

## KONTEKSTUALISASI HUKUM ISLAM (Telaah atas Pemikiran Hukum KH. MA Sahal Mahfudz)

Miftahul Huda\*

**Abstrak:** eksistensi hukum Islam senantiasa salih di segala zaman dan kawasan. Hal ini memang merupakan salah satu karakter hukum Islam yang banyak mendapat serotan, mengingat asumsi hukum Islam sebagai sesuatu yang ideal dan dalam beberapa hal sangat sulit diterjemahkan dan dipraktikkan dalam konteks sosial. Untuk memecahkan problem hukum Islam di atas, dalam konteks Indonesia, lahirlah pemikiran tokoh Sahal Mahfudz yang berusaha menjembatani relasi antara hukum Islam yang ideal dan problem sosial kekinian yang praktis. Ia memunculkan apa yang dinamakan *fiqh sosial* yang perwujudan hukum Islam dalam relung-relung problem sosial masyarakat dan menjadikan solusi yang fleksibel. Ijtihad Sahal Mahfudz ini pada dasarnya adalah melakukan kontekstualisasi hukum Islam, agar hukum Islam benar-benar hidup dan *sālih li kulli zamān wa makān*.

**Kata Kunci:** qat'iy, dalālah, prostitusi, al-qawā'id al-fiqhiyyah, istinbāt hukum.

### PENDAHULUAN

Pemikiran Islam di Indonesia dalam seperempat abad terakhir, telah mengalami kemajuan yang berarti melalui pengkayaan tema yang ditampilkannya. Tema itu tidak lagi berputar pada mata rantai teosentrik dan bersifat politis ideologis semata, melainkan telah memasuki ruang yang

---

\* Penulis adalah Dosen Syarifah STAIN Ponorogo.

bersifat kultural, teologis, antroposentrik dan filosofis sosiologis, di saat pemikiran itu hadir.

Kecenderungan ini tentu saja merupakan fase baru yang membedakannya dengan puluhan tahun sebelumnya yang memiliki kecenderungan kuat menjadikan Islam sebagai perjuangan politik ideologis di negeri ini, yang kemudian memaksa Islam harus dihadapkan dengan negara dan dengan ideologi lain seperti nasionalisme dan sosialisme.

Bagi organisasi keagamaan seperti NU misalnya, yang oleh Mitsuo Nakamura pernah diberi label tradisional radikal pada dekade 70-an, pemikiran keagamaan dengan pendekatan baru terbut tentu saja relatif baru<sup>1</sup>. Yang menarik adalah bahwa dinamika tersebut berjalan tanpa harus terjadi benturan-benturan, baik dengan tradisi maupun dengan sistem kultur yang mengitarinya. Bukan hanya itu, uniknya pembaharuan ternyata menyimpang dari arus utama pembaharuan hukum Islam di tanah air. Dengan kata lain ada arus baru yang secara diam-diam bergerak di bawah arus utama yang kini sedang mencari bentuk baru, dan uniknya kedua arus ini bisa berjalan seiring dalam ruangnya masing-masing tanpa harus saling mengintervensi satu sama lain. Dalam konteks seperti inilah wacana baru pemikiran fiqh NU menemukan visi, wawasan dan relevansinya.

Munculnya kecenderungan pemikiran fiqh yang bernuansa baru tersebut dalam tradisi keilmuan NU, kiranya menarik untuk dikaji. Dalam kerangka ini percikan pemikiran KH. MA Sahal Mahfudz (selanjutnya ditulis Sahal) kiranya layak untuk digagas. Bukan hanya karena idenya yang segar, orisinal dan menantang, tetapi juga semakin menarik jika mengingat bahwa pemikiran itu lahir dari seorang warga nahdliyyin dengan stereotype ala Mitsou, apalagi jika

---

<sup>1</sup> Silahkan dibaca Mitsuo Nakamura, "The Radical Traditionalism of The Nahdlatul Ulama in Indonesia" dalam *Southeast Asian Studies*, 1981.

mengingat bahwa pengagasnya dalam karir organisasi pernah menduduki jabatan tertinggi sebagai *Rais Aam* PBNU.

### BIOGRAFI SINGKAT SAHAL MAHFUDZ

Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz, demikian nama lengkapnya, lahir di Kajen, Margoyoso Pati Jawa tengah pada tanggal 17 Desember 1937. Sahal selanjutnya tumbuh dan berkembang dalam tradisi pesantren yang kuat. Ayahnya adalah pimpinan Pondok pesantren Maslakul Huda yang didirikan oleh kakeknya KH Abd. Salam pada tahun 1910.<sup>2</sup>

Sahal kecil pastilah beruntung lahir dan dibesarkan dalam keluarga yang memiliki tradisi belajar yang kuat, apalagi di lingkungan sekitarnya terdapat banyak pesantren dan madrasah yang pimpinannya masih mempunyai hubungan darah dengannya. Hal tersebut memungkinkan baginya untuk mengakses berbagai macam pengetahuan. Walaupun sejak usia 8 tahun ia sudah ditinggal mati ayahnya, namun ia mendapatkan "berkah" dengan kultur yang kondusif tersebut. Dengan dipandu dan dibimbing oleh pamannya KH. Abdullah Salam, Sahal tumbuh dan berkembang menjadi seorang yang cakap dalam bidang fiqh, bahasa, dan kemasyarakatan dalam waktu yang relatif cepat dan mudah.

Setelah menamatkan pendidikan setingkat SLTP, Sahal muda kemudian melakukan pengembaraan untuk menuntut ilmu pengetahuan kepada sejumlah ulama yang mumpuni. Belum merasa cukup dengan pengetahuan yang diperolehnya, ia kemudian meneruskan belajarnya ke Mekkah di bawah asuhan Syekh Yasin selama tiga tahun.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup>Sanusi AH, *Mengenang Perjuangan Syekh KH. Ahmad Mutamakkin dari Masa ke Masa*, cet V, (Pati: Himpunan Siswa Muth'liul Falah, 1413 H), 27.

<sup>3</sup>Martin van Bruinessen, *NU : Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: Lkis dan Pustaka Pelajar, 1994), 296.

Ketika usianya menginjak 29 tahun, ia kemudian dipercaya memimpin pondok pesantren Maslakul Huda polgarut Utara. Pada saat yang sama ia diangkat menjadi Direktur Perguruan Islam Mathali'ul Huda menggantikan KH Abdullah Salam.<sup>4</sup> Lewat lembaga pesantrennya inilah, Sahal mengartikulasikan gagasan-gagasan sosial kemasyarakatannya. Lewat pesantren, Sahal meyakini, permasalahan-permasalahan umat bisa diselesaikan. Karena itu, sejak ia menerima estafet kepemimpinan pesantren, upaya melakukan pembenahan-pembenahan struktural dan wacana mulai dilakukannya. Hal ini dimaksudkan agar sruktur dan wacana pesantren yang selama ini monoton menjadi lebih konstruktif sehingga nantinya siap menampung dan menyerap hal baru di masyarakat dengan segala solusinya.<sup>5</sup> Sebagai seorang intelektual muslim, Sahal mempunyai kepedulian yang tinggi terhadap masalah-masalah yang timbul di masyarakat. Kepakarannya di bidang fiqh, bahasa dan kemasyarakatan, disosialisasikannya lewat berbagai kesempatan antara lain seminar, halaqah, bahsul masa'il atau dihadirkan dalam bentuk tulisan yang dipublikasikan di media massa

Di lembaga keorganisasian Nahdlatul Ulama, Sahal tercatat sebagai kader yang sangat diperhitungkan sehingga kepadanya sering diserahi jabatan strategis. Tercatat misalnya Sahal pernah menjabat sebagai katib PCNU Pati, Rais Syuriah NU Jawa Tengah, Wakil Rais Aam PBNU dan terpilih sebagai rais Aam PBNU pada muktamar 30 Kediri dan muktamar 31 di Solo serta ketua Umum MUI Pusat.

---

<sup>4</sup> Pradjarta Dirdjosanjoyo, *Memelihara Umat : Kiai Pesantren - Kiai Langgar*, cet 1, (Yogyakarta: LkiS, 1999), 7.

<sup>5</sup> Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), 262-289.

## KERANGKA DASAR PEMIKIRAN SAHAL

Wacana fiqh sosial yang dikembangkan Sahal tidak semata-mata sebagai produk hukum dan pengembaraan intelektual yang panjang, tetapi juga merupakan perangkat metodologi untuk mensikapi problem keumatan.

Karena fiqh lahir dari hasil *istinbât*, maka diperlukan perangkat tertentu yang mengatur pencapaian produk-produk fiqh yang dikenal dengan istilah *usûl al-fiqh* (legal theory) dan *al-qawâ'id al-fiqhiyyah* (legal maxims). Yang pertama dipahami oleh jurus muslim sebagai bangunan prinsip dan metodologi investigatif yang dengannya aturan-atura hukum praktis memperoleh sumber partikularnya.<sup>6</sup> Sedangkan yang terakhir lebih bercorak pedoman pengambilan keputusan 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, ternyata mengalami perubahan.<sup>7</sup> Pembahasan berikut akan diorientasikan untuk memotret pandangan Kiai sahal tentang sumber hukum, *ijtihâd* serta kontekstualisasi fiqh.

### Sumber Hukum

Sebagai seorang *nahdliyyin*, Sahal mengakui bahwa sumber hukum Islam itu meliputi al-Qur'an, *hadîth*, *Ijmâ'* dan *qiyâs* sebagaimana diterima di kalangan imam madhhab, meskipun di antara para imam madhhab itu sendiri terdapat perbedaan dalam urutan dan proporsinya.<sup>8</sup>

Menurutnya, kedudukan al-Qur'an sebagai dasar hukum utama diakui oleh seluruh umat Islam dan menjadi

<sup>6</sup> Farhat J. Ziadeh, "Usûl al-fiqh" dalam John L. Esposito, 298.

<sup>7</sup> Abdurrahman Wahid, "NU dan Islam di Indonesia Dewasa ini" dalam *Prisma*, April 1984, 31-38.

<sup>8</sup> M Atho Mudhar, *Membaca Gelombang Ijtihâd: Antara Tradisi dan Liberal* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 74-80.

pedoman penyelesaian masalah, bukan saja dalam hal-hal ibadah, melainkan juga dalam masalah-masalah sosial kemasyarakatan, karena Islam tidak membatasi fungsinya hanya sebagai penuntun hubungan manusia dengan sang Khálik<sup>9</sup>.

Muatan ajaran al-Qur'an, pada dasarnya mengajak manusia mau menghambakan diri kepada Allah serta berakhlak mulia dalam pergaulan hidup dengan sesama manusia maupun dengan makhluk lainnya. Dan karena itu, jelas Sahal, al-Qur'an adalah dasar orientasi hidup yang memacu ke arah tumbuhnya inspirasi yang direfleksikan dalam sifat dan perilaku inern pada eksistensinya dan proses hidupnya sebagai manusia yang lebih mulia<sup>10</sup>.

Meskipun demikian, peraturan al-Qur'an terkadang disampaikan dalam ayat yang tegas dan jelas (*qat'iy*) dan terkadang bersifat spekulatif (*zanniy*). Ayat *qat'iy* diartikannya sebagai ayat yang definitif dan hanya mempunyai satu makna serta tidak menerima interpretasi lain. Peraturan dalam masalah keimanan, kewarisan dan penjatuhan hukuman, semuanya bersifat definitif, keabsahannya tidak boleh diperselisihkan, setiap orang wajib mengikutinya dan secara mendasar tidak terbuka untuk diijtihádkan<sup>11</sup>.

Sementara peraturan yang bersifat dzanni, lanjut Sahal, terbuka bagi interpetasi dan ijtihád. Interpetasi yang baik adalah yang diperoleh dari al-Qur'an itu sendiri, yaitu dengan melihat al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan dan

---

<sup>9</sup> Sahal Mahfudz, "Proporsi Ijma' dan Qiyás sebagai Dasar Hukum", dalam *Suara Merdeka*, 15 Oktober 1993, 7.

<sup>10</sup>Sahal Mahfudz, "Konsep Al Qur'an tentang Pembangunan dan Korelasinya dengan Era Tinggi Landas", dalam *Rindang*, No 6 Tahun XVI, Januari 1991, 34

<sup>11</sup> Ibid.

menemukan elaborasi yang diperlukan di bagian yang lain dalam konteks yang sama atau bahkan berbeda<sup>12</sup>.

Tentang kedudukan hadith, menurut Sahal adalah sebagai sumber pelengkap al-Qur'an yang lain dalam mengelaborasi peraturan-peraturannya. Ketika interpretasi yang penting dapat ditemukan dalam hadith sahih, ia menjadi bagian integral dari al-Qur'an, dan keduanya mempunyai kekuatan hujjah<sup>13</sup>.

Sebagai sumber shari'ah, hadith menetapkan peaturannya dalam tiga bentuk, yakni pertama ia sekedar menyebutkan kembali dan menguatkan satu peraturan yang berasal dari al-Qur'an. Kedua, hadith berupa penjelasan atau klarifikasi atas keterangan al-Qur'an; ia mungkin menjelaskan sifat mujmal (ambivalen) al-Qur'an, menerangkan ayat-ayat yang mutlak. Ketiga, hadith dapat berupa peraturan-peraturan yang tidak disebutkan al-Qur'an<sup>14</sup>.

Terhadap kategorisasi hadith menjadi sahih, hasan, dan da'if, dalam pandangan Sahal ketiganya mempunyai kegunaan dalam upaya menggali hukum. Pandangan sementara kalangan yang menganggap hadith da'if tidak layak untuk dijadikan landasan, menurut Sahal, walaupun hal itu dapat dibenarkan, akan tetapi hadith da'if masih bisa digunakan untuk *fada'il al-a'mal* sebagai sumber motivasi atau dorongan untuk melakukan ibadah<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Sahal Mahfudz, "Proporsi Ijma", 7

<sup>14</sup> Ibid., pandangan ini selaras dengan misalnya 'Abd Wahhâb Khallaf, *Ilm Uṣūl al-fiqh*, (Kairo: Dâr al-Quwâitayyah, 1968), 39. dan Muggafâ al-Siba'î, *Al-Sunnah wa Makânatuhâ fi al-Tashrî' al-Islâmî*, (utp: Dâr al-Qaumiyyah li al-Tibâ'ah wa al-Nagr, 1949), 379.

<sup>15</sup> Ibid., Ulama yang mempunyai pandangan serupa misalnya Muḥammad 'Ajjâj Khaṣṣib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwîn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1963), 351. dan Subḥî al-Ṣâliḥ, *Ulûm al-Ḥadîth wa Mustalahub* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'iyin, 1975), 210-211.



Tentang kedudukan *ijmā'*, Sahal memandang harus dipahami sebagai bagian dari proses penetapan hukum yang tidak bisa berdiri sendiri dan lepas dari al-Qur'an dan *ḥadīth* sebagai sumber utama. Ia juga membagi *ijmā'* menjadi dua, yakni *ijma' sarīh* dan *ijma' sukūti*. Kedudukannya sebagai dasar hukum, adalah absah berdasarkan ketentuan al-Qur'an dan *ḥadīth*<sup>16</sup>.

Adapun kedudukan *qiyās*, menempati posisi yang juga legitimate, sebagaimana *ijmā'*. Dasarnya juga jelas dalam al-Qur'an. Sehingga ia dipandang sebagai salah satu sumber hukum. Meskipun demikian, Sahal menggariskan bahwa untuk diterimanya penggalian hukum lewat *qiyās*, maka aplikasinya *qiyās* tidak boleh dilepaskan dari berbagai macam persyaratan yang mutlak harus dipenuhi.

Salah satu syarat tersebut adalah masalah yang digunakan sebagai rujukan perbandingan telah ditentukan hukumannya dengan jelas (*qaṭ'iy*), tidak terbuka kemungkinan lain berdasar nash yang berlaku untuk masalah tersebut, seperti hukum haram untuk minuman arak yang di*qiyās*kan dengan *khamar*<sup>17</sup> sebagaimana yang disebutkan dalam al-Mā'idah (50): 90.

### Ijtihād

Dalam pandangan sahal, *ijtihād* dalam tradisi fiqh merupakan terminologi yang berjenjang, karena itu jenisnya pun dibedakan. Ada yang digolongkan *ijtihād mutlak*, dan ada pula yang disebut *ijtihād muqayyad* atau *munāsib*.

Sebagai kebutuhan dasar, *ijtihād* menurut Sahal, bukan saja baru terjadi ketika Nabi wafat, tetapi bahkan telah terjadi

<sup>16</sup>Ibid., Keterangan lebih rinci tentang jenis-jenis *Ijmā'* lihat Wabbah al-Zuhayli, *al-Wasīṭ fi al-Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus: Dār al-Kitāb, 1978), 43-45.

<sup>17</sup> Sahal Mahfudz, "Proporsi *Ijma'*", 9



ketika beliau masih hidup. Hal itu tersirat dari sambutan simpati Nabi kepada Mu'adh atas keinginannya untuk melakukan ijtihād terhadap masalah-masalah yang ketentuan hukumnya tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan Hadith<sup>18</sup>. Dengan mengutip Jalāl al-Dīn al-Suyūfī dalam kitabnya *al-radd 'alā man aḥad fi al-'ard*, Saḥal berkesimpulan bahwa pada setiap *aṣr* (periode), harus ada seorang atau beberapa orang yang mampu berperan sebagai mujtahid.

Untuk melakukan ijtihād, menurutnya, diperlukan keberanian, yang secara obyektif didukung oleh kapasitas dan kualifikasi yang memadai. Di samping harus memenuhi syarat formal, seorang mujtahid seharusnya adalah seorang yang peduli dengan kemaslahatan masyarakat. Bahkan tegas Saḥal, secara implisit sebenarnya di dalam syarat-syarat formal dan mekanisme penggalian hukum, telah terekam baik. Sebagai buktinya, ia mengajukan agumen dengan adanya *qaww qadīm* al-Shāfi'ī ketika di Baghdad dan *qaww jadīd* ketika telah pindah ke Mesir, padahal ayat-ayat dan hadith yang dijadikannya sebagai landasan, sama<sup>19</sup>.

Kecuali ketentuan yang harus dipenuhi dalam dirinya, mujtahid juga harus tahu akan ruang gerak ijtihādnya, sehingga ia tidak keluar dari batas kewenangannya. Dalam hal ini, Saḥal berpandangan bahwa hanya masalah-masalah yang ketentuannya bersifat *zanniy* sajalah yang menjadi wewenang dan wilayah mujahid.

Meskipun demikian, seorang mujahid dengan kualifikasi seperti yang disebutkan sebelumnya, tidak mungkin lagi muncul. Dengan demikian, tidak dimungkinkan lagi adanya ijtihād *farḍī* (ijtihād individual). Akan tetapi ijtihād tetap bisa dilakukan dengan ijtihād *jama'iy*

<sup>18</sup> Saḥal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), 40.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 45.

(ijtihād kolektif) yang melibatkan beberapa ulama berdisiplin ilmu tertentu yang saling berbeda untuk kemudian menetapkan ijtihād dalam suatu atau beberapa perkara. Pola yang digunakan pun bisa dilakukan dengan ijtihād *fi al-madhlah* maupun dengan ijtihād fatwa<sup>20</sup>.

### Kontekstualisasi Fiqh

Menurut Sahal, Islam dalam bentuk yang paling dasar mengikat anggotanya dalam seperangkat aturan shari'ah yang secara praktis dikenal dengan fiqh.

Dalam konteks sosial yang ada, ajaran syariat yang tertuang dalam fiqh, sering terlihat tidak searah dengan bentuk kehidupan praktis sehari-hari. Hal itu disebabkan oleh pandangan fiqh yang terlalu formalistik. Kaena itu sesuai dengan watak dan proses ijtihādnya, maka perubahan cara pandang terhadap fiqh sehingga menjadi lebih realistis dan dinamis, sangat dimungkinkan dan diperlukan. Dengan demikian, fiqh dapat dioptimalkan dan diaktualisasikan sebagai tata nilai dan perilaku dalam kehidupan sosial yang terus berkembang. Kalau itu tidak dilakukan, maka kemungkinan nantinya fiqh hanya akan menjadi rujukan dalam aspek ubudiyah saja atau tinggal dikenang sebagai peninggalan sejarah<sup>21</sup>.

Untuk maksud tersebut, Sahal mengajukan berbagai alternatif, misalnya dengan cara *tarjih*, *ilhāq al-masā'il bi nazā'irihā*, *muqāranah* ataupun melalui kaidah-kaidah dalam *usūl al-fiqh* maupun *al-qawā'id al-fiqhiyyah*. Dalam hubungan ini perlu dicatat bahwasannya Sahal kurang sepakat dengan istilah pembaharuan fiqh, karena menurutnya istilah itu

<sup>20</sup> Ibid., 46-48. Kriteria ideal mujtahid lihat Wahbah al Zuhayli, *al-Watbiq fi al-Uṣūl*, 493.

<sup>21</sup> Sahal Mahfudz, "Aktualisasi Fiqh dalam Era Transformasi Sosial", dalam *Buletin Fikrah*, IKAHA Jombang, 14 April 1996, 5.

kurang tepat. Dalam kenyataannya menurutnya kaidah-kaidah dalam usûl al-fiqh maupun *al-qawâ'id al-fiqhiyyah* sebagai perangkat menggali fiqh sampai saat ini tetap relevan dan tidak perlu digantibarangkali istilah yang tepat adalah mengembangkan fiqh melalui kaidah-kaidah tersebut, menuju fiqh yang kontekstual<sup>22</sup>. Boleh jadi karena alasan ini pula, sehingga kemudian gagasannya tentang pengembangan fiqh dinamakan fiqh sosial.

Terlepas dari ada atau tidaknya muatan-muatan politis dibalik gagasan fiqh sosial, yang jelas dalam komunitas NU sejak 1984 menunjukkan gejala perubahan dalam memandang fiqh. Dengan dipelopori Sahal dan beberapa kader muda berbakat, segala realitas sosial mulai digugat. Sejumlah persoalan kekinian yang menyangkut aspek-aspek kemanusiaan dibahas dengan berpegang pada kaedah "mempertahankan milik lama yang bagus dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih bagus". Konsep ini kemudian dipandang Nurcholis Madjid sebagai "taqlid yang kritis dan kreatif".<sup>23</sup>

Munculnya pergeseran dalam memandang fiqh, yakni dari fiqh sebagai paradigma kebenaran orodoksi menuju paradigma pemaknaan sosial, tidak terlepas dari berbagai diskusi dan halaqah. Jika yang pertama menundukkan realitas pada kebenaran fiqh serta berwatak hitam putih dalam mensikapi realitas, maka yang kedua menggunakan fiqh sebagai *counter discourse* seta memperlihatkan wataknya yang bernuansa. Fiqh sebagai paradigma pemaknaan sosial ini memiliki lima ciri yang menonjol yakni, (1) interpretasi teks-teks fiqh secara kontekstual, (2) perubahan pola

<sup>22</sup> Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, 49.

<sup>23</sup> Nurcholis Madjid, *Aktualisasi Ajaran dalam Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), 63.

bermadhhab, dari madhhab *qawli* (tekstual) ke madzhab manhaji (kontekstual), (3) verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*uṣūl*) dan mana yang cabang (*furu'*), (4) fiqh dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara dan (5) pengenalan metodologis pemikiran filosofis terutama dalam masalah budaya dan sosial.<sup>24</sup>

Fiqh sosial dalam kenyataannya telah membawa konsekuensi yang bersifat sosiologis, yakni membongkar kaum feodalis-konservatif yang telah memitoskan teks atas nama otoritas mutlak. Dengan wacana fiqh sosial yang menjadikan manusia sebagai pusat, telah membuka peluang demokratisasi dalam melakukan penafsiran atas teks-teks fiqh selama ini dibekukan dan dibakukan. Dengan menjadikan antroposentrisme sebagai watak, fiqh sosial telah membuka peluang pluralisme tafsir. Dalam konteks pluralisme itulah hegemoni tafsir diruntuhkan dan teras menjadi hidup kembali. Dengan runtuhnya hegemoni itu, runtuh pula feodalisme teks pada agama, negara dan ideologi yang menjadi awal mula kebekuan berfikir selama ini. Itulah sumbangan berharga fiqh sosial terlepas dari motif apa yang melatarbelakangi munculnya wacana itu.

### SAHAL DAN BEBERAPA APLIKASI PEMIKIRANNYA

Untuk lebih memahami alur pemikiran hukum Sahal, berikut ini akan penulis kemukakan secara singkat beberapa pemikiran hukum yang merupakan produk ijtihadnya, terutama mengenai masalah zakat dan mekanisme pengelolaannya serta sentralisasi lokasi prostitusi.

Pandangannya tentang zakat dan mekanisme pengelolaannya, terasa menarik. Sahal menentang corak legal

---

<sup>24</sup>Hairus salim dan Nuruddin Amin (Peny) " Ijtihad dalam Tindakan"; dalam Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, viii.

formal dalam memahami makna zakat selama ini. Dalam pandangannya, zakat merupakan institusi untuk mencapai keadilan dalam arti sebagai mekanisme penekanan akumulasi modal pada sekelompok kecil masyarakat. Menurut Sahal, zakat merupakan salah satu cara untuk mempersempit jurang perbedaan pendapat dalam masyarakat, sehingga tidak terjadi kesenjangan sosial yang berpotensi menimbulkan *chaos* serta mengganggu keharmonisan masyarakat<sup>25</sup>. Rumusan ini tentu berbeda dengan persepsi umum umat Islam yang menganggap zakat tidak lebih sebagai media pemenuhan kesalehan individu yang bersifat eskatologis semata, ketimbang perwujudan solidaritas sosial yang lebih mendasar.

Pendapatnya itu ternyata tidak hanya bersifat teoritik. Melalui Badan Pengembangan Pesantren dan masyarakat (BPPM), Sahal telah melakukan banyak hal berkaitan dengan pengentasan masalah kemiskinan yang salah satu diantaranya adalah program pemanfaatan dana zakat untuk kegiatan produktif. Berkaitan dengan ini, menarik memperhatikan cara pengelolaan zakat (termasuk infak dan sodaqah) yang dilakukannya. Pertama kali, Sahal menginventarisasi atau mensensus ekonomi umat Islam untuk mengidentifikasi kelompok mampu (*aghniá'*) dan kelompok tidak mampu (*du'afá'*). Dalam operasionalnya, Sahal melibatkan para ahli di bidang penelitian<sup>26</sup>.

Dalam konteks inilah, tampak sekali bahwa Sahal berbeda pandangan dengan imam madhhabnya, al-Shāfi'i.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup>Sasongko Tedjo (Peny), *Dialog Dengan KH, MA Sahal mahfudz: Telaah Fiqh Sosial* (semarang: Yayasan karyawan Suara Merdeka, 1997), 39-40.

<sup>26</sup>Ibid.

<sup>27</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, vol. 3 (Beirut: Dar al Fikr, 1982), 295-296.

Bahkan kemudian Sahal mengkritiknya dengan menganggap bahwa cara-cara yang ditawarkan al-Shāfi'i itu tidak praktis dan kurang berdaya guna. Menurutnya, pembagian hasil zakat yang apa adanya dapat menimbulkan efek kurang baik buat rakyat miskin itu sendiri misalnya kecenderungan untuk selalu bergantung kepada orang kaya.<sup>28</sup>

Di samping model *basic need approach* seperti di atas, Sahal juga melembagakan dana zakat yang terkumpul tidak langsung dibagikan dalam bentuk uang, tetapi diatur sedemikian rupa sehingga melalui mekanisme yang menurutnya masih tetap dalam koridor fiqh. Dalam hal ini, mustahiq iberikan zakat dalam bentuk uang tetapi kemudian ditarik kembali sebagai tabungan si miskin untuk keperluan pengumpulan modal. Dengan cara ini mereka dapat menciptakan pekerjaan dengan model yang dikumpulkan dari zakat<sup>29</sup>.

Apa yang diajukan Sahal merupakan sebuah inovasi yang luar biasa. Apalagi diajukan ditengah anggapan publik yang memandang zakat tidak lebih sebagai ibadah yang bersifat eskatologis belaka dan sarana untuk memenuhi kesalehan individu<sup>30</sup>.

Zakat yang oleh umat Islam dipedomani secara apa adanya sebagaimana tertuang dalam teks-teks fiqh, oleh Sahal dirombak dengan menggunakan pendekatan baru yang lebih realistis, apalagi tetap dalam koridor hukum Islam.

Jika dikaitkan dengan apa yang disinyalir oleh Muslim Abdurrahman yang menyebut bahwa "sebuah penafsiran wahyu tanpa dasar realitas akan lebih merupakan kerja

---

<sup>28</sup>Lihat tulisan Sahal Mahfudz tentang "Dakwah dan Pemberdayaan Rakyat, " Dakwah untuk Kaum Dhuafa", " Agenda Moral bagi Bagi Gerakan ekonomi Islam", dalam *Nuansa Fiqh Sosial*, 101, 123, 161.

<sup>29</sup>Ibid.

<sup>30</sup>Ibid., 120-121.

intelektual yang menggairahkan bagi kaum teolog profesional daripada mencari pemecahan teologis (*theological solution*) terhadap masalah umat yang mendesak<sup>31</sup>, maka apa yang dilakukan oleh Sahal adalah dalam rangka mencari "pemecahan teologis" seperti yang dimaksudkan Abdurrahman itu dengan berpegang kepada kaedah "*al-hukm yadūr ma'a al-'illat wujūdan wa 'adaman*". Maksudnya hukum tidak boleh berhenti, stagnan pada satu kurun dan waktu tertentu, ia harus berubah sesuai dengan ruang dan waktu tertentu pula.

Jika dikaji secara lebih mendalam, maka apa yang digagas oleh Sahal dengan ajakannya untuk meningkatkan taraf hidup sesama muslim itu, adalah sesuatu yang argumentatif. Sebab, diantara misi terpenting Islam, atau meminjam istilah Rahman- dalam *Major Themes of Alquran*, adalah membela, menyelamatkan, membebaskan, melindungi dan memuliakan kelompok *dhu'afī* atau *mustad'afin* (orang yang lemah atau yang dilemahkan, yang menderita atau dibuat menderita).<sup>32</sup>

Dalam penjabarannya, umat Islam kini sering mereduksi makna dan misi agamanya. Ibadah misalnya, selama ini cenderung dipahami secara keliru dengan membatasinya pada aspek-aspek yang bernuansa ritual belaka. Karena itu, dalam kenyataannya banyak umat Islam yang disibukkan dengan urusan ibadah *mahdah* kemudian mengabaikan kemiskinan, kebodohan, kesengsaraan dan kesulitan hidup yang diderita saudaranya. Betapa banyak orang kaya Islam yang dengan khushyū' meratakan dahinya di

---

<sup>31</sup> Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 17.

<sup>32</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an* (Minneapolis-Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), 2.



atas sajadah, sementara di sekitarnya tubuh-tubuh layu digerogeti penyakit dan kekurangan gizi. Atau betapa mudahnya jutaan bahkan milyaran uang dihabiskan untuk upacara-upacara keagamaan, di saat ribuan anak tidak dapat melanjutkan sekolah, disaat ribuan orang tua masih harus menanggung beban mencari sesuap nasi, disaat ribuan orang sakit menggelepar menunggu maut karena tidak dapat membayar biaya rumah sakit, dan bahkan di saat ribuan umat Islam terpaksa menjual iman dan keyakinannya kepada tangan-tangan kaum lain yang "penuh kasih".

Untuk konteks sekarang, kiranya fenomena seperti itu masih banyak dijumpai di negeri yang mayoritas penghuninya beragama Islam. Lalu dimana peran agama dalam hal ini? Padahal Islam selama ini diyakini dan diklaim sebagai agama dengan misi pemberdayaan. Dalam konteks seperti inilah, seharusnya gagasan Sahal itu diapresiasi.

Untuk melengkapi pemahaman, maka berikut penulis kemukakan pandangan Sahal mengenai penanganan masalah sentralisasi lokasi prostitusi.

Masalah pelacuran/prostitusi atau industri seks merupakan persoalan krusial sekaligus dilematis. Di satu sisi, pelacuran menjadi standar moralitas seseorang (dan bangsa), tapi di pihak lain ia memberi kontribusi yang besar pada negara. Adanya benang ruwet antara industri seks dengan kekuasaan (politik dan ekonomi) itu menyebabkan upaya penghapusan pelacuran seringkali mengalami hambatan serius.<sup>33</sup>

Hambatan itu tidak hanya datang dari kekuasaan politik (yang memang memiliki kepentingan untuk melestarikannya), tapi juga dari watak dan tabiat manusia itu

---

<sup>33</sup>Lihat ulasan Than Dam Troung, *Sex, Money and Morality*, terj. Ade Armando, (Jakarta: LP3ES, 1992), 33

sendiri yang telah menjadikan prostitusi seolah-olah sebagai bagian dari hidup mereka.

Berkaitan dengan masalah pelacuran ini, Sahal mengatakan :

"Apabila pelacuran dipandang sebagai sebuah dosa, maka perluasan industri seks baik melalui turisme seks atau lainnya harus pula dipandang sebagai refleksi kegagalan untuk mempertahankan tindakan moral yang ideal. Sebab apalah artinya "membenci dosa" tapi mencintai "pelaku dosa". Dengan kata lain, apalah artinya melarang pelacuran jika merehabilitasi pelaku pelacuran. Dengan demikian, penanganan industri seks harus dilihat dari berbagai aspek dan perlu melibatkan banyak pihak. Hal ini dikarenakan yang turut melestarikan pelacuran tidak hanya semata-mata kaum perempuan sebagaimana yang dipersepsikan selama ini, tetapi juga kaum laki-laki, masyarakat, penguasa dan bahkan ulama sendiri".<sup>34</sup>

Menurut Sahal, ada dua cara terbaik dalam menanggulangi prostitusi. Pertama, melalui sentralisasi lokasi pelacuran, dan kedua melalui pendekatan kausatif-sosiologis. Pendekatan pertama, dilakukan dengan cara melokalisasi pelacuran dari suatu tempat yang jauh dari kontak penduduk. Upaya itu dimaksudkannya sebagai kompromi dari dua arus pemikiran, yakni kelompok yang tetap menghendaki prostitusi seperti apa adanya dan kubu bersih keras menghapus pelacuran. Dalam pandangan Sahal, kedua

---

<sup>34</sup>Sebagaimana dikutip Sumanto al Qurtuby dalam bukunya *KH MA Sahal Mabfudz: Era Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999), 101-102.

kubu ini sama-sama memiliki kelemahan dan berpeluang menimbulkan *kemadlaratan*<sup>35</sup>.

Pola pikir yang pertama terkesan merestui lembaga kemaksiaatan dan prostitusi, padahal dalam kaedah usul fiqh terdapat kaedah *al ridâ' bi al-shay' rida bi mâ yatawallad minh*. Berdiam diri dari pelacuran berarti merelakan berbagai ekses negatif yang ditimbulkannya. Demikian pula pola pikir yang kedua, ternyata juga tidak serta merta dapat menyelesaikan masalah, dan bahkan justru sebaliknya menambah permasalahan baru. Sebab dengan ditutupnya "saluran resmi seks" akan menimbulkan apa yang disebut "seks liar" yang justru akan menimbulkan *mudharat* yang lebih besar.

Solusi yang ditawarkan Sahal, yakni sentralisasi adalah dalam rangka meminimalisasi *mudharat* pelacuran. Pendapatnya itu didasarkan pada kaedah "*irtikâb akhuff al-dararain wâjib*", yang berarti mengambil sikap yang risikonya paling kecil dari dua macam bahaya adalah wajib. Cara ini juga dimaksudkan untuk mencegah atau minimal mengurangi eskalasi laki-laki hidung belang yang gemar ke lokalisasi<sup>36</sup>.

Cara kedua yang ditawarkan Sahal dalam menanggulangi prostitusi adalah melalui pendekatan kausatif-sosiologis. Sahal menyebut cara ini sebagai "keyword" mengatasi prostitusi. Cara itu ditempuh untuk mengetahui sebab dan latar belakang para pelaku pelacuran. Konsekuensinya, jika pelacuran disebabkan kemiskinan, maka diperlukan upaya peringkatan kesejahteraan masyarakat melalui pembangunan ekonomi yang tepat guna dan tepat sasaran. Jika akar persoalannya karena minimnya pengetahuan agama, maka diperlukan upaya penanaman

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid., 103-105.

etika dan moralitas yang dilandasi semangat keagamaan. Prinsipnya ini didasarkan pada kaidah "*sadd al-dharr'ah*"<sup>37</sup>.

Pemilahan wacana yang dilakukan Sahal di atas, adalah dalam rangka mencari kontekstualisasi kata "*sālih*" dan relevansi kata "*aslah*" yang tertuang dalam kaedah "*al-muhāfaḍah alā al-qadīm al-sāliḥ, wa al-akhḍh bi al-jadīd al-aslah*". Parameter yang dipakai Sahal dalam mengukur mana yang "*sālih*" (dengan begitu harus dijaga dari kepunahan) dan mana yang "*aslah*" (karena itu harus dimanfaatkan), adalah dengan menggunakan rumusan teoritik *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, yaitu toleransi (*tasāmuh*), moderat (*tawassut*), seimbang (*tawāzun*) dan adil (*al-'adīlah*). Empat pilar itulah yang selama ini dijadikan patokan oleh kelompok Sunni untuk mencari jawaban atas tantangan perennial tentang masalah kemodernan dan keotentikan antara doktrin dan tradisi, antara wahyu dan rasio, antara teks dan akal, dan seterusnya.

## PENUTUP

Tulisan ini pada dasarnya hanya memotret sebagian kecil dari pemikiran hukum Sahal. Karena itu, ia tidak representatif untuk diklaim dapat dianggap mewakili pemikiran hukum Sahal yang begitu luas.

Dengan mengkaji pemikiran-pemikiran hukum Sahal, maka tampaklah adanya satu benang merah yang berujung pada satu titik. Yakni bahwa fiqh hanya efektif dan menemukan relevansinya di dunia modern, jika telah dimodifikasi dan dirasionalisasi sedemikian rupa secara bertanggung jawab. Dalam rangka pembaruan semacam itu, maka konsep-konsep seperti ijtihād dan masalah perlu

---

<sup>37</sup> Ibid.

digali kembali. Dalam konteks inilah, maka fiqh harus ditampilkan sebagai etika sosial.

Pemikiran Sahal tentang pentingnya sistem pesantren beserta budaya-budaya NU seperti tahlilan, istighozah, ziarah, barzanji, dan lain-lain, yang olehnya dianggap sebagai bagian dari kekuatan Islam tradisional, dapat dipandang sebagai perjuangan Sahal untuk mempertahankan tradisi dan kultur masyarakat Islam tradisional yang menurutnya, merupakan "prasyarat" sebuah pembaruan.

Seiring dengan pembelaannya terhadap tradisi dan kultur lokal, Sahal juga respek terhadap arus pemikiran yang berkembang di masyarakat, baik yang berkaitan dengan ekonomi, politik, sosial, pendidikan, hukum dan kebudayaan. Meski begitu, Sahal tidak mau larut dalam mainstream yang berkembang secara buta dan *taken for granted*. Sahal tetap mengkritik segala produk modernitas yang tidak sesuai dengan spirit Islam dan budaya bangsa Indonesia. Sebaliknya produk modernitas yang sesuai yang mempunyai implikasi positif bagi masyarakat, diterimanya bahkan Beliau turut memperjuangkannya. Boleh jadi karena kecenderungannya yang seperti itu, sehingga sebagian kalangan menyebutnya sebagai ulama post-tradisionalis.

Terlepas dari benar tidaknya semua penilaian itu, apa yang dilakukan oleh Sahal, baik yang menyangkut perilaku sosial maupun kerja intelektualnya. Tidak lain adalah bagian dari ijtihad Beliau yang kemungkinan benar, tapi juga mengandung kemungkinan salah. Tapi bukankah tidak ada kebenaran abadi dalam dunia yang profan? Yang dapat dilakukan manusia hanyalah berusaha dengan melihat pengalaman sejarah masa silam, sehingga kita tidak mewarisi kegagalan ideologi lama. Dan bukankah kegagalan ideologi

lama disebabkan atas narasi besar bahwa ideologi tunggal dapat menyelesaikan semua persoalan.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- AH, Sanusi. *Mengenang Perjuangan Syekh KH. Ahmad Mutamakkin dari Masa ke Masa*. cet V. Pati: Himpunan Siswa Muth'liul Falah, 1413 H.
- Bruinesser, Martin van. *NU : Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LkiS dan Pustaka Pelajar, 1994.
- Dirdjosanjoyo, Pradjarta. *Memelihara Umat : Kiai Pesantren - Kiai Langgar*. Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Madjid, Nurcholis. *Aktualisasi Ajaran dalam Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.
- Mahfudz, Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Mudhar, M Atho. *Membaca Gelombang Ijtihād: Antara Tradisi dan Liberal*. Yogyakarta: Titian Illahi Press, 1998.
- Nakamura, Mitsuo. "The Radical Traditionalism of The Nahdlatul Ulama in Indonesia" dalam *Southeast Asian Studies*, 1981.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur'an*. Minneapolis-Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.

Sabiq, Sayyid. *Fiqh al Sunnah*. Beirut: Dar al Fikr, 1982.

Troung, Than Dam. *Sex, Money and Morality*. terj. Ade Armando. Jakarta: LP3ES, 1992.

Wahid, Abdurrahman. "NU dan Islam di Indonesia Dewasa ini" dalam *Prisma*, April 1984.