TIPOLOGI NALAR FIQH WAKAF DALAM *BAḤTH AL-MASÂ'IL* NU

Nawawi
IAI Ibrahimy, Komp. Masjid Ibrahimy No. 1-2 Situbondo,
nawawithabrani@ymail.com

Abstract: Many argued that the NU discourse concerning the idea of endowment is rather static and textual. This can be seen particularly from the so-called *Baḥth al-Masâ'il*, the discussion forum being held regularly by the NU to address various legal issues faced by the community. The forum often comes to no veil. Since 1998 however, the younger generation of the NU initiated the idea of reading the classical thought in contextual terms. This paper addresses this issue by mapping out the typology of NU thinking particularly regarding the notion of endowment. This typology is drawn up from the *Baḥth al-Masâ'il* being held from 1926-2006, and found that there are at least four types of thinking within the organization. First, the restrictive-textual thinking, which looks at the issue of endowment by referring to the Shafi'ite classical works; second, the elective-textual thinking, which tends to select the most preferable view on a particular issue of endowment; and third, progressive-contextual thinking, which tends to employ the method of collective *ijtihâd*. The paper discusses these three variants by explaining their characteristics and development.

Keywords: Endowment, textual, contextual.

Pendahuluan

Wakaf mengandung suatu kemaslahatan yang tidak ditemukan dalam sedekah yang lain. Ia mengandung sebentuk kemaslahatan yang ekstensif karena ternyata banyak yang menggunakan hartanya di jalan Allah, tetapi pada akhirnya berwujud. Oleh karenanya, tidak ada sedekah yang lebih baik dan bermanfaat bagi orang-orang yang membutuhkan kecuali harta wakaf yang kemanfaatannya terus

berkembang[1] secara ekonomis sesuai kebutuhan orang-orang yang menerima wakaf.

Selama ini, ada yang beranggapan bahwa pemikiran NU tentang wakaf tidak jauh berbeda dengan problematika lain yang tetap mendasarkan pada teks-teks otoritatif karya ulama terdahulu. Untuk mengantisipasinya, pada tanggal 15-17 Desember 1988, NU telah mengadakan *ḥalâqah* nasional pertama kali di Pondok Pesantren Watucongol Muntilan Magelang dengan tema: "Telaah Kitab Kuning secara Kontekstual". Dalam *ḥalâqah* tersebut, NU menghasilkan beberapa rekomendasi, yaitu: a). Tuntutan memahami kitab kuning secara kontekstual; b). Mengembangkan kemampuan observasi dan analisis terhadap kitab kuning; c). Memperluas khazanah Islam lintas mazhab; d). Mengintensifkan diskusi dengan para intelektual, jika masalah itu berkaitan dengan fenomena sosial di luar konteks kitab kuning; dan e). Mendialogkan teks kitab kuning dengan wacana aktual melalui bahasa yang lebih komunikatif.[2] Hal ini juga berimplikasi pada pemikiran tentang problematika wakaf yang terjadi di masyarakat. Sebab, problematika wakaf di tengah masyarakat juga berkembang sesuai dengan dinamika sosial yang semakin kompleks.

Bahkan lebih dari hal tersebut, NU yang menjunjung tinggi pendapat para imam mazhab, terutama mazhab Shâfi'î dianggap sebagai pendukung *taqlîd* dan mengabaikan ijtihâd.[3] Bermazhab secara tekstual menimbulkan sebuah pemikiran normatif dan statis, sehingga banyak problematika yang diulas dalam *Baḥth al-Masâ'il* mengalami 'jalan buntu'. Oleh karena itu, ulama NU berusaha mencarikan solusi dengan mengkaji teks-teks kitab kuning melalui pendekatan sosiologis dalam arena *Baḥth al-Masâ'il*. Wacana ini berkembang paling tidak ada dua faktor: a). Wacana pembaruan NU dalam segala aspek kehidupan, di antaranya bidang fiqh; dan b). Kelompok kiai muda yang tidak puas terhadap fatwa kiai-kiai senior yang dianggap konservatif,[4] sebagaimana dalam hasil *Baḥth al-Masâ'il* NU. Dalam hal ini, timbul ketertarikan dalam penelitian ini untuk mendeskripsikan dan menemukan tipologi nalar fiqh wakaf dalam *Baḥth al-Masâ'il* NU (1926

[1] Nawawi Thabrani, *Dinamika Perwakafan dalam Peradaban Dunia Islam* (Surabaya: Radja, 2013), 3-4.
[2] Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 148.
[3] Ch. M. Mahfoezh Siddieq, *Debat tentang Idjtihad dan Taqlied* (Soerabaia: H.B.N.O., t.th.), 36.
[4] Ibid., 20.

M-2006 M), mengingat kajian wakaf merupakan masalah kasuistik yang aktual dan dalilnya bersifat *ẓannî*.

Nalar Fiqh NU dalam *Baḥth al-Masâ'il*

Nalar fiqh NU dalam *Baḥth al-Masâ'il* tidak lepas dari kerangka bermazhab. Tidak dipungkiri, mazhab di NU yang paling dominan adalah fiqh. Fiqh merupakan hasil ijtihad ulama klasik dalam lintas sejarahnya mereka. Padahal, fiqh dalam pandangan Thoha Hamim bukanlah suatu produk hukum yang monolitik. Fiqh tidak hanya mencerminkan keragaman aliran pemikiran dalam jurisprudensi Islam, tetapi ia menawarkan varian metode dalam menyajikan masalah. Hal ini terjadi karena ada dialektika fiqh dengan Ḥadîth dan legitimasi sosiologis.[5]

Pada hakikatnya, fiqh merupakan produk sejarah ulama klasik yang kemudian mentradisi. Menurut Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, tradisi adalah segala sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian yang berasal dari masa lalu baik Muslim maupun non-Muslim. Tradisi terdiri dari empat unsur, yaitu: a). Tradisi maknawi yang meliputi tradisi pemikiran dan budaya; b). Tradisi material, seperti monumen dan benda masa lalu; c). Tradisi kebudayaan; dan d). Tradisi kemanusian universal.[6] Oleh karena itu, tipologi nalar fiqh NU termasuk tradisi maknawi, karena NU masih mempertahankan warisan pemikiran ulama klasik yang berujung pada pensakralaran pemikiran ulama (*taqdîs afkâr al-ulamâ'*), yaitu kitab kuning.

Pensakralan tersebut berimplikasi pada pembakuan standar otoritatif kitab-kitab yang *mu'tabarah* terutama dalam bidang ilmu fiqh yang ada di pesantren NU,[7] tidak terkecuali pemikiran tentang wakaf yang tentunya bercorak *Shâfi'îyah oriented*. Martin van Bruinessen menyebutnya sebagai *great tradition* (tradisi besar) sebagai transmisi Islam tradisional dalam kitab-kitab klasik.[8]

Kebermazhaban NU di Indonesia juga terjadi di berbagai negara Muslim lain. Thahir Mahmood berpendapat bahwa sebuah prestasi

---

[5] Thoha Hamim, *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer* (Surabaya: Diantama, 2004), 181-182.

[6] Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), 24-25.

[7] Nurcholish Madjid, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat* (Jakarta: Paramadina, 1999), 13.

[8] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), 17.

besar yang dilakukan oleh negara Muslim adalah terbentuknya hukum Islam yang disebut mazhab. Di antara mazhab Sunni yang dikenal dengan mazhab Ḥanafî, Shâfi'î, Mâlikî, dan Ḥanbalî. Sedangkan mazhab Shî'ah dikenal dengan mazhab dua belas (Ja'farîyah), Ismâ'ilîyah, dan Zaydîyah. Begitu juga mazhab Ibâḍîyah memiliki karakteristik khusus dalam fiqhnya. Mazhab-mazhab itu telah diakui di berbagai dunia Muslim, seperti negara Muslim Afrika Utara, Aljazair, Libya, Mauritania, Maroko, Tunisia, dan sebagian Sudan yang didominasi oleh mazhab Mâlikî. Begitu pula Qatar dan Saudi Arabia secara resmi menganut mazhab Ḥanbalî.[9]

Pada hakikatnya, mazhab merupakan solusi terbaik bagi Muslim yang tidak mampu berijtihad sendiri. Bermazhab tidak hanya terbatas pada satu mazhab tertentu, tetapi boleh memilih secara selektif untuk mengambil hukum yang lebih ringan.[10] Seseorang yang mempelajari satu mazhab saja, akan berimplikasi pada penegasian pada mazhab yang lain. Selama ia tidak meneliti dalil-dalil mereka, maka ia terjebak pada pengkultusan imam mazhab.[11] Padahal pendapat mereka tidak terlepas dari konteks sosial sehingga terbuka adanya perubahan.

Secara genealogis, tipologi pemikiran NU terilhami oleh fatwa K.H. Hasyim Asy'ari untuk bermazhab fiqh Shâfi'î sebagai representasi faham Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Hal itu sesuai pernyataan Gus Dur bahwa pemikiran K.H. Hasyim adalah rujukan NU sampai kini.[12] Bahkan K.H. Mahfudz Siddiq menyatakan bahwa pemikiran NU bersumber dari kitab-kitab ulama klasik yang bersumber dari penalaran terhadap al-Qur'ân dan Ḥadîth. Dengan demikian, pada hakikatnya hasil ijtihâd ulama merupakan hukum Allah.[13]

Kerangka pemikiran NU dalam *Baḥth al-Masâ'il* yang berpegang teguh pada mazhab Shâfi'îyah merupakan bentuk konsistensi kebermazhaban, sehingga NU tidak perlu menggunakan *talfîq*. Ahmad

---

[9] Thahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text, and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), 10.

[10] Maḥmûd Shaltût dan Muḥammad 'Alî al-Sâyis, *Muqaranât al-Madhâhib fî al-Fiqh* (Kairo: Maṭba'at Muḥammad 'Alî Saibî, 1953), 4-5.

[11] Muhammad Ali Hasan, *Bagaimana Sikap Muslim Menghadapi Masalah Khilafahnya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 26.

[12] Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 67 & 89.

[13] MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia*, Ilham B. Saenong (ed.) (Jakarta Selatan: TERAJU, 2003), 50.

Zahro, dalam penelitiannya, berkesimpulan bahwa *talfîq* masih dipegang oleh NU, tetapi pada masa sekarang ini mulai longgar. Menurut NU, orang awam tidak dibolehkan menggunakan *talfîq* dan harus tetap mengikuti mazhab Shâfi'îyah. Sementara kalangan terpelajar dan ulama masih diperkenankan menggunakan *talfîq* dalam satu kasus, seperti mengikuti mazhab Mâlikîyah. Dalam masalah ini, nampaknya NU lebih dekat pada mazhab Ḥanafîyah yang membolehkan *talfîq*. Bahkan lebih jauh, NU telah menggunakan mazhab *manhajî* secara selektif sesuai dengan metode dan dalil yang dianggap paling benar di kalangan mazhab yang empat.[14]

Nalar Fiqh Wakaf dalam *Baḥth al-Masâ'il* NU

Fenomena keberagamaan kadangkala diberi label tertentu. MB. Hooker mencatat bahwa dalam konteks Islam Indonesia terdapat label "modernis", "tradisionalis", "konservatif", "Muslim riil", "Muslim non-riil", "liberal", "fundamentalis", dan sebagainya. Namun, label-label itu sering bermasalah karena terlalu simplifikatif dan distortif.[15] Dalam konteks ini, nalar fiqh wakaf NU yang terdapat dalam *Baḥth al-Masâ'il* dapat diklasifikasikan menjadi tiga tipologi sejak lahirnya NU hingga sekarang ini sesuai dengan dinamika perubahan zaman, yaitu: restriksi-tekstual, elektik-tekstual, dan progresif-kontekstual.

1. Tipologi Restriksi-Tekstual

NU yang menjunjung tinggi pendapat para imam mazhab, terutama mazhab Shâfi'î dianggap sebagai pendukung *taqlîd* dan cenderung mengabaikan ijtihâd.[16] Kerangka pemikiran ini dilatari oleh faktor lahirnya NU pertama kali untuk mempertahankan paham keagamaan yang bersumber pada mazhab-mazhab dan dianut oleh kiai NU klasik.[17] Hal ini juga berimplikasi pada pemikiran NU tentang wakaf yang selalu berpedoman pada kitab-kitab otoritatif ala Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah (*al-kutub al-mu'tabarah*).

Dalam permasalahan wakaf pertama kali, para kiai NU dalam Muktamar Nahdlatul Ulama ke-3 di Surabaya pada 12 Rabî' al-Thânî 1347 H/28 September 1928 M membahas tentang kasus tanah perkuburan yang diwakafkan oleh seorang waliyullah pada zaman

[14] Ahmad Zahro, *Lajnah Baḥth al-Masâ'il 1926-1999: Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 141.
[15] MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia*, 308.
[16] Siddieq, *Debat tentang Idjtihad*, 36.
[17] Moesa, *Nasionalisme Kiai*, 109.

dahulu dan luas tanahnya dapat diketahui melalui buku register pemerintah. Hasil *Baḥth al-Masâil* menegaskan bahwa hal itu tidak diperkenankan, kecuali bagi ahli warisnya.[18] Dasar pijakannya bertumpu pada kitab *I'ânat al-Ṭâlibîn* karya Muḥammad Shaṭâ al-Dimyâṭî.[19] Dalam Muktamar NU di Semarang pada 14 Rabî' al-Thânî 1348 H/19 September 1929 M, NU mengkaji wakaf dengan uang untuk membiayai pekerja bangunan masjid. Merujuk pada *al-Fatâwâ al-Kubrâ* karya Ibn Ḥajar al-Ḥaytamî, hasilnya, wakaf tersebut diperbolehkan karena sudah menjadi adat kebiasaan.[20] Solusi ini terbilang wajar, karena uang merupakan media yang efektif untuk membangun sarana kepentingan agama, seperti masjid. Menurut Zakariyâ Muḥammad Bayy Zakariyâ Muḥammad Bayyûmî, Allah telah menciptakan prinsip-prinsip dasar politik keuangan yang bijaksana dan adil. Sumber-sumber dana kas negara digunakan untuk kepentingan umum dan penyaluran dana tersebut dengan cara yang baik untuk kepentingan sosial.[21] Selanjutnya, pada 13 Rabî' al-Thânî 1357 H/12 Juli 1938 M dalam Muktamar NU ke-13 di Menes Banten, para kiai NU mengkaji tentang inventarisasi kantor yang dibeli dengan uang wakaf yang menggunakan kitab *Asnâ al-Maṭâlib* karya Zakaṛîyâ al-Anṣârî. Adapun jawaban para kiai adalah tidak menjadi status wakaf jika tidak dinyatakan dengan pernyataan wakaf oleh hakim dan *naẕîr*.[22]

Selanjutnya, dalam Muktamar NU di Semarang pada 14 Rabî' al-Thânî 1348 H/19 September 1929 M, para kiai NU memutuskan tentang memungut derma untuk mendirikan masjid yang akan dibangun. Jawaban mereka adalah diperbolehkan dengan merujuk pada literatur mazhab Shâfi'î.[23] Begitu pula dalam Muktamar NU ke-4 di Semarang pada 14 Rabî' al-Thânî 1348 H/19 September 1929 M, para kiai mengkaji tentang status hukum memungut derma untuk mendirikan masjid[24] yang akan dibangun, karena menurut ulama

---

[18] LTNU Jawa Timur, *Ahkam al-Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam* (Surabaya: Khalista, 2007), 54-55.

[19] Muḥammad Shaṭâ al-Dimyâṭî, *I'ânat al-Ṭâlibîn: Sharḥ Fatḥ al-Mu'în* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1983), 161.

[20] Ibid., 67-68.

[21] Masdar F. Mas'udi, et al., *Reintepretasi Pendayagunaan ZIS* (Jakarta Selatan: Piramida, 2004), 69-70.

[22] Ibid., 206-207.

[23] Ibid., 68.

[24] Kata masjid berasal dari Bahasa Arab "sajada yasjudu sujûdan-wuḍi'a jabḥah 'alâ al-arḍ" yang berarti dahi diletakkan di atas bumi. Kata masjid adalah *ism makân*

bahwa wakaf untuk masjid yang akan dibangun itu tidak sah. Jawaban mereka adalah diperbolehkan dengan mengacu pada kitab *Sharḥ Bahjah* yang juga bermazhab Shâfi'î.[25]

K.H. Hafizh Utsman, Ketua Tanfidziyah PBNU, mengkritisi keputusan tersebut, karena NU hanya mempertahankan tradisi (*al-turâth al-qadîmah*) tanpa menggunakan dalil-dalil al-Qur'ân dan Ḥadîth. Memang selama ini, NU berpandangan bahwa pada saat sekarang ini akan berbahaya jika harus memahami ajaran agama secara langsung pada al-Qur'ân dan Ḥadîth. Karena bagi mereka, para ulama klasik telah membangun prinsip-prinsip sumber hukum Islam dan praktik-praktik hukum dalam bentuk mazhab.[26] Walaupun ber-*taqlîd*, seharusnya NU tidak hanya mengikuti sebuah pendapat tanpa mengetahui dalilnya, karena sangat penting memahami paradigma berpikir ulama klasik dalam menalar sebuah hukum.[27] K.H. Thalchah Hasan, Mustasyar PBNU, menambahkan bahwa AD/ART NU sangat pluralistik, yaitu mencakup pada empat mazhab. Semestinya hal itu menjadi motivasi untuk lebih membuka cakrawala lintas mazhab selain mazhab Shâfi'î. Keterbatasan inilah yang selama ini menjadi pola pikir kiai-kiai NU.[28] Berbeda dengan pandangan K.H. Afifuddin Muhajir, Rais Syuriyah PBNU yang menyatakan bahwa keputusan itu adalah bagian dari melestarikan pendapat ulama klasik, dengan begitu pintu ijtihâd tertutup. Selama ini, NU memandang bahwa pemikiran ulama klasik memiliki sanad (transmisi) yang bersambung pada Nabi.[29] Hal ini sesuai dengan pernyataan K.H. Hasyim Asy'ari yang mengatakan: "Wahai para ulama dan tuan-tuan yang takut kepada Allah dari golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, yakni golongan mazhab imam yang empat. Engkau sekalian telah menuntut ilmu dari orang-orang sebelum kalian dan begitu seterusnya secara bersambung sampai kepada kalian....".[30] Khaled M. Aboe el-Fadl menegaskan bahwa pada abad ke-2 H/8 M muncul pemegang otoritas yang sangat

(nama tempat) yang berarti tempat sujud, tempat salat, dan tempat menyembah kepada Allah swt. Al-Zujâj berkata: "kull mawḍi' yuta'abbad fih, fahuwa masjid" (Setiap tempat yang digunakan untuk ibadah adalah masjid. Lihat Ibn Manẓûr, *Lisân al-'Arab* (Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 2003), 204-205.

[25] LTNU, *Ahkam al-Fuqaha*, 68.

[26] Hafizh Utsman, *Wawancara*, Jakarta 22-10-2010.

[27] Mahfudz Shiddiq, *Khittah Nahdliyah* (Surabaya: Balai Buku, 1980), 36-41.

[28] Thalchah Hasan, *Wawancara*, Jakarta, 19-10-2010.

[29] Afifuddin Muhajir, *Wawancara*, Situbondo, 01-02-2011.

[30] Zahro, *Lajnah Baḥth al-Masâ'il*, 116.

hebat dan kuat sebagai pesaing hukum Tuhan (baca: sharî'ah) yang dibentuk, disajikan, dan dihadirkan oleh komunitas profesional tertentu yang dikenal dengan ahli fiqh.[31]

Kerangka pemikiran wakaf NU dalam *Baḥth al-Masâ'il* yang berpegang teguh pada mazhab Shâfi'îyah merupakan bentuk konsistensi kebermazhaban, sehingga NU tidak perlu menggunakan *talfîq*. Namun pada era kontemporer ini, NU lebih terlihat inklusif dengan membolehkan *talfîq*, walaupun hal itu tidak pernah berlaku bagi awam. Dalam pandangan K.H. Afifuddin, *talfîq* merupakan bentuk inkonsistensi kebermazhaban dalam menalar dan meng-aktualisir hukum Islam. Namun dalam suatu kasus tertentu *talfîq* diperbolehkan sepanjang terdapat alasan atau kebutuhan yang mendesak.[32]

Dalam sebuah kasus, ada sebuah masjid yang dibangun dengan uang haram. Menurut keputusan para kiai NU dalam Muktamar NU ke-15 di Surabaya pada 10 Dhû al-Ḥijjah 1359 H/ 9 April 1940 M dinyatakan haram melakukan salat di tempat tersebut tetapi sah salatnya namun tidak mendapatkan pahala. Penalaran hukum ini merujuk kepada sandaran teks-teks kitab-kitab klasik baik mazhab Shâfi'îyah maupun mazhab lainnya. Menurut K.H. Thalchah Hasan, keputusan itu menggunakan metode *ilḥâq al-masâ'il bi naẓâirihâ*, yaitu tempat salat yang berasal dari uang haram dianalogikan dengan tanah milik orang lain tanpa izin dari pemiliknya. Padahal, secara konseptual, NU baru merumuskan metode *ilhâq al-masâ'il bi naẓâirihâ* dalam *Baḥth al-Masâ'il* pada Munas Alim Ulama 1992 di Lampung. Kerangka rumusan ini hampir sama dengan *qiyâs* dalam *uṣûl al-fiqh*. Letak perbedaan keduanya adalah jika *qiyâs* adalah menyamakan suatu kasus yang tidak ada dalilnya dengan kasus yang ada dalilnya dalam al-Qur'ân dan Ḥadîth, maka *ilḥâq* adalah usaha menyamakan suatu kasus yang tidak dijelaskan oleh teks kitab kuning dengan teks yang tersurat.[33]

Para kiai NU dalam Muktamar NU ke-11 di Banjarmasin pada 19 Rabî' al-Awwal 1355 H/9 Juni 1936 M menjawab dua masalah tentang *istibdâl* (menukar) wakaf yang terjadi di masyarakat, sebagai berikut: *Pertama*, hukumnya haram menukar masjid dengan tanah yang

---

31 Khaled M. Aboe el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoritas ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004), 27.
32 Afifuddin Muhajir, *Wawancara*, Situbondo, 01-02- 2011.
33 Thalchah Hasan, *Wawancara,* Jakarta 19-10- 2010.

lebih banyak manfaatnya. Hal ini didasarkan pada kitab *Sharqâwî 'alâ al-Taḥrîr*, walaupun menurut Hanafiyah *istibdâl* tersebut diperbolehkan.[34] *Kedua*, tidak diperbolehkan memindah alat-alat masjid dan mengambil yang telah rusak. Hal ini dirujuk melalui kitab *I'ânat al-Ṭâlibîn.*[35] Dalam hal ini, K.H. Thalchah Hasan memberi argumentasi dalam menyikapi perbedaan tersebut. Pada dasarnya, Islam melarang *istibdâl* atau *ibdâl* kecuali dalam situasi tertentu. Ada ulama yang memperbolehkan karena syarat *wâqif*, hasil dari *istibdâl* menjadi lebih banyak, serta dalam situasi darurat. Bagi mereka yang lebih menitikberatkan pada "prinsip keabadian" mengatakan bahwa menjaga kelestarian atau keberadaan barang wakaf merupakan keniscayaan kapan dan di mana saja, tidak boleh dijual dengan alasan apa pun dan tidak boleh ditukar dalam bentuk apa pun, apalagi wakaf masjid.[36] Dalam hal ini, K.H. Thalchah lebih cenderung pada pendapat Ḥanâbilah yang menyatakan bahwa masjid dapat ditukar bahkan dijual untuk dibelikan wakaf baru sebagai penggantinya, dengan alasan darurat.[37]

Misalnya, Abû Zahrah menelusuri dari aspek sejarah, banyak orang yang memegang tampuk kekuasaan telah melakukan pelanggaran dan penyerobotan pada barang wakaf. Di antaranya, Jamâl al-Dîn Yûsuf (salah seorang di antara para *amîr* di Mesir, pada era Mamâlik) yang jika menemukan barang wakaf yang banyak memberi hasil, ia berusaha memilikinya dengan merekayasa dua orang saksi. Di hadapan majelis peradilan, para saksi mengatakan bahwa tanah wakaf itu mengganggu tetangga dan lalu lintas, maka seharusnya ditukar (*istibdâl*) dengan lainnya. Hakim agung Kamâl al-Dîn 'Amr b. 'Aẓîm menetapkan bahwa barang wakaf tersebut harus ditukar dengan barang lain, demi kemaslahatan umum. Fenomena itu menyebabkan banyak ulama bersikap keras menolak *istibdâl*. Misalnya, al-Ṭarsusî menolak *istibdâl* dan mengkritik tajam praktik para penguasa yang merekayasa *istibdâl* untuk kepentingan pribadi.[38] Perbuatan Jamâl al-Dîn Yûsuf tersebut termasuk dalam kategori korupsi. Menurut K.H. Afifuddin Muhajir, korupsi merupakan bentuk penghianatan terhadap

[34] LTNU, *Ahkam al-Fuqaha*, 191.
[35] Ibid., 178-179.
[36] Thalchah Hasan, "Istibdal Harta Benda Wakaf", *Al-Awqaf Jurnal Wakaf dan Ekonomi Islam*, No. 3 (Agustus 2009), 4-5.
[37] Ibid., 2009: 4-5.
[38] Zahro, *Lajnah Baḥth al-Masâ'il*, 174.

amanah dengan mengambil atau menerima barang dan uang atau manfaat yang merugikan publik secara moral dan material. Korupsi dapat dikatakan sebagai pencurian tingkat elit, karena hanya dilakukan oleh orang yang mendapat kepercayaan dalam berbagai tingkatan. Kejahatan korupsi merupakan perpaduan antara pencurian, pengkhianatan, dan kekecewaan masyarakat. Hukuman bagi koruptor adalah lebih berat dari pencuri biasa.[39] Sering sekali, praktik *istibdâl al-waqf* itu tidak lepas dari relasi hukum dan kekuatan politik. Pada umumnya, hukum tidak bebas nilai atau netral, apalagi hukum nasional yang merepresentasikan luaran dari pergumulan kepentingan politik. Yang menjadi pemenang dalam dinamika tersebut adalah mereka yang memiliki kekuasaan, dalam istilah sosiologi disebut kelompok dominan.[40]

Dalam paparan tersebut, dapat disimpulkan bahwa pemikiran wakaf NU dipengaruhi oleh empat faktor. *Pertama*, pemikiran keislaman NU masih terikat dengan pemikiran ulama klasik yang hidup abad ke-7 hingga ke-13 M. *Kedua*, pendukung utama tradisionalisme Islam adalah kiai-kiai dan tokoh-tokoh lokal berbasis pesantren. *Ketiga,* mayoritas pemikiran tradisional ada di pedesaan yang jauh dari wilayah perkotaan yang lebih modern. *Keempat*, ideologi *ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Kelompok tradisional memiliki kekuatan yang terorganisir untuk melawan kelompok modernis yang selalu mengkampanyekan agar umat Islam tidak terbelenggu pemikiran tradisional.[41] Dalam teori kritis Theodore W. Adorno, Max Horkeimar, Herbert Marcuse, Frederich Pollock, Leo Lowenthal, dan Walter Benyamin pada tahun 1930-an bahwa ilmu pengetahuan tidak bebas nilai, melainkan dipengaruhi oleh kepentingan, pengalaman, dan konteks si pembuat ilmu pengetahuan.[42] Oleh karena itu, pemikiran NU tentang wakaf dengan teks kitab yang bermazhab Shâfi'îyah dipengaruhi oleh pengalaman para kiai NU.

---

[39] Afifuddin Muhajir, "Sekilas Pandangan Fiqh tentang Korupsi", dalam A.S. Burhan, et al. (ed.), *Korupsi di Negara Kaum Beragama* (Jakarta: P3M, 2004), 168-170.

[40] Achmad Gunaryo, *Pergulatan Politik dan Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Putra dan Pascasarjana IAIN Walisongo, 2006), 37.

[41] Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Depag RI, 2007), 30-31.

[42] Said Agil Husin al-Munawwar, *Dimensi-dimensi Kehidupan dalam Perspektif Islam* (Malang: Pascasarjana UNISMA, 2001), 145.

2. Tipologi Elektik-Tekstual

Pemikiran NU yang mempertahankan ulama klasik dalam pandangan K.H. Thalchah Hasan disebabkan ulama NU dibesarkan dan dididik dalam pesantren yang bermazhab Shâfi'îyah. Akibatnya, pemikiran NU tentang wakaf berkaitan dengan kerangka pemikiran pesantren tradisional. Pesantren tradisional merupakan sebuah lembaga pendidikan non-formal yang masih melestarikan tradisi dan ajaran ulama masa terdahulu, terutama ulama abad 8-13 M.[43] Bahkan, K.H. Hafizh Utsman menengarai adanya keterikatan NU terhadap tradisi menggambarkan eksistensinya, walaupun tidak secara totalitas. Tradisi itu ditandai oleh kitab-kitab yang dikaji di pesantren yang merupakan hasil transmisi dari ulama abad klasik dan Timur Tengah yang dibawa oleh ulama Indonesia tanpa dikontekstualisir sesuai semangat zaman.[44] Menurut Komaruddin Hidayat, faktor mazhab Shâfi'î sangat dominan di Indonesia, terutama di NU, disebabkan orang-orang Indonesia berguru ke Timur Tengah yang beraliran Ahl al-Sunnah. Warna dan nuansa keagamaan bersifat monolitik, karena keterbatasan informasi dan akses literatur.[45] Akibatnya, terbentuk massa pengikut fiqh mazhab yang dominan dan tersusun secara monolit.[46]

Namun demikian, tidak selamanya pemikiran NU bersifat stagnan. NU telah mengalami pergeseran paradigma dari Shâfi'îyah pada lintas mazhab secara inklusif. Di antaranya, dalam forum *Baḥth al-Masâ'il* Munas Alim Ulama NU pada 25- 28 Juli 2002 di Jakarta, para kiai NU melahirkan sebuah keputusan tentang wakaf uang dengan pendekatan lintas mazhab, sebagai berikut.

> Kelaziman mewakafkan yang selama ini dilakukan adalah wakaf berupa tanah darat/empang atau harta/bangunan yang tidak bergerak. Bagaimana pandangan syariat Islam tentang masalah wakaf dengan uang *cash* (kontan) termasuk cara pemanfaatannya? Jawaban: a) Menurut *jumhûr al-'ulamâ'* (Mâlikîyah, Shâfi'îyah, Ḥanâbilah, dan sebagian Ḥanafiyah), wakaf dengan uang kontan/*cash* hukumnya tidak sah, karena tidak memenuhi persyaratan wakaf. Adapun menurut sebagian Ḥanafiyah diperbolehkan, dan b) Mengenai tata cara pemanfaatannya

[43] Thalchah Hasan, *Wawancara,* Jakarta, 19-10-2010.
[44] Hafizh Utsman, *Wawancara*, Jakarta, 22-10-2010.
[45] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Bandung: Mizan, 2011), 135.
[46] John L. Esposito (ed.), *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses dan Tantangan*, terj. Bakri Siregar (Jakarta: Rajawali, 1983), 297.

dengan menjaga dan melestarikan nilainya seperti investasi melalui madrasah dan semisalnya.[47]

Pada hakikatnya, keputusan Muktamar tersebut bukan fenomena baru. Sebab, pada abad ke-16, umat Muslim di bawah kekuasaan Turki Usmani telah mengenal dan mempraktikkan wakaf tunai, dan pada abad berikutnya di beberapa negara Arab dan Anak Benua India. Namun, baru pada separuh abad ke-20 ini negara-negara Muslim, seperti Mesir, India, Pakistan, Sudan, Malaysia, dan Singapura mulai menjalankan wakaf tunai. Di Indonesia, ide wakaf tunai belum dikenal luas oleh masyarakat, meskipun telah ada fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang membolehkan.[48] K.H. Hafizh Utsman memandang bahwa NU telah berani menggunakan berbagai literatur lintas mazhab (mazhab Shâfi'î, Ḥanafi, Mâlikî, dan Ḥanbalî) sebagai referensi pada *Baḥth al-Masâ'il*.[49] Ini menunjukkan bahwa NU telah memiliki pemikiran progresif dalam perwakafan sesuai dengan jargon *al-mukhâfaḍah 'alâ al-qadîm al-ṣâliḥ wa al-akhdh bi al-jadîd al-aṣlaḥ* (Mempertahakan nilai-nilai lama yang baik dan mengambil nilai-nilai yang lebih baik).[50]

K.H. Sahal Mahfudh beranggapan bahwa mazhab Ḥanafî, Mâlikî, Shâfi'î, dan Ḥanbalî hingga saat ini masih dianggap representatif untuk memecahkan masalah sosial keagamaan. Ia menjelaskan bahwa kaidah-kaidah pengambilan hukum yang dirumuskan ulama terdahulu masih tetap relevan hingga kini. Oleh karena itu, perlu pengembangan fiqh agar lebih kontekstual. Pengembangan tersebut secara konseptual terkait dengan metode yang digunakan ulama reformis NU. Momen ini seakan mendapat 'angin segar' setelah Munas Bandar Lampung yang menghasilkan keputusan tentang metode pemecahan masalah keagamaan dalam wadah *Baḥth al-Masâ'il*.[51] Menurut Azyumardi Azra,

---

[47] LTNU, *Ahkam al-Fuqaha*, 572-573.

[48] Amelia Fauzia, et al., *Filantropi Islam dan Keadilan Sosial* (Jakarta: The Ford Foundation, 2006), 78.

[49] Pada era khalifah al-Qâdir, empat mazhab ini telah menjadi pembakuan seiring dengan pembakuan ideologi ahl al-sunnah sebagai paham resmi negara. Lihat George Maqdisi, "The Sunni Revival", Islamic Civilization 950-1150 (Paper on Islamic History III), ed. D.H. Richard, Ofxord Cassiar-The Near East Center University of Pannsylvania, 1997), 164.

[50] Menurut Kacung Marijan, kaidah ini diambil dari pemikiran Ahmad Amin dari Mesir yang menjiwai ciri adaptasi NU dalam pemikiran keagamaan. Lihat Kacung Marijan, *Qua Vadis NU setelah Kembali ke Khittah 1926* (Jakarta: Erlangga, 1992), 195.

[51] Ahmad Zahro, *Lajnah Baḥth al-Masâ'il 1926-1999: Tradisi Intelektual NU*, 128.

kerangka yang ditawarkan Fazlur Rahman dapat bermanfaat untuk melihat kembali posisi NU dan Muhammadiyah dari aspek keagamaan. Posisi NU cenderung pada tipologi neo-modernis, sementara Muhammadiyah dapat dikategorikan pada tipologi revivalis.[52] Pendapat Azra tersebut kurang benar, karena secara geneologis, NU mempertahankan khazanah ulama klasik dan Islam modern menolak tradisi secara totalitas.

Dalam ketergantungan NU terhadap mazhab, Zamakhsyari Dhofier mengungkapkan bahwa tradisi bermazhab NU menyepakati perlunya mengikuti ulama terdahulu dalam memahami, mengetahui, dan mengamalkan sharî'ah Islam dengan benar dan hati-hati.[53] Bermazhab, dalam pandangan Muchith Muzadi, merupakan sistem terbaik agar dapat menyeragamkan perilaku beragama, bahkan bermazhab merupakan pendekatan terbaik untuk memahami kandungan ayal-ayat al-Qur'ân dan Sunnah dengan benar. Pemahaman secara langsung pada keduanya tanpa melalui sistem bermazhab bisa dimungkinkan terjadinya pemahaman menyesatkan.[54] Fachry Ali dan Bahtiar Effendy beranggapan bahwa pola pikir Islam tradisional dilatari oleh kondisi masyarakat petani yang tinggal di pedesaan, sehingga Islam tidak mungkin berkembang secara rasional dan modern.[55]

Diakui atau tidak hal itu kemudian berimbas kepada pola penalaran terhadap pemikiran wakaf dalam khazanah Islam-NU yang juga mengikuti *role* pesantren, walaupun dalam kurun terkahir mengalami pergeseran paradigma. Langkah ini mengindikasikan bahwa NU mau menerima perubahan dalam menghadapi perkembangan zaman.[56]

Pemikiran NU tentang perwakafan pada dasarnya memiliki alur-alur geneologis untuk mengembangkan pemikiran wakaf berikutnya sebagai wakaf produktif. Basis argumentasi tentang perubahan ijtihad perwakafan karena dalil-dalilnya yang bersifat *ẓannî al-dilâlah*,

---

[52] Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), 62.

[53] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 153.

[54] Muchith Muzadi, *NU dan Fiqh Kontekstual* (Yogyakarta: LKPSM, 1994), 59

[55] Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1986), 47.

[56] Semangat perubahan tersebut merupakan gerakan reformasi yang dilakukan oleh Gus Dur. Lihat Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 114.

karenanya terbuka ruang interpretasi yang dinamis. Persoalan wakaf bersifat *ijtihâdî*, fleksibel, dinamis, dan futuristik.[57]

Hasil keputusan *Baḥth al-Masâ'il* NU pada tahun 2002 tentang wakaf uang tidak hanya sebuah wacana belaka tetapi telah dipraktikkan oleh Lembaga Wakaf dan Pertanahan NU (LWPNU). Lembaga ini memiliki program wakaf uang untuk meningkatkan perekonomian dan kesejahteraan umat. Menurut Fayumi,[58] perwakafan NU akan menyamai keberadaan Dompet Dhuafa TWI (Tabung Wakaf Indonesia), karena jumlah warga NU di Indonesia adalah sangat banyak sekali. Adapun proses wakaf uang adalah sangat mudah, yaitu *wâqif* mewakafkan uang pada Bank syariah yang ditentukan oleh LWPNU (Wakaf dan Pertanahan NU), yaitu BNI Syariah Prima dengan nomor rekening 0116867042 atas nama LWPNU. Bahkan Agus Setiawan, Direktur Program Wakaf LWPNU menyatakan bahwa rencana wakaf uang NU sebagai dana abadi dan hasilnya untuk peningkatan dan pengembangan kesejahteraan masyarakat, seperti bidang kesehatan, pendidikan, perekonomian rakyat, peternakan, dan peningkatan kualitas pesantren.[59] Dalam teori perubahan, wakaf uang ini sebagai keunggulan faktor-faktor ekonomi dalam menentukan perkembangan sosial,[60] terutama agar warga NU keluar dari krisis kemiskinan.

3. Tipologi Progresif-Kontekstual

Selama ini, NU dianggap sebagai organisasi keagamaan yang mempertahankan khazanah ulama klasik (*al-turâth al-qadîmah*). Namun, tudingan ini tidak sepenuhnya dibenarkan, karena NU telah mengalami pergeseran paradigma yang progresif dalam mengkaji perwakafan, di antaranya, pendekatan mazhab *manhajî* yang dipakai para kiai NU dalam mengakaji wakaf produktif.[61] Sebagaimana dalam

---

[57] Tim Penyusun Buku, *Paradigma Baru Wakaf di Indonesia* (Jakarta: Balitbang: 2008), 27-29.

[58] Ia adalah Ketua Lembaga Wakaf dan Pertanahan NU (LWPNU) Pengurus Besar Nahdlatul Ulama periode 2010-2015.

[59] Agus Setiawan, *Duta Masyarakat*, 24-09-2010.

[60] Anthony Giddens, *Problematika Utama dalam Teori Sosial*, terj. Dariyantno (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 285.

[61] Wakaf produktif sebagai proses pengelolaan benda wakaf untuk menghasilkan barang atau jasa yang maksimum dengan modal yang minimum. Dalam literatur ilmu manajemen terdapat perbedaan pengertian antara produksi dengan operasi. Produksi adalah aktivitas yang mentransformasikan *input* menjadi *output* yang bermanfaat berupa barang. Sedangkan operasi adalah aktivitas yang mentransformasikan *input* menjadi *output* yang bermanfaat berupa barang dan jasa.

Musyawarah NU XXXI tentang *Masâ'il al-Dînîyah al-Mawḍû'îyah* di Asrama Haji Donohudan Boyolali-Solo Jawa Tengah, 29 November-1 Desember 2004 M/16-18 Syawal 1425 H yang menyatakan, sebagai berikut.

> Wakaf merupakan perbuatan ekonomi produktif yang sangat dihimbau oleh al-Qur'ân dan Ḥadîth. Nahdlatul Ulama melalui Munas tahun 2002 memutuskan dibolehkannya mewakafkan uang, bahkan di Indonesia telah disahkan Undang-undang tentang wakaf. Namun masyarakat Indonesia khususnya kaum Muslim yang sebenarnya mempunyai potensi wakaf yang cukup besar ternyata tidak dikelola secara efektif, maka diusulkan hal-hal seperti berikut: a) Peningkatan pemahaman tentang wakaf dengan membentuk institusi perwakafan, b) Memotivasi masyarakat, khususnya kalangan nahdliyyin untuk berwakaf, di antaranya membuat pamflet, brosur dan selebaran yang membuat orang tertarik untuk berwakaf dan disosialisasikan kepada masyarakat, khususnya nahdliyyin, c) Mempertegas status hukum atas aset wakaf milik Nahdlatul Ulama, d) Pembebasan pajak dan biaya administrasi terhadap harta wakaf, e) Pemanfaatan harta wakaf atas skala prioritas, dan f). Pembiayaan organisasi NU melalui hasil pengelolaan harta wakaf.[62]

Keputusan *Masâ'il al-Dînîyah al-Mawḍû'îyah* (tema-tema problematika keagamaan) tersebut dalam pandangan Sarmidi Husna adalah gambaran unik kebermazhaban NU. Keunikan itu terlihat dalam kerangka pendekatan mazhab *manhajî*. Persoalan yang dikaji tidak perlu menunggu dari pertanyaan dari masyarakat atau warga NU secara hierarkis melainkan cukup melihat tingkat urgensi dan kebutuhan NU, masyarakat, dan negara. Sementara wakaf produktif merupakan persoalan kontemporer yang harus dijawab oleh NU sesuai dengan pendekatan bermazhab.[63]

Dalam *Baḥth al-Masâ'il* tersebut terdapat dua keputusan, yaitu aspek hukum sebagai hasil *istinbâṭ* hukum wakaf dan rekomendasi yang belum pernah ada dalam *Baḥth al-Masâ'il al-Wâqi'îyah*.[64] *Istinbâṭ* hukum ini menggunakan dalil-dalil al-Qur'ân dan Ḥadîth beserta

---

Oleh karena itu, jika yang dimaksud pemanfaatan benda wakaf dengan mentransformasikan *input* menjadi *output* yang bermanfaat berupa barang dan jasa, maka istilah yang lebih tepat adalah wakaf operatif bukan wakaf produktif. Lihat Jaih Mubarok*, Wakaf Produktif* (Bandung: Simbiosa, 2008), 32.

[62] LTNU, *Ahkam al-Fuqaha*, 716.

[63] Sarmidi Husna, *Wawancara*, Jakarta 20-10- 2010.

[64] Cholil Nafis, *Wawancara*, Jakarta 20-10-2010.

kaidah-kaidah uṣûl al-fiqh, sebagaimana ulama terdahulu melakukan ijtihad langsung dari sumbernya.[65]

Dalam menjawab *al-masâ'il al-fiqhîyah al-mawḍû'îyah*, para kiai NU menggunakan pendekatan mazhab secara *manhajî*. *Al-Masâ'il al-fiqhîyah al-mawḍû'îyah* membutuhkan pembahasan yang mendalam dan serius karena akan melahirkan konsep yang matang berkaitan dengan metode *istinbâṭ*-nya. Dalam konteks ini, NU telah membuka cakrawala untuk merespons tema-tema persoalan keagamaan. Setiap peserta dituntut membuat makalah untuk kemudian dikritisi sehingga melahirkan sebuah rumusan ketetapan hukum yang komprehensif sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi zaman.[66] Oleh karena itu, sangat wajar kalangan muda NU menunut ulama NU untuk melakukan pemaknaan ulang dan rekonstruksi pada tradisi keilmuan. Sebab, mazhab *qawlî* masih mendominsi kerangka berpikir NU dalam masalah hukum (fiqh). Kalangan muda menuntut untuk selangkah lebih maju menuju pola bermazhab secara *manhâjî*.[67]

Tuntutan kaum muda NU ini sesuai dengan keilmuan dan pengalaman mereka dalam menuntut ilmu. Dinamika pemikiran NU tentang wakaf produktif adalah sesuai sejarah perubahan pemikiran manusia. Wakaf akan selalu berubah sebagai hasil ijtihad yang bersifat relatif kebenarannya. Teks al-Qur'ân dan Ḥadîth sudah berhenti sejak empat belas abad yang lalu, sementara kasus-kasus selalu berkembang sesuai dinamika peradaban manusia, maka kedua teks tersebut dibutuhkan penyelesaian secara normatif.[68] Oleh karena itu, terbukanya pintu ijtihâd di tubuh NU merupakan suatu keniscayaan

[65] Hal ini menunjukkan bahwa NU telah memiliki peningkatan yang signifikan dalam berijtihad. John L. Esposito menyatakan Islam memiliki tradisi kebangkitan dan pembaruan. Kembali pada Islam berarti mengembalikan Islam pada dasar-dasarnya, yaitu al-Qur'ân, Sunnah Nabi, dan ulama salaf yang menawarkan model pembaruan Islam. Oleh karena itu, umat Islam harus melakukan ijtihâd untuk mengejar ketinggalan zaman. Ijtihâd adalah faktor yang dapat mempengaruhi dinamika agama sepanjang waktu. Ijtihâd sebagai integrasi berbagai keputusan hukum agama dengan evolusi dan perubahan dalam kehidupan manusia. Lihat John L. Esposito, *Dinamika Kebangunan Islam*, 62; Ali Syariatî, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi* (Bandung: Mizan, 1995), 72.

[66] Ahmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih Tradisi Pola Mazhab* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2010), 190.

[67] Lukman Hakim, *Perlawanan Islam Kultural: Relasi Asosiatif Pertumbuhan Civil Society dan Doktrin Aswaja NU* (Surabaya: Pustaka Eureka, 2004), 88-89.

[68] Abû Bakar Aḥmad al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), 200.

dalam menjawab perubahan zaman, terutama masalah wakaf kontemporer (wakaf uang).

Tidak dapat dipungkiri, generasi NU sudah memiliki banyak pengalaman dalam pendidikan yang sudah mempuni. Dalam teori perubahan, sistem pendidikan formal yang maju menjadi faktor perubahan sosial. Pendidikan mengajarkan manusia untuk berpikir secara objektif dan memberikan kemampuan untuk menilai apakah kebudayaan masyarakat dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan zaman ataukah tidak.[69] Secara sosiologis, pendidikan memiliki peran penting dalam membentuk watak seseorang. Kerangka teori prasyarat (*functional prerequisite*) menyatakan bahwa anak tumbuh dan matang melewati tantangan berupa frustrasi terus-menerus dalam mencapai suatu tujuan. Faktor terpenting dalam proses sosialisasi keinginan untuk mencapai prestasi yang lebih baik.[70] Begitu juga halnya dengan NU dalam menjawab problem-problem sosial dengan pendekatan yang lebih maju.

Dalam teori Himes J.S. dan Moore,[71] dinamika pemikiran NU termasuk sebagai perubahan kultural yang mengacu pada perubahan kebudayaan dalam masyarakat, karena telah melakukan kontak dengan kebudayaan lain yang menyebabkan difusi dan peminjaman kebudayaan. Di antara bentuk kontak dengan kebudayaan lain adalah ragam ideologi, mazhab, dan kultur negara lain yang kemudian diadopsi oleh anak-anak muda NU. Sementara bermazhab *manhajî* telah tercetuskan dalam Munas Alim Ulama di Lampung pada 1992 memberi corak baru dalam sistem pengambilan keputusan hukum di NU. Hal ini sangat berbeda dengan keputusan sebelumnya yang hanya berpatokan pada naskah kitab kuning secara tekstual, "Dalam kasus tidak ada *qawl/wajh* sama sekali dan tidak mungkin dilakukan *ilḥâq,* maka bisa dilakukan *istinbâṭ jamâ'i* dengan prosedur mazhab secara *manhajî* oleh para ulama".[72]

Dalam memutuskan wakaf produktif dibutuhkan *istinbâṭ jamâ'i*. Adapun *istinbâṭ* yang dilakukan NU memiliki beberapa tahapan secara sistematis, yaitu: *pertama,* menggali hukum Islam dari *ẓâhir al-naṣṣ*

[69] Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1990), 328.
[70] Imam Suprayogo, *Kiai dan Politik: Membaca Citra Politik Kiai* (Malang: UIN Malang Press, 2009), 275-276.
[71] Himes J.S. dan Moore, *Study of Sociology* (Atlanta: Scott Foresman, 1968), 430.
[72] PP Lajnah Wa Nasyr. *Keputusan Munas Alim Ulama dan Konbes Nahdlatul Ulama di Bandar Lampung* (Jakarta: Lajnah Ta'lif wan Nashr PBNU, 1992), 7.

(tekstual) dengan berbagai aturan dari *takhṣîṣ al-'âmm*, *taqyîd al-muṭlaq, nâsikh al-mansûkh*, dan sebagainya. *Kedua*, menggali hukum dari *ma'qûl al-naṣṣ* (kontekstual), di antaranya melalui pendekatan *qiyâs*; dan *ketiga*, menggunakan kaidah-kaidah umum yang digali dari dalil-dalil yang berbeda-beda, seperti *istiḥsân, maṣlaḥah mursalah, istiṣḥâb, 'urf, sadd al-dharî'ah, shar' man qablanâ,* dan *maẕhab ṣaḥâbî.*[73] Metode *istinbâṭ* NU ini tidak jauh berbeda dengan apa yang dikatakan oleh Wael B. Hallaq, *Effort in exracting a rule from the subject matter of revealation while following the principle and procedures established in legal theory* (Usaha dalam penggalian suatu aturan dari isi pokok wahyu yang diikuti prinsip-prinsip dan prosedur-prosedur yang didasarkan pada teori hukum).[74]

Nampaknya, NU telah memiliki pemikiran yang progresif dengan pendekatan *istinbâṭ* dalam menggali hukum wakaf produktif. Hal ini bukan bertentangan dengan tradisi NU yang selalu berpedoman pada pendapat ulama klasik. Dalam kurun waktu yang panjang, para ahli hukum, teolog, sufi, *dâ'î*, dan berbagai institusi Islam berbenah diri demi mempertemukan Islam dan realitas kehidupan umat Islam. Kembali pada Islam berarti mengembalikan Islam pada dasar-dasarnya, yaitu al-Qur'ân, Sunnah Nabi, dan ulama salaf yang menawarkan model pembaruan Islam. Menurut K.H. Said Aqil Siradj, umat Islam harus diberi motivasi untuk selalu berpacu dengan segala perubahan dan kemodernan.[75] Dalam hal ini, NU dianggap telah bangkit dari kemunduran melalui metode ijtihad dalam menalar hukum Islam dengan semangat zamannya.

Modernisme NU dapat dilihat dari respons lahirnya UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf yang meliputi wakaf produktif. PBNU (Pengurus Besar Nahdlatul Ulama) merespons dengan positif melalui kepastian hukum perwakafan. UU tentang Wakaf kelak harus bisa melindungi dan bisa dijadikan payung perlindungan terhadap perwakafan masyarakat, sehingga, secara aksiologis, dapat memberi kemanfaatan secara menyeluruh.[76] Dengan demikian, hukum dalam tatanan negara dianggap sah jika dilakukan oleh negara. Hukum

---

[73] 'Alî al-Sâyis, *Târîkh al-Fiqh al-Islâmî* (Kairo: Isâ al-Bâb al-Ḥalabî, 1984), 9.

[74] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnah Usul al-Fiqh* (Cambrigde: Cambrigde University Press, 1997), 117.

[75] Said Agiel Siradj, *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Tranformasi Pesantren* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 33.

[76] Depag RI, *Proses Lahirnya Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf* (Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Depatemen Agama RI, 2006), 66-67.

berlaku secara yuridis jika disahkan oleh negara.[77] Bahkan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) sebagai wadah aspirasi warga NU juga menyambut positif lahirnya RUU tentang Wakaf yang memiliki pemahaman yang dinamis, terutama perluasan pengertian objek wakaf.[78] Menurut Hazairin, norma dasar dalam pasal 29 ayat (1) tersebut, yaitu: "Negara Republik Indonesia wajib membantu pelaksanaan sharî'ah Islam bagi orang Islam, sharî'ah Nasrani bagi orang Nasrani dan sharî'ah Hindu Dharma bagi orang Hindu Dharma, apabila dalam pelaksanaan sharî'ah itu memerlukan perantaraan kekuasaan Negara".[79] Bahkan Ahmad Azhar Basyir memandang secara yuridis formal hukum Islam berlaku bagi penduduk yang beragama Islam sesuai dengan UUD 1945 pasal 29 ayat 2, yaitu: "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama dan beribadah menurut agama dan kepercayaannya".[80] Dengan demikian, di Indonesia penerapan hukum Islam secara formal telah terwujud, yaitu UU wakaf yang wajib diikuti oleh umat Islam sebagai *qânûn*.

Penutup

Kerangka pemikiran NU yang digunakan dalam hukum wakaf sejak *Baḥth al-Masâ'il* 1926 M-2006 M terdapat tiga tipologi, yaitu restrik-tekstual, elektik-tekstual, dan progresif-kontekstual. Tipologi restrik-tekstual adalah pola pemikiran wakaf berdasakan kitab-kitab Shâfi'îyah sebagai referensi final sejak 1926 M-1997 M. Adapun ciri-cirinya adalah *pertama*, masalah hukum wakaf yang ingin dicari solusinya dikaji dan dirujuk pada teks kitab-kitab Shâfi'îyah, *kedua*, setelah ditemukan *qawl* yang dapat dijadikan dasar pijakan hukum, maka kitab tersebut langsung dijadikan referensi, *ketiga*, jika terdapat dua atau lebih pendapat yang berbeda, maka pendapat yang dipilih adalah pendapat Shâfi'îyah, *keempat*, jika tidak ditemukan jawaban dalam kitab secara tekstual, maka masalah wakaf itu digunakan *ilḥâqî*, dan *kelima*, objek kajian adalah wakaf konsumtif. Sementara tipologi elektik-tekstual adalah pola pemikiran wakaf berdasarkan lintas mazhab pada tahun 2004. Sedangkan ciri-cirinya, yaitu: *pertama*, pendapat yang dipilih adalah pendapat yang lebih maslahat walaupun

[77] Theo Huijbers, *Filsafat Hukum* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 111.
[78] Depag RI, *Proses Lahirnya Undang-Undang*, 196-197.
[79] Hazairin, *Demokrasi Pancasila* (Jakarta: Bina Aksara, 1983), 34.
[80] Azhar Basyir, *Hukum Islam tentang Wakaf, Ijarah dan Syirkah* (Bandung: Al-Ma'arif, 1987), 15.

di luar Shâfi'îyah, *kedua*, referensi yang digunakan adalah kitab klasik dan modern yang meliputi mazhab yang empat, dan *ketiga*, objek kajian adalah wakaf yang bernilai ekonomis. Sedangkan progresif-kontekstual adalah pola pemikiran wakaf melalui ijtihâd *jamâ'i* pada tahun 2006 M. Ciri-ciri tipologi itu, yaitu: *pertama*, berdasarkan mazhab *manhajî* melalui pendekatan uṣûl al-fiqh dan kaidah fiqh, *kedua*, keputusan yang dihasilkan adalah status hukum wakaf dan rekomendasi, *ketiga*, melibatkan pakar yang ahli dalam bidang hukum Islam dan pakar dalam objek kajian, *keempat*, masalah yang dikaji bersifat tematik dan melahirkan konsep, dan *kelima*, objek kajiannya adalah wakaf produktif.

Daftar Rujukan

Ali, Fachry dan Effendy, Bahtiar. *Merambah Jalan Baru Islam*. Bandung: Mizan, 1986.

Arifi, Ahmad. *Pergulatan Pemikiran Fiqih Tradisi Pola Mazhab*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2010.

Azra, Azyumardi. *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999.

Basyir, Azhar. *Hukum Islam tentang Wakaf, Ijarah, dan Syirkah*. Bandung: Al-Ma'arif, 1987.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.

Depag RI. *Proses Lahirnya Undang-undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf*. Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Depatemen Agama RI, 2006.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, 1982.

Dimyâṭî (al), Muḥammad Shaṭâ. *I'ânat al-Ṭâlibîn: Sharḥ Fatḥ al-Mu'în*. Beirût: Dâr al-Fikr, 1983.

Esposito, John L. (ed.). *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses dan Tantangan*, terj. Bakri Siregar. Jakarta: Rajawali, 1983.

Fadl (el), Khaled M. Aboe. *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoritas ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Fauzia, Amelia, et al. *Filantropi Islam dan Keadilan Sosial*. Jakarta: The Ford Foundation, 2006.

Giddens, Anthony. *Problematika Utama dalam Teori Sosial*, terj. Dariyantno. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Gunaryo, Achmad. *Pergulatan Politik dan Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Putra dan Pascasarjana IAIN Walisongo, 2006.

Hakim, Lukman. *Perlawanan Islam Kultural: Relasi Asosiatif Pertumbuhan Civil Society dan Doktrin Aswaja NU*. Surabaya: Pustaka Eureka, 2004.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnah Usul al-Fiqh*. Cambrigde: Cambrigde University Press, 1997.

Hamim, Thoha. *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer*. Surabaya: Diantama, 2004.

Hasan, Muhammad Ali. *Bagaimana Sikap Muslim Menghadapi Masalah Khilafahnya*. Jakarta: Bulan Bintang, 1981.

Hasan, Thalchah. "Istibdal Harta Benda Wakaf', *Al-Awqaf Jurnal Wakaf dan Ekonomi Islam*, No. 3, Agustus 2009.

Hasan, Thalchah. *Wawancara*. Jakarta, 19-10-2010.

Hazairin. *Demokrasi Pancasila*. Jakarta: Bina Aksara, 1983.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*. Bandung: Mizan, 2011.

Himes J.S. dan Moore. *Study of Sociology*. Atlanta: Scott Foresman, 1968.

Hooker, MB. *Islam Mazhab Indonesia*, Ilham B. Saenong (ed.). Jakarta Selatan: TERAJU, 2003.

Huijbers, Theo. *Filsafat Hukum*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.

Husna, Sarmidi. *Wawancara*. Jakarta, 20-10- 2010.

Jabiri (al), Abed Muhammad. *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Khuluq, Lathiful. *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'ari*. Yogyakarta: LKiS, 2003.

LTNU Jawa Timur, *Ahkam al-Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*. Surabaya: Khalista, 2007.

Madjid, Nurcholish. *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*. Jakarta: Paramadina, 1999.

Mahmood, Thahir. *Personal Law in Islamic Countries: History, Text, and Comparative Analysis*. New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.

Manẓûr, Ibn. *Lisân al-'Arab*. Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 2003.

Maqdisi, George. "The Sunni Revival", Islamic Civilization 950-1150 (Paper on Islamic History III), ed. D.H. Richard. Ofxord Cassiar-The Near East Center University of Pannsylvania, 1997.

Marijan, Kacung. *Qua Vadis NU setelah Kembali ke Khittah 1926*. Jakarta: Erlangga, 1992.

Mas'udi, Masdar F., et al. *Reintepretasi Pendayagunaan ZIS*. Jakarta Selatan: Piramida, 2004.

Moesa, Ali Maschan. *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007.

Mubarok, Jaih. *Wakaf Produktif*. Bandung: Simbiosa, 2008.

Muhajir, Afifuddin. "Sekilas Pandangan Fiqh tentang Korupsi", dalam A.S. Burhan, et al. (ed.), *Korupsi di Negara Kaum Beragama*. Jakarta: P3M, 2004.

------. *Wawancara*. Situbondo, 01-02- 2011.

Munawwar (al), Said Agil Husin. *Dimensi-Dimensi Kehidupan dalam Perspektif Islam*. Malang: Pascasarjana UNISMA, 2001.

Muzadi, Muchith. *NU dan Fiqh Kontekstual*. Yogyakarta: LKPSM, 1994.

Nafis, Cholil. *Wawancara*. Jakarta, 20-10-2010.

PP Lajnah Wa Nasyr. *Keputusan Munas Alim Ulama dan Konbes Nahdlatul Ulama di Bandar Lampung*. Jakarta: Lajnah Ta'lif wan Nashr PBNU, 1992.

Rumadi. *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Jakarta Pusat: Depag RI, 2007.

Sâyis (al), 'Alî. *Târîkh al-Fiqh al-Islâmî*. Kairo: Isâ al-Bâb al-Ḥalabî, 1984.

Setiawan, Agus. *Duta Masyarakat*, 24-09-2010.

Shahrastânî (al), Abû Bakar Aḥmad. *al-Milal wa an-Niḥal*. Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.

Shaltût, Maḥmûd dan Sâyis (al), Muḥammad 'Alî. *Muqaranât al-Madhâhib fî al-Fiqh*. Kairo: Maṭba'ah Muḥammad 'Alî Saibî, 1953.

Shiddiq, Mahfudz. *Khittah Nahdliyah*. Surabaya: Balai Buku, 1980.

Siddieq, Ch. M. Mahfoezh. *Debat tentang Idjtihad dan Taqlied*. Soerabaia: H.B.N.O., t.th.

Siradj, Said Agiel. *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Tranformasi Pesantren*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

Soekanto. *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1990.

Suprayogo, Imam. *Kiai dan Politik: Membaca Citra Politik Kiai*. Malang: UIN Malang Press, 2009.

Syariatî, Ali. *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi*. Bandung: Mizan, 1995.

Thabrani, Nawawi. *Dinamika Perwakafan dalam Peradaban Dunia Islam*. Surabaya: Radja, 2013.

Tim Penyusun Buku. *Paradigma Baru Wakaf di Indonesia*. Jakarta: Balitbang, 2008.

Utsman, Hafizh. *Wawancara*. Jakarta, 22-10-2010.

Wahid. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zahro, Ahmad. *Lajnah Baḥth al-Masâ'il 1926-1999: Tradisi Intelektual NU*. Yogyakarta: LKiS, 2004.