

KONSEP FIQIH SOSIAL
K.H. M.A. SAHAL MAHFUDH



SKRIPSI

Diajukan Kepada Jurusan Syari'ah STAIN Purwokerto
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu Hukum Islam

Oleh:
FATHURRAHMAN
NIM. 98264013



PROGRAM STUDI AKHWAL AL-SYAKHSHIYYAH
JURUSAN SYARIFAH
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI (STAIN)
PURWOKERTO
2007

NOTA DINAS PEMBIMBING

Purwokerto, 15 Maret 2007

Kepada Yth.
Ketua STAIN Purwokerto
Di Purwokerto

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah melakukan bimbingan, telaah, arahan, dan koreksi terhadap penulisan skripsi dari Faturrahman, NIM: 98264013 yang berjudul:

KONSEP FIQIH SOSIAL KH. MA. SAHAL MAHFUDH

saya berpendapat bahwa skripsi tersebut sudah dapat diajukan dalam rangka memperoleh derajat Sarjana dalam Ilmu Hukum Islam (S.H.I.).

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing,



Supriyanto, Lc., M.Ag.
NIP. 150 290 691

PENGESAHAN

Skripsi berjudul

KONSEP FIQIH SOSIAL
K.H. M.A. SAHAL MAHFUDH

yang disusun oleh Saudara Fathurrahman Program Studi Akhwal Al-Syakhshiyah Jurusan Syari'ah STAIN Purwokerto telah diujikan pada Tanggal 26 Maret 2007 dan dinyatakan telah memenuhi syarat untuk memperoleh gelar Sarjana dalam Hukum Islam oleh Sidang Dewan Penguji Skripsi

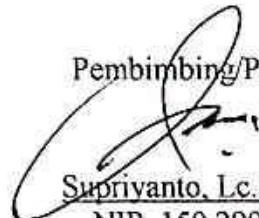
Ketua Sidang


Drs. Munjin, M. Pd. I.
NIP. 150 253 871

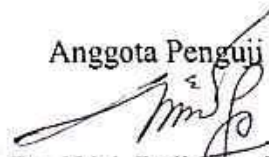
Sekretaris Sidang


Suraji, M. Ag.
NIP. 150 285 608

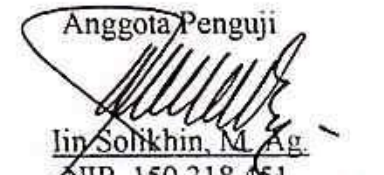
Pembimbing/Penguji


Supriyanto, Lc., M. Si.
NIP. 150 290 691

Anggota Penguji


Dr. H.M. Dallany, S. P.
NIP. 150 169 583

Anggota Penguji


Iin Solikhin, M. Ag.
NIP. 150 318 451

Purwokerto, 7 April 2007
Ketua,

Drs. H. Anam, M. Ag.
NIP. 150 221 223



MOTTO

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾

"Bacalah dengan (menyebut) nama tuhanmu yang menciptakan"

(Qs. al-'Alaq: 1)

PERSEMBAHAN

Skripsi ini penulis persembahkan kepada:

1. Ayahanda dan Ibunda tercinta.
2. Adik-adikku.
3. Semua teman-teman penulis.

KATA PENGANTAR

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الأنبياء والمرسلين
وعلى آله وأصحابه أجمعين

Puji syukur kehadiran Allah SWT atas rahmat dan hidayah-Nya kepada kita. Shalawat dan salam kita sanjungkan kepada Nabi Muhammad SAW yang selalu menjadi tauladan dan harapan *syafa'at*-nya di *Yaumul Qiyamah*.

Alhamdulillah penulis dapat menyelesaikan penulisan skripsi dengan judul "Konsep Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh". Penulis menyadari, penulisan ini dapat terselesaikan atas bantuan berbagai pihak. Oleh karena itu, perkenankanlah penulis mengucapkan terima kasih, kepada:

1. Bapak Drs. H. Khariri, M.Ag., Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto.
2. Bapak Drs. Moh. Roqib, M.Ag., Pembantu Ketua I Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto.
3. Bapak Drs. Ansori, M.Ag., Ketua Jurusan Syariah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto.
4. Bapak Suraji, M.Ag., Sekretaris Jurusan Syariah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto.
5. Bapak Drs. A. Lutfi Hamidi, M.Ag., Penasehat Akademik Program Studi Akhwal al-Syakhshiyah Tahun Angkatan 1998.
6. Bapak Supriyanto, Lc., M.Si., Dosen Pembimbing dalam penulisan skripsi.

7. Kepada semua dosen dan karyawan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto.
8. K.H. M.A. Sahal Mahfudh, Pengasuh Pondok Pesantren Maslakul Huda Margoyoso Pati.
9. Teman-teman seperjuangan.

Penulis berharap, semoga amal mereka semua diterima di sisi Allah SWT dan diberi limpahan karunia. Amin ya rabbal 'alamin.

Purwokerto, 15 Maret 2007

Penulis,

Fathurrahman
NIM. 98264013

TRANSLITERASI ARAB-LATIN PEDOMAN TRANSLITERASI¹

A. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	ša	ś	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	hā	ḥ	ha (dengan titik bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	šad	š	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	tā	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	zā	ẓ	zet (dengan titik dibawah)
ع	'ain	...'	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	ki
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en

¹ Pedoman transliterasi yang digunakan dalam penulisan skripsi ini adalah Pedoman Transliterasi Arab-Latin Keputusan Bersama Menteri Agama Nomor 158 dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 0543 b/u/1987 disusun oleh Tim Puslitbang Lektur Keagamaan Departemen Agama RI yang telah direvisi, Jakarta, 2003.

و	wau	w	we
ه	ha	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya	y	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

1. Vokal tunggal, yang dilambangkan dengan tanda atau harkat, yaitu :

Tanda	Nama	Huruf Latin
—	fathah	a
—	kasrah	i
—	damamah	u

2. Vokal rangkap, yang lambangnya berupa gabungan antara harkat atau huruf, transliterasinya gabungan huruf, yaitu :

اي : ai

او : au

3. Maddah atau vokal panjang, lambangnya berpa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu :

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan Huruf
...أ.....ى	Fathah dan alif atau ya	ā
....ى	Kasrah dan ya	ī
و....	ḍammah dan wau	ū

Contoh: قَالَ : qāla قِيلَ : qīla يَقُولُ : yaqūlu

C. Ta marbutah

1. Ta marbutah hidup

Ta marbutah hidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah* dan *ḍammah*, transliterasinya adalah /t/.

Contoh : رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ -*raudatul atfāl*

2. Ta marbutah mati

Ta marbutah yang mati akan mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah /h/.

Contoh : طَلْحَةَ -*Talḥah*

D. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda syaddah atau tanda tasydid. Dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh: رَبَّنَا - *rabbanā*

E. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu: ال. Namun, dalam transliterasinya kata sandang itu dibedakan antara kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiah* dengan kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariah*.

1. Kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiah*

Kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf sama dengan yang langsung mengikuti kata sandang itu.

Contoh: الرَّجُلُ : *ar-rajulu*

الشَّمْسُ : *asy-syamsu*

2. Kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariah*

Kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariah* ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Contoh: الْعَادَةُ : *al-'ādatu*

الْقَلَمُ : *al-qalamu*

F. Singkatan

cet. : cetakan

dkk : dan kawan-kawan.

ed. : editor/edisi

<i>et. al</i>	: <i>et alii</i>
hlm	: halaman
ibid	: <i>ibidem</i>
ibn	: ibnu
Jld.	: Jilid
No.	: Nomor
<i>Op. Cit</i>	: <i>opera citato</i>
Q.S.	: Qur'an Surat
ra	: <i>Raḍiyallāhu 'anhu/hā/humā</i>
RI	: Republik Indonesia
S.w.t.	: <i>Ṣubḥānahu wa ta'ālā</i>
Ṣ.a.w.	: <i>Ṣalallāhu 'Alaihi wa Sallam</i>
t.p.	: tanpa penerbit
t.t.	: tanpa tahun
t.k	: tanpa kota

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA PEMBIMBING	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN MOTTO	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
KATA PENGANTAR	vi
TRANSLITERASI ARAB-LATIN	viii
DAFTAR ISI	xiii
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Penegasan Istilah	8
C. Rumusan Masalah	9
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	10
E. Telaah Pustaka	10
F. Kerangka Teori	13
G. Metodologi Penelitian	17
H. Sistematika Penulisan Skripsi	21
BAB II FIQIH DAN PERUBAHAN SOSIAL	
A. Konsepsi Dasar Fiqih	24
B. Fiqih dan Perubahan sosial.....	28
C. Ijtihad sebagai Dinamisasi Fiqih.....	31

BAB III	BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN HUKUM ISLAM KH. MA. SAHAL MAHFUDH	
	A. Biografi K.H. M.A. Sahal Mahfudh	37
	B. Pemikiran Hukum Islam K.H. M.A. Sahal Mahfudh	42
BAB IV	KONSEP DAN KARAKTERISTIK FIQIH SOSIAL K.H. M.A. SAHAL MAHFUDH	
	A. Definisi Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh.....	49
	B. Karakteristik Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh.....	51
	C. Implementasi Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh dalam Perkembangan Fiqih Islam	55
BAB V	PENUTUP	
	A. Kesimpulan	66
	B. Saran-saran.....	67
	C. Kata Penutup	67

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN-LAMPIRAN

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam rentang sejarah perkembangan hukum Islam dikenal empat macam produk pemikiran hukum, yaitu: kitab-kitab fiqih, fatwa-fatwa ulama, keputusan pengadilan agama dan peraturan perundangan di negeri muslim.¹ Konsep fiqih sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh termasuk dalam kategori pemikiran hukum Islam jenis Fiqih.

Mengingat karakteristik fiqih sebagai produk pemikiran, maka ia tidak boleh disakralkan dan harus diperlakukan secara proporsional. Setidaknya ada tiga cara dalam mensikapi fiqih, yaitu (1) bahwa fiqih hanyalah salah satu dari produk pemikiran dalam hukum Islam, maka (2) ia tidak boleh kedap perubahan, sehingga (3) membiarkan fiqih sebagai yang tak terbatas sama dengan membekukan produk pemikiran manusia yang semestinya temporal.² Fiqih adalah refleksi dari syariat³ dan merupakan produk pemikiran manusia yang selalu mempunyai konteks dengan kehidupan nyata dan karena itu bersifat dinamis.⁴ Dengan

¹ M. Atho Mudhar, *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 91.

² *Ibid.*, hlm. 92-93.

³ KH. MA. Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 18

⁴ *Ibid.*, hlm. 30-31.

demikian, posisi kelas-sosial dimana seseorang berada juga akan tercermin dalam corak berfiqihnya.⁵

Perjalanan sejarah pemikiran hukum dalam Islam mencatat bahwa ortodoksi fiqih mengalami pencerahan melalui *tajdid*. Hal ini karena memang pergulatan Islam adalah pergulatan untuk relevansi Islam tidak sekedar menjadi pemberi legitimasi terhadap sistem sosial yang telah mapan tetapi ia muncul untuk advokasi dan pembebasan.⁶ Demikian halnya dengan fiqih.

Fiqih, sebagai upaya manusiawi yang melibatkan proses penalaran baik pada tataran teoritis atau praktis dalam memahami, menjabarkan atau mengelaborasi hukum agama, mengalami pergeseran dari sekedar sebagai paradigma 'kebenaran ortodoksi' menjadi paradigma 'pemaknaan realitas'. Artinya fiqih bukan hanya sebagai pemberi norma dan pembentuk solidaritas, tetapi juga sebagai sebuah sistem interpretasi realitas. Dengan demikian, fiqih merupakan bagian dari perangkat hermeneutika sosial yang dapat melahirkan wacana tandingan bagi wacana yang dominan, dan implikasinya sangat besar dalam kehidupan.⁷

Di Indonesia, dinamika pemikiran hukum Islam setidaknya menunjukkan satu fenomena transformatif dan remedialis, walaupun masih tampak kuat nuansa paralelisme di dalamnya, sehingga kesan pengulangan temanya masih ada.

⁵ Mansour Fakih, "Fiqih Sebagai Paradigma Keadilan" dalam Danusiri (ed.), *Epistemologi Syara', Mencari Format Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 150-152.

⁶ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 153-154.

⁷ Hairussalim dan Nurudin Amin, "Ijtihad dalam Tindakan" dalam KH. MA Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, hlm. viii.

Berdasar pada sifat kesinambungan dan perubahan, pemikiran hukum Islam ini telah mengalami, bukan saja tambal sulam ide, melainkan sudah seperti bola salju, terus menggelinding dan melaju, mengkontruksi berbagai tipe dan karakter baru. Pada rentang waktu antara tahun 1970-2000 diskursus pemikiran hukum Islam Indonesia memunculkan tema-tema pemikiran hukum Islam yang fokus kajiannya mengarah pada lima tema pemikiran,⁸ yaitu: Fiqih Indonesia yang digagas oleh M. Hasbi ash-Shiddieqy. Tema ini berusaha mengajukan pemikiran tentang pengembangan fiqih yang lebih cocok dengan kebutuhan masyarakat Indonesia, agar ia tidak menjadi barang antik yang hanya sekedar dipajang.⁹ Hasbi mengamati bahwa hingga Tahun 1961, ulama di negeri ini belum mampu melahirkan fiqih yang berkepribadian Indonesia. Menurutnya,¹⁰ salah satu faktor yang menjadi penghambat adalah adanya ikatan emosional yang begitu kuat terhadap mazhab yang dianut umat Islam.

Pada perkembangannya gagasan ini ditindak lanjuti oleh Hazairin¹¹ dengan tema sentral Fiqih mazhab Nasional (Mazhab Indonesia). Substansi pemikiran ini berusaha menyesuaikan (mengkompromikan) spesifikasi hukum adat dengan hukum Islam. Sebagai titik berangkat tema ini, ia mengambil isu sensitif dari doktrin fiqih, yaitu masalah waris Islam yang dianggapnya menganut atau sangat dekat dengan sistem bilateral.

⁸ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, hlm. 2.

⁹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hlm. 42.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 43.

¹¹ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, hlm. 2.

Perkembangan pemikiran hukum Islam berlanjut ketika pada pertengahan 1980-an, Munawir Sjadzali melontarkan gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam. Dengan mengangkat isu-isu perbincangan hukum waris, perbudakan, dan bunga bank, serta menafsirkannya dengan bahasa yang berani. Tema ini ingin mengundang para ahli hukum Islam (ulama) untuk merumuskan kembali hukum Islam agar sesuai dengan kebutuhan dan realitas yang ada sehingga sikap mendua dalam praktek agama tidak lagi terjadi.¹² Menurut Munawir, sebagaimana dikutip Mahsun Fuad,¹³ esensi reaktualisasi adalah kontekstualisasi ajaran Islam itu sendiri. Untuk mempertahankan ajaran Islam yang berkaitan dengan persoalan kemasyarakatan dan muamalah, dengan dunia yang terus bergerak maju dan berubah ini, model pemahaman yang hanya mendasarkan pada pemahaman secara harfiah atau tekstual ayat-ayat Alquran dan Hadis harus sedera diakhiri. Sebaliknya, harus dilempangkan sebuah jalan bagi pilihan pendekatan dan metode baru, yang dapat digunakan dalam proses kontekstualisasi atau bahkan situasionalisasi ajaran, satu usaha yang tetap bertumpu pada esensi dari petunjuk Ilahi dan tuntutan nabi, serta didasari keyakinan bahwa Islam itu merupakan suatu agama yang memiliki kelenturan.

Belum selesai pemikiran Munawir dari kontroversi, pada awal 1990, Masdar F. Mas'udi menggulirkan pemikiran Agama Keadilan. Masdar F. Mas'udi mengambil isu pembahasan yang sensitif dari dimensi ajaran Islam,

¹² Munawir Sjadzali, "Dari Lembah Kemiskinan" dalam Muhammad Wahyuni Nafis, dkk. (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof Dr. Munawir Sjadzali, MA.* (Jakarta: P3M, 1991), hlm. 87-92.

¹³ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, hlm. 88-89.

yaitu zakat. Dengan menggunakan pendekatan historis-kritis dan kemaslahatan, ia berpendapat bahwa zakat identik dengan pajak. Oleh karena itu, menurutnya, orang yang sudah mengeluarkan zakat maka kewajiban mengeluarkan pajak harusnya menjadi berkurang.¹⁴ Masdar¹⁵ mengkritik keterikatan umat Islam yang berlebihan terhadap teks (nas), seperti yang dianut kaum ortodoks. Sebab, menurutnya, sikap seperti ini akan membuat prinsip kemaslahatan hanya menjadi jargon kosong, dan syariat, telah menjadi tujuan bagi dirinya sendiri.

Lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang penyebarannya disebutkan dalam Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991, yang dikenal sekarang, legitimasinya bukan pada kekuatan perumusan interpretatif dan pengambilan hukum berdasarkan Alquran dan Hadis, tetapi pada ada tidaknya pengesahan dari negara.¹⁶ Selanjutnya sekitar 1994, K.H. M.A. Sahal Mahfudh dan Ali Yafie (dua tokoh dan ulama NU) menawarkan pemikiran Fiqih Sosial. Orientasi utama wacana ini, menurut Mahsun Fuad,¹⁷ adalah upaya membumikan nilai-nilai fiqih (klasik) secara holistik, dengan penekanan pada implementasi ajaran-ajaran fiqih yang berkaitan dengan dimensi kehidupan sosial, relasi individu dengan individu, masyarakat dan negara, atau sebaliknya.

Ada lima ciri yang menonjol, dari “paradigma berfiqih baru” ini. *Pertama*, selalu diupayakan interpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks fiqih

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 3.

¹⁵ Masdar F. Mas’udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) dalam Islam*, (Jakarta: P3M, 1991), hlm. 110.

¹⁶ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqih Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. vi.

¹⁷ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, hlm. 4.

untuk mencari konteksnya yang baru; *Kedua*, makna berubah dari bermazhab secara tekstual (*qauli*) ke bermazhab secara metodologis (*manhaji*); *Ketiga*, verifikasi mendasar mana ajaran pokok dan mana yang cabang; *Keempat*, fiqih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara; Dan *kelima*, pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial.¹⁸

Dalam perkembangannya, Fiqih Sosial tidak lagi hanya dipahami sebagai bagian dari fiqih semata, akan tetapi merupakan upaya aktualisasi nilai-nilai fiqih untuk dioptimalkan pelaksanaannya dan diserasikan dengan tuntunan makna sosial yang berkembang. Aktualisasi fiqih di sini menginginkan perpaduan antara yang lama (tradisi) dan yang baru dalam pengembangannya.¹⁹ Sebagai penjabaran syariat Islam, Fiqih Sosial berusaha melakukan penataan terhadap hal ihwal manusia dalam kehidupan dunia dan akhirat, kehidupan individu dalam bermasyarakat dan bernegara.

Paradigma Fiqih Sosial didasarkan atas keyakinan bahwa fiqih harus dibaca dalam konteks pemecahan dan pemenuhan tiga jenis kebutuhan manusia yaitu kebutuhan *daruriyyah* (primer), kebutuhan *hajjiyyah* (sekunder) dan kebutuhan *taḥsiniyyah* (tersier).²⁰ Fiqih sosial bukan sekedar sebagai alat untuk melihat setiap peristiwa sebagaimana cara pandang fiqih kebanyakan, tetapi fiqih sosial juga menjadikan fiqih sebagai paradigma pemaknaan sosial.

¹⁸ K.H. M.A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, hlm. Viii.

¹⁹ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris*, hlm. 109.

²⁰ K.H. M.A. Sahal Mahfudh, "Fiqih Sosial: Upaya Pengembangan Mazhab Qauli dan Manhaji" dalam buku *Nuansa Fiqih Sosial*, hlm. xxxv.

K.H. M.A. Sahal Mahfudh, sebagai penggagas Fiqih Sosial, adalah prototipe ulama NU yang tegas dalam bersikap dan berpendapat, tetapi pada saat yang lain sangat lunak dalam memberi fatwa hukum. Beliau mengkritik forum *Bahsul Masail* NU yang menurutnya kurang ilmiah dan kurang memenuhi kebutuhan masyarakat. Salah satu sebab pokoknya adalah keterikatan yang berlebihan terhadap mazhab Syafii, di samping terlalu tekstual.²¹ Ketegasan lainnya dapat dilihat pada usulan-usulannya, semisal tentang pola relasi agama dan negara, pelacuran dan industri seks, profesionalisme pengelolaan zakat.

Wahana lain pergulatan K.H. M.A. Sahal Mahfudh untuk mengoperasionalkan Fiqih Sosial dilakukan antara lain melalui forum *Bahsul Masail* di tingkat MWC NU Kecamatan Margoyoso. Forum ini sangat produktif dan efektif, bahkan hampir-hampir menjadi semacam 'pengadilan rakyat'. Karena masalah yang digelar tidak hanya soal keagamaan, melainkan juga masalah ekonomi, kebudayaan bahkan masalah politik.²² Pencarian relevansi fiqih itu tidak berhenti di dalam ruang *Bahsul Masail*, melainkan bergulir menjadi program kemasyarakatan, seperti program pemanfaatan dana zakat untuk kegiatan produktif di Pati dan biro pengembangan masyarakat dari pesantren di Kajen dan desa-desa lain di sekitarnya. K.H. M.A. Sahal Mahfudh menggali fiqih dari pergulatan nyata antara kebenaran agama dan realitas sosial, antara doktrin dan tradisi yang masih timpang.

²¹ *Ibid.*, hlm. 45.

²² *Ibid.*, hlm. xviii.

Dengan demikian, berdasar latar belakang masalah di atas, penulis ingin melakukan pengkajian lebih lanjut mengenai Konsep Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh.

B. Penegasan Istilah

Ada beberapa istilah yang perlu penjelasan dan penegasan dalam judul penelitian ini, agar tidak terjadi kesalahpahaman dan perluasan penafsiran. Adapun istilah-istilah yang perlu ditegaskan adalah:

1. Konsep

Konsep adalah rancangan, ide atau pengertian yang abstrak dari peristiwa konkret.²³ Istilah konsep dalam skripsi ini merupakan ide, gagasan dan pemikiran K.H. M.A. Sahal Mahfudh tentang Fiqih Sosial.

2. Fiqih Sosial

Fiqih Sosial adalah formulasi kajian' ulama atau *fuqahā'* tentang persoalan hukum yang bersifat praktis (*'amalī*) yang diambil dari dalil *syar'ī* yang berorientasi kepada persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan.²⁴ Fiqih Sosial juga dipahami sebagai fiqih yang berdimensi sosial atau fiqih yang dibangun atas dasar hubungan antar individu atau kelompok dalam masyarakat.²⁵ Istilah Fiqih sosial dalam skripsi ini adalah fiqih yang

²³ Tim Penyusun Kamus Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), hlm. 456.

²⁴ Ahmad Rofiq, *Fiqih Kontekstual: dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, hlm. 8.

²⁵ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, hlm. 109.

berorientasi kepada persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan yang digagas oleh K.H. M.A. Sahal Mahfudh.

3. K.H. M.A. Sahal Mahfudh

K.H. M.A. Sahal Mahfudh merupakan salah satu ulama NU yang pemikirannya telah menasional bahkan internasional. Lahir pada 17 Desember 1937 di Kajen, Margoyoso, Pati, Jawa Tengah.²⁶ Beliau merupakan ulama kontemporer yang peduli terhadap pengembangan hukum Islam (fiqih) yang kontekstual dan emansipatoris. Ide dan pemikiran Fiqih Sosial beliau merupakan objek kajian dalam penelitian ini.

Dengan demikian, maksud dari judul skripsi ini adalah sebuah kajian terhadap gagasan dan pemikiran fiqih K.H. M.A. Sahal Mahfudh yang terformulasi dalam Konsep Fiqih Sosialnya.

C. Rumusan Masalah

Dari latar belakang di atas, maka dapat dirumuskan pokok masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana Konsep Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh?
 - a. Apa yang dimaksud dengan Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh?
 - b. Bagaimana Karakteristik Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh?
 - c. Implementasi Fiqih Sosial dalam perkembangan Fiqih Islam?

²⁶ Sumanto al-Qurtubi, *K.H. M.A. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999), hlm. 71.

D. Tujuan dan Kegunaan

1. Tujuan

Penelitian dalam rangka skripsi ini bertujuan untuk :

- a. Untuk mengetahui konsep Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh.
- b. Mendeskripsikan karakteristik Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh.
- c. Untuk mengetahui Implementasi Fiqih Sosial dalam perkembangan Fiqih Islam.

2. Kegunaan

Adapun hasil dari penelitian ini diharapkan memberi kegunaan untuk:

- a. Memperkaya khasanah kepustakaan mengenai pemikiran hukum Islam Indonesia.
- b. Memperkaya khasanah kepustakaan mengenai Fiqih Sosial.
- c. Memberikan pembacaan apresiatif terhadap pemikiran Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh.

E. Telaah Pustaka

Telaah pustaka ini dimaksudkan untuk mengemukakan teori-teori yang relevan dengan masalah yang diteliti. Telaah pustaka akan menjadi dasar pemikiran dalam penyusunan penelitian. Penulis juga akan melakukan penelaahan kembali terhadap penelitian-penelitian yang relevan, kemudian penulis melihat sisi perbedaan dari penelitian sebelumnya.

Wacana Fiqih Sosial pertama kali mengemuka lewat karya dua intelektual berbasis tradisional, yaitu buku *Nuansa Fiqih Sosial* karya K.H. M.A. Sahal

Mahfudh, dan buku *Mengagas Fiqih Sosial* karya K.H. Ali Yafie. Dua karya tersebut dapat dikatakan sebagai sumber awal kemunculan paradigma Fiqih Sosial di Indonesia. Di dalamnya dikupas berbagai problematika sosial yang muncul di masyarakat melalui pendekatan fiqih dan merupakan alternatif formulasi fiqih baru dalam merespon gejala sosial yang muncul. Dengan mengedepankan aspek *fiqhiyyah*, ternyata memungkinkan untuk melakukan pembelaan kepentingan masyarakat secara luas.

K.H. Ali Yafie, memperlihatkan betapa luas, intens dan dinamisnya perkembangan fiqih dalam mengikuti perkembangan zaman. Fiqih tidaklah kaku dan kebal dari perubahan. Bahkan ia senantiasa selaras dengan kebutuhan perubahan dan perkembangan. Dalam buku ini, K.H. Ali Yafie menjelajahi berbagai persoalan fiqih berkaitan dengan aspek sosial kehidupan manusia. Buku ini menunjukkan aspek-aspek menarik fiqih, jika dihadapkan pada permasalahan kontemporer umat, seperti perusakan lingkungan hidup, kemiskinan, kependudukan, asuransi, hingga masalah-masalah perpecahan umat.

Uraian teoritis-metodologis-sistematis mengenai paradigma Fiqih Sosial dapat ditemukan dalam buku kumpulan tulisan Ahmad Rofiq, *Fiqih Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000). Di dalamnya dikaji mengenai dasar pemikiran kemunculan paradigma Fiqih Sosial, definisi, ruang lingkup dan aktualisasi Fiqih Sosial di Indonesia. Melalui buku, rancangan konsepsi Fiqih Sosial sebagai sebuah teori pengembangan fiqih Indonesia mulai ditancapkan.

Selanjutnya, kajian mengenai Fiqih Sosial dapat juga ditemukan dalam buku *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatif Hingga Emansipatoris*

(Yogyakarta: LKiS, 2005) yang merupakan pengembangan dari Tesis S2 Mahsun Fuad. Di dalamnya dibahas mengenai esensi Fiqih Sosial sebagai upaya menempatkan kembali posisi fiqih pada habitat aslinya, bukan semata-mata sebagai produk hukum atau alat rekayasa sosial, melainkan sebagai sarana pembebasan dan emansipasi sosial. Pola berfiqih demikian ini akan sangat penting artinya dalam konteks pengembangan *civil society*. Dalam peta pemikiran pengembangan hukum Islam di Indonesia, wacana Fiqih Sosial termasuk dalam tipologi pemikiran hukum Islam tipe Kontekstualisasi-Mazhabi yang bercorak Responsi-Kritis-Emansipatoris.

Tulisan lain mengenai fiqih sosial diperoleh juga dari buku *Wacana Baru Fiqih Sosial: 70 Tahun KH. Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997). Dalam buku ini terdapat berbagai artikel yang mengupas tentang fiqih dan perannya dalam perubahan sosial di Indonesia. Baik dari sisi materi maupun metodologi, fiqih Indonesia telah cukup melampaui pemikiran fiqih terdahulu. Namun kecenderungan berfiqih baru ini masih harus diuji apakah ini merupakan murni kerja intelektual atau karena desakan situasi politik yang selama ini terjadi. Buku ini merupakan kado bagi ulang tahun KH. Ali Yafie yang ke-70.

Sumanto al-Qurtuby dalam buku berjudul *K.H. M.A. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999). Dalam buku ini diperoleh data mengenai pemikiran dan kiprah K.H. M.A. Sahal Mahfudh dalam peta pemikiran fiqih Indonesia. Buku ini juga menunjukkan bahwa K.H. M.A. Sahal Mahfudh tengah memadukan dimensi teks-teks klasik dengan realitas sosial,

dimensi doktrin dan tradisi, modernitas dan otentisitas untuk mewujudkan manusia yang modern sekaligus otentik.

Penelitian dalam rangka penyusunan skripsi ini, mengkaji mengenai Konsep Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh, dengan konsentrasi utama menggali otentisitas Fiqih Sosial dalam pemikiran fiqih K.H. M.A. Sahal Mahfudh, sekaligus melihat karakteristik dan implementasi fiqih sosial dalam perkembangan fiqih Islam.

F. Kerangka Teori

Secara teoritis, kerangka dan landasan teoretik penelitian ini bertumpu pada asumsi dasar tentang adanya dua teori yang berbeda mengenai kaitan antara hukum Islam dengan perubahan sosial, yaitu teori keabadian (normativitas) dan teori adaptabilitas hukum Islam. Normativitas hukum Islam mempertahankan pandangan bahwa hukum Islam (fiqih) adalah abadi, yang karenanya tidak dapat berubah dan atau diubah serta tidak beradaptasi dengan perubahan sosial. Sedangkan teori adaptabilitas hukum Islam mempertahankan asumsi bahwa prinsip-prinsip hukum harus mencakup pertimbangan masalah, fleksibilitas hukum Islam dalam praktik, dan penekanan pada ijtihad.²⁷ Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam dapat beradaptasi dengan perubahan sosial.

Dalam praktek, hukum Islam menampung perubahan sosial. Asal muasal hukum Islam adalah untuk menjawab kebutuhan sosial, dan dalam masalah

²⁷ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, hlm. 187.

pokok dan metodologinya, ia memperlihatkan kemampuannya beradaptasi dengan perubahan sosial.²⁸

Istilah adaptabilitas di sini bisa diartikan dalam dua pengertian, yaitu “kemungkinan perluasan kumpulan hukum yang sudah ada,” dan “keterbukaan kumpulan hukum bagi perubahan (sesuai dengan kondisi dan situasi sosial).”²⁹ Walaupun kedua pengertian ini dapat memiliki implikasi-implikasi yang berbeda, namun secara garis besar istilah ini dimaksudkan untuk menandai bahwa perubahan hukum Islam terjadi dalam rangka merespon kebutuhan-kebutuhan sosial. Perubahan sosial dalam hal ini bukan satu pola yang dipaketkan (sebagaimana pola-pola kontrol dan transformasi sosial), akan tetapi ia merupakan pola yang berlaku dalam konteks umum dan terbuka, dengan bertumpu pada perubahan dan kebutuhan sosial. Makna penyesuaian, inilah yang menunjukkan sisi adaptabilitas sistem hukum Islam.³⁰

Teori adaptabilitas hukum Islam ini dapat menjadi motivasi dan manifestasi bagi terus lahir dan berkembangnya tema-tema pemikiran hukum Islam yang kritis dan emansipatif, apabila dalam kajian pemikiran hukum Islam senantiasa mengadaptasi berbagai dimensi pencerahan-pemikiran seperti penegakan kembali peran ijtihad, kontekstualisasi hukum Islam, kemaslahatan berbasis keadilan sebagai tujuan hukum Islam, dan liberasi hukum Islam.³¹

²⁸ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian W. Aswin (Suarabaya: al-Ikhlās, 1995), hlm. 43.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 44-45.

³⁰ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, hlm. 188.

³¹ *Ibid.*, hlm. 213-214.

Pandangan adaptabilitas tidak monolitik. Pandangan ini menunjuk fiqih sebagai hukum Islam, bahkan syariat dipahami sebagai fiqih. Mengenai konsep hukum, hukum Islam diidentifikasi dengan syariat, tetapi argumen-argumen tentang sifat etik dan moralnya dibuat dalam kaitan dengan fiqih. Dalam argumen-argumen yang berpendapat bahwa hukum bersifat ilahiah dan kehendak Tuhan, jelas bukan fiqih yang dimaksud. Dalam berbagai kajian tentang hakekat hukum dan praktek hukum maka yang dinyatakan secara tidak langsung dengan hukum Islam adalah fiqih.³² Pemikiran hukum Islam (fiqih) K.H. M.A. Sahal Mahfudh termasuk dalam kategori pemikiran hukum Islam jenis fiqih.

Sebagai produk pemikiran hukum Islam (fiqih), tidak boleh disakralkan tapi harus diperlakukan secara proporsional³³ dan bahkan diupayakan untuk membela kepentingan umat manusia. Dengan demikian, fiqih harus beranjak dari sekedar sebagai paradigma kebenaran ortodoksi menjadi sebagai paradigma pemaknaan realitas. Artinya fiqih bukan hanya sebagai pemberi norma, tapi juga sebagai sistem interpretasi realitas. Sebagai paradigma pemaknaan realitas, fiqih juga merupakan bagian dari perangkat hermenutika sosial yang dapat melahirkan wacana tandingan bagi wacana dominan dan berimplikasi sangat besar dalam kehidupan.³⁴

Pemahaman yang mensakralkan fiqih jelas keliru. Fiqih adalah *al-'ilmu bī al-aḥkām asy-syar'īyyah al-'amaliyyah al-muktasab min 'adillatiha tafṣiliyyah*. Definisi fiqih sebagai *al-muktasab* (suatu yang digali menunjukkan pada sebuah

³² Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, hlm. 45.

³³ M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi*, hlm. 92-93.

³⁴ Hairussalim dan Nurudin Amin "Ijtihad dalam Tindakan" dalam Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, hlm. viii.

pemahaman bahwa fiqih lahir melalui serangkaian proses penalaran dan kerja intelektual yang panjang sebelum pada akhirnya dinyatakan sebagai hukum praktis. Produk fiqih tidak hanya hasil dari penalaran intelektual (rasionalisasi) berdasarkan logika-logika keilmuan tertentu tetapi juga kerja ilmiah.³⁵

Nasrun Haroen, dalam salah satu kaidah *fiqhiyyah*, sebagaimana dikutip Ridwan,³⁶ disebutkan bahwa:

تَغْيِيرُ الْفَتْوَى وَاجْتِلَاؤها بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالْفَوَائِدِ

Hal ini menunjukkan bahwa fiqih dipengaruhi, antara lain oleh kondisi sosial, tujuan serta kepentingan sosial lainnya. Artinya, fiqih merupakan refleksi (syariat) dan manifestasi dari kesadaran sosial masyarakat.

Sandaran utama fiqih adalah *maqāṣid asy-syari'ah* yang berorientasi pada keadilan dan kesejahteraan sosial. *Maqāṣid asy-syari'ah* merupakan bagian tidak terpisahkan dari substansi tujuan fiqih diformulasikan. Orientasi utamanya adalah untuk kemaslahatan manusia yang bermuara pada lima pokok, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, harta, dan kehormatan. Alternatif yang mungkin ditempuh adalah menghidupkan kembali tradisi ijtihad dan berpikir *manhaji* (metodologis) dengan mengakomodasi berbagai *manhaj* yang telah dirumuskan para ulama mazhab Sunni, seperti *qiyās*, *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah* dan lainnya secara simultan.³⁷

³⁵ K.H. M.A. Sahal Mahfudh, "Bahtsul Masail dan Istibath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek" dalam H. Imam Ghazali Said dan A. Ma'rif Asrori (ed.), *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999)* (Surabaya: LTN NU Jatim), hlm. xiv.

³⁶ Ridwan, *Membongkar Fiqih Negara: Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam* (Yogyakarta: PSG STAIN Purwokerto & Unggun Religi, 2005), hlm. 162.

³⁷ Agus Chozin, dkk. (ed.), *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam*, hlm. 247.

Karya-karya pemikiran fiqih ulama terdahulu selalu menunjukkan kecenderungan amat kuat untuk senantiasa melakukan proses penyesuaian dengan perubahan sosial yang ada tanpa mengorbankan prinsip umum dari hukum Islam. Syaikh Ibn Abidin, salah seorang ulama mazhab Hanafi, sebagaimana dikutip Yusuf Qardhawi,³⁸ menyatakan:

“... bahwa hukum fiqih berubah karena perubahan situasi dan kondisi, perubahan tradisi setempat, terjadi keadaan darurat atau pudarnya nilai-nilai moral. Syariat berdiri pada prinsip pemudahan dan peringan serta mencegah ancaman dan bencana. Karena alasan inilah kita melihat bagaimana para syaikh mazhab menyalahi banyak sekali peraturan yang ditetapkan Imam mazhab dengan dasar argumentasi menyesuaikan dengan konteks sosial saat mereka hidup. Mereka yakin andaikan Imam mazhab hidup pada masa mereka, pasti kan berbuat yang sama”.

Hal ini jelas menunjukkan bahwa fiqih senantiasa memiliki relevansi dengan kondisi sosial, budaya dan politik masyarakat di mana fiqih berada dan selalu menjadi inspirasi bagi perubahan sejarah umat manusia. Arti penting fiqih ada pada bagaimana ia mampu menjadi wahana pemaknaan realitas bagi masyarakat dalam konteks perjalanan sejarah kehidupannya serta kemampuannya menjadi inspirasi untuk memperjuangkan perubahan menuju yang lebih baik. Operasionalisasi fiqih yang demikian itu, salah satunya, ditunjukkan oleh K.H. M.A. Sahal Mahfudh melalui Konsep Fiqih Sosial.

G. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*), yaitu suatu bentuk penelitian yang sumber datanya diperoleh dari data

³⁸ Yusuf Qardhawi, *Keluwesan dan Keleluasaan Syariat Islam Menghadapi perubahan Zaman*, alih bahasa oleh Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1990), hlm. 121-122.

kepastakaan.³⁹ Penelitian ini memanfaatkan data kepustakaan yang memiliki relevansi dengan Konsep Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh.

2. Sifat Penelitian

Sifat penelitian ini adalah deskriptif⁴⁰ yang berusaha menggambarkan sekaligus menganalisa secara sistematis Konsep Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh.

3. Sumber Data Penelitian

Mengingat pada pokok masalah penelitian ini, maka data yang dimaksud dalam penelitian ini ialah data kualitatif. Data tersebut diambil dari berbagai sumber buku, makalah, artikel, dan laporan yang berkaitan dengan kajian Fiqih Sosial dan pemikiran K.H. M.A. Sahal Mahfudh. Data-data itu dikelompokkan menjadi sumber data primer dan sekunder.

- a. Sumber data primer adalah data yang diperoleh langsung dari subyek penelitian dengan menggunakan alat pengukuran atau alat pengambilan data langsung pada subyek sebagai informasi yang dirinci.⁴¹ Sumber data primer penelitian ini adalah buku-buku, makalah, artikel dan laporan-laporan karya K.H. M.A. Sahal Mahfudh, seperti *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2003), *Dialog Dengan Kiai Sahal Mahfudh* (Surabaya: LTN NU, 2003).

³⁹ Abudin Nata, *Metode Studi Islam*, cet. VI (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2001), hlm. 125.

⁴⁰ Masri Singarimbun dan Sofian Effendi (Ed.), *Metode Penelitian Survei* (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. 4.

⁴¹ Winarno Surahmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah* (Bandung: Tarsito, 1982), hlm. 123.

- b. Sumber data sekunder adalah data yang diperoleh lewat pihak lain atau sumber yang mengutip dari sumber lain, tidak langsung diperoleh peneliti dari sumber penelitian.⁴² Sumber data sekunder dalam penelitian ini, seperti Sumanto al-Qurtuby "*K.H. M.A. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqih Indonesia*", Mahsun Fuad "*Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Parsipatoris hingga Emansipatoris*", Yudian W. Asmin "*Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*", Ali Yafie "*Menggagas Fiqih Sosial*", Ahmad Rofiq "*Fiqih Kontekstual: dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*", Muhammad Wahyuni Nafis (ed.) "*Kontekstualisasi Ajaran Islam*", Ridwan "*Membongkar Fiqih Negara*".

4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik dalam pengumpulan data penelitian, menggunakan dokumentasi. Teknik dokumentasi adalah mencari data mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen, rapor, agenda dan lain-lain.⁴³ Teknik ini digunakan untuk melacak data-data penelitian yang bersifat kepustakaan berupa dokumen tertulis, yaitu K.H. M.A. Sahal Mahfudh tentang Konsep Fiqih Sosial.

5. Analisis Data

Data yang diperoleh dalam penelitian ini dianalisis dengan menggunakan tiga teknik analisis adalah:

⁴² *Ibid.*, hlm. 126.

⁴³ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Teori dan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), hlm. 149.

- a. Content Analisis adalah teknik analisis yang digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha menemukan karakteristik pesan, yang dilakukan secara objektif dan sistemis.⁴⁴ Teknik ini dimaksudkan untuk melakukan analisis terhadap makna yang terkandung dalam keseluruhan gagasan K.H. M.A. Sahal Mahfudh tentang Konsep Fiqih Sosial.
- b. Kemudian, sehubungan dengan jenis penelitian, yaitu penelitian kualitatif, maka penulis juga menggunakan analisis data secara deduktif dan induktif. *Teknik Berpikir Deduktif*,⁴⁵ yaitu teknik yang didasarkan pada pemikiran yang bersifat umum, bertitik tolak pada pengetahuan umum kemudian disimpulkan dalam arti khusus. *Teknik Berpikir Induktif*,⁴⁶ adalah teknik dengan menggunakan pola berpikir dari fakta-fakta yang bersifat khusus dan mempunyai unsur-unsur yang sama kemudian digeneralisasikan menjadi suatu kesimpulan yang bersifat umum.
- c. Sosio-Historis, yaitu teknik untuk memahami suatu kejadian dengan melihatnya sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan dengan waktu, tempat, kebudayaan, golongan dan lingkungan di mana kejadian itu muncul.⁴⁷ Teknik ini digunakan dalam penelitian terhadap kehidupan K.H. M.A. Sahal Mahfudh dan hubungannya dengan masyarakat.

⁴⁴ Abdurrahman Soedjono, *Metode Penelitian Suatu Pemikiran Penerapan*, cet. I (Jakarta: PT. Rineka Cipta, t.t.), hlm. 13-14.

⁴⁵ Sutrisno Hadi, *Metode Research Jilid I*, (Jakarta: Andi Offset, 1998) hlm. 36.

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 40.

⁴⁷ Mukti Ali, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini* (Jakarta: Rajawali Press, 1987), hlm. 232.

Dengan ini, detail-detail Konsep Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh dapat dipahami dengan lebih baik. Dengan begitu rumus dan metodologi yang diupayakan oleh penelitian ini benar-benar bisa setia dengan pemikiran tokoh yang dikaji.

H. Sistematika Penulisan Skripsi

Penelitian ini dibahas sekaligus dianalisis dengan menggunakan sumber literer yang terdiri dari sumber primer, sekunder dan pelengkap. Sistematika pembahasan penelitian ini terdiri dari lima bab. Di samping itu, juga mencakup halaman formalitas dan bagian akhir skripsi.

Halaman formalitas mencakup tentang halaman judul, halaman nota pembimbing, halaman pengesahan, halaman motto, halaman persembahan, halaman kata pengantar, transliterasi arab-latin, dan halaman daftar isi.

Bab I menyajikan rumusan masalah yang ditempatkan dengan menguraikan terlebih dahulu secara singkat latar belakang tentang pengembangan hukum Islam. Pemikiran pengembangan hukum Islam tersebut diuraikan dengan mengutip berbagai pendapat para intelektual, akademisi maupun praktisi muslim yang difokuskan pada problematika hukum Islam dan sosial. Selain itu juga berisi tentang penegasan istilah, tujuan dan manfaat penelitian, telaah pustaka, kerangka teori, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab II memberi gambaran umum tentang fiqih dan perubahan sosial yang disertai dengan beberapa pengertian dasar fiqih, kaitan fiqih dan perubahan sosial dan ijtihad sebagai dinamisasi fiqih. Bab ini merupakan suatu penjelasan faktual bagi landasan teori Fiqih Sosial.

Bab III diuraikan secara singkat biografi kehidupan K.H. M.A. Sahal Mahfudh dari sisi akademis dan lingkungan sosial serta peranannya dalam organisasi. Bab ini juga menyajikan karya pemikiran dan pandangan K.H. M.A. Sahal Mahfudh mengenai corak dan pengembangan fiqih yang ideal serta responsif terhadap dinamika perkembangan zaman.

Bab IV adalah deskripsi-analisis Konsep Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh. Pada bab ini juga akan ditunjukkan urgensi dan kontribusi pemikiran Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh bagi pengembangan masyarakat dan fiqih Indonesia.

Bab V adalah bab penutup. Dalam bab ini akan disimpulkan dari pembahasan dan analisis sesuai dengan rumusan masalah, yakni tentang Konsep Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh, dan kontribusi pemikiran seperti apakah (konsep) yang ditawarkannya dalam upaya keluar dari krisis kemelut fiqih dan perubahan sosial, sekaligus untuk mengantisipasi peranan fiqih dalam pembangunan bangsa di masa depan. Bab ini juga disertai dengan kajian yang menunjukkan pada kelemahan dan kelebihan studi penelitian dalam rangka skripsi ini yang kemudian diakhiri dengan saran-saran dan kata penutup.

Pada bagian akhir skripsi, yaitu daftar pustaka, lampiran-lampiran, dan daftar riwayat hidup.

BAB II

FIQIH DAN PERUBAHAN SOSIAL

Hubungan antara fiqih dan perubahan sosial merupakan salah satu problem mendasar dalam kajian pembaharuan hukum Islam. Fiqih yang berkaitan dengan ketentuan-ketentuan fisik yang diasumsikan harus tidak berubah-ubah, menghadapi tantangan perubahan sosial yang menuntut kemampuan adaptasi darinya. Dan seringkali desakan perubahan sosial itu sangat besar dan tak terduga sehingga mempengaruhi konsep-konsep dan lembaga hukum. Fiqih, sebagai ujung tombak dan yang paling populer dalam wacana hukum Islam, biasanya didefinisikan sebagai hukum yang bersifat relegius dan suci sehingga karenanya menjadi abadi. Bagaimana hukum semacam itu menghadapi tantangan perubahan sosial? Pertanyaan ini menampilkan ke permukaan problem adaptabilitas fiqih Islam. Problem semacam ini biasanya didiskusikan dalam wacana apakah fiqih itu abadi atau apakah ia bisa beradaptasi sampai pada tahap bahwa perubahan sosial yang diperlukan bisa digali di bawah naungannya.¹

Fiqih beradaptasi dengan perubahan sosial dan menjadi penggerak bagi perubahan sosial. Hal ini meniscayakan adanya pembacaan fiqih secara komprehensif. Sehingga akan nampak bagaimana praktek fiqih di masyarakat yang begitu erat kaitannya dengan perubahan sosial, bahkan telah menjadi motivator bagi terjadinya perubahan sosial.

¹ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Penyadur: Yudian W. Asmin (Surabaya: AL-Ikhlās, 1995), hlm. 23.



A. Konsepsi Dasar Fiqih

Fiqih pada mulanya mengandung arti pengetahuan dan pemahaman terhadap sesuatu. Bahkan kata fiqih pada mulanya digunakan oleh masyarakat Arab untuk menyebut orang yang ahli dalam mengawinkan unta, yang mampu membedakan unta betina yang sedang birahi dan unta betina yang sedang bunting. Bangsa Arab sejak jaman jahiliyah, sangat akrab dengan ungkapan "*fahlun faqihun*", sebagai julukan bagi pakar unta.²

Fiqih, menurut A. Qodri A. Azizy,³ dalam pengertian ilmu tentang hukum-hukum Syariat yang bersifat praktis (*'amalī*), telah menjadi warna dasar budaya muslim. Sejak awal pertumbuhannya, fiqih telah berkembang sedemikian cepat sehingga melampaui cabang-cabang ilmu lainnya. Dalam Islam fiqihlah yang sangat dominan mewarnai pola kehidupan. Inilah yang kemudian memunculkan citra bahwa kehidupan masyarakat Islam itu sangat legalistik.

Fiqih memang tumbuh dan berkembang begitu cepat serta memberikan pengaruh yang sangat dominan dalam kehidupan umat Islam. Sebagaimana kita ketahui dalam sejarah, pada fase Madinah, Islam lahir bukan hanya sebagai agama, tetapi juga sebagai negara. Karena lahir sebagai negara, sudah barang tentu ia memerlukan perangkat-perangkat sosial seperti politik dan hukum. Karena itulah kita dapatkan hampir keseluruhan ayat tentang hukum turun paska Hijrah atau pada periode Madinah.

² Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka, 2001), hlm. 1.

³ Nur Khoirin YD., dkk. (ed.), *Membedah Peradilan Agama (Mencari Solusi untuk Reformasi Hukum di Indonesia)*, (Semarang: LPKBHI Fak. Syariat IAIN Walisongo Semarang dengan PPHIM/PTA Jawa Tengah, 2001), hlm. 101.

Fiqih yang pada abad kedua Hijriah telah berdiri sendiri sebagai suatu disiplin ilmu dan oleh Ibn Khaldun dikategorikan sebagai *min al-'ulum al-hadisati fi al-millah* (bagian dari ilmu modern dalam agama), pada mulanya mengandung arti pengetahuan dan pemahaman terhadap sesuatu.⁴ Fiqih itu sendiri menurut bahasa berarti paham atau tahu. Sedangkan menurut istilah, fiqih adalah ilmu tentang hukum-hukum syarak mengenai perbuatan dari dalil-dalil yang terperinci.⁵

Pada masa awal Islam, istilah fiqih sering dipergunakan secara identik dengan ilmu. Seiring dengan wafatnya Rasul beserta para sahabat dan semakin meluasnya wilayah Islam, kaum muslimin dihadapkan pada kompleksitas permasalahan-permasalahan baru yang menuntut pemecahan praktis secara cepat, dan menggunakan pertimbangan akal. Pada masa inilah fiqih mulai dimaknai sebagai hasil pengolahan opini pribadi yang tidak terikat oleh nas. Pada saat yang bersamaan, banyak kalangan yang berusaha menghimpun dan menulis tradisi-tradisi nabi yang diperoleh melalui cara periwayatan. Pengetahuan yang dihasilkan melalui penggunaan rasio dan pendapat pribadi disebut dengan fiqih, dan pengetahuan yang diperoleh melalui rangkaian periwayat disebut dengan ilmu.⁶

Mulai abad kedua Hijriah, fiqih dipahami secara terminologis sebagai *al-'ilmu bi al-ahkam asy-syar'iyah al-'amaliyyah al-muktasab min 'adillatiha*

⁴ *Ibid.*, hlm. 108.

⁵ Kamal Muchtar, dkk., *Usul Fiqih Jilid I* (Yogyakarta: PT. Dana Bakti Wakaf, 1995), hlm. 2.

⁶ Sumanto Al Qurtuby, *Era Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999), hlm. 45.

tafşiliyyah dan telah berdiri sendiri sebagai suatu disiplin ilmu sendiri. Unsur-unsur yang membentuk ilmu ini ialah Alquran, hadis, ijmak, dan interpretasi serta fatwa-fatwa sahabat dan tabiin. Sasaran dari ilmu ini adalah manusia serta dinamika dan perkembangan masyarakatnya yang kesemuanya ingin dipolakan dalam tata nilai yang menjamin tegaknya suatu kehidupan beragama dan bermasyarakat yang saleh (berkualitas baik). Studi komprehensif yang telah dilakukan oleh pakar fiqih seperti Imam Subkhi, Imam Ibn Abdul Salam dan Imam Suyuti merumuskan bahwa kerangka dasar dari fiqih adalah kepastian (*al-yaqīn lā yuzālu bī asy-syaq*), kemudahan (*aḍ-ḍararu yuzālu*), dan kesepakatan bersama yang sudah mantap (*al-‘ādatu muḥakkamah*). Sedangkan orientasi utama fiqih ialah tegaknya kemaslahatan, keadilan dan martabat manusia.⁷

Selanjutnya, fiqih adalah hukum Islam yang berwatak, yang mempunyai ciri-ciri khas yang merupakan ketentuan yang tidak berubah-ubah. Watak dan ciri-ciri khas fiqih, menurut M. Hasbi ash-Shiddieqy,⁸ ada 3 (tiga), yaitu: *Pertama*, Kesempurnaan, artinya fiqih menghimpun segala sudut dan segi yang berbeda-beda di dalam satu kesatuan. Karenannya fiqih tidak menghendaki adanya pertentangan antara usul dan furuk, tetapi satu sama lain saling melengkapi dan saling menguatkan. *Kedua*, Keseimbangan dan keharmonisan, artinya fiqih menempuh jalan tengah, jalan yang seimbang, tidak terlalu berat mementingkan kejiwaan dan tidak terlalu berat mementingkan kebendaan, kemudian menyelaraskan di antara kenyataan dan fakta dengan ideal dan cita-

⁷ Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 108.

⁸ M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. V (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 105-117.

cita. *Ketiga*, bergerak dan berkembang, artinya fiqih dapat membentuk diri sesuai dengan perubahan sosial yang menyertai perkembangan dan kemajuan manusia dengan kaidah dasar, yaitu ijtihad. Ijtihadlah yang menjawab segala tantangan zaman dengan tetap memelihara kepribadian dan nilai-nilai asasinya.

Imam Abū Ḥamid al-Gazali merumuskan tujuan-tujuan fiqih Islam tersebut sebagai *ad-Daruriyyah al-Khams*, yakni perlindungan terhadap lima hal; keyakinan agama, jiwa, akal pikiran, keturunan dan harta benda. Lima perlindungan ini berlaku secara universal terhadap siapa saja dan di aman saja sepanjang ia bernama manusia. Dr. Abdullah Darraz, sebagaimana dikutip Ridwan,⁹ menyatakan bahwa lima prinsip perlindungan ini merupakan dasar-dasar kemakmuran rakyat yang diyakini setiap agama. Tanpa semua itu, kesejahteraan dunia tidak akan berjalan mantap dan tidak akan mendapatkan keselamatan di akhirat.

Dengan melihat formulasi utuh fiqih, yang mencakup unsur-unsur, sasaran, kerangka dasar, watak dan orientasi utamanya, maka jelaslah bahwa fiqih sangat terkait dengan konteks kehidupan yang nyata dan ia pada dasarnya bukanlah suatu ilmu teoritis semata, tetapi suatu ilmu yang garapannya adalah ketentuan-ketentuan praktis-positif. Karena pada dasarnya fiqih merupakan ilmu garapan manusia di mana peran nalar mendapat tempat dan diakui dalam batas-batas tertentu, yang obyek garapannya adalah persoalan manusia yang bersifat positif dan real, dan sumber pokoknya adalah wahyu dalam bentuknya yang rinci

⁹ Ridwan, *Membongkar Fiqih Negara* (Yogyakarta: PSG STAIN Purwokerto dan Unggu Relegi, 2005), hlm. 226.

baik dalam Alquran maupun Sunah.¹⁰ Dengan kata lain, fiqih merupakan produk pemikiran manusia (mujtahid) yang merefleksikan nilai-nilai syariat.¹¹ Karenanya sangat bergantung pada latar sosial, budaya yang melingkupi kehidupan mujtahid dan tidak dapat menghindar dari perubahan sosial yang muncul, bahkan seyogyanya bisa selaras dan menjadi motivator bagi perubahan sosial.

Keterkaitan fiqih dengan konteks kehidupan yang nyata dan dinamis (perubahan sosial) lebih dapat terbaca dengan menelusuri cara-cara interpretasi yang menghubungkan suatu pemikiran fiqih dengan latar belakang konteks lingkungannya dan cara-cara pemecahan masalah yang ditempuh oleh para fuqaha.¹²

B. Fiqih dan Perubahan Sosial

Perubahan sosial sejalan dengan perkembangan alih teknologi dan sistem ekonomi serta kemajuan aspek-aspek kehidupan lainnya, menuntut suatu panduan rohaniah yang memiliki relevansi erat dan melekat dengan masalah-masalah nyata yang akan terus menerus muncul, seiring dengan keniscayaan perkembangan sistem nilai dan budaya. Apabila fiqih gagal melayani kebutuhan pokok ini dengan pendekatan kontekstual yang dinamis dapat dipastikan bahwa umat manusia akan semakin terjauhkan dari nilai-nilai transendental yang pada gilirannya akan memunculkan watak dan sikap sekuler. Padahal, seperti telah

¹⁰ Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*, hlm. 108.

¹¹ Amir Syarifudin, *Garis-garis Besar Fiqih* (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 2.

¹² Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*, hlm. 109.

banyak dicontohkan pada masyarakat yang lebih dahulu mengalaminya, tiada kesejahteraan hakiki yang dapat diraih dalam watak dan sikap semacam itu.¹³

Secara umum, ada dua pandangan yang berkaitan dengan fiqh dan perubahan. Pertama, yang dipegangi bersama oleh sejumlah besar Islamisis seperti C.S. Hurgronje dan J. Schact, dan oleh kebanyakan ulama muslim yang mengutamakan hadis, mempertahankan pendapat bahwa dalam konsep dan menurut sifat perkembangan dan metodologinya, fiqh adalah abadi yang karenanya tidak bisa beradaptasi dengan perubahan sosial.¹⁴ Sebagai sistem yang menjadi ketentuan Tuhan, ia mendahului, bukan didahului oleh negara muslim dan ia mengontrol, bukan dikontrol oleh masyarakat muslim. Makanya, fiqh tidak berevolusi sebagai gejala sejarah yang terkait erat dengan kemajuan masyarakat. Dalam hal ini, gambaran pertumbuhan fiqh Islam sungguh tidak memiliki dimensi ke dalam sejarah dan kering. Dan melihat fiqh hanya sebagai sesuatu yang sakral juga merupakan tindakan yang tidak bijaksana. Cara demikian merupakan bentuk pengingkaran terhadap kenyataan sejarah.¹⁵ Kenyataan bahwa pada awal perkembangannya terdapat fiqh Iraq dan fiqh Madinah, atau bahkan *Qaul Qadīm* dan *Qaul Jadīd* yang lahir dari Imam Syafii, membuktikan bahwa faktor sosial budaya, di samping faktor kapasitas keilmuan masing-masing mujtahid, memberikan pengaruh cukup kuat terhadap perkembangan fiqh.

¹³ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, hlm. 23.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 24.

¹⁵ Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, alih bahasa oleh Hamid Ahmad (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 2.

Pandangan kedua, yang dipegangi oleh sejumlah ahli dalam bidang Islam, seperti Linnant de Bellefonds, Noul J. Coulson dan mayoritas reformis dan juris muslim seperti Subḥi Mahmassani dan Abu Ishaq Ibrahim bin Musa Asy-Syaṭibi, sebagaimana dikutip Muhammad Khalid Mas'ud,¹⁶ berpendapat bahwa prinsip-prinsip hukum sebagai pertimbangan maslahat, fleksibilitas fiqh Islam dalam praktek dan penekanan pada ijtiḥad menunjukkan bahwa fiqh Islam bisa beradaptasi dengan perubahan sosial. Kalangan ini menekankan bahwa maslahat merupakan salah satu konsep fundamental dalam hukum Islam. Mereka mempertahankan pendirian bahwa hukum Islam bertujuan untuk mewujudkan kesejahteraan manusia seutuhnya, sehingga secara logis fiqh harus senantiasa mampu menyambut setiap perubahan sosial yang melayani tujuan tersebut.

Dalam praktek, fiqh menampung perubahan sosial. Asal muasal fiqh terjadi untuk menjawab kebutuhan sosial, dan dalam masalah pokok dan metodologinya ia memperlihatkan kemampuannya beradaptasi dengan perubahan sosial. Adaptabilitas di sini bisa diartikan dalam dua pengertian, yaitu kemungkinan perluasan kumpulan fiqh yang sudah ada, dan keterbukaan kumpulan fiqh bagi perubahan sesuai dengan kondisi dan situasi sosial.¹⁷ Meskipun kedua pengertian di atas, dapat memiliki implikasi-implikasi yang berbeda, namun secara garis besar bahwa adaptabilitas dimaksudkan untuk menandai bahwa perubahan fiqh Islam terjadi dalam rangka merespon kebutuhan-kebutuhan sosial dan demi menegakkan kemaslahatan.

¹⁶ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, hlm. 24.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 44.

Sedangkan perubahan sosial dalam hal ini bukan suatu pola yang ditentukan dari penguasa, akan tetapi merupakan pola yang berlaku dalam konteks umum dan terbuka. Makna penyesuaian berdasarkan perubahan dan kebutuhan sosial inilah yang menunjukkan sisi adaptabilitas fiqih. Bahkan teori adaptabilitas fiqih Islam berdasar pada perubahan dan kebutuhan sosial ini, dapat menjadi penggerak bagi terus lahir dan berkembangnya penegakkan kembali ijtihad sebagai pengembangan hukum Islam.

C. Ijtihad Sebagai Dinamisasi Fiqih

Dalam fiqih, hampir tidak terdapat suatu hukum yang berlaku secara permanen kecuali bila ia digali dari dalil-dalil yang disepakati. Padahal, dalil-dalil semacam ini yang diistilahkan sebagai *qat'ī* jumlahnya sangat terbatas. Hal ini dikarenakan, sumber baku dalam pengambilan hukum Islam, tidak akan pernah lagi mengalami penambahan baik secara kuantitas atau kualitas. Dalam hal ini, ruang gerak dan jangkauan ijtihad, adalah materi-materi hukum yang sudah bersifat *qat'ī*, masih sangat luas. Dalam masalah-masalah *qanī*, dimungkinkan adanya lebih dari satu interpretasi dan oleh karenanya ia dapat menampung terjadinya perbedaan pendapat di kalangan para mujtahid.¹⁸

Setelah Rasulullah wafat, Alquran sendiri tidak seluruhnya merupakan petunjuk hukum, karena ia juga memuat hal-hal lain, seperti sejarah dan nasehat moral. Sedangkan Hadis, dalam kedudukannya sebagai penerjemah tingkat pertama Alquran, tentunya juga tidak memuat ketentuan-ketentuan hukum yang tidak terdapat pada zamannya. Karena itu, perkembangan masalah yang

¹⁸ Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*, hlm. 88.

melingkupi kehidupan manusia setelah periode Rasulullah ditentukan hukumnya berdasarkan kedua sumber hukum itu, dengan mengacu pada rumusan *maqāsid asy-syari'ah* (tujuan-tujuan syariat).

Maqāsid asy-syari'ah, sebagaimana dipahami dari syariat yang telah ditetapkan pada periode Rasulullah, terdiri dari lima bagian. *Pertama*, melindungi agama (*hifd ad-dīn*) memberikan hukuman bagi orang yang murtad. *Kedua*, melindungi jiwa (*hifd an-nafs*) yang diketahui dari kehalalan makan dan minum, serta diberlakukannya hukum *diyāt* dan *qīṣas* untuk tindak pidana penyerangan dan pembunuhan. *Ketiga*, melindungi akal-pikiran (*hifd al-'aql*), seperti anjuran untuk mengkonsumsi makanan yang sehat, dan larangan berikut ancaman hukuman bagi penggunaan muskirat (barang-barang yang memabukkan). *Keempat*, melindungi kelangsungan keturunan (*hifd al-nasl*), seperti dianjurkannya pernikahan dan ditetapkan hukum pemeliharaan anak, serta larangan keras perbuatan zina berikut penerapan sanksi atas pelanggarannya. *Kelima*, menjaga harta benda (*hifd al-māl*), seperti kewenangan untuk melakukan muamalah, dan larangan melakukan pencurian.¹⁹ Rumusan lima hal tersebut, memberikan pemahaman bahwa Islam tidak mengkhususkan perannya hanya dalam aspek penyembahan Allah dalam arti terbatas pada serangkaian perintah dan larangan atau halal dan haram.

Keseimbangan kepedulian dapat dirasakan dengan memandang perlindungan agama sebagai unsur yang bersifat kewajiban bagi umat manusia, sementara empat lainnya diterima sebagai wujud perlindungan hak yang

¹⁹ Mukhtar Yahya & Fatchur Rahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), hlm. 334-335.

selayaknya diterima setiap manusia. Dalam kerangka pandang ide, maka aspek kehidupan apapun yang melingkupi kehidupan manusia, kecuali yang bersifat ubudiah murni, harus disikapi dengan meletakkan kemaslahatan sebagai bahan pertimbangan, karena hanya dengan menjaga stabilitas kemaslahatan inilah tugas-tugas peribadatan dapat dilaksanakan dengan baik, meskipun tidak berarti bahwa tanpa hal kemaslahatan beribadah dengan sendirinya menjadi gugur.²⁰

Dengan melihat kesenjangan waktu antara kejadian sekarang dengan turunnya wahyu, ijtihad bukan hanya boleh difungsikan, tetapi merupakan suatu kebutuhan. Bagi umat Islam, ijtihad adalah suatu kebutuhan dasar, bukan saja ketika Nabi sudah tiada, tetapi bahkan ketika Nabi masih hidup. Hadis riwayat Mu'az Ibn Jabbal ketika diutus ke Syam untuk menjadi hakim:

حدثنا حفص بن عمر، عن شعبة، عن أبي عوان، عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل: أن رسول الله ص.م. لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ص.م. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ص.م. ولا في كتاب الله؟ قال: اجتهد برأيي ولا ألو، فضرب رسول الله ص.م. صدره، فقال [وقال]: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله (رواه ابوداود) ²¹

Nabi tidak saja mengizinkan, tetapi menyambut dengan gembira campur haru mendengar tekad Mu'az untuk berijtihad, dalam hal-hal yang tidak diperoleh ketentuannya secara jelas dalam Alquran maupun Hadis. Apabila di

²⁰ Sahal Mahfudh, "Fiqh Sosial: Upaya Pengembangan Mazhab Qauli dan Manhaji" makalah disampaikan dalam Pidato Promovendus Pengukuhan Gelar Doktor Honoris Causa Di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta dalam KH. MA. Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994). hlm. xliv-xlv

²¹ Sulaiman bin Asy'ats Abu Daud, *Sunan Abu Daud Juz 3* (Beirut: Darul fikr, t.t.), hlm. 168.

masa Nabi saja ijtihad bisa dilakukan, maka sepeninggal beliau, tentu jauh lebih mungkin dan diperlukan. Di kalangan umat Islam manapun, tidak pernah ada perintah yang sungguh-sungguh menyatakan ijtihad haram dan harus dihindari.

Orang yang mampu menjalankan peran sebagai mujtahid adalah orang yang bukan saja punya nyali untuk memainkan fungsi itu, tapi nyali yang secara obyektif didukung oleh kapasitas dan kualifikasi yang memadai. Pemahaman syariat secara kontekstual merupakan salah satu dari serangkaian kegiatan ijtihad. Sedangkan kontekstualisasi ini memerlukan kemampuan membaca perkembangan sosial. Kemampuan demikian memang tidak ditegaskan dalam syarat-syarat formal seorang mujtahid. Tetapi semua mujtahid adalah orang-orang yang seharusnya peduli dengan kemaslahatan (kepentingan masyarakat).²² Berbicara maslahat berarti berbicara hal-hal yang kontekstual, dan sebagai produk ijtihad, maka sudah sewajarnya jika fiqh terus berkembang lantaran pertimbangan-pertimbangan sosio-politik dan sosio-budaya serta pola pikir yang melatarbelakangi hasil penggalian hukum sangat mungkin mengalami perubahan. Para peletak dasar fiqh, yakni imam mazhab dalam melakukan formasi hukum Islam meskipun digali langsung dari teks asal (Alquran dan Hadis) namun selalu tidak lepas dari pertimbangan konteks lingkungan keduanya.

²² Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 193.

Secara bahasa, ijtihad berarti menggerakkan segala kemampuan untuk mendapatkan sesuatu.²³ Kata ijtihad dipergunakan dalam persoalan yang sulit dan rumit yang membutuhkan banyak energi, bukan pada persoalan yang ringan.²⁴ Secara terminologis dalam ilmu Usul Fiqih, makna kata ijtihad tidak bergeser jauh dari makna literalnya. Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman²⁵ mendefinisikan ijtihad adalah mencurahkan segala kemampuan berpikir untuk mengeluarkan hukum *syar'ī* dari dalil-dalil syarak.

Seorang mujtahid tidak boleh mengatakan 'aku tahu' atau 'aku tidak tahu' terhadap satu permasalahan sebelum terlebih dahulu berusaha mengerahkan segala kemampuannya meneliti permasalahannya tersebut sampai ia menemukan hukumnya. Sebagaimana terjadi pada sahabat Mu'az bin Jabbal, yang mengatakan *ajtahidu bi ra'yī wa lā alwa* (aku berijtihad dengan pendapatku tetapi aku tidak bertindak lengah).²⁶ Adapun yang menjadi persyaratan kebolehan seseorang berijtihad adalah diantaranya adalah 1) mengetahui ketentuan hukum dalam Alquran dan Sunah; 2) mengetahui masalah-masalah ijmak dan tidak boleh menetapkan hukum berbeda dengan keputusan ijmak; 3)

²³ Ibrahim Hosen, "Taqlid dan Ijtihad: Beberapa Pengertian Dasar" dalam Budi Munawar Rahman (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 319.

²⁴ Ahmad Syahid, "Sekilas Tentang Ijtihad" dalam Muhtar Gandaatmaja dkk. (peny.), *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), hlm. 5.

²⁵ Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islam*, hlm. 373.

²⁶ Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 82.

menguasai bahasa Arab; 4) menguasai ilmu usul fiqih; 5) mengetahui nasikh mansukh.²⁷

Dengan demikian, jelaslah bahwa antara fiqih, perubahan sosial dan ijtihad terdapat hubungan yang sangat terkait erat. Ijtihad digerakkan dan dipengaruhi oleh perubahan sosial, sedangkan perubahan sosial diarahkan oleh fiqih sebagai produk ijtihad sehingga dapat tercipta kemaslahatan. Dan fiqih akan berperan nyata dalam kehidupan manusia jika ijtihad ditempatkan secara proporsional.

²⁷ Ahmad Syahid dalam Muhtar Gandaatmaja dkk. (peny.), *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, hlm. 7-11.



BAB III

BIOGRAFI DAN

PEMIKIRAN HUKUM ISLAM K.H. MA. SAHAL MAHFUDH

A. Biografi K.H. M.A. Sahal Mahfudh

K.H. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh lahir di Desa Kajen, Kecamatan Margoyoso, Kabupaten Pati pada tanggal 17 Desember 1937. Anak ketiga dari enam bersaudara pasangan K.H. Mahfudh Salam (w. 1944) dan Hj. Badriyah (w. 1945).¹ Beliau adalah pemimpin Pondok Pesantren (Ponpes) Maslakul Huda sejak tahun 1963 di Kajen Margoyoso, Pati, Jawa Tengah, yang didirikan ayahnya, K.H. Mahfudh Salam, tahun 1910. K.H. M.A. Sahal Mahfudh mempunyai jalur nasab yang jika ditarik ke atas trah pendiri Nahdlatul Ulama (NU). Ayahnya adalah adik sepupu KH. Bisri Sansuri, salah seorang pendiri NU yang wafat Tahun 1981. Sedangkan istrinya, Hj. Nafisah Sahal adalah cucu KH. Bisri Sansuri tersebut.² Dengan demikian, K.H. M.A. Sahal Mahfudh mempunyai nasab yang kuat karena baik dari jalur ayah, ibu dan istri semuanya keturunan kyai ternama.

Ketika K.H. M.A. Sahal Mahfudh berusia 7 tahun, ayahnya meninggal di Penjara Militer Ambarawa 1944 pada saat melawan tentara Jepang. Waktu itu, ayahnya memimpin santri Kajen untuk membendung perlawanan Jepang bersama

¹ Sumanto Al-Qurtuby, *K.H. MA. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999), hlm.71.

² Adi Setyo Prabowo, "Membumikan Politik Masalahah 'Ammah (Mengkaji Pemikiran Politik Dr. K.H. M.A. Sahal Mahfudh)" dalam *Justisia: Jurnal Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi 25 Tahun XI 2004. hlm. 118.

ayahnya, KH. Abdussalam, KH. Nawawni dan KH. Abdullah Tohir Nawawi. Kakak K.H. M.A. Sahal Mahfudh sendiri, yaitu Muhammad Hasyim juga meninggal ketika melawan Agresi Militer II tahun 1949 bersama Abdullah Sa'id (putra KH. Mustaghfirin Kajen) dan Masyhadi. Dengan wafat kakaknya, maka beliau adalah satu-satunya laki-laki yang hidup, karena empat saudara lainnya adalah perempuan. Sesuai tradisi pesantren ia diharapkan dapat mengembangkan Pondok Pesantren Maslakul Huda yang didirikan ayahnya.³

Latar sejarah yang pahit itu, kelak akan membentuk sosok pribadi K.H. M.A. Sahal Mahfudh yang demikian teguh terhadap pendirian serta tidak mudah untuk dibujuk oleh kepentingan politik tertentu. Belum lagi ditambah dengan keberadaan daerah Kajen yang tidak subur dan lemah secara ekonomi turut menambah watak keras dalam dirinya.

Dari segi pendidikan, K.H. MA. Sahal Mahfudh sudah mulai belajar agama pada saat berusia 6 tahun di Madrasah Ibtidaiah Kajen, lulus tahun 1949. Hampir seluruh hidupnya dijalani di pesantren, mulai dari belajar, mengajar dan mengelolanya. Di tempat yang sama, beliau hanya pernah menjalani kursus ilmu umum seperti filsafat, bahasa Inggris, administrasi, psikologi dan tata negara antara tahun 1951-1953. Setelah tamat Tsanawiah, ia melanjutkan pendidikannya ke Pesantren di Bendo, Kediri (1953-1957), kemudian di Pesantren Sarang, Rembang (1957-1960). Setelah menamatkan pendidikan pesantren di Sarang, beliau melanjutkan studinya ke Makkah selama tiga tahun (1961-1963). Disiplin

³ Sumanto Al-Qurtuby, *K.H. MA. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqih Indonesia*, hlm. 72.

ilmu yang dipelajarinya sangat beragam, mulai dari tafsir, fiqih, hadis, usul fiqih, tauhid, tasawuf dan lain sebagainya.⁴

Melihat keberagaman kitab yang dipelajari, pantaslah kiranya jika K.H. M.A. Sahal Mahfudh sangat lihai di bidang bahasa Arab yang merupakan kunci untuk mengetahui seluk beluk hukum Islam, baik fiqih dan usul fiqih. Beliau dikenal sangat alim sejak usia muda. Selain dikenal sangat alim dan teguh pendirian, beliau juga dikenal sebagai pakar ilmu pengembangan masyarakat. Hal ini ditunjukkan dengan tidak gentarnya menjadikan Pesantren Maslakul Huda sebagai pusat eksperimen program pengembangan sosial-ekonomi masyarakat dari Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi-Sosial (LP3ES) Jakarta pada tahun 1970, di mana pada waktu itu kalangan pesantren masih sangat tertutup kepada dunia luar pesantren.

Dalam pengalaman berorganisasi, K.H. M.A. Sahal Mahfudh sudah dimulai sejak usia remaja. Beliau pernah tercatat sebagai ketua Pelajar Islam Indonesia (PII) cabang Margoyoso, Pati (1947-1952), ketua Ikatan Santri se-Karisidenan Kediri (1954-1956), selain itu beliau juga pernah menjadi sekretaris Organisasi Persatuan Pesantren di Margoyoso (1951-1953). Selama nyantri, beliau juga pernah memimpin Forum Diskusi Fiqih (1958-1965).⁵ Dari sana dapat dilihat bahwa Sahal muda selain gandrung terhadap ilmu-ilmu keagamaan, ternyata ia dapat dikatakan sebagai orang yang tak bisa hidup tanpa organisasi.

⁴ Hairus Salim HS dan Nuruddin amin, "Ijtihad Dalam Tindakan" dalam K.H. MA. Sahal Mahfudh. *Ibid.* hlm. xvii.

⁵ Adi Setyo Prabowo, "Membumikan Politik Masalah 'Ammah (Mengkaji Pemikiran Politik Dr. K.H. M.A. Sahal Mahfudh)", hlm. 119.

Maka prestasi organisasi yang selama ini beliau peroleh, merupakan buah jerih payahnya dari berorganisasi yang telah dimulai sejak muda.

Sementara itu, karier keorganisasian K.H. M.A. Sahal Mahfudh di lembaga NU, beliau mulai ketika menjabat khatib Syuriah NU Pati (1967-1975). Beliau juga pernah menjadi ketua Lembaga Pendidikan (LP) Ma'arif cabang Pati (1967). Beliau juga pernah menjadi khatib Syuriah PWNU Jateng (1980-1982) dan Rais Syuriah NU Jateng (1982-1985).⁶

Tidak sebatas itu, sejak tahun 1984 beliau masuk jajaran Syuriah PBNU pada Mukhtamar NU ke-27 di Situbondo. Kemudian pada Mukhtamar NU ke-28 di Krapyak Yogyakarta (1989) dipilih sebagai salah seorang Rais, selanjutnya pada Mukhtamar NU ke-29 di Ciasung (1994) beliau dipercaya lagi menjadi wakil Rais 'Am. Karier organisasi K.H. M.A. Sahal Mahfudh di lembaga NU mencapai puncaknya ketika pada Mukhtamar NU ke-30 di Lirboyo (1999), beliau dipilih sebagai Rais 'Am Pengurus Besar NU mengetuai lembaga yang menentukan arah dan kebijaksanaan organisasi kemasyarakatan yang beranggotakan lebih 30-an juta orang. Pada Mukhtamar Nahdlatul Ulama (NU) di Donohudan, Boyolali, Jateng, Minggu (28/11-2/12/2004), beliau dipilih untuk periode kedua 2004-2009 menjadi Rais 'Am Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (NU).⁷

⁶ Sumanto Al-Qurtuby, *K.H. MA. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqih Indonesia*, hlm. 71.

⁷ Adi Setyo Prabowo, "Membumikan Politik Masalah 'Ammah (Mengkaji Pemikiran Politik Dr. K.H. M.A. Sahal Mahfudh)", hlm. 119.

Di sinilah sebenarnya semakin mengukuhkan eksistensi K.H. M.A. Sahal Mahfudh lebih dari kemampuan intelektualitas, yaitu pengalaman kemasyarakatan baik di lingkungan pesantren, NU, maupun di luar komunitas itu.

Perjalanan K.H. M.A. Sahal Mahfudh dalam berorganisasi tidak berhenti sebatas itu, dalam waktu yang bersamaan sebagai Rais 'Am PBNU beliau menduduki Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) masa bakti 2000-2005. Pada Musyawarah Nasional (Munas) MUI VII (28/7/2005), beliau terpilih kembali untuk periode kedua menjabat Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) masa bakti 2005-2010.⁸

Pemimpin Ponpes Maslakul Huda, Rais 'Am PB NU dan Ketua Umum MUI ini, dikenal sebagai sosok yang teguh dalam pendirian dan pendobrak pemikiran tradisional di kalangan NU.⁹ Beliau juga tidak sependapat dengan adanya keinginan sebagian orang untuk menghidupkan kembali Piagam Jakarta. Menurutnya, hal itu tidak perlu, sebab meski mayoritas penduduk Indonesia adalah Muslim, tidak berarti perlu piagam. Dalam berbangsa, kapasitas keislaman dapat diukur dengan seberapa banyak nilai-nilai Islam mampu memberikan inspirasi dalam percaturan politik dan menjadi sumber budaya dalam berbangsa.¹⁰ Beliau pun menyatakan pemerintah tidak perlu ikut campur dalam hal agama. Menurutnya, pemerintah sebagai pengayom memang bertanggung jawab, berhak, dan berkewajiban membina, memberi fasilitas untuk semua

⁸ K.H. M.A. Sahal Mahfudh, *Dialog dengan Kiai Sahal Mahfudh: Solusi Problematika Umat* (Surabaya: LTN NU Jawa Barat, 2003), hlm. 518-519.

⁹ Hairus Salim HS dan Nuruddin amin, "Ijtihad Dalam Tindakan" dalam K.H. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LkiS, 1994), hlm. xix.

¹⁰ *Ibid*, hlm. 208.

agama, tetapi tidak kemudian intervensi terlalu jauh. Sebab agama adalah hubungan manusia dengan Tuhan. Agama itu tidak berorientasi pada kekuasaan, tidak ingin agama lebih dominan dari negara, tetapi juga negara jangan lebih dominan dari agama, jangan memakai agama sebagai justifikasi. Agama itu harus mandiri.

K.H. M.A. Sahal Mahfudh memang tidak hanya mengurus pesantren. Tetapi juga sangat peduli kepada kepentingan masyarakat luas di luar pesantren. Menurutnya, hal itu merupakan aplikasi ajaran Islam, bahwa manusia yang terbaik adalah yang banyak memberikan manfaat untuk orang lain. Selain itu, kegiatan semacam ini otomatis memberi laboratorium sosial bagi santri. Mereka langsung berinteraksi dengan masyarakat. Sebenarnya pesantren dari dulu tidak pernah ada jarak dengan masyarakat, selalu menyatu, seperti dalam bidang dakwah. Bidang dakwah ini selalu terfokus pada ritual. Bidang-bidang di luar ritual belum banyak disentuh. Bukankah harus ada keseimbangan antara ritual dan material? Cobalah bidang di luar ritual itu juga disentuh sebagai bagian dari aplikasi ajaran, dan karena kita dianjurkan untuk juga berikhtiar. Tidak hanya mengharapkan bantuan.¹¹

B. Pemikiran Hukum Islam K.H. MA. Sahal Mahfudh

Pada dasarnya pergulatan K.H. M.A. Sahal Mahfudh adalah tipikal pergulatan aktifitas intelektual dengan aktifitas sosial yang menyatu. Baginya semua adalah wujud penghambaan (ibadah), dan ibadah memiliki dua dimensi; ibadah yang bermanfaat untuk pribadi (individual) dan untuk orang lain atau

¹¹ K.H. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, hlm. 355.

masyarakat (sosial). Sebagai titik tolak dalam merealisasikan dua dimensi ibadah tersebut, seseorang harus menyandarkan pada landasan transendensi dan intelektual yang kokoh. Kedua aktivitas itu harus berjalan seiring, tidak boleh ada pemilahan dan penekanan kepada salah satunya.¹² Pandangan semacam ini mengharuskan perubahan dalam memandang fiqih agar tidak kehilangan fungsinya.

Bagi K.H. M.A. Sahal Mahfudh, fiqih yang tercantum dalam berbagai kitab fiqih harus disikapi secara *manhaji* (metodologis) dan proporsional. Karena penyikapan fiqih yang tekstual justru bertentangan dengan historisitas fiqih, yang lahir dari pergulatan antara teks dengan konteks.¹³ Berdasar pada pemikiran yang demikian, beliau begitu gigih membela komunitas muslim yang kurang beruntung dalam bidang sosial dan ekonomi, khususnya di Kajen. Begitu juga dengan tanpa ragu menjalin kerjasama dengan komunitas di luar pesantren.

Sebagai bukti konkret dari pengejawantahan pemikiran fiqih *manhaji*, K.H. M.A. Sahal Mahfudh (bersama KH. Imron Hamzah dan Masdar F. Mas'udi) sejak tahun 1988 mengorganisir sebuah forum diskusi ilmiah di bawah naungan Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).¹⁴ Forum ini mencoba mengkaji permasalahan kemasyarakatan dan pemecahannya melalui pendekatan fiqih, mengupayakan kontekstualisasi fiqih melalui kitab kuning dengan sekaligus menata ulang wacana tentang fiqih yang telah mapan.

¹² *Ibid*, hlm. 20.

¹³ Abu Yasid, "Fiqh: Pergulatan Teks dan realitas" dalam Abu Yasid (Ed.), *Fiqh Realitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm viii.

¹⁴ Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi, Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 222-224.

Dalam pemikiran hukum Islam, K.H. M.A. Sahal Mahfudh melakukan aktifitas penggalian hukum melalui dua metode. Secara tekstual (*qaulī*) dan metodologis (*manhaji*).¹⁵ Metode tekstual digunakan terutama ketika memberikan fatwa hukum atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan, seperti dalam kolom *Dialog dengan Kiai Sahal* di Harian Umum Suara Merdeka. Sedangkan metode *manhaji* dilakukannya dalam forum-forum ilmiah keagamaan seperti *bahsul masā'il* NU, seminar, Lokakarya, dan untuk memecahkan persoalan-persoalan yang pelik.¹⁶

1. Metode *qaulī*

Metode *qaulī* ini digunakan oleh K.H. M.A. Sahal Mahfudh ketika memberikan fatwa hukum dalam kolom konsultasi hukum, terutama di harian Suara Merdeka, Jawa Pos, Aula dan media massa lain. Kitab-kitab yang sering digunakan sebagai rujukan, antara lain: *Subul as-Salam*, *Mizan al-Kubra*, *al-'Iqna*, *al-Bajuri* dan *Fath al-Mu'in*. Sedangkan ulama yang sering dijadikan referensi antara lain: ar-Rafii, (w. 623 H/1209 M), an-Nawawi (w. 627/1277), al-Qaffal (w. 365/976), ar-Razi (w. 606/1209). Menurut K.H. Sahal, orang awam lebih baik taqlid, berdasar ayat *fas'alū 'ahl az-zikr in kuntum lā ta'lamūn*. Karena masalah taqlid juga dilakukan oleh sahabat dan tabiin yang tidak mempunyai kemampuan untuk berijtihad dan mengistinbat hukum. Hal ini berdasar pendapat Imam Syatibi yang menyatakan bahwa

¹⁵ Sumanto Al-Qurtuby, *K.H. MA. Sahal Mahfudh; Era Baru Fiqih Indonesia*, hlm. 110.

¹⁶ Hairus Salim HS dan Nuruddin Amin, "Ijtihad Dalam Tindakan" dalam K.H. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, hlm. xviii.

fatwa-fatwa mujtahidin bagi orang awam dalah seperti dalil *syar'ī* bagi para mujtahidin itu.¹⁷

Namun, apabila dicermati secara seksama fatwa hukum K.H. Sahal Mahfudh di harian Suara Merdeka mengambil dari beberapa pendapat fuqaha yang mendukung (eklektik) dan sesuai dengan pertanyaan yang diajukan, tanpa dibarengi analisis yang mendalam.¹⁸

Namun apabila diperhatikan, sebenarnya penerapan metode tekstual dengan mengambil pendapat para fuqaha ini sifatnya tidak memaksa. K.H. M.A. Sahal Mahfudh senantiasa memberikan berbagai alternatif solusi yang telah diberikan oleh berbagai fuqaha, dan penanya diberi kebebasan untuk memilih dengan segenap konsekwensinya. Bukan untuk memenuhi kemudahan dan keringanan semata. Jalan ini dilakukan untuk memberikan pencerahan dalam berfiqih dan dalam mensikapi teks-teks fiqih agar tidak terpaku pada salah satu mazhab saja. Sehingga fanatisme mazhab dapat dihindarkan dan sifat toleran dapat diwujudkan.

2. Metode *Manhaji* (kontekstual)

Dalam berfiqih, bermazhab secara metodologis-kontekstual (*manhaji*) merupakan suatu keniscayaan. Bermazhab secara *manhaji* berarti bermazhab kepada metodologi yang dipakai oleh para fuqaha dalam melahirkan pemikiran fiqih, bukan semata kepada produk fiqihnya. Metode semacam ini sebenarnya sudah tidak asing bagi para fuqaha masa lalu, dan adanya

¹⁷ Sumanto Al-Qurtuby, K.H. MA. *Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqih Indonesia*, hlm. 155.

¹⁸ *Ibid*, hlm. 112.

kenyataan terjadi perbedaan pendapat antara mereka meskipun dalam satu mazhab. Bahkan dalam berbagai kitab kuning, sering didapati berbagai pandangan dalam satu masalah. Mendesaknya dipergunakan metodologi *manhaji* dalam berfiqih bukan semata dikarenakan kandungan teks-teks kitab kuning sudah *out of date* seiring dengan berubahnya situasi dan kondisi, melainkan juga bahwa memahami fiqih secara tekstual merupakan aktifitas *ahistoris* dan paradoks dengan fiqih itu sendiri. Sebab, fiqih yang berarti pemahaman yang mendalam terhadap sesuatu meniscayakan adanya upaya penalaran yang berarti mengandung unsur kerja akal manusia yang meruang dan mewaktu. Di samping itu, sistematika dan perangkat penalaran yang dimiliki fiqih pada dasarnya memungkinkannya dikembangkan secara kontekstual, sehingga tidak akan ketinggalan perkembangan sosial yang ada.¹⁹ Dan mekanisme yang memungkinkan untuk melakukan hal tersebut adalah bermazhab secara *manhaji*.

Dalam melakukan *istinbat* hukum Islam secara *manhaji* (metodologis), K.H. M.A. Sahal Mahfudh melakukan ferivikasi mana persoalan-persoalan yang tergolong usul (pokok/dasar) dan permasalahan furuk (cabang). Dalam membedakan antara keduanya, beliau terlebih dahulu melakukan klasifikasi dan identifikasi sebuah kebutuhan menjadi tiga yakni *daruriyyah* (kebutuhan primer/mendesak), *hajjiyyah* (kebutuhan sekunder) dan *tahsiniyyah* (kebutuhan pelengkap/kesenangan). Ketiga kebutuhan itulah yang menjadi tujuan syariat (*maqāsid asy-syari'ah*). *Daruriyyah* (kebutuhan

¹⁹ K.H. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih sosial*, hlm. 22.

pokok/dasar) mencakup lima perlindungan yaitu kepada agama (*ad-dīn*), jiwa (*an-nafs*), keturunan (*an-nasl*), harta benda (*al-māl*), dan akal pikiran (*al-'aql*).²⁰

Fiqih haruslah memprioritaskan perlindungan terhadap lima hal tersebut. Rumusan *Daruriyyah al-Khams* (menjaga lima hal) sebagai *maqāsid asy-syari'ah* dapat dirunut dalam khasanah intelektual fuqaha yang memiliki dasar petunjuk dari Alquran dan Sunah Rasul. Rumusan *maqāsid asy-syari'ah* ini memberikan pemahaman bahwa Islam merupakan agama untuk manusia sehingga harus mampu memenuhi kebutuhan hidup manusia di mana dan kapanpun²¹, tidak semata bersifat ubudiah kepada Tuhan. Nuansa sosial dan manusiawi dari Islam inilah yang senantiasa dikumandangkan oleh K.H. M.A. Sahal Mahfudh dalam setiap aktivitas sosial maupun intelektual.

Sehubungan dengan ide pokok pemikiran di atas K.H. M.A. Sahal Mahfudh, sebagaimana dikutip Sumanto al Qurtuby,²² menyatakan bahwa:

“... aspek kehidupan apapun yang melingkupi kehidupan manusia (kecuali yang bersifat ubudiah murni) harus disikapi dengan meletakkan kemaslahatan sebagai bahan pertimbangan. Karena, hanya dengan menjaga stabilitas kemaslahatan inilah tugas-tugas peribadatan dapat dilaksanakan dengan baik, meskipun ia tidak berarti bahwa tanpa hak kemaslahatan itu kewajiban ibadah dengan sendirinya menjadi gugur”.

Dalam posisi ini, tampaknya K.H. M.A. Sahal Mahfudh telah memilih jalan lain dalam berfiqih. Lingkungan K.H. Sahal Mahfudh adalah

²⁰ Sumanto al Qurtuby, *K.H. Sahal Mahfudh Era Baru Fiqih Indonesia*, hlm. 117.

²¹ Mansour Fakih, “Fiqih sebagai Paradigma Keadilan” dalam Danusiri (Ed.), *Epistimologi Syara', Mencari Format Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 150-152.

²² Sumanto al Qurtuby, *K.H. Sahal Mahfudh Era Baru Fiqih Indonesia*, hlm. 119.

masyarakat pesantren yang mengakui berpegang pada empat Mazhab (Maliki, Hanafi, Syafii dan Hanbali), namun dalam kenyatannya hanya berpegang pada Syafii saja. K.H. M.A. Sahal Mahfudh mengkritik kecenderungan ini. Jalan Asy-Syatibi merupakan pilihannya yang dominan, meski di dalam banyak hal ia tetap berada di jalur kontekstualisasi teks fiqih Syafiiyah. Baginya, kepentingan umum harus menjadi pertimbangan utama dan terdepan dalam pengambilan keputusan-hukum. Dan agar kepentingan umum dapat terjaga, seorang mujtahid harus memiliki kepekaan sosial. Dengan prinsip ini, beliau dalam berbagai kasus mampu memilih, mana yang merupakan kepentingan umum dan mana yang merupakan kepentingan satu kelompok atau pemerintah semata. Dengan prinsip ini, banyak proses bermasyarakat dan bernegara yang dipertanyakan keabsahannya oleh beliau.²³

Demikian, K.H. M.A. Sahal Mahfudh dalam melakukan *istinbat* hukum selalu menjadikan kepentingan umum sebagai orientasi utamanya. Namun begitu, beliau tetap berpegang pada khasanah intelektual muslim seperti kaidah-kaidah usul fiqih, tradisi kenabian, praktek-praktek sahabat.

²³ Hairus Salim Hs dan Nuruddin Amin, "Ijtihad dalam Tindakan" dalam K.H. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, hlm. xx.



BAB IV

KONSEP FIQIH SOSIAL K.H. M.A. SAHAL MAHFUDH

A. Definisi Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh

Sebagai wacana pemikiran, keberadaan Fiqih Sosial memang belum terdefiniskan dengan jelas. Pemakaian istilah Fiqih Sosial (*al-ijtimā'ī*) secara bahasa akan menjadi tepat apabila disandingkan dengan term lain, yakni fiqih individu (*al-infiradi*).¹ Kedua istilah ini relatif belum dikenal dalam fiqih klasik, walaupun tidak dipungkiri bahwa klasifikasi fiqih yang dibangun selama ini tetap mengapresiasi dua sisi tersebut. Jika fiqih individu lebih menekankan pada aspek ajaran tentang hubungan individu dengan Tuhan dan hubungan manusia dengan manusia dalam bentuk personal, maka Fiqih Sosial lebih menekankan kajiannya pada aspek ajaran tentang hubungan antar sesama manusia, individu dengan masyarakat dan masyarakat dengan masyarakat lainnya.² Dengan demikian, secara bahasa Fiqih Sosial dapat dipahami sebagai fiqih yang berdimensi sosial atau Fiqih yang dibangun atas dasar hubungan antarindividu atau kelompok dalam masyarakat.

Pada perkembangannya, Fiqih Sosial mengalami pergeseran, ia tidak lagi hanya dipahami sebagai bagian dari fiqih *an sich*, akan tetapi merupakan upaya aktualisasi nilai-nilai fiqih tradisional untuk dioptimalkan pelaksanaannya dan diserasikan dengan tuntutan makna sosial yang berkembang. Yakni perpaduan

¹ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Nalar Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 108.

² K.H. M.A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 4.

antara yang lama (tradisi) dan yang baru selaras dengan prinsip *al-muhāfazah 'alā al-qadīm aṣ-ṣāliḥ wa al-akhzu bī al-jadīd al-aṣlah*. Nilai fiqih klasik sebagai pijakan awal, sedangkan unsur-unsur baru sebagai komplementernya.³ Hal ini dapat dipahami dari uraian K.H. M.A. Sahal Mahfudh yang mengatakan bahwa:

“... sebagai penjabaran syariat Islam, Fiqih Sosial berusaha melakukan penataan terhadap hal ihwal manusia dalam kehidupan dunia dan akhirat, kehidupan individu dalam bermasyarakat dan bernegara. Mengingat dalam konteks sosial yang ada, ajaran syariat yang tertuang dalam Fiqih sering tidak searah dengan kehidupan praktis”.⁴

Secara genealogik, Fiqih Sosial muncul sebagai respon atas adanya penilaian *pejoratif* terhadap Fiqih Tradisional. Bagi K.H. M.A. Sahal Mahfudh, Fiqih yang ada sebenarnya secara materi sudah cukup memadai, namun kendala yang dihadapi terletak pada cara penyajian dan reformulasinya. Yang dibutuhkan selanjutnya adalah *tajdīd* atau *iṣlah* Fiqih untuk kemudian membukumkannya secara integral.⁵

Esensi dari Fiqih Sosial adalah upaya menempatkan kembali posisi fiqih pada habitat aslinya, bukan semata-mata sebagai produk hukum atau alat rekayasa sosial sesuai prinsip *the law is a tool of social engineering*, melainkan juga sebagai saran pembebasan dan emansipasi sosial. Pola berfiqih demikian ini sangat penting artinya dalam konteks pengembangan *civil society* dan demokratisasi.⁶

³ *Ibid.*, hlm. 18.

⁴ *Ibid.*, hlm. 4 dan 12.

⁵ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Nalar Emansipatoris*, hlm. 110-111.

⁶ *Ibid.*, hlm. 113.

Dengan demikian, Fiqih Sosial dapat dipahami sebagai upaya hukum (politik hukum) Fiqih Tradisional dalam konteks transformasi sosial, sebuah ikhtiar tentang bagaimana mengaplikasikan dan mengharmonikan ajaran-ajaran fiqih dengan persoalan-persoalan yang muncul dan berkembang. Hal ini dengan sendirinya memasukkan segala dimensi ajaran fiqih, baik prespektif individu maupun sosial ke dalam wacana fiqih. Dalam hal ini Fiqih Sosial mengandaikan bahwa antara kedua cabang fiqih ini tidak dapat dipisahkan, akan tetapi sebaliknya, keduanya justru saling mengukuhkan dalam rangka ikut membentuk makna sosial ajaran Islam, sebagai cita-cita akhir dalam menjalankan fiqih.

B. Karakteristik Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh

Fiqih sosial merupakan hasil pergulatan intelektual yang panjang dan intensif. Para penggagasnya tidak hanya berhadapan dengan penguasa politik, melainkan juga mendapat tantangan dari kalangan Islam sendiri, terutama dari para ulama pengawal ortodoksi. Yakni, mereka yang memandang teks dengan sangat hati-hati, sampai tidak ada kritik sama sekali. Istilah mazhab *manhaji* sebagai salah satu ciri fiqih sosial merupakan strategi KH. Sahal Mahfudh dan koleganya yang tergabung dalam forum halaqah, agar wacana fiqih sosial mendapat ruang dalam dan diterima NU. Istilah mazhab *manhaji* juga merupakan upaya kompromistik antara mempertahankan sistem bermazhab NU dengan sikap defensif pada perubahan.⁷ Dengan demikian, mazhab *manhaji* tidak bertentangan dengan taqlid, melainkan untuk merangkai keduanya dalam harmoni keselarasan.

⁷ Sumanto Al Qurtuby, *KH. Sahal Mahfudh Era Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999), hlm. 141.

Sehingga bermazhab kemudian dipahami sebagai kerangka dasar untuk melakukan ijtihad, berupa ijtihad yang terbatas pada upaya penggalian hukum dengan meminjam metode orang lain.

Pergeseran cara bermazhab ini pada perkembangan selanjutnya membawa suatu perubahan wacana dan orientasi dalam berfiqih. Jika sebelumnya fiqih sangat tertutup dan dipenuhi kepentingan sekelompok orang, maka setelah mazhab *manhaji* dimunculkan, fiqih lebih memihak pada kepentingan umum dengan berorientasi pada berkeadilan sosial dan kesetaraan. Bahkan dapat menjadi landasan terciptanya aktifitas politik yang demokratis.

Ada lima ciri menonjol yang menjadi metode dan pendekatan paradigma Fiqih Sosial. *Pertama*, selalu diupayakan interpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks Fiqih untuk mencari konteksnya yang baru. *Kedua*, makna bermazhab berubah, dari bermazhab secara tekstual (*qauli*) menjadi bermazhab secara metodologis (*manhaji*). *Ketiga*, ferivikasi yang mendasar, mana ajaran yang pokok (*usul*) dan mana yang cabang (*furuk*). *Keempat*, Fiqih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara. *Kelima*, pengenalan metodologi berfikir filosofis terutama dalam masalah budaya dan sosial.⁸

Jika dicermati lebih jauh, menurut K.H. M.A. Sahal Mahfudh⁹ dalam Pidato Promotor Pada Penganugerahan Gelar Doctor Honoris Causa di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 18 Juni 2003, bahwa:

“Kelima cara di atas, memang didasarkan atas keyakinan bahwa rumusan produk hukum yang tertuang dalam berbagai kitab fiqih banyak yang dapat diterapkan untuk memecahkan masalah sosial kontemporer.

⁸ K.H. M.A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogyakarta: LKis, 2003), hlm. xxxv.

⁹ *Ibid.*, hlm. xxxv-xxxvi

Pengembangan fiqih sosial tidak serta merta menghilangkan peran khasanah klasik. Dengan dasar keyakinan ini, kreatifitas dalam pengembangan fiqih sosial diharapkan tidak tercerabut dari akar tradisi.”

Usaha untuk membangun Fiqih, dalam paradigma Fiqih Sosial, bisa ditempuh melalui komponen yang dimiliki Fiqih itu sendiri, yakni *usul al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh*, yang walaupun dibuat pada abad pertengahan, masih relevan digunakan untuk mengembangkan Fiqih. Sebab ruang lingkupnya menjangkau dan sebagian besar kaidahnya diciptakan secara global. Membangun Fiqih tidak mungkin berangkat dari titik nol, yaitu pengembangan Fiqih dari sesuatu yang sama sekali beku. Sebab jika ditengok ke belakang, maka kita akan melihat bahwa Fiqih selalu menawarkan banyak bentuk yang semuanya dilatar belakangi adanya kehendak untuk merespons setiap situasi dan kondisi yang berbeda dan berubah, dengan tanpa melepaskan diri dari paralelisme bangunan awal dan tanpa mengorbankan prinsip umum dari syariat. Oleh karena itu, membangun harmoni antara yang lama dan baru merupakan langkah yang paling adekuat dan arif untuk mengembangkan Fiqih Sosial. Hal ini karena Fiqih telah begitu mapan dan menyatu dengan kehidupan masyarakat. Begitu dominannya, Fiqih telah menjadi wujud paling nyata dalam perwujudan kehidupan dan telah mengkonstitusikan cara berfikir umat Islam.¹⁰

Metode dan pendekatan Fiqih Sosial selanjutnya adalah pemberdayaan pemahaman teks dan pengambilan metodologi baru dalam berfiqih. *Maṣlaḥah* merupakan konsep yang sering dioperasionalkan dalam menjawab persoalan Fiqih baru. Dalam banyak hal, Fiqih Sosial menunjukkan sikap yang sangat inklusif

¹⁰ *Ibid.*, 42-45

dalam menerima ide pemikiran baru. *Al-muhāfazah 'alā al-qadīm aṣ-ṣāliḥ wa al-akhzu bī al-jadīd al-aṣlah* merupakan prinsip yang dipegang teguh dalam pengembangan Fiqih Sosial baru. Prinsip ini tetap menghargai, bahkan cenderung mengunggulkan tradisi berfiqih, namun juga ramah terhadap perubahan dan mau mengadopsi hal-hal baru sekiranya memang baik. Lewat prinsip ini, kritik internal sering dilakukan.¹¹ Oleh karena itu, menurut K.H. M.A. Sahal Mahfudh,¹² pemikiran Fiqih Sosial di samping mempertahankan metode hukum yang telah ada juga senantiasa mengambil pola-pola pemikiran dan metode baru dalam proses pengembangan Fiqih. Hal ini perlu dilakukan dengan pertimbangan bahwa keberadaan Fiqih yang selama ini belum terbagi ke dalam cabang-cabang di bawahnya, secara filosofis terbuka baginya untuk dikembangkan secara proporsional hingga tak terbatas. Dengan demikian, Fiqih akan hadir dengan tata nilai yang kontekstual seiring perubahan yang terjadi. Cara berpikir ini memungkinkan bagi lahirnya ide-ide pengembangan Fiqih dengan karakter yang unik, yang mampu merespon perubahan zaman.

Dengan demikian, urgensi Fiqih sosial adalah terletak pada beberapa hal sebagai berikut. *Pertama*, kepedulian dan keberpihakan pada kepentingan dan kemaslahatan yang lebih besar, sehingga relatif bisa mencegah sikap pemaksaan kehendak. *Kedua*, fiqih sosial merupakan upaya kontekstualisasi doktrin fiqih. Sehingga fiqih dapat mengikuti perkembangan zaman dan merupakan respon

¹¹ *Ibid.*, hlm. xxxvii.

¹² Sahal Mahfudh, "Islam dan Hak Reproduksi Perempuan: Perspektif Fiqih", dalam Syafiq Hasyim (ed.), *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 114-118.

nyata terhadap tuntutan dan kebutuhan umat. *Ketiga*, fiqih sosial tidak semata-mata, mengikuti pola berfikir berdasarkan perubahan sosial, namun tetap berpijak pada sumber hukum dan teks-teks klasik serta ada kaitan sejarah dalam fiqih sosial.

C. Implementasi Fiqih Sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh dalam Perkembangan Fiqih Islam

Substansi dan materi pokok dari fiqih sosial bukanlah sama sekali baru. Pendekatan dan prespektif dalam berfiqihlah yang baru. Karena, dalam terminologi fiqih sosial, setiap materi dan produk hukum Islam selalu berkaitan dengan kepentingan sosial. Tidak satupun perintah ibadah yang kering akan nuansa sosialnya. Hanya saja aspek sosial dalam perintah ibadah itu kurang mendapat perhatian. Melalui fiqih sosial, K.H. M.A. Sahal Mahfudh hendak menunjukkan aspek sosial dari setiap ajaran fiqih Islam, dengan sekaligus melakukan aktivitas sosial dengan panduan fiqih.

1. Fiqih Perkawinan

Manusia dalam hidup dan kehidupannya dibekali nafsu, akal dan intuisi atau perasaan. Dengan nafsu manusia mempunyai sahwat, kecenderungan, semangat, dorongan dan kemauan. Salah satu dorongan nafsu yang dimiliki manusia adalah pemenuhan kebutuhan biologis. Nafsu juga menimbulkan penyimpangan dan inspirasi taqwa (ketakwaan dan kebenaran).¹³ Dan satu-satunya tuntunan untuk mengarahkan nafsu biologis menuju ketakwaan adalah pernikahan. Karena pernikahan itu sendiri adalah

¹³ K.H. M.A. Sahal Mahfudh, *Dialog dengan Kiai Sahal: Solusi Problematika Umat* (Surabaya: LTN NU, 2003), hln. 228.

“...suatu akad atau perikatan untuk menghalalkan hubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan dalam rangka mewujudkan kebahagiaan hidup berkeluarga, yang diliputi rasa ketentraman serta kasih sayang dengan cara yang diridhai Allah.¹⁴

Pernikahan adalah akad yang sangat kuat untuk menaati perintah Allah, dan melaksanakannya adalah ibadah. Pernikahan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan rahmah. Untuk mencapai tujuan itu, hubungan suami istri diatur oleh hak dan kewajiban. Keharmonisan sebuah keluarga sangat ditentukan oleh sejauh mana kedua belah pihak melaksanakan kewajiban-kewajibannya. Pengetahuan suami istri akan kewajiban, dengan demikian menjadi hal yang sangat penting. Pemahaman dan kesadaran terhadap kewajiban akan mendorong kepada pengamalan. Apabila kewajiban telah dilaksanakan, dengan sendirinya hak telah terpenuhi.

Dalam pandangan Islam, menikah bukan sekedar cara untuk pemenuhan kebutuhan biologis, tapi lebih dari itu adalah Sunah Rasul. Ia merupakan salah satu bentuk ibadah bila dimotivasi oleh sunah Rasul tersebut. Persetubuhan semacam inilah satu-satunya bentuk ibadah yang selaras dengan tuntutan hawa nafsu manusia. Karena pada dasarnya menikah untuk mencari kenikmatan adalah mubah. Ia bisa menjadi kesunahan apabila diniatkan untuk mendapatkan anak atau mengikuti sunah Rasul. Bahkan menikah menjadi wajib bagi orang yang mampu, yang khawatir terjerembab dalam lubang dosa perzinahan karena dorongan nafsu yang tak terkendali.¹⁵

¹⁴ KH. Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 14.

¹⁵ H.S.A. Alhamdani, *Risalah Nikah*, alih bahasa: Agus Salim (Jakarta: Pustaka Amani, 1985), hlm. 21-22.

Dalam sebuah pernikahan tidak bisa tidak harus ada calon mempelai pria dan perempuan yang berlainan mahram, ada akad yang dilakukan wali atau wakilnya, ada dua orang saksi dan ada maskawin atau mahar. Wali nikah ada dua macam. Pertama, wali *mujbir* (ayah dan kakek), keduanya berhak memaksa anak perawannya menikah. Kedua wali bukan *mujbir*, yaitu semua wali selain ayah dan kakek. Mereka tidak berhak memaksakan pernikahan. Hak *ijbar* tidak berlaku untuk perempuan bukan perawan.¹⁶

Menurut KH. M.A. Sahal Mahfudh,¹⁷ pendapat tersebut secara implisit mengakui orang tua sebagai pihak yang lebih tahu dan berpengalaman menentukan pasangan anaknya. Nilai lebih itu kemudian dilengkapi adanya rasa kasih sayang yang sudah menjadi fitrahnya. Perpaduan antara pengalaman, kebijaksanaan dan kasih sayang ini bila berjalan sebagaimana mestinya tampaknya cukup menjamin hak *ijbar* (memaksa) yang ada tidak akan membawa pada keputusan keliru. Oleh karenanya, hak *ijbar* tersebut hanya bisa diberlakukan, jika telah memenuhi beberapa persyaratan yang sangat ketat, seperti antara anak dan wali tidak terjadi permusuhan yang jelas diketahui masyarakat sekitar, anak tidak terlibat permusuhan dengan calon pasangan, baik secara terang-terangan atau tidak, sang calon harus setara dan kaya dalam arti mampu memenuhi kewajiban-kewajibannya sebagai suami dan mampu pula membayar mahar. Hak *ijbar* hanya diperkenankan jika tidak dikhawatirkan membawa akibat yang fatal. Maksud “diperkenankan” dalam

¹⁶ KH. Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, hlm. 42.

¹⁷ K.H. M.A. Sahal Mahfudh, *Dialog dengan Kyai Sahal: Solusi Problematika Umat*, hlm. 243.

kasus *ijbar* di sini, menurut K.H. M.A. Sahal Mahfudh,¹⁸ bukan berarti mubah, melainkan makruh.

Dengan demikian, melalui fiqih sosial K.H. M.A. Sahal Mahfudh mengenalkan aspek-aspek lokalitas, keadilan gender, dan kemaslahatan dalam mengatasi problematika hukum perkawinan Islam. Sehingga dapat terwujud formulasi hukum yang mengapresiasi kebutuhan dan kepentingan manusia tanpa harus lepas dari ketentuan hukum ketuhanan. Karena baginya, hukum Islam diturunkan adalah untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan manusia, oleh karenanya hukum itu haruslah manusiawi.

2. Fiqih Zakat

Ajaran Islam menjadikan ibadah yang mempunyai aspek sosial sebagai landasan membangun satu sistem yang mewujudkan kesejahteraan dunia dan akhirat. Dengan mengintegrasikannya dalam ibadah berarti memberikan peranan penting pada keyakinan keimanan yang mengendalikan seorang mukmin dalam hidupnya. Demikianlah fungsi sesungguhnya dari ibadah zakat. Zakat mempunyai arti dan kedudukan sangat penting bagi kesejahteraan masyarakat, bahkan merupakan titik sentral dari sistem tersebut.

Zakat merupakan ibadah dan kewajiban sosial bagi para hartawan setelah kekayaannya memenuhi batas minimal (*nisab*) dan rentang waktu satu tahun. Tujuannya untuk mewujudkan pemerataan keadilan dalam bidang ekonomi. Dalam Alquran, kewajiban zakat disebut sebanyak 72 kali bergandengan dengan tuntunan kewajiban shalat. Rasulullah dalam berbagai

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 246.

penjelasannya menerangkan bahwa kewajiban zakat merupakan salah satu unsur dari lima unsur bangunan keislaman. Dalam ajaran fiqih, masalah zakat ditempatkan pada kitab kedua dari *rub' al-ibadah*, sehingga ibadah zakat diketahui secara otomatis adanya dan merupakan bagian mutlak dari keislaman.¹⁹ Dalam zakat terdapat dua unsur utama, yakni pembayaran dan penerimaan zakat. Dan yang merupakan unsur mutlak dari keislaman adalah aspek pengeluaran atau pembayaran zakat. Menurut 'Umar bin Al-Khattab, zakat disyariatkan untuk merubah mereka yang semula mustahik (penerima) zakat menjadi muzaki (pemberi/pembayar zakat).

Sebagai salah satu lembaga ekonomi Islam, institusi zakat merupakan sumber potensial-strategis bagi upaya mewujudkan kesejahteraan umat. Namun demikian, menurut K.H. MA. Sahal Mahfudh:²⁰

“Pada kenyataannya operasionalisasi zakat ini belum berjalan sesuai harapan. Pengelolaan zakat di masyarakat memerlukan bimbingan dari segi syariat dan perkembangan zaman. Para pembayar zakat (muzaki) misalnya, masih melaksanakan kewajibannya secara terpencar. Pembagian zakat pun masih jauh dari memuaskan. Hal ini memerlukan penataan dengan cara melembagakan zakat.”

Penataan di sini menyangkut aspek manajemen modern yang dapat diandalkan, agar zakat menjadi kekuatan yang bermakna. Hal itu menyangkut aspek pendataan, pengumpulan, penyimpanan, pembagian dan menyangkut kualitas manusianya, tanpa harus melupakan aspek syariat dari zakat.

Berkaitan dengan gaji dan profesi serta zakat hasil industri, K.H. M.A. Sahal Mahfudh mengambil jalan yang berbeda dengan Imam Syafii. Menurut Imam Syafii gaji dan penghasilan dari profesi tidak wajib dizakati. Sebab

¹⁹ KH. Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 231.

²⁰ K.H. M.A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, hlm. 145.

kedua hal tersebut tidak memenuhi syarat haul dan nisab. Gaji kalau ditotal satu tahun mungkin memenuhi nisab, tapi bukankan gaji dibayarkan tiap bulan. Dengan demikian, gaji satu tahun yang memenuhi nisab itu hanya memenuhi syarat hak, tidak memenuhi syarat milik. Padahal, menurut konsep fiqih Imam Syafii, benda yang harus dizakati harus merupakan hak milik. Namun demikian, menilik situasi dan kondisi masyarakat Indonesia, K.H. M.A. Sahal Mahfudh,²¹ menyatakan relevan untuk diberlakukannya zakat gaji dan penghasilan. Gaji maupun upah jasa lainnya jika memang sudah mencapai nisab dan haul, wajib dikeluarkan zakatnya berupa zakat mal. Begitu halnya dengan penghasilan dari industri.

Penghasilan dari industri dikiasikan dengan barang dagangan dan hasil usaha. Sebab tidak ada industri yang tidak diperdagangkan, sedang uang asal memenuhi nisab dan haul, dalam konstruksi fiqih Imam Maliki, wajib dizakati.²² Sementara berkaitan dengan nisab dan haul, karena ketentuan yang ada sudah sedemikian rinci, yang perlu diupayakan adalah mengkonversikannya dengan ketentuan-ketentuan yang ada di negara Indonesia. Misalnya satu dinar itu sama dengan berapa rupiah dan satu wasak itu berapa kilogram, dan seterusnya.²³

Dalam masalah sabilillah sebagai mustahik (yang berhak menerima) zakat, yang masih sering diperdebatkan kategorinya. Juhur Ulama

²¹ *Ibid.*, hlm. 148.

²² Imam Maliki mengkiaskan uang dengan emas. *Ibid.*, hlm. 148.

²³ *Ibid.*, hlm. 148.

berpendapat sabilillah adalah perang di jalan Allah. Bagian untuk sabilillah diberikan kepada para angkatan perang yang tidak mendapatkan gaji dari pemerintah. Tapi menurut Imam Ibn Hanbal, bagian zakat untuk sabilillah bisa digunakan untuk membangun madrasah, masjid dan sarana umum lainnya. K.H. M.A. Sahal Mahfudh,²⁴ menyarankan agar zakat berdayaguna dan tepat guna, perlu mendefinisikan pengertian sabilillah dalam makna yang luas. Dengan demikian, maka segala hal yang berkaitan dengan masalah umum termasuk dalam kategori sabilillah.

Adapun mengenai barang dan benda yang dizakati, K.H. M.A. Sahal Mahfudh berpegang pada segi kemasalahatan dan kebutuhan zaman, meski hal ini harus menyimpang dari ketentuan fiqh klasik. Dalam pandangan K.H. M.A. Sahal Mahfudh,²⁵ pola yang ada dalam fiqh Imam Syafii tidak lagi praktis dan cenderung *out of date*. Menurut Imam Syafii pengumpulan zakat harus berupa barang yang dizakati itu sendiri, kecuali untuk barang dagangan. Artinya, untuk hasil bumi, maka yang harus dizakatkan adalah hasil bumi itu sendiri. Pengumpulan zakat tidak bisa diganti dengan uang, meski senilai dengan barang yang dizakati. Begitu pula pembagiannya harus berupa barang yang dizakati itu sendiri. Namun untuk barang dagangan, zakat harus berupa uang. Sebab sekarang ini barang sebesar apapun bisa dilipat dan dimasukkan dalam kantong, karena bisa diwujudkan menjadi lembaran-lembaran uang. Bahkan uang bisa diringkas lagi menjadi *cheque* (cek). Pengumpulan, penyimpanan dan pembagian yang mensyaratkan barang yang dizakati

²⁴ *Ibid.*, hlm. 145.

²⁵ *Ibid.*, hlm.

haruslah barang itu sendiri tidak praktis ditinjau dari segi waktu, tenaga dan tempat yang dibutuhkan.

Mengenai petugas pengumpul dan pembagi zakat atau yang biasa disebut amil, menurut K.H. M.A. Sahal Mahfudh,²⁶ telah terjadi pemahaman atasnya yang salah kaprah. Yang disebut sebagai amil, sebagaimana dipahami masyarakat Indonesia, sesungguhnya baru panitia zakat. Sedangkan amil yang sesungguhnya haruslah diangkat oleh pemerintah. Hanya amil yang diangkat pemerintah yang boleh mengambil bagian zakat. Organisasi sosial keagamaan, atau institusi apapun, tidak berhak membentuk amil zakat. Dengan demikian, jika pemerintah mengumpulkan zakat, ia bebas menyerahkan hasil pengumpulan zakat tersebut kepada mustahik dalam bentuk apapun, baik berupa modal maupun alat-alat kerja, dan tidak harus dibagi rata kepada delapan mustahik.

Selain zakat, K.H. M.A. Sahal Mahfudh,²⁷ juga mewajibkan nafkah. Karena menurutnya: “menurut ketentuan fiqih, jika tidak ada baitulmal, maka wajib bagi para hartawan untuk memberi nafkah kepada fakir miskin”. Hal ini berbeda dengan sadaqah yang hukumnya sunah. Sehingga dengan demikian, zakat, nafkah dan sadaqah merupakan media yang disediakan Islam untuk mengatasi problem kemiskinan umat.

Sebagaimana dikemukakan di atas, bahwa K.H. M.A. Sahal Mahfudh sangat menekankan akan profesionalisme pengelolaan zakat. Hal ini tidak hanya retorika belaka, melainkan diaplikasikan secara nyata olehnya. Beliau mengelola dana zakat melalui berbagai tahapan. Pertama kali yang dilakukan

²⁶ *Ibid.*, hlm. 146-151.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 152.

adalah menginventarisir atau mensensus keadaan ekonomi umat Islam. Cara ini dilakukan untuk mengidentifikasi siapa di antara umat Islam yang mampu dan tidak. Dalam operasionalnya K.H. M.A. Sahal Mahfudh melibatkan para ahli di bidang penelitian sosial-ekonomi. Setelah data terkumpul dan teridentifikasi siapa yang tergolong muzaki dan siapa yang tergolong mustahik, maka dibentuklah panitia yang terdiri atas orang-orang yang profesional di bidang pengembangan ekonomi. Panitia itulah yang bertugas mengelola dana. Dan zakat itu diberikan kepada fakir miskin melalui pendekatan *basic need approach* (pendekatan kebutuhan dasar). Masyarakat miskin dibagi dalam beberapa kelompok dengan melihat kenyataan yang berkembang dalam masyarakat miskin itu sendiri. Apa kebutuhan mereka dan apa yang menyebabkan mereka menjadi miskin. *Basic need approach* berfungsi untuk mengetahui kebutuhan dasar masyarakat miskin, sekaligus mengetahui latar belakang kemiskinan mereka. Sehingga yang diberikan kepada fakir miskin bukan hanya berupa modal tapi juga keterampilan dan motivasi untuk terus berusaha dan lepas dari ketergantungan kepada golongan kaya.²⁸

Berkaitan dengan hal di atas, K.H. M.A. Sahal Mahfudh memberikan zakat (berupa zakat mal, zakat fitrah dan infak) kepada seorang pengemudi becak di Kabupaten Pati dengan cara sebagian dari zakat itu dibelikan becak. Sehingga kemuidan dari yang sebelumnya dia hanya mengemudikan becak milik orang non-pribumi, tapi setelah ini dia telah memiliki dua becak. Dengan cara demikian, meskipun mustahik tidak menjadi kaya, tetapi jelas ada

²⁸ *Ibid.*, hlm. 124.

perubahan. Selain itu, K.H. M.A. Sahal Mahfudh juga melakukan pengelolaan zakat dengan memberi motivasi kepada masyarakat dengan membentuk lembaga koperasi. Panitia hanya bertugas mengumpulkan zakat dan mengatur pembagiannya. Hasilnya tidak langsung dibagai dalam bentuk uang, tetapi diatur sedemikian rupa sehingga tidak bertentangan dengan agama. Mustahik disertai zakat berupa uang, tetapi kemudian ditarik kembali sebagai tabungannya untuk keperluan pengumpulan modal. Melalui cara seperti ini, masyarakat dapat menciptakan lapangan pekerjaan dengan modal yang dikumpulkan dari harta zakat.²⁹

Melalui pengelolaan dana zakat sebagaimana di atas, sebenarnya K.H. M.A. Sahal Mahfudh sedang menunjukkan bahwa dana zakat, infak akan lebih berdaya guna jika diberikan sesuai dengan kebutuhan masyarakat miskin, sekaligus melampau pandangan Imam Syafii. Imam Syafii berpandangan bahwa pengumpulan dan pembagian zakat harus berupa barang yang dizakati kecuali untuk zakat barang dagangan. Maka, untuk hasil bumi yang dizakatkan adalah hasil bumi itu sendiri, untuk hewan ternak zakatnya adalah hewan ternak, begitu pula pembagiannya. K.H. M.A. Sahal Mahfudh mengkritik pendapat Imam Syafii sebab dinilai tidak lagi praktis dan kurang tepat guna. Sebab, pembagian zakat yang 'apa adanya' itu dapat menimbulkan efek ketergantungan (*dependent*) orang miskin kepada orang kaya.³⁰

²⁹ *Ibid.*, hlm. 126-127.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 150.

Apa yang telah dilakukan K.H. M.A. Sahal Mahfudh sebagaimana dikemukakan di atas merupakan sebuah kreativitas-konstruktif dalam berfiqih. Zakat yang oleh kebanyakan umat Islam dipedomani secara 'apa adanya', sebagaimana dalam fiqih klasik, di tangan K.H. M.A. Sahal Mahfudh dipola sedemikian rupa dengan menggunakan pendekatan yang lebih realistik dengan melihat realitas sosial. Apa yang dilakukan K.H. M.A. Sahal Mahfudh tidak semata memenuhi gairah kerja intelektual, tetapi juga menjadi penjawab atas berbagai masalah umat melalui ranah fiqih. Begitu halnya dalam fiqih perkawinan. Kekakuan yang terdapat dalam pandangan fiqih klasik dipertemukan sedemikian rupa dengan keluwesan dalam perilaku sosial.

Meski demikian, konsep fiqih sosial yang digagas oleh K.H. M.A. Sahal Mahfudh terkesan masih setengah-tengah. Hal ini, ditinjau dari ketidak tegasan dalam memberikan definisi tentang fiqih sosial tersebut. Ketidak tegasan K.H. M.A. Sahal Mahfudh, mungkin dikarenakan latar belakang kehidupan yang masih kental dengan Metodologi Syafiiyah. Problem metodologis seperti ini, lalu terasa menjadi kendala bagi beliau, khususnya dalam mengembangkan pemikiran fiqih dengan muatan hermeneutika dan berdimensi sosial itu. Meskipun, beliau mengakui keabsahan mazhab empat (Maliki, Hanafi, Syafii dan Hanbali). Namun pengakuan tersebut, tidak dengan sendirinya merekomendasi penggunaan secara eklektif, karena ada rambu-rambu larangan *talfiq* yang memerlukan syarat-syarat sendiri untuk menembusnya.

BAB V

PENUTUP



A. Kesimpulan

Berdasarkan deskripsi dan kajian pada penelitian dalam rangka penyusunan skripsi tentang Konsep Fiqih Sosial KH. MA. Sahal Mahfud di atas, dapat diambil kesimpulan, sebagai berikut:

Pertama, Konsep Fiqih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh merupakan upaya hukum (politik hukum) fiqh tradisional dalam konteks transformasi sosial, sebuah ikhtiar tentang bagaimana mengaplikasikan dan mengharmonikan ajaran-ajaran fiqh dengan persoalan-persoalan yang muncul dan berkembang.

Kedua, Ada lima Karakteristik Fiqih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh: (1) Kepedulian dan keberpihakan pada kepentingan dan kemaslahatan yang lebih besar, sehingga relatif bisa mencegah sikap pemaksaan kehendak. (2) Fiqih sosial merupakan upaya kontekstualisasi doktrin fiqh. Sehingga fiqh dapat mengikuti perkembangan zaman dan merupakan respon nyata terhadap tuntutan dan kebutuhan umat. (3) Fiqih sosial tidak semata-mata, mengikuti pola berfikir berdasarkan perubahan sosial, namun tetap berpijak pada sumber hukum dan teks-teks klasik serta ada kaitan sejarah dalam fiqh sosial.

Ketiga, Substansi dan materi pokok dari fiqh sosial bukanlah sama sekali baru. Pendekatan dan prespektif dalam berfiqihlah yang baru. Karena, dalam terminologi fiqh sosial, setiap materi dan produk hukum Islam selalu berkaitan dengan kepentingan sosial. Tidak satupun perintah ibadah yang kering akan

nuansa sosialnya. Hanya saja aspek sosial dalam perintah ibadah itu kurang mendapat perhatian. Melalui fiqh sosial, K.H. M.A. Sahal Mahfudh hendak menunjukkan aspek sosial dari setiap ajaran fiqh Islam, dengan sekaligus melakukan aktivitas sosial dengan panduan fiqh.

B. Saran-Saran

1. Kajian tentang fiqh sebagai tindakan dan pemaknaan sosial masih jarang dilakukan. Penelusuran mengenai khasanah fiqh sosial masih merupakan studi yang jarang dimintai. Kajian dalam skripsi ini masih merupakan tahap permukaan, sehingga perlu diupayakan kajian (dalam perspektif) lain yang lebih mendalam.
2. Suatu penelusuran fiqh untuk mencari keterkaitan dengan wahyu secara normatif, pada kenyataannya tidak mampu mengupas kekayaan dan khasanah fiqh sosial. Sehingga perlu penelusuran fiqh dengan melihat kaitan sosial, politik, ekonomi, dan budaya serta sejarah, agar mampu menyegarkan kembali wacana fiqh sosial yang ada di masyarakat.
3. Oleh karena fiqh, bagi sebagian besar masyarakat muslim, merupakan sesuatu yang sangat dekat bahkan menyatu dalam praktek keberagamaan dan kehidupan sosial, maka upaya penggalan paradigma dan aksi transformasi sosial dalam dan melalui fiqh Islam harus terus dilakukan.

C. Kata Penutup

Alhamdulillah berkat rahmat, taufik dan hidayah dari Allah SWT, skripsi yang sederhana ini dapat diselesaikan dan disusun sesuai dengan rencana. Mudah-

mudahan bermanfaat bagi penulis khususnya, bagi para pembaca pada umumnya. Dalam penyusunan skripsi ini, mungkin masih jauh dari kesempurnaan, karena keterbatasan dari penulis. Oleh karena itu, kritik dan saran yang konstruktif sangat diharapkan demi kesempurnaan dan kelengkapan skripsi ini. Akhirnya diucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu dalam penyelesaian skripsi ini, semoga mendapat balasan berlipat ganda dari Allah SWT. Amin

Purwokerto, 15 Maret 2007

Penulis

Fathurrahman
NIM. 98264013

LAMPIRAN TERJEMAHAN

No	TERJEMAHAN	HALAMAN
1	<i>Suatu fatwa bisa berubah karena perubahan jaman, tempat, lingkungan, dan adat kebiasaan</i>	16
2	<i>Bagaimana cara kamu memutuskan hukum apabila ada perkara hukum datang padamu? jawab Mu'az: saya putuskan dengan kitabullah, tanya beliau Rasulullah, bila tidak didapat dalam kitabullah. Jawab Mu'az dengan sunah Rasulullah, tanya beliau Rasulullah? dan bila tidak terdapat dalam kitabullah dan sunatullah, Mu'az: saya berijtihad dengan rasio saya, dan saya tidak bersambalewa, lalu Rasul menepuk dada mu'az dan berkata segala puji bagi Allah yang membenarkan utusan dari utusan yang diridai.</i>	35

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Daud, Sulaiman bin Asy'ats. t. th. *Sunan Abu Daud*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Alhamdani, H.S.A.. 1985. *Risalah Nikah*. alih bahasa: Agus Salim. Jakarta: Pustaka Amani.
- Basyir, Ahmad Azhar. 2000. *Hukum Perkawinan Islam*. Yogyakarta: UII Press.
- Bruinessen, Martin van. 1994. *NU: Tradisi, Relasi, Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS.
- Chozin, Agus, dkk. (Ed.). 2004. *Kilas Balik Teoritis Fiqh Islam*. Kediri: Purna Siswa Madrasah Hidatatul Muftadi-ien PP. Lirboyo Kediri.
- Coulson, Noel J.. 1987. *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*. alih bahasa oleh Hamid Ahmad. Jakarta: P3M.
- Danusiri (Ed.). 2000. *Epistemologi Syara', Mimencarai Formt Baru Fiqih Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fuad, Mahsun. 2005. *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS.
- Gandaatmaja, Muhtar, dkk. (peny.). 1990. *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Hasan, Ahmad. 2001. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*. Bandung: Penerbit Pustaka
- Hasyim, Syafiq (ed.). 1999. *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*. Bandung: Mizan.
- Khoirin, Nur YD., dkk. (ed.). 2001. *Membedah Peradilan Agama (Mencari Solusi untuk Reformasi Hukum di Indonesia)*. Semarang: LPKBHI Fak. Syari'ah IAIN Walisongo Semarang dengan PPHIM/ PTA Jawa Tengah.
- Mahfudh, MA. Sahal. 1994. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta: LKiS.
- _____. 2003. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta: LKiS.
- _____. 2003. *Dialog dengan Kiai Sahal: Solusi Problematika Umat*. Surabaya: LTN NU.

- Mas'ud, Muhammad Khalid. 1995. *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. alih bahasa: Yudian W. Aswin. Surabaya: al-Ikhlâs.
- Muchtar, Kamal, dkk.. 1995. *Ushul Fiqih Jilid I*. Yogyakarta: PT. Dana Bakti Wakaf.
- Mudhar, M. Atho. 2003. *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
- Nafis, Muhammad Wahyuni, dkk. (ed.). 1991. *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof Dr. Munawir Sjadzali, MA.*. Jakarta: P3M.
- Nata, Abudin. 2001 *Metode Studi Islam*. Cet. VI. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Qardhawi, Yusuf. 1960. *Keluwesannya dan Keleluasaan Syari'at Islam Menghadapi perubahan Zaman*. alih bahasa: Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- al-Qurtubi, Sumanto. 1999. *KH. MA. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqih Indonesia*. Yogyakarta: Cermin.
- Rahman, Budi Munawar (Ed.). 1995. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Ridwan. 2005. *Membongkar Fiqh Negara*. Yogyakarta: PSG STAIN Purwokerto dan Unggu Relegi.
- Rofiq, Ahmad. 2004. *Fiqih Kontekstual: dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Said, Imam Ghazali dan A. Ma'ruf Asrori (ed.). t.t.. *Ahkamul Fuqaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999)*. Surabaya: LTN NU Jatim.
- Ash-Shiddieqy, M. Hasbi. 1993. *Falsafah Hukum Islam*. cet. V. Jakarta: Bulan Bintang.
- Singarimbun, Masri dan Sofian Effendi (Ed.). 1998. *Metode Penelitian Survei*. Jakarta: LP3ES.
- Soedjono, Abdurrahman. t.t.. *Metode Penelitian Suatu Pemikiran Penerapan*. Jakarta: PT. Rineka Cipta.
- Surahmad, Winarno. 1982. *Pengantar Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito.
- Syarifudin, Amir. 2003. *Garis-garis Besar Fiqh*. Jakarta: Prenada Media.

Tim Penyusun Kamus Depdikbud. 1993. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Wahid, Marzuki dan Rumadi. 2001. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.

Yafie, Ali. 1994. *Menggagas Fiqih Sosial*. Bandung: Mizan.

Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. 1997. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islam*. cet. IV. Bandung: al-Ma'arif.

Yasid, Abu (Ed.). 2005. *Fiqh Realitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.



DEPARTEMEN AGAMA RI
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN)

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40A Telp.0281-635624 Fax.636553
Purwokerto 53126

SURAT KETERANGAN

Yang bertanda tangan dibawah ini, Kasubag Akademik dan Kemahasiswaan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto menerangkan dengan sebenarnya bahwa :

- | | |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| 1. Nama | : ..FATHURRAHMAN..... |
| 2. N I M | : ..98264013..... |
| 3. Semester / Jurusan / Prodi | : ..XVI/Syari'ah/Ahwal Al-Syakhshiyah |
| 4. Angkatan Tahun | : ..1998..... |
| 5. Tahun Akademik | : ..2005-2006..... |

Mahasiswa tersebut diatas benar -- benar sudah berhak mengajukan judul Proposal Skripsi. Sebagai bukti berikut ini disertakan Transkrip Nilai Sementara.

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk menjadikan maklum dan guna seperlunya.

Dibuat di : Purwokerto
Pada tanggal : 27 April 2006

Kasubag Akademik dan Kemahasiswaan


YUSUF NOOR, BA
NIP. 150 188 275



DEPARTEMEN AGAMA RI
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN)

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40A Telp.0281-635624 Fax.636553 Purwokerto
53126

SURAT PENERANGAN MENGIKUTI SEMINAR PROPOSAL SKRIPSI

Nomor :

Yang bertanda tangan dibawah ini, Ketua Jurusan Syariah STAIN Purwokerto menerangkan bahwa :

Nama : FATHUR RAHMAN
NIM : 90264013
Semester : 8
Jurusan/Prodi : SYARIAH / AS

Telah mengikuti seminar proposal pada :

No	Hari / Tanggal	Presenter	Tanda Tangan Moderator
1.	Sabtu 12-4-2003	Jiti Mubasir / X / AS	1.
2.	Sabtu 12-4-2003	Ita Inayah / X / AS	2.
3.	Sabtu 12-4-2003	Imam Xifaiqul / X / AS	3.
4.	Kabtu 12-4-2003	Ali Cahya / X / AS	4.
5.	Pabtu 12-4-2003	Tuli Amrati / MUA	5.

Demikian surat keterangan ini dibuat dan dapat digunakan sebagai syarat untuk mendaftar seminar proposal skripsi.

Purwokerto, 12 - 4 - 2003

Ketua Jurusan Syariah

Drs. A. Luthfi Hamidi, M.Ag

NIP. 150 252 267



DEPARTEMEN AGAMA
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN) PURWOKERTO

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40A Telp. 0281-635624 Fax. 636553 PURWOKERTO 53126
Homepage : www.stain-purwokerto.ac.id

Purwokerto, 11 Mei 2006

Nomor : STA.26/PK.I/PP/009/1447/2006
Lamp. :
Hal : Bimbingan Skripsi

Kepada Yth. :
Dosen Sekolah Tinggi Agama
Islam Negeri (STAIN)
Di Purwokerto

Assalamu'alaikum wr. wb.


Dengan ini kami mohon Saudara untuk bersedia menjadi Pembimbing Skripsi kepada mahasiswa sebagai berikut :

1. Nama : Fathurrahman
2. NIM : 98264013
3. Jurusan : Syariah
4. Angkatan Tahun : 1998
5. Alamat : Bojong Rt 02/II Purba lingga

Kemudian atas perkenan Saudara, sebelumnya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

AN. KETUA :
PEMBANTU KETUA I


DES. MOH. ROQIB, MAG
NIP. 150 266 719

DEPARTEMEN AGAMA RI
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(S T A I N) PURWOKERTO

Alamat : Jl. Jen. A. Yani No. : 40 A Telepon 35824 Purwokerto

Purwokerto, 11 Mei 2006

H a l : Permohonan Persetujuan
Judul Skripsi.

Kepada Yth. :
Bapak Ketua Sekolah Tinggi
Agama Islam Negeri

Di :

P u r w o k e r t o .

Assalamu'alaikum War. Wab.

Yang bertanda tangan di bawah ini, mahasiswa Sekolah
Tinggi Agama Islam Negeri Purwokerto :

1. N a m a : Fathurrahman
2. Nomor Induk : 98264013
3. Semester/Jurusan : XV.7/ Syariah
4. Angkatan Tahun : 1998
5. Tahun Akademik : 2005-2006

Dengan ini saya mohon dengan hormat berkenan Bapak un-
tuk menyetujui Judul Rencana Skripsi guna melongkapi seba-
gian syarat-syarat untuk menyelesaikan studi Program S - 1
pada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Purwokerto.

Adapun judul Skripsi yang saya ajukan adalah sebagai
berikut : Konsep Fiqh Sosial KH. Sahal Mahfud

Sedangkan sebagai Dosen Pembimbing Skripsi adalah Bapak :

Bersama ini kami lampirkan data beban Skis yang telah
saya tempuh sebagaimana prosedur pengajuan judul Skripsi.

Demikian surat permohonan ini saya buat dan sebelum -
nya saya ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum War. Wab.

Mengetahui :
Dosen Pembimbing,

Hormat saya,

Sapriyanto, Lc

Fathurrahman

NIP. : 150 290 691

N I M. 98264013

MENYETUJUI :
KETUA JURUSAN

Drs. Lutfi Haidi, M.Ag

NIP. : 150 252 267



DEPARTEMEN AGAMA
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN) PURWOKERTO
JURUSAN SYARIAH

Alamat: Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Telp. 0281-635624 Fax. 636553
Purwokerto 53126

Nomor : STA.26/PP.009/KJS/02/2006
Lamp : 1 Lembar
Hal : Usulan Menjadi Pembimbing Skripsi

Kepada
Yth. Bapak/Ibu: Supriyanto, Lc
Di
Tempat

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Sesuai dengan hasil sidang penetapan judul skripsi mahasiswa program studi Akhwalusy Syakhshiyah dan Muamalah Jurusan Syari'ah pada hari Rabu..... tanggal 27 Oktober.....2005 Kami mengusulkan saudara untuk menjadi pembimbing skripsi mahasiswa:

Nama : Fathurrahman
NIM : 99254013
Prodi : AS
Semester : XVI
Alamat : Wolong Rt 02/II Purbalingga
Judul Skripsi : Konsep Fiqh Sosial KH. Sahal Mahfud
.....
.....
.....

Untuk itu, kami mohon saudara dapat mengisi surat kesediaan terlampir. Atas kesediaan saudara, kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Purwokerto, 11 Mei 2006
Ketua Jurusan

Drs. A. Luthfi Hamidi, M.Ag.
NIP : 150252267



DEPARTEMEN AGAMA
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN) PURWOKERTO
JURUSAN SYARIAH

Alamat: Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Telp. 0281-635624 Fax. 636553
Purwokerto 53126

SURAT PERNYATAAN
KESEDIAAN MENJADI PEMBIMBING SKRIPSI

Berdasarkan surat penunjukan oleh Ketua Jurusan Syari'ah No.
STA.26/PP.009/KJS/02/2006 tentang Usulan Menjadi Pembimbing Skripsi atas
nama : ~~Rathurrahmat~~..... NIM : ~~98264013~~.....
dengan judul: ~~Konsep Fiqh Sosial KH. Sahal Mahfud~~
.....
.....
.....
.....

Saya menyatakan ~~bersedia/tidak bersedia~~*) menjadi pembimbing skripsi
mahasiswa yang bersangkutan.

Purwokerto, 11 Mei 2008....

(... Supriyanto, Le)
NIP : 150 290 691

Catatan : * Coret yang tidak perlu



DEPARTEMEN AGAMA RI
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN)

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40A Telp.0281-635624 Fax.636553 Purwokerto
53126

REKOMENDASI

(Seminar Proposal Skripsi)

Dengan ini kami Dosen pembimbing dari mahasiswa :

Nama : Fathurrahman
NIM : 98264013
Semester : XVI
Jurusan/Prodi : Syariah/ AS
Angkatan : 1998
Tahun Akademik : 2005-2006
Judul Proposal : Konsep Fiqh Sosial KH. Sahal Mahfud

Menerangkan bahwa proposal skripsi mahasiswa tersebut telah siap untuk diseminarkan apabila yang bersangkutan telah memenuhi persyaratan akademik. Kepada pihak-pihak yang berkait dengan seminar ini harap maklum.

Purwokerto, 11 Mei 2006

Mengetahui :

Ketua Jurusan Syariah

Drs. Luthfi Hamidi, M.Ag

NIP. 150 252 267

Pembimbing

Supriyanto, Lc

NIP. 150 290 691



DEPARTEMEN AGAMA RI
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN)

Jln. Jend. A. Yani No. 40 A Telp. 0281-635624 dan Fax. 636503 Purwokerto 53126

BEKUITA ACARA / DAFTAR HADIR SEMINAR PROPOSAL SKRIPSI

1. Hari/ Tanggal : Rabu 15 Mei
2. Waktu/ Jam : jam 12.00
3. Nama : Fathurrahman
4. NIM : 98264013
5. Semester/ Jurusan : XVI/ AS
6. Tahun Akademik : 2005-2006
7. Tempat :
8. Peserta Seminar : (Dalam Tabel)

No	NIM	Peserta	Angkatan	Tandatangan
1.	022650032	Umi Nurokhmah	2002	1. [Signature]
2.	022650019	Masriah	2002	2. [Signature]
3.	022640013	Burfan Ali Sepidan	2002	3. [Signature]
4.	022650013	HOFNI Indoh S	2002	4. [Signature]
5.	022640028	Mutbaqah	2002	5. [Signature]
6.	022650020	M. Faluwi Kausal	2002	6. [Signature]
7.	99264029	Sekot Haryono		7. [Signature]
8.	032622016	Oom Qomarich	2003	8. [Signature]
9.	042621009	Eling Setiawati	2004	9. [Signature]
10.	042621023	Mutho Ningsih	2003	10. [Signature]
11.	042621018	Lina Rahawawati	2004	11. [Signature]

Pembimbing

[Signature]

Supriyanto, Lc

NIP. 150 290 691

Purwokerto, 15 Mei 2006

Mahasiswa

[Signature]

Fathurrahman

NIM. 98264013

Moderator/ Ketua Jurusan

[Signature]

Drs. A. Luthfi Hamidi, M.A.

NIP. 150 252 267



DEPARTEMEN AGAMA RI
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN)

Jln. Jend. A. Yani No. 40 A Telp. 0281-635624 dan Fax. 636353 Purwokerto 53126

DAFTAR HADIR SEMINAR PROPOSAL SKRIPSI

9. Hari/Tanggal : Rabu 15 Mei
10. Waktu/Jam : Jam 12.00
11. Nama : Fathurrahman
12. NIM : 98864013
13. Semester/Jurusan : XVI/ Syariah
14. Tahun Akademik : 2005-2006
15. Tempat :
16. Peserta Seminar : (Dalam Tabel)

No	NIM	Peserta	Angkatan	Tandatangan
1.	022650032	Umi Urokhmah	2002	1.
2.	022650019	Masriah	2002	2.
3.	022640013	Burhan Ali Setiawan	2002	3.
4.	022650013	Hofni Indoh S	2002	4.
5.	022650020	M. Fauzi Kamal	2002	5.
6.	99264029	Soko Haryono	1999	6.
7.	032622016	Doni Qomariah	2003	7.
8.	042621009	Eling Setiawati	2004	8.
9.	042621023	Mutholingah	2003	9.
10.	092621018	Lina Paluwawati	2004	10.

Purwokerto 15 Mei 2006

Drs. A. Luthfi Yanidi, M.Ag

NIP. 150 252 267



DEPARTEMEN AGAMA RI
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN)

Jl. Jend. A. Yani No. 40A Telp.0281-635624 Fax.636553 Purwokerto 53126

SURAT KETERANGAN LULUS SEMINAR
NOMOR : STA.26/K.J/PP.009/ 227 / 2006

Yang bertandatangan dibawah ini, Ketua Sidang Seminar Proposal Skripsi Jurusan Syariah STAIN Purwokerto menerangkan dengan sebenarnya bahwa :

Nama : Fathurrahman
NIM : 98264013
Semester : XVI
Prodi : AS
Jurusan : Syariah

Benar-benar telah melaksanakan Seminar Proposal Skripsi dengan judul :

Konsep Fiqh Sosial KH. MA Sahal Mahfudh

Dengan dinyatakan : LULUS/ ~~TIDAK LULUS~~

Dan dengan perubahan proposal/ hasil seminar proposal sbb :

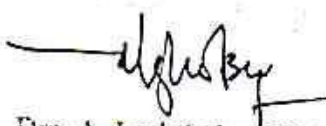
1. Latar Belakang Masalah
2. Kerangka Skripsi

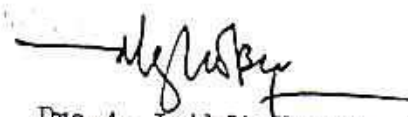
Demikian surat keterangan ini dibuat untuk digunakan sebagai syarat untuk melakukan riset dan penulisan skripsi program S.I.

Di buat di : Purwokerto
Pada Tanggal : 22 Juli 2006

Mengetahui
Ketua Jurusan Syariah

Moderator


Drs. A. Luthfi Hamidi, M. Ag
NIP : 150 252 267


Drs. A. Luthfi Hamidi, M. Ag
NIP. 150 252 267



REKOMENDASI MUNAQOSYAH

Assalamu'alaikum Wr. Wb

Yang bertanda tangan di bawah ini, Dosen Pembimbing Skripsi atas nama mahasiswa sebagai berikut:

1. Nama : Fathurrahman
2. No. Induk Mahasiswa : 98264013
3. Jurusan / Prodi : Syari'ah/ AS
4. Angkatan Tahun : 1998
5. Judul Skripsi : Konsep Fiqih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh

Bahwa skripsi saudara tersebut di atas sudah siap untuk dimunaqasyahkan setelah memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan oleh STAIN Purwokerto.

Demikian Rekomendasi ini dibuat untuk menjadikan maklum dan mendapatkan penyelesaian sebagaimana mestinya.

Wassalamu'alaikum . Wr. Wb

Dibuat di : Purwokerto

Pada tanggal : 15 Maret 2007

Mengetahui

Ketua Jurusan Syari'ah

Drs. H. Ansori, M. Ag
NIP. 150 253 369

Pembimbing

Supriyanto, Lc., M. Ag.
NIP. 150 290 691



DEPARTEMEN AGAMA
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI PURWOKERTO
UNIT PELAYANAN BAHASA

SERTIFIKAT

Nomor : STA - 26/KB/PP.009/035/1999

Diberikan Kepada :

Nama : FATHURRAHMAN
Tempat / Tgl. Lahir : Cilacap, 9 Juni 1978
Nomor Induk Mhs : 98264013
Jurusan / Prodi : Syariah / AS

yang telah mengikuti Program Pengembangan Bahasa Arab Pada
TH. Akademik 1998 - 1999, dan dinyatakan LULUS.

Sertifikat ini diberikan sebagai bukti telah mengikuti program tersebut,
juga sebagai syarat untuk mengikuti ujian munaqasyah skripsi.

Purwokerto, 1 Agustus 1999



UNIT PELAYANAN BAHASA
KEPALA

Dr. MARKUN
NIP. 150 110 542



DEPARTEMEN AGAMA
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN) PURWOKERTO
JURUSAN SYARIAH

Alamat: Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Telp. 0281-635624 Fax. 636553
Purwokerto 53126

SURAT KETERANGAN
STA. 26/KJS/PP.009/22 /2006

Yang bertanda tangan di bawah ini Ketua Jurusan Syariah, menerangkan bahwa:

Nama : FATHURRAHMAN

NIM : 98264013

Semester : XVI

Prodi : AS

Mahasiswa tersebut benar-benar telah melaksanakan ujian komprehensif pada hari : Selasa, tanggal 15 Agustus 2006 dengan nilai B.

Demikian surat keterangan ini kami buat untuk dapat digunakan sebagaimana mestinya.

Purwokerto, 16 Agustus 2006

Ketua Jurusan,



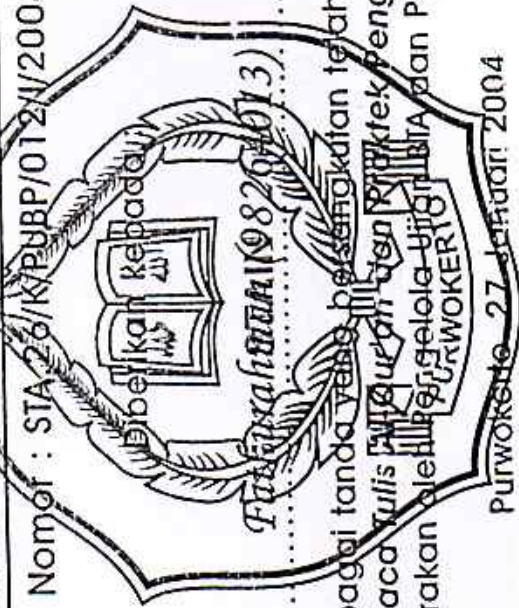
Dr. A. Luthfi Hamidi, M.Ag.

NIP. 150252267

Sertifikat

**BACA TULIS AL-QUR'AN DAN PRAKTEK PENGAMALAN IBADAH
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI (STAIN) PURWOKERTO
GELOMBANG II TH. AKADEMIK 2003 - 2004**

Nomor : STA 26/K/PUBP/0124/2004



Sebagai tanda yang bersempakan telah lulus
dalam Ujian Baca Tulis Al-Qur'an dan Praktek Pengamalan Ibadah
yang diselenggarakan oleh Pengelola Ujian BIA dan PPI STAIN Purwokerto.

Purwokerto, 27 Januari 2004

Pengelola Ujian BIA dan PPI STAIN Purwokerto

Koordinator,




SUSANDRA, M.AG.

HP. 150 290 690


DAFTAR RIWAYAT HIDUP

1. Nama : Fathurrahman
2. Tempat dan tanggal lahir : Cilacap, 9 Juni 1978
3. Jenis kelamin : Laki-laki
4. Status : Belum kawin
5. Agama : Islam
6. Warga Negara : Indonesia
7. Alamat rumah : Bojong, RT. 02/RW. 02 Purbalingga
8. Nama orang tua:
 - a. Ayah: Munif Wagio
 - b. Ibu : Siti Nurhayati
9. Pendidikan:
 - a. SDN 3 Bojong, lulus tahun 1990
 - b. SMP N 5 Purbalingga, lulus tahun 1993
 - c. SMA N Bukateja, lulus tahun 1996
 - d. STAIN Purwokerto, lulus ujian teori tahun 2004

Demikian riwayat hidup ini penulis buat dengan sesungguhnya.

Purwokerto, 14 Maret 2007

Yang membuat,


Fathurrahman
NIM. 98264013