

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Auguste Comte membagi tahapan ilmu pengetahuan ke dalam tiga tahap, yaitu: teologis, metafisis, dan positivistis. Sejak memasuki positivisme, ilmu pengetahuan berkembang sangat cepat. Berbeda dengan cara orang mengusahakan ilmu pengetahuan di masa teologis dan metafisis yang mengandalkan asumsi-asumsi yang tidak bisa diamati dan diuji secara laboratories, perkembangan sains pada positivisme erat kaitannya dengan penggunaan rasio dan rasionalisme. Hal itu tidak hanya terjadi dalam bidang kajian tentang alam, melainkan juga kajian sosial dan humaniora.¹

*The State of the art*² dalam ilmu pengetahuan atau sains di abad 19 adalah positivistik. Positivisme menjadi aliran yang dominan. Keadaan itu meluas ke sekalian ranah ilmu pengetahuan. Ilmu hukum tidak ketinggalan turut menggunakan model positivisme tersebut, yang selanjutnya melahirkan madzhab Positivisme Hukum. Menurut madzhab ini, hukum adalah sistem yang logis, tetap, dan bersifat tertutup.³ Prinsip yang sangat erat dengan madzhab ini adalah kepastian hukum. Hukum tidak didasarkan pada nilai-nilai yang baik dan buruk,

¹ Suteki, *Desain Hukum di Ruang Sosial*, Thafa Media, Yogyakarta, 2013, hlm 23.

² *State of the art* diartikan sebagai gaya, aliran, faham atau konvensi dalam mempelajari suatu ilmu. *State of the art* dalam ilmu hukum misalnya *Positive Jurisprudence* dan *Sociological Jurisprudence* yang masing-masing akan memiliki konsekuensi logis sendiri-sendiri. Lihat Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif Sebagai Dasar Pembangunan Ilmu Hukum Indonesia*, dalam *Menggagas Hukum Progresif Indonesia*, Penyunting Ahmad Gunawan, BS dan Muamar Ramadhan, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2006, hlm 7.

³ Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, cet ke-13, Rajawali Pers, Jakarta, 2003, hlm 34.

melainkan didasarkan pada kekuasaan dari penguasa. Maka, tidak ada peraturan lain dalam masyarakat kecuali yang diproduksi oleh institusi hukum. Perkembangan demikian mengakibatkan perhatian ilmu hukum dipusatkan pada banjirnya peraturan. Ilmu hukum menjadi ilmu tentang peraturan-peraturan atau hukum positif.

Perkembangan baru dalam pemikiran ilmu hukum terjadi pada abad ke-20. Ditandai dengan lahirnya aliran *Sociological Jurisprudence* pada tahun 1912 yang merupakan salah satu aliran yang berusaha menolak pemahaman hukum yang hanya dari aspek formal-positivistik.⁴ Aliran ini mulai menarik hukum keluar dari batas-batas ranah perundang-undangan. Roscoe Pound, pelopor aliran ini, mengajukan gagasan tentang suatu studi hukum yang juga memperhatikan efek sosial dari bekerjanya hukum. Studi hukum tidak bisa dibatasi hanya tentang studi logis terhadap peraturan-peraturan hukum, melainkan juga akibat yang ditimbulkan di dalam masyarakat.⁵

Tokoh-tokoh yang berada di balik madzhab *Sociological Jurisprudence* adalah Eugen Erlich dan Roscoe Pound. Intisari dari paham yang dikembangkan madzhab ini bahwa hukum yang baik adalah hukum yang sesuai dengan hukum yang hidup di dalam masyarakat. Rumusan tersebut menunjukkan kompromi yang proporsional antara hukum yang tertulis (formalistik) sebagai kebutuhan masyarakat hukum demi adanya kepastian hukum dengan *the living law* sebagai

⁴ Suteki, *Op. Cit*, hlm 20-21.

⁵ *Ibid.*, hlm 26.

wujud penghargaan terhadap pentingnya peranan masyarakat dalam pembentukan hukum dan orientasi hukum.⁶

Di Indonesia, perkembangan tersebut juga turut menginspirasi lahirnya pemikiran Hukum Progresif yang digagas oleh Satjipto Rahardjo. Gagasan hukum dan ilmu hukum progresif pertama-tama didasari oleh keprihatinan terhadap kontribusi rendah ilmu hukum di Indonesia dalam turut mencerahkan bangsa ini untuk keluar dari krisis, termasuk krisis di bidang hukum.⁷ Kinerja hukum dinilai banyak gagal untuk menyelesaikan persoalan-persoalan bangsa ini. Menurut Satjipto Rahardjo perkembangan baru dalam studi hukum di abad ke-20 memberi isyarat bahwa ada yang kurang benar dalam cara-cara orang mempelajari hukum selama ini, yakni dengan membatasi diri dalam ranah perundang-undangan.⁸

Kritik Satjipto Rahardjo yang fundamental adalah bahwa hukum modern telah menghadirkan jarak antara hukum dengan semangat kemanusiaan yang seharusnya mendasari hukum itu sendiri.⁹ Dalam tradisi filsafat positivistik yang legalistik dan linear, hukum modern seringkali justru berjarak dengan cita-cita keadilan dari hukum. Padahal, hukum tidak dapat hanya memikirkan urusannya sendiri tanpa memahami dan menyadari bahwa hukum tertanam dalam struktur sosial tertentu. Hukum positif yang tertulis sebagaimana undang-undang sangat sulit mengikuti perubahan atau mengubah masyarakat, mengingat wataknya yang relatif kaku (formalistik) dan terbatas pada hal-hal tertentu.

⁶ Zulfatun Nikmah, *Sosiologi Hukum: Sebuah Pengantar*, Teras, Yogyakarta, 2012, hlm 30.

⁷ Satjipto Rahardjo, *Op. Cit*, hlm 2.

⁸ Suteki, *Op. Cit*, hlm 29.

⁹ Satjipto Rahardjo, *Op. Cit*, hlm 8-9.

Pada konteks Indonesia, hukum progresif dilahirkan di tengah gagalnya dunia hukum memenuhi harapan, serta menunjukkan kesalahan-kesalahan mendasar pada pemahaman dan praktik hukum yang selama ini ada. Menjalankan hukum tidak sekedar memandang secara hitam-putih kata per kata dari aturan hukum (*according to the letter*), melainkan juga harus menurut semangat dan cita-cita dari hukum itu sendiri. Karena itu dalam Hukum Progresif, menjalankan hukum haruslah dengan empati, dedikasi, keberpihakan terhadap berbagai permasalahan dalam realitas kemasyarakatan untuk mencari jalan guna menyejahterakan masyarakat.

Semangat untuk membebaskan hukum dari kekakuan tersebut, juga muncul dalam perkembangan hukum Islam di Indonesia. Adalah pemikiran Fiqh Sosial yang mencoba menggeser paradigma fiqh tekstual-formalistik menjadi fiqh kontekstual-etik, disesuaikan dengan kondisi riil kehidupan di Indonesia. Hal itu dilatarbelakangi oleh kesadaran bahwa fiqh klasik dalam hal-hal tertentu sudah tidak mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer. Yang demikian ini dikarenakan perbedaan antara konteks sosial yang melatarbelakangi munculnya fiqh klasik tersebut dengan kondisi sosial masa sekarang. Dari jarak itu, maka upaya memperbaharui formulasi fiqh adalah sebuah keniscayaan yang tidak dapat dihindari.

KH MA Sahal Mahfudz adalah penggagas fiqh sosial tersebut. Ia salah seorang dari deretan pemikir Indonesia yang merasa gelisah dengan ketidakberdayaan fiqh dalam memecahkan problem-problem sosial terkini. KH MA Sahal Mahfudz prihatin jika fiqh harus mengalami stagnasi atau tidak

mampu mengatasi suatu masalah sosial, kebangsaan, dan kemanusiaan.¹⁰ Kondisi itu menunjukkan bahwa agama menjadi tidak berfungsi solutif atas problematika kehidupan manusia. Maka melalui pemikiran Fiqh Sosialnya, KH MA Sahal Mahfudz memiliki orientasi ke arah penyelesaian dan pemecahan masalah yang sedang dihadapi masyarakat, bukan terbatas menjawab masalah sebagaimana yang tertuang dalam khazanah-khazanah yang dipercaya (*mu'tabarah*), tanpa mempertimbangkan relevansi dan efektifitasnya untuk ruang dan waktu (sosial).¹¹

Bagi KH MA Sahal Mahfudz, fiqh bukanlah konsep dogmatif-normatif, tapi konsep aktif-progresif. Fiqh harus bersenyawa langsung dengan '*af al-mutakallifin* sikap perilaku, kondisi, dan sepak terjang orang-orang muslim dalam semua aspek kehidupan, baik ibadah maupun muamalah.¹² KH MA Sahal Mahfudz tidak menerima kalau fiqh dihina sebagai ilmu yang stagnan, sumber kejumudan dan kemunduran umat. Menurut KH MA Sahal Mahfudz, fiqh justru ilmu yang langsung bersentuhan dengan kehidupan riil umat. Karena itu, fiqh harus didinamisir dan revitalisir agar konsepnya mampu mendorong dan menggerakkan umat Islam.¹³

KH MA Sahal Mahfudz mengajak kita untuk memahami bahwa madzhab-madzhab fiqh Islam sesungguhnya tidak lain hanyalah refleksi atas perkembangan kehidupan sosial masyarakat di dunia Islam. Ia wajah daripada sejarah. Karena

¹⁰ Mahsun, *Kontruksi Epistemologi Fiqh Sosial*, dalam Titik Nurul Janah (editor), *Metodologi Fiqh Sosial: Dari Qouli Menuju Manhaji*, Fiqh Sosial Institute, Pati, 2015, hlm 73.

¹¹ Husein Muhammad, *Fiqh Sosial Kiai Sahal*, Makalah disampaikan dalam diskusi buku *Nuansa Fiqh Sosial*, dalam rangka memperingati 40 hari wafatnya K.H.M. Sahal Mahfudh, 07-03-2014, di gedung PBNU, Jakarta, diselenggarakan oleh Jaringan Gusdurian, hlm 1.

¹² Ahmad Shiddiq, "Fiqh Sosial Ala KH MA Sahal Mahfudh," terdapat dalam <http://www.nu.or.id/post/read/26423/fiqh-sosial-ala-kh-ma-sahal-mahfudh>, diakses terakhir tanggal 20 November 2017

¹³ Husein Muhammad, *Op. Cit.*, hlm 3.

itu, fiqh sosial meniscayakan pengamatan atas realitas sosial yang senantiasa berkembang dan berubah.¹⁴ Pembacaan terhadap realitas sosial akan mengantarkan pada suatu kesimpulan bahwa pengembangan fiqh merupakan kebutuhan yang niscaya. Fiqh dengan begitu tidak boleh menjadi produk pemikiran yang kehilangan watak elastisitasnya dan kontekstualitasnya. Ia harus terus bergerak dan menjadi cara masyarakat menemukan solusi atas problematika hidup dan kehidupan yang terus berubah.

Menurut Jamal Ma'mur Asmani, Fiqh Sosial KH MA Sahal Mahfudz dilatarbelakangi kondisi fiqh yang terjebak pada tekstualitas, formalitas, dan simbolitas. Pandangan fiqh yang formalistis selama ini dalam konteks sosial telah menjadikan fiqh sering terlihat bertolak belakang dengan bentuk kehidupan praktis sehari-hari. Karena itu, kontekstualisasi dan aktualisasi fiqh adalah dua *term* yang selalu dikampanyekan KH MA Sahal Mahfudz. Karena itu, di tengah kehidupan yang semakin kompleks ini, KH MA Sahal Mahfudz melihat suatu kebutuhan akan pergeseran paradigma fiqh, yaitu pergeseran dari fiqh yang formalistik menjadi fiqh yang kontekstual-etik.¹⁵

Dalam upaya itu, agar fiqh dengan perangkat metodologinya (*qawaid al-fiqh* dan *ushul al fiqh*) dapat berdayaguna, perlu dilakukan kontekstualisasi dengan *me-review* konteks masa lalu untuk direfleksikan pada masa sekarang. KH MA Sahal Mahfudz memberikan tawaran penarapan konsep *maqashid al syariah as-syatibi* untuk dijadikan sebagai titik pandang ketika hendak menentukan status

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh sebagai Etika Sosial, Bukan Hukum Positif Negara*, dalam Titik Nurul Jannah (editor), *Metodologi Fiqh Sosial*, Fiqh Sosial Institute Press, Pati, 2015, hlm 123

hukum suatu permasalahan.¹⁶ Rumusan As-Syatibi inilah yang menolong verifikasi mana yang *ushul* (pangkal/pokok) dan mana yang *furu'* (cabang) yang diagendakan oleh Fiqih Sosial KH MA Sahal Mahfudz. Secara tegas KH MA Sahal Mahfudz mengatakan bahwa Fiqih Sosial adalah jembatan yang menghubungkan antara keangkuhan teks dengan tuntutan realitas.¹⁷

Pemikiran tersebut selanjutnya melahirkan sub-pemikiran KH MA Sahal Mahfudz tentang positivisasi/formalisasi hukum Islam di Indonesia. Di Indonesia, setidaknya ada dua kelompok besar yang terlibat dalam pembahasan tentang pemberlakuan hukum Islam di Indonesia. Dua kelompok tersebut adalah *pertama*, kelompok yang menekankan pendekatan normatif (formalisme) dan *kedua*, kelompok yang menekankan pendekatan kultural (budaya). Pola berpikir kelompok pertama cenderung normatif-positivistik. Sedangkan kelompok kedua berpandangan pentingnya penyerapan nilai-nilai hukum Islam ke dalam masyarakat, sehingga hukum Islam tampak membumi sehingga dapat menjawab problem-problem masyarakat. KH MA Sahal Mahfudz dengan pemikiran Fiqih Sosial-nya adalah termasuk kelompok yang kedua ini.

Oleh karena itu, sangat menarik untuk meneliti pemikiran Fiqih Sosial KH MA Sahal Mahfudz. Sebuah pemikiran tidak pernah lahir dari ruang kosong sejarah. Ia senantiasa berdialog dan berdialektika dengan konteks zamannya. Karenanya ia sering disebut anak zaman. Interaksi antara pemikiran dan konteks zaman inilah, yang menjadikan selalu ada pemikiran baru untuk merespon perkembangan peradaban manusia. Demikian juga dengan pemikiran seorang

¹⁶ Mahsun, *Op. Cit.*, hlm 74

¹⁷ *Ibid.* hlm 74

tokoh tentang lingkungan dan pengetahuannya, selalu berlandaskan atas apa yang kontekstual dan aktual terjadi. Perspektif inilah yang dibutuhkan untuk membaca ulang pemikiran Fiqih Sosial yang digagas KH MA Sahal Mahfudz.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana pokok-pokok pemikiran Fiqh Sosial KH MA Sahal Mahfudz?
2. Bagaimana pandangan Fiqih Sosial terhadap positivisasi hukum Islam di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengetahui pokok-pokok pemikiran Fiqih Sosial KH MA Sahal Mahfudz.
2. Untuk mengetahui pandangan Fiqih Sosial terhadap positivisasi hukum Islam di Indonesia.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat yang diharapkan dari penelitian yang dilakukan ini adalah:

1. Manfaat teoritis yang diharapkan oleh penulis agar penelitian ini dapat menambah khasanah keilmuan hukum Islam, serta bermanfaat bagi pihak-pihak yang membaca penelitian ini khususnya dan masyarakat pada umumnya.
2. Manfaat praktis yang diharapkan oleh penulis agar penelitian ini dapat diaplikasikan langsung didalam kehidupan masyarakat terutama dalam permasalahan hukum yang berkaitan dengan isi penelitian ini.

3. Manfaat pragmatis yang diharapkan oleh penulis adalah untuk memenuhi persyaratan guna memperoleh gelar sarjana strata 1 (S1) Ilmu Hukum di Universitas Islam Indonesia

E. Orisinalitas Penelitian

Kajian-kajian tentang Fiqih Sosial memang telah banyak dilakukan namun pada umumnya dikaji dalam perspektif hukum Islam murni atau ilmu *fiqh*. Sedangkan penelitian ini menempatkan Fiqih Sosial di tengah-tengah konstelasi pemberlakuan hukum di Indonesia, yang terdiri dari sistem hukum Adat, Islam, dan Barat. Karena itu, penelitian ini mengkaji pemikiran Fiqih Sosial, selain dari perpektif hukum Islam, juga dikembangkan dengan menggunakan perspektif hukum Barat, terutama dalam mengkaji pandangan Fiqih Sosial tentang positivisasi hukum Islam di Indonesia. Beberapa kajian setingkat tesis adalah karya:

- a. Arief Aulia Rachman, berjudul: Metodologi Fikih Sosial M.A. Sahal Mahfudh: Studi Keberanjakan dari Pemahaman Fikih Tekstual ke Pemahaman Fikih Kontekstual dan Relevansinya dengan Hukum Keluarga Islam, pada Program Pasca Sarjana, UIN Sunan Kalijaga, tahun 2010.
- b. Rifqi Nurdiansyah, berjudul : Pemikiran Fiqih Sosial KH MA. Sahal Mahfudh: Studi tentang pemberdayaan Keluarga Muslim Masyarakat Kajen, Kecamatan Margoyoso, Kabupaten Pati, Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, tahun 2016.

Skripsi ini dengan demikian orisinalitasnya dapat dipertanggungjawabkan, dua tesis yang ada sejauh diacu sebagai referensi tetap akan dicantumkan dalam sitasi

dan daftar pustaka. Walaupun demikian penelitian ini dapat dipandang sebagai pengembangan dari penelitian yang sudah ditulis.

F. Kerangka Teori

1. Kerangka Dasar Ajaran Islam

Agama Islam bersumber dari wahyu (Al-Quran) dan sunnah (Al-Hadist). Sedangkan ajaran Islam bersumber dari *ra'yu* (akal pikiran) manusia melalui ijtihad. Mahmud Syaltout membagi pokok ajaran Islam menjadi dua, yaitu Aqidah (kepercayaan) dan Syari'ah (kewajiban beragama sebagai konsekuensi percaya).¹⁸ Namun demikian, terdapat ulama lain yang membagi pokok ajaran Islam menjadi tiga, yaitu: iman (aqidah), Islam (syari'ah), dan ihsan (akhlak). Pengklasifikasian pokok ajaran Islam ini didasarkan pada sebuah hadist yang diriwayatkan Abu Hurairah, yaitu:

“Pada suatu hari ketika Nabi SAW bersama kaum muslimin, datang seorang pria menghampiri Nabi SAW dan bertanya, ‘Wahai Rasulullah, apa yang dimaksud dengan iman?’ Nabi menjawab, ‘Kamu percaya pada Allah, para malaikat, kitab-kitab yang diturunkan Allah, hari pertemuan dengan Allah, para rasul yang diutus Allah, dan terjadinya peristiwa kebangkitan manusia dari alam kubur untuk diminta pertanggungjawaban perbuatan oleh Allah’. Pria itu bertanya lagi, ‘Wahai Rasulullah, apa yang dimaksud dengan Islam?’ Nabi menjawab, ‘Kamu melakukan ibadah pada Allah dan tidak menyekutukan-Nya, mendirikan shalat fardhu, mengeluarkan harta zakat, dan berpuasa di bulan Ramadhan’. Pria itu kembali bertanya, ‘Wahai Rasulullah, apa yang dimaksud ihsan?’ Nabi menjawab, ‘Kamu beribadah kepada Allah seolah-olah kamu melihat-Nya. Apabila kamu tidak mampu melihatnya, yakinlah bahwa Allah melihat perbuatan ibadahmu”

Ringkasnya, terdapat tiga bagian pokok ajaran Islam, yaitu :

¹⁸ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, cet. Ke-20, Rajawali Pers, Jakarta, 2014, hlm 32.

- a. Aqidah, berisi kepercayaan pada hal ghaib. Aqidah adalah sistem keyakinan yang mendasari seluruh aktivitas muslim. Ajaran Islam ini berisikan tentang apa saja yang mesti dipercayai, diyakini, dan diimani oleh setiap muslim.¹⁹ Karena agama Islam bersumber kepada kepercayaan dan keimanan kepada Allah, maka aqidah merupakan sistem kepercayaan yang mengikat manusia kepada agama dan ajaran Islam. Seorang manusia disebut muslim jika dengan penuh kesadaran dan ketulusan merelakan dirinya terikat dengan sistem kepercayaan Islam. Karena itu, aqidah merupakan ikatan dan pondasi dasar dalam Islam yang pertama dan utama. Aqidah dibangun atas enam dasar keimanan yang lazim disebut Arkanul Iman. Rukun iman meliputi : iman kepada Allah swt, para malaikat, kitab – kitab, para Rasul, hari akhir, dan Qodlo dan Qodar. Allah berfirman dalam QS. An-Nisa', ayat 136 yang artinya: *“Wahai orang yang beriman, tetaplah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada kitab yang diturunkan kepada rasul-Nya serta kitab yang diturunkan sebelumnya. Barang siapa ingkar kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-Nya, Rasul-Nya, hari Kemudian, maka sesungguhnya orang itu telah sesat sejauh- jauhnya”*.²⁰
- b. *Syari'ah*, berisi kaidah perbuatan sebagai konsekuensi dari kepercayaan. Komponen Islam yang kedua adalah *syari'ah* yang berisi peraturan dan perundang- undangan yang mengatur aktifitas yang seharusnya dikerjakan manusia serta yang seharusnya ditinggalkan. *Syari'ah* adalah sistem nilai

¹⁹ *Ibid.*, hlm 33.

²⁰ Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, UII Press, Yogyakarta, 1999, hlm 175

atau norma dasar yang merupakan inti ajaran Islam. Syari'ah merupakan sistem nilai Islam yang diciptakan oleh Allah sendiri. Ia adalah kehendak samawi. Dalam kaitan ini, Allah disebut Syari' atau pencipta hukum. Syariah secara umum meliputi dua bidang:²¹ (a) *Syari'ah* yang mengatur hubungan manusia secara vertikal dengan Allah atau *muamalah ma Allah* (ibadah mahdah/ khusus). Disebut ibadah mahdah karena sifatnya yang tertentu dan sudah digariskan secara pasti oleh Allah dan dicontohkan secara rinci oleh Rasulullah. Dalam konteks ini, *syari'ah* berisikan ketentuan tentang tata cara peribadatan manusia kepada Allah, seperti kewajiban shalat, puasa, zakat, haji; (b) *Syari'ah* yang mengatur hubungan manusia secara horizontal dengan sesama manusia dan makhluk lainnya (*mu'amalah/ ibadah 'am*). Mu'amalah meliputi ketentuan atau kaidah yang mengatur segala aktivitas hidup manusia dalam pergaulan dengan sesamanya dan alam sekitarnya. Adanya sistem mu'amalah ini membuktikan bahwa Islam tidak meninggalkan urusan dunia, bahkan tidak pula melakukan memisahkan antara persoalan dunia dengan akhirat. Bagi Islam, ibadah yang diwajibkan Allah atas hambanya bukan sekedar bersifat formal belaka, melainkan disuruhNya agar semua aktivitas hidup dijalankan manusia hendaknya diniatkan untuk ibadah. Hal itu sesuai dengan ajaran Islam tentang tujuan diciptakannya manusia agar beribadah.

²¹ *Ibid.*, hlm 46.

c. Akhlak, berisi dorongan hati untuk berbuat sebaik-baiknya meskipun tanpa diawasi pihak lain, karena percaya Allah Maha Melihat dan Maha Mengawasi.²² Akhlaq merupakan komponen dasar Islam yang ketiga yang berisi ajaran tentang perilaku, perangai atau sopan santun. Akhlaq maupun syari'ah pada dasarnya membahas perilaku manusia, tetapi yang berbeda di antaranya adalah obyek materianya. Syari'ah melihat perbuatan manusia dari segi hukum, yaitu wajib, sunah, mubah, makruh, dan haram. Sedangkan akhlak relative lebih abstrak, yakni baik dan buruknya. Dalam studi filsafat hukum, nilai-nilai baik dan buruk itulah yang dikonkretkan menjadi kaidah kewajiban atau larangan.

2. Tinjauan Umum Syariah dan Fiqih

Syariah secara harfiah adalah jalan ke sumber (mata) air yakni jalan lurus yang harus diikuti oleh setiap muslim. Syariah merupakan jalan hidup muslim. Syariah memuat ketetapan-ketetapan Allah dan ketentuan Rasul-Nya, baik berupa larangan maupun berupa suruhan, meliputi seluruh aspek kehidupan manusia.²³ Syariah merupakan norma hukum dasar yang ditetapkan Allah yang wajib diikuti oleh orang Islam berdasarkan iman yang berkaitan dengan akhlak, baik dalam hubungannya dengan Allah maupun dengan sesama manusia dan benda dalam masyarakat. Norma hukum dasar ini dijelaskan dan diperinci lebih lanjut oleh Nabi Muhammad sebagai Rasul-Nya. Karena itu, syariah terdapat di dalam al-Quran dan di dalam kitab-kitab Hadist.

²² *Ibid.*, hlm 38.

²³ *Ibid.*, hlm 46.

Karena norma-norma hukum dasar yang terdapat di dalam al-Quran itu masih bersifat umum serta abstrak, demikian juga halnya dengan aturan yang ditentukan oleh Nabi Muhammad terutama mengenai muamalah, maka setelah Nabi Muhammad wafat, norma-norma hukum dasar yang masih bersifat umum itu perlu dirinci lebih lanjut agar menjadi kaidah yang konkret. Perumusan dan penggolongan norma-norma hukum dasar yang bersifat umum itu ke dalam kaidah-kaidah yang lebih konkret agar dapat dilaksanakan dalam praktik, memerlukan disiplin ilmu dan cara-cara tertentu. Dari sini kemudian muncul ilmu pengetahuan baru yang khusus menguraikan syariah. Dalam kepustakaan, ilmu tersebut dinamakan ilmu fiqh.²⁴

3. Ushul Fiqh

Kata *ushul fiqh* merupakan kata majemuk yang terbentuk dari dua kata, yaitu kata *ushul* dan kata *fiqh*. Kata *ushul* adalah bentuk jamak dari kata *ashl*, yang berarti pondasi sesuatu, baik bersifat fisik maupun nonfisik. Secara bahasa, kata *ashl* juga berarti dasar, pokok, landasan, dan asas. Secara etimologi, kata *ushul fiqh* berarti dalil-dalil fiqh. Sedang secara terminologi berarti ilmu pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan metode penggalian hukum *syara'* terapan dari dalil-dalilnya yang terperinci.²⁵ Tujuan ilmu *ushul fiqh* adalah menerapkan kaidah pada dalil untuk menghasilkan hukum *syara'* terapan. Seperti diketahui, keberadaan dalil dimaksudkan untuk menghasilkan hukum. Namun dalil tidak dapat berdiri sendiri dalam menghasilkan hukum.

²⁴ *Ibid.*, hlm 47.

²⁵ Suwarjin, *Ushul Fiqh*, Teras, Yogyakarta, 2012, hlm 1-4.

Ia memerlukan bantuan kaidah *ushuliyah*. Kedudukan kaidah di sini sama dengan kedudukan teori dalam memaknai fakta-fakta. Fakta atau data baru dapat memberi pengertian jika dimaknai dengan teori. Demikian juga dalil baru dapat menunjuk hukum tertentu, jika dimaknai oleh kaidah. Dengan mengetahui ilmu *ushul fiqh*, kita dapat menemukan jawaban hukum terhadap kasus-kasus baru yang muncul yang belum kita temui jawabannya dalam kitab-kitab fiqh terdahulu, dengan cara menerapkan kaidah dan metode istinbath yang telah dirumuskan para ulama sebelumnya.²⁶ Misalnya, hukum perkawinan antara perempuan yang sehat dengan laki-laki penderita HIV/AIDS dapat ditetapkan berdasarkan metode *sad ahzhariah* atau keharusan pencatatan perkawinan berdasarkan masalah mursalah. Melalui *ushul fiqh*, memungkinkan kita menguji dan mengkaji ulang pendapat lama untuk kemudian menetapkan hukum baru yang lebih sesuai dengan kondisi dan kemashlahatan sekarang dengan cara menerapkan kaidah yang sesuai atau dengan cara merumuskan kaidah baru. Seperti diketahui, *fiqh* adalah konstruksi para mujtahid yang terikat oleh ruang dan waktu. Apa yang dirumuskan para mujtahid didasarkan pada pertimbangan kemashlahatan pada zamannya. Seiring dengan berlalunya waktu dan perubahan tempat, kemashlahatan berubah dan berganti.

4. Qawa'id Fiqhiyah

Merupakan kata majemuk yang terbentuk dari dua kata, qawa'id dan fiqhiyah, yang masing-masing memiliki pengertian tersendiri. Qawa'id

²⁶ *Ibid.*, hlm 7.

merupakan bentuk jamak dari qa'idah yang secara etimologi berarti dasar atau pondasi sesuatu, baik yang bersifat hissi maupun maknawi.²⁷ Sedangkan kata fiqhiyah diambil dari kata fiqh yang ditambah dengan ya' nisbah, yang berfungsi untuk menisbatkan kata kaidah kepada kata fiqh. Penambahan kata fiqhiyah di belakang kata qawa'id di sini bertujuan untuk membedakannya dengan kaidah-kaidah yang lain, seperti qawa'id ushuliyah dan qawa'id lughowiyah. Sehingga secara etimologi qawa'id fiqhiyah berarti kaidah-kaidah atau dasar-dasar fiqh. Perbedaannya dengan ushul fiqh, bila ushul fiqh adalah metodologi yang harus dipedomani seorang faqih agar terhindar dari kesalahan dalam melakukan istinbath, sedangkan kaidah fiqhiyah adalah himpunan tentang hukum-hukum yang memiliki kemiripan yang diikat oleh aturan tertentu dan membentuk suatu konsep tersendiri. Ijtihad yang diperlukan untuk menjawab berbagai persoalan baru yang muncul saat ini tentunya memerlukan sebuah metodologi istinbath hukum. Salah satu metodologi istinbath hukum –selain *ushul al-fiqh* yang kiranya sangat signifikan dalam menyelesaikan permasalahan tersebut ialah dengan menggunakan *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* atau kaidah-kaidah fikih dalam bahasa Indonesia, yaitu kaidah-kaidah yang disimpulkan secara general dari materi fikih dan kemudian digunakan pula untuk menetapkan hukum dari kasus-kasus baru yang timbul yang tidak jelas hukumnya di dalam nass. Kaidah-kaidah fikih dibentuk dari berbagai materi fikih yang mencakup berbagai permasalahan furu', kemudian diteliti persamaannya

²⁷ *Ibid.*, hal 201

dengan menggunakan pola pikir induktif, lalu dikelompokkan, dan tiap-tiap kelompok merupakan kumpulan dari masalah-masalah yang serupa, akhirnya disimpulkan menjadi kaidah- kaidah fikih, yang selanjutnya masih diuji lagi kesesuaiannya dengan substansi ayat-ayat al-Qur`an dan hadits Nabi. Di sini bisa kita simpulkan bahwa kaidah-kaidah fikih dibentuk dengan menggunakan pola pikir induktif. Dari berbagai penjelasan di atas secara singkat dapat kita simpulkan bahwa yang dimaksud dengan al-Qawaid al-Fiqhiyah adalah patokan yang bersifat umum yang dipakai untuk menjustifikasi kasus-kasus dalam berbagai konteks fikih.²⁸

5. Maqashid Syariah

Hukum yang ditetapkan Allah SWT kepada manusia pasti memiliki tujuan untuk kemaslahatan manusia. Hukum diciptakan oleh Allah tentu bukan untuk Allah sebagai Syari'. Allah tidak membutuhkan suatu hukum untuk diri-Nya. Selain itu, hukum bukan pula diciptakan untuk hukum itu sendiri karena kalau demikian maka keberadaan hukum itu akan sia-sia. Sesungguhnya, hukum diciptakan untuk kehidupan manusia di dunia. Dengan demikian, hukum yang terkandung dalam ajaran agama Islam memiliki dinamika yang tinggi dan progresif, oleh karena itu, hukum Islam dibangun di atas karakteristik yang sangat fundamen, antara lain; *rabbany*; *syumuly*; *akhlaqy*; *insany*; *waqi'iy*. Dari kelima karakter tersebut dapat dikatakan bahwa hukum Islam berakar pada prinsip-prinsip universal yang mencakup atau meliputi konteks sosial yang sangat luas, dapat menampung perubahan-

²⁸ Toha Andiko, *Ilmu Qawaid Fiqhiyyah*, Teras, Yogyakarta, 2011, hlm 1-6

perubahan serta perkembangan sesuai dengan kebutuhan ummat manusia tanpa bertentangan dengan nilai-nilai dan norma-norma dasar yang digariskan oleh Allah SWT.

Hukum Islam (Syari'ah) merupakan norma yang prinsip dan sumbernya berasal dari wahyu (Al-Quran dan Sunnah). Namun, Allah sebagai Syari' tetap memberikan ruang dan celah bagi manusia melalui nalar akal pikirannya untuk terlibat langsung baik dalam memberi pemahaman terhadap wahyu tersebut ataupun dalam mengaplikasikan hukum itu sendiri sebagai pedoman hidupnya. Sekalipun demikian, dalam sejarah pembangunan hukum Islam masih ditemukan beberapa ahli fiqh sering terkesan sangat berhati-hati dan teliti, bahkan cenderung takut dalam menyikapi perubahan hukum akibat adanya perubahan waktu, tempat dan keadaan. Sementara di sisi lain ada sebagian dari mereka (ulama) yang terkesan sebaliknya, yakni terbuka melakukan perannya baik dalam posisinya subyek hukum ataupun sebagai obyek hukum.

Dari kondisi tersebut di atas, para ahli hukum Islam telah berhasil membentuk sistem hukum Islam dan membangun metode penemuan hukum (*Islamic Jurisprudence*) sehingga lahirlah metode-metode dalam beristinbat dengan menggunakan kaidah *ushuliyah* dan kaidah *fiqhiyah* sarana penemuan hukum Islam. Artinya kedua metode tersebut telah banyak memberikan ruang gerak dalam menggali teks (nash al-Quran dan as-Sunnah) guna memenuhi kebutuhan hukum bagi ummat manusi, sehingga dalam perkembangannya, telah memunculkan teori-teori kritis yang menghendaki agar hukum Islam

dapat lebih mendatangkan kemaslahatan bagi manusia dan dianggap penting untuk diformulasikan berdasarkan nilai-nilai esensialnya serta maksud di balik kaidah itu, yang disebut sebagai *Maqashid al-Syari'ah*.²⁹

Secara historis, *Maqashid al-Syari'ah* sebenarnya telah dikembangkan oleh para ulama mujtahid sebelum al-Syathibi, namun masih dalam bentuk doktrin yang pembahasannya belum dibangun secara epistemologis, bahkan hanya dijadikan sebagai sub pembahasan atau menjadi pembahasan kecil dalam beberapa kajian keilmuan, seperti yang pertama kali dilakukan oleh al-Turmudzi al-Hakim, dalam beberapa karya-karya ilmiahnya seperti: *al-Shalah wa Maqashiduhu*, *al-Haj wa Asraruh*, *al-'Illah*, *'Ilal al-Syari'ah*, *'Ilal al-'Ubudiyyah*. Pemikiran Maqashid pada fase ini muncul dengan corak dan versi yang beraneka ragam, sekalipun perbedaan itu hanya terkesan sebagai penambahan dan pengembangan, dan mereka pada umumnya sepakat bahwa tujuan dari syariah itu adalah bagaimana mewujudkan maslahah/manfaah (*jalb al-mashlahah/manfa'ah*) dan menghindarkan mafsadah (*daf'u al-mafsadah*) dan untuk mewujudkannya mereka sepakat untuk mengklasifikasikan maqashid syari'ah menjadi 3 (tiga) tingkatan yaitu: (1) *al-dharuriyat*; (2) *al-hajiyat* dan (3) *al-tahsiniyat*.³⁰

²⁹ Mohammad Daud Ali, *Op., Cit.* hlm 61.

³⁰ Khaeruddin Hamsin, *Maqashid Syariah dalam Penetapan Hukum Islam*, Makalah ini disampaikan pada acara Pelatihan Majlis Tarjih Muhammadiyah se-Indonesia pada 20-23 Januari 2012 di Universitas Muhammadiyah Magelang, hlm 4.

6. Teori Bekerjanya Hukum

Ada beberapa faktor yang menentukan proses penegakan hukum, sebagaimana diungkapkan oleh Friedman, yaitu substansi hukum, struktur hukum, dan kultur hukum.³¹ Ketiganya saling berkaitan dan harus bergerak simultan agar penegakan hukum berjalan komprehensif. Tidak berjalan pada salah satu komponen akan menggagalkan atau mengurangi kualitas efektifitas penegakan hukum.

Subtansi hukum dimengerti sebagai kaidah atau norma hukum. Lebih sempit, ia sering diartikan sebagai peraturan perundang-undangan. Menurut Satjipto Rahardjo, penegakan hukum dimulai pada saat peraturan hukum itu dibuat.³² Maka, ketika badan pembuat undang-undang membuat peraturan yang sulit dilaksanakan dalam masyarakat, maka sejak itu sebenarnya terjadi persoalan penegakan hukum. Peraturan yang dibentuk sangat menentukan proses penegakan hukum ketika berlaku.

Subtansi hukum yang berisi ide-ide abstrak tersebut tidak akan menjadi nyata apabila hanya dibiarkan sebatas tersusun di lembaran naskah serta diumumkan keberlakuannya. Untuk itu, struktur hukum diperlukan guna melengkapi subtansi hukum. Maka, negara sebagai penyelenggara hukum

³¹ Zulfatun Ni'mah, *Op. Cit.* . hlm 105.

³² Ahmad Faiz Muhammad Noer, *Mengawasi Dana Desa; Sebuah Pendekatan Sosial*, Opini, Situs Resmi PBNU, Oktober, 2017

membentuk suatu badan atau organisasi yang bertugas menerapkan hukum, seperti, kepolisian, kejaksaan, pengadilan, dan lain-lain.³³

Adapun budaya hukum adalah keseluruhan faktor yang menentukan bagaimana sistem hukum memperoleh tempatnya yang logis dalam kerangka budaya milik masyarakat. Budaya hukum juga sering diartikan sebagai kesadaran masyarakat. Maka, budaya hukum juga dipahami sebagai kerelaan warga negara untuk tunduk pada hukum. Upaya membangun kesadaran masyarakat ini penting untuk penegakan hukum, karena hukum dibuat untuk mengatur masyarakat.

Selama ini, banyak yang terjebak pada pemahaman bahwa penegakan hukum hanya seputar substansi dan struktur hukum. Lebih sempit lagi, hanya dimengerti sebagai pidana dan sanksi. Penegakan hukum hanya diartikan sebagai reaksi terhadap pelanggaran. Ketika suatu aturan dilanggar, di situlah hukum harus ditegakkan. Pemahaman sempit inilah yang mengasingkan hukum sehingga hukum tak mampu menjawab persoalan sosial.

Padahal sesungguhnya, lebih luas, penegakan hukum harus dipahami dalam arti preventif. Ketika sebuah peraturan hukum disahkan dan berlaku, harus segera diimplementasikan. Peraturan tersebut harus segera dibumikan dalam kehidupan masyarakat. Dan itu harus menjadi gerakan sosial-kolektif. Karena tujuan hukum sendiri untuk mengatur masyarakat. Masyarakat harus

³³ *Ibid.*

diberi pengertian, dibangun kesadaran dan kepatuhannya, serta diajak bersama mewujudkan cita-cita hukum yang diusung oleh sebuah peraturan.

7. Hukum dan Kekuasaan

Hukum dan kekuasaan merupakan dua sisi yang berbeda namun saling mempengaruhi satu sama lain. Hukum adalah suatu sistem aturan-aturan tentang perilaku manusia. Sehingga hukum tidak merujuk pada satu aturan tunggal, tapi bisa disebut sebagai kesatuan aturan yang membentuk sebuah sistem. Sedangkan kekuasaan adalah kemampuan seseorang atau suatu kelompok untuk mempengaruhi perilaku seseorang atau kelompok lain, sesuai dengan keinginan perilaku. Karena itu dapat disimpulkan, kekuasaan adalah otoritas dari hukum. Sebaliknya, hukum adalah rambu bagi kekuasaan.³⁴

Siapa yang kuat, maka dialah yang menang dan berhak melakukan apapun kepada siapa saja. Sedangkan hukum tanpa ada kekuasaan di belakangnya, maka hukum tersebut akan tidak berarti dan tidak bisa diterima dengan baik oleh masyarakat. Hal ini karena masyarakat tidak memiliki ikatan kewajiban dengan pengeluar kebijakan. Sehingga masyarakat berhak melakukan hal-hal yang di luar hukum yang telah dibuat dan di sisi lain pihak yang mengeluarkan hukum tidak bisa melakukan paksaan ke masyarakat untuk mematuhi hukum.³⁵

³⁴ L.J. van Apeldoorn, *Inleiding tot de Studie van Het Nederlandse Recht*, terjemahan Oetarid Sadino, Pengantar Ilmu Hukum, Cetakan ke-33, Pradnya Paramita, Jakarta, 2009, hlm 56.

³⁵ *Ibid*, hlm 57

Dari dasar pemikiran diatas maka bisa disimpulkan bahwa antara hukum dan kekuasaan saling berhubungan dalam bentuk saling berpengaruh satu sama lain.³⁶ Yang menjadi permasalahan adalah mana yang menjadi hal yang mempengaruhi atau yang dipengaruhi. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa tidak bisa satu hal saja yang mempengaruhi hal yang dipengaruhi. Antara hukum dan kekuasaan saling berpengaruh satu sama lain, juga bisa disebut saling melengkapi. Sehingga di satu sisi hukum yang dipengaruhi oleh kekuasaan, pun sebaliknya.

Namun tetap tidak dapat dipungkiri bahwa proporsi dari kekuasaan dalam mempengaruhi hukum lebih berperan atau menyentuh ke ranah substansial. Artinya, sangat terbuka hukum dijadikan alat untuk melegalkan kebijakan-kebijakan dari yang berkuasa. Sedangkan hukum dalam mempengaruhi kekuasaan hanya menyentuh ke ranah-ranah formil yang berarti hanya mengatur bagaimana cara menyelenggarakan kekuasaan seperti yang ada dalam konstitusi.

4. Metode Penelitian

1. Jenis penelitian

Suatu penelitian hukum dibedakan menjadi 2 (dua), yaitu penelitian hukum normatif dan penelitian hukum empiris.³⁷ Pembedaan penelitian dipandang penting karena ada kaitannya antara jenis penelitian dengan sistematika dan metode serta analisis data yang harus dilakukan untuk setiap penelitian. Hal

³⁶ *Ibid.*, hlm 57

³⁷ Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Universitas Indonesia, Jakarta, 1981, hlm 44.

demikian perlu dilakukan guna mencapai nilai validitas yang tinggi, baik data yang dikumpulkan maupun hasil akhir penelitian yang dilakukan.³⁸

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan-normatif. Nama lain dari penelitian hukum normatif adalah penelitian hukum doktriner, juga disebut sebagai penelitian perpustakaan atau studi dokumen. Disebut penelitian kepustakaan karena penelitian ini lebih banyak dilakukan terhadap data yang ada di perpustakaan. Dalam penelitian kepustakaan, yang dijadikan pedoman atau petunjuk bagi penulis dalam mempelajari, menganalisa, memahami, serta menemukan penyelesaian bagi permasalahan yang dihadapi adalah data yang ada di perpustakaan. Kegunaan dari metode penelitian hukum normatif adalah:³⁹

- a. Untuk mengetahui atau mengenal apakah dan bagaimanakah hukum positifnya mengenai suatu masalah tertentu;
- b. Untuk dapat menyusun dokumen-dokumen hukum;
- c. Untuk menulis makalah atau ceramah maupun buku hukum;
- d. Untuk menjelaskan atau menerangkan kepada orang lain apakah dan bagaimanakah hukumnya mengenai suatu peristiwa atau masalah tertentu;
- e. Untuk melakukan penelitian dasar di bidang hukum;
- f. Untuk menyusun rancangan undang-undang atau peraturan perundang-undangan baru;
- g. Untuk menyusun rencana pembangunan hukum.

³⁸ Suratman dan Phillips Dillah, *Metode Penelitian Hukum*, Alfabeta, Bandung, 2013, hlm 44-45.

³⁹ Sunaryati Hartono, *Penemuan Hukum di Indonesia pada Akhir Abad ke-20*, cet II, Penerbit Alumni, Bandung, 2006, hlm 140.

Dalam penelitian ini, metode normatif digunakan untuk melakukan penelitian dasar di bidang hukum.

2. Pendekatan Penelitian

Dalam penelitian ini, penulis akan menggunakan pendekatan Konseptual.

Konsep (Inggris: *concept*, Latin: *conceptus*) berasal dari kata *concupere* (yang berarti memahami, menerima, menangkap) merupakan gabungan dari kata *con* (bersama) dan *capere* (menangkap, menjinakkan). Konsep dalam pengertian yang relevan adalah unsur-unsur abstrak yang mewakili kelas-kelas fenomena dalam suatu bidang studi yang kadangkala menunjuk pada hal-hal universal yang diabstraksikan dari hal-hal yang partikular. Salah satu fungsi logis dari konsep ialah memunculkan, objek-objek yang menarik perhatian dari sudut pandangan praktis dan sudut pengetahuan dalam pikiran dan atribut-atribut tertentu. Berkat fungsi tersebut, konsep-konsep berhasil menggabungkan kata-kata dengan objek tertentu. Penggabungan itu memungkinkan ditentukannya arti kata-kata secara tepat dan menggunakannya dalam proses pikiran.⁴⁰

Pendekatan konseptual adalah pendekatan yang beranjak dari pandangan-pandangan dan doktrin-doktrin yang berkembang di dalam ilmu hukum.

Pendekatan ini menjadi penting sebab pemahaman terhadap pandangan atau doktrin yang berkembang dalam ilmu hukum dapat menjadi pijakan untuk membangun argumentasi hukum ketika menyelesaikan isu hukum yang dihadapi. Pandangan atau doktrin akan memperjelas ide-ide dengan memberikan pengertian-pengertian hukum, konsep hukum, maupun asas hukum yang relevan dengan permasalahan. Karena yang penulis teliti adalah pemikiran Fiqih Sosial KH MA Sahal Mahfudh, maka pendekatan yang dipergunakan adalah pendekatan konseptual. Penelitian ini akan

⁴⁰ Johni Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, Banyumedia Publishing, Malang, 2007, hlm 300.

melihat konsep-konsep Fiqih Sosial KH Sahal Mahfudh yang terdapat dalam banyak berbagai literatur serta konsep-konsep pemikiran lain yang mendasarinya.

3. Objek Penelitian

Menurut Soerjono Soekanto, penelitian hukum ialah suatu kegiatan ilmiah, yang didasarkan pada metode, sistematika dan pemikiran tertentu, yang mempunyai tujuan untuk mempelajari satu atau beberapa gejala hukum tertentu.⁴¹ Sedangkan hukum lazimnya diartikan sebagai kaedah atau norma. Kaedah atau norma ialah patokan atau pedoman mengenai perilaku manusia yang dianggap pantas. Hukum kadang-kadang juga diartikan sebagai keputusan dari pejabat. Sejalan dengan ini hukum juga dapat diartikan sebagai petugas.⁴² Para sosiolog biasanya mengartikan hukum sebagai perilaku yang teratur atau ajeg, yaitu perilaku yang diulang-ulang dalam bentuk yang sama yang bertujuan untuk mencapai kedamaian dalam masyarakat. Sedangkan filosof mengartikan hukum sebagai jalinan nilai-nilai.⁴³ Beberapa arti yang mungkin diberikan pada hukum yaitu:⁴⁴

1. Hukum dalam arti ilmu (pengetahuan),
2. Hukum dalam arti disiplin atau system ajaran tentang kenyataan,
3. Hukum dalam arti kaedah atau norma,
4. Hukum dalam arti tata hukum atau hukum positif tertentu,
5. Hukum dalam arti keputusan pejabat,

⁴¹ Soerjono Soekanto, *Op. Cit*, hlm 43.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, hlm 44.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm 43.

6. Hukum dalam arti petugas,
7. Hukum dalam arti proses pemerintahan,
8. Hukum dalam arti perilaku yang teratur atau ajeg,
9. Hukum dalam arti jalinan nilai-nilai.

Dalam penelitian ini, hukum diartikan sebagai ilmu pengetahuan, yakni bertujuan untuk mempelajari hukum sebagai ilmu opengetahuan. Obyek penelitian ini adalah pemikiran Fiqih Sosial KH MA Sahal Mahfudz, yakni pokok-pokok pemikiran Fiqih Sosial dan pandangan Fiqih Sosial terhadap positivisasi Hukum Islam di Indonesia.

4. Bahan Penelitian

Sebagai penelitian kepustakaan, maka yang dijadikan pedoman atau petunjuk bagi penulis dalam mempelajari, menganalisa, memahami, serta menemukan penyelesaian bagi permasalahan yang dihadapi adalah bahan yang ada di perpustakaan. Menurut Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, berdasar sifat informasi yang diberikannya, bahan pustaka dapat dibagi menjadi dua kelompok:⁴⁵

a. Bahan Pustaka Primer

Bahan pustaka primer adalah sumber kepustakaan utama berkaitan dengan objek material dalam penelitian ini, yaitu karya-karya KH MA Sahal Mahfudz tentang Fiqih Sosial:

1. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, LKiS, Yogyakarta, 1994 dan 2007;

⁴⁵ Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif, Suatu Tinjauan Singkat*, Rajawali Press, Jakarta, 1995, hlm 29

2. Sahal Mahfudh, *Wajah Baru Fiqh Pesantren*, Citra Pustaka, Jakarta, 2004;
3. Sahal Mahfudh, *Dialog dengan KH MA Sahal Mahfudh: Telaah Fikih Sosial*, Yayasan Karyawan Suara Merdeka, Semarang, 1997;
4. Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*, Khalista, Surabaya, 2011;
5. Titik Nurul Jannah, *Fiqh Sosial: Masa Depan Fiqh Indonesia*, PUSAT FISI-IPMAFA PRESS, 2016;
6. Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial KH Sahal Mahfudh: Antara Konsep dan Implementasi*, Khalista, Surabaya, 2007;
7. Jamal Ma'mur Asmani, *Mengembangkan Fikih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh Elaborasi Lima Ciri Utama*, Elex Media Komputindo, 2015

b. Bahan Pustaka Sekunder

Bahan pustaka yang berisikan informasi tentang bahan primer. Sumber sekunder meliputi buku-buku, dokumen-dokumen yang terkait dengan konsep Fiqih Sosial KH MA Sahal Mahfudz.

c. Teknik Pengumpulan Bahan

Teknik pengumpulan bahan dalam penelitian ini adalah studi kepustakaan. Studi kepustakaan merupakan metode tunggal yang dipergunakan dalam penelitian hukum normatif. Bahan yang akan dicari tentunya harus disesuaikan dengan tipe dan tujuan penelitian yang dilakukan. Bahan dasar penelitian kepustakaan ini dapat merupakan

bahan atau sumber primer dan bahan atau sumber sekunder, dimana kedua bahan tersebut mempunyai karakteristik dan jenis yang berlainan.

5. Pengolahan dan Analisis Bahan

Analisis bahan yang digunakan peneliti adalah analisis data kualitatif yang meliputi kegiatan pengklasifikasian bahan, editing, penyajian hasil analisis dalam bentuk narasi, dan pengambilan kesimpulan. Penelitian ini dilakukan melalui langkah-langkah sebagai berikut:

- a. Pengumpulan bahan, yaitu mengumpulkan bahan pemikiran KH MA Sahal Mahfudz tentang Fiqih Sosial dari buku-buku karangan KH MA Sahal Mahfudz.
- b. Klasifikasi bahan, yaitu mengelompokkan bahan yang telah diperoleh sesuai dengan rumusan masalah.
- c. Analisa bahan, yaitu bahan yang sudah diklasifikasi akan dianalisis berdasarkan landasan teori yang sudah ditentukan sebelumnya.
- d. Interpretasi bahan, yaitu bahan yang sudah dianalisis kemudian diinterpretasi untuk mendapatkan pemahaman yang jelas serta utuh tentang Fiqih Sosial KH MA Sahal Mahfudz.

5. Sistematika Penulisan

1. Bab I Pendahuluan

Berisi pembahasan yang masih bersifat umum dari penelitian. Isinya berupa mengapa mengangkat atau memilih permasalahan yang akan dibahas, rumusan masalah, tujuan penelitian, tinjauan pustaka, dan metode penelitian.

2. Bab II Tinjauan Pustaka

Pada bab ini akan dikemukakan kajian teoritik terhadap kerangka dasar yang diangkat, yaitu mengenai tinjauan umum hukum Islam, meliputi *ushul fiqh*, *qawa'id fiqhiyah*, *fiqh*, serta *maqashid syariah*; Teori bekerjanya hukum serta hubungan Hukum dan Kekuasaan.

3. Bab III Pembahasan dan Analisis Hasil Penelitian

Bab ini berisi data yang didapat dan sudah diolah untuk menjawab rumusan permasalahan.

4. Bab IV Penutup

Bab penelitian yang dilakukan ini memuat kesimpulan dan saran dari penelitian yang dilakukan

BAB II

KERANGKA PEMIKIRAN

A. Konsep Dasar Ajaran Islam

Ruang lingkup agama dan ajaran Islam dapat dilihat pada kerangka dasarnya. Oleh karena itu, untuk memahami ajaran Islam, ada baiknya kerangka dasar agama dan ajaran Islam dijelaskan terlebih dahulu. Sumber agama Islam adalah wahyu (Al-Quran) dan sunnah (Al-Hadist).⁴⁶ Sedangkan sumber ajaran Islam adalah *ra'yu* (akal pikiran) manusia melalui usaha ijtihad. Maka, ajaran Islam merupakan penjelasan agama Islam.⁴⁷

Dengan mengikuti sistematik Iman, Islam, dan Ihsan yang berasal dari hadist Nabi Muhammad⁴⁸, kerangka dasar agama Islam, seperti disinggung di atas, terdiri dari akidah, syariah dan akhlak. Pengklasifikasian pokok ajaran Islam ini didasarkan pada sebuah hadist yang diriwayatkan Abu Hurairah, yaitu:⁴⁹

“Pada suatu hari ketika Nabi SAW bersama kaum muslimin, datang seorang pria menghampiri Nabi SAW dan bertanya, ‘Wahai Rasulullah, apa yang dimaksud dengan iman?’ Nabi menjawab, ‘Kamu percaya pada Allah, para malaikat, kitab-kitab yang diturunkan Allah, hari pertemuan dengan Allah, para rasul yang diutus Allah, dan terjadinya peristiwa kebangkitan manusia dari alam kubur untuk diminta pertanggungjawaban perbuatan oleh Allah’. Pria itu bertanya lagi, ‘Wahai Rasulullah, apa yang dimaksud dengan Islam?’ Nabi menjawab, ‘Kamu melakukan ibadah pada

⁴⁶ Mukti Arto, *Peradilan Agama dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2012, hlm 35

⁴⁷ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Rajawali Pers, Jakarta, 2014, hlm 32

⁴⁸ Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam: Pokok-pokok Fikiran tentang Islam dan Ummatnya*, Rajawali Pers, Jakarta, 1986, hlm 19

⁴⁹ Toha Handoko, *Ilmu Qawaid Fiqhiyyah*, Teras, Yogyakarta, 2011, hlm 6

Allah dan tidak menyekutukan-Nya, mendirikan shalat fardhu, mengeluarkan harta zakat, dan berpuasa di bulan Ramadhan'. Pria itu kembali bertanya, 'Wahai Rasulullah, apa yang dimaksud ihsan?' Nabi menjawab, 'Kamu beribadah kepada Allah seolah-olah kamu melihat-Nya. Apabila kamu tidak mampu melihatnya, yakinlah bahwa Allah melihat perbuatan ibadahnyamu'

Akidah secara etimologis adalah ikatan, sangkutan. Dalam pengertian teknis makna akidah adalah iman, kepercayaan, atau keyakinan yang menjadi pegangan hidup setiap pemeluk agama Islam.⁵⁰ Menurut Endang Saifuddin Anshori, akidah ialah keyakinan hidup, yaitu iman dalam arti khas, yakni pengikraran yang bertolak dari hati.⁵¹ Dengan kata lain, akidah adalah sistem keyakinan yang melandasi seluruh aktivitas muslim. Ajaran Islam berisikan tentang apa saja yang mesti dipercayai, diyakini, dan diimani oleh setiap muslim. Karena agama Islam bersumber kepada kepercayaan dan keimanan kepada Allah, maka akidah merupakan sistem kepercayaan yang mengikat manusia kepada Islam. Seorang manusia disebut muslim jika dengan penuh kesadaran dan ketulusan bersedia terikat dengan sistem kepercayaan Islam. Karena itu, akidah selalu ditautkan dengan rukun iman atau *arkanul iman* yang merupakan asas seluruh ajaran Islam, meliputi: iman kepada Allah swt, para malaikat, kitab-kitab, para Rasul, hari akhir, dan Qodlo dan Qodar. Allah berfirman dalam QS. An-Nisa', ayat 136 yang artinya: "*Wahai orang yang beriman, tetaplah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada kitab yang diturunkan kepada rasul-Nya serta kitab yang diturunkan sebelumnya.*"

⁵⁰ Endang Saifuddin Anshori, *Op. Cit.*, hlm 27.

⁵¹ *Ibid*, hlm 32

*Barang siapa ingkar kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-Nya, Rasul-Nya, hari Kemudian, maka sesungguhnya orang itu telah sesat sejauh- jauhnya”.*⁵²

Pembahasan mengenai akidah dilakukan oleh ilmu tersendiri yang disebut ilmu kalam yakni ilmu yang membahas dan menjelaskan tentang kalam ilahi (mengenai akidah), atau ilmu tauhid karena membahas tentang keesaan Allah (tauhid) atau usuludin karena membahas dan memperjelas asas agama Islam.⁵³ Akidah Islam sebagaimana yang tercantum dalam Al-Quran dan Al-Hadist perlu dirinci lebih lanjut oleh orang yang memenuhi syarat agar dapat dijadikan pegangan umat Islam. Dalam sejarah Islam yang sudah berjalan selama empat belas abad, para ahli yang memenuhi syarat yaitu para ulama telah berusaha memahami dan menafsirkan akidah Islam dengan ilmu Kalam. Menurut Ibnu Khaldun, ilmu kalam adalah ilmu yang membahas akidah untuk mempertahankan iman dengan mempergunakan akal pikiran.⁵⁴ Hasil pemahaman, penafsiran serta perincian mereka tentang akidah, karena hasil pemikiran manusia cenderung berbeda-beda yang menimbulkan madzhab-madzhab tertentu di kalangan umat Islam. Aliran-aliran ilmu kalam di lapangan akidah, ada beberapa. Yang paling banyak diikuti adalah ahlusunnah wal jamaah atau sunni dan Syiah.⁵⁵

⁵² Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, UII Press, Yogyakarta, 1999, hlm 175

⁵³ Endang Saifuddin Anshori, *Op Cit.*, hlm 32

⁵⁴ Gazalba, *Asas Ajaran Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1975, hlm 213

⁵⁵ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, *Op Cit*, hal 33

Sedangkan *syari'ah* dalam pengertian etimologis adalah jalan yang harus ditempuh.⁵⁶ Dalam arti teknis, syariah adalah seperangkat norma ilahi yang mengatur hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia dengan manusia lain dalam, serta hubungan manusia dengan benda dan alam lingkungan hidupnya.⁵⁷ Norma ilahi yang mengatur tata hubungan tersebut meliputi kaidah ibadah dalam arti khusus atau yang disebut juga kaidah ibadah murni, yakni kaidah yang mengatur cara dan upacara hubungan langsung manusia dengan Tuhan; dan kaidah dalam arti luas atau kaidah muamalah yang mengatur hubungan manusia dengan manusia lain dan benda dalam masyarakat.⁵⁸

Ruang lingkup pembahasan mengenai kaidah-kaidah ibadah sekitar bersuci dan rukun Islam atau arkanul Islam seperti sholat, zakat, puasa, dan haji.⁵⁹ Rukun Islam yang pertama yakni syahadat (ikrar keyakinan) tidak termasuk sebagai bahasan dalam kitab yang membicarakan kaidah-kaidah shalat, zakat, puasa, dan haji, karena isinya merupakan pernyataan keyakinan kepada Allah: Tuhan yang Maha Esa dan Muhammad sebagai Rasul-Nya. Soal ikrar keyakinan ini dibahas dalam ilmu tentang keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa yang disebut ilmu kalam di atas.⁶⁰ Kaidah-kaidah ibadah

⁵⁶ Ahmad Faiz Muhammad Noer, *Antologi Islam Nusantara*, Aswaja Pressindo, Sleman, 2015, hlm 66

⁵⁷ Mohammad Daud Ali, *Op Cit.*, hlm 34

⁵⁸ Agus Triyanta, *Pengantar Hukum Islam*, Slide Kuliah, Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, 2013

⁵⁹ Mohammad Daud Ali, *Op Cit.*, hlm 34

⁶⁰ Namun baik ibadah maupun muamalah pada hakikatnya bertitik tolak dari aqidah (ilmu kalam) atau sebagai manifestasi dan konsekuensi daripada aqidah. Lihat Endang Saifuddin Anshari, *Op Cit.*, hlm 32

yang terdapat dalam Al-Quran tersebut selanjutnya dirinci dan diperjelas oleh Sunnah Nabi Muhammad.

Kaidah ibadah, yakni norma yang mengatur cara dan tata cara manusia berhubungan langsung dengan Tuhan harus tetap utuh sebagaimana dikaidahkan. Ia tidak boleh ditambah atau dikurangi. Karena itu tata hubungan dengan Tuhan bersifat tetap, tidak boleh diubah-ubah. Ketentuan ibadah merupakan pasti ketetapan Allah sendiri dan diperjelas serta diperinci oleh Rasul-Nya. Karena sifatnya tertutup, dalam bidang ibadah berlaku asas umum, yakni semua perbuatan ibadah dilarang dilakukan kecuali perbuatan itu telah ada batas yang ditetapkan oleh Allah dan dicontohkan oleh Rasul-Nya. Asas ini apabila dihubungkan dengan lima kaidah dalam sistem hukum Islam, kaidah asal ibadah adalah larangan atau haram. Artinya segala sesuatu yang berada dalam ruang lingkup ibadah khusus atau ibadah murni pada dasarnya dilarang dilakukan, kecuali untuk hal-hal atau perbuatan itu telah ada perintah Allah yang pelaksanaannya dicontohkan oleh Rasul-Nya.⁶¹ Dengan demikian, di lapangan ibadah tidak mungkin ada pembaruan atau apa yang disebut modernisasi, yaitu proses yang membawa perubahan (penambahan atau pengurangan) dan perombakan mengenai kaidah, susunan, cara dan tata cara beribadah sesuai dengan perkembangan zaman.⁶²

Sedangkan mengenai kaidah-kaidah muamalah sengaja hanya pokok-pokoknya yang ditentukan dalam Al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad.

Hal itu untuk memberi ruang perincian terbuka bagi akal manusia yang

⁶¹ Aunur Rahim Faqih, *Ibadah dan Akhlak dalam Islam*, UII Press, Yogyakarta, 1998, hlm 11

⁶² Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Op Cit. hlm 35

memenuhi syarat untuk berijtihad guna mengaturnya lebih lanjut dan menentukan kaidahnya menurut ruang dan waktu. Karena itu, kebalikan dari prinsip ibadah, kaidah muamalah dapat saja berubah dan diadakan perubahan melalui, misalnya, penafsiran (interpretasi) yang perumusannya disesuaikan dengan masa dan tempat tertentu kecuali ada kaidah yang melarangnya.⁶³ Sebagai contoh dapat dikemukakan misalnya mengenai (perubahan) kaidah yang membolehkan seorang laki-laki beristri lebih dari seorang yang tercantum dalam Alquran surat Al Nisa (4) ayat 3 dihubungkan dengan ayat 129 surat yang sama, yang kini dapat dibaca dalam semua undang-undang perkawinan umat Islam. Di Indonesia perubahan kaidah itu dapat dilihat misalnya di dalam Pasal 3 dan 4 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menentukan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang laki-laki kalau ia hendak beristri lebih dari seorang.⁶⁴

Ketetapan Allah dalam bidang muamalah tersebut terbatas pada yang pokok-pokok saja. Perincian Nabi relatif terbatas, tidak serinci dalam bidang ibadah. Karena itu, seperti telah dikemukakan di atas, muamalah bersifat terbuka untuk dikembangkan melalui ijtihad manusia yang memenuhi syarat untuk pengembangan itu. Karena sifat muamalah yang demikian, maka berlaku asas umum yaitu pada dasar semua perbuatan boleh dilakukan, kecuali kalau tentang perbuatan itu telah ada larangan dalam Alquran dan Sunnah Nabi Muhammad. Untuk menyebutkan sekedar contoh, misalnya,

⁶³ Hasanuddin AF, *Konsorsium Ilmu Kesyariahan dan Struktur Kurikulumnya*, dalam *Paradigma Ilmu Syariah*, Suyitno (editor), Gama Media, Yogyakarta, 2004, hlm 14

⁶⁴ Mohammad Daud Ali, *Op Cit.*, hlm 36

kaidah larangan membunuh, mencuri, merampok, berzina, meminum minuman yang memabukkan, memakan riba, dan sebagainya.⁶⁵

Dengan demikian, berdasar lima kaidah dalam hukum Islam, kaidah asal muamalah adalah kebolehan (jaiz atau ibahah).⁶⁶ Artinya, semua perbuatan yang termasuk ke dalam kategori muamalah, boleh saja dilakukan asal saja tidak ada larangan melakukan perbuatan itu. Karena itu, kecuali mengenai yang dilarang itu, kaidah-kaidah muamalah dapat berubah sesuai dengan perubahan zaman. Dalam bidang ini, pembaruan atau modernisasi memang menjadi keniscayaan karena kehidupan manusia yang berkembang. Namun modernisasi atau pembaruan tersebut harus sesuai dan tidak bertentangan dengan jiwa ajaran Islam pada umumnya.

Sekedar mengikuti pembagian hukum perdata dan hukum publik seperti yang diajarkan di Fakultas Hukum di tanah air kita, kaidah-kaidah mumalah tersebut menurut Mohammad Daud Ali dapat dibagi ke dalam dua bagian besar, yakni kaidah yang mengatur hubungan perdata, misalnya hukum-hukum munakahat: hukum perkawinan, wirasah: hukum kewarisan, dan lain-lain; kaidah-kaidah yang mengatur hubungan publik, misalnya hukum-hukum jinayat: hukum pidana, khilafah atau al-ahkam as-sulthoniyah: hukum ketatatnegaraan, siyar: hukum internasional, dan sebagainya; serta mukhasamat: hukum acara.⁶⁷

Sebagaimana halnya lapangan akidah di atas, di lapangan syariah, baik ibadah maupun mumalah ini pun berkembang satu ilmu yang khusus

⁶⁵ *Ibid.* hlm 36

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.* hlm 37

memahami dan merinci syariah agar dapat menjadi norma hidup manusia muslim baik sebagai manusia pribadi maupun sebagai anggota kehidupan social. Ilmu tersebut dinamakan ilmu fiqh, yaitu ilmu khusus memahami dan mendalami syariah untuk dapat dirumuskan menjadi kaidah konkret. Karena syariah itu dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori yakni syariah ibadah dan syariah muamalah, maka ilmu fiqh yang mempelajari dan mendalaminya pun dapat dibagi dua pula yakni ilmu fiqh ibadah dan ilmu fiqh muamalah. Dan sebagai hasil pemikiran manusia, hasil pemahaman tentang syariah yang disebut fiqh atau ilmu fiqh itu, dapat berbeda di suatu tempat dengan tempat lainnya.⁶⁸ Perbedaan itu menimbulkan berbagai aliran pula baik di kalangan ahlus sunnah wal jamaah maupun di kalangan Syiah.

Di samping akidah dan syariah, baik ibadah maupun muamalah tersebut di atas, agama Islam meliputi juga akhlak.⁶⁹ Akhlak berasal dari khuluk yang berarti perangai, sikap, tingkah-laku, watak, budi pekerti. Secara etimologi akhlak berarti perbuatan dan ada sangkut-pautnya dengan kata-kata khaliq dan makhluk. Maka pada garis besarnya akhlak Islam terdiri atas: akhlak manusia terhadap Khaliq dan makhluk.⁷⁰ Karena itu sama halnya dengan syariah, dalam garis-garis besarnya ajaran akhlak juga dapat dibagi dua yakni yang berkenaan dengan sikap dan perbuatan manusia terhadap khaliq, Tuhan Maha Pencipta, dan terhadap sesama makhluk. Sikap terhadap sesama makhluk dapat pula dibagi dua, yaitu akhlak terhadap manusia yakni diri sendiri, keluarga, tetangga, dan masyarakat, dan akhlak terhadap makhluk

⁶⁸ *Ibid.*, hlm 37-38

⁶⁹ Endang Saifuddin Anshari, *Op Cit.*, hlm 31

⁷⁰ *Ibid.*, hlm 29

bukan manusia yang ada di sekitar lingkungan kita. Kategori terakhir ini dapat dibagi lagi menjadi akhlak terhadap tumbuh-tumbuhan, akhlak terhadap hewan, dan akhlak terhadap bumi dan air serta udara.⁷¹

Sebagaimana halnya dengan kedua bidang lainnya, di bidang akhlak pun ada ilmu yang mendalami dan mengembangkan ajaran akhlak yang terdapat di dalam Al-Quran dan Al-Hadist itu, agar menjadi norma yang konkret bagi manusia. Mengenai sikap terhadap Allah, ilmu yang mempelajarinya disebut ilmu tasawuf. Perkataan tasawuf, yang dalam bahasa asing, disebut mystic atau Sufism, berasal dari kata suf yakni wol kasar yang dipakai oleh Muslim dan Muslimat yang berusaha untuk mendekatkan diri kepada Allah. Orang yang melakukan upaya demikian disebut sufi dan ilmu yang menjelaskan upaya-upaya serta tingkatan-tingkatan yang harus ditempuh untuk mencapai tujuan tersebut, dinamakan ilmu tasawuf. Ilmu tasawuf adalah ilmu yang menjelaskan tata cara pengembangan rohani manusia dalam rangka usaha mencari dan mendekatkan diri dengan Allah.⁷² Dengan pengembangan rohani, kaum sufi ingin memaknai syariat secara lebih mendalam dalam rangka menemukan hakikat agama serta ajaran Islam. Bagi kaum sufi yang mengintegrasikan syariat dan hakikat sekaligus, shalat misalnya, tidaklah sekedar dimengerti sebagai pengucapan sejumlah kata dalam gerakan tertentu, akan tetapi melebihi itu, adalah dialog spiritual antara manusia dengan Tuhan. Ibadah, bagi para sufi, harus dilakukan dengan sepenuh hati, dengan mencurahkan perhatian pada makna-makna rohaniah yang terkandung

⁷¹ Mohammad Daud Ali, *Op Cit.*, 38

⁷² *Ibid.* hlm 39

di dalamnya, tidak cukup hanya untuk memenuhi rukun dhohir. Sikap kaum sufi terhadap Tuhan, pada mulanya didasarkan pada rasa takut yang kemudian diubah dan dikembangkan oleh Rabiah al Adawiyah, seorang sufi dari Basrah, dengan rasa cinta kepada Allah. Seorang sufi yang mencari jalan untuk mendekatkan dirinya dengan Allah melalui pengembangan rohani, menamakan dirinya *salik*, yakni orang bepergian. Orang yang bepergian itu menempuh perjalanan dengan langkah lambat dan teratur melalui thariqat tertentu, harus melewati tujuh tingkatan menuju satu tujuan yakni pertemuan dengan kenyataan, yaitu Allah sendiri. Jalan atau tarikat itu dipimpin oleh seorang guru yang disebut syaikh, yang berfungsi untuk memberi petunjuk jalan. Masing-masing tarikat mempunyai cara sendiri, seperti berdzikir, untuk mencapai tujuan akhir yakni merasakan kehadiran Ilahi dalam hatinya.

Adapun mengenai sikap terhadap sesama makhluk dapat dibagi dua, yakni sikap terhadap sesama manusia, dan sikap terhadap makhluk yang bukan manusia. Sikap terhadap sesama manusia disebut akhlak. Padanannya dalam bahasa asing adalah *ethic*: ilmu yang menjelaskan sikap terhadap sesama manusia disebut ilmu akhlak atau *ethics*. Dalam ilmu akhlak terdapat kaidah baik dan buruk. Kaidah-kaidah itu dan istilah-istilah keakhlakan yang lain, dijelaskan oleh ilmu akhlak agar dapat dijadikan norma konkret bagi manusia. Berdasarkan uraian singkat itu dapatlah dirumuskan bahwa yang dimaksud dengan ilmu akhlak dalam tulisan ini adalah ilmu yang menjelaskan arti baik dan buruk, serta segala sesuatu yang berkenaan dengan

sikap yang seyogianya diperlihatkan manusia terhadap manusia lain, dirinya sendiri, dan lingkungan hidupnya.⁷³

Sebagaimana aqidah dan syariah, sumber akhlak islami adalah Al-Quran dan Al-Hadist. Kedua sumber agama Islam itu penuh dengan nilai-nilai serta norma dasar yang menjadi ukuran perangai manusia apakah itu baik atau buruk. Allah menyuruh manusia (Muslim) mengikuti Nabi Muhammad, karena seperti diungkapkan oleh Siti Aisyah, akhlak Nabi Muhammad adalah (seluruh isi) Alquran itu sendiri. Sikap terhadap sesama manusia dalam kehidupan sosial menurut nilai dan norma Islam adalah, misalnya, sikap mau dan rela menunaikan kewajiban dan menerima hak, mau dan rela mengendalikan diri, selalu berusaha menegakkan keadilan dan kebenaran baik bagi dirinya sendiri maupun bagi kepentingan masyarakat; bersedia menolong yang lemah dengan kekuasaan, ilmu dan harta yang dititipkan Tuhan kepadanya. Sedangkan akhlak terhadap bukan manusia dapat dilakukan dengan jalan misalnya, menyadari bahwa semua yang terdapat di langit dan di bumi serta yang ada di antara keduanya adalah anugerah Allah kepada manusia yang harus dijaga kelestariannya, dipelihara dan dimanfaatkan bukan saja untuk kepentingan manusia, tetapi juga untuk kepentingan makhluk lainnya.⁷⁴

Uraian sistematis bagian-bagian kerangka dasar agama dan ajaran Islam tersebut, dipandang dari segi pertumbuhan kesadaran hukum, dapat saja

⁷³ R. Rachmat Djatnika, *Sistem Ethika Islam*, Pustaka Islam, Surabaya, 1985, hlm 31

⁷⁴ Mohammad Daud Ali, *Op Cit.*, hlm 41

diubah dengan susunan lain, yakni akidah, akhlak, syariah dengan penjelasan isi seperti diuraikan. Dari paparan tersebut dapatlah ditarik kesimpulan bahwa Islam sebagai agama mempunyai sistem sendiri yang bagian-bagiannya saling bekerja sama untuk mencapai suatu tujuan. Perkembangan ajaran Islam tidak saja buah zaman atau cerminan kondisi sosial di suatu masa, melainkan ada kehendak samawi yang member batas-batas pengembangan ajaran Islam. Sumbernya adalah tauhid yang menjadi inti akidah. Dari akidah itu mengalir syariah dan akhlak Islami. Ketiganya laksana bejana yang berhubungan. Syariah dan akhlak, seperti telah disebut di muka mengatur perbuatan dan sikap seseorang baik di lapangan ibadah maupun di lapangan muamalah.

B. Konsep Dasar Hukum Islam

Hukum Islam adalah hukum yang bersumber dari dan menjadi bagian dari agama Islam. Sebagai sistem hukum, ia mempunyai beberapa istilah kunci yang perlu dijelaskan lebih dahulu, sebab seringkali banyak orang tidak mampu membedakannya kalau tidak diketahui maknanya secara tepat. Adalah istilah-istilah hukum, *hukm* dan *ahkam*, syariah, *fiqh* dan beberapa kata lain yang berkaitan dengan istilah-istilah tersebut.⁷⁵

Ketika berbicara tentang hukum, secara sederhana segera terlintas dalam benak banyak orang adalah seperangkat peraturan-peraturan atau seperangkat norma, terutama yang tertulis, yang mengatur tingkah-laku manusia dalam suatu masyarakat, baik peraturan atau norma itu berupa kenyataan yang

⁷⁵ Mohammad Daud Ali, *Op Cit.* hlm 44

tumbuh dan hidup dalam masyarakat maupun peraturan atau norma yang dibuat dan ditegakkan oleh penguasa. Bentuknya bisa berupa hukum yang tidak tertulis seperti hukum adat atau kebiasaan yang ajeg, mungkin juga berupa hukum tertulis seperti peraturan perundang-undangan.

Hukum Barat melalui prinsip konkordansi, sejak pertengahan abad ke-19 (1855) berlaku di Indonesia. Hukum dalam konsepsi seperti hukum Barat adalah hukum yang sengaja dibuat oleh manusia untuk mengatur kepentingan manusia sendiri dalam masyarakat tertentu. Berbeda dengan konsepsi hukum Islam, dalam konsepsi hukum perundang-undangan (Barat), yang diatur oleh hukum hanyalah hubungan manusia dengan manusia lain dan benda dalam masyarakat.

Di samping itu, ada konsepsi hukum lain, di antaranya adalah konsepsi hukum Islam. Seperti dijelaskan sebelumnya, dasar dan kerangka hukumnya ditetapkan oleh Allah. Artinya hukum Islam tidak lepas dari kehendak samawi. Selain itu, ia tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan manusia lain dan benda dalam masyarakat, tetapi juga hubungan-hubungan lainnya, karena manusia yang hidup dalam masyarakat itu mempunyai berbagai hubungan. Hubungan-hubungan itu seperti telah berulang disinggung di muka adalah hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan dirinya sendiri, hubungan manusia dengan manusia lain dan hubungan manusia dengan benda dalam masyarakat serta alam sekitarnya. Interaksi manusia dalam berbagai tata hubungan itu diatur oleh seperangkat

ukuran tingkah laku yang di dalam bahasa Arab disebut *hukm* jamaknya *ahkam*.

1. Hukm dan Ahkam

Perkataan hukum yang dipergunakan dalam bahasa Indonesia berasal dari kata *hukm* dalam bahasan Arab. Ia berarti norma atau kaidah yakni ukuran, tolak ukur, patokan, pedoman, yang dipergunakan untuk menilai tingkah-laku atau perbuatan manusia dan benda. Hubungan antara perkataan hukum dalam bahasa Indonesia tersebut di atas dengan *hukm* dalam pengertian norma dalam bahasa Arab itu, memang erat sekali, karena setiap peraturan mengandung norma atau kaidah sebagai intinya.⁷⁶ Dalam ilmu hukum Islam kaidah itu disebut *hukm*. Itulah sebabnya maka di dalam perkataan sehari-hari orang berbicara tentang hukum suatu benda atau perbuatan, yang dimaksudkan adalah patokan, tolak ukur, ukuran atau kaidah mengenai perbuatan atau benda.

Dalam sistem hukum Islam, terdapat lima *hukm* (kaidah) yang merupakan patokan mengukur perbuatan manusia, baik di bidang ibadah maupun mumalah. Kelima jenis kaidah tersebut, disebut *al-ahkam al-khamsah* atau penggolongan hukum yang lima, terdiri dari *jaiz*, *sunnat*, *makruh*, *wajib*, dan *haram*.

⁷⁶ Mohammad Daud Ali, *Op Cit*, hlm 44

Penggolongan hukum yang lima atau yang disebut juga lima kategori hukum tersebut, di dalam kepustakaan studi hukum Islam disebut juga hukum taklifi, yakni:

- a. Norma atau kaidah hukum Islam yang mungkin mengandung kewenangan terbuka, yaitu kebebasan memilih untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu perbuatan yang disebut *jaiz*, *mubah*, atau *ibahah*.
- b. Anjuran untuk dilakukan karena jelas manfaatnya bagi pelaku, disebut *sunnah*.
- c. Kaidah yang seyogyanya tidak dilakukan karena jelas tidak berguna dan akan merugikan orang yang melakukannya, disebut *makruh*.
- d. Perintah yang wajib dilakukan, disebut *fardu* atau *wajib*.
- e. Larangan untuk dilakukan, disebut *haram*.⁷⁷

Masing-masing penggolongan dan kategori hukum tersebut dibagi lagi oleh para ahli hukum Islam ke dalam beberapa bagian yang lebih rinci dengan tolak ukur tertentu yang dapat dipelajari dalam kitab-kitab ilmu *ushul fiqh* yaitu ilmu pengetahuan yang membahas dasar-dasar pembentukan hukum *fiqh* Islam.⁷⁸

Selain dari hukum taklifi tersebut, hukum syariat juga terdiri dari hukum *wadh'i* yakni hukum yang mengandung sebab, syarat, dan

⁷⁷ *Ibid*, hlm 45

⁷⁸ Rincian tersebut dapat dilihat pada Suwarjin, *Ushul Fiqh*, Teras, Yogyakarta, 2012, hlm 25-36

halangan terjadinya hukum dan hubungan hukum.⁷⁹ Ketiga hukum *wadh'i* itu:

- a. Sebab, yang menurut rumusannya, merupakan sesuatu yang tampak yang dijadikan tanda adanya hukum, misal, kematian menjadi sebab adanya kewarisan.
- b. Syarat, adalah sesuatu yang kepadanya tergantung suatu hukum, misal, syarat wajib mengeluarkan zakat harta adalah kalau telah mencapai *nisab* dan *haul*.
- c. Halangan atau *mani'* adalah sesuatu yang dapat menghalangi hubungan hukum, misal, pembunuhan menghalangi hubungan kewarisan.⁸⁰

2. Syariat

Selain dari perkataan hukum, hukm dan al-ahkam al-khamsah atau hukum taklifi di atas, perlu dipahami juga istilah syariat. Syariat secara harfiah adalah jalan ke sumber (mata) air yakni jalan lurus yang harus diikuti oleh setiap Muslim. Syariat merupakan jalan hidup Muslim. Syariat memuat ketetapan-ketetapan Allah dan ketentuan Rasul-Nya, baik berupa larangan maupun berupa suruhan, meliputi seluruh aspek hidup dan kehidupan manusia. Oleh karena itu, syariat merupakan norma dasar sebelum diperinci melalui ijtihad.

⁷⁹ Suwarjin, *Ushul Fiqh*, Teras, Yogyakarta, 2012, hlm 25

⁸⁰ *Ibid*, hlm 37-41

Seperti dijelaskan di atas, syariat merupakan norma hukum dasar yang ditetapkan Allah, yang wajib diikuti oleh orang Islam berdasarkan iman yang berkaitan dengan akhlak baik dalam hubungannya dengan Allah maupun dengan sesama manusia dan benda dalam masyarakat. Norma hukum dasar ini dijelaskan dan dirinci lebih lanjut oleh Nabi Muhammad sebagai rasul-Nya. Karena itu, syariat terdapat di dalam Al-Qur'an dan di dalam kitab-kitab Al-Hadits. Menurut Sunnah Nabi Muhammad, umat Islam tidak pernah akan sesat dalam perjalanan hidupnya di dunia ini selama mereka berpegang teguh atau berpedoman kepada Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah.⁸¹ Dengan perkataan lain, umat Islam tidak pernah akan sesat dalam perjalanan hidupnya di dunia ini selama ia mempergunakan pedoman hidup, tolak ukur hidup dan kehidupan yang digariskan dalam Al-Qur'an dan kitab-kitab Hadist.

Karena norma-norma hukum dasar yang terdapat di dalam Al-Qur'an itu masih bersifat umum dan abstrak, demikian juga halnya dengan aturan yang ditentukan oleh Nabi Muhammad terutama mengenai muamalah, maka setelah Nabi Muhammad wafat, norma-norma hukum dasar yang masih bersifat umum tersebut perlu diperinci lebih lanjut, disesuaikan dengan kondisi masyarakat pada masa dan ruang tertentu. Perumusan norma-norma hukum dasar yang bersifat umum ke dalam kaidah-kaidah yang lebih konkret agar dapat dilaksanakan dalam praktik tersebut, memerlukan disiplin ilmu tertentu. Dari sinilah muncul ilmu pengetahuan

⁸¹ Mohammad Daud Ali, *Op Cit.*, hlm 47

baru yang khusus menguraikan syariat. Dalam kepustakaan Islam, ilmu tersebut dinamakan ilmu fiqh. Ilmu fiqh adalah ilmu yang mempelajari atau memahami syariat dengan memusatkan perhatiannya pada perbuatan (hukum) manusia *mukallaf*, yaitu manusia yang berkewajiban melaksanakan hukum Islam karena telah dewasa dan berakal sehat. Orang yang paham tentang ilmu fiqh disebut fakih atau fukaha. Artinya ahli atau para ahli hukum Islam.⁸²

Istilah yang sangat berhubungan dengan perkataan syariat seperti telah disebut di atas *syara* dan *syar'i* yang diterjemahkan dengan agama. Oleh karena itu, seringkali jika orang berbicara tentang hukum syara, maka yang dimaksud adalah hukum agama, yaitu hukum yang ditetapkan oleh Allah dan dijelaskan oleh Rasul-Nya atau hukum syariat, meskipun seringkali sebenarnya adalah hukum fiqh. Itulah kenapa antara istilah syariat, fiqh, hukum, hukm, serta ahkaam al-khamsah seringkali kurang bisa dibedakan oleh kebanyakan orang.

Dari perkataan syariat lahir kemudian perkataan tasyri', artinya pembuatan peraturan perundang-undangan yang bersumber dari wahyu dan sunnah yang disebut tasyri' samawi dan peraturan perundang-undangan yang bersumber dari pemikiran manusia yang disebut tasyri' wadhi.⁸³

3. Fiqh

⁸² *Ibid.*, hlm 48

⁸³ *Ibid.*

Seperti dijelaskan di atas, syariah secara harfiah adalah jalan ke sumber (mata) air yakni jalan lurus yang harus diikuti oleh setiap muslim. Syariah memuat ketetapan-ketetapan Allah dan ketentuan Rasul-Nya, baik berupa larangan maupun berupa suruhan, meliputi seluruh aspek kehidupan manusia.⁸⁴ Keduanya merupakan norma dasar. Syariah merupakan norma hukum dasar yang ditetapkan Allah yang wajib diikuti oleh orang Islam berdasarkan iman yang berkaitan dengan akhlak, baik dalam hubungannya dengan Allah maupun dengan sesama manusia dan benda dalam masyarakat. Norma hukum dasar ini dijelaskan dan dirinci lebih lanjut oleh Nabi Muhammad sebagai Rasul-Nya. Karena itu, syariah terdapat di dalam Al-Quran dan di dalam kitab-kitab Hadist.

Karena norma-norma hukum dasar yang terdapat di dalam Al-Quran itu masih bersifat umum dan abstrak, demikian juga halnya dengan aturan yang ditentukan oleh Nabi Muhammad, terutama mengenai muamalah, maka setelah Nabi Muhammad wafat, norma-norma hukum dasar yang masih bersifat umum serta abstrak tersebut membutuhkan perincian lebih lanjut. Perumusan dan penggolongan norma-norma hukum dasar yang bersifat umum itu ke dalam kaidah-kaidah yang lebih konkret agar dapat dilaksanakan dalam praktik, memerlukan disiplin ilmu. Karena itu, Muncul ilmu pengetahuan baru yang khusus menguraikan syariah

⁸⁴ *Ibid.*, hlm 46.

dimaksud. Dalam kepustakaan, ilmu tersebut dinamakan ilmu fiqh yang ke dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan ilmu hukum Islam.⁸⁵

Di samping fiqh, ada istilah *ushul fiqh* merupakan kata majemuk yang terbentuk dari dua kata, yaitu kata *ushul* dan kata *fiqh*. Kata *ushul* adalah bentuk jamak dari kata *ashl*, yang berarti pondasi sesuatu. Secara bahasa, kata *ashl* juga berarti dasar, pokok, dan asas. Secara etimologi, kata *ushul fiqh* berarti dalil-dalil fiqh. Sedang secara terminologi berarti ilmu pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan metode penggalian hukum *syara'* terapan dari dalil-dalilnya yang terperinci.⁸⁶

Tujuan ilmu *ushul fiqh* adalah menerapkan kaidah pada dalil untuk menghasilkan hukum *syara'* konkret atau terapan. Seperti diketahui, keberadaan dalil dimaksudkan untuk menghasilkan hukum. Namun dalil tidak dapat berdiri sendiri untuk menghasilkan hukum. Ia membutuhkan bantuan kaidah *ushuliyah*. Karena itu, kedudukan kaidah di sini sama dengan kedudukan teori dalam mengurai fakta-fakta. Artinya, fakta atau data baru dapat memberi pengertian jika dimaknai dengan teori. Demikian juga dalil baru dapat menunjuk hukum tertentu, jika dimaknai oleh kaidah.

Dengan mengetahui ilmu *ushul fiqh*, kita dapat menemukan jawaban hukum terhadap kasus-kasus baru yang belum ditemui jawabannya dalam kitab-kitab fiqh terdahulu. Caranya adalah dengan menerapkan kaidah dan

⁸⁵ *Ibid.*, hlm 47.

⁸⁶ Suwarjin, *Ushul Fiqh*, Teras, Yogyakarta, 2012, hlm 1-4.

metode istinbath yang telah dirumuskan para ulama sebelumnya.⁸⁷ Misalnya, hukum perkawinan antara perempuan yang sehat dengan laki-laki penderita HIV/AIDS dapat ditetapkan berdasarkan metode *sad ahzhariah* atau keharusan pencatatan perkawinan berdasarkan masalah mursalah. Dengan demikian, melalui *ushul fiqh*, memungkinkan kita untuk menguji dan mengkaji ulang pendapat lama guna kemudian menetapkan hukum baru yang lebih sesuai dengan kondisi dan kemashlahatan sekarang.

Seperti diketahui, seperti dijelaskan sebelumnya, fiqh merupakan kontruksi para mujtahid atas norma dasar syariah. Karena itu, ia terikat oleh ruang dan waktu. Apa yang dirumuskan para mujtahid didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan pada masanya serta tempatnya. Seiring dengan berlalunya waktu dan perubahan tempat, maka kemashlahatan berubah dan berganti.

Selain *ushul fiqh*, istilah lain dalam rumpun fiqh adalah *qawa'id fiqhiyah* yang merupakan kata majemuk yang terbentuk dari dua kata, *qawa'id* dan *fiqhiyah*, yang masing-masing memiliki pengertian tersendiri. *Qawa'id* merupakan bentuk jamak dari *qa'idah* yang secara etomologi berarti dasar atau pondasi sesuatu, baik yang bersifat hissi maupun maknawi.⁸⁸ Sedang kata *fiqhiyah* diambil dari kata *fiqh* yang ditambah dengan *ya'* nisbah, yang berfungsi untuk menisbatkan kata kaidah kepada

⁸⁷ *Ibid.*, hlm 7.

⁸⁸ *Ibid.*, hal 201

kata fiqh. Penambahan kata fiqhiyah di belakang kata qawa'id bertujuan untuk membedakannya dengan kaidah-kaidah yang lain, seperti *qawa'id ushuliyah* dan *qawa'id lughowiyah*. Sehingga secara etimologi qawa'id fiqhiyah berarti kaidah-kaidah atau dasar-dasar fiqh.⁸⁹ Perbedaannya dengan ushul fiqh, ushul fiqh adalah metodologi yang harus dipedomani seorang faqih agar terhindar dari kesalahan dalam melakukan istinbath, sedangkan kaidah fiqhiyah adalah himpunan tentang hukum-hukum yang memiliki kemiripan yang diikat oleh aturan tertentu dan membentuk suatu konsep tersendiri.⁹⁰

Ijtihad yang diperlukan untuk menemukan jawaban atas berbagai persoalan baru yang muncul tentunya memerlukan sebuah metodologi istinbath hukum. Salah satu metodologi istinbath hukum, selain *ushul al-fiqh* yang kiranya sangat signifikan dalam menyelesaikan permasalahan tersebut ialah dengan menggunakan *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, yaitu kaidah-kaidah yang disimpulkan secara general dari fiqh dan kemudian digunakan pula untuk menetapkan hukum dari kasus-kasus baru yang timbul yang belum ditemukan hukumnya di dalam teks.

Kaidah-kaidah fiqh dibentuk dari berbagai materi fiqh yang mencakup berbagai permasalahan furu, kemudian diteliti persamaannya dengan menggunakan pola pikir induktif. Selanjutnya ia dikelompokkan, dan tiap-tiap kelompok merupakan kumpulan dari masalah-masalah yang serupa,

⁸⁹ Toha Andiko, *Ilmu Qawa'id Fiqhiyyah*, Teras, Yogyakarta, 2011, hlm 7

⁹⁰ Suwarjin, *Op Cit.*, hlm 9

akhirnya disimpulkan menjadi kaidah-kaidah fiqh, yang selanjutnya masih diuji lagi kesesuaiannya dengan substansi ayat-ayat Al-Qur`an dan Al-Hadits. Di sini bisa disimpulkan bahwa kaidah-kaidah fiqh dibentuk dengan menggunakan pola pikir induktif. Oleh karena itu dapat simpulkan bahwa yang dimaksud dengan Al-Qawaid Al-Fiqhiyah adalah patokan yang bersifat umum yang dipakai untuk menjustifikasi kasus-kasus dalam berbagai konteks fiqh.⁹¹

Hukum yang ditetapkan Allah SWT kepada manusia pasti memiliki tujuan (*maqashid*) untuk kemaslahatan manusia, karena hukum ditetapkan Allah tentu bukan dirinya sendiri, melainkan untuk manusia. Allah sebagai syari' (*Lawgiver*) dan karena itu Ia tidak membutuhkan suatu hukum untuk diri-Nya. Selain itu, hukum tentu bukan dibuat untuk dirinya sendiri karena apabila demikian, keberadaan hukum akan menjadi sia-sia. Maka seperti dikatakan sebelumnya, hukum diciptakan untuk kehidupan manusia di dunia.

Dengan demikian, hukum yang terkandung dalam ajaran agama Islam memiliki dinamika yang tinggi. Oleh karena itu, hukum Islam dibangun di atas karakteristik yang sangat fundamen, seperti: *rabbany*, *syumuly*, *akhlaqy*, *insany* dan *waqi'iy*. Dari kelima karakter tersebut dapat dikatakan bahwa hukum Islam berakar pada prinsip-prinsip universal. Prinsip-prinsip itu mencakup atau meliputi sasaran atau keadaan yang sangat luas serta dapat menampung perubahan-perubahan sesuai dengan kebutuhan ummat manusia tanpa bertentangan dengan nilai-nilai dasar yang digariskan oleh Allah SWT.

⁹¹ Toha Andiko, *Op Cit.*, hlm 5

Hukum Islam (syari'ah) merupakan norma dasar yang prinsip dan sumbernya berasal dari wahyu (Al-Quran dan Sunnah). Namun, Allah sebagai syari' (Lawgiver) tetap memberikan ruang bagi manusia melalui nalar akal pikirannya untuk terlibat langsung baik dalam memberi pemahaman terhadap wahyu tersebut ataupun dalam mengaplikasikan hukum itu sendiri. Hal itu, sekali lagi karena hukum dipergunakan untuk manusia. Sekalipun demikian, dalam perjalanan sejarah pembangunan hukum Islam, sebahagian ahli fiqh masih terkesan sangat berhati-hati dan teliti, bahkan cenderung takut dalam menangani perubahan hukum akibat adanya perubahan waktu, tempat dan keadaan. Sementara di sisi lain ada sebagian dari ahli fiqh yang terkesan berani untuk menyikapi perubahan.

Dari kondisi tersebut di atas, sebagaimana dijelaskan dalam pembahasan *ushul fiqh* dan *qawaidul fiqh* di atas, para ahli hukum Islam telah berhasil membentuk sistem hukum Islam dan membangun metode penemuan hukum (*Islamic Jurisprudence*) sehingga lahirlah metode-metode dalam beristinbat dengan menggunakan kaidah *ushuliyah* dan kaidah *fiqhiyah* sebagai sarana penemuan hukum Islam. Artinya kedua metode tersebut telah banyak memberikan ruang gerak dalam menggali teks (nash al-Quran dan as-Sunnah) guna memenuhi kebutuhan hukum bagi umat manusia, sehingga dalam perkembangannya, telah memunculkan kajian-kajian kritis yang menghendaki agar hukum Islam dapat lebih mendatangkan kemaslahatan bagi manusia dan

dianggap penting untuk diformulasikan berdasarkan nilai-nilai esensialnya yang disebut sebagai *Maqashid al-Syari'ah*.⁹²

Secara historis, *Maqashid al-Syari'ah* sebenarnya telah dikembangkan oleh para ulama mujtahid sebelum al-Syathibi, namun masih dalam bentuk doktrin yang pembahasannya belum dibangun secara epistemologis, bahkan hanya dijadikan sebagai sub pembahasan atau menjadi pembahasan kecil dalam beberapa kajian keilmuan. Hal itu misal pertama kali dilakukan oleh al-Turmudzi al-Hakim dalam beberapa karya-karya ilmiahnya seperti: *al-Shalah wa Maqashiduhu*, *al-Haj wa Asraruh*, *al-'Illah*, *'Ilal al-Syari'ah*, *'Ilal al-'Ubudiyyah*. Pemikiran Maqashid pada fase ini muncul dengan corak dan versi yang beraneka ragam, sekalipun perbedaan itu hanya terkesan sebagai penambahan dan pengembangan, dan mereka pada umumnya sepakat bahwa tujuan dari syariah itu adalah bagaimana mewujudkan masalah/manfaat (*jalb al-mashlahah/manfa'ah*) dan menghindarkan mafsadah (*daf'u al-mafsadah*) dan untuk mewujudkannya mereka sepakat untuk mengklasifikasikan maqashid syari'ah menjadi 3 (tiga) tingkatan yaitu: (1) *al-dharuriyat*; (2) *al-hajiyat* dan (3) *al-tahsiniyat*.⁹³

C. Pembaharuan Hukum Islam

Pembaharuan (*tajdid*) dalam Islam dapat didefinisikan sebagai usaha baik secara individual maupun kolektif pada kurun dan situasi tertentu untuk

⁹² Mohammad Daud Ali, *Op., Cit.* hlm 61.

⁹³ Khaeruddin Hamsin, *Maqashid Syariah dalam Penetapan Hukum Islam*, Makalah ini disampaikan pada acara Pelatihan Majelis Tarjih Muhammadiyah se-Indonesia pada 20-23 Januari 2012 di Universitas Muhammadiyah Magelang, hlm 4.

mengadakan perubahan di dalam persepsi dan praktek keislaman yang telah mapan kepada pemahaman dan pengamalan yang baru.⁹⁴ Menurut Azyumardi Azra, pembaharuan bertitik tolak dari pandangan bahwa Islam sebagai realitas dan lingkungan sosial tertentu tidak sesuai, bahkan menyimpang dari apa yang dianggap sebagai Islam yang sebenarnya. Karena itu, menurut Azyumardi Azra, muncul berbagai tipologi gerakan pembaharuan Islam, misal puritanisme, neo-sufisme, fundamentalisme, atau sekulerisme.⁹⁵

Sedangkan Harun Nasution lebih menekankan pembaharuan diperlukan untuk menyesuaikan paham-paham Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Karena pada hakikatnya perkembangan sains dan teknologi dalam kenyatannya membawa perubahan nilai, sistem, dan sekaligus problem. Dengan jalan pembaharuan inilah, umat Islam diharapkan dapat melepaskan diri dari suasana kemunduran untuk selanjutnya dibawa kepada kemajuan.⁹⁶

Tipologi yang dikemukakan Azra di atas memang difokuskan pada sufisme di Indonesia. Namun demikian, menurut Ahmad Rofiq, dalam batas-batas tertentu sejauh memiliki relevansi dengan persoalan pembaharuan hukum, tipologi tersebut dapat saja digunakan. Karena itu, Azra mengomentari bahwa tipologi tersebut bukanlah penggolongan yang ketat,

⁹⁴ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Gama Media, Yogyakarta, 2001, hlm 97

⁹⁵ Azyumardi Azra, *Akar-akar Historis Pembaharuan Islam di Indonesia*, dalam Ahmad Rofiq, *Ibid*

⁹⁶ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Sejarah Pemikiran dan gerakan*, Bulan Bintang, Jakarta, 1986, hlm 11-12

karena bisa saja suatu tipologi mengandung unsur-unsur yang terdapat pada tipologi lain.

Oleh sebab itu, hukum Islam dituntut akomodatif terhadap persoalan umat tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasarnya yang melekat. Sebab kalau tidak, besar kemungkinan, hukum Islam akan mengalami tidak menjadi solutif bagi kepentingan umat. Karena itu apabila para pemikir hukum tidak memiliki kesanggupan atau keberanian untuk mereformulasi dan mengantisipasi setiap persoalan yang muncul dalam masyarakat serta mencari penyelesaian hukumnya, maka hukum Islam akan kehilangan aktualitasnya. Dari sinilah sekali lagi, urgensi pembaharuan hukum Islam.

Hal yang menarik, apa yang dikemukakan dalam analisis Daniel S Lev, bahwa secara keseluruhan pembaharuan Hukum Islam di Indonesia berjalan relatif lambat dibanding dengan negara-negara muslim lain. Jika Indonesia melakukan pembaharuan hukum Islam pada era 70-an, ditandai dengan lahirnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, maka Yordania telah menetapkan Jordanian Law of Family Right tahun 1951, Syria mengundang Syrian Law of Personal Status tahun 1953 dan lainnya.⁹⁷

Kelambanan itu disebabkan: Pertama, masih kuatnya anggapan bahwa taqlid terhadap pendapat para ulama masih cukup memadai untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer; Kedua, hukum Islam di Indonesia dalam

⁹⁷ Ahmad Rofiq, *Op Cit.*, hlm 99

konteks sosial politik masa kini selalu mengundang polemik.⁹⁸ Ada dua pola persoalan di sini. Pertama, hukum Islam berada pada titik tengah antara paradigma agama dan paradigma negara. Sebagai bagian dari agama, penerapan hukum Islam menjadi misi agama, sebagai usaha operasionalisasi totalitas Islam dalam kenyataan empiris. Namun pada saat yang sama, hukum Islam pun menjadi bagian dari paradigma negara yang memiliki pluralitas. Akibatnya untuk mempertahankan pluralitas itu, negara terpaksa mereduksi tidak hanya hukum Islam, tetapi juga berbagai perangkat keislaman lainnya. Sedangkan kedua, hukum Islam berada di titik ketegangan antar agama itu sendiri. Dalam kondisi masyarakat yang agamanya beragam, pemekaran agama yang satu dapat menjadi ancaman bagi agama lainnya. Karena itu pembaharuan hukum yang pada umumnya baru dapat terlihat pada permukaan setelah melalui campur tangan negara, yakni melalui legislasi/legalisasi, akan dapat menimbulkan keterasingan dan kecemburuan dari penganut agama lainnya.⁹⁹

Di sisi lain, juga terdapat faktor internal penghambat proses perubahan atau pembaharuan hukum. Persepsi sebagian masyarakat yang mengidentikkan fiqh yang merupakan produk intelektual ulama, yang kebenarannya relatif, serta dipengaruhi oleh sosio-kultural perumusny, dengan syariat yang merupakan produk Tuhan dan bersifat absolut, tidak jarang berakibat menimbulkan penyelesaian hukum yang tidak aktual, di

⁹⁸ *Ibid.*, hlm 100

⁹⁹ *Ibid.*, hlm 100-101

samping cenderung menafikan nilai-nilai dan norma hukum yang hidup dalam masyarakat.

Oleh karena itu, produk pemikiran Hukum Islam tidaklah hanya meliputi fiqh, tetapi ada yang berbentuk fatwa, keputusan pengadilan, dan perundang-undangan yang secara mutlak perlu dipahami secara proporsional. Karena dengan demikian, hukum Islam dapat lebih memiliki daya paksa untuk dipedomi oleh masyarakat yang menjadi subyek hukum.¹⁰⁰

Gagasan dan gerakan untuk mengformulasikan fiqh atau hukum Islam khas Indonesia tersebut telah dirintis lama, terutama sejak Indonesia merdeka. Setelah tidak lagi dijajah, momentum untuk pembaharuan hukum, termasuk hukum Islam pun menemukan gaungnya. Para pemikir yang menaruh perhatian terhadap masalah ini di antaranya adalah Munawir Sjadzali dan Ibrahim Hosen, Abdurahman Wahid, Ali Yafie, Sahal Mahfudz. Namun pemikiran tentang perlunya pembaharuan sebelum periode mereka dengan konsisten dilakukan Hasby Ash-Shiddiqiy dan Hazairin. Pendekatan yang dilakukan keduanya berbeda, Jika Hasby lebih mengacu kepada kemampuan metodologi Hukum Islam yang dirintis para ulama terdahulu. Sedangkan Hazairin cenderung menginginkan konstitusionalisasi Hukum Islam.¹⁰¹

Tipologi ini didasarkan pendapat J.N.D Anderson. Analisis Anderson memang tidak spesifik terhadap kasus di Indonesia, tetapi ia mengemukakan

¹⁰⁰ *Ibid.*, hlm 101

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm 156

gambaran umum yang terjadi di Negara-negara Muslim di dunia ini. Ia membuat tipologi ke dalam tiga tipe, yaitu:¹⁰²

1. Negara-negara yang masih menganggap syariah sebagai hukum dasar dan masih dapat diterapkan seluruhnya. Negara-negara yang hingga kini mempertahankan syariah sebagai hukum asasi dan masih berupaya menerapkan dalam segi hubungan kemanusiaan adalah Arab Saudi dan wilayah utara Nigeria.
2. Negara-negara yang membatalkan hukum Syariah dan menggantinya dengan hukum yang seluruhnya sekuler. Negara yang mewakili tipe ini adalah Turki.
3. Negara yang menempuh jalan kompromi antara syariah dan hukum sekuler. Negara yang menunjukkan tipe ketiga ini antara lain adalah Mesir. Anderson tidak menyebut Indonesia sebagai tipe ketiga ini. Tidak ada informasi yang tegas, tetapi besar kemungkinan karena memang pembaharuan hukum Islam di Indonesia baru dapat dilihat pada dekade 70-an hingga 90-an. Di antara karakteristik tipe ketiga ini, Anderson member ilustrasi bahwa daripada mengambil alih aturan hukum asing, sistem hukum yang cocok untuk kehidupan modern dapat dipungut dari prinsip syariah itu sendiri. Apabila diperhatikan cara dan teknis yang ditempuh dalam proses perumusan perundang-undangan dan khususnya Kompilasi Hukum Islam, maka tipe ketiga tersebut cukup representatif menunjukkan corak khas pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

¹⁰² JND Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, dalam Ahmad Rofiq, *Op Cit.*, hlm134

D. Positivisasi Hukum Islam

Van Apeldoorn dalam bukunya mengatakan hukum obyektif adalah kekuasaan yang bersifat mengatur; hukum subyektif adalah kekuasaan yang diatur oleh hukum obyektif. Dari ungkapan itu beliau menarik kesimpulan bahwa hukum adalah kekuasaan. Beliau mengambil contoh bahwa hak-hak raja dalam Undang-Undang Dasar Belanda disebut “kekuasaan raja”, juga hak-hak orang tua terhadap anak-anaknya disebut “kekuasaan orang tua”. Yang menjadi pertanyaan disini ialah bagaimana hukum dapat memenuhi tugasnya dalam masyarakat ? Menurut beliau tugas hukum itu ada 2, yaitu:¹⁰³

1. Mengatur tata tertib dan
2. Memberi batas-batas kepada lingkungan kekuasaan perseorangan.

Tugas hukum demikian dimaksudkan agar kepentingan-kepentingan mereka yang bertentangan tidak mengakibatkan peperangan semua orang melawan semua orang, sehingga kekuasaan atau kemerdekaan tiap-tiap orang terancam dengan kemusnahan, karena walau bagaimanapun kuatnya seseorang, pada suatu waktu ia akan menjumpai seseorang yang lebih kuat dari padanya. Kedua tugas hukum tadi juga dimaksudkan untuk menjaga keseimbangan antara kepentingan-kepentingan yang saling bertentangan dan demikian dapatlah dipersesuaikan kekuasaan atau kemerdekaan dari yang satu dengan kekuasaan atau kemerdekaan dari yang lain.

¹⁰³ LJ Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum*, terjemahan oleh Oetarid Sadino, Pradnya Paramita, Jakarta, 2009, hlm 56

Positivisasi sebagai bagian pembaharuan hukum Islam merupakan trend pembaharuan pemikiran hukum Islam di Indonesia. Hal ini dapat direpresenstasikan dalam peraturan perundang-undangan sebagai produk legislasi suatu hukum.¹⁰⁴ Sepanjang sejarah perjalanannya di Indonesia, kehadiran hukum Islam dalam hukum nasional merupakan perjuangan eksistensi. Dalam alur sejarah tersebut, hukum Islam selalu mempertahankan eksistensinya, baik sebagai hukum positif atau tertulis, maupun tidak tertulis, dalam berbagai lapangan kehidupan hukum dan praktik hukum. Hal itulah yang disebut dengan teori eksistensi.¹⁰⁵

Menurut Sunny, kedudukan hukum Islam dalam ketatanegaraan Indonesia pasca kemerdekaan dibagi dalam dua periode. *Pertama*, periode penerimaan hukum Islam sebagai sumber persuasif. Kedua, periode penerimaan hukum Islam sebagai sumber otoritatif, yakni sumber yang memiliki kekuatan mengikat dan sah dalam hukum tata negara Indonesia. Pada selanjutnya, pemerintah Indonesia mengeluarkan kebijakan politik hukum yang dalam batas-batas tertentu menampung beberapa keinginan umat Islam. Hal ini nampak pada berlakunya hukum Islam sebagai hukum positif bagi pemeluknya oleh pemerintah melalui pengesahan beberapa peraturan perundang-undangan.¹⁰⁶

Setelah melewati perjuangan panjang, baru kemudian muncul beberapa perundang-undangan, antara lain: UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU tentang Perbankan tahun 1992 yang memasukkan beberapa unsur mu'amalah Islam, UU No. 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, UU No 23 2011 tentang Pengelolaan Zakat, Undang-Undang Perwakafan, UU No. 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara, termasuk yang sedang dalam pembahasan untuk disahkan menjadi undang-undang, yakni

¹⁰⁴ Shohibul Itmam, *Positivisasi Hukum Islam*, Stain Pro Press, Ponorogo, hlm 54

¹⁰⁵ M. Sularno, *Syari'at Islam dan Upaya Pembentukan Hukum Positif di Indonesia*, 2012, 3-19" diakses pada 05 Oktober 2012, dari <http://journal.uui.ac.id/index.php/JHI/article/viewFile/245/240>

¹⁰⁶ Ismail Sunny, *Tradisi dan Inovasi Keislaman di Indonesia dalam Bidang Hukum Islam*, dikutip dalam *Bunga Rampai Peradilan Islam di Indonesia*, Ulul Albab Press, Bandung: Ulul 1997, hlm 6-19

Kompilasi Hukum Islam yang meliputi: perkawinan, kewarisan, perwakafan, infak, sadaqah.

Terkait teori positivisasi, Simarmata dengan mengutip pemikiran Ehrlich dan Pound mengembangkan pemikiran pada dekade kedua abad XX dan juga pada periode selanjutnya memunculkan berbagai gerakan pemikiran yang menggugat pengaruh mendalam filsafat positivism terhadap ilmu sosial seperti yang pernah dirintis oleh Auguste Comte (1789-1857). Selain itu, pandangan lain yang mencoba memisahkan hukum dengan anasir-anasir non hukum juga dikembangkan oleh Hans Kelsen (1881-1973). Menurut Kelsen, hukum harus dibuat murni dari pengaruh-pengaruh non hukum. Kelsen menyebut pendapatnya ini dengan teori hukum murni (*reine rechtlehre*) yang sebelumnya telah didahului oleh aliran positivisme hukum yang dipelopori John Austin (1790-1859).

107

Sementara dalam konteks Indonesia dengan membatasi pada periode 1945-1990, Dimiyati mengemukakan pemikiran hukum Indonesia berkembang dalam tiga tahapan pemikiran. Periode pertama antara tahun 1945-1960, Periode kedua pada dekade 1960-1970 dan periode ketiga pada dekade 1970-1990. Rumusan pemikiran hukum pada periode pertama dan kedua ditandai dengan dua karakteristik penting yaitu, pertama, berkuat pada aspek normatif dan kedua memiliki komitmen yang kuat terhadap hukum adat. Soepomo dan Soekanto adalah tokoh pada periode pertama. Djoko Soetono, Hazairin dan Djojodigono adalah tokoh pada periode kedua. Sementara pemikiran periode ketiga dikategorikan bersifat transformatif. Satjipto Rahardjo, Mochtar Kusumaatmadja dan Sunaryati Hartono dianggap sebagai tokoh periode ketiga.¹⁰⁸

Dimiyati mengemukakan kentalnya pendekatan empirik dalam pemikiran hukum periode ketiga. Hukum tidak dipandang sebagai gejala

¹⁰⁷ Rikardo Simarmata, *Socio-Legal Studies Dan Gerakan Pembaharuan Hukum*, 2-10. Diakses pada 05 Oktober 2012 dari <http://huma.or.id/wp-content/uploads/2006/12/Rikardo-Simarmata.-SOCIO-LEGAL-STUDIES-DAN-GERAKAN-PEMBAHARUAN-HUKUM.pdf>

¹⁰⁸ Shohibul Itmam, *Op Cit.*, hlm 57-58

normatif semata, namun dikompromikan dalam konteks sosialnya. Pendekatan ini sekaligus menyoal logika formal-positivistik yang dinilai gagal menjelaskan suasana yang tidak normal. Model pendekatan tersebut menurut Satjipto Rahardjo akan membelenggu kinerja hukum yang begitu luas, sehingga gerak hukum itu menjadi tersendat dengan pandangan positivistik dan tektual. Padahal sesungguhnya ia tanpa batas.¹⁰⁹

Teori positivistik dianggap hanya mampu menggambarkan keadaan-keadaan normal. Dalam situasi semacam itu, diperlukan perubahan radikal pada pemikiran hukum Indonesia, sehingga dibutuhkan teori hukum yang mampu disamping memberikan gambar hukum Indonesia, juga menjelaskan keadaan hukum dalam masyarakat secara seksama dalam konteks pembangunan hukum Islam Indonesia.

Menurut Hariyanto politik hukum Islam di Indonesia telah mendapat tempat konstitusional didasarkan pada tiga alasan. *Pertama*, alasan filosofis, ajaran Islam merupakan pandangan hidup, cita moral serta cita hukum mayoritas muslim di Indonesia. *Kedua*, alasan sosiologis, bahwa perkembangan sejarah masyarakat Islam Indonesia menunjukkan cita hukum dan kesadaran hukum bersendikan ajaran Islam. *Ketiga*, alasan yuridis yang tertuang dalam Pasal 24, 25 dan 29 UUD 1945 memberi tempat bagi keberlakuan hukum Islam secara yuridis formal.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ibid.*, hlm 58

¹¹⁰ Hariyanto, *Politik Hukum dalam Positivisasi Hukum Islam Bidang Ekonomi*, dalam Ahmad Rofiq, *Op Cit.*, hlm 59

BAB III

PEMIKIRAN FIQH SOSIAL KH MA SAHAL MAHFUDZ TERHADAP POSITIVISASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA

A. Riwayat Hidup KH Sahal Mahfudh

Nama lengkap KH. MA. Sahal Mahfudz adalah Muhammad Ahmad Sahal bin Mahfudz bin Abdus Salam Al-Hajaini lahir di Desa Kajen, Margoyoso Pati pada tanggal 17 Desember 1937.¹¹¹ KH. MA. Sahal Mahfudz lahir dari pasangan Kyai Mahfudz bin Abd. Salam al- Hafidz dan Hj. Badi'ah yang sedari lahir hidup di pesantren, tumbuh dan dibesarkan dalam lingkungan pesantren. Beliau belajar hingga ladang pengabdian pun di pesantren. Saudara KH. MA. Sahal Mahfudz yang berjumlah lima orang, yaitu M. Hasyim, Hj. Muzayyanah (istri KH. Mansyur Pengasuh PP An-Nur Lasem), Salamah (istri KH. Mawardi, pengasuh PP Bugel-Jepara, kakak istri KH. Abdullah Salam), Hj. Fadhilah (istri KH. Rodhi Sholeh Jakarta), Hj. Khodijah (istri KH. Maddah, pengasuh PP Assuniyah Jember yang juga cucu KH. Nawawi, adik kandung KH. Abdussalam, kakek KH. MA. Sahal Mahfudz). Pada tahun 1968/69 KH. MA. Sahal Mahfudz menikah dengan Dra Hj Nafisah binti KH. Abdul Fatah Hasyim¹¹², Pengasuh Pesantren Fathimiyah Tambak

¹¹¹ Kompas, *Sekilas Jejak KH Sahal Mahfud*, 24 Januari 2014

¹¹² Almarhum KH Abdul Fattah Hasyim, pendiri dan pengasuh Pondok Pesantren Al-Fathimiyyah Bahrul Ulum Tambakberas Jombang. Ibunya bernama Fathimah putri KH. Hasbullah. Ibu Nyai Fathimah adalah adik termuda dari seorang pendiri organisasi Nahdlatul Ulama KH. Abdul Wahab Hasbullah. Lihat <http://iaibafa.ac.id/mengenal-lebih-dekat-kyai-fattah/> diakses 10 Maret 2018

Beras Jombang. Dari pernikahan itu keduanya dikarunia putra, yaitu Abdul Ghofar Rozin.¹¹³

1. Latar Belakang Kehidupan

KH. Sahal Mahfudz dididik oleh ayahnya, yaitu KH. Mahfudz dan memiliki jalur nasab dengan Syekh Ahmad Mutamakkin. Tetapi KH. Sahal Mahfudz sangat dipengaruhi oleh kekyainan pamannya sendiri, yakni K.H. Abdullah Salam.¹¹⁴ Syekh Ahmad Mutamakkin merupakan seorang ulama, guru besar agama yang hidup di tahun 1645-1740, yakni di masa Mataram Kartosuro dipimpin Sunan Amangkurat IV dan Pakubuwono II di abad 18. Seorang *waliyullah* ini keturunan bangsawan Jawa, dari garis bapak adalah keturunan dari Raden Patah (Sultan Demak) yang berasal dari Sultan Trenggono.¹¹⁵ Sedari kecil KH. MA. Sahal Mahfudz dididik dan dibesarkan dalam semangat memelihara derajat penguasaan ilmu-ilmu keagamaan tradisional. Apalagi Kiai Mahfudh Salam seorang kiai ampuh, dan adik sepupu almarhum Rais Aam NU, Kiai Bisri Syamsuri, Denanyar, Jombang.¹¹⁶ Selain itu juga Kiai Mahfudh Salam dikenal sebagai *hafidzul qur'an* yang *wira'i* dan *zuhud* dengan pengetahuan agama yang mendalam terutama ilmu ushul.

¹¹³ Republika, [Kiai Sahal Meninggal, Ini Rekam Kehidupannya](#), 24 Januari 2014

¹¹⁴ Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial, *Biografi KH MA Sahal Mahfudz*, 12 Januari 2013 <http://fisi.ipmafa.ac.id/2013/01/12/biografi-kh-ma-sahal-mahfudz/> diakses tanggal 20 Februari 2018

¹¹⁵ Zainul Milal Bizawie, *Syekh Mutamakkin, Perlawanan Kultural Agama Rakyat*, Pustaka Compass, Tangerang, hlm 118-119

¹¹⁶ Sumanto Al-Qurtuby, *Era Baru Fiqih Indonesia*, Cermin, Yogyakarta, 1999, hlm. 71

Pesantren adalah tempat pembelajaran, menuntut ilmu sekaligus tempat pengabdian KH. MA. Sahal Mahfudz. Dedikasinya kepada pesantren, pengembangan masyarakat, dan pengembangan ilmu fiqh tidak pernah diragukan. Semua itu berawal dari pesantren. Pada dirinya terdapat tradisi ketundukan mutlak pada ketentuan hukum dalam kitab-kitab fiqh dan keserasian total dengan akhlak ideal yang dituntut dari ulama tradisional.¹¹⁷ Dalam istilah pesantren, ada semangat *tafaqquh* (memperdalam pengetahuan hukum agama) dan semangat *tawarru'* (bermoral luhur).¹¹⁸

Ada dua faktor yang mempengaruhi pemikiran KH. MA. Sahal Mahfudz. *Pertama* lingkungan keluarganya. Bapak beliau, Kyai Mahfudz adalah orang yang sangat peduli pada masyarakat. Setelah Kyai Mahfudz meninggal, KH. MA. Sahal Mahfudz diasuh oleh KH. Abdullah Salam, pun beliau merupakan orang yang sangat *concern* pada kepentingan masyarakat. Di bawah asuhan dua orang yang luar biasa dan mempunyai karakter kuat inilah KH. MA. Sahal Mahfudz dibesarkan.¹¹⁹ *Kedua* segi intelektual. KH. MA. Sahal Mahfudz sangat dipengaruhi oleh pemikiran Imam Ghazali. Dalam berbagai teori, KH. MA. Sahal Mahfudz banyak mengutip pemikiran Imam Ghazali. Selepas dari pesantren beliau aktif di berbagai organisasi kemasyarakatan. Perpaduan

¹¹⁷ Inilah yang menjadi inti ajaran Syekh Mutamakkin, yaitu sebuah ajaran akhlak, ajaran yang memperlihatkan bagaimana pentingnya mengendalikan hawa nafsu sebagaimana dalam catatan Syekh Mutamakkin sendiri, kitab *Arsyul Muwahhidin*. Menuju hakikat tanpa harus meninggalkan syari'at. Dan disampaikan dengan pendekatan yang baru, pendekatan kultural, sebuah pendekatan yang sangat ramah dengan masyarakat. Lihat Hayy Bin Yaqsan, *Syekh Mutamakkin; Antara Serat Cebolek dan Teks Kajen* <http://www.nu.or.id/post/read/54784/syekh-mutamakkin-antara-serat-cebolek-dan-teks-kajen> Senin, 29 September 2014, diakses pada tanggal 26 Februari 2018.

¹¹⁸ Republika, *Kiai Sahal Meninggal, Ini Rekam Kehidupannya*, 24 Januari 2014

¹¹⁹ Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial, *Biografi KH MA Sahal Mahfudz*, 12 Januari 2013 <http://fisi.ipmafa.ac.id/2013/01/12/biografi-kh-ma-sahal-mahfudz/> diakses tanggal 20 Februari 2018

antara pengalaman di dunia pesantren dan organisasi inilah yang mempengaruhi berbagai pemikiran KH. MA. Sahal Mahfudz.¹²⁰

Minat baca KH. MA. Sahal Mahfudz sangat tinggi dan bacaannya cukup banyak terbukti beliau punya koleksi 1.800-an buku di rumahnya. Meskipun KH. MA. Sahal Mahfudz orang pesantren, namun corak bacaannya cukup beragam, di antaranya tentang psikologi, bahkan novel detektif. Meski demikian, buku bacaan yang digemarinya adalah buku tentang agama. Belum lagi genap berusia 40 tahun, KH. MA. Sahal Mahfudz telah menunjukkan kemampuan ampuh itu dalam forum-forum fiqih. Terbukti pada berbagai sidang Bahtsu Al-Masail tiga bulanan yang diadakan Syuriah NU Jawa Tengah, beliau sudah aktif di dalamnya.¹²¹

KH. MA. Sahal Mahfudz adalah pemimpin Pesantren Maslakul Huda Putra sejak tahun 1963. Pesantren di Kajen, Margoyoso, Pati, Jawa Tengah ini didirikan oleh ayahnya, KH Mahfudz Salam pada tahun 1910.¹²² Sebagai pemimpin pesantren, KH. MA. Sahal Mahfudz dikenal sebagai pendobrak pemikiran tradisional di kalangan NU yang mayoritas berasal dari kalangan akar rumput. Sikap demokratisnya menonjol dan dia mendorong kemandirian

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Kompas, *Rais Am PBNU KH MA Sahal Mahfudz Meninggal Dunia*, 24 Januari 2014, <https://nasional.kompas.com/read/2014/01/24/0500586/Rais.Aam.PBNU.KH.Sahal.Mahfudz.Meninggal.Dunia> diakses 28 Januari 2018

dengan memajukan kehidupan masyarakat di sekitar pesantrennya melalui pengembangan pendidikan, ekonomi dan kesehatan.¹²³

2. Rekam Jejak Pendidikan KH MA Sahal Mahfudz

Untuk urusan pendidikan, yang paling berperan dalam kehidupan KH. MA. Sahal Mahfudz adalah KH. Abdullah Salam yang mendidiknya akan pentingnya ilmu dan tingginya cita-cita. KH. Abdullah Salam tidak pernah mendikte seseorang. KH. MA. Sahal Mahfudz diberi kebebasan dalam menuntut ilmu di manapun. Tujuannya agar KH. MA. Sahal Mahfudz bertanggung jawab pada pilihannya. Apalagi dalam menuntut ilmu KH. MA. Sahal Mahfudz menentukan adanya target, hal inilah yang menjadi kunci kesuksesan beliau dalam belajar. Ketika belajar di Mathali'ul Falah KH. MA. Sahal Mahfudz berkesempatan mendalami nahwu sharaf, di Pesantren Bendo memperdalam fiqh dan tasawuf, sedangkan sewaktu di Pesantren Sarang mendalami *balaghah* dan *ushul fiqh*.¹²⁴

Memulai pendidikannya di Madrasah Ibtidaiyah (1943-1949), Madrasah Tsanawiyah (1950-1953) Perguruan Islam Mathaliul Falah, Kajen, Pati. Setelah beberapa tahun belajar di lingkungannya sendiri, KH. MA. Sahal Mahfudz muda nyantri ke Pesantren Bendo, Pare, Kediri, Jawa Timur di

¹²³ Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial, Biografi KH MA Sahal Mahfudz, 12 Januari 2013
<http://fisi.ipmafa.ac.id/2013/01/12/biografi-kh-ma-sahal-mahfudz/> diakses tanggal 20 Februari 2018

¹²⁴ Ibid.

bawah asuhan Kiai Muhajir.¹²⁵ Selanjutnya tahun 1957-1960 dia belajar di pesantren Sarang, Rembang, di bawah bimbingan Kiai Zubair. Pada pertengahan tahun 1960-an, KH. MA. Sahal Mahfudz belajar ke Mekah di bawah bimbingan langsung Syaikh Yasin al-Fadani¹²⁶. Sementara itu, pendidikan umumnya hanya diperoleh dari kursus ilmu umum di Kajen (1951-1953).¹²⁷

Di Bendo KH. MA. Sahal Mahfudz mendalami keilmuan tasawuf dan fiqh termasuk kitab yang dikajinya adalah *Ihya Ulumuddin*, *Mahalli*, *Fathul Wahab*, *Fathul Mu'in*, *Bajuri*, *Taqrib*, *Sulamut Taufiq*, *Sullam Safinah*, *Sullamul Munajat* dan kitab-kitab kecil lainnya. Di samping itu juga aktif mengadakan halaqah-halaqah kecil-kecilan dengan teman-teman senior. Sedangkan di Pesantren Sarang KH. MA. Sahal Mahfudz mengaji pada Kyai Zubair tentang ushul fiqh, qawa'id fiqh dan balaghah. Dan kepada Kyai Ahmad beliau mengaji tentang Hikam. Kitab yang dipelajari waktu di Sarang antara lain, *Jam'ul Jawami* dan *Uqudul Juman*, *Tafsir Baidlowi* tidak sampai khatam, *Lubbabun Nuqul* sampai khatam, *Manhaju Dzawin Nazhar* karangan Syekh Mahfudz At-Tarmasi¹²⁸ dan lain-lain.

¹²⁵ Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH MA Sahal Mahfudz*, Global Press, Yogyakarta, 2017, hlm 17.

¹²⁶ Beliau adalah Syekh Muhammad Yasin Bin Muhammad isa Al-fadani lahir di Mekkah 17 Juni 1915 dan wafat 20 Juli 1990. Namun beliau merupakan keturunan asli Indonesia tepatnya di kota padang. Beliau salah satu ulama asal Indonesia yang produktif dan disegani di dunia karena beliau menguasai beragam ilmu seperti ilmu hadist dan ilmu falak. Tercatat beliau meninggalkan maha karya berjumlah sekitar 22 buah kitab. *Ibid.* hlm 23-26

¹²⁷ Riwayat Hidup KH MA Sahal Mahfudz, <http://nahdlatululama.id/blog/2016/08/06/riwayat-hidup-kh-ma-sahal-mahfudz/> diakses 20 Februari 2018.

¹²⁸ Syaikh Mahfudz At-Tarmasi adalah salah satu ulama asal Indonesia yang dikenal luas oleh dunia Islam. Pada paruh akhir abad ke-19, beberapa ulama Indonesia yang kepakaran dan

3. Kiprah dan Pemberdayaan Masyarakat

Sejak santri, KH. MA. Sahal Mahfudz sudah dikenal karena penguasaannya terhadap Ilmu Ushul Fiqh, Bahasa Arab, dan Ilmu Kemasyarakatan yang memang digemarinya. Karena kepakarannya di tiga bidang itu, KH. MA. Sahal Mahfudz diuji oleh sebuah situasi ekonomi politik yang timpang. Kajen, sebuah desa kecil di mana di dalamnya terdapat lebih dari 15 pesantren, merupakan desa yang tidak tersedia sejengkal pun sawah maupun lahan perkebunan, namun dijejali penduduk miskin yang hidup dari kerajinan krupuk tayamum. Dari situ agama diuji untuk bereksperimentasi, berdialog dengan kenyataan yang timpang. Maka terjadi sebuah perjumpaan dialektik antara agama dan kenyataan. Penghindaran perjumpaan dengan semangat realitas sosial akan membuat agama stagnan dan segera kehilangan relevansi kemanusiaannya.¹²⁹

Dalam dunia pesantren, ilmu fiqh yang dimiliki KH. MA. Sahal Mahfudz tidak dapat dibantah merupakan bagian ilmu yang paling besar tantangannya. Pergualatan KH. MA. Sahal Mahfudz untuk mengoperasionalkan fiqh, dilakukan antara lain melalui forum *bahtsul masail* di tingkat MWC NU Kecamatan Margoyoso. Forum ini sangat produktif dan efektif karena masalah yang digelar tidak hanya masalah keagamaan, tetapi masalah ekonomi,

keilmuannya di bidang agama diakui dunia Islam, dan diberikan kesempatan untuk mengajarkan ilmunya di Masjid al-Haram. Lihat Abror Rosyidin, *Syeikh Mahfudz Termas Ulama Indonsia Diakui Dunia*, dalam <https://tebui reng.online/syai kh-mahfudz-at-tarmasi-ulama-indonesia-diakui-dunia-bagian-1/> diakses 10 Maret 2018

¹²⁹ Hairum Salim, *Ijtihad dalam Tindakan*, Makalah, Disampaikan pada Haul KH MA Sahal Mahfudz tahun 2014 di gedung PWNU DIY.

kebudayaan, bahkan politik. Berawal dari *bahtsul masail* tingkat kecamatan itu, sebuah keputusan penting nasib petani pernah dihasilkan ketika Mukhtamar NU di Krapyak memutuskan bahwa Tebu Rakyat Intensifikasi (TRI) merupakan transaksi ekonomi yang tidak sah, dan karena itu haram diterapkan. Pencarian relevansi fiqh tidak berhenti di dalam ruang *bahtsul masail*, tetapi bergulir menjadi program pemanfaatan dana zakat untuk kegiatan produktif di Pati dan biro pengembangan masyarakat dari pesantren di Kaji sendiri dan desa di sekitarnya.

Selain dalam konteks keilmuan, KH. MA. Sahal Mahfudz juga intensif memberdayakan masyarakat sekitar. Dalam mengembangkan masyarakat sekitar ini, KH. MA. Sahal Mahfudz lebih memilih dakwah *bi al-hal* (tindakan nyata) daripada *bi al-maqal*. *Pertama*, berdirinya Balai Pengobatan (BP) untuk memberikan pelayanan kesehatan kepada masyarakat sekitar. BP ini berkembang, kemudian menjadi BP dan RB (Rumah Bersalin) pada tahun 1970-an. Lewat lembaga ini, KH. MA. Sahal Mahfudz mendorong tumbuhnya kesadaran pentingnya hidup sehat sebagai kunci ketentraman, kemajuan dan kebangkitan.¹³⁰ *Kedua*, berdirinya BPPM (Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) pada tahun 1977. Latar belakang berdirinya lembaga ini adalah kelemahan masyarakat dalam bidang pendidikan dan sosial ekonomi. Lewat BPPM ini, KH. MA. Sahal Mahfudz mendorong pesantren agar mampu

¹³⁰ KH Ahmad Muadz Thohir, *Sosok Kiai Aktivis-Akademis*, pengantar dalam Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH MA Sahal Mahfudz*, Op Cit., hlm xv-xvii

mengatasi problem-problem sosial kemasyarakatan. Pesantren tidak hanya berkuat pada fungsi pendidikan, tapi juga sosial kemasyarakatan.¹³¹

Ketiga, berdirinya BPR (Bank Perkreditan Rakyat) bahkan akhir-akhir ini berdiri bank syariah dan lain-lain. Lewat BPR ini beliau mampu keluar dari kontroversi bunga bank yang normatif ke sistem professional modern dengan alasan masalah, artinya manfaat adanya bank jauh lebih besar daripada tidak ada. *Keempat*, kepaiawaian KH. MA. Sahal Mahfudz dalam melakukan kaderisasi. Beliau mahir dalam mempersiapkan murid-muridnya menghadapi masa depan dengan berbagai problematika. Para muridnya dilatih untuk berpikir cerdas dalam mengatasi situasi yang rumit, mereka dibiasakan untuk mengambil langkah sendiri dalam menentukan kebijakan-kebijakan organisasi tanpa harus menunggu petunjuk beliau.¹³²

Kelima, perjuangan KH. MA. Sahal Mahfudz dalam mengsosialisasikan program KB (Keluarga Berencana) pada tahun 1978/1979. KH. MA. Sahal Mahfudz keliling kemana-mana untuk menjelaskan kepada masyarakat pandangan agama tentang pentingnya KB. KH. MA. Sahal Mahfudz sangat mendukung program KB ini sebagai langkah untuk merencanakan masa depan keluarga, sehingga pertumbuhan anak dapat dikelola dengan baik dan berkualitas. Kualitas itulah yang sangat dibutuhkan anak dalam menghadapi masa depan yang penuh dengan inovasi, kompetisi, dan kreatifitas.¹³³

¹³¹ *Ibid*

¹³² *Ibid*

¹³³ *Ibid*

KH. MA. Sahal Mahfudz bukan saja seorang ulama yang senantiasa ditunggu fatwanya, atau seorang kiai yang dikelilingi ribuan santri, melainkan juga seorang pemikir yang menulis ratusan risalah (makalah) berbahasa Arab dan Indonesia, dan juga aktivis LSM yang mempunyai kepedulian tinggi terhadap problem masyarakat kecil di sekelilingnya. Penghargaan yang diterima beliau terkait dengan masyarakat kecil adalah penganugerahan gelar Doktor Kehormatan (Doctor Honoris Causa) dalam bidang pengembangan ilmu fiqh serta pengembangan pesantren dan masyarakat pada 18 Juni 2003 di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

Peran dalam organisasinya sangat signifikan, terbukti beliau dua periode menjabat Rais Aam Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (1999-2009) dan Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) masa bakti 2000-2010. Pada Musyawarah Nasional (Munas) MUI VII (28/7/2005) Rais Aam Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (NU), itu terpilih kembali untuk periode kedua menjabat Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) masa bakti 2005-2010.¹³⁴

Pada Mukhtamar Nahdlatul Ulama (NU) di Donohudan, Boyolali, Jateng., Minggu (28/11-2/12/2004), beliau pun dipilih untuk periode kedua 2004-2009 menjadi Rais Aam Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (NU). Pada 26 November 1999, untuk pertama kalinya beliau dipercaya menjadi Rais Aam

¹³⁴ Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial, *Biografi KH MA Sahal Mahfudz*, 12 Januari 2013 <http://fisi.ipmafa.ac.id/2013/01/12/biografi-kh-ma-sahal-mahfudz/> diakses tanggal 20 Februari 2018

Syuriah PB NU, mengetuai lembaga yang menentukan arah dan kebijaksanaan organisasi kemasyarakatan yang beranggotakan lebih 30-an juta orang itu. KH MA Sahal Mahfudz yang sebelumnya selama 10 tahun memimpin Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Jawa Tengah, juga didaulat menjadi Ketua Umum Dewan Pimpinan MUI pada Juni 2000 sampai tahun 2005. Selain jabatan-jabatan diatas, jabatan lain yang sekarang masih diemban oleh beliau adalah sebagai Rektor INISNU Jepara, Jawa Tengah (1989-sekarang) dan pengasuh Pengasuh Pondok Pesantren Maslakul Huda, Kajen, Pati (1963 – Sekarang).

Sedangkan pekerjaan yang pernah beliau lakukan, adalah guru di Pesantren Sarang, Rembang (1958-1961), Dosen kuliah takhassus fiqh di Kajen (1966-1970), Dosen di Fakultas Tarbiyah UNCOK, Pati (1974-1976), Dosen di Fak. Syariah IAIN Walisongo Semarang (1982-1985), Rektor Institut Islam Nahdlatul Ulama (INISNU) Jepara (1989-sekarang), Kolumnis tetap di Majalah AULA (1988-1990), Kolumnis tetap di Harian Suara Merdeka, Semarang (1991-sekarang), Rais ‘Am Syuriah PBNU (1999-2004), Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI, 2000-2005), Ketua Dewan Syari’ah Nasional (DSN, 2000-2005), dan sebagai Ketua Dewan Pengawas Syari’ah pada Asuransi Jiwa Bersama Putra (2002-sekarang). Sosok seperti Kyai Sahal ini kiranya layak menjadi teladan bagi semua orang. Sebagai pengakuan atas ketokohnya, beliau telah banyak mendapatkan penghargaan, diantaranya Tokoh Perdamaian Dunia (1984), Manggala Kencana Kelas I

(1985-1986), Bintang Maha Putra Utama (2000) dan Tokoh Pemersatu Bangsa (2002).¹³⁵

Sepak terjang KH. Sahal tidak hanya lingkup dalam negeri saja. Pengalaman yang telah didapatkan dari luar negeri adalah, dalam rangka studi komparatif pengembangan masyarakat ke Filipina tahun 1983 atas sponsor USAID, studi komparatif pengembangan masyarakat ke Korea Selatan tahun 1983 atas sponsor USAID, mengunjungi pusat Islam di Jepang tahun 1983, studi komparatif pengembangan masyarakat ke Srilanka tahun 1984, studi komparatif pengembangan masyarakat ke Malaysia tahun 1984, delegasi NU berkunjung ke Arab Saudi atas sponsor Dar al-Ifta' Riyadh tahun 1987, dialog ke Kairo atas sponsor BKKBN Pusat tahun 1992, berkunjung ke Malaysia dan Thailand untuk kepentingan Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional (BPPN) tahun 1997.¹³⁶

4. Corak Pemikiran KH MA Sahal Mahfudz

Suatu pemikiran tidak lahir dari ruang hampa. Ia muncul ke permukaan sebagai cermin dari *keadaan sosial* yang ada. Sedemikian besar kondisi sosial berpengaruh terhadap pemikiran seseorang, sehingga wajar jika dikatakan bahwa pendapat atau pemikiran seseorang dan bahkan kebijakan-kebijakan yang lahir dari suatu otoritas politik merupakan buah dari zamannya. Hal itu pula yang tepat untuk menggambarkan perjalanan pemikiran KH MA Sahal

¹³⁵ Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial, Biografi KH MA Sahal Mahfudz, 12 Januari 2013 <http://fisi.ipmafa.ac.id/2013/01/12/biografi-kh-ma-sahal-mahfudz/> diakses tanggal 20 Februari 2018

¹³⁶ *Ibid*

Mahfudz. Kondisi Kajian Pati yang terletak di pesisir Jawa yang melekat dengan tradisi-tradisi Islam pesisir sedikit banyak mempengaruhi pemikiran, mental dan pemberdayaan sosial KH MA Sahal Mahfudz.

Jika menggunakan perspektif John L. Esposito, sebagaimana dikutip oleh Sumanto al Qurtuby, pemikiran beliau ini termasuk kategori sosial historis-approach. KH MA Sahal Mahfudz merupakan seorang kiai yang merespon persoalan-persoalan *waqī'iyah* yang aktual dan berupaya menjawab persoalan-persoalan dalam masyarakat dengan tanpa meninggalkan keotentikan teks-teks klasik (kitab kuning) dan nilai historisnya, namun juga mempertimbangkan dinamika yang terjadi dalam masyarakat yang sangat dinamis. Oleh karena itu KH MA Sahal Mahfudz berusaha memadukan antara otentitas teks dengan realitas sosial yang dinamik dan antara wahyu yang transenden dengan konteks yang profan.

Pikiran-pikiran modern Kiai Sahal dalam rangka menjawab, mengaktualisasikan dan mengembangkan hukum fikih telah menjadi salah satu model fiqh Indonesia. Kumpulan pemikiran tersebut mengkristal dalam satu corak yang dinamakan fiqh sosial. Suatu istilah yang baru muncul era 1990-an melalui bukunya yang merupakan kumpulan dari tulisan lepas di media massa yang berjudul *Nuansa Fiqih Sosial*. Dengan mainstream itu, karya tersebut seakan-akan telah memproklamirkan metode alternatif terbaru bagi kajian fiqh Indonesia. Dalam riset yang dilakukan oleh Sumanto al-Qurtuby, ditemukan bahwa Kiai Sahal termasuk pemikir yang bercorak neo-

modernisme yang mencakup tiga unsur sekaligus. Pertama, Islam Rasional karena penguasaan yang mendalam terhadap ushul fiqih (sebagai basis filsafat hukum Islam) sehingga pemikirannya bercorak rasionalistik. Kedua, Islam Transformatif hal ini mengingat aksi-aksi yang ditempuh Kiai Sahal lebih mengarah kepada pemberdayaan masyarakat melalui kendaraan-kendaraan LSM. Selain kedua hal diatas, historitas dalam hukum Islam juga amat signifikan. Dengan kata lain Islam Peradaban yang berasal dari warisan klasik beliau kuasai secara mendalam, sehingga apresiasi terhadap sejarah sosial untuk rekayasa islam masa depan sangat menonjol.¹³⁷

Corak pemikir yang neo-modernis seperti KH MA Sahal Mahfudz berpandangan bahwa antara keotentikan dan kemodernan tidak dapat dilepaskan dalam merespon permasalahan keumatan. Hal ini tentu berbeda dengan apa yang dilakukan kalangan modernis yang terlalu apresiatif pada modernitas, tetapi melupakan warisan intelektual Islam. Sedangkan dengan kalangan tradisionalis yang secara gigih mempertahankan teks-teks Islam, tetapi menutup diri dengan dunia modernitas. Maka seperti yang diungkapkan oleh Nurcholis Majid, dalam melakukan pembaruan pemikiran Islam, diperlukan kesadaran akan kekayaan tradisi, sekaligus kemampuan untuk senantiasa membuat inovasi dalam ruang Indonesia dan waktu zaman modern.¹³⁸ Disinilah proyek pemikiran KH MA Sahal Mahfudz dimainkan

¹³⁷ Sumanto al-Qurtuby, *Era Baru Fiqih Indonesia*, Cermin, Yogyakarta, 1999, hlm. 171-174

¹³⁸ *Ibid* hlm 170

untuk membangun fiqh bisa ditempuh melalui komponen yang dimiliki fiqh itu sendiri, yakni *uṣhūl fiqh* dan *qawaid al-fiqh*.

Bermazhab yang diikuti mayoritas umat Islam dalam hal ini kalangan NU tidak berarti bertaqlid yang statis. Di dalam bermadzhab terdapat ruh semangat yang dinamis. Hal ini bisa dilihat dalam forum *bahtsul masail*, yang sangat menghargai adanya perbedaan pendapat. Bahkan, talfiq dalam arti positif, yakni berpindah dari pendapat mazhab tertentu kepada pendapat mazhab yang lain dalam perkara hukum tertentu diperbolehkan. Demikian juga diperkenankannya menggunakan referensi kitab-kitab *ghairu mu'tabaroh* (di luar kutub al-mazāhib yang diakui) selama itu memiliki argumentasi yang jelas. Jadi, fiqh mazhab tidak harus diambil secara kaku (*letterlijk*), akan tetapi upaya kontekstualisasinya yang lebih penting. Pembacaan terhadap fiqh mazhab secara kritis akan mendorong pada sikap kreatif dan dinamis, sehingga akan menghasilkan fiqh yang benar-benar memenuhi kemaslahatan masyarakatnya.

Kemaslahatan itu yang harus menjadi dasar utama dalam membuat keputusan hukum. Mengingat kemaslahatan masyarakat itu berkembang, maka perubahan hukum karena berubahnya kemaslahatan wajar saja. Lebih lanjut, kontekstualisasi kitab kuning harus menjadi tradisi baru bagi ulama NU, agar tidak terjebak oleh tekstualitas. Hal tersebut juga dicontohkan oleh Imam Syafi'i yang melahirkan dua pendapatnya yang dikenal dengan qaul qadim (saat beliau di Iraq, dimana madzhab rasional Hanafi berpengaruh), dan

qaul jadid (pendapatnya saat tinggal di Mesir). Ini menunjukkan bahwa konteks sosial akan mempengaruhi ketetapan hukum yang diambil, oleh sebab itu, bermadzhab tetap menjadi pilihan bagi NU, akan tetapi yang lebih penting dari mengakui mazhab adalah perlunya kontekstualisasi pemikiran mazhab dan menjadikannya ruh semangat bagi pemikiran fiqh NU kedepan.

Pada dataran empiris, sebuah teori yang diidealkan rumusannya acap kali gagal pada tingkat implementasi, sehingga apa yang seharusnya menjadi lumpuh dan tak berdaya di depan apa yang senyatannya. Begitu juga implikasi yang ditimbulkan oleh metode dan pola pikir umat Islam selama ini. Dalam hal ini, historiografi Islam telah menunjukkan bahwa kemunduran dan skeptisisme intelektual telah melanda umat ini sejak berabad-abad yang lalu. Lebih dari itu, dalam percaturan sejarah Islam telah tercatat satu istilah populer, yaitu tertutupnya pintu ijtihad sebagai fenomena yang hampir disepakati keberadaannya. Ini merupakan suatu bukti kemalasan intelektual di dalam struktur keilmuan (hukum) Islam secara keseluruhan.

5. Karya-karya KH. MA. Sahal Mahfudz

Seperti disebutkan di atas, KH. MA. Sahal Mahfudz adalah seorang ulama yang sejak menjadi santri seolah sudah terprogram untuk menguasai spesifikasi ilmu Ushul Fiqh, Bahasa Arab dan Ilmu Kemasyarakatan. Namun tidak berhenti di situ, beliau juga mampu memberikan solusi permasalahan umat yang tidak hanya terkait dengan tiga bidang tersebut, seperti dalam bidang kesehatan. Dalam bidang kesehatan KH. MA. Sahal Mahfudz

mendapat penghargaan dari WHO dengan gagasannya mendirikan taman gizi yang digerakkan para santri untuk menangani anak-anak balita (hampir seperti Posyandu). Selain itu juga mendirikan balai kesehatan yang sekarang berkembang menjadi Rumah Sakit Islam.

Berbicara tentang karya beliau, pada bagian fiqh beliau menulis seperti *Al-Tsamarah al-Hajainiyah* yang membicarakan masalah fuqaha, *al-Barokatu al-Jumu'ah* ini berbicara tentang gramatika Arab. Menurut pakar hadis dan pengasuh Pesantren Darussunnah Ciputat KH Ali Mustafa Yakub, ulama yang bisa membaca dan memahami kitab kuning serta bisa menulis kitab kuning jumlahnya sangat sedikit, seperti piramid terbalik. Almarhum KH Sahal Mahfudz, merupakan termasuk ulama langka tersebut.¹³⁹ Adapun karya-karya KH Sahal Mahfudz yang berbentuk tulisan lainnya adalah:¹⁴⁰

a. Buku (kumpulan makalah yang diterbitkan):

- 1) Thariqatal-Hushul ila Ghayahal-Ushul, (Surabaya: Diantarna, 2000)
- 2) Pesantren Mencari Makna, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999)
- 3) Al-Bayan al-Mulamma' 'an Alfdz al-Lumd", (Semarang: Thoha Putra, 1999)

¹³⁹ Republika, Almarhum Kiai Sahal Mahfudz Ulama yang Langka, 24 Januari 2014
<http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/14/01/24/mzw1jj-almarhum-kh-sahal-mahfudz-ulama-yang-langka>

¹⁴⁰ Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial, Biografi KH MA Sahal Mahfudz, 12 Januari 2013
<http://fisi.ipmafa.ac.id/2013/01/12/biografi-kh-ma-sahal-mahfudz/> diakses tanggal 20 Februari 2018

- 4) Telaah Fikih Sosial, Dialog dengan KH. MA. Sahal Mahfudh, (Semarang: Suara Merdeka, 1997)
 - 5) Nuansa Fiqh Sosial (Yogyakarta: LKiS, 1994)
 - 6) Ensiklopedi Ijma' (terjemahan bersama KH. Mustofa Bisri dari kitab Mausua' al-Ijma'). (Jakarta; Pustaka Firdaus, 1987).
 - 7) Al-Tsamarah al-Hajainiyah, 1960 (Nurussalam, t.t)
 - 8) Luma' al-Hikmah ila Musalsalat al-Muhimmat, (Diktat Pesantren Maslakul Huda, Pati).
 - 9) Al-Faraid al-Ajibah, 1959 (Diktat Pesantren Maslakul Huda, Pati)
- b. Risalah dan Makalah (tidak diterbitkan)¹⁴¹:
- 1) Tipologi Sumber Daya Manusia Jepara dalam Menghadapi AFTA 2003 (Workshop KKNINISNU Jepara, 29 Pebruari 2003).
 - 2) Strategi dan Pengembangan SDM bagi Institusi Non-Pemerintah, (Lokakarya Lakpesdam NU, Bogor, 18 April 2000).
 - 3) Mengubah Pemahaman atas Masyarakat: Meletakkan Paradigma Kebangsaan dalam Perspektif Sosial (Silarurahmi Pemda II Ulama dan Tokoh Masyarakat Purwodadi, 18 Maret 2000).
 - 4) Pokok-Pokok Pikiran tentang Militer dan Agama (Halaqah Nasional PB NU dan P3M, Malang, 18 April 2000)
 - 5) Prospek Sarjana Muslim Abad XXI, (Stadium General STAI al-Falah Assuniyah, Jember, 12 September 1998)

¹⁴¹ *Ibid.*

- 6) Keluarga Masalah dan Kehidupan Modern, (Seminar Sehari LKKNU, Evaluasi Kemitraan NU-BKKBN, Jakarta, 3 Juni 1998)
- 7) Pendidikan Agama dan Pengaruhnya terhadap Penghayatan dan Pengamalan Budi Pekerti, (Sarasehan Peningkatan Moral Warga Negara Berdasarkan Pancasila BP7 Propinsi Jawa Tengah, 19 Juni 1997)
- 8) Metode Pembinaan Aliran Sempalan dalam Islam, (Semarang, 11 Desember 1996)
- 9) Perpustakaan dan Peningkatan SDM Menurut Visi Islam, (Seminar LP Ma'arif, Jepara, 14 Juli 1996)
- 10) Arah Pengembangan Ekonomi dalam Upaya Pemberdayaan Ekonomi Umat, (Seminar Sehari, Jember, 27 Desember 1995)
- 11) Pendidikan Pesantren sebagai Suatu Alternatif Pendidikan Nasional, (Seminar Nasional tentang Peranan Lembaga Pendidikan Islam dalam Peningkatan Kualitas SDM Pasca 50 tahun Indonesia Merdeka, Surabaya, 2 Juli 1995)
- 12) Peningkatan Penyelenggaraan Ibadah Haji yang Berkualitas, (disampaikan dalam Diskusi Panel, Semarang, 27 Juni 1995)
- 13) Pandangan Islam terhadap Wajib Belajar, (Penataran Sosialisasi Wajib belajar 9 Tahun, Semarang 10 Oktober 1994)
- 14) Perspektif dan Prospek Madrasah Diniyah, (Surabaya, 16 Mei 1994)

- 15) Fiqh Sosial sebagai Alternatif Pemahaman Beragama Masyarakat, (disampaikan dalam kuliah umum IKAHA, Jombang, 28 Desember 1994)
- 16) Reorientasi Pemahaman Fiqh, Menyikapi Pergeseran Perilaku Masyarakat, (disampaikan pada Diskusi Dosen Institut Hasyim Asy'ari, Jombang, 27 Desember 1994)
- 17) Sebuah Releksi tentang Pesantren, (Pati, 21 Agustus 1993)
- 18) Posisi Umat Islam Indonesia dalam Era Demokratisasi dari Sudut Kajian Politis, (Forum Silaturahmi PP Jateng, Semarang, 5 September 1992).
- 19) Kepemimpinan Politik yang Berkeadilan dalam Islam, (Halaqah Fiqh Imaniyah, Yogyakarta, 3-5 Nopember 1992)
- 20) Peran Ulama dan Pesantren dalam Upaya Peningkatan Derajat Kesehatan Umat, (Sarasehan Opening RSUD Sultan Agung, Semarang, 26 Agustus 1992).
- 21) Pandangan Islam Terhadap AIDS, (Seminar, Surabaya, 1 Desember 1992)
- 22) Kata Pengantar dalam buku Quo Vadis NU karya Kacung Marijan, (Pati, 13 Pebruari 1992)
- 23) Peranan Agama dalam Pembinaan Gizi dan Kesehatan Keluarga, Pandangan dari Segi Posisi Tokoh Agama, Muallim, dan Pranata Agama, (Muzakarah Nasional, Bogor, 2 Desember 1991)

- 24) Mempersiapkan Generasi Muda Islam Potensial, (Siaran Mimbar Agama Islam TVRI, Jakarta, 24 Oktober 1991)
- 25) Moral dan Etika dalam Pembangunan, (Seminar Kodam IV, Semarang, 18-19 September 1991)
- 26) Pluralitas Gerakan Islam dan Tantangan Indonesia Masa Depan, Perpsketif Sosial Ekonomi, (Seminar di Yogyakarta, 10 Maret 1991)
- 27) Islam dan Politik, (Seminar, Kendal, 4 Maret 1989)
- 28) Filosofi dan Strategi Pengembangan Masyarakat di Lingkungan NU, (disampaikan dalam Temu Wicara LSM, Kudus, 10 September 1989)
- 29) Disiplin dan Ketahanan Nasional, Sebuah Tinjauan dari Ajaran Islam, (Forum MUIII, Kendal, 8 Oktober 1988)
- 30) Relevansi Ulumuddiyanah di Pesantren dan Tantangan Masyarakat, (Mudzakarah, P3M, Mranggen, 19-21 September 1988)
- 31) Prospek Pesantren dalam Pengembangan Science, (Refreshing Course KPM, Tambak Beras, Jombang 19 Januari 1988)
- 32) Ajaran Aswaja dan Kaitannya dengan Sistem Masyarakat, (LKL GP Anshor dan Fatayat, Jepara 12-17 Februari 1988)
- 33) AIDS dan Prostitusi dari Dimensi Agama Islam, (Seminar AIDS dan Prostitusi YAASKI, Yogyakarta, 21 Juni 1987)
- 34) Sumbangan Wawasan tentang Madrasah dan Ma'arif, (Raker LP Ma'arif, Pati, 21 Desember 1986)
- 35) Program KB dan Ulama, (Pati, 27 Oktober 1986)
- 36) Hismawati dan Taman Gizi, (Sarasehan gizi antar santriwati,

- 37) Administrasi Pembukuan Keuangan Menurut Pandangan Islam, (Latihan Administrasi Pembukuan dan Keuangan bagi TPM, Pan, 8 April 1986)
- 38) Pendekatan Pola Pesantren sebagai Salah Satu Alternatif membudayakan NKKBS, (Rapat Konsultasi Nasional Bidang, KB, Jakarta, 23-27 Januari 1984)
- 39) Pelaksanaan Pendidikan Kependudukan di Pesantren, (Lokakarya Pendidikan Kependudukan di Pesantren, (Jakarta, 6-8 Januari 1983)
- 40) Tanggapan atas Pokok-Pokok Pikiran Pembaharuan Pendidikan Nasional, (27 Nopember 1979)
- 41) Peningkatan Sosial Amaliah Islam, (Pekan Orientasi Ulama Khotib, Pati, 21-23 Pebruari 1977)
- 42) Intifah al-Wajadain, (Risalah tidak diterbitkan)
- 43) Wasmah al-Sibyd n ild I'tiqdd ma' da al-Rahman, (Risalah tidak diterbitkan)
- 44) I'dnah al-Ashhdb, 1961 (Risalah tidak diterbitkan)
- 45) Faidd al-Hija syarah Nail al-Raja dan Nazhdm Safinah al-Naja, 1961 (Risalah tidak diterbitkan)
- 46) Al-Tarjamah al-Munbalijah 'an Qasiidah al-Munfarijah, (Risalah tidak diterbitkan)¹⁴²

¹⁴² *Ibid*

B. Pokok-Pokok Pemikiran Fiqh Sosial KH MA Sahal Mahfudz

Suatu pemikiran tidak lahir dari ruang hampa. Ia muncul ke permukaan sebagai cermin dari *keadaan sosial* yang ada. Sedemikian besar kondisi sosial berpengaruh terhadap pemikiran seseorang, sehingga wajar jika dikatakan bahwa pendapat atau pemikiran seseorang dan bahkan kebijakan-kebijakan yang lahir dari suatu otoritas politik merupakan buah dari zamannya. Tidak mengherankan bila *state of the art*¹⁴³ suatu ilmu selau bergeser dari waktu ke waktu. Terutama ilmu hukum yang tidak dapat dipisahkan dari perkembangan yang terjadi dalam masyarakatnya. Hukum merupakan sebuah perangkat sosial untuk mencapai kondisi idiil yang dicitakan masyarakat. Karena itu, memahami perkembangan hukum juga harus melihat konteks dinamika sosialnya.

Namun fiqh berbeda dengan ilmu hukum umum. Fiqh baik pada masa pembentukan maupun pengembangannya mendapat campur tangan "samawi". Fiqh bukan semata-mata refleksi keadaan sosial, seperti pernyataan di atas. Fiqh bukanlah pendapat atau pemikiran yang semata-mata dipengaruhi kondisi sosial, sehingga ia tidak dapat dilihat semata-mata sebagai buah dari zaman. Bahkan dalam hierarkhi sumbernya, fiqh selalu dibayang-bayangi campur tangan "samawi" tersebut. Menurut KH MA Sahal Mahfudz, fiqh menjadi suatu disiplin yang unik, sebagai perpaduan unsur "samawi" dan kondisi

¹⁴³ State of the art pada makalah ini diartikan sebagai gaya, aliran, faham, atau konvensi dalam mempelajari suatu ilmu. State of the art dalam Ilmu Hukum misalnya Positive Jurisprudence dan Sociological Jurisprudence yang masing-masing akan memiliki konsekuensi logis sendiri-sendiri. Lihat Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif sebagai Dasar pembangunan Ilmu Hukum Indonesia*, dalam *Menggagas Hukum progresif Indonesia*, Penyunting Ahmad Gunawan, BS, dan Muamar Ramadhan, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2006, hal 7.

aktual "bumi", unsur lokalitas dan universalitas serta unsur wahyu dan akal pikiran.¹⁴⁴

Karena itu dikatakan KH MA Sahal Mahfudz, pernyataan pada paragraf di atas mungkin benar jika digunakan untuk melihat kasus perkembangan hukum positif yang memang lahir dari dan untuk masyarakat atau lahir dari suatu otoritas politik untuk masyarakat. Namun dalam memandang fiqh, meyakini sepenuhnya kebenaran pernyataan di atas akan membuat kita terjebak dalam pola pemahaman yang menempatkan fiqh sejajar dengan ilmu-ilmu sekular lainnya. Oleh karena itu, memahami sejarah perkembangan fiqh dengan hanya mengandalkan paradigma ilmu-ilmu sosial tidak akan sampai pada kesimpulan yang benar.¹⁴⁵

Namun bila fiqh dilihat hanya sebagai sesuatu yang sakral, menurut KH MA Sahal Mahfudz, hal itu juga tindakan yang tidak bijaksana.¹⁴⁶ Pandangan itu merupakan bentuk pengingkaran terhadap kenyataan sejarah. Fiqh lantas menjadi suatu disiplin ilmu yang menutup mata pada kondisi riil yang terjadi dan berkembang. Kenyataan bahwa pada awal perkembangannya terdapat fiqh Iraq (*madrasah ahl ar-ra'y*) dan fiqh Madinah (*madrasah ahl al-hadist*)¹⁴⁷, atau bahkan *Qaul Qadim* dan *Qaul Jadid* yang lahir dari Imam al-Syafii¹⁴⁸,

¹⁴⁴ KH MA Sahal Mahfudz, *Fiqh Sosial: Upaya Pengembangan Madzhab Qauli dan Manhaji*, Disampaikan pada pidato ilmiah pada penganugerahan gelar doktor kehormatan dalam bidang pengembangan ilmu fiqh serta pengembangan pesantren dan masyarakat, pada tanggal 18 Juni 2003 di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ KH MA Sahal Mahfudz, *Ijtihad Sebagai Kebutuhan*, Artikel, dimuat Majalah Pesantren No 2/Vol II/1985

¹⁴⁷ Suwarjin, *Ushul Fiqh*, Teras, Yogyakarta, 2012, hlm 18

¹⁴⁸ Mustofa Diibul Bigha, *Fiqh Syafii (Terjemah ST Tahdziib)*, Bintang Pelajar, Gresik, 1984, hlm 6

membuktikan bahwa faktor sosial budaya memberikan pengaruh cukup kuat terhadap perkembangan fiqh.

Dengan gambaran di atas, jelas bahwa watak bidimensional, yakni dimensi kesakralan dan keduniawian fiqh, menjadi semangat dalam upaya pengembangan fiqh. Kedua dimensi ini harus dilihat dan ditempatkan secara proporsional agar pengembangan fiqh tidak keluar dari watak aslinya. Artinya, fiqh tidak menjadi buah pemikiran yang melepaskan diri dari bimbingan wahyu. Di sisi lain, fiqh juga tidak menjadi buah pemikiran yang kehilangan watak elastisitasnya. Dengan demikian, disamping faktor perubahan masyarakat, faktor teologis maupun etika harus menjadi dasar pertimbangan dalam mengembangkan fiqh.¹⁴⁹

Pembacaan terhadap realitas sosial menjadi sebuah keniscayaan dalam pengembangan fiqh. Itu sebagai konsekuensi berhentinya teks Al-Qur'an maupun Al-Hadist sebagai sumber primer fiqh. Sementara Al-Qur'an dan Al-Hadist berhenti, masyarakat terus berkembang disertai berbagai permasalahan yang muncul. Permasalahan sosial budaya, politik, ekonomi dan lainnya yang muncul tersebut segera membutuhkan pandangan fiqh. Sebagai wujud paling praktis dari syariat, fiqh menurut KH MA Sahal Mahfudz dianggap yang paling bertanggung jawab untuk memberikan solusi agar perubahan dan perkembangan masyarakat tetap berada dalam koridor syariat.¹⁵⁰

¹⁴⁹ KH Sahal Mahfud, Pidato Penganugerahan Doktor Kehormatan, *Op Cit*

¹⁵⁰ *Ibid.*

Kalimat terakhir di atas menunjukkan bagaimana kegelisahan KH MA Sahal Mahfudz terhadap kondisi stagnan fiqh yang tidak mampu keadaan sosial. Lebih jauh, KH MA Sahal Mahfudz bahkan mengkhawatirkan, bila fiqh tetap pada kondisi demikian, bukan tidak mungkin akan muncul ketidakpercayaan manusia kepada gagalnya modernisme juga akan dialamatkan kepada agama Islam.¹⁵¹ Kondisi stagnan fiqh tersebut, dinilainya, agama tidak berfungsi solutif atas problematika kehidupan manusia. Karena itu, KH MA Sahal Mahfudz mengajak orang lain untuk bergerak ke arah fiqh yang bersemangatkan menyelesaikan persoalan, bukan terbatas pada menjawab masalah sebagaimana tertuang dalam khazanah-khazanah yang dipercaya, tanpa mempertimbangkan relevansi dan efektifitasnya untuk konteks ruang dan waktunya.¹⁵²

Untuk tujuan pengembangan fiqh, para mujtahid masa lalu sebenarnya sudah cukup menyediakan landasan kokoh sebagaimana tergambarkan dalam kaidah-kaidah *ushuliyah* maupun *fiqhiyah*. Dalam sejarah ilmu Ushul Fiqh, misal, telah lahir aliran Mutakallimun atau sering disebut aliran Syafi'iyah. Salah satu karya aliran ini adalah kitab ar-Risalah yang ditulis oleh Imam Syafi'i. Kitab itu berisi pedoman atau metode tentang kerangka berpikir dalam mengistibathkan hukum Islam yang dirumuskan oleh Imam Syafi'i secara lengkap dan sistematis. Kitab itu oleh para ulama dipandang sebagai kitab pertama yang disusun dalam bidang ilmu Ushul Fiqh, sekaligus menandai era

¹⁵¹ KH MA Sahal Mahfudz, *Dialog Problematika Umat*, Khalista, Surabaya, 2014, hal vi

¹⁵² Husen Muhammad, *Fiqh Sosial Kiai Sahal*, Makalah, Disampaikan pada Diskusi Buku *Nuansa Fiqh Sosial* dalam rangka memperingati 40 hari wafatnya KH MA Sahal Mahfudz, 07 Maret 2014 di gedung PBNU

berdirinya Ushul Fiqh sebagai suatu disiplin ilmu keislaman yang berdiri sendiri.¹⁵³

Menurut KH MA Sahal Mahfudz, hingga kini, nampaknya belum ada suatu metodologi (manhaj) memahami Syari'at yang sudah teruji (mujarrab) keberhasilannya dalam mengatasi berbagai permasalahan sosial selain apa yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu. Bahkan fiqh dalam pengertian kompendiun yurisprudensi pun banyak yang masih relevan untuk dijadikan rujukan dalam mengatasi berbagai permasalahan aktual. Terdorong oleh keyakinan inilah, dalam upaya mengembangkan fiqh, KH MA Sahal Mahfudz berangkat dari hasil rumusan para ulama terdahulu baik dalam konteks metodologis (manhaji) maupun kumpulan hukum yang dihasilkan (qauli). Secara qauli pengembangan fiqh tersebut bisa diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning atau melalui pengembangan contoh-contoh aplikasi kaidah-kaidah *ushul fiqh* maupun *qawaid al-fiqhiyah*. Sedangkan secara manhaji pengembangan fiqh bisa dilakukan dengan cara pengembangan *masalik al-illat* agar fiqh yang dihasilkan sesuai dengan *maslahat al-ammah*.¹⁵⁴

Dalam upaya itu, KH MA Sahal Mahfudz lebih dahulu menyoal pentingnya pengembangan fiqh dengan mengubah wawasan tentang fiqh itu sendiri. Menurutnya¹⁵⁵, yang pertama kali dan sangat mendesak dilakukan adalah mengubah wawasan masyarakat tentang fiqh secara utuh dan

¹⁵³ Karena jasanya itu, Imam Syafi'i dijuluki oleh N.J. Coulson seorang orientalis sebagai bapak ilmu ushul fiqh. Lihat Suwarjin, *Ushul Fiqh*, Op. Cit hal 20

¹⁵⁴ KH Sahal Mahfud, Pidato Penganugerahan Doktor Kehormatan, Op Cit

¹⁵⁵ *Ibid*

menyeluruh, tidak saja terhadap masyarakat awam, tetapi terhadap kelompok yang merasa telah mampu memahami fiqh secara benar. Kekurangan kelompok terakhir tersebut adalah memposisikan fiqh sekedar sebagai kodifikasi atau kompilasi hukum Islam. Baik pemahaman yang terakhir ini dengan pemahaman masyarakat awam, menurut KH MA Sahal Mahfudz, pada keduanya terdapat filosofi pemahaman yang sama potensialnya dalam proses alienasi fiqh dari masyarakat luas.¹⁵⁶ Fiqh menjadi sesuatu yang tekstual, statis, dan karena itu tidak mungkin mengikuti perkembangan zaman.

Melalui gagasan fiqh sosial, KH MA Sahal Mahfudz ingin mengembalikan makna awal dari kata fiqh itu sendiri. Imam Abu Hanifah, pendiri mazhab fiqh awal, mendefinisikan fiqh sebagai “*Ma’rifah al-Nafs Ma Laha wa Ma ‘Alaiha*”, yang berarti pengetahuan diri tentang apa yang baik dan apa yang buruk, atau tentang apa yang memberi manfaat bagi manusia dan apa yang merugikannya. Sementara Imam Badruddin al-Zarkasyi mendefinisikannya sebagai pengetahuan tentang berbagai petunjuk Tuhan yang mengantarkan manusia mengenal Tuhan, Ke-Esaan dan Sifat-sifat-Nya, para Nabi, tentang hak dan kewajiban manusia, tentang etika dan apa saja yang diperlukan oleh manusia sebagai hamba-Nya, dan lain-lain.¹⁵⁷ Kedua definisi fiqh ini memperlihatkan betapa luasnya pengertian fiqh. Akan tetapi dalam perjalanan sejarahnya fiqh kemudian mengalami reduksi sebagai “*al-Ilm bi al-Ahkam al-Syar’iyyah al-‘amaliyyah al-Muktasab min adillatiha al-*

¹⁵⁶ *Ibid*

¹⁵⁷ Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam: Hukum Fiqh Lengkap*, Sinar Baru Algesindo, Bandung, 2005, hlm. 11.

tafshiliyyah”(pengetahuan tentang hukum-hukum agama yang praktis yang diproses secara intelektual dari petunjuk-petunjuk umum teks agama yang terkait).

Sesudah abad ke IV H, yang kemudian dikenal sebagai *ashr al-Inhithath* (periode terpuruk), pengertian fiqh semakin menyempit menjadi hanya sebagai produk pikiran manusia ahli hukum (mujtahid), terutama mazhab empat, tentang hukum halal dan haram. Inilah yang kemudian dipahami secara mainstream dalam masyarakat muslim. KH MA Sahal Mahfudz mengkritik tajam pemahaman umum ini. Pengertian fiqh seperti ini telah mengantarkan fiqh sebagai kumpulan hukum yang kaku dan stagnan. Serba hitam-putih. Proses pembakuan dan pengajiannya yang massif dan berabad, serta larangan berijtihad, pada gilirannya, telah membawa produk hukum para mujtahid tersebut seakan-akan sebagai hukum Tuhan itu sendiri dengan seluruh sakralitasnya.¹⁵⁸

Padahal dengan memahami definisinya sebagai *al-ilmu bi al-ahkam asy-syar'iyah al 'amaliyah al-muktasab min adillatiha al-tafshiliyyah* (mengetahui hukum syariat amaliah yang digali dari petunjuk-petunjuk yang tidak bersifat global), dapat ditarik kesimpulan bahwa fiqh memiliki peluang yang sangat luas untuk berjalan seiring dengan perkembangan zaman. Definisi fiqh sebagai sesuatu yang digali (*almuktasab*), menumbuhkan pemahaman bahwa fiqh lahir melalui serangkaian proses sebelum akhirnya dinyatakan

¹⁵⁸ Husein Muhammad, *Fiqh Sosial Kiai Sahal*, Op Cit

sebagai hukum praktis.¹⁵⁹ Proses yang umum dikenal sebagai ijtihad bukan saja memungkinkan adanya perubahan, melainkan juga pengembangan tak terhingga atas berbagai aspek kehidupan yang selamanya mengalami perkembangan.

Dengan begitu, setidaknya dapat membuka pemikiran bahwa ketiadaan pemahaman fiqh yang utuh tersebut menyebabkan masyarakat terjauhkan dari fiqh, yaitu fiqh yang realistis dan dinamis sesuai dengan karakter proses ijtihadnya. Tanpa itu besar kemungkinan fiqh hanya akan menjadi referensi dalam aspek *ubudiyyah* saja. Apabila fiqh gagal melayani kebutuhan pokok, yakni menjadi referensi yang dinamis mengikuti perkembangan zaman, dapat dipastikan bahwa umat manusia akan semakin terjauhkan dari fiqh itu sendiri. Bermula dari kondisi tersebut, KH MA Sahal Mahfudz menawarkan paradigma fiqh sosial.

Syari'at Islam merupakan pengejawantahan dari Aqidah Islamiyah. Aqidah mengajarkan akan adanya jaminan hidup dan kehidupan termasuk kesejahteraan bagi setiap manusia. Jaminan itu pada umumnya mengatur secara rinci cara berikhtiar mengelolanya. Pada prinsipnya tujuan syari'at Islam yang dijabarkan secara rinci oleh para ulama dalam ajaran fiqh ialah penataan hal ihwal manusia dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi, kehidupan individual, bermasyarakat dan bernegara.¹⁶⁰

¹⁵⁹ KH MA Sahal Mahfudz, Pidato Penganugerahan Gelar Kehormatan, *Op Cit*.

¹⁶⁰ KH MA Sahal Mahfudz, Pidato Penganugerahan Doktor Kehormatan, *Op Cit*

Syari'at Islam mengatur hubungan antara manusia dengan Allah yang dalam fiqh menjadi komponen ibadah, baik sosial maupun individual, *muqayyadah* (terikat oleh syarat dan rukun) maupun *muthlaqah* (teknik operasionalnya tidak terikat oleh syarat dan rukun tertentu). Ia juga mengatur hubungan antara sesama manusia dalam bentuk *mu'asyarah* (pergaulan) maupun *mu'amalah* (hubungan transaksi untuk memenuhi kebutuhan hidup).¹⁶¹ Disamping itu ia juga mengatur hubungan dan tata cara keluarga, yang dirumuskan dalam komponen *munakahat*. Untuk menata pergaulan yang menjamin ketenteraman dan keadilan, ia juga punya aturan yang dijabarkan dalam komponen *jinayah, jihad dan qadla*.

Beberapa komponen fiqh di atas merupakan teknis operasional dari lima tujuan syari'at (*maqasid al-syari'ah*), yaitu memelihara dalam arti luas agama, akal, jiwa, nasab (keturunan) dan harta benda. Komponen-komponen itu secara bulat dan terpadu menata bidang-bidang pokok dari kehidupan manusia dalam rangka berikhtiar melaksanakan *taklif* untuk mencapai kesejahteraan duniawi dan ukhrawi (*sa'adatud darain*), sebagai tujuan hidupnya. Unsur-unsur kesejahteraan dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi bersifat saling mempengaruhi. Apabila hal itu dikaitkan dengan syari'at Islam yang dijabarkan dalam fiqh dengan bertitik tolak dari lima prinsip dalam *maqasid al-syari'ah*, maka akan jelas, syari'at Islam mempunyai sasaran yang mendasar yakni kesejahteraan lahir batin bagi setiap manusia, Berarti bahwa manusia

¹⁶¹ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Rajawali Pers, Jakarta, 2014, hal 54

merupakan sasaran sekaligus menempati posisi kunci dalam keberhasilan mencapai kesejahteraan yang dimaksud.¹⁶²

Apa yang dijelaskan di atas merupakan kerangka paradigmatis di atas mana fiqh sosial seharusnya dikembangkan. Dengan kata lain, fiqh sosial bertolak dari pandangan bahwa mengatasi masalah sosial yang kompleks dipandang sebagai perhatian utama syariat Islam. Pemecahan problem sosial berarti merupakan upaya untuk memenuhi tanggung jawab kaum muslimin yang konsekuensi atas kewajiban mewujudkan kesejahteraan atau kemaslahatan umum (*al-mashalih al-'ammah*).¹⁶³ Dalam hal ini, kemaslahatan umum kurang lebih adalah kebutuhan nyata masyarakat dalam suatu kawasan tertentu untuk menunjang kesejahteraan lahiriahnya. Baik kebutuhan itu berdimensi dlaruriyah (pokok), hajiah (sekunder), dan takmiliah (suplementer).

Klasifikasi kebutuhan dasar manusia di atas memang berbeda dengan apa yang dirumuskan dalam ilmu ekonomi "sekular" yang memandang kebutuhan primer manusia semata-mata dilihat dari sudut kebutuhan biologis, sehingga kebutuhan terhadap agama tidak termasuk kebutuhan primer. Masuknya unsur agama menjadi salah satu kebutuhan dasar manusia mencerminkan bahwa dari mulai perumusan paradigmatis, fiqh harus menerima paket ilahiyah. Agama sebagai suatu kebutuhan harus diterima secara apa adanya. Dalam konteks ini fiqh memang bersifat paternalistik, seolah-olah memandang manusia belum dewasa sepenuhnya sehingga harus dipaksakan untuk menerima agama

¹⁶² KH MA Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, makalah, Disampaikan pada Seminar Kepedulian Ulama terhadap Pembentukan Keluarga Sakinah Mashlahah di Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumuddin Kasugihan Cilacap, tanggal 20-21 Desember 1992.

¹⁶³ *Ibid*

sebagai kebutuhan, terlepas dari apakah manusia itu benar-benar merasa butuh atau tidak.

Secara singkat dapat dirumuskan, paradigma fiqh sosial didasarkan atas keyakinan bahwa fiqh harus dibaca dalam konteks pemecahan dan pemenuhan tiga jenis kebutuhan manusia yaitu *dlaruriyah* (primer), *hajjiyah* (sekunder) dan *tahsiniyah* (tersier). Fiqh sosial bukan sekedar sebagai alat untuk melihat setiap peristiwa dari kacamata hitam putih sebagaimana cara pandang fiqh yang lazim kita temukan, tetapi fiqh sosial juga menjadikan fiqh sebagai paradigma pemaknaan sosial.

Seperti hasil yang telah dirumuskan dari serangkaian halaqah NU bekerja sama dengan RMI (*Rabith Ma'had Islamiyah*) dan P3M, fiqh sosial memiliki lima ciri pokok yang menonjol: *Pertama*, interpretasi teks-teks fiqh secara kontekstual; *Kedua*, perubahan pola bermadzhab dari bermadzhab secara tekstual (*madzhab qauli*) ke bermadzhab secara metodologis (*madzhab manhaji*); *Ketiga*, verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*ushul*) dan mana yang cabang (*furu*); *Keempat*, fiqh dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara; *Kelima*, pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial.

1. Pengembangan Fiqh Qauli

Jika dicermati lebih jauh, kelima ciri di atas memang didasarkan atas keyakinan bahwa rumusan produk hukum yang tertuang dalam berbagai kitab fiqh banyak yang dapat diterapkan untuk memecahkan masalah-masalah sosial

kontemporer. Pengembangan fiqh sosial tidak serta merta menghilangkan peran khazanah klasik. Dengan dasar keyakinan ini, kreatifitas dalam pengembangan fiqh sosial diharapkan tidak tercerabut dari akar tradisi. Persoalan sekarang adalah bagaimana khazanah klasik itu disikapi.¹⁶⁴ Untuk tujuan itu maka prinsip *al-muhafazhah ala al-qadim ash-shalih wa al-akhdu bi al-jadid al-ashlah* akan selalu menjadi panduan.¹⁶⁵

Seiring dengan perkembangan zaman, bukan mustahil kalau nanti akan terdapat banyak kasus hukum yang tidak bisa diselesaikan jika pemahaman terhadap kitab kuning masih tetap dalam pola-pola pemahamannya tekstual. Jika pola ini tidak segera diimbangi dengan pola-pola pemahaman kontekstual, maka bukan mustahil jika kitab kuning akan menjadi harta pusaka yang hanya bisa dimiliki tetapi tidak banyak memberikan manfaat bagi solusi permasalahan aktual. Akibat yang lebih tragis lagi adalah pemahaman tekstual ini bisa menyeret kaum muslimin memperlakukan fiqh sebagai dogma yang tidak bisa diganggu gugat. Karena itu salah satu yang menjadi pokok gagasan fiqh sosial adalah memahami kitab kuning secara kontekstual dan mengurangi interpretasi tekstual yang selama ini cenderung berlebihan.¹⁶⁶

Secara sederhana, jika mengacu tipologisasi bahwa dalam pemikiran hukum Islam (fikih) ada dua kecenderungan besar, yakni adaptabilitas hukum Islam dan normativitas hukum Islam, maka pemikiran fiqh KH MA Sahal

¹⁶⁴ KH MA Sahal Mahfudz, Pidato Penganugerahan Doktor Kehormatan, *Op Cit*

¹⁶⁵ KH MA Sahal Mahfudz, *Aktualisasi Nilai-Nilai Aswaja*, Makalah, disampaikan pada Seminar Pengembangan SDM NU Wilayah Sumatera Selatan 16 Januari 1986 di Palembang.

¹⁶⁶ KH MA Sahal Mahfudz, *Fiqh Yang Kontekstual*, artikel, dimuat di Harian Suara Merdeka, Jum'at 24 April 1992.

Mahfudz termasuk tipe pertama, adaptabilitas hukum Islam, yakni kecenderungan yang berpandangan bahwa fikih harus dan mampu beradaptasi dengan perkembangan zaman dan perubahan tempat. Dengan kata lain, fiqh harus senantiasa berubah manakala situasi dan kondisinya berubah.¹⁶⁷ Sementara kecenderungan kedua adalah sebaliknya. Mengacu tipologisasi lain yang lebih rinci, diantaranya tipologi yang dibangun Al-Qaradhawi dalam bukunya *Dirasah fî Fikih Maqâshid Syari'ah*, bahwa dalam pemikiran fikih kontemporer ini ada tiga madrasah pemikiran: pertama, literalis-tekstualis (al-harfiyyûn) yang memahami teks-teks keagamaan secara literal-tekstual, tanpa mempertimbangkan makna atau tujuan dibalik teks. Madrasah ini disebut oleh Al-Qaradhawi sebagai al-Dhahiriyyah al-Judud (neo-literalis) yang mewarisi Dhâhiriyyah klasik dalam kejumudan dan pemahaman literal-tekstual terhadap teks, bukan dalam keluasan ilmunya.¹⁶⁸

Kedua, adalah kebalikan dari madrasah pertama. Ketika madrasah pertama cenderung literalistik-tekstualistik, maka madrasah kedua ini justru terlalu kontekstual, mengesampingkan teks, mendewakan makna di balik teks, berpandangan bahwa agama adalah substansinya, bukan bentuk lahirnya, serta tidak segan meninggalkan teks-teks yang bersifat *qath'iy* (definitif). Secara sederhana dapat dikatakan bahwa madrasah kedua ini adalah madrasah yang cenderung abai terhadap teks dan mendewakan makna dibalik teks. Ketiga, adalah madrasah *wasathiyyah* (moderat) yang menengah-nengah dua

¹⁶⁷ Muhammad Amrullah, *Nalar Fikih Kiai Sahal*, artikel, dimuat di Halaman Resmi PBNU 23 februari 2014

¹⁶⁸ *Ibid.*

madrasah di atas. Madrasah ini tidak memahami teks secara literal-tekstual namun juga tidak mendewakan makna di balik teks sehingga mengesampingkan teks. Akan tetapi, berusaha memberikan kepada keduanya porsi masing-masing secara seimbang. Madrasah ketiga inilah pemikiran fiqh KH MA Sahal Mahfudz dapat dikelompokkan.¹⁶⁹

Pemikiran fikih Kiai Sahal termasuk katagori kecenderungan pertama, yakni adaptabilitas hukum Islam atau termasuk madrasah ketiga (wasathiyah/moderat) nampak jelas dari beberapa pandangan beliau, di antaranya beliau mengatakan, “Rumusan fikih yang dikonstruksikan ratusan tahun lalu jelas tidak memadai untuk menjawab semua persoalan yang terjadi saat ini. Situasi sosial, politik dan kebudayaanya sudah berbeda. Dan hukum sendiri harus berputar sesuai ruang dan waktu...” dan “Karena produk ijtihad maka keputusan fikih bukan barang sakral yang tidak boleh diubah meskipun situasi sosial budayanya sudah melaju kencang. Pemahaman yang mengsyakralkan fikih jelas keliru.”¹⁷⁰

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa dari sisi metodologi penemuan dan pengembangan hukum yang digunakan, maka pemikiran fiqh KH MA Sahal Mahfudz adalah dengan metode kontekstualisasi-mazhabi, yakni sebuah upaya membangun “fiqh baru” dan mengembangkannya melalui mengkontekstualkan tradisi fiqh klasik (mazhab). Baik dicapai dengan mengkontekstualkan pendapat-pendapat verbal ulama klasik (qauliy) yang

¹⁶⁹ *Ibid*

¹⁷⁰ *Ibid*

masih dianggap relevan, mau pun dengan mengaplikasikan metodologi yang dirumuskan ulama aklassik seperti: ushul fikih dan qawa'id fiqhiyah (manhajiy). Melalui metode kontekstualisasi-mazhabiy qauliy-manhajiy tersebut KH MA Sahal Mahfudz ingin memperbaharui (tajdîd) fiqh dan mengemasnya sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu sehingga layak dikonsumsi.

Pengembangan secara qauli bisa dilakukan dengan cara memperluas penggunaan kaidah-kaidah *fiqhiyah* maupun kaidah *ushuliyah*.¹⁷¹ Sebagai contohnya misalnya kaidah *idza ta'aradha mafsadatani ru'ya a'zhamuhuma dhararan bi irtikabi akhaffihima*. Dalam konteks fiqh sosial, kaidah ini bisa diaplikasikan untuk misalnya melihat fenomena lokalisasi perempuan pekerja seks. Prostitusi jelas merupakan sesuatu yang dilarang agama. Akan tetapi sebagai persoalan sosial yang sangat kompleks, prostitusi bukanlah persoalan yang mudah untuk dihilangkan. Dalam kondisi ini kita dihadapkan pada dua pilihan yang sama-sama *mafsadah*, yaitu membiarkan prostitusi tidak terkontrol di tengah masyarakat atau melokalisir sehingga prostitusi bisa terkontrol. Pilihan terhadap kebijakan lokalisasi prostitusi merupakan pilihan yang didasarkan atas prinsip memilih perbuatan yang dampaknya lebih ringan.¹⁷²

Ketika kita telah terbelenggu keyakinan bahwa produk fiqh (klasik) adalah kebenaran mutlak yang telah menyentuh segala persoalan klasik dan modern, maka disadari atau tidak, akan mengurangi perhatian kita terhadap

¹⁷¹ KH MA Sahal Mahfudz, Pidato Penganugerahan Doktor Kehormatan, *Op Cit*.

¹⁷² KH MA Sahal Mahfudz, Pidato Penganugerahan Doktor Kehormatan, *Op Cit*

ushul fiqh. Karena kurang perhatian inilah kemudian ushul fiqh menjadi stagnan. Jika ushul fiqh mengalami stagnasi, maka bisa dipastikan fiqh tidak akan pernah berkembang seperti diharapkan, sebab ushul fiqh adalah pabrik yang menghasilkan fiqh. Jika pabriknya mengalami stagnasi, maka dipastikan di pabrik itu tidak akan pernah ada produksi. Oleh karena itu, yang akan terjadi adalah krisis fiqh baru, sementara produk lama telah usang.

Tetapi sungguhpun KH MA Sahal Mahfudz tampak begitu progresif, beliau berhati-hati dan berusaha untuk tidak keluar terlebih dahulu dari pemikiran fiqh dominan, yakni pendekatan fiqh qauli (fiqh tekstual). Dalam berbagai kasus yang dimintakan jawaban fiqhnya, KH MA Sahal Mahfudz terlebih dahulu mencari rujukan melalui pendekatan fiqh qauli, terutama dari kitab-kitab madzhab Syafi'i. Jika jawaban melalui pendekatan ini telah dianggap cukup memberikan solusi, maka beliau tidak perlu mencari jawaban dari madzhab lain. Pandangan fiqh mazhab lain baru disampaikan sebagai alternatif jika lebih berpeluang untuk diamalkan oleh yang bersangkutan atau oleh kepentingan lebih luas. Jika tidak ditemukan yang relevan, beliau berusaha menjawab dengan pendekatan "fiqh manhaji Syafi'i". Dengan begitu, Kiyai Sahal tetap ingin berada dalam dan menyantuni tradisinya, baik dalam kaitannya dengan pendekatan fiqh qauli maupun fiqh manhaji.

2. Pengembangan Fiqih Manhaji

Dalam fiqh, hampir tidak terdapat suatu hukum pun yang berlaku permanen kecuali bila ia digali dari dalil-dalil yang disepakati. Padahal, dalil-

dalil semacam ini yang diistilahkan sebagai *qath'iy* jumlahnya sangat terbatas, karena Al-Qur'an dan Al-Hadits, yang merupakan sumber baku, tidak akan pernah lagi mengalami penambahan kuantitas atau kualitas setelah Rasulullah wafat. Sementara itu, Al-Qur'an sendiri tidak seluruhnya merupakan petunjuk hukum, karena ia juga memuat hal-hal lain, seperti "sejarah" dan nasehat moral. Sedangkan Al-Hadits, dalam kedudukannya sebagai "penerjemah tingkat pertama" Al-Qur'an, tentunya juga tidak memuat ketentuan-ketentuan hukum yang tidak terdapat pada zamannya. Karena itu, perkembangan masalah yang melingkupi kehidupan manusia setelah periode Rasulullah ditentukan hukumnya berdasarkan kedua sumber hukum itu, dengan mengacu pada rumusan *maqashid al-syari'ah* (tujuan-tujuan syari'ah).

Maqashid al-syari'ah itu, sebagaimana dipahami dari syari'ah yang telah ditetapkan pada periode Rasulullah, terdiri dari lima bagian. Pertama, melindungi agama (*hifdh al-din*). Kedua, melindungi jiwa (*hifdh al-nafs*), yang diketahui dari kehalalan makan dan minum, serta diberlakukannya hukum diyat dan qishas untuk tindak pidana penyerangan dan pembunuhan. Ketiga, melindungi kelangsungan keturunan (*hifdh al-nasl*), seperti dianjurkannya pernikahan dan ditetapkan hukum pemeliharaan anak (*hadlanah*), serta larangan keras perbuatan zina berikut penerapan sanksi (*had*) atas pelanggarannya. Keempat, melindungi akal-pikiran (*hifdh al-'aql*), seperti anjuran untuk mengonsumsi makanan yang sehat, dan larangan berikut ancaman hukuman bagi penggunaan muskirat (barang-barang yang memabukkan). Kelima, menjaga harta benda (*hifdh al-mal*), seperti

kewenangan untuk melakukan mu'amalah, dan larangan melakukan pencurian.¹⁷³

Rumusan lima *maqashid* ini memberikan pemahaman bahwa Islam tidak mengkhususkan perannya hanya dalam aspek penyembahan Allah dalam arti terbatas pada serangkaian perintah dan larangan atau halal dan haram yang tidak dapat secara langsung dipahami manfaatnya.

Keseimbangan kepedulian dapat dirasakan bila kita memandang *hifdh al-din* sebagai unsur *maqashid* yang bersifat kewajiban bagi umat manusia, sementara empat lainnya kita terima sebagai wujud perlindungan hak yang selayaknya diterima setiap manusia. Dalam kerangka pandang ide, maka aspek kehidupan apapun yang melingkupi kehidupan manusia, kecuali yang bersifat 'ubudiyah murni, harus disikapi dengan meletakkan kemaslahatan sebagai bahan pertimbangan, karena hanya dengan menjaga stabilitas kemaslahatan inilah tugas-tugas peribadatan dapat dilaksanakan dengan baik, meskipun tidak berarti bahwa tanpa hal kemaslahatan beribadah dengan sendirinya menjadi gugur. Bila pola pandang tersebut dapat dilaksanakan dengan baik, maka risalah Rasulullah sudah sepantasnya kita klaim sebagai *rahmatan li al-'alamir* dan *kaaffatan li al-nas*.

Klaim kita yang menyebut Islam baik sebagai *rahmatan li al-'alamin* maupun *kaaffatan li al-nas*, sebetulnya adalah kebanggaan yang melahirkan

¹⁷³ M. Khaeruddin Hamsin, *Maqashid Syariah dalam Penetapan Hukum Islam*, Makalah, disampaikan pada acara Pelatihan Majelis Tarjih Muhammadiyah se-Indonesia pada 20-23 Januari 2012 di Universitas Muhammadiyah Magelang

beban berat, sebab kedua kalimat itu akan memberi pengertian bahwa Islam adalah ajaran yang bersifat universal. Di sinilah beban itu muncul, sebab dengan begitu ia harus mampu beradaptasi dengan seluruh umat manusia yang sangat beragam, baik karena perbedaan geografis maupun tingkat kebudayaannya. Sebagai jembatan penghubung kesenjangan waktu antara kejadian sekarang dengan turunnya wahyu, lembaga ijtihad bukan hanya boleh difungsikan, tetapi merupakan suatu kebutuhan. Bagi umat Islam, ijtihad adalah suatu kebutuhan dasar, bukan saja ketika Nabi sudah tiada, tetapi bahkan ketika Nabi masih hidup. Haditis riwayat Mu'adz Ibn Jabbal adalah buktinya. Nabi tidak saja mengizinkan, tetapi menyambut dengan gembira campur haru mendengar tekad Mu'adz untuk berijtihad, dalam hal-hal yang tidak diperoleh ketentuannya secara jelas dalam Al-Qur'an maupun Hadits. Apabila di masa Nabi saja ijtihad bisa dilakukan, maka sepeninggal beliau, tentu jauh lebih mungkin dan diperlukan. Di kalangan umat Islam manapun, tidak pernah ada perintah yang sungguh-sungguh menyatakan ijtihad haram dan harus dihindari.

Menurut KH MA Sahal Mahfudz, Madzhab Syafi'i merupakan madzhab yang kurang mempopulerkan dalil mashalah dalam hal yang tidak diperoleh penegasan oleh nash, tetapi metode qiyas-lah yang selalu ditekankan. Oleh sebab itu ia lebih suka berbicara tentang apa yang disebut dengan *illat* (alasan hukum). Menurut Imam Syafi'i, *masalahah* sudah tersimpul di dalam *illat*. Tetapi hukum yang ditelurkan melalui qiyas tidak boleh tergantung pada masalah yang tidak jelas rumusan maupun ukurannya. Sebagai contoh, di

dalam berbicara tentang *qashr* (meringkas jumlah rakaat salat di perjalanan, Madzhab Syafi'i menolak meletakkan *masyaqqah* sebagai illat bagi diperbolehkannya *qashr*. Illat meng-qashr adalah berpergian itu sendiri yang lebih jelas ukurannya. Sedangkan hilangnya *masyaqqah* diletakkan sebagai hikmah yang tidak mempengaruhi ketentuan diperbolehkannya *qashr*.¹⁷⁴

Masyaqqah bagaimanapun amat relatif sifatnya, dan banyak dipengaruhi misalnya, oleh keadaan fisik dan kesadaran seseorang. Memang kadang-kadang terasa tidak adil, ketika seorang yang sehat wal afiat berpergian jauh dengan kondisi nyaman, berkendara pesawat udara, diperbolehkan meng-qashr shalat. Sementara orang jompo yang susah payah menempuh belasan kilometer tidak boleh melakukannya. Dalam hal ini harap dimaklumi, hukum ditetapkan dengan maksud berlaku umum. Di sinilah perlunya ukuran yang jelas. Oleh Madzhab Syafi'i, hal ini ditakar dengan jarak tempuh. Sesuatu yang relatif tidak bisa dijadikan illat, tidak bisa menjadi patokan bagi peraturan yang dimaksudkan berlaku umum. Dan jika masyaqqah itu benar-benar dialami oleh seseorang, ketika dia belum mencapai syarat formal untuk mendapat *rukhsah* (kemudahan) maka ia akan mendapat kemudahan dari jalan lain.¹⁷⁵

Watak fiqih yang formalistik memang sering mengundang orang untuk melakukan manipulasi terhadapnya. Al-Ghazali dalam *Ihya* menceritakan bahwa suatu ketika Abu Yusuf memberikan seluruh harta kekayaannya

¹⁷⁴ KH MA Sahal Mahfudz, Pidato Penganugerahan Gelar Doktor Kehormatan, *Op Cit*.

¹⁷⁵ *Ibid*

kepada istrinya sendiri pada akhir haul untuk maksud menggugurkan kewajiban zakat. Ketika Imam Abu Hanifah menerima cerita itu, dia berkomentar “Itulah pemahaman fiqhnya, penglihatan fiqh dunia membenarkan tindakan itu.” Namun dia berkomentar lebih jauh, “Perbuatan itu akan mendatangkan petaka yang lebih berat dari tindakan criminal apapun di akhirat kelak.” Gambaran di atas dapat dipahami bahwa Al-Ghazali pun pada dasarnya mengakui bahwa fiqh memang berwatak formalistik.¹⁷⁶ Ia menyadari sepenuhnya bahwa hadist yang menyatakan nabi diperintahkan untuk memerangi manusia sehingga mereka mengatakan kalimat tauhid itu harus dipahami dalam konteks perbuatan lahiriah, bukan batiniah. Jika seorang secara formal sudah menyatakan kalimat tauhid maka ia harus mendapat perlakuan sebagaimana diberikan kepada orang Islam lainnya. Dengan mengutip cerita tentang sikap Imam Abu Hanifah terhadap Abu Yusuf, Imam Al-Ghazali sedang menunjukkan kepada kita bahwa di satu pihak ia menerima kenyataan bahwa satu sisi fiqh itu berwatak formalistik, namun pada pihak lain ia pun tidak setuju terhadap padangan fiqh yang formalistik tersebut.

Karena pandangan fiqh yang sangat formalistik itulah dalam konteks sosial yang ada, ajaran syariat yang tertuang dalam fiqh terkadang terlihat tidak searah dengan bentuk kehidupan praktis sehari-hari. Zakat misalkan, sebenarnya merupakan ajaran Islam yang semangatnya tidak lain ajaran untuk menciptakan keadilan sosial ekonomi. Namun dalam fiqh, zakat seringkali

¹⁷⁶ *Ibid*

dipahami sebagai ibadah formal yang hanya menjelaskan kewajiban muzaaki untuk mengeluarkan zakat dalam nisab tertentu.

Dari uraian di atas, kita melihat suatu kebutuhan akan pergeseran paradigma fiqh, yaitu pergeseran dari fiqh yang formalistik menjadi fiqh yang etik. Secara metodologis hal ini dapat dilakukan dengan mengintegrasikan hikmah hukum ke dalam illat hukum. Atau dengan kata lain sudah saatnya kita mengintegrasikan pola pemahaman yang berorientasi pada maqashid al syariah.

Konsepsi maqashid dalam ilmu Ushul Fiqh telah mengantarkan kepada pembaharuan fiqh yang luar biasa. Fiqh mengalami transformasi signifikan menjadi lebih fleksibel dan adaptif dalam menjawab berbagai permasalahan hukum modern. Hal itu sangat nampak, misal, di dunia muamalah modern, tepatnya di dunia perbankan syariah. Banyak kaidah-kaidah yang diimplementasikan dalam dunia perbankan syariah yang cenderung adaptif terhadap tuntutan pasar. Kaidah-kaidah fiqh dan ushul fiqh tidak lagi dianggap cukup untuk menjawab tuntutan hukum perniagaan modern sehingga diperlukan lompatan ke arah aplikasi maqashid syariah secara lebih leluasa dan luas. Maka inilah sejatinya fiqh sosial dalam konteks pengembangan fiqh manhaji yang telah mengalami transformasi dari qauli menuju manhaji dan selanjutnya sarat penerapan pendekatan maqashidi.

C. Pandangan Fiqh Sosial KH Sahal Mahfudz terhadap Positivisasi Hukum Islam

Terobosan paradigmatik fiqh KH Sahal Mahfudh yang melahirkan fiqh sosial semakin memberi warna baru bagi pengembangan pemikiran Islam dan pemberdayaan sosial, terutama dalam konteks keindonesiaan. Kajian-kajian tentang fiqh sosial semakin menarik diminati, terutama oleh kalangan pesantren untuk mengelaborasi lebih jauh pemikiran fiqh sosial KH MA Sahal Mahfudh. Fiqh sosial KH MA Sahal Mahfudh dinilai mampu menunjukkan karakter fiqh yang dinamis¹⁷⁷ sebagai *counter discourse* terhadap fiqh yang formalistik dan berwatak hitam putih. Fiqh sosial membuka peluang demokratisasi dalam menafsirkan teks-teks fiqh.¹⁷⁸ Fiqh sosial ini mempunyai lima prinsip. Pertama, interpretasi teks-teks fiqh secara kontekstual. Kedua, beralih dari madzhab *qauli* (tekstual) menuju madzhab *manhaji* (metodologis). Ketiga, verifikasi mendasar mana ajaran yang *ushul* dan mana ajaran yang *furu'*. Keempat, menjadikan fiqh sebagai etika sosial, bukan hukum positif Negara. Kelima, pengenalan metode pemikiran filosofis, khususnya dalam masalah sosial budaya.¹⁷⁹

Pada sub-bab ini akan difokuskan untuk memaparkan dan mengkaji prinsip yang keempat, yaitu menjadikan fiqh sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara. Selain untuk menjawab rumusan masalah kedua dalam

¹⁷⁷ Fariez Alniezar, *KH Sahal Mahfudh, Begawan Fikih Sosial dari Kajen*, 24 Januari 2014, diakses dari <https://tirto.id/kh-sahal-mahfudh-begawan-fikih-sosial-dari-kajen-cDsw>

¹⁷⁸ Sumanto Al Qurtuby, *Nahdlatul Ulama dari Politik kekuasaan sampai Pemikiran Keagamaan*, Semarang: eLSA, 2014, hlm 150-151

¹⁷⁹ Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh, Antara Konsep dan Implementasi*, Surabaya: Khalista, 2007, hal xiii-xiv

skripsi ini, kajian pada prinsip keempat tersebut menjadi mendesak mengingat masih banyak kelompok muslim di negeri ini yang secara ideologis memperjuangkan syariat Islam sebagai hukum positif negara. Di Indonesia, setidaknya ada dua kelompok besar yang terlibat dalam pembahasan tentang pemberlakuan hukum Islam di Indonesia.¹⁸⁰ Dua kelompok itu adalah pertama, kelompok yang menekankan pendekatan normatif (formalisme) dan kedua, kelompok yang menekankan pendekatan kultural (budaya). Kelompok pertama berpendapat bahwa Alqur'an sebagai sumber hukum Islam yang otoritatif adalah lengkap, sehingga hukum Islam harus diterapkan kepada seluruh umat Islam untuk dilaksanakan dalam seluruh kehidupan sehari-hari. Pola berpikir kelompok ini cenderung normatif dan *taken for granted* dari teks. Sedangkan kelompok kedua berpandangan pentingnya penyerapan nilai-nilai hukum Islam ke dalam masyarakat, sehingga hukum Islam nampak membumi dan dapat menjawab problem-problem masyarakat.¹⁸¹

KH MA Sahal Mahfudh dengan pemikiran fiqh sosial termasuk kelompok yang kedua.¹⁸² Dalam pandangan fiqh sosial, jika formalisasi itu dilakukan, maka potensi disintegrasi bangsa sangat besar di negeri ini. Di internal umat Islam saja, terdapat kelompok yang menentang formalisasi hukum Islam. Di tengah kemajemukan sebuah bangsa, mereka yang menolak formalisasi

¹⁸⁰ Dalam sejarahnya, pemikiran tentang perlunya pembaharuan Hukum Islam sudah konsisten dan concern yang tinggi dilakukan oleh Prof Hasby Ash-Shidiqie dan Hazairin. Kedua tokoh ini melakukan pendekatan yang berbeda. Jika Hasby lebih mengacu kepada kemampuan metodologi Hukum Islam yang dirintis para ulama terdahulu, sementara Hazairin cenderung menginginkan konstitusionalisasi Hukum Islam. Lihat Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Gama Media, Yogyakarta, 2001, hlm 156.

¹⁸¹ Mahsun, *Kontruksi Epistemologi Fiqh Sosial*, Makalah, dipresentasikan dalam Forum Diskusi Kamisan Fiqh Sosial Institut STAIMAFA, Pati, pada tanggal 22 Mei 2014.

¹⁸² *Ibid.*,

hukum Islam lebih suka mengedepankan Islam sebagai etika sosial yang mampu membawa penyadaran publik secara substantial.¹⁸³ KH MA Sahal Mahfudz adalah salah satu tokoh yang gigih terhadap gagasan besar ini sehingga Islam mampu menampilkan ajarannya yang membawa rahmat bagi seluruh alam, bukan sebaliknya menjadi faktor disintegrasi yang sangat negatif dan destruktif bagi eksistensi NKRI.

Dalam perkembangannya, formalisasi hukum Islam meresahkan banyak pihak, terutama ancaman disintegrasi. Di internal umat Islam, formalisasi hukum Islam menjadi perdebatan panjang yang tidak pernah tuntas sampai sekarang. Kalangan Islam formalis berdalih, jika hukum Islam menjadi hukum formal, maka ada kekuatan pemaksa dalam penerapan hukum Islam dalam kehidupan masyarakat. Namun kalangan substantialis menolaknya dengan mengemukakan alasan, jika hukum Islam menjadi hukum positif, maka perpecahan umat Islam tidak terelakkan dalam proses formulasi hukum yang digunakan, apakah menggunakan system bermadzhab atau langsung merujuk kepada Al-Qur'an dan Al-Hadist. Formalisasi hukum Islam juga berpotensi mengakibatkan disintegrasi bangsa yang terdiri dari berbagai macam agama, suku, ras, dan antar golongan.

KH MA Sahal Mahfudz sebagai nasionalis sejati yang berbasis religius lebih mengedepankan kepentingan bangsa daripada kepentingan primordial. Keutuhan Negara menjadi harga mati yang harus dijaga. Penerapan syariat

¹⁸³ Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh sebagai Etika Sosial, Bukan Hukum Positif Negara*, dalam *Metodologi Fiqh Sosial*, editor Titik Nurul Jannah, Fiqh Sosial Institute STAI Mathaliul Falah, 2015, Pati, hal 111-112

Islam jika menimbulkan disintegrasi justru menjadikan Islam menjadi agama tertuduh dan bertentangan dengan visi dan misi Islam yang membawa rahmat bagi seluruh alam. Di sinilah, menurut KH MA Sahal Mahfudz, pentingnya fiqh dijadikan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara karena bisa menyebabkan disitegrasi bangsa. Maka yang menjadi salah satu prinsip fiqh sosial, KH MA Sahal Mahfudz tidak hanya mengatakan: “Fiqh sebagai Etika Sosial” akan tetapi menambahkannya dengan kata-kata: “Bukan sebagai hukum Negara”.

Pandangan ini berpotensi akan dikecam oleh banyak masyarakat muslim di Indonesia yang dalam sepuluh tahun terakhir gemar memproduksi kebijakan-kebijakan publik atau perda-perda bernuansa syari’ah. Pandangan tersebut tentu bermuasal dari pemahaman dan keinginan KH MA Sahal Mahfudz menjaga eksistensi Negara Indonesia sebagai negara-bangsa yang plural dari banyak dimensinya, terutama agama/keyakinan. Pikiran-pikiran untuk menegarkan hukum Islam (fiqh) dalam arti formil atau formalisasi hukum Islam (fiqh) akan mengganggu Konstitusi NKRI dan prinsip-prinsip demokrasi substansial yang mendasarkan diri pada hak-hak asasi manusia universal.

Sementara dari tinjauan fiqh sendiri, KH MA Sahal Mahfudz sudah menyatakan bahwa produk-produk fiqh sangat plural. Umat Islam berhak untuk memilih, dan pilihan itu sah serta harus dihargai. Sikap KH MA Sahal Mahfudz ini mengingatkan kita pada pandangan Imam Malik bin Anas,

pendiri madzhab fiqh. Beliau adalah orang pertama yang berhasil menghimpun hadits-hadit Nabi Muhammad dalam bukunya “Al-Muwattha”. Khalifah Abbasiyah, Abu Ja’far al-Manshur, dan kemudian Harun al-Rasyid beberapa kali meminta Imam Malik agar mengizinkan karyanya tersebut dijadikan undang-undang bagi masyarakat muslim di seluruh wilayah kekuasaannya. Imam Malik dengan tegas menolak dan mengatakan: “Masyarakat di banyak tempat sudah punya pandangan masing-masing. Mereka memercayai hadits yang disampaikan guru-guru mereka dan menjalani kehidupan berdasarkan ajaran tersebut. Biarkan mereka memilih jalan hidup mereka sendiri”.¹⁸⁴

1. Formalisme Fiqh

Kelemahan fiqh di antaranya adalah sifatnya yang formalistik. Sifat ini yang membuat fiqh terkadang tidak searah dengan realitas kehidupan praktis. Salah satu contohnya adalah zakat yang sebenarnya dimaksudkan untuk menciptakan keadilan sosial ekonomi, hanya dimengerti sebagai kewajiban *muzakki* untuk mengeluarkan zakat dalam nishab tertentu.¹⁸⁵

Fiqh yang formalistik tidak pernah mempertanyakan untuk apa suatu hukum ditetapkan, dan buat kepentingan siapa. Perhatian utama fiqh formalistik adalah suatu pemikiran hukum, dalam kasus apapun, dapat dipertanggungjawabkan secara formal dalam bunyi teks (*nash*) tertentu tanpa mempertanyakan apakah hukum tersebut dalam realitas historisnya

¹⁸⁴ Husein Muhammad, *Fiqh Sosial Kiai Sahal*, *Op Cit*.

¹⁸⁵ KH MA Sahal Mahfudz, *Pidato Penghargaan Doktor*, *Op Cit*

menyentuh kemaslahatan banyak orang atau hanya kemaslahatan sekelompok orang. Atau ketika hukum tersebut sudah tidak terkait dengan kepentingan siapapun, asal secara formal ada teks yang dijadikan rujukan, maka pemikiran hukum tersebut dianggap sah. Karena watak formalistik inilah, fiqh menjadi dingin dan tidak menunjukkan pemihakan terhadap kepentingan masyarakat Indonesia.¹⁸⁶ Melihat realitas ini, maka mendesak adanya pergeseran paradigma dari fiqh formalistik menjadi fiqh etik.¹⁸⁷

Menurut KH MA Sahal Mahfudh, teks Al-Qur'an maupun Hadist sudah berhenti, sementara masyarakat terus berubah dan berkembang dengan berbagai masalahnya. Sebagai jembatan penghubung kesenjangan waktu antara kejadian sekarang dengan turunnya wahyu, lembaga ijtihad bukan hanya boleh difungsikan, tetapi merupakan suatu kebutuhan. Bagi umat Islam, ijtihad adalah suatu kebutuhan dasar, bahkan ketika Nabi masih hidup sekalipun. Hadits riwayat Mu'adz Ibn Jabbal sebagai bukti. Nabi tidak saja memperbolehkan, tetapi menyambut dengan haru mendengar tekad Mu'adz untuk berijtihad, dalam hal-hal yang tidak diperoleh ketentuannya secara jelas dalam Al-Qur'an maupun Hadits. Maka, apabila di masa Nabi saja ijtihad diperbolehkan, sepinggal beliau tentu jauh lebih diperlukan.

¹⁸⁶ Masdar Farid Mas'udi, *Meletakkan Kembali Masalah sebagai Acuan Syariat*, dalam *Menggugat Tradisi, Pergulatan Pemikiran Anak Muda*, Ed. Zuhairi Misrawi, Jakarta: Kompas & P3M, 2004 hlm. 59

¹⁸⁷ KH MA Sahal Mahfudh, *Wajah Baru Fiqh Pesantren*, Penyunting Aziz Hakim Saerozi, Citra Grafika, Jakarta, 2004, hlm 43

Wafatnya Nabi selanjutnya berimplikasi pada terhentinya seluruh proses pewahyuan, baik melalui Alqur'an maupun Hadist. Sementara persoalan semakin bertambah seiring dengan keberhasilan ekspansi yang dilakukan oleh para sahabat. Kasus-kasus yang sebelumnya tidak dikenal, selanjutnya muncul seiring waktu dan luasnya peluasan wilayah Islam. Dari sini kegiatan ijtihad semakin dibutuhkan untuk dilakukan para sahabat.¹⁸⁸ Pun pada masa Tabi'in, lapangan istinbath hukum semakin meluas seiring makin banyaknya persoalan yang dihadapi umat Islam waktu itu. Pada periode ini, mulai muncul kecenderungan fiqh yang berbeda antara yang berkembang di Irak dengan yang berkembang di Madinah dan Makkah. Di Irak berdiri sebuah aliran fiqh rasional yang dikomandoi oleh Imam Abu Hanifah. Aliran ini sering diidentifikasi sebagai *madzhab ahl al-ra'y* atau *madrasah ahl al-ra'y*. Sedang di Madinah muncul corak fiqh tradisional yang dikomandoi oleh Imam Malik. Aliran ini dikenal dengan *madzhab ahl al-hadist* atau *madrasah ahl al-hadist*.¹⁸⁹

Munculnya dua corak fiqh yang berbeda tersebut, di antaranya, dipengaruhi oleh kenyataan bahwa saat itu Irak merupakan kota metropolitan yang dihuni oleh berbagai ras, suku bangsa, serta menjadi pusat pemerintahan, pusat perdagangan, pusat kebudayaan, dan pusat ilmu pengetahuan, sehingga hukum-hukum yang dihajati oleh penduduk Irak lebih bersifat kompleks dan dinamis. Oleh karena itu mereka lebih banyak

¹⁸⁸ Suwarjin, *Ushul Fiqh, Op Cit.* hal 13

¹⁸⁹ *Ibid* hal 17-18

menggunakan *ra'yu*. Hal ini bertolak belakang dengan kondisi Madinah yang masih homogen dan kebutuhan terhadap hukum tidak sekompleks di Irak.¹⁹⁰

Pada masa Imam Syafi'i, fiqh berkembang lebih pesat lagi. Perdebatan antara kubu Irak dan kubu Madinah terus berlanjut dan Imam Syafi'i menyaksikan langsung perdebatan-perdebatan itu. Dari perdebatan-perdebatan itu, Imam Syafi'i mendapat bekal yang lebih luas sehingga menguasai corak-corak fiqh yang berkembang saat itu. Imam Syafi'i mendapatkan pengetahuan fiqh madzhab Maliki dari proses berguru secara langsung kepada Imam Malik di Madinah. Sementara ia juga menerima pengetahuan fiqh madzhab hanafi dari belajar langsung kepada Muhammad Ibn al-hasan al-Syaibani, salah satu murid kenamaan Imam Abu Hanifah, saat Imam Syafi'i tinggal di Irak. Pengetahuan tentang berbagai corak fiqh yang dikuasai tersebut membuat Imam Syafi'i berbeda dengan pendahulunya. Ia memiliki kekayaan pengetahuan tentang fiqh yang belum pernah diperoleh oleh para pendahulunya. Dari Pengetahuannya yang luas itulah, Imam Syafi'i memperoleh bekal untuk meletakkan pedoman dan neraca berpikir yang menjelaskan langkah-langkah untuk mengistinbathkan hukum dan dalil-dalilnya yang harus ditempuh oleh seorang mujtahid. Dengan pedoman tersebut dapat diketahui dan dibedakan mana pendapat yang benar dan mana yang salah.

¹⁹⁰ Agus Triyanta, *Pengantar Hukum Islam*, Modul Kuliah, Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, 2013.

Pedoman tentang kerangka berpikir dalam proses instinbath hukum dari dalil-dalilnya ini kemudian dikenal dengan ilmu ushul fiqh.¹⁹¹

Antara ushul fiqh dengan fiqh terdapat hubungan yang erat. Hubungan antara keduanya seperti hubungan antara alat dengan sesuatu yang dihasilkan oleh alat tersebut. Ushul fiqh merupakan kaidah-kaidah yang menghasilkan fiqh, sedangkan fiqh adalah produk yang dihasilkan oleh kaidah-kaidah tersebut. Bagaimana corak fiqh ditentukan oleh corak ushul fiqh yang digunakan untuk memprodukannya. Dari sinilah seringkali terjadi kesenjangan antara maksud yang ada di balik teks dengan teks itu sendiri. Fiqh sebagai hasil tentu adalah teks itu sendiri, sedangkan proses untuk sampai menuju teks itu ialah ilmu ushul fiqh yang di dalamnya terdiri dari berbagai kaidah. Syariat sebagai norma-norma dasar yang bersifat abstrak tersebut diterjemahkan menjadi norma-norma fiqh yang bersifat konkret.

Formalisme fiqh tersebut semakin nampak terutama dalam corak fiqh Imam Syafi'i yang diikuti oleh kebanyakan Muslim di Indonesia. Dalam pidato penganugerahan gelar doktor kehormatan, KH MA Sahal Mahfudh menyampaikan:¹⁹²

Madzhab Syafi'i merupakan madzhab yang kurang mempopulerkan dalil mashalah dalam hal yang tidak diperoleh penegasan oleh nash, tetapi metode qiyas-lah yang selalu ditekankan. Oleh sebab itu ia lebih suka berbicara tentang apa yang disebut dengan *illat* (alasan hukum). Menurut Imam Syafi'i, *masalah* sudah tersimpul di dalam *illat*. Tetapi hukum yang ditelurkan melalui qiyas tidak boleh tergantung pada masalah yang tidak jelas rumusan maupun ukurannya. Sebagai contoh, di

¹⁹¹ Suwarjin, *Ushul Fiqh, Op Cit.*

¹⁹² KH MA Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqh Sosial*, LKiS, Yogyakarta, 2011, hlm Iii-Iiii

dalam berbicara tentang *qashr* (meringkas jumlah rakaat shalat di perjalanan, Madzhab Syafi'i menolak meletakkan *masyaqqah* sebagai *illat* bagi diperbolehkannya *qashr*. *Illat* meng-*qashr* adalah berpergian itu sendiri yang lebih jelas ukurannya. Sedangkan hilangnya *masyaqqah* diletakkan sebagai hikmah yang tidak mempengaruhi ketentuan diperbolehkannya *qashr*.

Masyaqqah bagaimanapun amat relatif sifatnya dan banyak dipengaruhi misalnya, oleh keadaan fisik dan kesadaran seseorang. Memang kadang-kadang terasa tidak adil, ketika seorang yang sehat *wal aflat* berpergian jauh dengan kondisi nyaman, berkendara pesawat udara, diperbolehkan meng-*qashr* shalat. Sementara orang jompo yang susah payah menempuh belasan kilometer tidak boleh melakukannya. Dalam hal ini harap dimaklumi, hukum ditetapkan dengan maksud berlaku umum. Di sinilah perlunya ukuran yang jelas. Oleh Madzhab Syafi'i, hal ini ditakar dengan jarak tempuh. Sesuatu yang relatif tidak bisa dijadikan *illat*, tidak bisa menjadi patokan bagi peraturan yang dimaksudkan berlaku umum. Dan jika *masyaqqah* itu benar-benar dialami oleh seseorang, ketika dia belum mencapai syarat formal untuk mendapat *rukhsah* (kemudahan) maka ia akan mendapat kemudahan dari jalan lain.

Watak fiqh yang formalistik tersebut pada akhirnya juga sering mengundang orang untuk melakukan manipulasi terhadapnya. Al-Ghazali dalam *Ihya* menceritakan bahwa suatu ketika Abu Yusuf memberikan seluruh harta kekayaannya kepada istrinya sendiri pada akhir haul untuk maksud menggugurkan kewajiban zakat. Ketika Imam Abu Hanifah menerima cerita itu, dia berkomentar "Itulah pemahaman fiqhnya, penglihatan fiqh dunia membenarkan tindakan itu." Namun dia berkomentar lebih jauh, "Perbuatan itu akan mendatangkan petaka yang lebih berat dari tindakan kriminal apapun di akhirat kelak."¹⁹³ Apa yang diceritakan Imam Al-Ghazali tersebut pada dasarnya menunjukkan ia mengakui bahwa fiqh memang berwatak formalistik. Dengan mengutip

¹⁹³ KH MA Sahal Mahfudz, Pidato Penganugerahan Gelar Doktor Kehormatan, *Op Cit*

serita tentang sikap Imam Abu Hanifah terhadap Abu Yusuf, Imam Al-Ghazali sedang menunjukkan kepada kita bahwa di satu pihak ia menerima kenyataan bahwa satu sisi fiqh itu berwatak formalistik, namun pada pihak lain ia pun tidak setuju terhadap pandangan fiqh yang formalistik tersebut.¹⁹⁴

Karena pandangan fiqh yang sangat formalistik itulah dalam konteks sosial yang ada, ajaran syariat yang tertuang dalam fiqh terkadang terlihat tidak searah dengan bentuk kehidupan praktis sehari-hari. Maka seperti disebutkan di atas, dalam memandang zakat misal, sebenarnya merupakan ajaran Islam yang semangatnya tidak lain ajaran untuk menciptakan keadilan sosial ekonomi. Namun ketika sampai tatanan fiqh, zakat seringkali dipahami sebagai ibadah formal yang hanya menjelaskan kewajiban muzaki untuk mengeluarkan zakat dalam nisab tertentu. Pemahaman fiqh seringkali hanya sampai pada *taklif* dari sebuah teks itu tanpa melihat dan memahami konteks maksud yang tersimpan di baliknya.

Dari uraian di atas, kita melihat suatu kebutuhan akan pergeseran paradigma fiqh, yaitu pergeseran dari fiqh yang formalistik menjadi fiqh yang etik. Secara metodologis hal ini dapat dilakukan dengan mengintegrasikan hikmah hukum ke dalam illat hukum. Atau dengan kata lain sudah saatnya kita mengintegrasikan pola pemahaman yang

¹⁹⁴ Ia menyadari sepenuhnya bahwa hadist yang menyatakan nabi diperintahkan untuk memerangi manusia sehingga mereka mengatakan kalimat tauhid itu harus dipahami dalam konteks perbuatan lahiriah, bukan batiniah. Jika seorang secara formal sudah menyatakan kalimat tauhid maka ia harus mendapat perlakuan sebagaimana diberikan kepada orang Islam lainnya. Lihat KH MA Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial, Op Cit* hlm. I-Ii

berorientasi pada *maqashid al-syariah*. Fiqh sebagai etika sosial dapat merealisasikan Islam sebagai agama yang membawa rahmah bagi seluruh alam. Ajaran-ajaran Islam yang universal dapat dilaksanakan untuk melindungi kehidupan manusia secara menyeluruh tanpa diganggu oleh sekat-sekat regional. Ajaran-ajaran Islam dalam konteks ini harus bersifat terbuka dan toleran di tengah pluralitas bangsa sebagai *sunnatullah*. Secara internal, ajaran-ajaran Islam harus menyelaraskan ajaran-ajarannya dengan pola budaya dan kondisi regional tanpa kehilangan jati diri. Pola implementasi ajaran agama seperti ini membuat Islam diterima oleh masyarakat secara akidah tanpa harus terasingkan dengan akar budaya yang telah membentuk watak, kepribadian, dan tradisinya.

Pergeseran paradigma fiqh, yaitu dari fiqh yang formalistic menjadi fiqh yang etik, tersebut dalam studi hukum umum barangkali dapat dijelaskan bagaimana sesungguhnya hukum merupakan termasuk rumpun filsafat etika. Nilai-nilai dalam etika, seperti baik dan buruk, kemudian diterjemahkan dalam hukum sebagai kaidah perintah atau larangan.¹⁹⁵ Maka dalam sebuah kajian yang holistik, hukum tidak cukup dilihat sebagai kaidah-kaidah atau teks-teks normatif yang penegakannya hanya bertumpu pada terpenuhinya barisan kata serta unsure dalam teks tersebut. Melainkan, ia juga harus diintegrasikan dengan etika yang mendasarinya. Maka semangat fiqh sosial untuk menggeser paradigma fiqh dari formalistik ke fiqh etik tersebut, dalam studi hukum ibarat memahami

¹⁹⁵ M Syamsudin, *Pengantar Filsafat Hukum*, Slide Kuliah, Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, 2016.

hukum sebagai norma atau perundang-undangan yang terintegrasi dengan filsafat hukum yang mendasarinya.

Dalam pidato penganugerahan gelar doktor kehormatan, KH MA Sahal Mahfudz memberi penutup yang menarik:

Fiqh tidak hanya dilihat sebagai alat untuk mengukur kebenaran ortodoksi, tetapi juga harus diartikan sebagai alat untuk membaca realitas sosial untuk kemudian mengambil sikap dan tindakan tertentu atas realitas sosial tersebut. Sehingga fiqh memiliki fungsi ganda, yaitu sebagai alat untuk mengukur realitas sosial dengan ideal-ideal syariat yang berujung pada hukum halal dan haram, boleh dan tidak boleh, dan sekaligus pada saat yang sama menjadi alat perekayasa sosial. Dalam ilmu hukum hal ini bisa disebut sebagai fungsi ganda hukum, yaitu fungsi hukum sebagai *social control* dan fungsi hukum sebagai *social engineering*.

Dalam konteks fiqh, kedua fungsi yang dipopulerkan oleh Roscoe Pound, tokoh Ilmu Hukum Sosiologis tersebut menurut KH MA Sahal Mahfudz hanya mungkin diwujudkan jika produk dan perangkat penalaran yang dimiliki fiqh dikembangkan secara kontekstual. Pendekatan fiqh secara kontekstual bisa dilakukan melalui kontekstualisasi produk-produk fiqh yang tersebar dalam berbagai khazanah klasik, sebagai model pengembangan madzhab qauli maupun dengan cara pengembangan madzhab manhaji melalui aplikasi kaidah ushul fiqh dan kaidah-kaidah *fiqhiyah*, serta melakukan integrasi antara *illat* hukum dan hikmah hukum.

Oleh karena itu, fiqh sebagai hukum positif negara justru akan menghalangi kontekstualisasi tersebut. Formalisasi fiqh atau syariat Islam justru merupakan pelipatan formalisme fiqh itu sendiri. Fiqh yang sejatinya telah dilekati watak formalistik karena merupakan penerjemahan

dari syariat melalui ilmu ushul fiqh, akan bertambah kaku dan formalistik saat diambilalih oleh negara menjadi hukum positif berupa perundang-undangan. Ini yang paling ditakutkan para substantialis seperti KH MA Sahal Mahfudz, bahwa fiqh akan menjadi bermadzhab Negara atau direngkuh oleh negara. Terlebih dalam konteks fiqh sendiri, sedari awal fiqh sangat beragam sehingga akan menghadapi persoalan formulasi seperti apa yang akan disepakati apabila fiqh diformalkan menjadi hukum negara.

2. Fiqh Bukan Hukum Positif Negara

Di tengah era desentralisasi dan otonomi daerah, Pemerintah Daerah (Pemda) berlomba-lomba membuat Perda yang bernuasa syariat yang dikenal dengan Perda Syariah. Para politisi yang gagal memperjuangkan Piagam Jakarta yang berintikan formalisasi dan Islamisasi kehidupan berbangsa dan bernegara di level pusat, akhirnya melampiaskan ambisinya dengan membuat Perda Syariat di daerah dengan alasan otonomi dan demokratisasi. Mereka berdalih memperjuangkan aspirasi mayoritas, yakni umat Islam yang menginginkan kehidupan berbangsa dan bernegara berada dalam konteks dan koridor hukum islam, bukan berada dalam koridor hukum Barat yang sekuler dan hedonis.¹⁹⁶

Beberapa contoh Perda Syariah itu¹⁹⁷:

¹⁹⁶ Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH MA Sahal Mahfudz*, Op Cit., hlm 136.

¹⁹⁷ Daftar Perda Syariat Simbolik dalam Khamami Zada, *Perda Syariat: Proyek Syariatisasi yang Sedang Berlangsung*, Jurnal Tashwirul Afkar, Jakarta, Edisi No 20 Tahun 2006 Hlm 17-18

- a. Surat Edaran Bupati Tahun 2000 (Garut-Jabar) tentang Jilbabisasi bagi karyawan Pemda
- b. Surat Edaran Nomor 025/3643/Org (Cianjur-Jabar) tentang Anjuran Pemakaian Seraam Kerja Muslim/ Muslimah pada hari-hari kerja.
- c. Surat Edaran Bupati Nomor 551/2717/ASSDA.1/9/2001 (Cianjur-Jabar) tentang Gerakan Aparatur Berakhlakul Karimah dan Masyarakat Marhamah.
- d. Surat Edaran Bupati Nomor 451/SE/04/Sos/2001 (Tasikmalaya-Jabar) tentang Peningkatan Kualitas Keimanan dan Ketakwaan yang Berisi Anjuran untuk Memakai Pakaian Seragam sesuai dengan Ketentuan yang Menutup Aurat bagi Siswi SD, SLTP, SMU/SMK, Lembaga Pendidikan Kursus, dan Perguruan Tinggi yang beragama Islam.
- e. Surat Edaran Bupati Nomor 25 Tahun 2002 (Pandeglang-Banten) tentang Pelaksanaan Hari Kerja dan Busana Kerja Muslimah.
- f. SK Bupati Noor 09 Tahun 2004 (Pandeglang-Banten) tentang Seragam Sekolah SD, SMP, SMU, yang mengarah pada Jilbabisasi.
- g. Perda Nomor 6 Tahun 2003 (Bulukumba-Sulses) tentang Pandai Baca Al-Qur'an bagi Siswa dan Calon Pengantin.

- h. Perda Nomor 04 Tahun 2003 (Bukumba Sulses) tentang Berpakaian Muslim dan Muslimah.
- i. Surat Edaran Bupati Maros tertanggal 21 Oktober 2002 (Maros-Sulses) tentang Penggunaan Jilbab bagi Karyawan Pemerintah, Menutup Kegiatan Kala Adzan, Penambahan Jam Pelajaran Agama Islam, dan Penggunaan Baju Koko dan Kopiah Setiap Jum'at bagi karyawan.
- j. Perda Nomor 16 Tahun 2005 (Maros-Sulsel) tentang Busana Muslim.
- k. Perda Nomor 15 Tahun 2005 (Maros-Sulsel) tentang Baca Tulis Al-Qur'an, Mengharuskan Tiap Pelajar SD sampai SMA di daerah ini harus menjalani ujian mengaji sebelum ditentukan kenaikan kelas. Mereka dinyatakan naik kelas bila bisa membaca Al-Qur'an dan setiap pegawai bisa naik pangkat dan jabatan bila bisa membaca AL-Qur'an.
- l. Perda Nomor 6 Tahun 2005 (Enrekang-Sulses) tentang Busana Muslim.
- m. Perda Kabupaten Gowa Nomor 7 Tahun 2003 (Gowa Sulsel tentang memberantas Buta Aksara Al-Qur'an pada Tingkat

dasar sebagai Prasyarat untuk tamat Sekolah Dasar dan Diterima pada Tingkat pendidikan Selanjutnya¹⁹⁸

Strategi memperjuangkan Islam memang mengalami variasi bentuk dan modelnya. Perda syariat merupakan salah satu model itu. KH Abdurrahman Wahid membagi model strategi memperjuangkan dalam tiga pola.¹⁹⁹ *Pertama*, pendekatan sosial-politis yang menekankan perlunya keikutsertaan dalam sistem kekuasaan yang ada. Pendekatan ini tentu lebih menampilkan warga ideologis Islam, bahkan watak eksklusivistis dari agama Islam terhadap agama, ideologi dan paham-paham lain. *Kedua*, pendekatan kultural yang berupa kecenderungan menampilkan sosok Islam dalam kesadaran hidup sehari-hari, tanpa terlalu dikaitkan dengan kelembagaan apapun. Walaupun harus dilembagakan, hal itu hanyalah dalam konteks mendukung proses penyebaran Islam secara budaya itu sendiri. *Ketiga*, pendekatan sosio-kultural. Pendekatan ini mengutamakan sikap mengembangkan pandangan dan perangkat kultural, yang dilengkapi oleh upaya membangun sistem kelembagaan masyarakat sesuai dengan wawasan budaya yang ingin dicapai. Pendekatan ini mementingkan kiprah budaya dalam konteks pengembangan lembaga-lembaga yang dapat mengubah struktur masyarakat dalam jangka panjang. Karenanya, ia tidak mementingkan sikap masuk atau tidaknya dalam system kekuasaan. Pendekatan ini banyak digunakan terutama oleh organisasi-organisasi

¹⁹⁸ *Ibid*

¹⁹⁹ KH Abdurrahman Wahid, *Islam, Pluralisme, dan Demokratisasi*, dalam *Islam Demokrasi Atas Bawah, Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, penyunting Arief Afandi, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1997, hlm 115-116

kemasyarakatan Islam yang besar seperti Muhammadiyah dan NU, kalangan pesantren dan sebagainya. Dengan demikian, mudah bagi mereka untuk memasukkan agenda Islam ke dalam agenda nasional bangsa ini, karena keterkaitan mereka kepada sistem kekuasaan yang ada.²⁰⁰

Dalam menghadapi derasnya hasrat formalisasi dan Islamisasi dalam bentuk Perda Syariat tersebut, fiqh sosial KH MA Sahal Mahfudz bergerak tampil ke depan untuk memberikan pencerahan kepada umat bahwa fiqh sosial tidak punya ambisi untuk menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif, tetapi sebagai etika sosial. Selain itu, formalisasi dan Islamisasi berpotensi besar terjadinya politisasi syariat demi kepentingan segelintir elit. Selain itu, formalisasi syariat Islam membutuhkan gerakan kolosal, berupa penyadaran psikologis-personal, kedalaman spiritualitas dan religiusitas, kecerdasan pendidikan masyarakat, kolektifitas, dan harmoni sosial. Artinya gerakan formal harus didahului oleh gerakan kultural. Sebaik apapun Perda Syariat kalau proses pembumiannya berjalan cepat, dipaksakan melalui aparat kepolisian, maka aplikasinya tidak akan membawa penyadaran sosial, tidak berumur lama, dan terkesan represif.²⁰¹

Oleh karena itu dalam Munas dan Konbes PBNU di Surabaya pada tahun 2006, KH MA Sahal Mahfudz dalam pidatonya menegaskan, bahwa NKRI bagi NU adalah bentuk final bangsa Indonesia melihat pluralitas dan heterogenitas bangsa ini sehingga kalau NKRI ini diancam oleh

²⁰⁰ *Ibid*

²⁰¹ Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH Sahal Mahfudz, Op Cit.*, hlm 140

gerakan formalisasi dan Islamisasi akan mengakibatkan disintegrasi nasional dan ini harus dicegah oleh seluruh komponen bangsa²⁰², termasuk di dalamnya NU sebagai organisasi sosial-keagamaan yang sejak tahun 1984 memproklamirkan diri sebagai organisasi sosial-keagamaan pertama yang menempatkan Pancasila sebagai asas organisasi dan menyatakan NKRI sebagai bentuk final Negara Indonesia sebagaimana ditegaskan oleh Rais Am ketika itu, KH Ahmad Shiddiq.²⁰³

Dalam konteks inilah mendesak menggeser paradigma dari fiqh formalistik yang menekankan formalisasi menjadi fiqh yang menjadi etika sosial, fiqh yang nilai-nilai dan ajaran-ajarannya terinternalisir dan terkulturalisasi dalam hidup keseharian masyarakat. Secara metodologis menurut KH Sahal Mahfudz, hal ini bisa dilakukan dengan mengintegrasikan pola pemahaman qiyasi murni dengan pola pemahaman yang berorientasi pada *maqashid al-syariah*.²⁰⁴ Formalisasi syariat Islam diyakini tidak akan banyak manfaatnya. Masyarakat kita masih belum terdidik ilmu dan moralnya, aparat penegak hukum juga sama. Secara umum ajaran Islam belum terinternalisasi dengan baik dalam keseharian masyarakat sehingga fiqh sosial lebih menghendaki penggunaan fiqh sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif.²⁰⁵

²⁰² Poin-poin pidato tersebut dapat dibaca dalam Yaqut Cholil Qoumas, *GP Anshor dan Komitmen Tegaknya NKRI*, Opini, Koran Sindo, 2 Juni 2017.

²⁰³ Koran Kompas, *90 Tahun Jam'iyah Nahdlatul Ulama*, 31 Januari 2016

²⁰⁴ KH MA Sahal Mahfudz, *Wajah Baru Fiqh Pesantren*, *Op Cit*, hlm 43.

²⁰⁵ Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi KH MA Sahal Mahfudz*, *Op Cit.*, hlm 142

Menurut KH Husein Muhammad, pandangan KH MA Sahal Mahfudz yang menyatakan bahwa fiqh harus menjadi etika sosial dan bukan hukum positif negara adalah dalam rangka menjaga eksistensi Negara Indonesia sebagai Negara-bangsa yang plural, terutama agama. Pikiran-pikiran untuk formalisasi hukum Islam (fiqh) akan mengganggu Konstitusi Negara dan prinsip-prinsip demokrasi substantif yang menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia universal. Menurut KH Sahal Mahfudh, konsep mempertahankan NKRI adalah konsep yang dilahirkan Nahdlatul Ulama yang diperjuangkan dan dipertahankan sampai sekarang.²⁰⁶ Hal ini berbeda dengan jalan yang ditempuh kalangan fundamentalis Islam yang ingin menegakkan khilafah Islamiyah dan Syariat Islam secara *taken from granted*. Kaum fundamentalis dapat dilihat dari empat ciri. *Pertama*, fundamentalisme menjadi oposisi terhadap ancaman bagi eksistensi suatu agama, seperti sekularisme. *Kedua*, menolak hermeneutika dan intelektualisme. *Ketiga*, menolak pluralism dan relativisme. *Keempat*, menolak penggunaan perspektif sosio-historis.²⁰⁷ Empat ciri ini membuat kaum fundamentalis sulit berdialog dengan kelompok lain, sehingga mereka menjadi kelompok eksklusif, bahkan mereka hanya memperjuangkan Islam ala Timur Tengah tanpa memperjuangkan nasionalisme yang menjadi tempat berpijak dan beraktivitas.

²⁰⁶ KH MA Sahal Mahfudh, *Regenerasi NU Harus Dilakukan*, wawancara dengan Hamzah Sahal dan Ahmad Fawaid Sjadzili, dalam Tashwirul Afkar, Edisi No 25 Tahun 2008, hlm 128

²⁰⁷ Husnul Qodim, *Dinamika Salafisme di Indonesia*, dalam Tashwirul Afkar, Edisi No 21 Tahun 2007, hlm 47

Padahal, seperti Pribumisasi Islam ala Gus Dur, fiqh sosial menghendaki aplikasi fiqh atau ajaran Islam dilakukan dalam kehidupan sehari-hari dengan mengubah semangat, nilai, dan substansi tanpa menghabiskan energi untuk kepentingan identitas. Inilah yang dinamakan Islam Indonesia, yaitu Islam yang mampu berdialog dengan komunitas lain secara inklusif dan toleran. Islam adalah agama yang mendorong terjadinya sikap dinamis, hidup, dan mampu menampilkan pendiriannya dalam argumentasi yang rasional, bukan agama yang berpandangan sempit. Islam formalis dalam bentuk arabisasi total harus diubah dengan kesadaran akan pentingnya memupuk kembali akar-akar budaya lokal dalam kerangka kesejarahan untuk mengembangkan kehidupan beragama di Indonesia.

Pribumisasi Islam bertujuan untuk menjadikan ajaran Islam sebagai etika sosial yang menjiwai perilaku masyarakat sebagai sebuah kesadaran dalam seluruh aspek terjangnya. Jika fiqh menjadi hukum positif negara, maka pendekatan implementasi yang digunakan sebagaimana undang-undang negara adalah resepsi, pemaksaan kehendak, dan hukuman yang dilakukan oleh aparat penegak hukum, sehingga hukum tidak menjadi sebuah kesadaran publik, tetapi berubah menjadi hantu publik. Sosialisasi nilai-nilai Islam yang toleran, moderat, dan progresif dalam rangka menampilkan Islam sebagai agama yang membawa pesan perdamaian, persaudaraan, dan keadilan sosial, bukan agama yang memaksakan

kehendak dengan segala cara. Internalisasi ajaran dengan pendekatan sosial budaya akan membentuk katakter ideal yang diharapkan.

Corak pemikiran fiqh KH MA Sahal Mahfudz tersebut selain bisa dilihat dari sisi metodologi penemuan dan pengembangan hukum yang digunakan, juga bisa dilihat dari sisi responsifnya dan dari sisi implementasinya. Dari kedua sisi responsif, fiqh lebih dimaksudkan sebagai medium kritik atas fenomena sosial-kemasyarakatan dan politik. Sedangkan dari sisi implementasinya, fiqh lebih sebagai medium kontrol sosial, bukan untuk diformalkan menjadi hukum positif negara. Menurut penulis, ini tak lepas dari watak dasar NU yang merupakan organisasi sosio-keagamaan, bukan organisasi politik.

Oleh karena itu, bila dikaitkan dengan teori hubungan hukum dan kekuasaan (negara) L.J. van Apeldoorn, fiqh sosial tidaklah bertentangan dengan teori tersebut. Ditulis Van Apeldoorn dalam bukunya:²⁰⁸

Tugas hukum adalah mengatur tata tertib dan memberi batas-batas kepada lingkungan-lingkungan kekuasaan perseorangan agar kepentingan-kepentingan mereka yang bertentangan tidak mengakibatkan peperangan segala orang melawan segala orang, sehingga kekuasaan atau kemerdekaan tiap-tiap orang terancam dengan kemusnahan karena orang bagaimanapun kuatnya namun pada suatu saat ia akan menjumpai seseorang yang lebih kuat lagi darinya. Tatanan tata tertib dan pembatasan tadi bermaksud juga menjaga keseimbangan antara kepentingan-kepentingan yang saling bertentangan dan demikian dapatlah dipersesuaikan kekuasaan dan kemerdekaan dari yang satu dengan kekuasaan atau kemerdekaan lainnya. Tatanan tata tertib lingkungan-lingkungan kekuasaan perseorangan dan golongan-golongan dan usaha mempertahankannya hanya dapat dilakukan oleh kekuasaan yang

²⁰⁸ LJ Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum*, terjemahan oleh Oetarid Sadino, Pradnya Paramita, Jakarta, 2009, hlm 56

lebih kuat dari kekuasaan segala individu atau golongan masing-masing.

Dari pernyataan itu sangat jelas betapa urgennya peran negara atau kekuasaan dalam penegakan hukum. Bagaimanapun, hukum adalah alat serta kesepakatan untuk mengatur masyarakat yang membutuhkan peran kekuasaan atau negara dalam operasionalnya. Ketika aturan-aturan itu hanya disepakati dan tidak memiliki kekuatan penegakan, maka aturan itu hanya akan menjadi barisan kata yang tertulis di perundang-undangan. Sebaliknya, ada kekuasaan (negara) yang tidak memiliki peraturan yang disepakati, akan menjadi kekuasaan yang kehilangan arti mengatur serta anasir untuk mencapai tujuan kehidupan bermasyarakat bersama.

Namun demikian, hanya mengandalkan negara dan kekuasaan untuk penegakan hukum, justru hukum akan cenderung represif dan tidak menunjukkan penegakan yang bercirikan pembumian dalam masyarakat. Hukum hanya akan menjadi wajah yang nampak bereaksi ketika terjadi pelanggaran, namun tidak memperhatikan efektifitas harmoni sosial. Oleh karena itu, dikatakan van Apeldoorn: “Akan tetapi tak berarti bahwa hukum tidak lain daripada kekuasaan belaka; tidak berarti bahwa hukum dan kekuasaan adalah dua perkataan untuk hal yang satu dan sama.”

Dari pernyataan terakhir itulah, pemikiran KH MA Sahal Mahfudz menemukan legitimasinya, bahwa pendekatan struktural-politis tidak akan mampu menjawab apa yang diinginkan hukum tanpa diimbangi pendekatan sosial-kultur untuk mengharmonikan hukum di tengah kondisi sosial masyarakat. Memandang hukum terbatas pada kekuasaan (negara),

justru akan mereduksi arti hukum sendiri, sehingga ditulis van Apeldoorn: “Terutama pada aliran positivistic, hukum adalah tunduknya orang-orang lemah pada kehendak orang-orang yang lebih kuat. Bahkan yang sempit, hukum hanya menjadi definisi yang dibentuk oleh pihak yang kuat untuk mempertahankan kekuasaannya.” Pernyataan ini seperti yang dikhawatirkan oleh KH MA Sahal Mahfudz, bahwa saat formalisasi hukum Islam dilakukan akan terjadi fiqh yang dikendalikan dan dikuasai oleh negara. Hal itu tentu bukan tanpa implikasi, karena yang terjadi, perkembangan fiqh akan sangat mungkin dimonopoli oleh negara.²⁰⁹

Menurut Muhammad Daud Ali, ada sistem hukum yang membentuk hukum Indonesia, yakni sistem hukum Barat, Islam, dan Adat. Hal itu juga dirujuk KH MA Sahal Mahfudz saat memberi tulisan pengantar dalam sebuah disertasi. Artinya, KH MA Sahal Mahfudz tidak mempermasalahkan eksistensi hukum positif atau hubungan kekuasaan (negara) dengan hukum. Bagaimana pun, negara membutuhkan hukum untuk mengatur masyarakat atau warga negaranya. Namun yang tidak dikehendaki KH MA Sahal Mahfudz melalui fiqh sosialnya adalah hukum Islam, khususnya fiqh menjadi hukum positif. Di tengah kondisi hukum Indonesia yang merupakan perpaduan berbagai sistem hukum, hukum Islam dapat menjadi hukum positif bila telah mengalami universalisasi sebagai nilai yang diambil untuk menjadi hukum positif. Oleh karena itu, prinsip kebangsaan semacam menjadi filter untuk menyaring mana

²⁰⁹ Marzuki Wahid, *Fiqh Madzhab Negara*, LKiS Yogyakarta, hal 171

prinsip-prinsip syariah yang sesuai dengan kondisi bangsa untuk menjadi hukum positif.

Namun demikian, pandangan ini tak berarti teori receptive Snouck Hurgronje, karena teori tersebut pada dasarnya diniatkan oleh Belanda untuk memecah-belah umat Islam. Teori receptive sengaja dipergunakan untuk mereduksi hukum Islam dalam kehidupan masyarakat nusantara. Sedangkan fiqh sosial justru memijakkan diri untuk pengembangan fiqh sendiri agar selalu kontekstual dan mampu berdialog dengan perubahan ruang dan waktu. Upaya kontekstualisasi itu menuntut fiqh kemudian beranjak dari watak fiqh yang formalistic. Oleh karena itu, fiqh dianggap tidak perlu menjadi hukum positif Negara seperti yang diinginkan kaum formalis. Fiqh Sosial menghendaki agar di tengah keadaan bangsa yang plural ini Negara memiliki hukum yang mampu menampung watak plural bangsa ini di mana hukum tersebut merupakan menerjemahan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat, termasuk nilai-nilai ajaran Islam. Dengan demikian, syariat Islam menjadi hukum dalam arti substantial, bukan formal.

Dengan kata lain, fiqh sosial bukan pandangan yang ingin memisahkan hukum dari tangan negara. Pada dasarnya, hukum tetaplah dibutuhkan dan membutuhkan peran negara, sehingga dalam hal ini, hukum menjadi bersifat represif dan positif. Namun di tengah keadaan yang majemuk, fiqh akan justru menimbulkan banyak persoalan ketika dijadikan sebagai hukum positif atau bahkan menjadi hukum negara

tunggal, di samping karena alasan internal fiqh sendiri yang sudah melekat sifat formalistik. Karena itu, KH Sahal Mahfudh tidak mempermasalahkan efektifitas hukum di tangan negara, melainkan fiqh. Di sinilah bentuk adaptabilitas yang digunakan fiqh sosial dalam mengkontekstkan fiqh di tengah kondisi bangsa-negara yang majemuk.

3. Fiqh sebagai Etika Sosial

Internalisasi nilai-nilai ajaran Islam atau syariat dalam kehidupan keseharian muslim atau masyarakat merupakan inti dari pengertian fiqh sebagai etika sosial. Pemahaman yang formalistik pada fiqh justru akan menjadikan fiqh berjarak dari basis sosiologisnya. Karena itu diperlukan pergeseran paradigma dari fiqh formalistik ke fiqh etik. Pendekatan tersebut memiliki ruh yang sama dengan pribumisasi Islam yang sering disuarakan KH Abdurrahman Wahid dalam upaya membumikan Islam sebagai system nilai di tengah masyarakat nusantara. Dalam pidatonya KH MA Sahal Mahfudz mengatakan:

Kita melihat suatu kebutuhan akan pergeseran paradigma fiqh, yaitu pergeseran dari fiqh yang formalistik menjadi fiqh yang etik. Secara metodologis hal ini dapat dilakukan dengan mengintegrasikan hikmah hukum ke dalam illat hukum. Atau dengan kata lain sudah saatnya kita mengintegrasikan pola pemahaman qiyasi murni dengan pola-pola pemahaman yang berorientasi pada maqashid al-syariah, Inilah yang dimaksud dengan ciri keempat fiqh sosial yang coba menghadirkan fiqh sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara.²¹⁰

Internalisasi atau pribumisasi Islam tersebut bertujuan untuk menjadikan ajaran Islam sebagai etika sosial yang menjiwai perilaku

²¹⁰ KH MA Sahal Mahfudz, Pidato Penganugerahan Gelar Doktor Kehormatan, *Op Cit*.

masyarakat sebagai sebuah kesadaran dalam seluruh sepek terjangnya. Sosialisasi nilai-nilai Islam yang toleran, moderat, dan progresif dalam rangka menampilkan Islam sebagai agama yang membawa pesan perdamaian, persaudaraan, dan keadilan sosial, bukan agama yang memaksakan kehendak dengan segala cara. Internalisasi ajaran dengan pendekatan sosial budaya akan membentuk katakter ideal yang diharapkan.

Etika berhubungan dengan perilaku seseorang. Kata-kata kunci dalam etika adalah baik, buruk, benar, salah, wajib, dan lain-lain. Suatu tindakan dinilai etis jika membawa manfaat kepada orang lain (termasuk diri sendiri) dan mencegah kerusakan. Sebaliknya, tindakan tersebut dinilai tidak etis jika merugikan atau membahayakan orang lain. Dalam kajian tasawuf, sifat manusia ada dua, terpuji (mahmudah) dan tercela (madzmumah). Dua istilah ini mempunyai implikasi terhadap etika sosial. Dalam bahasa hukum, kedua istilah tersebut menjadi wajib dan haram. Suatu perbuatan wajib dikerjakan jika mempunyai nilai kemaslahatan umum, seperti menaati rambu lalu lintas dan menjaga keamanan ketika ketidakamanan melanda kota. Seseorang haram menyebar duri dan paku di jalan karena itu merugikan orang lain. Menurut mayoritas ulama, baik dan buruk harus merujuk kepada ketentuan Allah. Apa yang dinilai baik dan buruk oleh Allah, pasti baik dan buruk dalam esensinya.²¹¹ Pandangan ini sama dengan kalangan ahli ushul yang mengatakan “*al-husn wal qubh*

²¹¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Mizan, Bandung, 2007, hlm 344

syar'iyani” bahwa baik dan buruk itu harus bersumber dari syariat. Pendapat ini disampaikan kalangan *Asy'ariyah*, sedangkan kalangan *Mu'tazilah* mengklaim bahwa akal bisa menjadi penemu kebaikan dan keburukan untuk menjaga kemsalahatan dan menghindar kerusakan. Syariat menurut *Mu'tazilah* menguatkan temuan akal lewat proses pasti, analisis, atau instrument *syara'* dalam hal-hal yang masih belum jelas bagi akal.²¹²

Dalam ilmu hukum, etika sosial dapat diselaraskan dengan harmonisasi penegakan hukum. Sebagaimana diungkapkan Friedman, ada beberapa faktor yang menentukan proses penegakan hukum, yaitu substansi hukum, struktur hukum, dan kultur hukum.²¹³ Ketiganya saling berkaitan dan harus bergerak simultan agar penegakan hukum berjalan efektif. Kurang pada salah satu komponen akan menggagalkan atau mengurangi kualitas efektifitas penegakan hukum. Subtansi hukum dimengerti sebagai kaidah atau norma hukum.²¹⁴ Lebih sempit, ia sering diartikan sebagai peraturan perundang-undangan. Menurut Satjipto Rahardjo, penegakan hukum dimulai pada saat peraturan hukum itu dibuat. Oleh karena itu, ketika badan pembuat undang-undang membuat peraturan yang sulit dilaksanakan dalam masyarakat, maka sejak itu sebenarnya terjadi persoalan penegakan hukum. Peraturan yang dibentuk sangat menentukan proses penegakan hukum ketika berlaku.

²¹² KH Sahal Mahfudh, *Trariqatul Husul Ala Ghayah al-Wushul*, Mabadi Sejahtera, Kajen, 2012, hlm 17

²¹³ Zulfatun Ni'mah, *Op. Cit.* . hlm 105.

²¹⁴ Ahmad Faiz Muhammd Noer, *Mengawasi Dana Desa.. Op Cit.*,

Subtansi hukum yang berisi ide-ide abstrak tersebut tidak akan menjadi nyata apabila hanya dibiarkan sebatas tersusun di lembaran naskah serta diumumkan keberlakuannya. Untuk itu, struktur hukum diperlukan guna melengkapi subtansi hukum. Maka, negara sebagai penyelenggara hukum membentuk suatu badan atau organisasi yang bertugas menerapkan hukum, seperti, kepolisian, kejaksaan, pengadilan, dan lain-lain. Adapun budaya hukum adalah keseluruhan faktor yang menentukan bagaimana sistem hukum memperoleh tempatnya yang logis dalam kerangka budaya milik masyarakat. Budaya hukum juga sering diartikan sebagai kesadaran masyarakat. Maka, budaya hukum juga dipahami sebagai kerelaan warga negara untuk tunduk pada hukum. Upaya membangun kesadaran masyarakat ini penting untuk penegakan hukum, karena hukum dibuat untuk mengatur masyarakat.²¹⁵

Selama ini, banyak yang terjebak pada pemahaman bahwa penegakan hukum hanya seputar subtansi dan struktur hukum. Lebih sempit lagi, hanya dimengerti sebagai pidana dan sanksi. Penegakan hukum hanya diartikan sebagai reaksi terhadap pelanggaran. Ketika suatu aturan dilanggar, di situlah hukum harus ditegakkan. Pemahaman sempit inilah yang mengasingkan hukum sehingga hukum tak mampu menjawab persoalan sosial. Padahal sesungguhnya, lebih luas, penegakan hukum harus dipahami dalam arti preventif. Ketika sebuah peraturan hukum disahkan dan berlaku, harus segera diimplementasikan. Peraturan tersebut

²¹⁵ *Ibid*

harus segera dibumikan dalam kehidupan masyarakat. Dan itu harus menjadi gerakan sosial-kolektif. Karena tujuan hukum sendiri untuk mengatur masyarakat. Masyarakat harus diberi pengertian, dibangun kesadaran dan kepatuhannya, serta diajak bersama mewujudkan cita-cita hukum yang diusung oleh sebuah peraturan.²¹⁶

Norma hukum hanyalah bagian dari norma sosial. Selain hukum, norma sosial terdiri dari norma agama, norma kesusilaan dan norma kesopanan. Hukum secara umum merupakan norma sosial yang dpositifkan menjadi peraturan negara. Sehingga membedakan norma hukum dengan norma sosial, secara garis besar, apakah norma tersebut disahkan oleh negara atau tidak. Ketika bicara hukum, maka cenderung ke arti represif, yakni bagaimana hukum bereaksi setelah sesuatu kejahatan terjadi. Bagaimana suatu aturan yang dilanggar ditegakkan. Tegaknya peraturan tersebut menunggu terjadinya pelanggaran. Dalam norma-norma hukum sejatinya juga terkandung semangat preventif, namun hal itu baru nampak setelah prosedur penegakan hukum berlaku.²¹⁷

Karena itu, hukum sejatinya tidak dapat beroperasi sendiri untuk mewujudkan ketertiban sosial. Dibutuhkan norma sosial lainnya untuk mengatasi hal itu, seperti norma agama, kesusilaan dan kesopanan. Nilai-nilai luhur yang tersimpul di Pancasila, yang merupakan jati diri bangsa, semakin hari, semakin hilang dari kehidupan masyarakat. Salah satu

²¹⁶ *Ibid*

²¹⁷ Ahmad Faiz Muhammad Noer, *Klitih dan Tradisi*, Majalah PBNU, Maret 2017.

faktornya, karena tidak terbangunnya harmoni norma-norma sosial dalam kehidupan masyarakat. Misal saja dalam mengatasi persoalan korupsi. Tidak tuntas rasanya bila persoalan tersebut hanya ditangani secara represif-hukum. Pidana yang diatur dalam peraturan perundang-undangan tergolong ringan, tidak sebanding dengan kerugian dan akibatnya yang berimbas ke hajat hidup rakyat. Korupsi di negara ini terlalu massif dan membudaya. Dengan demikian, di samping upaya represif yang harus dipertegas, upaya preventif sejak dini pun perlu melalui penanaman nilai-nilai anti koruptif di keluarga dan lingkungan kecil masyarakat.²¹⁸

²¹⁸ *Ibid*

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Pokok-pokok pemikiran Fiqh Sosial KH MA Sahal Mahfudz adalah sebagai berikut:

Fiqh Sosial KH MA Sahal Mahfudz dilatarbelakangi kegelisahan KH MA Sahal Mahfudz terhadap ketidakberdayaan fiqh dalam memecahkan problem-problem sosial kontemporer. KH MA Sahal Mahfudz prihatin jika fiqh harus mengalami kondisi stagnan atau tidak mampu mengatasi suatu masalah sosial, kebangsaan, dan kemanusiaan. Kondisi itu menunjukkan bahwa agama menjadi tidak berfungsi solutif atas problematika kehidupan manusia. Maka melalui pemikiran Fiqh Sosialnya, KH MA Sahal Mahfudz memiliki orientasi ke arah penyelesaian dan pemecahan masalah yang sedang dihadapi masyarakat, dan bukan hanya semata-mata menjawab masalah sebagaimana yang tertuang dalam khazanah-khazanah yang dipercaya (*mu'tabarah*), tanpa mempertimbangkan relevansi dan efektifitasnya untuk ruang dan waktu (sosial).

Dalam upaya mengembangkan fiqh tersebut, KH MA Sahal Mahfudz berangkat dari hasil rumusan para ulama terdahulu baik dalam konteks metodologis (manhaji) maupun kumpulan hukum yang dihasilkan (qauli). Secara qauli pengembangan fiqh tersebut bisa diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning atau

melalui pengembangan contoh-contoh aplikasi kaidah-kaidah *ushul fiqh* maupun *qawaid al-fiqhiyah*. Sedangkan secara manhaji pengembangan fiqh bisa dilakukan dengan cara pengembangan *masalik al-illat* agar fiqh yang dihasilkan sesuai dengan *maslahat al-ammah*. Oleh karena itu, Fiqih Sosial bertumpu pada dua pola pengembangan, yaitu pengembangan fiqh qauli dan pengembangan fiqh manhaji.

Fiqh Sosial memiliki lima ciri pokok yang menonjol: Pertama, interpretasi teks-teks fiqh secara kontekstual; Kedua, perubahan pola bermadzhab dari bermadzhab secara tekstual (madzhab qauli) ke bermadzhab secara metodologis (madzhab manhaji); Ketiga, verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*ushul*) dan mana yang cabang (*furu*); Keempat, fiqh dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara; Kelima, pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial.

Paradigma fiqh sosial didasarkan atas keyakinan bahwa fiqh harus dibaca dalam konteks pemecahan dan pemenuhan tiga jenis kebutuhan manusia dalam maqashid syariah, yaitu *dlaruriyah* (primer), *hajjiyah* (sekunder) dan *tahsiniyah* (tersier).

2. Pandangan Fiqh Sosial KH MA Sahal Mahfudz terhadap Positivisasi Hukum Islam di Indonesia adalah sebagai berikut:

Di Indonesia, setidaknya ada dua kelompok besar yang terlibat dalam pembahasan tentang pemberlakuan hukum Islam di Indonesia.

Pertama, kelompok yang menekankan pendekatan normatif (formalisme) dan *kedua*, kelompok yang menekankan pendekatan kultural (budaya). Kelompok pertama berpendapat bahwa Alqur'an sebagai sumber hukum Islam yang otoritatif adalah lengkap, sehingga hukum Islam harus diterapkan kepada seluruh umat Islam untuk dilaksanakan dalam seluruh kehidupan sehari-hari. Sedangkan kelompok kedua berpandangan pentingnya penyerapan nilai-nilai hukum Islam ke dalam masyarakat, sehingga hukum Islam nampak membumi dan dapat menjawab problem-problem masyarakat.

KH MA Sahal Mahfudz dengan pemikiran fiqh sosial termasuk kelompok yang kedua. Dalam pandangan fiqh sosial, jika formalisasi itu dilakukan, maka potensi disintegrasi bangsa sangat besar di negeri ini. Di internal umat Islam saja, terdapat kelompok yang menentang formalisasi hukum Islam. Di tengah kemajemukan sebuah bangsa, mereka yang menolak formalisasi hukum Islam lebih suka mengedepankan Islam sebagai etika sosial yang mampu membawa penyadaran publik secara substansial.

Pemikiran KH MA Sahal Mahfudz menemukan legitimasinya, bahwa pendekatan struktural-politis tidak akan mampu menjawab apa yang diinginkan hukum tanpa diimbangi pendekatan sosial-kultur untuk mengharmonikan hukum di tengah kondisi sosial masyarakat. Memandang hukum terbatas pada kekuasaan (negara), justru akan mereduksi arti hukum sendiri, sehingga ditulis van Apeldoorn:

“Terutama pada aliran positivistic, hukum adalah tunduknya orang-orang lemah pada kehendak orang-orang yang lebih kuat. Bahkan yang sempit, hukum hanya menjadi definisi yang dibentuk oleh pihak yang kuat untuk mempertahankan kekuasaannya.” Pernyataan ini seperti yang dikhawatirkan oleh KH MA Sahal Mahfudz, bahwa saat formalisasi hukum Islam dilakukan akan terjadi fiqh yang dikendalikan dan dikuasai oleh negara. Hal itu tentu bukan tanpa implikasi, karena yang terjadi, perkembangan fiqh akan sangat mungkin dimonopoli oleh negara.

Dengan kata lain, fiqh sosial bukan pandangan yang ingin memisahkan hukum dari tangan negara. Pada dasarnya, hukum tetaplah dibutuhkan dan membutuhkan peran negara, sehingga dalam hal ini, hukum menjadi bersifat represif dan positif. Namun di tengah keadaan yang majemuk, fiqh akan justru menimbulkan banyak persoalan ketika dijadikan sebagai hukum positif atau bahkan menjadi hukum negara tunggal, di samping karena alasan internal fiqh sendiri yang sudah melekat sifat formalistik. Di sinilah bentuk adaptabilitas yang digunakan fiqh sosial dalam mengkontekstkan fiqh di tengah kondisi bangsa-negara yang majemuk.

Daftar Pustaka

Buku:

- Ahmad Gunawan BS dan Muamar Ramadhan, *Menggagas Hukum Progresif Indonesia*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2006.
- Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Gama Media, Yogyakarta, 2001.
- KH Abdurahman Wahid, *Islam, Pluralisme, dan Demokratisasi, dalam Islam Demokrasi Atas Bawah, Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais*, penyunting Arief Afandi, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1997.
- Endang Saifuddin Anshori, *Wawasan Islam: Pokok-Pokok Pikiran tentang Islam dan Ummatnya*, Rajawali Pers, Jakarta
- Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH MA Sahal Mahfudz*, Global Press, Yogyakarta, 2017.
- Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh, Antara Konsep dan Implementasi*, Surabaya: Khalista, 2007
- Johni Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, Banyumedia Publishing, Malang, 2007.
- KH MA Sahal Mahfudz, *Dialog Problematika Umat*, Khalista, Surabaya, 2014.
- KH MA Sahal Mahfudh, *Wajah Baru Fiqh Pesantren*, Penyunting Aziz Hakim Saerozi, Citra Grafika, Jakarta, 2004
- KH MA Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqh Sosial*, LKiS, Yogyakarta, 2011
- KH Sahal Mahfudh, *Trariqatul Husul Ala Ghayah al-Wushul*, Mabadi Sejahtera, Kajen, 2012, hlm
- L.J. van Apeldoorn, *Inleiding tot de Studie van Het Nederlandse Recht*, terjemahan Oetarid Sadino, Pengantar Ilmu Hukum, Cetakan ke-33, Pradnya Paramita, Jakarta, 2009.
- Masdar Farid Mas'udi, *Meletakkan Kembali Masalah sebagai Acuan Syariat, dalam Menggugat Tradisi, Pergulatan Pemikiran Anak Muda*, Ed. Zuhairi Misrawi, Jakarta: Kompas & P3M, 2004
- Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, cet. Ke-20, Rajawali Pers, Jakarta, 2014.
- Mustofa Diibul Bigha, *Fiqh Syafii (Terjemah ST Tahdziib)*, Bintang Pelajar, Gresik, 1984
- M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Mizan, Bandung, 2007,
- Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, cet ke-13, Rajawali Pers, Jakarta, 2003.
- _____, *Pengantar Penelitian Hukum*, Universitas Indonesia, Jakarta, 1981.
- Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif, Suatu Tinjauan Singkat*, Rajawali Press, Jakarta, 1995, hal 29
- Sunaryati Hartono, *Penemuan Hukum di Indonesia pada Akhir Abad ke-20*, cet II, Penerbit Alumni, Bandung, 2006.

Suratman dan Phillips Dillah, *Metode Penelitian Hukum*, Alfabeta, Bandung, 2013.

Suteki, *Desain Hukum di Ruang Sosial*, Thafa Media, Yogyakarta, 2013.

Suwarjin, *Ushul Fiqh*, Teras, Yogyakarta, 2012.

Sumanto Al Qurtuby, *Nahdlatul Ulama dari Politik kekuasaan sampai Pemikiran Keagamaan*, Semarang: eLSA, 2014.

Sumanto Al-Qurtuby, *Era Baru Fiqih Indonesia*, Cermin, Yogyakarta, 1999

Sumanto Al Qurtuby, *Nahdlatul Ulama dari Politik kekuasaan sampai Pemikiran Keagamaan*, Semarang: eLSA, 2014.

Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam: Hukum Fiqh Lengkap*, Sinar Baru Algesindo, Bandung, 2005,

Titik Nurul Janah, *Metodologi Fiqh Sosial: Dari Qouli Menuju Manhaji*, Fiqh Sosial Institute, Pati, 2015.

Zulfatun Nikmah, *Sosiologi Hukum: Sebuah Pengantar*, Teras, Yogyakarta, 2012.

Zainul Milal Bizawie, *Syekh Mutamakkin, Perlawanan Kultural Agama Rakyat*, Pustaka Compass, Tangerang,

Jurnal, Makalah, Opini:

Agus Triyanta, *Pengantar Hukum Islam*, Slide Kuliah, Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, 2013.

Abror Rosyidin, Syekh Mahfudz Termas Ulama Indonsia Diakui Dunia, dalam <https://tebuieng.online/syaikh-mahfudz-at-tarmasi-ulama-indonesia-diakui-dunia-bagian-1/> diakses 10 Maret 2018

Ahmad Shiddiq, “Fiqh Sosial Ala KH MA Sahal Mahfudh,” terdapat dalam <http://www.nu.or.id/post/read/26423/fiqih-sosial-ala-kh-ma-sahal-mahfudh>, diakses terakhir tanggal 20 November 2017.

Fariez Alniezar, KH Sahal Mahfudh, Begawan Fikih Sosial dari Kajen, 24 Januari 2014, diakses dari <https://tirto.id/kh-sahal-mahfudh-begawan-fikih-sosial-dari-kajen-cDsw>

Hayy Bin Yaqsan, Syekh Mutamakkin; Antara Serat Cebolek dan Teks Kajen <http://www.nu.or.id/post/read/54784/syekh-mutamakkin-antara-serat-cebolek-dan-teks-kajen> Senin, 29 September 2014, diakses pada tanggal 26 Februari 2018.

Husein Muhammad, “Fiqh Sosial Kiai Sahal”, Makalah disampaikan dalam diskusi buku Nuansa Fiqh Sosial, dalam rangka memperingati 40 hari wafatnya K.H.M. Sahal Mahfudh, 07-03-2014, di gedung PBNU, Jakarta, diselenggarakan oleh Jaringan Gusdurian.

Husnul Qodim, *Dinamika Salafisme di Indonesia*, dalam Tashwirul Afkar, Edisi No 21 Tahun 2007.

Hairum Salim, *Ijtihad dalam Tindakan*, Makalah, Disampaikan pada Haul KH MA Sahal Mahfudz tahun 2014 di gedung PWNU DIY.

Khaeruddin Hamsin, “Maqashid Syariah dalam Penetapan Hukum Islam”, Makalah ini disampaikan pada acara Pelatihan Majelis Tarjih

Muhammadiyah se-Indonesia pada 20-23 Januari 2012 di Universitas Muhammadiyah Magelang.

KH MA Sahal Mahfudz, Fiqh Sosial: Upaya Pengembangan Madzhab Qauli dan Manhaji, Disampaikan pada pidato ilmiah pada penganugerahan gelar doktor kehormatan dalam bidang pengembangan ilmu fiqh serta pengembangan pesantren dan masyarakat, pada tanggal 18 Juni 2003 di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

KH MA Sahal Mahfudz, Ijtihad Sebagai Kebutuhan, Artikel, dimuat Majalah Pesantren No 2/Vol II/1985

KH MA Sahal Mahfudz, Nuansa Fiqh Sosial, makalah, Disampaikan pada Seminar Kepedulian Ulama terhadap Pembentukan Keluarga Sakinah Mashlahah di Pondok Pesantren Al-Ihya Ulumuddin Kasugihan Cilacap, tanggal 20-21 Desember 1992.

KH MA Sahal Mahfudz, Aktualisasi Nilai-Nilai Aswaja, Makalah, disampaikan pada Seminar Pengembangan SDM NU Wilayah Sumatera Selatan 16 Januari 1986 di Palembang.

KH MA Sahal Mahfudz, Aktualisasi Nilai-Nilai Aswaja, Makalah, disampaikan pada Seminar Pengembangan SDM NU Wilayah Sumatera Selatan 16 Januari 1986 di Palembang.

KH MA Sahal Mahfudz, Fiqh Yang Kontekstual, artikel, dimuat si Harian Suara Merdeka, Jum'at 24 April 1992.

KH MA Sahal Mahfudh, *Regenerasi NU Harus Dilakukan*, wawancara dengan Hamzah Sahal dan Ahmad Fawaid Sjadzili, dalam Tashwirul Afkar, Edisi No 25 Tahun 2008

Mahsun, Kontruksi Epistemologi Fiqh Sosial, Makalah, dipresentasikan dalam Forum Diskusi Kamisan Fiqh Sosial Institut STAIMAFA, Pati, pada tanggal 22 Mei 2014.

Marzuki Wahid, Fiqih Madzhab Negara, LKiS Yogyakarta, 2003.

Muhammad Amrullah, Nalar Fikih Kiai Sahal, artikel, dimuat di Halaman Resmi PBNU 23 februari 2014.

M Syamsudin, Pengantar Filsafat Hukum, Slide Kuliah, Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, Yopgyakarta, 2016.

Yaqut Cholil Qoumas, GP Anshor dan Komitmen Tegaknya NKRI, Opini, Koran Sindo, 2 Juni 2017.

Surat Kabar (Cetak dan Online):

Kompas, *Sekilas Jejak KH Sahal Mahfud*, 24 Januari 2014

<http://iaibafa.ac.id/mengenal-lebih-dekat-kyai-fattah/> diakses 10 Maret 2018

Republika, *Kiai Sahal Meninggal, Ini Rekam Kehidupannya*, 24 Januari 2014

Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial, *Biografi KH MA Sahal Mahfudz*, 12 Januari 2013

<http://fisi.ipmafa.ac.id/2013/01/12/biografi-kh-ma-sahal-mahfudz/> diakses tanggal 20 Februari 2018

Republika, *Kiai Sahal Meninggal, Ini Rekam Kehidupannya*, 24 Januari 2014

Kompas, *Rais Am PBNU KH MA Sahal Mahfudz Meninggal Dunia*, 24 Januari 2014 <https://nasional.kompas.com/read/2014/01/24/0500586/Rais.Aam.PBNU.KH.Sahal.Mahfudz.Meninggal.Dunia> diakses 28 Januari 2018

Republika, *Almarhum Kiai Sahal Mahfudz Ulama yang Langka*, 24 Januari 2014 <http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/14/01/24/mzw1jj-almarhum-kh-sahal-mahfudz-ulama-yang-langka>

Koran Kompas, *90 Tahun Jam'iyah Nahdlatul Ulama*, 31 Januari 2016