

IMPLEMENTASI *MAQASHID AL-SYARI'AH* MELALUI FIQH SOSIAL

(Mengkaji Gagasan Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh)

Qurrotul Ainiyyah¹

A. Pendahuluan

Dalam tradisi Islam, fiqh memiliki peran sentral sebagai instrumen hukum untuk mengatur kehidupan masyarakat muslim. Mereka memerlukan perangkat hukum yang karakternya sudah tidak lagi murni tekstual normatif, sebagaimana al-Qur'an dan hadits, tetapi sudah terstruktur menjadi sebuah pranata hukum aplikatif (*fiqh*). Dengan demikian, fiqh dikodifikasikan untuk mengelola secara operasional keseluruhan aktivitas manusia, mulai dari persoalan ritual keagamaan sampai masalah-masalah profan, baik politik, sosial, ekonomi maupun budaya.²

Di Indonesia sendiri, peran fiqh dalam membantu menyelesaikan persoalan keumatan, terkadang menyebabkan terjadinya problematika yang dilematis. Keputusan-keputusan yang dihasilkan juga belum memiliki pengaruh signifikan dalam beberapa aspek. Hal ini dapat dipahami, misalnya, melalui tradisi penggunaan *kutub al-mu'tabarah* sebagai alat bantu dalam menyelesaikan problematika kontemporer. Tradisi ini dipegang kukuh oleh kalangan pesantren dan NU di Indonesia, sungguhpun kedua entitas Islam Indonesia ini sudah mulai mengadopsi sistem *manhajiy*, tidak lagi *qawly*, sebagaimana beberapa periode silam. Penggunaan kitab-kitab fiqh abad pertengahan sebagai acuan dalam penyelesaian problem kemasyarakatan inilah yang dianggap memiliki kelemahan substantif, terutama dalam hal perbedaan jaman, sosiologis, psikologis maupun kultural. Perbedaan inilah yang menyebabkan adanya kendala "dialog" antara fiqh (yang ada dalam kitab) dengan realitas.

Di pesantren sendiri, fiqh merupakan cabang keilmuan yang paling penting karena perannya yang sangat intensif sebagai acuan dalam praktik keagamaan sehari-hari.³ Cabang inilah yang kemudian menentukan salah satu tipikal pesantren, yaitu sebagai penganut *fiqh madzhabi*. Dengan paham *fiqh madzhabi* ini, pesantren telah berhasil membangun "fanatisme" dalam bermadzhab, khususnya madzhab Syafi'i. Di pesantren, paham ini sudah mentradisi dan mengideologi sampai kitab-kitabnya pun dibakukan yang kemudian dikenal dengan istilah *al-kutub al-mu'tabarah*, yaitu kitab-kitab yang paling otoritatif, terseleksi dan

¹Dosen STIT Urwatul Wutsqo Bulurejo Jombang dan mahasiswa Program Doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya.

²Thoha Hamim, *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer* (Surabaya : Diantama, 2004), 167.

³Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung : Mizan, 1999), 112.

diakui dalam penggunaan kegiatan *istinbath al-ahkam* di kalangan pesantren, termasuk juga NU.⁴

Berkaitan dengan banyak hal, era modern saat ini telah mengantarkan fiqh kepada posisi problematis dan dilematis. Fiqh bukan hanya kesulitan menuntaskan berbagai masalah dan isu sosial yang dihadapi, tetapi juga masih gagap mendefinisikan kediriannya, terutama dalam konteks merumuskan metode hukum yang tepat untuk dipergunakan menuntaskan berbagai masalah tersebut. Dalam pandangan Coulson, problem inilah yang merupakan di antara sebab terjadinya “konflik dan ketegangan” antara teori dan praktek dalam sejarah penelitian dan penerapan hukum Islam.⁵ Di sisi lain, problem akut ini pula yang sekarang telah menstimulasi berbagai upaya pembaruan dalam bidang fiqh.

Akan tetapi, karena sifatnya yang reflektif, dibutuhkan kemampuan kognitif guna menjabarkan teks-teks agama yang idealis ke dalam realitas yang empiris. Inilah urgensi pengembangan atau pembaruan fiqh. Karena fiqh merupakan hasil ijtihad, maka diperlukan perangkat tertentu yang mengatur pencapaian produk-produk fiqh yang dikenal dengan *ushul fiqh* atau *legal theory* dan *qawa'id fiqhiyyah* atau *legal maxim*. Yang pertama dipahami oleh para yuris muslim sebagai bangunan prinsip dan metodologi investigatif yang dengannya aturan-aturan hukum praktis memperoleh sumber-sumber partikulernya. Sedangkan yang terakhir lebih bercorak sebagai pedoman pengambilan hukum-hukum agama secara praktis, yang menentukan bentuk akhir keputusan hukum yang akan diambil jika kondisi dan persyaratan yang melatarbelakangi suatu masalah yang tadinya sudah diputuskan telah mengalami perubahan.⁶

Oleh karena itulah, sepanjang perjalanan hukum Islam, fiqh selalu tidak terpisahkan dari konteks sosial, kultural, bahkan politik. Fiqh secara elastis menempatkan diri dalam ruang dan waktu tertentu, sekaligus menjadi instrumen penyelesaian kasus-kasus tertentu pula di masyarakat. Di Indonesia sendiri, fiqh dapat dijumpai dengan beragam wajah. Dari Fiqh Mazhab Nasional menurut Hazairin, Fiqh Emansipatoris perspektif Masdar Farid Mas'udi, hingga Fiqh Sosial. Khusus kosa kata terakhir ini, bisa ditelusuri semenjak istilah ini digunakan oleh KH. Ali Yafie dan KH. MA. Sahal Mahfudh dalam “membungkus” gagasan mereka untuk medialogkan fiqh dengan realitas sosial. Meskipun sampai sekarang, istilah Fiqh Sosial ini masih menjadi perdebatan tentang siapakah yang pertama kali mengemukakan

⁴Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren* (Jakarta : Kencana, 2008), 4.

⁵Noel James Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence* (Chicago & London : The University of Chicago Press, 1969), 58-76.

⁶Ahmad Baso, “Melawan Tekanan Agama : Wacana Pemikiran Fiqh NU” dalam Jamal D. Rahman, *Wacana Baru Fiqh Sosial : 70 Tahun Prof. KH. Ali Yafie* (Bandung : Mizan, 1997), 135.

istilah ini, KH. Ali Yafie atau KH. MA. Sahal Mahfudh, namun penulis tidak ingin terjebak dalam polemik seputar penggagas awalnya. Di sini, penulis hanya mengupas lebih dalam tentang konstruksi bangunan Fiqh Sosial yang telah digelorakan oleh KH. MA. Sahal Mahfudh, melalui berbagai karyanya.

Memang, sejak dulu fiqh selalu menawarkan banyak bentuk yang semuanya dilatarbelakangi adanya kehendak untuk merespon dinamika sosial, tanpa melepaskan diri dari paralelisme konstruk awal. Maka, menurut Kiai Sahal, yang diamini KH. Ali Yafie dalam *Menggagas Fiqh Sosial (1994)*, tujuan pokok Fiqh Sosial adalah membentuk suatu konsep fiqh yang berdimensi sosial atau fiqh yang dibangun dengan peranan individu atau kelompok dalam berbangsa dan bernegara. Sebagai sebuah wacana pemikiran, eksistensi Fiqh Sosial memang belum terdefiniskan secara jelas. Pemakaian istilah Fiqh Sosial (*al-fiqh al-ijtima'i*) secara bahasa akan lebih tepat jika disandingkan dengan term lain, yaitu fiqh individu (*al-fiqh al-infiradhi*). Kedua istilah ini memang belum terkenal dalam diskursus fiqh klasik, meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa klasifikasi fiqh yang dibangun selama ini tetap mengapresiasi dua sisi tersebut.

B. Embrio Gagasan Fiqh Sosial

Gagasan Fiqh Sosial KH. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh, selanjutnya cukup disebut Kiai Sahal, tidak hadir di ruang hampa. Setiap gagasan hadir akibat pengaruh konteks sosial, motif, kepentingan, hasil bacaan dan pergaulan penggagasnya. Lokasi sosial adalah situasi sosial yang mengelilingi suatu konsep atau teori.⁷ Dengan demikian, gagasan Fiqh Sosial merupakan akumulasi dari segenap keilmuan, pengalaman, analisis dan kemauan untuk melakukan proses transformasi sosial melalui elemen fiqh. Realitas Desa Kajen, Pati, Jawa Tengah, tempat tinggal Kiai Sahal, yang masih tertinggal secara ekonomi dan sosial pada tahun 1980-an, menurut Kiai Sahal, perlu menjadi fokus perhatian fiqh yang menawarkan solusi kongkret dalam memperbaiki kesejahteraan warga. Kiai Sahal sampai pada perumusan awal Fiqh Sosial, bahwa fiqh harus berpijak kepada pandangan bahwa mengatasi masalah sosial yang kompleks seperti kemiskinan, kebodohan dan kerusakan lingkungan dianggap sebagai misi syari'at Islam.⁸

Secara epistemologis, term Fiqh Sosial masih diperdebatkan. Apakah wacana baru pemikiran fiqh pesantren dan NU ini lahir dari refleksi *fiqhiyyah* murni atau karena

⁷Gregory Baum, *Agama dan Bayang-Bayang Relativisme*, terj. Ahmad Murtajib Chaeri (Yogyakarta : Tiara Wacana dan Sisiphus, 1999), 9.

⁸KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta : LKIS, 2003), xxxiii.

disebabkan oleh kondisi obyektif NU yang selama Orde Baru tersisihkan secara politis, sehingga bersikap reaksioner? Pertanyaan ini cukup problematis. Bisa jadi Fiqh Sosial muncul karena "tuntutan jaman" yang sedemikian kompleks dan dinamis yang tidak memungkinkan lagi diatasi secara legal-formalistik, sehingga memunculkan kesadaran dari dalam (*conscious from within*) untuk melakukan "reaktualisasi" terhadap fiqh. Atau, di pihak lain, sangat mungkin kemunculan Fiqh Sosial ini merupakan bentuk perlawanan (*counter discourse*) terhadap struktur sosial-politik yang tidak adil dan menguntungkan kekuasaan.⁹

Maka, gagasan Fiqh Sosial ini kemudian dikontekstualisasikan dengan realitas sekitarnya. Pesantren Maslakul Huda, yang dipimpin Kiai Sahal, menjadi sentral pengembangan Fiqh Sosial. Kiai sederhana ini kemudian membentuk Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat Pesantren Maslakul Huda (BPPM-PMH) yang didirikan pada 1979.¹⁰ Lembaga ini secara makro merupakan implementasi dari usaha mengadakan kegiatan-kegiatan sosial kemasyarakatan. BPPM-PMH banyak membantu masyarakat sekitar dengan menggarap kegiatan Program Pengembangan Ekonomi Masyarakat melalui Pesantren (PPEMmP). Salah satu programnya adalah pemberian modal bagi usaha kecil dalam bentuk *revolving fund*, yaitu berupa pinjaman dalam bentuk dana bergulir dengan bunga rendah. Dari upaya ini, pada 9 Oktober 1996 lahir Bank Perkreditan Rakyat (BPR) Artha Huda Abadi, yang memulai aktivitas dalam bentuk perbankan secara resmi. Kini, BPR ini semakin berkembang dengan pendirian sejumlah Kantor Pelayanan Kas di beberapa tempat di Pati. Modal awal BPR hanya Rp 50 juta, saat ini telah berkembang mencapai lebih dari Rp 10 miliar.¹¹

Kiai Sahal telah merevitalisasi dwifungsi pesantren sebagai *centre of excellence* yang menjadi kawah candradimuka pemikir agama (*religious intellectual*), sekaligus fungsi sebagai

⁹Sumanto al-Qurtuby, *KH. M.A. Sahal Mahfudh, Era Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta : CERMIN, 1999), 135.

¹⁰Mula-mula lembaga ini membina pengrajin kerupuk yang disebut *kerupuk tayamum*, karena digoreng memakai pasir, yang merupakan warga di sekitar pesantren Kiai Sahal. Mereka sebenarnya cukup potensial, namun karena berbagai sebab, *home industry* ini hanya jalan di tempat. Kiai Sahal mencoba mengajak para tetangganya untuk mendirikan semacam koperasi bagi kemajuan bersama. Modalnya Rp 5.000, itu pun sudah terlalu banyak. Dia memberikan pinjaman bergulir tidak berbunga. Modalnya dari saldo kegiatan internal pesantren, seperti kegiatan belajar-mengajar dan dari SPP, yang sedikit demi sedikit dikumpulkan. Kiai Sahal juga memberikan "pencerahan" supaya ada kerja kolektif, kerja kooperatif, karena mereka terlalu gurem. Mereka mencicil pinjaman itu setiap pekan. Setelah modal Rp 5.000 itu kembali, lalu diberikan kepada kelompok baru. Usaha mereka berkembang dan kemudian banyak yang merasa usaha itu terlalu kecil. Mereka pindah usaha. Karena usaha mereka semakin besar, perlu dana lebih banyak. Kiai Sahal menyikapinya dengan mendirikan BPR Arta Huda Abadi (1997). Modal awalnya pada masa itu cukup Rp 50 juta, juga dikumpulkan dari dana pesantren sendiri yang merupakan pemegang saham terbesar dan melibatkan alumni pesantren yang berminat. Tahun 2002, aset BPR sudah lebih dari Rp 10 milyar. BPR ini juga sudah punya kantor kas pembantu di Kota Juwana, Kota Pati, dan daerah perbatasan Jepara-Pati. Kantor pusatnya di Kajen, di dekat pesantren Maslakul Huda.

¹¹Zubaedi, *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfud dalam Perubahan Nilai-Nilai Pesantren* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007), 215.

agent of development yang menangani pembinaan pemimpin masyarakat (*community leader*). Jika fungsi pertama memaksa pesantren untuk berkembang menjadi pusat studi keagamaan dan kemasyarakatan, maka fungsi terakhir menuntut pesantren menjadi *pioneer* dalam program-program pengembangan masyarakat itu sendiri. Pada titik ini, pesantren telah mentahbiskan diri sebagai institusi pendidikan, dakwah sekaligus lembaga sosial. Inilah yang dibuktikan Kiai Sahal.¹²

Tampaknya, peran Kiai Sahal dalam pemberdayaan masyarakat desa Kajen merupakan salah satu penggalan dari wujud utuh gagasan Fiqh Sosial. Sebab, sebagai bagian dari kalangan Islam tradisional yang secara otodidak mempelajari literatur modern, Kiai Sahal justru memungut "mutiara yang berserakan" yang berjibun di kitab-kitab klasik, untuk diimplementasikan dalam realitas sosial. Inilah kelebihanannya. Maka, jangan heran jika Kiai Sahal menolak jika kitab kuning dikatakan *out of date* atau tidak relevan dengan kemajuan jaman (*ghairu shalih li zaman*).

Keyakinan terhadap relevansi muatan kitab kuning ini dikampanyekan Kiai Sahal melalui *halaqah*, semina, dan simposium. Motto yang selalu didengungkan adalah aktualisasi dan kontekstualisasi kitab kuning. Bagi Kiai Sahal, dalam khazanah kitab klasik ini banyak ditemui referensi metodologis yang berpotensi untuk dikembangkan menjadi sebuah epistemologi dan metodologi pengetahuan. Nilai-nilai penting ini berikutnya diaktualisasikan kembali menjadi konsep yang *up to date* dan relevan. Sebagaimana kata KH. A. Mustofa Bisri atau Gus Mus,¹³ Kiai Sahal dengan cerdas memanfaatkan sumberdaya kultural yang ada pada kitab kuning, lalu menginterpretasikannya sejalan dengan fenomena sosial. Kiai Sahal, lanjut Gus Mus, adalah seorang tradisional-transformis yang memegang tradisi sekaligus menggunakannya untuk perubahan sosial sebagaimana yang diidealkan.

Maka, saat Kiai Sahal dan KH. Ali Yafie (dua maestro Fiqh Sosial) masing-masing menerbitkan buku berjudul *Nuansa Fiqh Sosial* dan *Wacana Fiqh Sosial*, terasa ada greget advokasi terhadap kitab (fiqh) klasik, yang selama ini dituduh sebagai biang ke-*jumud*-an dan eksklusivisme. Meskipun kedua buku tersebut tidak berbicara tentang makna Fiqh Sosial, tetapi kehadirannya menggambarkan makna, teori dan orientasi wacana Fiqh Sosial, sekaligus mengindikasikan adanya kegelisahan para pemegang teguh ortodoksi ini. Intinya, duet pakar Fiqh Sosial di atas berusaha membuktikan bahwa fiqh bukanlah konsep dogmatif-normatif, tetapi aktif-progresif.

¹²Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh, Antara Konsep dan Implementasi* (Surabaya : Khalista, 2007), 162-173.

¹³*Ibid.*, 95.

Dari sini wajar jika kelahiran Fiqh Sosial, di antaranya, dipahami sebagai upaya hukum (politik hukum) fiqh tradisional yang sering "difitnah" sebagai pihak yang tidak *out of date* dalam proses transformasi sosial. Proses ini berlangsung sedemikian rupa sehingga fiqh mampu mengaplikasikan dan mengharmonikan ajaran-ajaran fiqh dengan persoalan sosial. Pada titik ini, tentu saja Fiqh Sosial telah mencakup segala dimensi ajaran fiqh, baik perspektif individu (*al-infiradhi*) maupun sosial (*al-ijtima'i*).

Meminjam istilah Mahsun Fuad,¹⁴ pemikiran Kiai Sahal dan KH. Ali Yafie ini mengarah kepada pola *kontekstualisasi-madzhabi*, *responsif-kritis* dan *emansipatoris*. *Kontekstualisasi-madzhabi* begitu terlihat saat merelevansikan *ushul fiqh* dan kaidah fiqh sekaligus tetap memakai pola madzhab terpadu, secara *qawli* dan *manhaji*. Adapun pola *responsi-kritis* tampak saat Kiai Sahal, bersama "gerbong" forum Bahtsul Masail MWC NU Margoyoso Pati, memutuskan bahwa ketetapan hukum tentang Program Tebu Rakyat Intensifikasi (TRI) pemerintah adalah transaksi ekonomi yang tidak sah (*mu'amalah fasidah*), oleh karena itu haram untuk dilaksanakan. Keputusan ini bahkan dikukuhkan pada Mukhtamar NU ke-28 tahun 1989 di Krapyak, Yogyakarta.

Nuansa kritis di atas cenderung mengarah kepada pola *counter discourse* atas kebijakan negara. Lewat formulasi hukum demikian, melalui kasus TRI, secara implisit Kiai Sahal menyampaikan bahwa kebijakan pemerintah itu telah menafikan hak dan keadilan *wong cilik*, yang menanggung beban proyek tersebut.¹⁵

Contoh lain adalah saat Kiai Sahal mengkritik fenomena pemanfaatan para ulama dalam mengkampanyekan pajak. Padahal mereka tidak diberi ruang partisipasi dalam perumusan konsepnya. Dengan halus, Kiai Sahal lantas menyatakan bahwa masyarakat sering tidak tahu kemana larinya uang pajak tersebut. Dengan statemen seperti ini, setidaknya, Kiai Sahal sedang mengutarakan betapa pentingnya kontrol dan partisipasi masyarakat secara penuh dalam proses bernegara.¹⁶ Paling tidak, fenomena tersebut adalah contoh tipikal bagaimana Fiqh Sosial hadir sebagai etika sosial dan mengambil bentuk ekstrem, dalam istilah W.F. Wertheim,¹⁷ sebagai bentuk "perlawanan terhadap melodi utama kekuasaan" atau "tradisionalisme radikal" dalam bahasa Mitsuo Nakamura.¹⁸

¹⁴Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia* (Yogyakarta : LKiS, 2005), 252.

¹⁵Menarik memperhatikan hasil MWC NU Kecamatan Margoyoso Pati karena persoalan yang muncul kebanyakan masalah sosial, ekonomi dan politik. Mungkin karena ini, Nurdin Amin dan Hairus Salim menyebutnya sebagai "forum pengadilan rakyat". Lihat, Hairus Salim dan Nurdin Amin (ed.), "Ijtihad dalam Tindakan" (pertanggungjawaban Penyunting), dalam KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, xviii.

¹⁶KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 168-185.

¹⁷W.F. Wertheim, *Evolution and Revolution: The Rising Wares Of Emancipation*, sebagaimana dikutip oleh James L. Scott, *Perlawanan Kaum Tani* (Jakarta : Yayasan Obor, 1985), 32.

¹⁸Mitsuo Nakamura, *Tradisionalisme Radikal; Persinggungan NU-Negara* (Yogyakarta : LKiS, 1997), 87.

Pada tataran ini, Kiai Sahal telah menempatkan fiqh sebagaimana posisi semula, bukan semata-mata sebagai produk hukum atau alat rekayasa sosial sesuai prinsip *the law as a tool to the social engineering*. Lebih dari itu, fiqh memiliki potensi sebagai sarana pembebasan dan emansipasi sosial. Kiai Sahal, dalam *Nuansa Fiqh Sosial*,¹⁹ telah menguraikan bahwa sebagai penjabaran syari'at Islam, Fiqh Sosial berusaha melakukan penataan terhadap hal ihwal manusia dalam kehidupan dunia dan akhirat serta kehidupan individu dalam bermasyarakat dan bernegara. Namun, sebagaimana dikutip Mahsun Fuad,²⁰ Kiai Sahal juga melontarkan kritik bahwa dalam konteks sosial yang ada, ajaran syari'at Islam yang tertuang dalam fiqh seringkali tidak searah dengan kehidupan praktis.

Menarik jika dalam hal ini Fiqh Sosial mencakup konsep fiqh ramah lingkungan.²¹ gagasan ini harus segera dikontekstualisasikan. Sebab, lima kemaslahatan pokok yang disebut *al-maqashid al-syariah* (menjaga jiwa, agama, akal, keturunan, harta dan harga diri) tidak akan berjalan dengan baik tanpa adanya lingkungan yang kondusif, aman, damai, kokoh dan bersih. Di sinilah relevansi penggunaan kaidah *maa laa yatimmu al-wajib illa bihi fahuwa wajibun*, yaitu jalan untuk menyempurnakan kemaslahatan hukumnya wajib atau *al-wasa'il bi hukm al-maqasyid*, yang berarti hal-hal yang bersifat sarana hukumnya sama dengan tujuan. Artinya, jika menjaga kemaslahatan lima tadi wajib, maka hal-hal yang mendukung atau menjadi kunci pelaksanaannya juga wajib.

Selain menjadi penggerak sosial dan ekonomi masyarakat, yang tampak dalam diri Kiai Sahal adalah produktifitasnya menulis, baik artikel, tanya jawab maupun buku. Sebagian karyanya ialah *Thariqah al-Hushul ila Ghayah al-Wushul* (2004), *al-Bayan al-Mulamma' 'an Alfadz al-Luma'* (1999), *Telaah Fiqh Sosial, Dialog dengan KH. Sahal Mahfudh* (1997), *Nuansa Fiqh Sosial* (1994), *Pesantren Mencari Makna* (1999), *Ensiklopedi Ijma* (terjemah *al-Mausu'ah al-Hajainiyyah*, 1997), *Dialog Problematika Ummat* (2011), *al-Tsamarah al-Hajainiyah, Intifakh al-Wadajaini fi al-Munadzarat Ulama' al-Hajain, Luma' al-Hikmah ila Musalsalat al-Muhimmat* serta *al-Faraid al-Ajibah* yang diterbitkan oleh Pesantren Maslakul Huda. Atas kontribusinya di bidang keilmuan dan pengabdian di masyarakat, Kiai Sahal mendapatkan gelar Doktor Honoris Causa dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

C. Anatomi Fiqh Sosial

¹⁹KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 18.

²⁰Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, 109.

²¹Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh*, 124.

Dalam salah satu artikel, Kiai Sahal memberikan ilustrasi metaforis tentang hubungan timbal-balik antara NU dan pesantren. Dalam ilustrasi tersebut ditulis bahwa NU dapat dipandang sebagai pesantren besar. Sedangkan pesantren adalah miniatur kecil dari NU. Selanjutnya Rais Am PBNU ini memberikan sebutan bagi kalangan pesantren NU dengan istilah masyarakat fiqh.²² Pernyataan ini merupakan gambaran tentang kekuatan relasi timbal-balik antara NU dan pesantren. Di satu sisi keberagaman kalangan NU didasarkan “sepenuhnya” kepada ketentuan dalam fiqh, namun di sisi lain fiqh sendiri adalah bidang kajian pokok dalam kurikulum pesantren NU.²³

Adapun untuk memetakan suatu pemikiran dapat dilihat dari sudut pandang apa yang digunakan atau didasarkan pada pola pemahaman masyarakat terhadap sumber ajaran agama dalam kaitannya dengan realitas sosial yang melingkupinya. John L. Esposito, misalnya, memotret dinamika pemikiran keagamaan dengan tiga kategori, yaitu *restriction of traditionalist*, *modernist scripturalism* dan *socio-historical approach*.

Restriction of traditionalist adalah pola pemikiran keagamaan tradisional yang sempit. Pemikiran ini sangat dipengaruhi oleh tradisi pemikiran ulama masa lampau, yaitu saat hasil pemikiran ulama terdahulu dijadikan acuan dan sekaligus referensi final bagi setiap persoalan kemasyarakatan yang muncul pada masa sekarang. Dengan kata lain, mereka hanya memfotokopi apa yang sudah ada dari warisan ulama masa lampau.²⁴ Pola pemikiran yang demikian ini biasanya diikuti oleh komunitas masyarakat tradisional yang membanggakan tradisi, seperti kelompok pengikut pola bermadzhab dalam keagamaan. NU, dalam hal ini termasuk di dalamnya.

Modernist scripturalism adalah tipologi gerakan yang menamakan dirinya kelompok modern. Pola ini menggunakan pemahaman keagamaan secara kontekstual dari ajaran-ajaran suci. Dengan demikian, kelompok ini terpaku kepada pemahaman doktrin secara tekstual dengan merujuk *nash* secara redaksional, tidak kepada inti ajaran yang menjadi *maqasyid al-syari'ah*.²⁵ Justifikasi terhadap tindakan (amalan) agama dilihat dari eksistensi referensi tekstual *nash*. Amalan agama dianggap benar ketika terdapat dalil dari *nash* secara tekstual. Dapat dimasukkan dalam kategori ini adalah Muhammadiyah dan Persis di Indonesia, yang dipengaruhi oleh gerakan *tajdid* kaum Wahabi di Saudi Arabia.

²²KH. MA. Sahal Mahfudh, “Tradisi Pendidikan Politik di Pesantren” dalam Ismail SM dan Abdul Mukti (ed.), *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000), 20.

²³Untuk memastikan kebenaran pernyataan bahwa kajian fiqh memang mendominasi kurikulum pesantren NU, lihat selengkapnya, Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*.

²⁴John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World* (New York : Oxford University Press, 1995), 14.

²⁵*Ibid.*

Sedangkan *socio-historical approach* adalah tipe pola pemahaman keagamaan yang dalam melihat ketentuan-ketentuan ajaran agama (*nash*) lebih didasarkan kepada aspek-aspek historis dan konteks sosial yang berkembang.²⁶ Kelompok ini merupakan kelompok yang diidolakan untuk mempersiapkan masyarakat muslim modern dan neo-modern.²⁷

Dari ketiga kategori di atas, kalangan pesantren masuk dalam ranah pertama sebagai *restriction of traditionalist*, sebab selain lebih merujuk kepada tradisi dan khazanah peradaban Islam klasik, pesantren lebih suka menggunakan fiqh sebagai rujukan hukum mereka, dibandingkan melakukan pengambilan referensi langsung ke al-Qur'an dan hadits.²⁸ Mereka menilai bahwa fiqh merupakan produk hukum yang dapat membentuk sikap reseptif terhadap berbagai perubahan. Kapasitas seperti itu terbentuk karena ketentuan dalam fiqh ditetapkan melalui proses dialog antara teks al-Qur'an dan hadits dengan realitas yang mengelilingi kehidupan para ahli fiqh (*fuqaha*'). Dengan realitas waktu dan tempat yang menjadi pijakannya, maka berbagai ketentuan fiqh menjadi mudah dikontekstualisasikan kembali untuk menyesuaikan dengan tuntutan perubahan yang juga hadir dalam perspektif waktu dan tempat. Dengan kata lain, bahwa fiqh masih dapat diungkapkan kapasitasnya untuk berinteraksi dengan realitas kontemporer. Fiqh berjalan mengikuti alur logika yang penerapannya tidak bergerak dalam dimensi waktu dan tempat tertentu. Materi hukum yang terkandung di dalam fiqh mungkin sudah tidak bisa dijadikan rujukan pada masa sekarang. Namun paradigma sosiologis yang melandasi penerbitan materi hukum tersebut selalu menyimpan komponen rasionalitas yang dapat digunakan untuk memecahkan bermacam problematika di era modern ini.

Gagasan Fiqh Sosial, sesungguhnya merupakan "terobosan berani" di lingkungan pesantren dan NU sebagai bagian dari *restriction of traditionalist*. Ini adalah upaya untuk melakukan proses pembumihian fiqh agar bisa menjadi perangkat yang membantu berlabuhnya *al-maslahah* bagi umat. Dengan demikian, gagasan Fiqh Sosial perspektif Kiai Sahal bisa masuk dalam kerangka *socio-historical approach*. Sebab gagasan Fiqh Sosial²⁹ yang dimunculkan oleh Kiai Sahal dapat dipahami sebagai respon atas stagnasi (*jumud*) yang

²⁶*Ibid*, 15.

²⁷Imam Yahya, "Fiqh Sosial NU : Dari Tradisionalis Menuju Kontekstualis" dalam M. Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar Fiqh NU : Transformasi Paradigma Bahtsul Masail* (Jakarta : Lakpesdam, 2002), 57.

²⁸Relasi antara NU dan pesantren yang berujung kepada penempatan fiqh sebagai referensi keberagamaan NU bisa dilihat dari ilustrasi yang diberikan Sahal Mahfudh. Lihat Sahal Mahfudh, "Tradisi Pendidikan Politik di Pesantren," 20.

²⁹Ada beberapa ciri yang menonjol dalam Fiqh Sosial. Ciri-ciri tersebut di antaranya adalah melakukan interpretasi teks-teks fiqh secara kontekstual, perubahan pola bermadzhab, dari madzhab kontekstual (*madzhab qauliy*) menuju pola bermadzhab secara metodologis (*madzhab manhaji*), verifikasi ajaran secara mendasar, dengan membedakan ajaran yang pokok (*ushul*) dan yang cabang (*furū'*) serta pengenalan metodologi filosofi, terutama dalam masalah budaya dan sosial. MA. Sahal Mahfudh, koran *Duta Masyarakat*, 18 Juni 2003.

dialami oleh Fiqh Konvensional, khususnya dalam masyarakat pesantren tradisional. Gejala stagnasi tersebut ditandai dengan semakin jauhnya kajian fiqh yang berkembang di dunia pesantren dengan masyarakat sekitarnya, dari sumber aslinya, yaitu al-Qur'an dan hadits. Tidak hanya itu, bahkan telah terjadi gejala pengkultusan terhadap fiqh itu sendiri, sehingga yang terjadi adalah menjadikan fiqh yang merupakan produk hukum menjadi sumber hukum. Inilah yang oleh Kiai Sahal disebut sebagai *taqlid qauly*, yaitu ber-*taqlid* kepada produk fiqh secara buta tanpa memikirkan metodologi dan proses yang melatarbelakanginya, padahal keduanya terkadang penuh dengan kepentingan dan sering diwarnai oleh kondisi yang menggiring kepada formalisme fiqh.

Fenomena *taqlid qauly* dan pengkultusan fiqh di masyarakat jika dibiarkan, seperti dikhawatirkan oleh Kiai Sahal, akan mengantarkan kepada kesalahan metodologis yang sangat fatal dalam memahami syari'at Islam, karena memposisikan hukum fiqh lebih utama dibandingkan dengan sumber aslinya, yaitu *nash* dari al-Qur'an dan hadits, bahkan dari metodologi yang melahirkan hukum fiqh itu sendiri. Secara operasional, upaya rekonstruksi metode bermadzhab secara *manhaji* harus selalu memperhatikan aspek *maqasyid al-syari'ah*,³⁰ sehingga hukum yang didapatkan tidak akan terlepas dari karakteristik dasar hukum Islam, yaitu *takammul* (sempurna, bulat, tuntas), *wasathiyyah* (imbang) dan *harakah* (dinamis). Untuk menjawab tantangan dan memecahkan problematika sosial masa kini, sudah saatnya dilakukan rekonstruksi bangunan metode *Ushul Fiqh* tersebut untuk dikawinkan dengan metode saintifik modern agar dihasilkan sebuah keputusan hukum yang *aplicable*.³¹ Perkawinan itu dilakukan dengan mengambil elemen-elemen, baik dari metode-metode Islam klasik maupun dari Barat modern. Karena penolakan secara besar-besaran dan *a priori* terhadap kedua tradisi adalah tidak ilmiah.

Selain itu pengembalian fiqh agar tetap berjalan sesuai dengan prinsip etik dapat dilakukan dengan cara mengintegrasikan *maqasyid al-syari'ah*³² ke dalam proses pengembangan kerangka teoritik fiqh. Dalam konteks ini, berarti hikmah hukum harus diintegrasikan ke dalam *'illat* hukum sehingga diperoleh suatu produk hukum yang bermuara kepada kemaslahatan umum.³³ Kiai Sahal berusaha dalam konteks mencari solusi untuk

³⁰Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwaffaqat*, juz 4 (Beirut : Dar al-Makrifah, tt.), 529.

³¹A. Qodri Azizi, *Reformasi Bermadzhab, Menuju Ijtihad Saintifik Modern* (Jakarta : Penerbit Teraju, 2003), 84.

³²Menurut Ibnu Rusyd, *maqshud al-syari'ah* meliputi (1) memberikan pembelajaran terhadap pengetahuan tentang *al-'ilm al-Haq*, yaitu *ma'rifah* kepada Allah dan makhluk-Nya serta mengetahui kebahagiaan dan kesengsaraan hidup di akhirat (2) pendidikan terhadap perilaku kebenaran (*al-'amal al-haq*), yaitu pelaksanaan terhadap perilaku yang berguna untuk kebahagiaan dan menjauhkan dari kesengsaraan kehidupan, yang dalam bahasa sederhana disebut kebahagiaan umat. Baca Abu al-Walid ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fiima Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, ed. Muhammad 'Ammarah (Mesir : Dar al-Ma'arif, 1969), 54.

³³MA. Sahal Mahfudh, *Wajah Baru Fiqh Pesantren* (Jakarta : Citra Pustaka, 2004), 43 .

membongkar stagnasi pemikiran fiqh dan berupaya memahami serta memaknai fiqh secara kontekstual dan aktual. Kiai Sahal melakukan pendekatan etis (aspek moral) dengan berorientasi kepada sisi esoterik (hakikat) fiqh yang mengacu kepada ruh *tasyri'* dan *maqasyid al-syari'ah* dalam rangka mereformulasikan substansi dan tujuan hukum.

Pola nalar fiqh sosial-kontekstual perspektif Kiai Sahal ini didasarkan kepada dua sumber, yaitu dengan mengapresiasi kitab fiqh madzhab secara selektif (yang masih relevan) dengan mengkontekstualisasikannya dan menggunakan *qawa'id fiqhiyyah*. Sebagai pertimbangan dan acuan utama adalah *maqasyid al-syari'ah*. Fiqh yang diproduksi ulama madzhab bukanlah satu-satunya referensi (*maraji'*) bagi penetapan hukum untuk merespon persoalan fiqh.³⁴ Menurut Kiai Sahal, fiqh selalu menjumpai konteks dengan kehidupan nyata sehingga bersifat dinamis. Namun konteks lingkungan seperti ini kurang diperhatikan oleh kalangan ulama NU.³⁵ Dengan ide Fiqh Sosial ini, Kiai Sahal ingin mengubah pola pikir para ulama dengan beberapa ciri khas pemikiran Fiqh Sosial, yaitu :

1. Interpretasi teks fiqh secara kontekstual.
2. Perubahan pola bermadzhab dari pola tekstual (*qauly*) ke pola metode (*manhaji*).
3. Verifikasi mendasar terhadap ajaran pokok (*ushul*) dan ajaran yang cabang (*furu'*).
4. Fiqh dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara.
5. Pengenalan metodologi berpikir filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial.³⁶

Kelima hal di atas merupakan implementasi dari upaya kontekstualisasi fiqh agar tidak ditinggalkan oleh masyarakat. Bagi Kiai Sahal, bermadzhab secara metodologis (*manhaji*) merupakan sebuah keharusan, karena teks-teks fiqh dalam kitab kuning dipandang sudah tidak *aplicable* seiring dengan perubahan ruang dan waktu, sehingga pemahaman fiqh secara tekstual merupakan aktivitas ahistoris dan paradoks dengan problem kontemporer. Dalam hal ini, Kiai Sahal sering mengatakan bahwa seorang kiai atau ulama harus memenuhi kriteria sebagai *faqih 'an mashalih al-khalqi fi al-dunya*, sebagaimana dikatakan oleh al-Ghazali.³⁷ Artinya, seorang ulama harus mampu menangkap "pesan jaman" demi kemaslahatan umat di dunia. Untuk dapat menangkap "pesan jaman" itu jelas membutuhkan sebuah prasyarat berupa bermadzhab secara metodologis.

Jika hanya mengandalkan pendapat (*qaul*) ulama terdahulu, maka akan sulit memahami "pesan jaman" maupun merelevansikan ketentuan dalam *nash*. Lebih lanjut,

³⁴*Ibid*, 310.

³⁵KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 31.

³⁶*Ibid.*, xxvi. Juga pada KH. MA. Sahal Mahfudh, *Wajah Baru Pesantren*, 25.

³⁷KH. MA Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 171.

menurut Kiai Sahal, keniscayaan itu disebabkan bukan hanya karena memahami secara tekstual terhadap teks-teks dalam kitab kuning merupakan aktivitas yang ahistoris, tetapi juga paradoks dengan makna dan karakter fiqih itu sendiri, sebagai sebuah hasil pemahaman yang tentunya bersifat relatif dalam menerima perubahan³⁸ Sedangkan prosedur berijtihad secara *manhaji*, menurut Kiai Sahal, adalah dengan cara melakukan verifikasi persoalan-persoalan yang tergolong pokok dan mendasar (*ushul*) dan permasalahan yang termasuk elementer (*furu'*), dengan terlebih dahulu melakukan klasifikasi apakah termasuk *dharuriyyat* (kebutuhan mendesak), *hajiyyat* (kebutuhan sekunder) atau *tahsiniyyat* (kebutuhan tambahan).³⁹ Menurut Kiai Sahal, dalam merumuskan masalah hukum harus tetap berpegang teguh kepada prinsip *maqasyid al-syari'ah* dan memperhatikan kaidah-kaidah hukum yang lebih bersifat nilai (*legal value*). Nilai-nilai yang dimaksud adalah keadilan, kejujuran, kebebasan, persamaan di depan hukum, perlindungan hukum terhadap masyarakat tidak seagama dan menjunjung tinggi supremasi hukum Allah. Dengan begitu, keputusan *bahtsul masa'il* di NU dan pesantren tidak kehilangan relevansi dengan semangat demokrasi dan pluralisme.⁴⁰

Ketiga model kemaslahatan di atas merupakan ruh yang terdapat dalam Islam, antara satu dengan yang lainnya saling menyempurnakan. Tetapi yang perlu mendapat penekanan di antara ketiganya adalah kemaslahatan primer. Sebab hal ini menjadi kebutuhan mendasar setiap manusia untuk meneguhkan dimensi humanisme. Jika nilai-nilai tersebut dilanggar, maka bisa dipastikan hak-haknya akan hilang dan identitas kemanusiaannya akan sirna, baik oleh kekuasaan politik maupun kekuasaan agamawan. Oleh karena itu, nilai-nilai tersebut seharusnya menjadi acuan keberagamaan, sehingga pandangan keagamaan tidak berseberangan dengan isu-isu kemanusiaan, seperti kebebasan beragama, berpendapat, berekspresi, hak reproduksi, hak hidup dan hak atas kepemilikan harta benda.

Maqasyid al-syari'ah itu, sebagaimana dipahami oleh syari'at yang ditetapkan pada periode Nabi SAW, terdiri dari lima bagian. *Pertama*, melindungi agama (*hifdz al-din*). *Kedua*, melindungi jiwa (*hifdz al-nafs*), yang diketahui dari kehalalan makan dan minum serta pemberlakuan hukum *dhiyat* dan *qishas* untuk tindak pidana penyerangan dan pembunuhan. *Ketiga*, melindungi kelangsungan keturunan (*hifdz al-nasl*), seperti dianjurkannya pernikahan dan ditetapkan hukum pemeliharaan anak (*hadhanah*) serta larangan keras berbuat zina berikut sanksi (*hadd*) atas pelakunya. *Keempat*, melindungi akal pikiran (*hifdz al-'aql*), seperti

³⁸Sumanto al-Qurtuby, *KH. M.A. Sahal Mahfudh Era Baru Fiqih Indonesia*, 116.

³⁹*Ibid*, 117.

⁴⁰KH. MA. Sahal Mahfudh, *Bahsul Masail dan Istibath Hukum NU*, NU.Online, Sabtu, 3 Mei 2003.

anjuran untuk mengkonsumsi makanan yang sehat dan larangan berikut ancaman hukuman bagi pengguna *muskirat* (barang yang memabukkan). *Kelima*, menjaga harta benda (*hifdz al-maal*), seperti kewenangan untuk melakukan mu'amalah dan larangan melakukan pencurian.⁴¹

Konsep *mashlahah* yang terkandung dalam *maqasyid al-syari'ah* dengan segala variannya ini dalam perkembangannya diintrodusir secara proporsional oleh Kiai Sahal dari upaya mendinamisasikan fiqh yang selama ini bergerak secara formalistik dan kaku. Konsep *al-mashlahah* inilah yang pada awalnya menjadi dasar bagi Kiai Sahal dalam menggagas wacana Fiqh Sosial. Upaya mentransformasikan fiqh ke arah yang lebih berorientasi kepada *al-mashlahat al-'ammah* dilakukan oleh Kiai Sahal sebagai otokritik terhadap pola pendekatan NU yang legal formalistik dalam menyikapi teks-teks fiqh. Pada tataran aplikasi, Kiai Sahal tampaknya sepakat dengan pendapat Maliki dan Hambali dengan konsep *al-maslahah al-mursalah* dan al-Syatibi dengan teori *maqashid al-syari'ah* yang selalu memandang aspek *mashlahah*⁴² sebagai acuan syari'at dalam ber-*istinbath* dengan tetap memperhatikan pendapat para sahabat dan *fuqaha'* awal. Cara ini ditempuh agar dalam proses penggalan hukum (*istinbath*) tidak terjerat ke dalam arus modernitas-liberal semata, tetapi tetap dalam kerangka etik profetik dan *frame* kewahyuan. Atas dasar pemikiran ini, pemikiran Fiqh Sosial merupakan jawaban alternatif guna menjembatani antara otentisitas doktrin dengan tradisi dan realitas sosial.⁴³ Dilihat dari substansi konsep dan semangatnya, tawaran Kiai Sahal tersebut nampaknya tidak jauh berbeda dengan apa yang disebut bermadzhab secara *manhaji*, yang diproklamirkan pemakaiannya pada Munas NU di Bandar Lampung (1992).

Bagi Kiai Sahal, bermadzhab secara metodologis (*manhaji*) merupakan sebuah keharusan, karena teks-teks fiqh dalam kitab kuning dipandang sudah tidak *aplicable* seiring dengan perubahan ruang dan waktu. Padahal, fiqh sebagai *counter discourses* dalam perspektif pemikiran Islam, berkembang tidak hanya terbatas kepada masalah fiqh dalam konsep klasik, seperti wudhu, mandi, zakat, shalat dan lainnya, tetapi sudah mengalami pergeseran ke wacana fiqh korupsi, fiqh perbankan, fiqh politik, fiqh perempuan, fiqh HAM, fiqh tanah dan lain-lain yang memiliki relevansi dengan wacana kontemporer. Hal ini

⁴¹Abu Hamid ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (Beirut : Dar al-Fikr, tt), 286.

⁴²*Al-Mashlahah* oleh al-Syathibi diartikan sebagai kebaikan yang terkait dengan substansi kehidupan manusia dan pencapaian yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektualnya dalam pengertiannya yang mutlak. *Al-Maslahah* juga berarti perlindungan kepada berbagai kepentingan atau kebutuhan primer yang harus dipenuhi, baik kebutuhan sekunder dan kebutuhan tersier serta pelengkap untuk menghisap keindahan hidup (*tahsini*). Jika *mashalih* ini dirusak, maka stabilitas *mashalih* dunia pun rusak. Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, terj. Yudian W. Asmin (Surabaya : Al-Ikhlash, tt.), 229-230.

⁴³*Ibid*, 119-120.

tentunya sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Abu Zahrah bahwa *inna al-hawadits laa tanahi wa al-nushusha tanah*,⁴⁴ artinya sesungguhnya peristiwa itu tidak terbatas, sedangkan *nash* itu terbatas.

Dengan gambaran di atas, jelas upaya apapun yang dilakukan untuk tujuan pengembangan fiqh, memiliki wawasan tentang dimensi etik dan formal legalistik. Penempatan kedua dimensi ini harus dilakukan secara proporsional agar pengembangan fiqh benar-benar sejalan dengan fungsinya, yaitu sebagai pembimbing sekaligus pemberi solusi atas permasalahan kehidupan praktis, baik bersifat individual maupun sosial. Dengan perkataan lain, fiqh harus dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara.⁴⁵ Adanya jarak antara problem sosial kemasyarakatan telah menjadi faktor yang mendorong Kiai Sahal melakukan upaya pergeseran dalam paradigma fiqh, dari fiqh bercorak formalistik menjadi fiqh yang bercorak etik. Untuk melangkah ke upaya tersebut, maka diperlukan langkah perubahan paradigmatis dalam menyikapi fiqh. Fiqh sebagai ajaran praktis agama Islam seharusnya bukan hanya diperlakukan sebagai alat untuk mengukur kebenaran ortodoksi, tetapi juga harus diperlakukan sebagai alat untuk melakukan pembacaan realitas sosial dan kemudian mengambil sikap dan tindakan tertentu atas realitas sosial tersebut.

Kiai Sahal menyadari karena fiqh merupakan produk ijtihad, maka para *fuqaha'* terdahulu, baik imam madzhab yang empat maupun yang lain, meskipun berbeda pandangan secara tajam, mereka tetap menghormati pendapat yang lain, tidak memutlakkan pendapatnya dan menganggap ijtihad imam lain sebagai keliru. Mereka tetap berpegang teguh kepada kaidah *al-ijtihad laa yunqadhu bi al-ijtihad*, yaitu bahwa suatu ijtihad tidak bisa dibatalkan oleh ijtihad lain. Masing-masing memiliki kelebihan dan kelemahan. Hasil ijtihad seorang *fuqaha'* mungkin tidak pas pada ruang dan waktu tertentu, tetapi sesuai untuk ruang dan waktu yang berbeda. Di sinilah fiqh menunjukkan wataknya yang fleksibel, dinamis, realistik dan temporal, tidak kaku dan tidak pula permanen.⁴⁶ Sejalan dengan pemikiran Kiai Sahal, Qodri Azizy mengingatkan perlunya tahapan untuk mengembalikan kodrat hukum Islam dengan menggunakan empat langkah sebagai berikut :

1. Hukum Islam yang merupakan hasil karya *fuqaha'* atau *mujtahid* di masa lalu, yang selama ini ditempatkan di satu sisi sebagai doktrin atau di sisi yang lain sebagai hal yang tidak diperhitungkan sama sekali, hendaknya ditempatkan kepada

⁴⁴Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah* (Kairo : Dar al-Fikr, tt.), 5.

⁴⁵Disampaikan oleh KH. M.A. Sahal Mahfudh Dalam Pidato Promovendus Pengukuhan Gelar Doktor Honoris Causa di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.

⁴⁶KH. MA Sahal Mahfudh, *Bahsul Masail dan Istinbath Hukum NU*, NU.Online, Sabtu, 3 Mei 2003.

proporsi yang sebenarnya, yaitu sebagai hasil ijtihad ulama masa lalu. Untuk itu perlu kiranya digunakan istilah humanisasi hukum Islam (fiqh), sehingga doktrin yang dianggap sakral tersebut menjadi profan dapat disentuh akal dan diinterpretasi ulang.

2. Melihat hasil ijtihad tersebut secara kontekstual, sehingga menjadi lebih hidup dan memiliki nilai.
3. Setelah mampu melakukan kontekstualisasi, barulah akan mampu mengadakan reaktualisasi.
4. Perlunya kajian hukum Islam yang melibatkan disiplin ilmu lain atau meneliti hukum Islam yang sudah ada dengan menggunakan pendekatan interdisipliner atau multidisipliner.⁴⁷

D. Urgensi Fiqh Sosial

Dengan demikian, kehadiran Fiqh Sosial perspektif Kiai Sahal merupakan tawaran paradigmatis terhadap realitas yang fluktuatif. Mengenai urgensi Fiqh Sosial, Sumanto al-Qurtuby merumuskan beberapa poin sebagai berikut :⁴⁸

Pertama, Fiqh Sosial menawarkan kepedulian dan keberpihakan kepada kepentingan dan *al-mashlahah* yang lebih besar, sehingga relatif bisa mencegah sikap pemaksaan kehendak. Keterjaminan ini setidaknya dalam konteks sebagai acuan normatif yang bisa digunakan sebagai referensi dalam mengambil kebijakan-kebijakan yang menyangkut urusan publik, baik oleh lembaga pemerintah, swasta maupun masyarakat sendiri.

Kedua, berkaitan dengan posisi disiplin fiqh dalam tradisi NU. Oleh karena fiqh merupakan disiplin ilmu yang paling penting dan populer, yaitu pada peranannya dalam pembentukan fatwa, maka dalam konstruksi Fiqh Sosial itu akan lebih efektif dalam menangani persoalan yang dihadapi oleh umat Islam. Efektivitas ini dilihat dari dukungan yang kuat dari kerangka etik normatif Fiqh Sosial terhadap nilai-nilai yang bersifat universal.

Ketiga, bangunan Fiqh Sosial merupakan kontekstualisasi seperangkat doktrin yang dimiliki NU. Dengan demikian, fiqh dapat mengikuti perkembangan jaman dan merupakan respon nyata terhadap tuntutan dan kebutuhan umat. Sebab, bagaimanapun juga perubahan jaman, realitas empiris yang fluktuatif merupakan *sunnatullah* dan realitas sejarah yang tidak

⁴⁷A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermadzhab*, 73-76.

⁴⁸Sumanto al-Qurtuby, *KH. A. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia*, 148-149.

bisa dinafikan. Agar dapat merespon dinamika sosial masyarakat yang seperti itu, dibutuhkan kerangka teoritik yang fleksibel, tanpa harus terlarut dalam ideologi sosial.

Keempat, terletak kepada bangunan teoritisnya yang tidak semata-mata mengikuti *mainstream* realitas, sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan modernis dan orientalis, namun tetap berpijak kepada otentisitas sumber hukum dan teks klasik. Dengan kata lain, ada paralelisme historis pada wacana Fiqh Sosial. Hal ini dianggap penting sebab ketika orang sudah menafikan teks-teks keagamaan yang merupakan produk pemikiran manusia dan sangat terkait dengan dimensi ruang waktu, maka akan menjadi manusia idealis dan bahkan outopis.

Melihat urgensi dan signifikansi Fiqh Sosial di atas itulah, Kiai Sahal agaknya mencoba melangkah lebih jauh antara lain dengan memaknai *al-mashlahah* sebagai sebuah kondisi sosial obyektif yang menekankan kepada kemaslahatan dan keadilan. Meskipun demikian, Kiai Sahal tetap berada di dalam koridor apresiasi teks secara kontekstual. Misalnya berkaitan dengan konsep *ushul fiqh*, Kiai Sahal tampak belum berani melampaui teks (*beyond the text*). Dari sini, alternatif pemecahan persoalan umat yang ditawarkan Kiai Sahal, konstruksinya berbeda dengan yang dikembangkan oleh Masdar F. Mas'udi, yang terlihat lebih berani melampaui teks yang tegas, bahkan terkadang tidak mengenal kompromi. Bahkan Masdar berani mengatakan, *idza shahhat al-mashlahat, fahiya madzhabi*.⁴⁹

Dengan demikian, jelas Fiqh Sosial perspektif Kiai Sahal ini berangkat dari pandangan bahwa mengatasi masalah sosial yang kompleks dipandang sebagai perhatian utama syari'at Islam. Pemecahan problem sosial berarti merupakan upaya memenuhi tanggungjawab kaum muslimin yang konsekuen atas kewajiban mewujudkan kesejahteraan dan kemaslahatan umum (*al-mashlahah al-'ammah*). Kemaslahatan umum, sebagaimana dijelaskan di atas, dapat dirumuskan secara sederhana sebagai kebutuhan nyata masyarakat yang bisa diklasifikasikan sebagai kebutuhan *dharuriyyat* (kebutuhan mendesak), *hajiyyat* (kebutuhan sekunder) atau *tahsiniyyat* (kebutuhan tambahan).

Sosok Kiai Sahal bisa dikategorikan, meminjam istilah Hassan Hanafi, sebagai *mufakkir jamahir*, yaitu pemikir yang berinteraksi dan terlibat dengan masyarakat serta kelompok ini milik masyarakat.⁵⁰ Kiai Sahal bukanlah termasuk pemikir elit (*mufakkir nukhbah*) yang terasing dari masyarakat dan hidup dalam dunia intelektual yang eksklusif.

⁴⁹Marzuki Wahid, "Pemikiran Agama Keadilan Masdar Farid Mas'udi : Transedensi Negara Untuk Keadilan Sosial" dalam Jurnal *Hermeneia*, Januari-Juni 2003, Vol. 2, No. 1 (Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga), 76.

⁵⁰A. Luthfi Syaekani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam Jurnal *Pemikiran Islam Paramadina*, Juli-Desember 1998, Vol. 1, No. 1 (Jakarta : Paramadina), 59.

E. Penutup

Berbagai gagasan Kiai Sahal dalam lingkup Fiqh Sosial sesungguhnya tidak bisa disimplikasikan dalam artikel singkat ini. Namun, berbagai pelacakan terhadap konstruksi pemikiran Kiai Sahal, secara sederhana dapat disimpulkan bahwa gagasan Fiqh Sosial merupakan kesinambungan dari apresiasi mendalam terhadap metodologi berpikir (*ushul fiqh*) dan *qawa'id fiqhiyyah* daripada produk jadi bernama fiqh. Penggunaan nalar fiqh secara *manhaji* daripada *qawly* sesungguhnya merupakan terobosan dalam konteks reaktualisasi fiqh di kalangan pesantren dan khususnya Islam di Indonesia.

Fiqh Sosial yang digagas Kiai Sahal bukanlah konsep luar biasa karena substansi ajaran Islam secara implisit berdimensi sosial. Dalam realisasinya, fiqh memang belum menampilkan dimensi sosialnya, karena pola keberagamaan umat Islam yang menonjol selama ini lebih menekankan kepada aspek *'ibadah mahdhah*. Hanya saja, di sinilah sebenarnya letak karakter pemikiran Fiqh Sosial perspektif Kiai Sahal, yaitu sebuah jawaban terhadap pertanyaan tentang bagaimana mengimplementasikan nilai-nilai fiqh ke dalam pengembangan masyarakat secara kongkrit dan serta bagaimana mengaplikasikan konsep *maqashid al-syari'ah* secara nyata menuju kemaslahatan umat.

BIBLIOGRAPHY

- Asmani, Jamal Ma'mur. *Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh, Antara Konsep dan Implementasi*. Surabaya : Khalista, 2007.
- Azizy, A. Qodri. *Reformasi Bermazhab, Menuju Ijtihad Sainifik Modern*. Jakarta : Penerbit Teraju, 2003.
- Baso, Ahmad. "Melawan Tekanan Agama : Wacana Pemikiran Fiqh NU" dalam Jamal D. Rahman, *Wacana Baru Fiqh Sosial : 70 Tahun Prof. KH. Ali Yafie*. Bandung : Mizan, 1997.
- Baum, Gregory. *Agama dan Bayang-Bayang Relativisme*, terj. Ahmad Murtajib Chaeri. Yogyakarta : Tiara Wacana dan Sisiphus, 1999.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung : Mizan, 1999.
- Coulson, Noel James. *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*. Chicago & London : The University of Chicago Press, 1969.
- Esposito, John L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. New York : Oxford University Press, 1995.
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia*. Yogyakarta : LKiS, 2005.

- al-Ghazali, Abu Hamid ibn Muhammad. *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Beirut : Dar al-Fikr, tt.
- Hamim, Thoha. *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer*. Surabaya : Diantama, 2004.
- Ibn Rusyd, Abu al-Walid. *Fashl al-Maqal fiima Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, ed. Muhammad 'Ammarah. Mesir : Dar al-Ma'arif, 1969.
- Mahfudh, MA. Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta : LKIS, 2003.
- _____. "Tradisi Pendidikan Politik di Pesantren" dalam Ismail SM dan Abdul Mukti (ed.), *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000.
- _____. *Duta Masyarakat*, 18 Juni 2003.
- _____. *Wajah Baru Fiqh Pesantren*. Jakarta : Citra Pustaka, 2004.
- _____. *Bahtsul Masail dan Istinbath Hukum NU*, NU.Online, Sabtu, 3 Mei 2003.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, terj. Yudian W. Asmin. Surabaya : Al-Ikhlash, tt..
- Mughits, Abdul. *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*. Jakarta : Kencana, 2008.
- Nakamura, Mitsuo. *Tradisionalisme Radikal; Persinggungan NU-Negara*. Yogyakarta : LKiS, 1997.
- al-Qurtuby, Sumanto. *KH. M.A. Sahal Mahfudh, Era Baru Fiqih Indonesia*. Yogyakarta : CERMIN, 1999.
- al-Syathibi, Abu Ishaq. *al-Muwaffaqat*, juz 4. Beirut : Dar al-Makrifah, tt.
- Syaukani, A. Luthfi. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Juli-Desember 1998, Vol. 1, No. 1. Jakarta : Paramadina.
- Wahid, Marzuki. "Pemikiran Agama Keadilan Masdar Farid Mas'udi : Transedensi Negara Untuk Keadilan Sosial" dalam *Jurnal Hermeneia*, Januari-Juni 2003, Vol. 2, No. 1. Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga.
- W.F. Wertheim, *Evolution and Revolution: The Rising Wares Of Emancipation*, sebagaimana dikutip oleh James L. Scott, *Perlawanan Kaum Tani*. Jakarta : Yayasan Obor, 1985.
- Zahrah, Abu. *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah*. Kairo : Dar al-Fikr, tt.

Zubaedi. *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfud dalam Perubahan Nilai-Nilai Pesantren*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007.