

Landasan Puritanisme Sosial Agama Pesantren: Pemikiran Kiai Sahal Mahfudz

Oleh : Ahmad Ali Riyadi;
Universitas Darul 'Ulum Jombang
email: riyadi_1972@yahoo.co.id

ABSTRACT

This study to new concept discussed of pesantren scientific to get contribution in Islamic education and a new varian model of pesantren to give alternative solution of it social changes.

This method of research make use of literature of primery and secondary investigation, and it analysis method using fenomenology approach with ethnography method.

This result of research is revitalitation of pesantren scientific meaning with reform to understand of religion considered as part of social chages movement with religion values. The pesantren scientific revitalitation was involving a big impact of social development in pesantren social eround. Revitalitation of pesantren scientific involved by implication of it movement a new work spirit in pesantren community and direct with deceive of pesantren area based by kitab kuning study as teks emansipatory base.

Keywords: *pesantren scientific, kitab kuning study, and teks emansipatory*

A. Pendahuluan

KH Sahal Mahfudz, yang dikenal dengan sebutan Mbah Sahal adalah figur, pemimpin, ekonom, pendobrak kebekuan, kemunduran, kemiskinan, dan latar belakang. Sosok multidisipliner dan dinamisator kalangan pesantren serta Nahdlatul Ulama, dua lembaga yang membesarkan juga dibesarkannya. Sebagai ulama, Kiai Sahal tidak diragukan lagi kapasitas keilmuan agamanya, khususnya penguasaan terhadap kitab kuning atau al-turast al-islami. Kapasitas keulamaan ini terlihat dari karya yang sangat banyak meliputi berbagai aspek keilmuan.

Bagi Kiai Sahal, fiqh bukanlah konsep dogmatif-normatif, tapi konsep aktif-progresif. Fiqh harus bersenyewa langsung dengan *'af al mutakallifin* sikap perilaku, kondisi, dan sepak terjang orang-orang muslim dalam semua aspek kehidupan, baik ibadah maupun *mu'amalah* (interaksi

sosial ekonomi). Kiai Sahal tidak menerima kalau fiqh dihina sebagai ilmu yang stagnan, sumber kejumudan dan kemunduran umat, fiqh justru ilmu yang langsung bersentuhan dengan kehidupan riil umat, oleh karena itu fiqh harus didinamisir dan revitalisir agar konsepnya mampu mendorong dan menggerakkan umat Islam meningkatkan aspek ekonominya demi mencapai kebahagiaan dunia-akhirat.¹

Pergulatan panjang Kiai Sahal dalam lapangan fiqh sosial ini ternyata membawa perubahan besar dan dahsyat dalam lapangan pemikiran pesantren dan akademis (perguruan tinggi), ekonomi kerakyatan, kebudayaan, kelembagaan (pesantren dan NU), dan politik kebangsaan. Dari kalangan pesantren, pemikiran progresif fiqh sosial Kiai Sahal mendorong santri dan Gus-Gus muda pesantren belajar secara mendalam ilmu usul fiqh dan mengembangkan untuk merespons tantangan modernisasi sekarang ini.² Lalu muncullah pemikir-pemikir muda pesantren dan NU progresif, transformatif, dan inovatif, dan mereka jauh lebih berani keluar mainstream pemikiran NU, tetapi tetap dalam koridor *ablusunnah wal jamaah*.

Penelitian ini akan menjawab beberapa pertanyaan; pertama, perubahan keilmuan yang terjadi di pesantren dalam merespon perubahan yang diakibatkan oleh modernisasi. Kedua, pembaharuan keilmuan pesantren yang digagas oleh KH Sahal Mahfudh dan dampaknya terhadap genealogi pemikiran santri pesantren.

Penelitian ini penting dilakukan karena beberapa hal, pertama, peneliti belum menemukan adanya penelitian yang sudah ada sesuai dengan tema penelitian ini. Kedua, tema yang ditawarkan sangat menarik untuk mengamati perkembangan pesantren yang mampu merespon perubahan modernisasi.

Revitalisasi dimaknai pembaharuan terhadap paham agama yang dianggap sebagai bagian dari gerakan perubahan sosial berdasarkan nilai-nilai agama. Senada dengan Teori interaksi Max Weber dipaparkan dalam karyanya *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalisme*. Tiga tema utamanya adalah interaksi pemikiran agama dalam kegiatan ekonomi, interaksi antara stratifikasi sosial dan pemikiran agama, dan perbedaan karakteristik budaya Barat dan Timur. Tujuan utamanya adalah untuk menemukan alasan-alasan budaya Barat dan Timur berkembang mengikuti jalur yang berbeda.

¹Lihat karya beliau, Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LkiS, 1994)

²Ahmad Ali Riyadi, "Respon Pesantren Terhadap Perubahan Sosial-Politik (1970-2000)," dalam *Hermenia*, Volume 3, Nomor 1, Januari-Juni, 2004. hlm. 37. Baca pula tulisannya Ahmad Ali Riyadi, *Politik Pendidikan: Menggugat Birokrasi Pendidikan Nasional* (Yogyakarta: Ar-ruzz Media, 2006).

Dalam analisisnya, Weber berpendapat bahwa pemikiran agama puritan atau revival memiliki dampak besar dalam perkembangan ekonomi Eropa dan Amerika Serikat. Faktor lain yang dikemukakan Weber adalah rasionalisme terhadap upaya ilmiah, menggabungkan pengamatan dengan matematika, ilmu tentang pembelajaran dan yurisprudensi, sistematika terhadap administrasi pemerintahan dan usaha ekonomi.³ Doktrin revitalisasi membawa implikasi bagi tumbuhnya suatu etos kerja baru dalam komunitas agama dan berkaitan langsung dengan semangat untuk bekerja keras guna merebut kehidupan dunia dengan sukses.

Para penganut puritan agama yakin bahwa motivasi moral keagamaan adalah untuk kerja keras dan menghasilkan keuntungan akan benar-benar diberkati Tuhan. Perilaku hidup rasional dalam kerja profesional dan keseharian ditandai dengan menghasilkan kelebihan produksi dan konsumsi hidup yang kompetitif.

Nilai-nilai agama (baca fiqh) tidak hanya dipahami dalam ranah dogmatif normative akan tetapi agama dipahami aplikatif progresif. Dalam hal ini, teks memiliki posisi sebagai spirit dan praksis pembebas atas problem-problem kemanusiaan. Oleh karena itu, secara pradiagnostik doktrin keagamaan tidak hanya memberikan porsi pada pembelaan terhadap Tuhan akan tetapi menyoroti persoalan-persoalan kemanusiaan.

B. Landasan Teori

Beberapa penelitian terdahulu yang menginspirasi penelitian ini, di antaranya karya penelitian Setyawan dengan tema “Aplikasi Gagasan Fiqh Sosial KH Sahal Mahfudh dalam Dunia Pendidikan”.⁴ Kajian ini membahas pendidikan fiqh sosial KH Sahal Mahfudh. Kajiannya dilatar belakangi tuntutan ilmu fiqh untuk bisa menyesuaikan kehidupan modern yang berlaku sekarang. Penelitian ini dimaksudkan untuk menjawab permasalahan: (1) Apa isi gagasan pendidikan fiqh sosial yang dikemukakan KH Sahal Mahfudh?. (2) Bagaimana aplikasi dari gagasan pendidikan fiqh sosial di Pondok Pesantren Maslakul Huda Kajen Pati?. Permasalahan tersebut dibahas melalui studi kepustakaan mengenai gagasan pendidikan

³ Max Weber, *The Protestant Ethic Spirit of Capitalism* (New York: Routledge, 1992). Dalam edisi bahasa Indonesia lihat Max Weber, *Eika Protestan dan Spirit Kapitalisme: Sejarah Kemunculan dan Ramalan Tentang Perkembangan Kultur Industrial Kontemporer Secara Menyeluruh*, penerj. TW Utomo dan Yusup Priya Sudiarta (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

⁴ Heri Setyawan, *Aplikasi Gagasan Fiqh Sosial KH Sahal Mahfudh dalam Dunia Pendidikan (Studi Kasus di Pondok Pesantren Maslakul Huda Kajen Pati)*. (Thesis, IAIN Walisongo, 2012).

Kiai Sahal Mahfudh serta diverifikasikan pada penelitian lapangan yang dilaksanakan di pondok pesantren Maslakul Huda. Santri, pengasuh, pengurus dan alumni dijadikan sebagai sumber data untuk mendapatkan potret aplikasi gagasan pendidikan fiqh sosial KH Sahal Mahfudh. Datanya diperoleh dengan cara wawancara mendalam, observasi dan dokumentasi. Semua data dianalisis dengan analisis deskriptif menggunakan logika induktif. Kajian ini menunjukkan bahwa: (1) Gagasan pendidikan fiqh sosial merupakan suatu gagasan pendidikan yang dicetuskan Kiai Sahal untuk membimbing peserta didik memperoleh pemahaman yang mumpuni dalam bidang fiqh sekaligus mampu memahami problematika masyarakat. (2) Pendidikan Fiqh sosial diaplikasikan pada sistem pendidikan pondok yang mencakup materi dan aplikasi sekaligus. Kegiatan pembelajaran yang dilakukan di pondok pesantren Maslakul Huda mencakup pembelajaran sistem klasikal dan sekaligus menerapkan pembelajaran tersebut pada kehidupan keseharian yang santri lakukan di pondok. Sifat fiqh sosial yang mencakup seluruh aspek kehidupan manusia menjadikan aplikasi gagasan pendidikan fiqh sosial dibagi menjadi beberapa ranah yang saling terkait antara satu dan lain. Temuan tersebut memberikan acuan bagi sistem pengajaran mengenai ilmu fiqh kontemporer yang diharapkan mampu memberikan pemahaman yang lebih arif dalam memahami syariat Islam Dengan beberapa temuan yang peneliti peroleh mengenai fiqh sosial, ada beberapa hal yang ingin peneliti sarankan agar fiqh sosial ini tidak hanya menjadi gagasan kilat yang ketika pencetusnya wafat gagasannya ikut menghilang. Saran tersebut antara lain: Kiai Sahal sebagai pencetus fiqh sosial sekaligus pembaharu ilmu fiqh diharapkan untuk senantiasa berkarya dan memberikan kontribusi yang lebih besar lagi bagi umat Islam pada umumnya. Pendidikan fiqh sosial perlu untuk terus dikembangkan agar bisa terus mencetak kader kader ulama Islam yang nantinya akan tersebar keseluruh Indonesia.

Penelitian yang kedua karya Arief Aulia Rachman dengan tema “Metodologi Fikih Sosial MA Sahal Mahfudh.”⁵ Permasalahan yang menginspirasi penelitian ini adalah adanya kegelisahan dari pakar hukum Islam dan masyarakat terhadap keberadaan fikih yang selama ini dianut oleh umat Islam karena tampak terdapat kejumudan dalam memahami dan mengaplikasikan fikih. Kegelisahan tersebut menjadi motivasi tersendiri bagi para (ahli fikih) untuk menemukan fikih alternatif yang lebih fleksibel dan

⁵Arief Aulia Rachman, *Metodologi Fikih Sosial MA Sahal Mahfudh (Studi Keberlanjutan dari Pemahaman Fikih Tekstual ke Pemahaman Fikih Kontekstual dan Relevansinya dengan Hukum Keluarga Islam* (Masters thesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010).

kontekstual. Dalam perkembangannya, belum ada suatu metodologi yang memahami syariat secara tuntas dan tepat, untuk mengatasi segala permasalahan sosial yang terus berkembang dan berubah. Oleh karena itu, Kiai Sahal dengan konsepsi fikih sosialnya berupaya merubah paradigma fikih, dari tekstual ke kontekstual meskipun memunculkan berbagai diskursus khususnya persoalan epistemologi, metodologi, dan implementasinya di dalam masyarakat. Berbagai persoalan di atas menginspirasi penyusun untuk menemukan landasan epistemologi, metodologi, dan implementasi yang dikembangkan oleh Sahal Mahfudh dengan fikih sosialnya tersebut. Problematika itu telah memunculkan tiga rumusan masalah yaitu: pertama, bagaimana rumusan konsep dalam pemikiran Sahal Mahfudh mengenai fikih sosial. Kedua, bagaimana metode penerapan fikih sosial Sahal Mahfudh dalam realitas masyarakat Indonesia yang plural ini. Ketiga, bagaimana relevansi antara fikih sosial Sahal Mahfudh dan hukum keluarga Islam di Indonesia. Sejalan dengan problematika di atas, maka Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yakni penelitian yang dilakukan dengan mengumpulkan data serta keterangan lainnya yang sesuai dengan obyek yang dikaji. Tahapan-tahapan penelitian ini adalah mengumpulkan data dari literatur literatur, mengolah data yang tersedia dengan cara mengklasifikasikannya ke dalam sub tema dan menyusunnya ke dalam bentuk yang sistematis, kemudian dianalisis menurut metode yang telah ditentukan. Pendekatan yang digunakan adalah ilmu Usul Fikih dan sejarah sosial, tepatnya dalam pemikiran hukum Islam. Sedangkan teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori adaptabilitas hukum Islam dan teori Syahrur, yang berarti bahwa lahirnya pemikiran-pemikiran dan penggunaan metodologi ini adalah dalam rangka mempertemukan antara hukum Islam dengan dinamika sosial, atau dapat dikatakan juga untuk mempertemukan hubungan Islam dengan dunia modern yang selalu dinamis dengan batas-batas (maksimal dan minimal) yang terkandung dalam Alquran dan hadis melalui interpretasi tersendiri. Berdasarkan metode penelitian dan kerangka teori di atas, maka penyusun membuat beberapa kesimpulan yaitu: pertama, rumusan konsep dalam pemikiran Sahal Mahfudh mengenai fikih sosial dilatari oleh fikih sosial dipengaruhi oleh perjalanan intelektualnya selama di pesantren dan keprihatinannya terhadap kondisi ekonomi masyarakat Kajen yang miskin, keterbatasan lapangan kerja, populasi penduduk yang tidak terkontrol, lingkungan yang tidak bersih karena pembuangan limbah pabrik, minimnya akses birokrasi ke pemerintah setempat. Rumusan konsep dan pemikirannya menunjukkan pada aplikasi teori adaptabilitas hukum Islam dan teori Syahrur terhadap realitas sosial

masyarakat Kajen, Pati dan sekitarnya melalui proses dan dalam fikih, yang berujung pencapaian kemaslahatan umum masyarakat sekitarnya dan berdimensi Kedua, metode penerapan fikih sosial Sahal Mahfudh dalam realitas masyarakat Indonesia yang plural adalah yaitu proses penggalian hukum-hukum terhadap permasalahan masyarakat kontemporer dengan menggunakan metode dan pemikiran yang merujuk pemikiran atau ulama di lingkungan mazhab Syafi'i (skala prioritas), serta fokus pada pencapaian kemaslahatan umum. Kiai Sahal menekankan pemahaman dari mazhab tekstual ke mazhab metodologis, yaitu dengan revitalisasi ijthad kontemporer di pesantren, transformasi fikih sosial melalui dakwah partisipatif, optimalisasi peran pesantren sebagai sentra pendidikan dan kegiatan sosial keagamaan. Metode itu berguna untuk menjawab persoalan seperti hubungan antara agama dan negara, krisis ekologi, prostitusi dan industri seks, pendidikan kontekstual, dan ekonomi sosialis. Ketiga, relevansi antara fikih sosial Sahal Mahfudh dan hukum keluarga Islam di Indonesia adalah: a) kajian fikih dan realitas sosial sangat dipengaruhi oleh keinginan masyarakat untuk menerapkan hukum Islam yang kontekstual dan fleksibel dengan keadaan sosio-kulturalnya; b) substansi mengenai kerangka konseptual keluarga ideal dalam Islam memerlukan perpaduan antara nilai-nilai Islam dan sosial dalam berkeluarga, yang diwujudkan dalam bentuk sikap, perilaku, perkataan, perbuatan, dan pemikiran; c) berkenaan dengan reinterpretasi Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD KHI) dan korelasinya dengan Fikih Sosial terdapat dua kesimpulan, yaitu: CLD KHI berupaya melakukan reaktualisasi fikih dalam konteks keindonesiaan, dan pertemuan antara CLD KHI dan Fikih sosial adalah pada relativisme dan kontekstualitas hukum Islam.

C. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan fenomenologi dengan metode etnografi. Lokasi penelitian ini dilakukan di Pesantren Maslakul Huda Kajen Pati serta gagasan-gagasan pengasuh pesantren ini. Mengingat jenis data yang dibutuhkan, maka teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah perpaduan antara observasi, dokumentasi dan wawancara mendalam.

Metode observasi adalah metode pengumpulan data dengan melakukan pengamatan dan pencatatan terhadap gejala-gejala yang diteliti.⁶ Observasi dilakukan dengan mengamati secara langsung obyek penelitian yang sebelumnya telah ditentukan. Agar persoalan dapat dipahami secara

⁶Lexy J. Moloeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), hlm. 2-8.

mendalam, maka dalam penelitian ini, pengambilan data dilakukan dengan cara pengamatan terlibat. Pengambilan data dengan teknik ini dilakukan agar fenomena yang terjadi dalam masyarakat dapat dipahami secara mendalam. Hasil pengamatan selanjutnya dicatat dalam buku catatan lapangan kemudian terus dikembangkan dalam kerangka analisis. Pengamatan juga dilakukan secara tidak terstruktur. Cara ini dipergunakan dengan maksud untuk mempercepat pencatatan data yang diperkirakan mempunyai relevansi dengan tujuan penelitian.

Wawancara dilakukan secara intensif dengan berpedoman pada draft panduan wawancara (*guide interview*). Kegiatan wawancara dicatat sedetail mungkin dengan maksud keotentikan pesan dapat tersimpan dengan baik untuk kemudian hasilnya ditranskrip agar memudahkan untuk dikaji.

Metode dokumentasi ini digunakan untuk mengumpulkan data dari sumber non insani. Sumber ini terdiri dari dokumen dan rekaman. Rekaman adalah setiap tulisan atau pernyataan yang dipersiapkan oleh atau untuk individu atau organisasi dengan tujuan membuktikan adanya suatu peristiwa atau memenuhi *accounting*. Sedangkan dokumen dipersiapkan secara khusus untuk tujuan tertentu, seperti catatan khusus, foto-foto dan sebagainya. Dokumentasi dibutuhkan untuk melengkapi data tambahan supaya mendukung validitas data yang sudah ada dengan melacak data tertulis yang mempunyai relevansi dengan tema penelitian.

Sesuai dengan tujuan penelitian, maka data yang terkumpul dalam penelitian ini dianalisa secara kualitatif. Data-data yang diperoleh di lapangan diolah sedemikian rupa sebelum memasuki tahap analisis. Pada tahap pengolahan, data mengalami proses editing dan sistematisasi. Editing dimaksudkan untuk melengkapi, menjelaskan dan mencari relevansi data dengan fokus penelitian. Sistematisasi dilakukan sebagai tindak lanjut dari proses editing agar data tersusun secara sistematis dalam kerangka pemaparan data. Setelah melalui proses pengolahan, proses analisis data dalam penelitian ini dengan membagi kegiatan analisis data pada tiga tahap, yaitu: *pertama*, tahap reduksi data. *Kedua*, tahap penyajian data. *Ketiga*, tahap penarikan kesimpulan atau verifikasi.

D. Hasil Penelitian dan Pembahasan

1. Potret Biografi K.H. A. Sahal Mahfudz

Nama lengkap KH. MA. Sahal Mahfudz (selanjutnya disebut dengan Kyai Sahal) adalah Muhammad Ahmad Sahal bin Mahfudz bin Abd. Salam Al-Hajaini lahir di Desa Kajen, Margoyoso Pati pada tanggal 17 Desember 1937. Beliau adalah anak ketiga dari enam bersaudara yang merupakan ulama kontemporer Indonesia yang disegani karena kehati-hatiannya dalam

bersikap dan kedalaman ilmunya dalam memberikan fatwa terhadap masyarakat baik dalam ruang lingkup lokal (masyarakat dan pesantren yang dipimpinnya) dan ruang lingkup nasional.

Sebelum orang mengenal Kyai Sahal, orang akan mengenalnya sebagai sosok yang biasa-biasa saja. Dengan penampilan yang sederhana orang mengira, beliau sebagai orang biasa yang tidak punya pengetahuan apapun. Namun ternyata pengetahuan dan kepakaran Kyai Sahal sudah diakui. Salah satu contoh, sosok yang menjadi pengasuh pesantren ini pernah bergabung dengan institusi yang bergerak dalam bidang pendidikan, yaitu menjadi anggota BPPN3 selama 2 periode yaitu dari tahun 1993-2003.

Kyai Sahal lahir dari pasangan Kyai Mahfudz bin Abd. Salam al-Hafidz (w 1944 M) dan Hj. Badi'ah (w. 1945 M) yang sedari lahir hidup di pesantren, dibesarkan dalam lingkungan pesantren, belajar hingga ladang pengabdian pun ada di pesantren. Saudara Kyai Sahal 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. Sahal.). Pada tahun 1968/69 Kyai Sahal menikah dengan Dra Hj Nafisah binti KH. Abdul Fatah Hasyim, Pengasuh Pesantren Fathimiyah Tambak Beras Jombang dan berputra Abdul Ghofar Rozin yang sejak sekarang sudah dipersiapkan untuk menggantikan kepemimpinan Kyai Sahal.

KH. Sahal Mahfudz dididik oleh ayahnya yaitu KH. Mahfudz dan memiliki jalur nasab dengan Syekh Ahmad Mutamakkin, namun KH. Sahal Mahfudz sangat dipengaruhi oleh keyainan pamannya sendiri, K.H. Abdullah Salam. Syekh Ahmad Mutamakkin sendiri termasuk salah seorang pejuang Islam yang gigih, seorang ahli hukum Islam (faqih) yang disegani, seorang guru besar agama dan lebih dari itu oleh pengikutnya dianggap sebagai salah seorang waliyullah.

Pesantren adalah tempat mencari ilmu sekaligus tempat pengabdian Kyai Sahal. Dedikasinya kepada pesantren, pengembangan masyarakat, dan pengembangan ilmu fiqh tidak pernah diragukan Pada dirinya terdapat tradisi ketundukan mutlak pada ketentuan hukum dalam kitab-kitab fiqh dan keserasian total dengan akhlak ideal yang dituntut dari ulama tradisional. Atau dalam istilah pesantren, ada semangat tafaqquh (memperdalam pengetahuan hukum agama) dan semangat tawarru' (bermoral luhur)

Ada dua faktor yang mempengaruhi pemikiran Kyai Sahal yaitu, pertama adalah lingkungan keluarganya. Bapak beliau yaitu Kyai Mahfudz

adalah orang yang sangat peduli pada masyarakat. Setelah Kyai Mahfudz meninggal, Kyai Sahal kemudian diasuh oleh KH. Abdullah Salam, orang yang sangat concern pada kepentingan masyarakat juga. Beliau adalah orang yang mendalami tasawuf juga orang yang berjiwa sosial tinggi.

Minat baca Kyai Sahal sangat tinggi dan bacaannya cukup banyak terbukti beliau punya koleksi 1.800-an buku di rumahnya. Meskipun Kyai Sahal orang pesantren bacaannya cukup beragam, diantaranya tentang psikologi, bahkan novel detektif walaupun bacaan yang menjadi favoritnya adalah buku tentang agama. Beliau membaca dalam artian konteks kejadian. Tidak heran kalau Kiai Sahal—meminjam istilah Gus Dur—lalu ‘menjadi jago’ sejak usia muda. Belum lagi genap berusia 40 tahun, dirinya telah menunjukkan kemampuan ampuh itu dalam forum-forum fiqh. Terbukti pada berbagai sidang Bahtsu Al-Masail tiga bulanan yang diadakan Syuriah NU Jawa Tengah, beliau sudah aktif di dalamnya.

Kyai Sahal adalah pemimpin Pesantren Maslakul Huda Putra sejak tahun 1963. Pesantren di Kajen, Margoyoso, Pati, Jawa Tengah, ini didirikan oleh ayahnya, KH Mahfudz Salam, tahun 1910. Sebagai pemimpin pesantren, Kyai Sahal dikenal sebagai pendobrak pemikiran tradisional di kalangan NU yang mayoritas berasal dari kalangan akar rumput. Sikap demokratisnya menonjol dan dia mendorong kemandirian dengan memajukan kehidupan masyarakat di sekitar pesantrennya melalui pengembangan pendidikan, ekonomi dan kesehatan.

Untuk urusan pendidikan, yang paling berperan dalam kehidupan Kyai Sahal adalah KH. Abdullah Salam yang mendidiknya akan pentingnya ilmu dan tingginya cita-cita. KH. Abdullah Salam tidak pernah mendikte seseorang. Kyai Sahal diberi kebebasan dalam menuntut ilmu dimanapun. Tujuannya agar Kyai Sahal bertanggung jawab pada pilihannya. Apalagi dalam menuntut ilmu Kyai Sahal menentukan adanya target, hal inilah yang menjadi kunci kesuksesan beliau dalam belajar. Ketika belajar di Mathali’ul Falah Kyai Sahal berkesempatan mendalami nahwu sharaf, di Pesantren Bendo memperdalam fiqh dan tasawuf, sedangkan sewaktu di Pesantren Sarang mendalami balaghah dan ushul fiqh. Memulai pendidikannya di Madrasah Ibtidaiyah (1943-1949), Madrasah Tsanawiyah (1950-1953) Perguruan Islam Mathaliul Falah, Kajen, Pati. Setelah beberapa tahun belajar di lingkungannya sendiri, Kyai Sahal muda nyantri ke Pesantren Bendo, Pare, Kediri, Jawa Timur di bawah asuhan Kiai Muhajir, Selanjutnya tahun 1957-1960 dia belajar di pesantren Sarang, Rembang, di bawah bimbingan Kiai Zubair. Pada pertengahan tahun 1960-an, Kyai Sahal belajar ke Mekah di bawah bimbingan langsung Syaikh Yasin al-Fadani. Sementara

itu, pendidikan umumnya hanya diperoleh dari kursus ilmu umum di Kajen (1951-1953).

Di Bendo Kyai Sahal mendalami keilmuan tasawuf dan fiqih 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 Kyai Sahal mengaji pada Kyai Zubair¹⁹ tentang ushul fiqih, 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-Tarmasi dan lain-lain.

Kyai Sahal 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.

Pada Muktamar 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 dia dipercaya menjadi Rais Aam Syuriah PB NU, mengetuai lembaga yang menentukan arah dan kebijaksanaan organisasi kemasyarakatan yang beranggotakan lebih 30-an juta orang itu. KH Sahal 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 Pondok Pesantren Maslakul Huda, Kajen, Pati (1963 – sampai akhir hayatnya tahun 2014).

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 Syuriyah 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 Utarna (2000) dan Tokoh Pemersatu Bangsa (2002).

Kyai Sahal adalah seorang pakar fiqh (hukum Islam), yang sejak menjadi santri seolah sudah terprogram untuk menguasai spesifikasi ilmu tertentu yaitu dalam bidang ilmu Ushul Fiqih, Bahasa Arab dan Ilmu Kemasyarakatan. Namun beliau juga mampu memberikan solusi permasalahan umat yang tak hanya terkait dengan tiga bidang tersebut, contohnya dalam bidang kesehatan dan beliau menemukan suatu bagian tersendiri dalam fiqh.

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. Sedangkan karya Kyai Sahal yang berbentuk tulisan lainnya adalah:

- a. Thariqatal-Hushul ila Ghayahal-Ushul, (Surabaya: Diantarna, 2000)
- b. Pesantren Mencari Makna, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999)
- c. Al-Bayan al-Mulamma' 'an Alfdz al-Lumd", (Semarang: Thoha Putra, 1999)
- d. Telaah Fikih Sosial, Dialog dengan KH. MA. Sahal Mahfudh, (Semarang: Suara Merdeka, 1997)
- e. Nuansa Fiqh Sosial (Yogyakarta: LKiS, 1994)
- f. Ensiklopedi Ijma' (terjemahan bersama KH. Mustofa Bisri dari kitab Mausu'ah al-Ij ma'). (Jakarta; Pustaka Firdaus, 1987).
- g. Al-Tsamarah al-Hajainiyah, 1960 (Nurussalam, t.t)
- h. Luma' al-Hikmah ila Musalsalat al-Muhimmat, (Diktat Pesantren Maslakul Huda, Pati).

- i. Al-Faraid al-Ajibah, 1959 (Diktat Pesantren Maslakul Huda, Pati)

2. Konsep *Maqasid al-Syari'ah*: Landasan Puritanisme Sosial Agama

Konstruksi pemahaman masyarakat Islam ke-Indonesia-an masih terdapat suatu tradisi yang tidak mudah dihilangkan yaitu percampuran antara hukum Islam (fiqh) dan budaya lokal atau nuansa sosial yang berkembang di daerah tertentu. Dalam hal ini budaya lokal diartikan lebih spesifik kepada permasalahan sosial yang terjadi, karena dampak yang jelas terjadi dari adanya budaya lokal tersebut adalah pengaruh yang kuat terhadap bentukan karakter sosial masyarakat yang mendiami tempat tertentu. Hal inilah yang menjadi kegelisahan para ahli fiqh di kalangan Indonesia dalam menemukan suatu alternatif hukum yang lebih fleksibel dan kontekstual. Fiqh yang dibawa dan disampaikan dari Nabi, kemudian diteruskan para sahabat, tabiin, kemudian para ulama terasa masih begitu kaku dan tidak selalu sesuai dengan kondisi sosial dan geografis daerah tertentu. Fiqh dipahami oleh masyarakat sebagai sesuatu yang sangat formal, sehingga tidak jarang masyarakat merasa terbatas ruang sosialnya.⁷

Pada tahap awal perkembangan fiqh terdapat perbedaan pendapat mengenai asal-usul keputusan yang berasal dari Nabi atau para sahabat yang meneruskannya apakah itu asli atau palsu. Hal itu tidak bisa langsung dipastikan karena minimnya data yang obyektif untuk menunjukkan asal dari keputusan tersebut. Namun ada beberapa hal yang perlu diketahui, *Pertama*, umat Islam menjadi entitas politik independen yang memerlukan aturan dan ketentuan sehari-hari untuk pemerintahan dan administrasi peradilan sejak tahun 622 M. Sumbernya adalah al-Qur'an dan hadis Nabi, baik selama beliau masih hidup maupun setelah beliau wafat. Jelas sekali disini bahwa pendapat dan tindakan Nabi merupakan prioritas kedua setelah wahyu Allah, sekaligus sebagai suri tauladan nyata bagi seluruh umat Islam. Setelah Nabi tiada pun, posisi hadis masih menjadi pertimbangan utama bagi kaum muslim dalam mengambil contoh tindak-tanduknya.⁸

Kedua, walaupun terdapat banyak keputusan dan pendapat Nabi yang diteruskan generasi Muslim pertama dan kedua, namun beberapa dekade setelahnya warisan itu diberikan berupa tradisi lisan informal yang kemudian dikumpulkan dan direkam ulang pada abad kedua Islam. Hal

⁷M.A. Sahal Mahfudh, *Dialog dengan Kiai Sahal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)*, Cet. I (Surabaya: Ampel Suci Bekerjasama dengan LTN NU Wilayah Jawa Timur, 2003), hlm. 316

⁸Sahal Mahfudh, *Wajah Baru Fiqh Pesantren* (Jakarta: Citra Pustaka Bekerjasama dengan Keluarga Mathali'ul Falah (KMF) Jakarta, 2004), hlm. 295

itu dilakukan dilakukan untuk kepentingan pengkajian dan pengembangan keilmuan Islam. Kesadaran untuk mengumpulkan dan mendokumentasikan karya Nabi itu merupakan tanda peningkatan kebutuhan terhadap figur Nabi.

Ketiga, pengkajian secara sistematis muncul pada abad kedua Islam sebagai bentuk upaya memilah dan membuat rangking berbagai pendapat dan keputusan generasi Muslim pertama dan kedua dari perspektif al-Qur'an dan hadis. Hadis mempunyai posisi signifikan dan lebih otoritatif dari sumber syari'ah lainnya. Tradisi yang dilestarikan oleh generasi saat itu berpengaruh pada generasi-generasi selanjutnya dan mempunyai dampak yang kuat terhadap pembentukan pola pikir generasi seterusnya.

Tradisi Nabi yang dilanjutkan oleh para sahabat telah menemukan suatu istilah baru yaitu *fiqh sahabat*. *Fiqh sahabat* memperoleh kedudukan yang sangat penting dalam khazanah pemikiran Islam. *Pertama*, sahabat - sebagaimana didefinisikan ahli hadis- adalah orang yang berjumpa dengan Nabi dan meninggal dunia sebagai orang Islam. Umat Islam mengenalnya dengan hadis/sunnah Nabi, oleh karena itu, dari mereka juga kita mewarisi perbedaan (ikhtilaf) di kalangan kaum Muslim. *Kedua*, zaman sahabat adalah zaman setelah berakhirnya masa tasyri'. Inilah embrio ilmu fiqh yang pertama. Bila pada zaman tasyri' orang memverifikasi pemahaman agamanya atau mengakhiri perbedaan pendapat dengan merujuk pada Nabi, maka pada zaman sahabat rujukan itu adalah diri sendiri. Sementara itu, perluasan kekuasaan Islam dan interaksi antara Islam dengan peradaban-peradaban lain menimbulkan masalah-masalah baru. Dan para sahabat merespon situasi ini dengan mengembangkan fiqh (pemahaman) mereka.⁹

Dalam perkembangan ilmu fiqh, mazhab sahabat -sebagai ucapan dan perilaku yang keluar dari para sahabat- akhirnya menjadi salah satu sumber hukum Islam di samping *istihsan*, *qiyas*, *maslahah mursalah* dan sebagainya. Mazhab sahabat pun menjadi *hujjah*. Tentang hal ini, ulama berbeda pendapat, sebagian menganggapnya sebagai *hujjah mutlak*; sebagian lagi sebagai hujjah bila bertentangan dengan *qiyas*; sebagian lainnya hanya menganggap hujjah menurut pendapat Abu Bakar dan Umar saja, berdasarkan hadis "*berpeganglah pada dua orang sesudahku, yakni Abu Bakar dan Umar*", dan sebagian yang lain berpendapat bahwa yang menjadi *hujjah* hanyalah kesepakatan *khulafa' al-Rasyidin*. Yang keempat, *ahl al-Sunnah* sepakat menetapkan bahwa seluruh sahabat adalah baik (*al-shababiy kullubum 'udul*).

⁹Abdullahi Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany, Cet. III (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 34

Jika kita amati dengan jeli, konsep M.A. Sahal Mahfudh itu merupakan kritik terhadap dua *mainstream* pemikiran yang berkembang saat itu, yakni: *pertama*, kelompok yang hanya menekuni wilayah praksis tanpa dibekali dengan kemampuan yang memadai. *Kedua*, kelompok yang hanya sibuk berdiskusi atau berretorika tetapi lupa terhadap kondisi yang berkembang di masyarakat. Pada kelompok pertama banyak ditemui dalam komunitas masyarakat awam yang nota bene hanya mengikuti cara bertingkah laku berdasarkan penuturan sesepuh atau pemuka agama. Keberadaan mereka hanya sebagai *followers* (pengikut) dan bukan sebagai *native reader* (pembaca yang langsung merujuk pada landasan-landasan tekstual) atau pada tingkatan menengah yaitu cara berperilaku mereka yang sebenarnya mempunyai landasan tekstual namun tidak sepenuhnya menguasai inti-inti dari pemahaman tekstual seperti penguasaan dalam membaca kitab-kitab klasik dan minimnya pengetahuan terhadap fiqh. Kenyataan semacam itu tidak ayal lagi memunculkan *taqlid* yang menjurus pada *taqlid* buta, dan menjadi rongrongan terhadap kemurnian fiqh. Kemudian kelompok kedua biasanya terdapat dalam lingkungan akademisi dan lembaga sosial “abstrak”, yang hanya menggeluti dunia retorika tanpa banyak menerapkannya di lapangan. Jadi, teori-teori yang diwacanakan tak ubahnya sebagai wacana-wacana yang tidak membumi dan selesai pada penyampaian lisan saja. Kenyataan semacam itu lebih menggerogoti dari kenyataan yang dilakukan oleh kelompok pertama sebab permasalahan fiqh menjadi *utopia*, tanpa mempunyai realitas dan kontribusi yang jelas dalam masyarakat.¹⁰

Pemikiran beliau mempunyai kesamaan substansial dengan pemikiran Ali Yafie yaitu dalam menyikapi kondisi sosial dan normativitas agama. Tindakan sosial yang mempunyai keterkaitan kuat dengan agama tetap harus berdasarkan norma-norma agama itu, walaupun dalam realisasinya lebih kondisional. Dia mengemukakan: "*Tajdid* merupakan upaya menerapkan norma-norma agama atas realitas sosial, untuk memahami kebutuhan perkembangan masyarakat, dengan berpegang pada dasar-dasar (*usul*) yang sudah diletakkan oleh agama itu, melalui proses pemurnian yang dinamis. Jadi, *tajdid* yang kita maksudkan bukan berarti menggantikan ajaran-ajaran dan hukum-hukumnya yang bersifat mutlak, fundamental dan universal, yang sudah tertuang dalam ketentuan-ketentuan otentik (*qat'iyat*). Tapi *tajdid* itu mempunyai ruang gerak yang cukup luas dan hal memperbaharui cara memahami, menginterpretasi, mereformulasi dan melakukan *teo-passing* atas ajaran agama-agama itu, yang berada di luar

¹⁰ Khalil Abdul Karim, *Historisitas Syari'at Islam*, alih bahasa M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), hlm. 19

wilayah *qat'iyat* yaitu ketentuan-ketentuan yang sifatnya *ẓanniyat* yang menjadi wilayah kajian *ijtihad*.¹¹

Pemahaman diatas mengerucut pada suatu terminologi yang dikembangkan oleh M.A. Sahal Mahfudh bahwa ibadah memiliki dua dimensi, yakni dimensi yang bermanfaat untuk kepentingan pribadi (*individual/ syakhsbiyyah*) dan dimensi yang bermanfaat untuk orang lain atau masyarakat (*sosial/ijtima'iyah*). Memang, dalam kenyataannya tidak semudah apa yang diinginkan oleh syari'at Islam. Tuntunan syari'at Islam untuk dijalankan dalam kehidupan sehari-hari kadang menemukan jalan kebekuan karena nuansa formalistik yang sering membatasi ruang gerak subyek.

Menurut M.A. Sahal Mahfudh, ciri-ciri yang menonjol dari "paradigma ber-fiqh" baru itu yaitu: *pertama*, mengupayakan interpretasi ulang terhadap teks-teks fiqh untuk mencari konteksnya yang baru. *Kedua*, makna bermazhab berubah dari bermazhab tekstual (*mazhab qauby*) ke bermazhab secara metodologis (*mazhab manhaji*). *Ketiga*, verifikasi mendasar antara ajaran yang pokok (*ushul*) dan yang cabang (*furu'*). *Keempat*, fiqh dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara. *Kelima*, pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial. Kehadiran fiqh disini juga sebagai perangkat hermeneutika yang berpengaruh pada persoalan metodologisnya.

Berdasarkan pengembangan teoritis dalam metode berijtihad, maka muncul penegasan secara teoritis dalam hal metode dan prosedur penggalian hukum, metode *manhajiy* merupakan suatu perkembangan yang ideal karena konsekuensi penggunaan metode ini adalah harus mengacu pada metode penggalian hukum mazhab empat secara komprehensif dengan memperhatikan ragam dan hirarkinya. Sebenarnya hal itu saja tidak cukup, karena baik kaidah *fiqh* maupun *ushul fiqh* dalam batas tertentu akan tidak mampu memecahkan problem hukum kontemporer. Oleh karenanya agar metode itu *compatible* dengan dunia modern, maka perlu ada pengembangan metodologi yang lebih tepat.¹²

Berijtihad dengan model *manhajiy* di atas, masih berkatut pada pengambilan dan mengikuti apa yang sudah dihasilkan oleh ulama mazhab, belum sampai pada pengembangan metodologi yang mesti menjadi kebutuhan dalam konteks memecahkan problem hukum kontemporer. Pengembangan metodologi dilatarbelakangi oleh kenyataan ketidakcukupan

¹¹Ali Yafie, "Tajdid; Adakah Suatu Kemestian?" dalam *Pesantren*, No. 1/Vol.V/1988 (Jakarta: P3M, 1988), hlm. 6.

¹²Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 130

metode klasik memecahkan problem-problem kontemporer. Sementara metode-metode pengetahuan modern karena meninggalkan peran wahyu juga dirasa tidak cukup memberikan jawaban kebutuhan muslim kontemporer.

Pengembangan yang dimaksud adalah melakukan upaya rekonstruksi bangunan teori bermazhab secara *manhajiy* yang telah didefinisikan di atas, yang dikawinkan dengan metode-metode sains modern dengan mengambil elemen-elemen baik dari metode-metode Islam klasik maupun metode-metode Barat modern. Sintesa dari keduanya diharapkan menghasilkan sebuah metode yang cukup *applicable*. Usaha itu dilakukan dalam rangka pengembangan pemikiran metodologis menuju “ijtihad saintifik modern” dengan metode “*manhajiy eklektis*” atau “*manhajiy plus saintifik*”, sebagai implementasi *al-Muhafadzoh ‘ala al-Qadim al-Shaleh wa al-Akhdzu bi al-Jadid al-Ashlah* (melestarikan khazanah lama yang baik dan mengambil khazanah baru yang lebih baik).

Oleh karenanya, dalam melihat permasalahan fiqh sosial, syari’at Islam mengatur pola hubungan antara manusia dengan Allah dalam *muqayyadah* (terikat oleh syarat dan rukun) dan *muthlaqah* (tidak terikat oleh syarat dan rukun tertentu, khususnya berkaitan dengan tehnik operasionalnya). Sedangkan hubungan manusia dengan sesamanya diatur dalam *mu’asyarah* (pergaulan), *mu’amalah* (hubungan transaksi) dan *munahakah* (pernikahan). Komponen-komponen tersebut sekaligus merupakan tehnik operasional dari lima tujuan syari’at (*maqasyid al-syari’ah*), yaitu memelihara agama, akal, jiwa, keturunan, dan harta benda, dalam artian yang lebih luas.

Kelima tujuan syari’at tersebut mempunyai sasaran inti, yaitu mendapatkan kesejahteraan lahir dan batin bagi semua umat manusia, artinya bahwa posisi manusia sangat menentukan prinsip syari’at itu. Hal itu merupakan kerangka paradigmatik fiqh sosial yang seharusnya dikembangkan. Fiqh sosial dalam konteks ini diharapkan mampu menyelesaikan masalah-masalah sosial untuk mewujudkan kesejahteraan dan kemaslahatan umum (*al-maslahah al-‘ammah*). Kemaslahatan umum yang dimaksudkan adalah pemenuhan kebutuhan suatu masyarakat dalam kawasan tertentu. Baik kebutuhan itu bersifat *dharuriyah* (kebutuhan dasar), maupun kebutuhan *hajjiyah* (sekunder) dan kebutuhan *taklimiyah* (pelengkap).¹³

Beberapa permasalahan sosial yang dikaji oleh M.A. Sahal Mahfudh yaitu; *Pertama*, tentang hubungan agama dan negara. Hubungan antara

¹³Muhammad Alwi al-Maliki, *Syari’at Islam; Pergumulan Teks dan Realitas*, alih bahasa Abdul Mustaqim (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), hlm. xiii

keduanya mengacu pada “simbiosis mutualisme”. Keduanya saling mempengaruhi dan membutuhkan kemaslahatan bersama. Pada gagasan selanjutnya, Kyai Sahal memandang pentingnya “kulturasi politik” untuk mewujudkan masyarakat sipil (*civil society*) dalam wacana demokrasi modern. *Civil society* dipahami sebagai wilayah kehidupan sosial yang terorganisasi dengan ciri-ciri kesukarelaan, keswasembadaan (*self generating*), ketaatan pada hukum, keswadayaan (*self supporting*), dan kemandirian (*self reliance*) berhadapan dengan negara.

Kedua, tentang krisis ekologi. Kyai Sahal memandang penggunaan alam harus didasarkan pada aspek manfaat dan mafsadat, untuk menunjang kebutuhan dan kehidupan yang terdiri dari tiga kategori, yakni kebutuhan mendesak (*dharuri*), kebutuhan dasar (*haji*) dan kebutuhan sekunder (*tabsinni*). Pemenuhan kebutuhan itu harus sesuai dengan skala prioritas dan ditujukan untuk kepentingan bersama. Kemaslahatan disini tetap pada pertimbangan pemungisian alam untuk kepentingan masyarakat secara umum, tidak diperkenankan penggunaan alam hanya untuk kepentingan pribadi, apalagi yang berakibat pada kerusakan ekosistem alam dan meninggalkan dampak lingkungan yang berbahaya bagi masyarakat sekitarnya.

Ketiga, tentang prostitusi dan industri sex. Melihat kenyataan yang terjadi, pelarangan terhadap prostitusi dan bisnis bukan merupakan suatu solusi karena tidak dapat mencegah berkembangnya perdagangan seksual, maka Kyai Sahal berpendapat bahwa perlu adanya sentralisasi lokasi pelacuran untuk meminimalisir sisi *madharat*-nya. Pendapat itu didasarkan pada kaidah *akhafudz al-dlararain*, yang berarti mengambil resiko paling kecil dari dua jenis bahaya yang mengancam.

Keempat, tentang pendidikan kontekstual. Kyai Sahal memandang sebuah pendidikan adalah usaha sadar yang membentuk watak dan perilaku secara sistematis, terencana dan terarah.

Kritik yang dilakukan Kyai Sahal adalah tentang dunia pendidikan modern yang gagal membawa misi kemanusiaan, termasuk kritik didalamnya adalah ditujukan kepada lembaga pendidikan Islam. Kritiknya adalah sebagai berikut: “Lembaga pendidikan Islam di luar pesantren yang pada awalnya diharapkan menjadi media alternatif, pada perkembangannya justru dianggap tidak mampu menjaga harapan itu. Kebijakan pendidikan yang bersifat kognitif (dengan asumsi, bahwa pemahaman keilmuan yang mendalam akan melahirkan perilaku agamis yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah), pada akhirnya justru melahirkan produk yang

menguasai Islam secara Ilmiah, tetapi sering dipertanyakan dari segi penghayatan (amaliyah).¹⁴

Pendidikan yang diharapkan Kyai Sahal adalah suatu pendidikan lebih realistis, dalam artian antara teori-teori yang banyak dikembangkan di lembaga pendidikan seharusnya bisa diterapkan sebagaimana mestinya.

Kelima, tentang ekonomi sosialis. Umat manusia sebagai subyek ekonomi dibebankan untuk berikhtiar sesuai dengan kadar kemampuan masing-masing. *Taklif* (pembebanan) ini berimplikasi pada banyak hal. Meskipun ekonomi sendiri bukan komponen fiqh, ikhtiar dalam arti luas adalah terkait erat dengan persoalan usaha ekonomis. Dalam ekonomi Islam, diterapkan pokok-pokok ekonomi secara umum yaitu pertanian, perindustrian, (termasuk juga kerajinan), dan perdagangan. Dalam pelaksanaannya, diharuskan mempertimbangkan kepentingan antara penjual dan pembeli, tidak diperkenankan mengambil keuntungan yang melebihi batas kewajaran dan hal lainnya yang dapat merugikan salah satu pihak. Jelasnya, sistem ekonomi Islam –yang lebih sosialis- dihadirkan untuk menghadang sistem ekonomi global yang kapitalis, dalam artian sistem ekonomi yang lebih melihat pada kepentingan pemilik modal untuk mengeruk keuntungan sebesar mungkin, dan merugikan rakyat kecil.

3. Revitalisasi Keilmuan Kajian Kitab Kuning

Lompatan pemikiran berdasarkan *maqasid al-Syariah* sebagai acuan merupakan landasan utama penguatan kajian kitab kuning secara emansipatoris. Kiai Sahal konsen terhadap pengembangan kajian kitab kuning sebagai ciri khas pesantren. Kitab-kitab kuning yang dikembangkan dipesantren kaya akan khasanah kajian keislaman sebagai landasan keilmuan bagi santri. Akan tetapi kajian kitab kuning yang dikembangkan masih mengesampingkan konteks dari pada teks, sehingga gagasan hukum aplikatif yang dikaji dalam kitab kuning terjadi kesenjangan antara konsep dan teori membutuhkan revitalisasi atau cara pandang baru dalam mengkaji ilmu keislaman.

Oleh karena itu pengembangan kajian kitab kuning berbasis emansipatoris merupakan terobosan baru dalam ranah pemikiran dan gerakan sosial di pesantren. Gagasan ini melakukan konsensus makna baru terhadap pemahaman teks kitab kuning sebagai sistem makna dan nilai yang memihak kepada kaum lemah dan terpinggirkan. Isu-isu yang diangkat

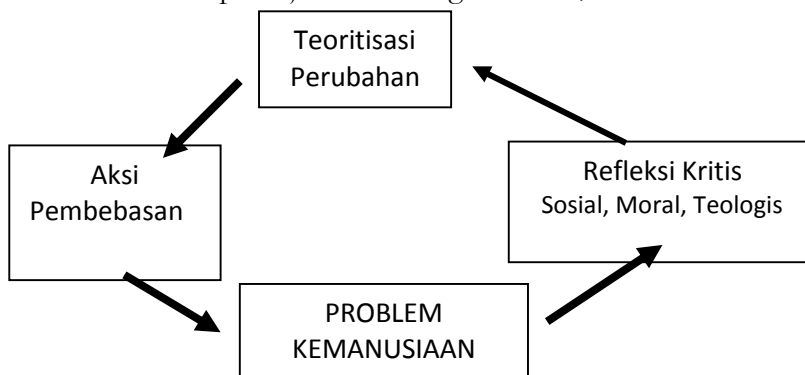
¹⁴ M.A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, Cet. IV (Yogyakarta: LkiS), hlm. 252.

adalah isu-isu tentang ketidakadilan, keterbelakangan dan kemiskinan yang dihadapi masyarakat bawah.¹⁵

Paham emansipatoris mendekati teks dengan kerangka realitas sosial dengan melakukan refleksi kritis atas problem sosial yang dihadapi masyarakat, baik yang bersifat makro maupun mikro, kemudian membangun strategi-strategi perubahan yang dipraktikkan dalam bentuk aksi perubahan (teoritis-praksis). Posisi teks dinaikkan sebagai spirit pembebasan dan moral kemanusiaan. tekanannya adalah upaya mengubah hubungan dominasi sosial dalam kebudayaan, khususnya dalam nalar dan etika sosial.

Secara historis, pemilihan istilah emansipatoris pada dasarnya tidak lepas dari pembacaan teori kritis yang berkembang di era kontemporer yang dikaitkan dengan penafsiran teks sebagai dasar agama secara kritis. Dalam hal ini, yang dimaksud dengan penafsiran teks secara kritis mencakup dua dimensi: *Pertama*, realitas material, yaitu model penafsiran teks yang mempertanyakan ideologi hegemonik yang bertolak pada kehidupan riil dan materiil atau mempertanyakan hegemoni yang bertolak pada realitas empirik. *Kedua*, visi transformatif, yaitu model penafsiran teks yang memiliki komitmen pada perubahan struktur, maupun relasi hegemonik dalam hubungan pemberi dan penerima narasi (ulama-umat) maupun relasi politik (penguasa-rakyat).¹⁶

Secara skematis hal itu dapat dijelaskan sebagai berikut;



Ket: Lingkaran Praktis Tafsir Emansipatoris

¹⁵Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama Untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta; P3M, 2004), hal. 176.

¹⁶Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris," dalam Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris...*, hal. xvii.

Keempat variabel tersebut terkait satu sama lain. Titik tolak teks emansipatoris adalah problem kemanusiaan, bukan teks kitab kuning yang dianggap sebagaimana pada gagasan skriptualis, ideologis maupun modernis. Pada teoritisasi perubahan, watak transformatif teks akan didefinisikan sebagai landasan bagi misi emansipatoris, yakni pembebasan. Aksi ini akan diterapkan pada problem kemanusiaan yang riil. Secara integral, teks emansipatoris tidak berhenti pada dekonstruksi dan pembongkaran teks tapi teks dijadikan sebagai wahana pembebasan, karena realitas dominasi tidak hanya wacana, melainkan juga dominasi yang bersifat riil dan materiil.¹⁷

Teks emansipatoris hadir dengan paradigma dan pendekatan yang lebih membebaskan dan berinteraksi langsung dengan problem kemanusiaan. Setidaknya ada tiga hal yang hendak disampaikan dalam teks emansipatoris.

Pertama, memberikan perspektif baru terhadap teks dan mencoba melihat teks dari kacamata konteks dan problem kemanusiaan, karena sebenarnya teks lahir dari konteks dan sosio-kultur masyarakat pada zamannya.

Kedua, menempatkan manusia sebagai subyek penafsiran keagamaan. Hal ini dalam rangka memperpendek jarak yang selama ini terlalu jauh antara teks dan realitas. Pemahaman keagamaan yang dihadirkan di tengah-tengah masyarakat selama ini hampir semuanya berangkat dari teks yang kemudian diturunkan menjadi produk hukum dalam rangka memberi status hukum terhadap realitas. Akibatnya, bukan saja teks kehilangan semangat transformatifnya, bahkan _lebih buruk lagi_ teks berjarak dengan realitas.

Ketiga, memberikan perhatian yang besar persoalan-persoalan kemanusiaan dari pada kepada persoalan-persoalan teologis. Teks emansipatoris ingin mengalihkan perhatian agama dari persoalan langit (*teosentrisme*) menuju persoalan riil yang dihadapi manusia (*antroposentrisme*). Penekanannya ada pada aspek praksis sehingga teks sebagai agama tidak hanya dipahami sebagai ritualisme melainkan pembebasan masyarakat dari segala penindasan.¹⁸

Konsep emansipatoris diharapkan dapat memberikan kontribusi untuk memahami historisitas teks dan sejauh mana teks itu dapat mewujudkan perubahan pada tataran praksis. Ini sejalan dengan pandangan bahwa keistimewaan wahyu tidak dikarenakan ia berasal dari Tuhan belaka, melainkan ia dapat membawa misi keadilan, pluralisme, pembebasan,

¹⁷*Ibid.*

¹⁸Zuhairi Misrawi, "Islam Emansipatoris: Dari Tafsir Menuju Pembebasan," dalam Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris...*, hal. xxv.

kemanusiaan dan keadaban. Tafsir keagamaan yang memihak kepada kepentingan publik dan kemaslahatan umum merupakan tawaran hermeneutik bahwa tafsir tidak hanya menjadikan teks sebagai subyek yang dianggap satu-satunya pemegang kebenaran absolut, melainkan sebagai obyek yang dituntut mempunyai visi pembelaan atas kaum lemah.

Pada titik ini, problem yang dipahami dalam tahap praksis tafsir emansipatoris adalah: *Pertama*, bagaimana secara adil mendefinisikan apa yang dipahami sebagai problem kemanusiaan. *Kedua*, bagaimana memperlakukan teks dalam tahap refleksi kritis. Teks diperlakukan sebagai alat untuk mempertajam nurani dalam melihat problem kemanusiaan, karena teks bukan satu-satunya rujukan dalam melakukan refleksi kritis. *Ketiga*, bagaimana teks diperlakukan sebagai sumber kritik. Hal ini membutuhkan metodologi tersendiri yang berbeda dengan yang dipakai selama ini. *Keempat*, teks bukan satu-satunya alat yang dipakai untuk pencerahan kemanusiaan.¹⁹

Tafsir teks emansipatoris hendak mengubah strategi *top-down* ala tafsir teosentris menjadi *bottom up*, yang mana tafsir tidak lagi berangkat dari teks akan tetapi berangkat dari realitas kemanusiaan. Dalam tafsir emansipatoris, analisa sosial merupakan alat bantu guna memahami problem-problem sentral kemanusiaan. Hal ini didasari keyakinan bahwa tataran sosiologis-antropologis merupakan proses akulturasi dengan budaya. Di satu sisi, agama membentuk budaya, akan tetapi di sisi lain budaya juga membentuk agama.²⁰ Oleh karena itu, pendekatan tafsir teks Emansipatoris dalam memahami teks tidak cukup sebatas pendekatan klasik yang hanya mampu memahami makna literal teks, yang diperlukan adalah memahami struktur sosial masyarakat sehingga diperlukan pendekatan interdisipliner dengan ilmu-ilmu sosial dan humaniora agar lebih luas dalam pemahaman teks kitab kuning serta mampu melihat problem sosial.

Ilmu-ilmu humaniora yang kini berkembang dan mengalami perubahan pesat semestinya dipertautkan dengan studi kitab kuning. Hal ini perlu digali bagaimana sudut pandang kesejarahan, hermeneutik, dan ilmu sosial lainnya agar dapat memberikan sumbangan teoritis terhadap kajian tafsir teks kitab kuning. Asumsi dasarnya, bahwa teks kitab kuning merupakan fenomena sosial karena itu dapat dianalisa dengan pendekatan sosial antropologis agar penafsiran teks kitab kuning di pesantren tidak melangit (teosentris), tapi lebih membumi (socio-antroposentris).

Transformasi pemikiran keilmuan pesantren yang dikembangkan

¹⁹Rumadi, *Masyarakat Post Teologi: Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia* (Jakarta; Gugus Press, 2002), hal. 98.

²⁰Zuhairi Misrawi, "Islam Emansipatoris...", hal. xxiii.

lewat kajian kitab kuning emansipatoris adalah perlunya suguhan kajian yang bersifat kritis. Gagasan kritis menyuguhkan ide bahwa agama dapat menumbuhkan kesadaran kritis terhadap bentuk penyimpangan, penyelewengan dan penindasan. Kritisisme agama tercermin dalam dialektika agama dengan budaya sepanjang sejarah, karena agama dapat berperan menjadi simbol sosial dan praktik-praktik yang menghasilkan komitmen sosial. Karena itu, agama diharapkan dapat menjadi peran kunci dalam melakukan transformasi dan perubahan kultur sosial kemasyarakatan.²¹

Agama tidak ubahnya sebuah ideologi yang dideterminasi oleh aktor yang mengendalikan. Bila agama dimaknai sebagai sesuatu yang transformatif dan progresif, maka ia akan tampil sebagai agen perubahan. Begitu pula sebaliknya, jika agama ditafsirkan sebagai sesuatu yang kaku maka ia akan tampil sebagai agen kebekuan. Prinsip dasar dari agama adalah bahwa ia merupakan garda depan bagi usaha transformatif dan sebagai gerakan revolusioner untuk membela kaum tertindas, sehingga agama sebenarnya anti *status quo* yang melanggengkan penindasan. Agama dengan perangkat teologisnya yang mampu menjadi kekuatan revolusioner dan transformasi harus dikedepankan dalam konteks kekinian. Sebaliknya, bentuk-bentuk teologi yang menyimpang dari eksistensi agama yang sesungguhnya, yakni teologi yang mendukung *status quo*, mesti dihancurkan dan diganti dengan teologi pembebasan.²²

Realitas kekinian, berupa keterbelakangan dan ketertindasan masyarakat bukan sesuatu yang *given*, bukan takdir yang tidak mungkin diubah, tetapi akibat dari struktur yang secara sistematis menciptakan kondisi-kondisi tersebut. Dalam konteks ini, peran kritis sebagai kekuatan penyadaran untuk melawan realitas penindasan dalam masyarakat menjadi sebuah keniscayaan.

Bentuk Islam sebagai agama kritis yang mampu melakukan perubahan monumental dalam ranah sosial, ekonomi maupun keyakinan teologis, merupakan landasan paradigmatis yang mesti digali dalam konteks kekinian. Penggalan kembali landasan paradigmatis kritis adalah sesuatu yang penting sebagai upaya menumbuhkan kesadaran kritis dalam realitas sejarah. Dalam hal ini, untuk membangun teologi kritis, diperlukan kesadaran praksis sosial. Kesadaran agama yang hanya berhenti pada tataran intelektual tidak akan memanifestasikan teologi kritis, yang lebih

²¹Mochamad Sodik, *Gejolak Santri Kota: Aktivitas Muda NU Merambah Jalan Lain* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 200), hal. 68.

²²Asgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, penerj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hal. 21.

mengedepankan pemahaman teologi *critical reflection on praxis*. Pada tataran inilah teologi mampu menjadi kekuatan kritis untuk mampu menuju perubahan dalam konteks sosial, yaitu suatu teologi yang mampu menjadi perangkat ideologi bagi masyarakat untuk melakukan perlawanan terhadap segala bentuk eksploitasi dan penindasan.

E. Kesimpulan

Revitalisasi keilmuan pesantren dimaknai pembaharuan terhadap paham agama yang dianggap sebagai bagian dari gerakan perubahan sosial berdasarkan nilai-nilai agama, dalam hal ini penguasaan kitab kuning. Revitalisasi keilmuan pesantren membawa dampak besar dalam perkembangan masyarakat sekitar pesantren. Doktrin revitalisasi membawa implikasi bagi tumbuhnya suatu etos kerja baru dalam komunitas pesantren dan berkaitan langsung dengan semangat untuk bekerja keras guna merebut kehidupan dunia dengan sukses.

Dalam pandangan Kiai Sahal perlu adanya transformasi fiqh dilihat pada tujuan syari'at (*maqasid al-syari'ah*) sebagai bagian untuk melindungi agama, jiwa, keturunan, akal pikiran, dan harta benda. Rumusan *maqasid* ini memberikan pemahaman bahwa Islam tidak mengkhususkan perannya hanya dalam aspek penyembahan Allah dalam arti terbatas pada serangkaian perintah dan larangan, atau halal haram yang tidak dapat secara langsung dipahami manfaatnya.

Kajian keilmuan kitab kuning pesantren diperlukan lompatan pemikiran berdasarkan *maqasid al-Syariah* sebagai acuan merupakan landasan utama penguatan kajian kitab kuning berbasis emansipatoris. Kiai Sahal konsen terhadap pengembangan kajian kitab kuning sebagai ciri khas pesantren. Kitab-kitab kuning yang dikembangkan dipesantren kaya akan khasanah kajian keislaman sebagai landasan keilmuan bagi santri. Akan tetapi kajian kitab kuning yang dikembangkan masih mengesampingkan konteks dari pada teks, sehingga gagasan hukum aplikatif yang dikaji dalam kitab kuning terjadi kesenjangan antara konsep dan teori membutuhkan revitalisasi atau cara pandang baru dalam mengkaji ilmu keislaman. Oleh karena itu pengembangan kajian kitab kuning berbasis emansipatoris merupakan terobosan baru dalam ranah pemikiran dan gerakan sosial di pesantren. Gagasan ini melakukan konsensus makna baru terhadap pemahaman teks kitab kuning sebagai sistem makna dan nilai yang memihak kepada kaum lemah dan terpinggirkan. Isu-isu yang diangkat adalah isu-isu tentang ketidakadilan, keterbelakangan dan kemiskinan yang dihadapi masyarakat bawah atau kurang berdaya secara sosial ekonomi.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Maliki, Muhammad Alwi, *Syari'at Islam; Pergumulan Teks dan Realitas*, alih bahasa Abdul Mustaqim, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany, Cet. III, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- El Fadl, Khaled M. Abou, *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, alih bahasa R. Cecep Lukman Hakim, Jakarta: Serambi, 2004.
- Engineer, Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan*, penerj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Karim, Khalil Abdul, *Historisitas Syari'at Islam*, alih bahasa M. Faisol Fatawi, Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.
- Mahfudh, M.A. Sahal, *Dialog dengan Kiai Sabal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)*, Cet. I, Surabaya: Ampel Suci Bekerjasama dengan LTN NU Wilayah Jawa Timur, 2003.
- Mahfudh, Sahal, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LkiS, 1994.
- , *Wajah Baru Fiqh Pesantren*, Jakarta: Citra Pustaka Bekerjasama dengan Keluarga Mathali'ul Falah (KMF) Jakarta, 2004.
- Moloeng, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- Rachman, Arief Aulia, *Metodologi Fikih Sosial MA Sabal Mahfudh (Studi Keberlanjutan dari Pemahaman Fikih Tekstual ke Pemahaman Fikih Kontekstual dan Relevansinya dengan Hukum Keluarga Islam)*, Masters thesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.
- Riyadi, Ahmad Ali, *Politik Pendidikan: Menggugat Birokrasi Pendidikan Nasional*, Yogyakarta: Ar-ruzz Media, 2006.
- , "Respon Pesantren Terhadap Perubahan Sosial-Politik (1970-2000)," dalam *Hermedia*, Volume 3, Nomor 1, Januari-Juni, 2004.
- Rumadi, *Masyarakat Post Teologi: Wajah Baru Agama dan Demokratisasi*

Indonesia, Jakarta; Gugus Press, 2002.

Setyawan, Heri, *Aplikasi Gagasan Fiqh Sosial KH Sahal Mahfudh dalam Dunia Pendidikan (Studi Kasus di Pondok Pesantren Maslakul Huda Kajen Pati)*. Thesis, IAIN Walisongo, 2012.

Sodik, Mochamad, *Gejolak Santri Kota: Aktivitas Muda NU Merambah Jalan Lain*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 200.

Weber, Max, *Eika Protestan dan Spirit Kapitalisme: Sejarah Kemunculan dan Ramalan Tentang Perkembangan Kultur Industrial Kontemporer Secara Menyeluruh*, penerj. TW Utomo dan Yusup Priya Sudiarja, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Weber, Max, *The Protestant Ethic Spirit of Capitalism*, New York: Routledge, 1992.

Verdiansyah, Very, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama Untuk Praksis Pembebasan*, Jakarta; P3M, 2004.

Yafie, Ali, “Tajdid; Adakah Suatu Kemestian?” dalam *Pesantren*, No. 1/Vol.V/1988, Jakarta: P3M, 1988.

Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa’il 1926-1999*, Yogyakarta: LKiS, 2004.