhirîn*.¹⁴ Selain ditelaah, kitab-kitab tersebut juga dibandingkan antara satu kitab dengan kitab yang lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa beliau seorang yang berpengalaman luas dan berpikiran maju. Walaupun pendidikannya sederhana, namun bacaan dan pengetahuannya sangat luas dan mendalam.¹⁵

Dari intensifnya bergumul dengan karya-karya Muhammad Abduh yang cenderung kepada aksi sosial dan juga bercorak rasional, sedikit banyak telah mempengaruhi perjuangan dan pola berpikir K.H. Ahmad Dahlan. Dari aspek aksi sosial, beliau bertambah mantap dalam mencita-citakan pembentukan organisasi yang rapi untuk memimpin dan meningkatkan umat Islam dalam hal kecerdasan, pendidikan, dan pelaksanaan ajaran Islam sesuai dengan al-Qur'an dan sunnah Nabi.¹⁶ Tafsir Muhammad Abduh yang mengungkap kewajiban dakwah bagi setiap muslim dan tanggungjawabnya kepada masyarakat dan bangsa, yang berisi dorongan yang kuat untuk beramal dengan ikhlas, untuk memelihara anak yatim-piatu dan fakir-miskin, dan demikian juga kandungan majalah *al-Manâr* yang sering menganalisis perkembangan dunia Islam yang selalu tertindas oleh imperialis dan kapitalis Barat dengan segala rekayasanya, semua itu

¹³ M. Yusron Asrofie, *Op.Cit.*, h. 25-26. Lihat juga, Musthafa Kamal Pasha, *Op.Cit.*, h. 64.

¹⁴ Sebelum menunaikan ibadah haji, beliau lebih banyak mempelajari kitab-kitab dari Ahlussunnah Wal Jama'ah dalam ilmu aqaid, dari mazhab Syâfi'i dalam ilmu fiqh, dan dari Imâm Al-Ghazâli dalam ilmu tasawuf. Sesudah pulang dari menunaikan ibadah haji, beliau mulai membaca kitab-kitab lain yang belum pernah dibaca sebelumnya. PH. Muhammadiyah, *Op.Cit.*, h. 6.

¹⁵ Lihat, T.H. Thalhas, *Alam Pikiran K.H. Ahmad Dahlan dan K.H.M. Hasyim Asy'ari*, (Jakarta: Galura Pase, 2002), h. 48-49.

¹⁶ *Suara Muhammadiyah*, No. 20 Oktober 1980, "Muhammadiyah 70 Tahun: Dasar Dorongan Berdirinya", h. 29.

memberikan kesadaran yang lebih luas dalam lubuk hati K.H. Ahmad Dahlan.¹⁷

Sedangkan dari aspek rasionalitasnya juga mempengaruhi beliau dalam menggagas pemikiran-pemikiran keagamaannya. Bahkan dalam sebuah tulisannya “Tali Pengikat Hidup” yang disusun oleh sahabat dan murid-muridnya, beliau dengan jelas menunjuk ilmu Mantik (logika) sebagai metode atau alat untuk mengembangkan akal pikiran yang menjadi kebutuhan manusia dalam memahami dan mengamalkan ajaran Islam.¹⁸ Beliau juga berulang kali menekankan bahwa setiap manusia harus menggunakan akal untuk memperbaiki keyakinan, usaha, dan tujuan kehidupan ini, serta untuk memahami kebenaran.¹⁹ Hal ini dipertegas lagi dengan pemikiran metodologisnya dalam menentukan dasar-dasar hukum Islam, yaitu al-Qur’an dan sunnah, dan jika dari keduanya tidak diketemukan kaidah hukum yang eksplisit, maka ditentukan berdasarkan pada penalaran dengan mempergunakan kemampuan berpikir logis (akal pikiran) serta *ijma’* dan *qiyas*.²⁰

Dalam kaitannya dengan metodologi memahami al-Qur’an, menurut beliau ada lima jalan yang harus ditempuh. *Pertama*, mengerti artinya. *Kedua*, memahami tafsir dan maksudnya. *Ketiga*, jika mendapat larangan dalam al-Qur’an bertanyalah pada diri sendiri apakah larangan semacam itu sudah ditinggalkan. *Keempat*, jika mendapat amar atau perintah perbuatan dalam al-Qur’an, bertanyalah pada diri sendiri apakah perintah berbuat tersebut sudah diamalkan. Dan *kelima*, Jika yang keempat belum diamalkan jangan membaca

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Lihat, Abdul Munir Mul Khan, *Warisan Intelektual K.H. Ahmad Dahlan dan Amal Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Percetakan Persatuan, 1990), h. 70.

¹⁹ Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*, (Surabaya: LPAM, 2002), h. 101.

²⁰ Abdul Munir Mul Khan, *Op.Cit.*, h. 64. Karena pentingnya fungsi akal dalam agama Islam ini, maka para pemimpin Muhammadiyah menegaskan bahwa akal merupakan alat penting; *pertama*, untuk memahami kebenaran yang terkandung dalam Al-Qur’an dan sunnah; *kedua*, untuk mengungkap tujuan-tujuan yang terkandung dalam kedua sumber itu; *ketiga*, untuk mempertimbangkan situasi di mana perintah agama bisa diimplementasikan, dan *keempat*, untuk meratakan jalan bagi pelaksanaan ajaran Islam yang berkaitan dengan urusan-urusan keduniaan. Achmad Jainuri, *Op.Cit.*, h. 102.

ayat yang lain. Kemudian ditegaskan bahwa tindakan nyata (amal) adalah wujud kongkrit dari penterjemahan al-Qur'an, sedang organisasi adalah wadah dari tindakan nyata tersebut.²¹

Karena pentingnya pengamalan dalam memahami al-Qur'an ini, beliau dalam pengajian-pengajiannya senantiasa mengarah untuk mendalami pengertian agama Islam dan mengamalkannya dengan sungguh-sungguh. Bukan sekedar mengerti, coba-coba, formalitas, dan lebih-lebih bukan sekedar main-main. Setelah mengerti, memahami, menguasai serta melaksanakan ajaran Islam itu, terus mengajarkan dan menyebarkanluaskannya kepada siapapun dan di manapun.²²

Menurut K.H. Mas Mansur, dalam menafsirkan suatu ayat, K.H. Ahmad Dahlan menyelidiki terlebih dahulu tiap-tiap perkataan dalam ayat itu satu demi satu. Beliau lihat kekuatan atau perasaan yang dikandung oleh perkataan itu di dalam ayat yang lainnya, kemudian barulah beliau sesuaikan hingga keterangannya menjadi hebat, dalam, dan tepat. Setelah beliau selidiki dan beliau pahami al-Qur'an sedalam-dalamnya, lalu beliau pandang mata kepada umat sehingga timbullah keyakinan beliau dalam usaha memperbaiki keadaan umat Islam yang terlantar lahir dan batin.²³

Kalau dicermati lebih dalam lagi, cara berpikir filosofis hermeneutis yang sedang populer dewasa ini, pada prinsipnya sudah sejak dulu diterapkan oleh K.H. Ahmad Dahlan dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu dengan mendialogkannya secara intens, kritis, dan serius dengan realitas historis kekhilafahan dan keumatan yang selalu

²¹ Lihat, *Ibid.*, h. 65.

²² *Suara Muhammadiyah*, No. 2 Januari 1976, "Harapan dan Pengajian K.H.A. Dahlan: Pedoman Gerak yang Dimiliki Muhammadiyah", h. 34. Bahkan salah satu harapannya dengan mendirikan persyarikatan Muhammadiyah adalah untuk melaksanakan ajaran-ajaran Islam berdasarkan atas Al-Qur'an dan hadis seperti yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad, baik dalam masalah tauhid, ibadah, akhlak dan kehidupan sehari-hari. Lebih lanjut lihat, *Ibid.*, h. 4.

²³ Lihat, A. Syâfi'i Maarif, *Independensi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik*, (Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000), h. 19-20.

berubah-ubah.²⁴ Dalam menafsirkan surah *al-Mâ'ûn*, beliau tidak memahaminya secara tekstual, tetapi mendialogkannya secara hermeneutis dengan realitas historis yang kongkrit dalam kehidupan sehari-hari, lalu diwujudkan dalam bentuk amal nyata. Sebagai buahnya adalah didirikannya rumah miskin, yayasan yatim piatu, dan rumah sakit.²⁵

2. Manhaj Tarjih

Awal kemunculan Majelis Tarjih dalam Muhammadiyah adalah sebagai salah satu hasil keputusan Kongres Muhammadiyah ke-16 di Pekalongan pada tahun 1927. Kemudian pembentukan pengurusnya disahkan dalam Kongres Muhammadiyah ke-17 di Yogyakarta pada tahun 1928 di bawah pimpinan K.H. Mas Mansur; aktivitasnya lebih berorientasi pada usaha membahas dan memutuskan masalah-masalah keagamaan yang diperselisihkan pada waktu itu dengan cara mengambil pendapat yang dianggap lebih kuat dalilnya. Ini karena pada awal kelahirannya warga Muhammadiyah dihadapkan pada persoalan-persoalan khilafiyah dalam pengamalan dan praktik keagamaan, khususnya dalam bidang ibadah. Untuk itu diperlukan pedoman yang pasti di kalangan warga Muhammadiyah agar tidak terjadi pertikaian dalam melaksanakan ibadah.²⁶ Hal inilah yang

²⁴ Uraian lebih lanjut tentang pendekatan ini bisa dilihat, H.M. Amin Abdullah, "Kritis-Hermeneutis ala Muhammadiyah", dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 12 Th. Ke-85 Juni 2000, h. 10-11.

²⁵ Begitu juga halnya dalam memahami normativitas wahyu yang berkenaan dengan perintah "membaca" dan menuntut ilmu, beliau juga mendialogkannya dengan realitas historis pada saat itu, yaitu arus modernisasi yang dibawa oleh Belanda dengan model pendidikan ala sekolah yang mengajarkan ilmu-ilmu umum modern dan realitas umat Islam yang masih memahami ilmu agama itu terbatas pada ilmu-ilmu Islam klasik seperti fiqh, tauhid, hadis, Al-Qur'an, kalam, dan lainnya dalam lembaga pendidikan model pesantren. Dan sebagai hasil penafsirannya adalah didirikannya sekolah-sekolah umum dan perguruan tinggi Muhammadiyah. Lihat, *Ibid.*, h. 10-11. Dan lihat juga, H.M. Amin Abdullah, "Pembaharuan Pemikiran Islam Model Muhammadiyah", dalam *Suara Muhammadiyah*, No.16 / 81/ 1996, h.20.

²⁶ Namun demikian, dalam perkembangannya Majelis Tarjih juga membahas persoalan-persoalan keislaman yang muncul di dalam kehidupan masyarakat yang belum pernah dibahas sebelumnya. Keputusan Majelis Tarjih ini tidak bersifat final, tetapi masih memberikan ruang perubahan selama ada alasan

melatarbelakangi dibentuknya Majelis Tarjih, dan sekaligus merupakan tugas utamanya pada waktu itu, yaitu agar para anggota persyarikatan tidak terombang-ambing oleh ikhtilaf.²⁷

Sejak tahun inilah Majelis Tarjih telah menyusun kaidah tarjih yang pertama, yang antara lain berisi penjelasan tentang sumber hukum yaitu al-Qur'an, hadis, dan ushul fiqh mengikuti kepada salah satu aliran yang dianggapnya kuat. Kaidah ini pada tahun 1971 disempurnakan lagi, terutama tentang sumber hukumnya. Dalam kaidah tersebut pernyataan tentang "ushul fiqh yang mengikuti kepada salah satu aliran" diganti dengan menampilkan tiga sumber hukum, yaitu al-Qur'an, hadis, serta *istinbath* hukum melalui persamaan 'illat. Kaidah yang disusun tahun 1971 inilah yang kemudian diperluas dan disempurnakan menjadi *manhaj tarjih*.²⁸

Munculnya ide pengembangan Majelis Tarjih menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam yang diketuai oleh Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah sebagai hasil Mukhtamar Muhammadiyah ke-43 memberikan nuansa baru dan sekaligus fusi horizon dalam rangka mendinamiskan ijtihad-ijtihad pemikiran yang selama ini dinilai

atau dalil yang lebih kuat terhadap suatu masalah yang telah diputuskan. Dalam perkembangan selanjutnya Majelis Tarjih ini menjadi lembaga ijtihad yang bertugas menyelidiki dan memahami ilmu agama Islam untuk memperoleh kemurniaannya berdasarkan Al-Qur'an dan hadis. Meskipun demikian, pendekatan fiqh tetap dominan dalam penentuan keputusan. Lihat, Mohammad Mas'udi, "Tarjih dan Dilema Pengembangan Pemikiran Islam dalam Muhammadiyah", dalam *Suara Muhammadiyah*, No.1 / 81 / 1996, h. 43-44.

²⁷ Muhammadiyah cenderung memilih nama "tarjih" dari pada "ijtihad", karena dalam kenyataannya sebagian besar persoalan telah diteliti dan para pakar fiqh telah pula mengeluarkan fatwa mengenai persoalan tersebut. Bahkan banyak pula persoalan yang belum terjadi sudah dikeluarkan fatwa hukum untuknya, yang kemudian dalam dunia fiqh dikenal dengan "fiqh taqdiri" atau "fiqh fardhi", sehingga rasanya cukup dengan memilih pendapat yang dipandang paling arjah. Sementara hal-hal baru akan dipecahkan melalui ijtihad tersendiri. Lihat, K.H. Mu'ammal Hamidy, "Urgensi Manhaj dalam Tarjih", dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 16 / 81 / 1996, h. 22.

²⁸ Penetapan kaidah tarjih yang baru ini mungkin didorong oleh keinginan untuk melepaskan diri dari gambaran keterikatan Majelis Tarjih kepada salah satu mazhab fiqh, sehingga dengan kaidah yang baru ini (*manhaj tarjih*) metode ijtihad yang khas Majelis Tarjih telah diciptakan. Lihat, Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh, Suatu Studi Perbandingan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 96.

“statis” karena terjebak dalam masalah rutinitas tugas keorganisasian sehari-hari. Selain itu, Muhammadiyah juga dinilai mengalami kejenuhan karena sejak berdirinya Muhammadiyah hanya melakukan pembaharuan di bidang institusi, bukan dalam bidang pemikiran, sehingga seakan-akan Muhammadiyah tidak lagi mampu menghadirkan jawaban yang tepat menghadapi tantangan-tantangan masyarakat.²⁹

Majelis ini mempunyai peran dan fungsi yang berbeda dengan peran dan fungsi Majelis Tarjih sebelumnya. Selain majelis bertanggungjawab mengambil keputusan ketarjihannya, juga mengembangkan pemikiran-pemikiran pembaharuan dalam keislaman, menampung persoalan baru yang tumbuh di kalangan umat, bahkan memberikan solusi terhadap timbulnya aspirasi baru karena adanya kemajuan teknologi informasi, komunikasi, transportasi yang mengakibatkan cepatnya intensitas hubungan antara berbagai budaya di dunia ini.³⁰

Kemudian dalam Munas Tarjih yang berlangsung pada awal Juli 2000 telah dihasilkan kerangka kerja metodologis (*manhaj*) pemikiran keislaman dalam Muhammadiyah yang meliputi manhaj ijtihad hukum dan manhaj pengembangan pemikiran Islam.³¹

Munculnya berbagai permasalahan kontemporer yang berkaitan dengan tuntutan kehidupan keagamaan secara praktis,

²⁹ M. Basit Wahid, “Sistem Pendidikan dalam Proses Perubahan Sosial”, dalam M. Amin Rais, dkk. (Ed.), *Pendidikan Muhammadiyah dan Perubahan Sosial: Sarasehan Pimpinan Pusat Ikatan Pelajar Muhammadiyah*, (Yogyakarta: PLP2M, 1985), h. 17. Lihat juga, *Suara Muhammadiyah*, No. 11 th. ke-85, Juni 2000, “Muhammadiyah Mandeg dalam Pemikiran atau Pengalaman”, h. 33.

³⁰ *Suara Muhammadiyah*, No. 4/81/1996, “Langkah-langkah Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam”, h. 21.

³¹ Manhaj pemikiran adalah sebuah kerangka kerja metodologis dalam merumuskan masalah pemikiran dan prosedur-prosedur penyelesaiannya, di dalamnya memuat asumsi dasar, prinsip pengembangan, metodologi dan operasionalisasinya. Manhaj ini bersifat menyeluruh, fleksibel, fungsional, toleran, terbuka, responsif terhadap perkembangan keilmuan dan kemasyarakatan. Sedang pemikiran keislaman meliputi segala sesuatu yang berkaitan dengan tuntutan kehidupan keagamaan secara praktis, wacana moralitas publik dan discourse keislaman dalam merespon dan mengantisipasi perkembangan kehidupan manusia. Lihat, *Suara Muhammadiyah*, No.15 Th. Ke-85 Agustus 2000, “Hasil Munas Tarjih Jakarta: Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (1)”, h. 19.

wacana moralitas publik dan *discourse* keislaman yang selalu hadir dalam sejarah mengharuskan adanya penyelesaian. Dalam hal ini, Muhammadiyah berusaha menyelesaikannya melalui proses triadik hermeneutis (hubungan kritis komunikatif dialogis) antara normativitas din (*al-rujû' ila al-Qur'ân wa al-Sunnah al-Maqbûlah*), historisitas berbagai penafsiran atas din, realitas kekinian, dan prediksi masa depan. Penetapan metodologis pemikiran ini dimaksudkan agar ruh ijtihad dan tajdid dalam tubuh Muhammadiyah terus tumbuh dan berkembang.³²

Dalam rumusan selanjutnya ditetapkan masalah-masalah yang substansial dalam proses penetapan hukum, yaitu masalah metode, pendekatan, dan teknik. Dalam hal ini, metode yang digunakan ada tiga. *Pertama, Bayâni* (semantik) yaitu metode yang menggunakan pendekatan kebahasaan. *Kedua, Ta'lili* (rasionalistik) yaitu metode penetapan hukum yang menggunakan pendekatan penalaran. *Ketiga, Istishlâhi* (filosofis) yaitu metode penetapan hukum yang menggunakan pendekatan kemaslahatan.³³

3. Metode Pengembangan Pemikiran Islam

Dalam pengembangan pemikiran Islam, Muhammadiyah merumuskan struktur fundamentalnya yang meliputi asumsi dasar, prinsip pengembangan, kerangka metodologis, dan operasionalisasinya. Pemikiran Islam di sini tidak sama pengertiannya dengan Islam itu sendiri. Islam sebagai wahyu adalah petunjuk universal bagi umat manusia, sehingga sifatnya obyektif. Sedang Pemikiran Islam berada dalam intervensi historisitas (kepentingan) kemanusiaan. Ia selalu berubah seiring dengan perbedaan ruang dan waktu. Pemikiran Islam tidak bermaksud mencampuri nash-nash wahyu yang tidak berubah melalui tindakan pengubahan baik penambahan, pengurangan, atau penghapusan, dan juga tidak untuk mengkaji Islam subjektif yang ada dalam kesadaran atau keimanan setiap pemeluknya, namun lebih diarahkan untuk mengkaji dan menelaah persoalan-persoalan dalam realitas keseharian umat Islam yang lekang dan lapuk oleh ruang dan waktu. Dalam hal ini, Pemikiran Islam masuk dalam

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, h. 20.

wilayah tajdid dan *iftikâr* yang merupakan program pembaharuan terencana dan terstruktur yang diletakkan dalam bangunan refleksi normativitas dan historisitas dan aplikasinya pada realitas kehidupan nyata Islam dalam konteks sosial kemasyarakatan dalam arti luas.³⁴

Pemikiran Islam bersumber pada wahyu, akal, ilham atau intuisi, dan realitas, serta berfungsi untuk mendukung universalitas Islam sebagai petunjuk bagi manusia menuju kesalehan individual dan kesalehan sosial. Dalam kerangka ini, epistemologi pemikiran Islam Muhammadiyah diletakkan pada lingkaran hermeneutis (wahyu/teks, pembaca, realitas; waktu dulu, kini, dan mendatang) yaitu dengan melakukan pembacaan atas teks-teks wahyu dan realitas secara produktif (*al-Qirâ`ah al-Muntijah*), sehingga tidak terjebak pada pengulangan tradisi lama (*turâts*) yang memang sudah usang dan lapuk untuk kepentingan kekinian, namun juga tidak serta merta menerima modernitas yang lepas dari nilai-nilai normatif Islam.³⁵

Selanjutnya, berkenaan dengan prinsip-prinsip dasar pengembangan pemikiran Islam, Muhammadiyah merumuskannya dalam prinsip *al-murâ`ah*, *al-tahdîtsi*, dan prinsip *al-ibtikâri*.

Prinsip *al-murâ`ah* (konservasi) adalah upaya pelestarian nilai-nilai dasar yang termuat dalam wahyu untuk menyelesaikan permasalahan yang muncul. Pelestarian ini dapat dilakukan dengan cara pemurnian (*purification*) ajaran Islam dalam bidang aqidah dan ibadah *mahdlah*. Sedang prinsip *al-tahdîtsi* (inovasi) yaitu upaya penyempurnaan ajaran Islam guna memenuhi tuntutan spiritual masyarakat Islam sesuai dengan perkembangan sosialnya dengan cara reaktualisasi, reinterpretasi, dan revitalisasi ajaran Islam. Kemudian prinsip *al-ibtikâri* (kreasi) adalah penciptaan rumusan pemikiran Islam secara kreatif konstruktif dalam menyahuti permasalahan aktual, yakni dengan cara menerima nilai-nilai luar Islam dengan penyesuaian seperlunya (adaptif), atau dengan penyerapan nilai dan elemen luaran dengan penyaringan secukupnya (selektif).³⁶

Seiring dengan epistemologi pemikiran yang dibangun oleh Muhammadiyah, dibutuhkan juga pendekatan *Bayâni*, *'Irfâni*, dan

³⁴ *Suara Muhammadiyah*, No.15 Agustus 2000, “*Op.Cit.*”, h. 20.

³⁵ Lebih lanjut lihat, *Ibid.*, h. 21.

³⁶ *Ibid.*

Burhâni, dengan mempertimbangkan kesesuaian kajiannya (teks/wahyu, ilham, atau realitas) yang juga menyangkut aspek transhistoris, transkultural, dan transreligius.³⁷ Ketiga pendekatan ini dipandang masih relevan dan representatif mengingat persoalan yang dihadapi Muhammadiyah sangat kompleks yaitu meliputi persoalan sosial keagamaan, sosial budaya, sosial politik, sosial ekonomi, sains dan teknologi, lingkungan hidup, etika dan rekayasa genetika dan bioteknologi, serta isu-isu yang berkaitan dengan permasalahan keadilan dalam bidang HAM, demokrasi, hubungan pria dan wanita dalam Islam, *civil society*, agama dan kekerasan sosial, spiritualitas keagamaan, penguatan kesadaran moralitas publik, pemecahan KKN, dialog dan hubungan antar agama, integrasi dan disintegrasi nasional, kepekaan pluralisme keagamaan dalam bidang pendidikan dan pengajaran dan lain-lain.³⁸

Permasalahan epistemologis selanjutnya dalam kaitannya dengan hubungan antara ketiga pendekatan tersebut adalah penentuan jenis hubungannya, apakah paralel, linear, atau spiral. Hubungan paralel mengasumsikan bahwa dalam diri seorang muslim terdapat tiga jenis metodologi keilmuan agama Islam sekaligus, tetapi masing-masing berdiri sendiri dan tidak saling berdialog dan berkomunikasi.

³⁷Munculnya ketiga istilah ini sebagai pendekatan dalam manhaj tarjih dan pengembangan pemikiran Islam ini melalui proses yang cukup panjang dan berliku-liku. Sejak Munas Tarjih di Malang sampai Munas di Jakarta, Juli 2000 yang lalu, masalah ini sangat hangat dibicarakan dan sedikit agak panas karena belum dikenalnya istilah-istilah tersebut oleh sebagian ulama Tarjih, sehingga berasumsi bahwa istilah-istilah tersebut tidak bersumber pada Al-Qur'an dan Al-Sunnah, sedangkan Muhammadiyah adalah gerakan Islam yang bersumberkan Al-Qur'an dan Al-Sunnah. Di kalangan ulama Tarjih dalam Munasnya menghawatirkan kalau pendekatan *Burhâni* menjurus kepada pemikiran sekuler dan pendekatan *Irfâni* menjurus kepada pengamalan tasawuf. Namun, setelah rapat pleno terakhir Munas Tarjih itu ditegaskan bahwa pendekatan *Bayâni* itu sebagai metodologi dikembalikan kepada ushul fiqh. Lihat, Asjmun Abdurrahman, *Dinamika dalam Munas Tarjih dan Muktamar*, dalam Suara Muhammadiyah, No. 16, Agustus, 2000, h. 30.

³⁸ Penjelasan lebih rinci tentang ketiga pendekatan ini; *Bayâni*, *Irfâni*, dan *Burhâni*, bisa dilihat pada bab sebelumnya, atau lihat, *Suara Muhammadiyah*, No. 15 Agustus 2000, "Hasil Munas *Op.Cit.*", h. 21. Dan lihat juga, *Suara Muhammadiyah*, No.16 Agustus 2000, "Hasil Munas Tarjih Jakarta: Mahaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (2)", h. 19-21.

Sehingga nilai manfaat praktis dan kegunaan pengembangan keilmuan yang akan diraih sangat minim. Sedang hubungan linear mengasumsikan bahwa salah satu dari ketiga metodologi akan menjadi primadona. Hubungan ini pada akhirnya hanya akan mengantarkan empunya kepada kebuntuan berpikir karena tidak memberi ruang bagi yang lain. Bagi Muhammadiyah hubungan yang baik dan ideal antara ketiganya adalah hubungan spiral, dalam arti bahwa masing-masing pendekatan keilmuan yang digunakan dalam pemikiran keislaman sadar dan memahami keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing dan sekaligus bersedia memperbaiki kekurangan yang melekat pada dirinya, sehingga kekakuan, kekeliruan, ketidaktepatan, dan kesalahan yang melekat pada masing-masing metodologi dapat dikurangi dan diperbaiki setelah memperoleh masukan dan kritik dari jenis pendekatan dari luar dirinya.³⁹

C. Tradisi Keilmuan NU

1. K.H. Hasyim Asy'ari, Keilmuan, dan Pemikirannya

K.H. Hasyim Asy'ari lahir pada hari Selasa Kliwon, 24 Dzulqa'dah 1287 H. bertepatan dengan tanggal 14 Pebruari 1871 M. di desa Gedang Jombang. Ayahnya bernama Kyai Asy'ari, yang berasal dari Demak. Ibunya bernama Halimah, putri Kyai Usman, pendiri Pesantren Gedang yang terkenal mampu menarik santri-santri dari seluruh Jawa pada akhir abad ke-19. Sedang kakeknya, Kyai Sihab adalah pendiri Pesantren Tambakberas, Jombang, Jawa Timur.⁴⁰

Dilihat dari garis keturunan, baik K.H. Hasyim Asy'ari maupun K.H. Ahmad Dahlan sama-sama termasuk keturunan seorang ulama yang berkedudukan baik dan mulia di mata masyarakat. K.H. Ahmad Dahlan nasabnya sampai Sunan Gresik, Maulana Malik Ibrahim, dan begitu juga K.H. Hasyim Asy'ari yang keturunan kyai,

³⁹ Lihat, *Suara Muhammadiyah*, No. 16 Agustus 2000, *Ibid.*. Dan lihat juga, H.M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil Al-'Ilmi, Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol. 39, No. 2, Juli – Desember 2001, khususnya h. 371 -388.

⁴⁰ Akarhanaf, *Kyai Hasyim Asy'ari Bapak Umat Islam Indonesia*, (Jombang: Pondok Pesantren Tebuireng, 1950), h. 14-15.

dan juga berdarah bangsawan, keturunan kesepuluh dari Prabu Brawijaya VI (Lembupeteng).⁴¹

Semenjak masih anak-anak, Hasyim Asy'ari terkenal sebagai anak yang cerdas dan rajin belajar. Pada mulanya ia belajar di bawah bimbingan ayahnya sendiri dalam ilmu-ilmu tauhid, fiqh, bahasa Arab, tafsir, dan hadis. Karena sedemikian cerdasnya, sehingga sewaktu beliau baru berumur 13 tahun sudah dapat membantu ayahnya mengajar para santri yang jauh lebih tua dari dirinya.⁴²

Sesudah mencapai usia 15 tahun, timbul hasrat dalam dirinya untuk merantau menuntut ilmu. Dengan seijin orang tuanya, beliau pertama-tama pergi ke Pondok Pesantren Wonokoyo, Probolinggo, lalu ke Pondok Pesantren Pelangitan, Tuban. Di sini beliau mengaji pada Kyai Saleh dalam mata pelajaran fiqh. Kemudian ke Trenggilis, Surabaya dalam waktu yang tidak lama, dan selanjutnya ke Kademangan, Bangkalan, Madura, belajar *Alfiyah* pada Kyai Khalil. Pada akhirnya sampailah dia di Pondok Kyai Ja'cub Siwalan Panji di Sidoarjo Jawa Timur.⁴³

Beliau kemudian pergi ke Hijaz untuk melanjutkan pelajarannya. Di Makkah, mula-mula belajar di bawah bimbingan Syekh Mahfudz dari Termas, ulama Indonesia pertama yang mengajar *Shahih al-Bukhâri* di Makkah. K.H. Hasyim Asy'ari sangat tertarik dengan ilmu hadis ini, yang kemudian beliau mendapat ijazah dari Syekh Mahfudz untuk mengajar *Shahih al-Bukhâri*. Di bawah bimbingannya, beliau juga belajar tariqat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah, suatu ilmu yang diterima oleh Syekh Mahfudz dari Syekh Nawawi, yang mana Syekh Nawawi menerimanya dari Syekh Ahmad

⁴¹ Garis keturunan ini jika ditelusuri lewat ibundanya adalah sebagai berikut: Hasyim Asy'ari bin Halimah binti Layyinah binti Sihab bin Abdul Jabar bin Ahmad bin Pangeran Sambo bin Pangeran Banawo bin Joko Tingkir bin Prabu Brawijaya VI. Lihat, *Ibid.*, h. 55. Fenomena ini tidak jauh berbeda dengan orang tua K.H. Ahmad Dahlan yang hidup di lingkungan kraton.

⁴² Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1994), h. 92-93. K.H. Ahmad Dahlan, demikian juga sewaktu kecil diajari oleh orang tuanya sendiri tentang ilmu-ilmu dasar keagamaan.

⁴³ Solichin Salam, *K.H. Hasyim Asj'ari Ulama Besar Indonesia*, (Jakarta: Djaja Murni, 1963), h. 23. Lihat juga, T.H. Thalhas, *Op.Cit.*, h. 101-102,

Khatib dari Syekh Sambas, seorang sufi yang pertama kali menggabungkan ajaran tariqat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah.⁴⁴

Selain itu, beliau belajar dengan Syekh Ahmad Khatib dari Minangkabau, seorang Imam Masjidil Haram untuk para penganut mazhab Syâfi'i yang telah berhasil menempatkan dirinya sebagai seorang guru besar yang terkenal di Makkah dan juga mengajar mahasiswa-mahasiswa dari Indonesia. Pada saat-saat itu Syekh Muhammad Abduh lagi giat-giatnya melancarkan gerakan pembaharuan pemikiran Islam, sehingga banyak murid Syekh Ahmad Khatib Minangkabau yang tertarik dengan pikiran-pikiran Muhammad Abduh. Dalam menyikapi reformasi Islam ini, Syekh Ahmad Khatib itu sendiri berada dalam ambiguitas, sehingga menempatkannya sebagai seorang tokoh yang kontroversial. Di satu pihak dia tidak menyetujui buah pikiran Muhammad Abduh yang menganjurkan umat Islam melepaskan diri dari anutan-anutan mazhab yang empat, namun di sisi lain menyetujui gerakan untuk melenyapkan segala bentuk praktik tarekat.⁴⁵

Murid-murid Syekh Ahmad Khatib ada yang mendukung beberapa aspek pemikiran Muhammad Abduh, dan setelah kembali ke Indonesia menyebarkan ide-ide reformasi melalui berbagai organisasi. K.H. Ahmad Dahlan termasuk dalam kelompok ini. Sedang beberapa lagi, sebagaimana Syekh Ahmad Khatib tetap mempertahankan pegangan mereka kepada mazhab. K.H. Hasyim Asy'ari, dalam hal

⁴⁴ Lihat, Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangkitan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Ays'ari*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 24-25.

⁴⁵ Lihat, Zamakhsyari Dhofier, "K.H. Hasyim Asy'ari: Penggalang Islam Tradisional", dalam Humaidy Abdussami dan Ridwan Fakla AS (ed.), *Biografi Lima Rais 'Am Nahdlatul Ulama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar & LTn-NU, 1995), h. 6-7. Ide-ide reformasi Islam yang digagas oleh Muhammad Abduh itu sendiri adalah: 1) Mengajak umat Islam untuk kembali memurnikan Islam dari pengaruh dan praktik keagamaan yang sebenarnya bukan berasal dari Islam. 2) Reformasi pendidikan Islam di tingkat universitas. 3) mengkaji dan merumuskan kembali doktrin Islam untuk memenuhi kebutuhan kehidupan modern, dengan maksud agar Islam dapat memainkan kembali tanggung jawab yang lebih besar dalam lapangan sosial, politik, dan pendidikan. Dengan alasan inilah Muhammad Abduh melancarkan ide agar umat Islam melepaskan diri dari keterkaitan mereka pada pola pikiran para pendiri mazhab dan agar umat Islam meninggalkan segala bentuk praktik tarekat.

terakhir ini adalah salah satu pendukung utamanya.⁴⁶ Namun demikian, bukan berarti K.H. Hasyim Asy'ari anti Muhammad Abduh. Beliau malahan mempelajari tafsir *al-Manâr* karya Muhammad Abduh, mengagumi dan memuji rasionalitas penafsirannya, tapi tidak menganjurkan murid-muridnya di pesantren untuk membaca kitab ini, karena Abduh dinilainya telah mengejek ulama tradisional karena dukungan mereka pada praktik-praktik Islam yang dia anggap tidak dapat diterima.⁴⁷

Selain itu, guru-guru K.H. Hasyim Asy'ari yang banyak mempengaruhi pemikirannya adalah Syekh Nawawi Banten dan guru-guru “non jawi” (bukan dari Nusantara) seperti Syekh Shata dan Syekh Dagistani yang merupakan ulama-ulama terkenal pada waktu itu.⁴⁸

Bermazhab adalah hal yang sangat prinsipil bagi K.H. Hasyim Asy'ari. Untuk memahami maksud sebenarnya dari al-Qur'an dan hadis, tanpa mempelajari pendapat-pendapat ulama besar khususnya imam empat; Syâfi'i, Mâliki, Hanafi, dan Hambali, hanya akan menghasilkan pemutar balikan pengertian dari ajaran Islam itu sendiri.⁴⁹ Di antara empat mazhab tersebut, K.H. Hasyim Asy'ari

⁴⁶ *Ibid.*, h. 8. Selain K.H. Ahmad Dahlan dan K.H. Hasyim Asy'ari, murid-murid Syekh Ahmad Khatib lainnya adalah Kyai Wahab Hasbullah dan Kyai Bisri Syansuri.

⁴⁷ Lihat, Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 18.

⁴⁸ Abdurrahman Wahid, “K.H. Bisri Syansuri: Pecinta Fiqh Sepanjang Hayat”, dalam Humaidy Abdussami & Ridwan Fakla AS (ed.), *Op.Cit.*, h. 67-68.

⁴⁹ Lihat, Khairul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, (Solo: Jatayu Sala, 1985), h. 60-61. Penegasan ini disampaikan K.H. Hasyim Asy'ari dihadapan para ulama peserta Muktamar NU ke III September 1928, hingga kemudian penegasan ini terkenal sebagai “Muqaddimah Qanun Asasi Nahdlatul Ulama” yang antara lain berbunyi sebagai berikut: Wahai para ulama, para sayyid, yang bertaqwa dari kalangan Ahlussunnah wal Jama'ah, ulama yang memegang imam mazhab empat, Anda telah belajar ilmu dari generasi sebelum kalian, dan generasi sebelumnya belajar dari generasi sebelumnya dengan mata rantai yang berkaitan dengan anda; dan anda melihat dari siapa anda belajar agama anda, maka anda merupakan gudang dan pintunya. Janganlah kita mendatangi melalui jalan selain pintunya, ia disebut pencuri. Penegasan lebih rinci tentang Qanun ini bisa dibaca, Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahlussunnah Wal Jama'ah*, (Yogyakarta: LKPSM, 1999), Khususnya h. 61-81.

memantapkan pilihannya pada mazhab Syâfi'i, bukan saja karena beliau banyak menggeluti tradisi keilmuan syâfi'iyah, namun juga karena mazhab ini dianut oleh sebagian besar bangsa Indonesia dan selalu mengambil jalan tengah dalam menentukan hukum-hukum Islam.⁵⁰

Karena keterikatannya dengan sistem mazhab ini, maka dalam memahami ajaran Islam, K.H. Hasyim Asy'ari tidak langsung mengambil dari sumber aslinya, al-Qur'an dan hadis, tetapi dia mencari terlebih dahulu beberapa pendapat para ulama termasyhur dari abad pertengahan yang terkodifikasi dalam kitab kuning. Kemudian hasilnya dicocokkan dengan sumber aslinya. Ini dimaksudkan untuk menjaga jangan sampai umat Islam salah dalam menafsirkan kedua sumber ajaran Islam tersebut.⁵¹ Kerangka metodologis dalam memahami ajaran Islam ini berbeda dengan apa yang digagas oleh K.H. Ahmad Dahlan, di mana beliau memulainya dari sumber aslinya (nash), kemudian jika dari keduanya tidak ditemukan kaidah hukum secara eksplisit, maka digunakan penalaran rasional, lalu ijma' dan qiyas. Masing-masing metodologi ini akhirnya menjadi paradigma metodologis dalam menetapkan hukum-hukum baru dalam Islam ala Muhammadiyah dan NU.

⁵⁰ Selain hal tersebut, keterkaitan NU pada Syâfi'i itu juga dipengaruhi oleh faktor geografis dan sosiologis, sebab mayoritas masyarakat Islam Indonesia adalah petani yang tinggal di pedesaan sehingga tidak memungkinkan Islam berkembang secara rasional dan modern, sehingga dalam kondisi seperti ini, paham Syâfi'iyah yang berkembang di Indonesia lebih menekankan aspek loyalitas terhadap pemuka agama dari pada terhadap substansi ajaran Islam yang bersifat rasional. Akibatnya yang berkembang adalah sikap taklid. Dan inilah, barangkali, salah satu karakter masyarakat paternalistik yang banyak mewarnai warga NU. Lihat lebih lanjut, Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 45-47.

⁵¹ Mekanisme penalaran ini sampai sekarang diberlakukan di kalangan NU, baik sebagai organisasi maupun warga jama'ah, bahkan dalam *bahtsul masa'il* yang dilaksanakan ulama NU, baik dalam Muktamar, Munas Alim Ulama, maupun Konferensi Besar Syuriah tampak jelas sekali selalu menerapkan cara ini, yakni menggali pandangan-pandangan para mujtahid empat dan ulama-ulama penerusnya dalam kitab-kitab klasik untuk dijadikan acuan. Kemudian secara pribadi, kyai NU jika dimintai fatwa atau persoalan mengenai suatu kasus, maka cara yang digunakan juga sama. Lihat, *Ibid.*, h. 47.

Berkenaan dengan kitab-kitab utama yang pernah dipelajari oleh K.H. Hasyim Asy'ari, dalam hal ini dapat dilacak dari kitab-kitab yang dijadikan rujukan dalam karyanya seperti *al-Durar al-Muntasyirah fi al-Masâ'il al-Tis'a 'Asyarah*. Dalam menjawab sembilan belas masalah yang ada dalam kitab tersebut, beliau merujuk pada kitab-kitab; *Risâlah Qusyairiyah, Natâ'ij al-Afkâr* (karya Mushthafa al-'Arûsi), *Qût al-Qulûb, al-Futûhât al-Ilâhiyyah* (karya Muhammad bin Abd al-Karim al-Samman), *al-Mabâhith al-Ashliyah fi Adab al-Tharîqah* (karya Syekh Ahmad al-Tajibi), *al-Hâwî li al-Fatâwi li al-Jalâl al-Suyûthi*, dan kitab '*Awârif al-Ma'ârif*'.⁵²

Dalam *Risalah Ahlussunnah Wal Jama'ah*, kitab-kitab yang dirujuk dalam karya ini adalah: *al-Kulliyât* karya Abu al-Bâqi, '*Uddah al-Murîd* karya Syekh Zarûq, *Tathhîr al-Fu'âd min Danas al-I'tiqâd* tulisan Muhammad Bakhî al-Hanafi, *al-Syifâ'* karya al-Qâdli Iyâd, *Syarh al-Qâmus* karya Sayyid Muhammad, *Lawâqih al-Anwâr*, *Fath al-Bâri* karya Ibnu Hajar al-Asqâlani, dan *al-Ausât* karya al-Tabrâni.⁵³

Referensi beliau dapat juga dilihat dari kitab-kitab kuning yang diajarkan di Pesantren Tebuireng Jombang, khususnya pada masa ketika beliau memimpin pesantren tersebut, seperti kitab-kitab; *Tafsîr Jalâlain, Tafsîr Baidhâwi, Tafsîr Ibnu Katsîr, 'Uqûdul Juman, Fath al-Qarîb, al-Iqnâ', Ta'lim al-Muta'allim, Sulam Taufiq, al-Jurûmiyah, 'Imrîthi, Shahîh al-Bukhari, Shahîh Muslim, Sunan Abû Dâwud, Sunan Turmudzi, Sunan al-Nasâ'i, Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, al-Muhadzdzab, Minhâj al-Thâlibîn, Fath al-Mu'in, Marâqi al-'Ubûdiyah, 'Uqûd al-Lujaini, al-Jâmi' al-Shaghîr, Bulûgh al-Marâm, Riyâdli al-Shâlihîn*, dan *Ibnu 'Aqîl*.⁵⁴

⁵² Lihat, K.H. Hasyim Asy'ari, *Taburan Permata Yang Indah Membahas Sembilan Belas Masalah (al-Durar Al-Muntasyirah fi Al-Masâ'il Al-Tis'a 'Asyarah)*, di Indonesiakan dan diberi Kata pengantar oleh Moh. Tolchah Mansoer, (Kudus: Penerbit "Menara" Kudus, 1974).

⁵³ Lihat, Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahlussunnah Wal Jama'ah*, Terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKPSM, 1999).

⁵⁴ Lihat lebih lanjut, Khamdi, *Studi Analisis terhadap Perkembangan dan Pembaharuan Pendidikan Islam pada Pondok Pesantren: Suatu Kajian Historis pada Pondok Pesantren Tebuireng Jombang*, (Skripsi), (Salatiga: Fak. Tarbiyah IAIN "Walisongo", 1992), h. 84-92.

2. Metodologi Bahtsul Masa'il

Bahtsul Masa'il adalah sebuah forum yang dimiliki NU yang bertugas menghimpun, membahas, dan memecahkan masalah-masalah yang *mauqûf* dan *wâqi'iyah* yang harus segera mendapat kepastian hukum.⁵⁵

Di dalam struktur organisasi NU, Syuriah merupakan institusi yang berkompeten dalam bidang keputusan hukum dalam rangka pemberian fatwa. Melalui forum bahtsul masa'il, para ulama yang tergabung dalam institusi Syuriah ini melakukan ijtihad secara jama'i dalam upaya menetapkan hukum baru. Syuriah, dalam hal ini, memiliki otoritas tertinggi, selain dalam memberikan fatwa juga dalam melakukan pengawasan dan bimbingan kepada unsur-unsur lain dalam organisasi NU. Dalam pasal 16 Anggaran Dasar NU disebutkan bahwa syuriah adalah pimpinan tertinggi Nahdlatul Ulama.⁵⁶

Dalam bahtsul masa'il, proses pengambilan hukum dilakukan secara jama'i. Proses tersebut diawali dengan inventarisasi permasalahan yang hendak dibahas, kemudian disebarluaskan kepada seluruh anggota syuriah. Persoalan-persoalan yang timbul dalam masyarakat biasanya dikategorikan menjadi dua kelompok. *Pertama*, persoalan yang menyangkut individu, dan *kedua* yang menyangkut orang banyak. Setelah itu, para ulama anggota syuriah mengadakan konsultasi kepada kitab-kitab mazhab (Syâfi'i) yang dianggap mu'tabar. Jika dalam pembahasan itu terjadi kemacetan (*mauqûf*) maka akan diulang pembahasannya dan kemudian dilakukan ke tingkat organisasi yang lebih tinggi; dari Ranting ke Cabang, dari Cabang ke Wilayah, dari Wilayah ke Pengurus Besar, dan dari PB ke Munas dan pada akhirnya ke Mukhtamar.⁵⁷

Keputusan-keputusan yang dihasilkan oleh lembaga syuriah dalam bidang keagamaan ini bukan berarti dimaksudkan untuk

⁵⁵ PBNU, *Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga NU*, (Semarang: Pustaka Alawiyah, 1994), h. 3.

⁵⁶ PBNU, *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi NU*, (Jakarta: Sekretariat Jenderal PBNU, t.t.), h. 17.

⁵⁷ Lihat, KH. Sahal Mahfudh, "Bahtsul Masa'il dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek", dalam M. Imdadun Rahmat (Ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), h. xi-xii.

mengikat warganya secara ketat. Dan jika ada warga yang mematuhiinya, maka keterikatannya itu lebih karena keterikatan moral belaka. Demikian juga keputusan-keputusan ini tidak secara otomatis mengikat lembaga keulamaan pada tingkatan yang lebih rendah ataupun seorang ulama secara individual. Hal ini merupakan pencerminan solidaritas para ulama NU. Bahkan lembaga syuriah pada tingkatan yang lebih rendah ataupun seorang ulama secara individual dapat menunda suatu diskusi untuk mengadakan pengkajian lebih lanjut secara mendalam, bila sekiranya tidak ditemukan kesepakatan pendapat.⁵⁸

Adapun kerangka epistemologis dalam pengambilan hukum disusun berdasarkan urutan-urutan sebagai berikut: *Pertama*, dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *'ibarat kitab* dan di sana terdapat satu *qaul*, maka dipakailah *qaul* itu sebagaimana diterangkan dalam *'ibarat kitab*. *Kedua*, dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi dengan *'ibarat kitab* dan di sana terdapat lebih dari satu *qaul*, maka dilakukan *taqrir jama'i* untuk memilih salah satu *qaul*. *Ketiga*, dalam kasus tidak ada *qaul* sama sekali yang memberikan penyelesaian, maka dilakukan *ilhâq al-masâ'il bi nashâ'irihâ* secara jama'i. *Keempat*, dalam kasus tidak ada *qaul* dan tidak mungkin dilakukan *ilhâq al-masâ'il*, maka dilakukan istinbath hukum secara jama'i dengan prosedur bermazhab secara manhaji.⁵⁹

Bermazhab secara *manhaji* adalah mengambil metode pemikiran mazhab tertentu, sedangkan bermazhab secara *qauli* berarti mengambil pendapat yang sudah ada dalam mazhab tersebut. Adapun *qaul* adalah pendapat imam mazhab, dan *wajh* adalah pendapat ulama mazhab. Sementara itu, *ilhâq al-masâ'il bi nashâ'irihâ* adalah menyamakan hukum satu masalah yang tidak dibahas oleh kitab tertentu dengan kasus serupa yang telah dibahas oleh kitab lain. Model penalaran ini tidak lain adalah bentuk dari qiyas hukum, hanya saja pada qiyas hukum yang diserupakan adalah kepada hukum yang sudah ada dalam nash (al-Qur'an dan hadis). Kemudian *istinbâth jama'i*

⁵⁸ K.H. Sahal Mahfudz, "Ijtihad Sebagai Kebutuhan", dalam *Pesantren*, No. 2 Vol. II, 1985, h. 41.

⁵⁹ Lihat, PBNU, *Keputusan Munas Alim Ulama dan Konbes NU di Bandar Lampung 1992*, (Jakarta: Lajnah Ta'lif wa Nasyr PBNU dan Penerbit Sumber Barokah, 1993), h. 5-6.

adalah memutuskan permasalahan secara bersama-sama dengan metode-metode yang sudah baku dalam ushul fiqh atau kaidah-kaidah fiqh menurut mazhab-mazhab yang ada, terutama mazhab Syâfi'i.⁶⁰

Pengambilan *qaul* merupakan cara yang paling banyak dipakai dan diutamakan terutama ketika menghadapi masalah-masalah khilafiyah maupun ketika menghadapi kasus-kasus baru. Dalam hal ini, kitab-kitab dari mazhab Syâfi'i sangat diprioritaskan.⁶¹ Kemudian, ketika menghadapi masalah baru yang tidak dapat dikembalikan kepada pendapat ulama (kitab fiqh mazhab Syâfi'i), syuriah melakukan *ilhâq al-masâ'il bi nazhâ'irihâ* yang pada prinsipnya adalah istilah lain untuk menyebut qiyas.⁶²

Sebagai ilustrasi dapat dicontohkan di sini ketika ditanyakan tentang batas-batas kerjasama antar umat beragama yang

⁶⁰ Lihat, Rifyal Ka'bah, "Formulasi Hukum di Kalangan NU", dalam M. Imdadun Rahmat (Ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), h. 40.

⁶¹ Di antara kitab-kitab yang dijadikan referensi dalam pengambilan *qaul* adalah: *Fath Al-Bâri bi syarh Al-Bukhâri li Al-Hâfidl Ibn Hajar Al-Asqalâni, Hâsiyiyah Al-Jumal, Fath Al-Wahhâb, Al-Bujairimi 'alâ Al-Khatîb, Mughni Al-Muhtâj, Al-Majmû', Al-jumal 'alâ Syarh Al-Manhaj, Tafsîr Al-Munîr, Al-Mughni wa Syarh Al-Kabîr li Ibn Al-Qudâmah, I'ânah Al-Thâlibîn, Hâsiyiyah Al-Bujairimi 'alâ Al-Manhaj, Takmilah Al-Majmû' 'alâ Syarh Al-Muhadzdzab, Al-Jumal 'alâ Al-Khatîb, Syarh Al-Manhaj li Zakaria Al-Anshâri, Tarsyikh Al-Mustafidîn 'alâ Syarh Fath Al-Mu'în, Al-Fiqh 'alâ Al-Madzâhib Al-Arba'ah, Al-Majmû' 'alâ Syarh Al-Muhadzdzab, Al-Fiqh Al-Islâmi li Wahbah Al-Zâhili, Al-Bujairimi 'alâ Al-Manhaj, Al-Bâjûri 'ala Fath Al-Qarîb, Is'âd Al-Rafîq Syarh Sulam Al-Taufîq, Mughni Al-Muhtâj Syarh Minhaj Al-Thâlibîn, Bughyah Al-Mustarsyidîn, Al-Syarwâni 'alâ Al-Tuhfah, Al-Tuhfah li Ibn Hajar Al-Haitâmi, Al-Mahalli 'alâ Al-Minhaj, dan Al-Ahkâm Al-Sulthâniyah li Al-Mawardî. Lihat, PBNU, *Masâ'il Al-Dîniyah Al-Wâq'iyyah dan Masâ'il Al-Dîniyah Al-Maudlû'iyah, Hasil Mukhtamar XXX Nahdlatul Ulama, 21-26 Nopember 2000 di Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadi'in Lirboyo Kediri*, (Jakarta: Sekretariat Jenderal PBNU, t.t.).*

⁶² Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Zul Asyri terhadap keputusan bahtsul masa'il NU, terutama keputusan Mu'tamar NU dari yang pertama hingga yang kelima belas, ditemukan bahwa sebagian besar keputusan tersebut 80% dikembalikan kepada pendapat ulama mazhab Syâfi'i, sebagian kecil lainnya yakni 1,48% dikembalikan kepada nash langsung, 1,48% qiyas, 2,49% qawa'id kulliyah, dan lain-lain 7%. Lihat, Zul Asyri, *Nahdlatul Ulama: Studi tentang Faham Keagamaan dan Pelestariannya melalui Pendidikan Pesantren* (Disertasi), (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1990), h. 93.

diperbolehkan oleh syari'ah agama Islam. Jawabannya adalah bahwa batas-batas kerjasama antar umat beragama yang diperbolehkan oleh syari'ah Islam yaitu sepanjang kerjasama itu menyangkut urusan duniawi yang ada manfaatnya bagi umat Islam seperti perdagangan dan pergaulan yang positif. Kesimpulan ini didasarkan atas rujukan kitab *Tafsîr al-Munîr* karya al-Nawawi al-Banteni Juz I halaman 64, yaitu: *al-mubâsyarah (al-mukhâlathah) bi al-jamîl fî al-dunyâ bihasbi al-zhâhir wa dzâlika ghairu mamnû'in*. Kemudian berdasarkan kitab *al-Bujairimi 'alâ al-Khatîb*, Juz IV, halaman 245, yaitu: *qauluhu (tuhramu mawaddah al-kâfir) ai al-mahabbah wa al-mail bi al-qalb wa ammâ al-mukhâlathah al-zhâhiriyyah famakrûhah... ammâ mu'âsyaratuhum lidaf'i dlararin yuhshalu minhum au jalbi naf'in falâ hurmata fîhi*.⁶³

Ada kalanya di sana ada dua *qaul* atau *wajh* yang berlawanan. Dalam hal ini, perlu diadakan *taqrîr (tarjîh)* yang didasarkan atas salah satu dari beberapa dasar berikut: *Pertama*, berdasarkan dalil masing-masing. Misalnya, lebih baik mana shalat di dalam masjid dengan jama'ah yang sedikit dan shalat di luar masjid dengan jama'ah yang lebih banyak ?. Dalam masalah ini ada dua wajah, menurut Qâdli Abu al-Thayyib lebih utama shalat di luar masjid dengan jama'ah yang besar, sedangkan menurut al-Mâwardi lebih utama shalat di dalam masjid walaupun jama'ah lebih sedikit. Jika yang pertama didasarkan pada hadis riwayat Ibnu Hibban, maka yang kedua didasarkan kepada riwayat *shahîhain*. Hadis yang kedua ini mentakhshish keumuman hadis yang pertama, dengan demikian berarti pendapat yang kedua lebih *râjih*.⁶⁴

Kedua, berdasarkan *shâhîh qaul* atau *wajh*. Misalnya pendapat yang dipegangi oleh Nawawi lebih didahulukan atas pendapat yang dipegangi Râfi'i. Sebagai contoh, ada seseorang bersumpah tidak akan beristri padahal ia punya istri, atau tidak akan bersesuci padahal ia sedang suci, sementara ia mempertahankan istrinya atau kesuciannya. Apakah ia telah melanggar sumpah atau tidak ?. Menurut Râfi'i dalam

⁶³ Lihat, PBNU, *Hasil Mukhtamar XXX Nahdlatul Ulama, 21-26 Nopember 2000...*, h. 9-10.

⁶⁴ Lihat, K.H. Afifuddin Muhajir dan Imam Nahe'i, "Fungsionalisasi Ushul Fiqih dalam Bahtsul Masa'il NU", dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 11 / 2001, h. 151-152.

kitab *Muharrar*, orang tersebut dianggap melanggar sumpah, dan menurut Nawawi dalam kitab *al-Minhâj*, orang tersebut dianggap tidak melanggar sumpah. Dengan menggunakan prosedur di atas maka yang diunggulkan adalah pendapat Nawawi.⁶⁵

Ketiga, berdasarkan di mana *qaul* atau *wajh* itu dimuat. Pendapat Nawawi di dalam kitab *Tahqîq* lebih didahulukan atas pendapat Nawawi yang terdapat di kitab *al-Majmu'* kemudian *al-Tankîh*, *al-Raudlah*, dan *al-Minhâj*. Contoh, bolehkah ma'mum *masbûk* menjadi ganti imam yang batal, padahal dia tidak mengetahui susunan raka'at tersebut ?. Dalam masalah ini ada dua *qaul* Imam Nawawi. *Pertama*, boleh sebagaimana diterangkan dalam kitab *Tahqîq* (lebih unggul dalilnya). *Kedua*, tidak boleh sebagaimana dalam kitab *al-Raudlah*.⁶⁶

Keempat, berdasarkan penegasan dan penilaian pengarang kitab yang dinilai *mu'tabar*. Misalnya, bolehkah seorang istri melakukan fasakh sendiri secara langsung begitu ia tahu bahwa suaminya benar-benar tidak mampu memberikan nafkah buat dirinya ?. Dalam hal ini ada dua pendapat. *Pertama*, tidak boleh, ini pendapat yang *râjih*, *Kedua*, boleh, ini pendapat yang *marjûh* atau *dla'îf*. Kedla'ifan ini diketahui dari istilah "*tsumma fî qaul*", sebagaimana terdapat dalam kitab *Minhâj*.⁶⁷

Kemudian dalam kasus tidak ada *wajh* sama sekali yang memberikan penyelesaian, maka dilakukan prosedur *ilhâq*. Misalnya, mendirikan perusahaan yang mencemarkan lingkungan harus dilarang, di-*ilhâq*-kan kepada kaidah "kerugian yang bersifat individu boleh dikorbankan demi menghindari bahaya yang lebih besar".⁶⁸

Yang terakhir, dalam kasus tidak ada *qaul* dan *wajh* sama sekali dan tidak mungkin dilakukan *ilhâq*, maka bisa dilakukan dengan istinbath jama'i dengan prosedur bermazhab secara *manhaji*. Masalah asuransi jiwa adalah salah satu masalah yang belum disinggung secara langsung dalam kitab-kitab *mu'tabarah*. Oleh karena itu, perlu kajian secara *manhaji* untuk menentukan hukumnya.

⁶⁵ *Ibid.*, h. 152.

⁶⁶ *Ibid.*, h. 153.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

Berkenaan dengan hal ini, ada tiga masalah yang perlu mendapat perhatian. *Pertama*, asuransi termasuk akad *mu'âwadhah*. *Kedua*, asuransi mengandung *gharar* (spekulasi atau ketidakpastian), dan *ketiga*, jual beli dan akad *mu'âwadhah* lainnya apabila mengandung *gharar* adalah tidak sah. Ini didasarkan pada hadis bahwa Rasulullah melarang jual beli yang mengandung *gharar*. Jadi dalam asuransi pun tidak boleh ada unsur *gharar*. Demikian salah satu contoh prosedur bermazhab secara manhaji.⁶⁹

Metode penetapan hukum ini berbeda dengan apa yang dilakukan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah, yaitu dengan merujuk langsung kepada nash (al-Qur'an dan hadis), kalau tidak ditemukan maka melalui penalaran akal, *ijma'*, atau *qiyas*. Misalnya dalam memutuskan hukum pria memakai emas, yaitu hukumnya haram. Ini didasarkan pada hadis Nabi: *Dihalalkan emas dan sutera bagi kaum wanita dari umatku dan diharamkan kepada kaum prianya* (hadis riwayat Ahmad, Tirmîdzi dan Nasâ'i).⁷⁰

Dalam konteks epistemologis ini, NU terkesan konservatif dan hati-hati dalam mengambil keputusan hukum secara ijtihadi. Karenanya banyak mempercayakan pada otoritas salaf, khususnya dari ulama Syâfi'iyah.

3. Kerangka Pemikiran Keagamaan NU

Kalau dalam bahtsul masa'il bisa dilihat secara tegas konstruksi epistemologis penetapan hukum secara organisatoris, namun dalam hal pemikiran keagamaan, NU belum meletakkan kerangka metodologis pemikiran keagamaannya secara tegas dan baku, sehingga pemikiran-pemikiran keagamaan yang ada masih diwarnai oleh pemikiran individual atau kelompok tertentu yang bisa dikategorikan sebagai "wajah pemikiran keagamaan NU". Hal ini tentunya melahirkan berbagai corak pemikiran yang beragam.

Kerangka epistemologis bahtsul masa'il yang banyak merujuk pada otoritas salaf, dan oleh karenanya bersifat konservatif, juga merambah pada wilayah pemikiran (intelektualisme) NU, yang juga

⁶⁹ *Ibid.*, h. 153-154.

⁷⁰ Lihat, PP Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (yogyakarta: PP Muhammadiyah, t.t.), h. 289-290.

dicirikan konservatif. Ciri utamanya adalah pemahaman aswaja sebagai muatan-muatan doktrin sebagai upaya untuk meneguhkan identitas masa lalu, baik dalam tradisi keilmuan maupun perilaku dalam kehidupan. Pendukung sistem pemikiran ini lebih menitikberatkan pada prinsip *al-muhâfazhah ‘ala al-qadîm al-shâlih* dari pada *al-akhdzu bi al-jadîd al-ashlah*. Ciri lainnya adalah belum adanya diversifikasi pemahaman keagamaan, yakni pemahaman agama yang berkembang pada saat itu masih berwajah tunggal, belum ada pengayaan wacana. Generasi-generasi awal NU seperti K.H. Hasyim Asy’ari, K.H. Wahab Hasbullah, dan K.H. Bisri Syansuri pada tingkat tertentu dapat dikategorikan dalam kelompok ini.⁷¹

Namun demikian, pada paroh kedua tahun 1980-an, ada fenomena baru dalam tradisi pemikiran NU, yaitu dengan munculnya figur seperti Kyai Achmad Siddiq yang sejak tahun 1984 menjadi Rais ‘Am PBNU, dan K.H. Abdurrahman Wahid yang menjadi Ketua Umum Tanfizhiyah PBNU selama tiga periode sejak tahun 1984. Kedua tokoh ini bisa disebut sebagai “lokomotif” intelektualisme NU walaupun keduanya mempunyai corak pemikiran yang berbeda. Dalam masa ini, muncul kecenderungan pemikiran baru yang bisa disebut neo-tradisionalisme. Cirinya adalah kemampuan untuk senantiasa meneguhkan identitas tradisional, tetapi pada saat yang sama diikuti keberanian untuk terbuka terhadap modernisasi. Mereka tidak resisten dalam mempertahankan tradisi lamanya, namun sudah berani membuka diri terhadap perkembangan dan munculnya wacana baru. Dalam hal ini, K.H. Achmad Siddiq merupakan figur yang representatif untuk mewakili kecenderungan pemikiran ini.⁷²

Di samping itu, ada juga pola pemikiran NU yang bisa dikategorikan sebagai neo-modernisme-liberalisme. Gerakan pemikiran ini mulai berkembang pada era 80-an yang mencoba untuk mempertemukan antara vitalitas tradisi dengan modernitas. Gerakan ini mempunyai perhatian yang serius pada keinginan untuk menghidupkan kembali cita-cita liberal Islam yang ditunjukkan oleh khazanah tradisionalnya dalam kaitannya dengan upaya menjawab

⁷¹ Lihat, Rumadi, “Wacana Intelektualisme NU: Sebuah Potret Pemikiran”, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 6 Tahun 1999, h. 30 .

⁷² *Ibid.*

tantangan modern, sehingga gerakan pemikiran ini cenderung bersifat progresif. Munculnya pola pemikiran ini, tidak bisa dilepaskan dari figur Abdurrahman Wahid. Dia bukan saja seorang tokoh yang mampu memberi nuansa baru pada NU, tetapi juga tokoh yang mampu membalik orientasi gerakan NU, dari gerakan politik ke gerakan budaya. Dengan gerakan budaya ini, *civil society* semakin menguat dan intelektualisme NU semakin bergairah, sehingga melahirkan “generasi baru NU” yang mempunyai corak keislaman yang berbeda dengan pendahulunya.⁷³ Munculnya corak pemikiran yang liberal ini diperkuat lagi dengan adanya kelompok-kelompok studi anak muda NU yang mengembangkan ide-ide progresif liberal, seperti P3M (Jakarta), LKiS (Yogyakarta), eLSAD (Surabaya), dan LAKPESDAM NU (Jakarta).⁷⁴

Selain tiga tipologi pemikiran NU di atas, ada juga yang memetakan pemikiran NU yang “modernis-liberal” ini ke dalam lima macam tipologi pemikiran, yaitu antisipatif, eklektik, divergen, integralistik, dan responsif yang direfleksikan oleh tokoh-tokoh NU seperti Abdurrahman Wahid, Said Aqiel Siradj, Sjechul Hadi Permono,⁷⁵ Muhammad Tholchah Hasan,⁷⁶ Masdar Farid Mas’udi,

⁷³ Lihat, *Ibid.*, h. 30-31.

⁷⁴ Lihat, Rumadi, “Jejak-jejak Liberalisme NU”, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 9 Tahun 2000, h. 19-20.

⁷⁵ Abdurrahman Wahid, Said Aqiel Siradj, dan Sjechul Hadi Permono masuk dalam pemikir divergen, karena liberalisasi pemikirannya sehingga sering mengadakan lompatan-lompatan pemikiran. Misalnya, Abdurrahman Wahid menyatakan adanya keterbatasan visi yang dimiliki wawasan keadilan Al-Qur’an dan bentuk penguangannya yang sangat berbalasan sehingga wawasan keadilan itu masih memerlukan pengembangan lebih jauh. Selanjutnya, Aqiel Siradj menilai Rasulullah gagal mendidik orang Arab, dia mengusulkan NU dipimpin oleh seorang wanita, dan menganjurkan menghargai Yahudi sebagai agama. Sedang Sjechul Hadi Permono memandang tidak harus mengikuti produk kitab-kitab kuning, *talfiq* ada yang wajib dipraktikkan, dan bolehnya zakat diberikan kepada orang-orang lemah di kalangan non-muslim. Lihat, Mujamil Qomar, *Op.Cit.*, h. 272-273.

⁷⁶ Dalam hal ini, Muhammad Tholchah Hasan tergolong pemikir antisipatif karena condong menunjukkan tantangan masa depan serta solusinya, seperti perlunya injeksi metodologis kepada para santri pesantren, penambahan porsi kajian di pesantren, pengembangan pengetahuan ulama, dan peringatannya terhadap *rûh Al-intiqân* (sikap kritis mempertanyakan). *Ibid.*, h. 272.

Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh,⁷⁷ Ali Yafie,⁷⁸ Achmad Siddiq, dan Abdul Muchith Muzadi.⁷⁹ Karena coraknya yang begitu liberal, maka acapkali pemikiran-pemikiran ini melewati batas-batas tradisi pemikiran NU itu sendiri, baik diukur dari tradisi pemikiran pesantren (ulama NU), kitab-kitab standar yang menjadi referensi ulama NU, Keputusan Musyawarah Alim Ulama NU, Keputusan Konferensi Besar Pengurus Besar Syuriah NU, dan hasil Mukhtamar.

Secara epistemologis, jika pemikiran yang berkembang di NU dan Muhammadiyah dibandingkan, maka akan tampak bahwa pemikiran-pemikiran modernis-liberal di kalangan “generasi baru NU” masih bersifat individual dan belum tersusun secara sistematis dalam bentuk kerangka metodologis keorganisasian sebagaimana yang telah dilakukan oleh Muhammadiyah, khususnya dalam *manhaj* pengembangan pemikiran Islam ala Muhammadiyah yakni dengan meletakkannya pada kerangka berpikir hermeneutik dengan pendekatan *Bayâni*, *Irfâni*, dan *Burhâni* yang diformat dalam hubungan spiral.

D. Kesimpulan

Dari uraian-uraian sebelumnya dapat dilihat secara jelas bahwa tradisi keilmuan Muhammadiyah dan NU kalau dilacak dari sumber guru dan kitab (ilmu) yang menjadi inspirasi keilmuan para pendiri kedua organisasi ini, walaupun terasa berbeda, namun pada

⁷⁷ Masdar F. Mas’udi dan Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh tergolong pemikir eklektik karena Masdar memilih *maslahah* sebagai pertimbangan terdepan dalam menetapkan hukum, sedang Sahal Mahfudh lebih memilih bangunan konseptual dari pada ketetapan yang sifatnya normatif, juga lebih memilih pendekatan *maslahah* versi Imâm Mâlîki dari pada *istihsân* versi Imâm Hanafî maupun *istishâb* versi Imâm Syâfi’i ketika qiyas sulit diterapkan. *Ibid.*

⁷⁸ Ali Yafie tergolong pemikir integralistik karena condong menyatukan secara harmonis hal-hal yang oleh orang lain sering dihadapkan, seperti seorang bisa mempercayai hukum sebab akibat dan tetap mentauhidkan Allah. *Ibid.*, h. 273.

⁷⁹ Achmad Siddiq dan Abdul Muchith Muzadi digolongkan pemikir responsif sebab keduanya senantiasa peka dalam memberikan jawaban terhadap keresahan umat yang telah dan sedang terjadi. Misalnya, Achmad Siddiq mengajukan rumusan Khittah NU 1926, dia sebagai penggaris, pendorong, dan pelopor langkah NU menerima Pancasila sebagai asas organisasi, sedang Abdul Muchith Muzadi berusaha menghubungkan taqlid, mazhab, tajdid, dan ijthad secara harmonis dan dalam satu rangkaian. *Ibid.*

titik tertentu ada persamaannya. Mereka berdua sama-sama berguru kepada Syekh Ahmad Khatib, dan Syekh Nawawi Banten. Mereka juga mempelajari *Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Namun karena ada perbedaan prinsip dan keyakinan dalam menyikapi arus modernitas dan pembaharuan pemikiran Islam pada waktu itu serta metodologi dalam penentuan hukum Islam dan hal-hal lain yang bersifat ideologis, maka timbul perbedaan yang cukup tajam. Perbedaan dalam epistemologi pengambilan dan penentuan hukum, khususnya kalau dicari titik temunya maka akan kembali kepada sumber yang sama yaitu al-Qur'an dan hadis. Hanya saja Muhammadiyah merujuknya secara langsung, sedang NU memahaminya melalui kitab-kitab salaf, khususnya dari kalangan mazhab Syâfi'iyah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, 1996, “Pembaharuan Pemikiran Islam Model Muhammadiyah”, dalam *Suara Muhammadiyah*, No.16 / 81.
- Abdullah, M. Amin, 2000, “Kritis-Hermeneutis ala Muhammadiyah”, dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 12 Th. Ke-85 Juni.
- Abdullah, M. Amin, 2001, “al-Ta’wil al-‘Ilmi, Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *Jurnal al-Jami’ah*, Vol. 39, No. 2, Juli – Desember.
- Abdurahman, Asmuni, 1990, “Muhammadiyah dan Tajdid di Bidang Keagamaan, Pendidikan, dan Kemasyarakatan”, dalam Tim Pembina al-Islam dan Kemuhammadiyah Universitas Muhammadiyah Malang, *Muhammadiyah: Sejarah, Pemikiran, dan Amal Usaha*, Yogyakarta: Tiara Wacan.
- Abdurahman, Asmuni, 2000, *Dinamika dalam Munas Tarjih dan Mukhtamar*, dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 16, Agustus.
- Akarhanaf, 1950, *Kyai Hasyim Asy’ari Bapak Umat Islam Indonesia*, Jombang: Pondok Pesantren Tebuireng.
- Anam, Khairul, 1985, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, Solo: Jatayu Sala.
- Asrofie, M. Yusron, 1983, *K.H. Ahmad Dahlan: Pemikiran dan Kepemimpinannya*, Yogyakarta: Yogyakarta Offset.
- Asy’ari, Hadratussyekh Hasyim, 1999, *Risalah Ahlussunah Wal Jama’ah*, Terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKPSM.
- Asy’ari, Hasyim, 1974, *Taburan Permata Yang Indah Membahas Sembilan Belas Masalah (al-Durar al-Muntasyirah fi al-Masâ’il al-Tis’a ‘Asyarah)*, di Indonesiakan dan diberi Kata pengantar oleh Moh. Tolchah Mansoer, Kudus: Penerbit “Menara” Kudus.
- Bruinessen, Martin Van, 1995, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Dhofier, Zamakhsyari, 1995, “K.H. Hasyim Asy’ari: Penggalang Islam Tradisional”, dalam Humaidy Abdussami dan Ridwan Fakla AS (ed.), *Biografi Lima Rais ‘Am Nahdlatul Ulama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar & LTn-NU.
- Dhofir, Zamakhsyari, 1994, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES.

- Hadikusumo, Djarusari, t.t., *Dari Jamaluddin al-Afghani sampai K.H. Ahmad Dahlan*, Yogyakarta: Persatuan,
- Hamidy, Mu'ammal, 1996, "Urgensi Manhaj dalam Tarjih", dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 16 / 81 .
- Jainuri, Achmad, 2002, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*, Surabaya: LPAM.
- Ka'bah, Rifyal, 2002, "Formulasi Hukum di Kalangan NU", dalam M. Imdadun Rahmat (Ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, Jakarta: LAKPESDAM.
- Khamdi, 1992, *Studi Analisis terhadap Perkembangan dan Pembaharuan Pendidikan Islam pada Pondok Pesantren: Suatu Kajian Historis pada Pondok Pesantren Tebuireng Jombang*, (Skripsi), Salatiga: Fak. Tarbiyah IAIN "Walisongo".
- Khuluq, Lathiful, 2000, *Fajar Kebangkitan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Ays'ari*, Yogyakarta: LkiS.
- Lubis, Arbiyah, 1993, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh, Suatu Studi Perbandingan*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Maarif, A. Syâfi'i, 2000, *Independensi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik*, Jakarta: Pustaka Cidesindo.
- Mahfudh, Sahal, 2002, "Bahtsul Masa'il dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek", dalam M. Imdadun Rahmat (Ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, Jakarta: LAKPESDAM.
- Mahfudz, Sahal, 1985, "Ijtihad Sebagai Kebutuhan", dalam *Pesantren*, No. 2 Vol. II.
- Mas'udi, Mohammad, 1996, "Tarjih dan Dilema Pengembangan Pemikiran Islam dalam Muhammadiyah", dalam *Suara Muhammadiyah*, No.1 / 81.
- Muhajir, Afifuddin dan Nahe'i, Imam, 2001, "Fungsionalisasi Ushul Fiqih dalam Bahtsul Masa'il NU", dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 11.
- Mulkhan, Abdul Munir, 1990, *Warisan Intelektual K.H. Ahmad Dahlan dan Amal Muhammadiyah*, Yogyakarta: Percetakan Persatuan.

- Noer, Deliar, 1991, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES.
- Pasha, Musthafa Kamal dan Durban, Ahmad Adaby, 2000, *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam, dalam Perspektif Historis dan Ideologis*, Yogyakarta: LPPI.
- PBNU, 1993, *Keputusan Munas Alim Ulama dan Konbes NU di Bandar Lampung 1992*, Jakarta: Lajnah Ta'lif wa Nasyr PBNU dan Penerbit Sumber Barokah..
- PBNU, 1994, *Anggaran Dasar / Anggaran Rumah Tangga NU*, Semarang: Pustaka Alawiyah.
- PBNU, t.t., *Masâ'il al-Dîniyah al-Wâqi'iyah dan Masâ'il al-Dîniyah al-Maudlû'iyah, Hasil Mukhtamar XXX Nahdlatul Ulama, 21-26 Nopember 2000 di Pondok Pesantern Hidayatul Mubtadi'in Lirboyo Kediri*, Jakarta: Sekretariat Jenderal PBNU,
- PBNU, t.t., *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi NU*, Jakarta: Sekretariat Jenderal PBNU,
- PP. Muhammadiyah, 1983, *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah*, Yogyakarta: Persatuan.
- PP. Muhammadiyah, 1995, *Sejarah Muhammadiyah*, Yogyakarta: Majelis Pustaka.
- PP. Muhammadiyah, t.t., *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*, Yogyakarta: PP Muhammadiyah,
- Qomar, Mujamil, 2002, *.NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan.
- Rumadi, 1999, "Wacana Intelektualisme NU: Sebuah Potret Pemikiran", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 6 .
- Rumadi, 2000, "Jejak-jejak Liberalisme NU", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 9.
- Salam, Junus, 1968, *K.H. Ahmad Dahlan: Amal dan Perdjoangannya*, Jakarta: Depot Pengajaran Muhammadiyah.
- Salam, Solichin, 1963, *K.H. Hasyim Asj'ari Ulama Besar Indonesia*, Jakarta: Djaja Murni.
- Shihab, M. Quraish, 1998, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan.

- Siradj, Said Aqiel, 1999, "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja", dalam Imam Baehaqi (Ed.), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, Yogyakarta: LKiS.
- Suara Muhammadiyah* No. 22-23 Th. Ke-65 Desember 1985, "Serba-serbi Kehidupan K.H.A. Dahlan".
- Suara Muhammadiyah*, No. 11 th. ke-85, Juni 2000, "Muhammadiyah Mandeg dalam Pemikiran atau Pengalaman".
- Suara Muhammadiyah*, No. 18 Mei 1980, "Cikal Bakal Sekolah Muhammadiyah".
- Suara Muhammadiyah*, No. 2 Januari 1976, "Harapan dan Pengajian K.H.A. Dahlan: Pedoman Gerak yang Dimiliki Muhammadiyah".
- Suara Muhammadiyah*, No. 20 Oktober 1980, "Muhammadiyah 70 Tahun: Dasar Dorongan Berdirinya".
- Suara Muhammadiyah*, No. 4/81/1996, "Langkah-langkah Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam"
- Suara Muhammadiyah*, No.15 Th. Ke-85 Agustus 2000, "Hasil Munas Tarjih Jakarta: Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (1)".
- Suara Muhammadiyah*, No.16 Agustus 2000, "Hasil Munas Tarjih Jakarta: Mahaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (2)"
- Thalhas, T.H., 2002, *Alam Pikiran K.H. Ahmad Dahlan dan K.H.M. Hasyim Asy'ari*, Jakarta: Galura Pase.
- Wahid, M. Basit, 1985, "Sistem Pendidikan dalam Proses Perubahan Sosial", dalam M. Amin Rais, dkk. (Ed.), *Pendidikan Muhammadiyah dan Perubahan Sosial: Saresehan Pimpinan Pusat Ikatan Pelajar Muhammadiyah*, Yogyakarta: PLP2M.
- Zul Asyri, 1990, *Nahdlatul Ulama: Studi tentang Faham Keagamaan dan Pelestariannya melalui Pendidikan Pesantren* (Disertasi), Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.