

***IJTIHĀD TAṬBĪQĪ* KH. MA. SAHAL MAHFUDH
DALAM PEMBERDAYAAN EKONOMI UMAT**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Studi Islam



Oleh:

TAUFIQUR ROHMAN

NIM : 1400039031

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
2018**

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Taufiqur Rohman**

NIM : 1400039031

Judul Penelitian : ***Ijtihād Taḥbîqî* KH. MA. Sahal Mahfudh Dalam PEMBERDAYAAN Ekonomi Umat**

Program Studi : Studi Islam

Konsentrasi : Hukum Islam

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

***Ijtihād Taḥbîqî* KH. MA. Sahal Mahfudh Dalam PEMBERDAYAAN
Ekonomi Umat**

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 24 September 2018
Pembuat Pernyataan

Taufiqur Rohman
NIM: 1400039031

ABSTRAK

Judul : *Ijtihād Taṭbîqî* KH. MA. Sahal Mahfudh dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat

Nama : Taufiqur Rohman

Nim : 1400039031

Subyek penelitian ini adalah *ijtihād taṭbîqî* K.H. M.A. Sahal Mahfudh. Objeknya terfokus pada pemberdayaan ekonomi umat. Data primer dan sekundernya adalah karya-karya Kiai Sahal dan ulama lain yang erat hubungannya dengan tema.

Menggunakan model penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif. Pengumpulan data menggunakan metode dokumentasi. Analisa data menggunakan *content analysis* dipadukan dengan metode analisis komparatif.

Hasil penelitian: (1) Karakteristik *ijtihād taṭbîqî* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat adalah: a) Desakralisasi pemahaman atas wahyu, b) rasionalisasi wahyu, c) *basic needs approach*. (2) Kondisi situasi sosial dan budaya masyarakat yang melatarbelakangi kemunculan *ijtihād taṭbîqî* ala Kiai Sahal: a) Periode awal tumbuhnya selama sebelas (11) tahun dibawah asuhan ayahnya. b) Periode belajar kepada kiai-kiai di lingkungan Kajen selama sembilan (9) tahun. c) Periode belajar kepada kiai-kiai di luar lingkungan Kajen, selama sembilan (9) tahun. d) Periode Keterlibatan langsung dalam berbagai aktifitas selama lima puluh satu (51) tahun, 3) Relevansi *ijtihād taṭbîqî* Kiai Sahal bagi pembaharuan hukum Islam sebagai pengembangan masa depan fiqh Indonesia: a) *ijtihād taṭbîqî* yang menitikberatkan pada nilai-nilai Islam substansial; keadilan, kesetaraan, HAM, relasi muslim-non muslim, b) pemahaman hukum Islam dalam konteks kesejarahan yang mengacu pada kemaslahatan umum dan *maqāshid al syāri'ah*, c) *social historical* sebagai pendekatan jalan tengah, d) kontekstualisasi kitab kuning, e) *ijtihād* fiqh sebagai kanalisasi pemberdayaan ekonomi umat.

Kata Kunci: Sahal Mahfudh, *Ijtihād taṭbîqî*, fiqh Indonesia.

المخلص

الموضوع : الاجتهاد تطبيقي كياهي سهل محفوظ في التمكين الاقتصادي للأمة
الكاتب : توفيق الرحمن
رقم الدفتر القيد: ١٤٠٠٠٣٩٠٣١

البحث الرئيس في هذا البحث هو الاجتهاد تطبيق كياهي الحاج سهل محفوظ. وكان البحث العلم يتركز في تمكين الإقتصادي للأمة. البيانات الرئيسية والإضافية هي تأليفات لكياهي سهل وغيره من العلماء الأخرى الذين كانوا يتعلقون في هذا البحث.

استخدم في هذا البحث هوالمراجع والمصادرالكتبية وبطريقة البيانات وتخريريات، وطريقة جمع البيانات بتصويرية. ولذلك يحلل البيانات فحوى البحث الذى يتعلق بطريقة تحليل المقارنة.

نتيجة هذا البحث: [١] خلق الاجتهاد كياهي سهل في تمكين الإقتصادى للأمة هو: (ا) عدم تقديسية الفهم للوحي، (ب) فهم الوحي بطريقة العقل، (ج) بطريقة الحاجة الاساسية. [٢] الاحوال الإجتماعية تكون خلفية في الإجهاد تطبيقي عند كياهي سهل: (ا)الفترة الاولى في نشأته الاولى لمدة ١١ سنة تحت رعاية كياهي سهل , (ب)، الفترة في طلبه العلم علي أيدي العلماء في منطقة حاجين لمدة ٩ سنوات (ج)، الفترة في طلبه العلم علي أيدي العلماء في منطقة خارج حاجين لمدة ٩ سنوات (د)، الفترة في مشاركته لأنواع الأنشطة في المجتمع لمدة ٥١ سنوات. [٣] تعلق الإجهاد التطبيقي كياهي سهل في تمكين الإقتصاد للأمة لتجديد الحكم الإسلامى كتطويرالفقه الإندونسي في المستقبل: (ا) يتركز الإجهاد في رئيس الإسلام:العادلة،المساواة،الحقوق الإنسانية بين المسلم وغيره، (ب)التفسير في حكم الإسلام التاريخ يدل على مصلحة الأمة ومقاصد الشريعة، (ج) التاريخ الإجتماعي يكون نظرية التوسعية، (د) تجديد قرآة الكتب التراثي، (هـ) الإجهاد الفقه يتركز في تمكين الإقتصادى للأمة.

الكلمات المفتاحية: سهل محفوظ ، اجتهاد تطبيقي ، فقه اندونيسيا.

ABSTRACT

Title : *Ijtihād Taṭbîqî* K. Sahal in empowering the people's economy

Author : Taufiqur Rohman

NIM : 1400039031

Subject of this research focused on *Ijtihād Taṭbîqî* of K.H. M.A Sahal Mahfudh, while the object of this research focused on empowering the peoples's economy. Primary and secondary data of this research were the works of Kiai Sahal and the works of the other theologian closely related to the theme of study.

This research used literature research model (library research) with qualitative approach. The method of collecting data was documentation method. Analyzing data researcher used content analysis which was combined by comparative analysis method.

The results of this research found that: (1) the characteristic of *ijtihād Taṭbîqî* of K.H. M.A. Sahal Mahfudh in empowering people's economy was: a), descriptive understanding of apocalypse, b) rationalization of revalation, c) basic needs approach, (2) Social condition and society's culture underlain the emergence of *Ijtihād taṭbîqî* made by Kiai Sahal included: a), the initial period of his growth for 11 years under the care of Kiai Sahal's father, b), The study period for clerics in a stable environment for 9 years, c), The study period for clerics outside of study environment for 9 years, d), The period of direct involvement in various activities for 51 years. (3) the relevance of *ijtihād taṭbîqî* of Kiai Sahal Mahfudh in empowering people's economy for Islamic law innovation as the future development of *fiqh* Indonesia, among others: *ijtihād taṭbîqî* was *ijtihād* emphasized on substantial Islamic values; justice, equality, human rights, Muslims-non Muslims relation, Islamic law comprehension in historical context referred to common good and *maqāshid al syari'ah*, social historical approach as canalization of people's economy empowerment.

Keywords: Sahal Mahfudh, *ijtihād taṭbîqî*, Fiqh Indonesia.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan
Kebudayaan RI No. 158 tahun 1987 dan No. 0543 b/U/1987

1. Konsonan

No	Arab	Nama	Latin
1	ا	Alif	
2	ب	Bā'	B
3	ت	Tā'	T
4	ث	Šā'	Š
5	ج	Jīm	J
6	ح	H(ā'	H(
7	خ	Khā'	Kh
8	د	Dāl	D
9	ذ	Žāl	Ž
10	ر	Rā'	R
11	ز	Zai	Z
12	س	Sīn	S
13	ش	Syīn	Sy
14	ص	S)ād	S(
15	ض	D(ād	D(

No	Arab	Nama	Latin
16	ط	T(ā'	T(
17	ظ	Z(ā'	Z(
18	ع	'Ain	'
19	غ	Gain	G
20	ف	Fā'	F
21	ق	Qāf	Q
22	ك	Kāf	K
23	ل	Lām	L
24	م	Mīm	M
25	ن	Nūn	N
26	و	Wāwu	W
27	هـ	Hā'	H
28	ء	Hamzah	'
29	ي	Yā'	Y

2. Vokal Pendek

Tanda	Latin	Contoh
اَ---	a	قَالَ
اِ---	i	قِيلَ
اُ---	u	يَقُولُ

4. Vokal Panjang

اَ..... = ā قَالَ qāla
 اِي..... = î قِيلَ qīla
 اُو..... = ū يَقُولُ yaqūlu

3. Diftong

Tanda	Latin	Contoh
اِيَ---	ai	كَيْفَ
اُوَ---	i	هُوَلْ

Catatan:
Kata sandang (al-) pada bacaan syamsiyah
atau qamariyah ditulis (al-) secara konsisten
supaya selaras dengan teks Arabnya

KATA PENGANTAR

Segala puji syukur hanya untuk Allah Swt, Maha Pengasih tanpa pilih kasih dan Maha Penyayang tanpa pilih sayang, *alhāmdulillah* atas segala nikmat dan karunia-Nya penulis dapat menyelesaikan disertasi ini, Shalawat serta salam senantiasa tercurah kepada baginda Nabi Muhammad saw, *sayyidul Al-Anbiyā' wa Al-Mūrsalīn*, Nabi yang di utus untuk rahmat bagi semesta jagat alam raya.

Proses penyelesaian disertasi ini berlangsung hampir dua tahun dan membutuhkan pengorbanan yang tidak sedikit dan tekad yang kuat, dimulai dari bimbingan disertasi oleh Promotor Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, MA dan Ko-Promotor Drs. H. Abu Hapsin, MA., Ph.D, mencari, membaca, memahami berbagai literatur yang akan dijadikan landasan teori, turun ke lapangan untuk menemukan data penelitian, kemudian mengolah dan menarasikan data dalam sebuah karya tulis ilmiah.

Banyak kekurangan dan keterbatasan yang melingkupi penulis dalam menjalankan penelitian ini. Untuk itu segala kerendahan hati dan rasa hormat serta terimakasih yang setinggi-tingginya kepada:

1. Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, MA, yang telah bersedia menjadi promotor serta sabar dalam membimbing, memotivasi dan mengarahkan dalam penyelesaian disertasi ini.
2. Drs. H. Abu Hapsin, MA., Ph.D, yang telah bersedia menjadi Ko-Promotor serta sabar dalam membimbing, memotivasi dan mengarahkan dalam penyelesaian disertasi ini.
3. Prof. Dr. H. Muhibbin, M.A selaku Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang.

4. Direktur Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang, yang terhormat Prof. Dr. H. Ahmad Rofiq, MA, para pejabat dan staf di lingkungan Pascasarjana yang telah banyak memberikan motivasi dan bantuan dalam penyelesaian disertasi ini.
5. Semua dosen Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang, yang telah banyak memberikan bimbingan serta pencerahan selama perkuliahan.
6. Ayahanda Abdul Hadi dan ibunda Afiyah, ayah mertua H. Habib dan ibu mertua Siti Rukayah yang dengan ketulusan dan kasih sayang, mendidik dan membimbing penulis hingga pada posisi sekarang.
7. Ibu Nyai Drs. Hj. Nafisah Sahal, Rektor Ipmafa KH. Abdul Ghaffar Rozin, MA, Ibu Nyai Hj. Tutik Nurul Jannah, MA, Dr. K. Jamal Ma'mur Asmani, Ibu Nyai Umdatul Baroroh, MA, Keluarga besar KH. MA. Sahal Mahfud dan semua dosen IPMAFA serta semua guru dan Kiai di Perguruan Islam Mathali'ul Falah (PIM), Semua kiai di Pondok Pesantren Maslakul Huda (PMH Putra) dan pesantren yang ada di Kajen.
8. KH. Hussien bin Abdul Latif, ibu Nyai Ayuk, KH. Syafi'uddin Miftah dan Ibu Nyai Hj. Umi Zumrotus Sholihah, KH. Naqib Noor Semarang, dan semua guru yang tidak bisa disebutkan satu persatu. Keluarga Besar Yamas Indonesia, khususnya Bapak H. Agus Tiyono, SH, Ibu Sri Puji Astutik, Semua Sahabat Yamas Pati khususnya Mas Didik yang telah banyak membantu penyelesaian disertasi ini, Pak Zaini Bakmun, Pak Ngasiban, Mas Budi, Mbah Marimo, Mbah Sugito, K. Munthoib, K. Sholeh, Pak Diqin, Mas Redha, Pak Harjo, Pak Karjo.
9. Para penguji (komprehensif, proposal, tertutup dan terbuka), yang banyak memberikan sumbangsih kritik dan saran dalam kesempurnaan disertasi ini.

10. Istri tercinta Luluk Siti Musyarofah, yang senantiasa mendukung, memotivasi dan tidak henti-hentinya memberikan semangat hingga selesainya studi ini.
11. Anak-anakku tersayang: Ananda Nafaril Wafdar Rohman dan Sayyidatul Faza al-Alimah, serta semua saudaraku tersayang; Inti Khobiatin, Syamsul Ilmi, Ahmad Nikma Ajrul Amilin, mas Agus Amin, Mas Sholeh, Mas Ulin Nuha serta adek Anis.
12. Rektor IAIN Pekalongan Bapak Dr. H. Ade Dedi Rohayana, M. Ag beserta jajarannya khususnya Bapak Dr. Muhlisin, M. Ag, Bapak Dekan FUAD Dr. H. Imam Kanafi, M. Ag, Ibu Dr. Tri Astutik Haryati, Ibu Dr. Esti Zaduqisti serta semua dosen di lingkungan IAIN Pekalongan.
13. Semua guru yang ada di lingkungan yayasan Abadiyah dan di n yayasan Hidayatul Hidayah Kuryokalangan Gabus Pati, khususnya kepala madrasah Bapak Abdul Kalim, MM, M. Pd, Bapak Agus Salim, S. Ag dan Bapak Anas Anshori yang selalu menemani diskusi.
14. Para sahabat teman seperjuangan program Doktorat UIN Walisongo angkatan 2014, KH. Mahrus Abdullah, Lc, MA, KH. Basyar, MA, KH. Sya'roni, M. Ag, KH. Yogi Prana Izza, Lc, MA, KH. Nur Cholis, Dr. KH. Ahmad Atabik, KH. Ahmad Zaini, KH. Abdul Karim, KH. Mas'udi, Ibu Dr. Tri Astutik Haryati, Ibu Dr. Cucu, Mbak Imas dan Mbak Hasyim Hasanah.

Semoga Allah memberikan pahala yang berlipat gand atas segala kebaikan bapak ibu dan saudara berikan, Aamiin.

Semarang, 30 Mei 2018

Penulis,

Taufiqur Rohman

DAFTAR ISI

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang	1
B. Permasalahan Penelitian	14
C. Tujuan Penelitian	16
D. Signifikasi Penelitian	17
E. Kajian Pustaka	18
1. Penelitian yang Relevan	18
2. Kerangka Teori	32
F. Metode Penelitian	57
a. Jenis dan Pendekatan Penelitian	57
b. Subyek dan Objek Penelitian	59
c. Sumber Data	59
d. Metode Pengumpulan Data	63
e. Metode Analisis Data	63
G. Kerangka Penulisan	67

BAB II *IJTIHĀD TAṬBĪQĪ* DAN PEMBERDAYAAN EKONOMI UMAT

A. <i>Ijtihād Taṭbîqî</i>	69
1. <i>Ijtihād Taṭbîqî</i>	69
a. Konsep dan Kontruksi <i>Ijtihād Taṭbîqî</i>	69
b. Metodologi <i>Ijtihād Taṭbîqî</i>	76
2. Pengembangan <i>Ijtihād Taṭbîqî</i>	79
a. Pengembangan Teoritis-epistemologis	79
b. Pengembangan Praktis-Metodologis	85
B. Dinamika Pemberdayaan Ekonomi Umat	89
1. Pemberdayaan Ekonomi Umat (PEU)	89

a. Definisi PEU	89
b. Strategi PEU	91
c. Tantangan dan Problematika PEU	94
d. Peranan Ulama dalam PEU	96
2. Menuju Ekonomi Umat yang Tangguh dan Mandiri	100
a. Sistem Ekonomi Islam	100
b. Lembaga Perekonomian Umat	107
c. PEU Menuju Masyarakat Madani	111

BAB III : <i>IJTIHĀD TAṬBĪQĪ</i> KH. SAHAL MAHFUDH DALAM PEMBERDAYAAN EKONOMI UMAT	114
A. KH. Sahal Mahfudh	114
1. Potret keluarga dan masa kecil Sahal Mahfudh	114
2. Kehidupan Intelektual Sahal Mahfudh	120
3. Situasi Politik, Sosial dan Keagamaan Sahal	131
4. Hubungannya dengan Mazhab as Syâfi'i	141
5. Karya-karya Sahal Mahfudh	152
B. Sosio Historis Munculnya <i>Ijtihād Taṭbîqî</i> Kiai Sahal	163
1. Sosio Historis <i>Ijtihād Taṭbîqî</i> KH. Sahal Mahfudh	163
2. Latar Belakang Sosial Politik	178
3. Kontruksi <i>Ijtihād Taṭbîqî</i> Model KH. Sahal M	182
4. Model <i>Ijtihād</i> KH. Sahal Mahfudh	190
5. Produk <i>Ijtihād</i> KH. Sahal Mahfudh : Fiqh Sosial	196
6. <i>Ijtihād Taṭbîqî</i> sebagai ciri dan Bagian Penting <i>Ijtihād</i> KH. Sahal Mahfudh dalam Pemberdayaan Ekonomi	200
C. <i>Ijtihād Taṭbîqî</i> Kiai Sahal dalam PEU	212
1. Menjadikan Pesantren Sebagai Lokomotif PEU	212
2. Pembentukan BPPM	218

3. BPR Artha Huda Abadi	224
D. Isu-isu Ekonomi dalam <i>Ijtihād</i> KH. Sahal Mahfudh	227
1. Masyarakat Indonesia Sebagai <i>Entrepreneur</i>	227
2. Pengembangan Sektor Riil Usaha Kecil dan Menengah	229
3. PEU Dengan Investasi Produktif	233
4. Membangun Moral Umat sebagai Sumber Kemiskinan	237
5. Membangun Tiga Sumber Ekonomi Umat	240
6. Profesionalisme Pengelolaan Zakat	245
7. Peran Dakwah Dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat	252
8. Peranan Kiai Dalam Pajak	259
9. Agenda Moral Sebagai Penggerak Utama PEU	261

BAB IV: Analisis *Ijtihād Taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh Dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat Sebagai Pengembangan Masa Depan Fiqh Indonesia

A. Analisis relevansi <i>Ijtihād Taṭbîqî</i> Kiai Sahal Dalam PEU Bagi Pengembangan Hukum Islam di Indonesia	266
1. <i>Ijtihād Taṭbîqî</i> Kiai Sahal dan Relevansinya Terhadap Pengembangan Hukum Islam di Indonesia	266
2. Analisis Terhadap Relevansi <i>Ijtihād Taṭbîqî</i> Kiai Sahal Dalam PEU	277
3. Analisis Pemahaman Makna atas Visioner <i>Ijtihād Taṭbîqî</i> Kiai Sahal dalam <i>Uṣūl Fiqh Sosial</i>	290
4. Teori baru <i>Ijtihād Taṭbîqî</i> Kiai Sahal dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat	298
5. Kontribusi <i>Ijtihād Taṭbîqî</i> KH. Sahal Mahfudh Terhadap Pembaharuan Hukum Islam Indonesia	309
B. Respon dan Tanggapan MUI Terhadap <i>Ijtihād</i> KH. Sahal Mahfudh	316
C. Respon dan Tanggapan DSN-MUI Terhadap <i>Ijtihād</i> Kiai	

Sahal Mahfudh	321
D. Respon dan Tanggapan NU Terhadap <i>Ijtihād</i> KH. Sahal	329

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	337
B. Saran	349
DAFTAR PUSTAKA	350
LAMPIRAN-LAMPIRAN	406
FOTO SUMBER DATA	411
RIWAYAT HIDUP	417

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai teks yang bersifat *stagnan* karena proses pewahyuan telah selesai dengan wafatnya Rasulullah SAW.¹ Di sisi lain, tidak dapat dipungkiri bahwa al-Qur'an dan as-Sunnah dalam banyak hal masih bersifat global dan tidak dapat *mengcover* semua persoalan hukum yang senantiasa silih berganti seiring dengan perjalanan waktu dan perubahan ruang.² Peristiwa-peristiwa yang muncul pasca periode pewahyuan tentu menuntut penyelesaian hukum secara maksimal agar perbuatan manusia tidak pernah vakum dari hukum. Untuk dapat memberikan interpretasi yang *aplicable* terhadap al-Qur'an dan as-Sunnah diperlukan metode yang disebut *ijtihād*.³

Pemberdayaan hasil *ijtihād* menjadi sebuah keniscayaan untuk pengembangan pemikiran baru. Karena peran *ijtihād* yang demikian penting Sir Mohamad Iqbal,⁴ menyebutnya sebagai *the principle of*

¹ Efrinaldi, *Syari'at Islam dan Dinamika Masyarakat*, (Jakarta: Ricardo, 2012), 6.

² Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, sifat-sifat general dari ayat-ayat al-Qur'an memberikan makna bahwa al-Qur'an membiarkan masalah-masalah *mu'amalah*, *siyasah*, dan *qaḍa* (peradilan) berkembang menurut kebutuhan masa, keadaan dan tempat. Ini indikator kedinamisan dan fleksibilitas nilai-nilai al-Qur'an. Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 24-26.

³ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, (Bandung: Pustaka, 1994), 103.

⁴ Mohamad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore : Institute of Islamic Culture, 1989), 117.

movement dalam pemikiran Islam. Lebih dari itu, penggunaan *ijtihad* dalam pengertian umum, relevan dengan interpretasi al-Qur'an dan as-Sunnah. Ketika suatu prinsip syari'ah didasarkan pada makna umum atau implikasi yang luas dari suatu teks al-Qur'an dan as-Sunnah berbeda dengan aturan langsung dari teks yang jelas dan rinci, maka teks dan prinsip syari'ah itu harus dihubungkan melalui penalaran. Suatu teks al-Qur'an atau as-Sunnah betapapun jelas dan rincinya, memerlukan *ijtihad* untuk interpretasi dan penerapannya dalam situasi yang kongkrit.⁵

Kebutuhan *ijtihad* di zaman ini semakin mendesak. Hal itu karena perkembangan zaman dan kemajuan yang tidak bisa lagi dibendung. Kemajuan yang mengarah pada perubahan *social culture* dan model hidup (*life style*) yang modern mengakibatkan munculnya masalah kontemporer yang selama ini masih belum terpecahkan, terutama di tengah munculnya problem kemanusiaan yang semakin kompleks. Seperti yang berhubungan dengan penemuan baru sains dan teknologi (kedokteran, kosmetik, obat-obatan, informatika dan biogenetika), yang berhubungan dengan pemberdayaan ekonomi umat (perbankan, perdagangan, dan industri), yang berhubungan dengan politik (sistem pemerintahan, demokratisasi, HAM, hak-hak politik). Semua problem kehidupan yang sedemikian struktural dan sistemik, tentu butuh solusi dan jalan keluar yang ideal dan kongkrit.

⁵ Abdullah Ahmed an-Na'im, *Deskonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin Arrani, (Yogyakarta : Lkis, 1994), 54.

Bagi orang yang akrab menelaah khazanah kitab-kitab klasik (*tūrās*) akan mengatakan bahwa di zaman ini tidak lagi dibutuhkan *ijtihād* baru, karena setiap permasalahan yang muncul dewasa ini semuanya sudah dibahas di kitab-kitab klasik. Hal semacam ini tidak lebih karena kebanggaan dan ketakjuban mereka terhadap *tūrās* kita. Padahal hal ini sangat berlebihan dan tidak realistis, karena setiap periode sejarah kemanusiaan dengan berbagai fenomenanya pasti memiliki masalah, realitas dan kebutuhannya sendiri.⁶ Kondisi yang kita hadapi sekarang, tidak mungkin identik dengan kehidupan abad pertengahan karena zaman sekarang jauh lebih rumit dan dinamis bila dibandingkan dengan zaman dahulu.

Kebutuhan untuk ber*ijtihād* merupakan kebutuhan yang terus menerus dan berkesinambungan selama peristiwa kehidupan terus berkembang dan kondisi sosial masyarakat mengalami perubahan dan kemajuan, sebagai efek dari perubahan industrialis, perkembangan teknologi dan komunikasi global yang menjadikan dunia ini seakan sebuah kampung kecil. Pentingnya *ijtihād* sebagai upaya pembumian syariat Islam yang diyakini umatnya sebagai *manhāj* hidup. Dengan *ijtihād*, syariat Islam selamanya akan selalu relevan dalam berbagai ruang dan waktu. Maka *ijtihād* di era kontemporer sekarang ini adalah sebuah keniscayaan.

Karena secara umum tujuan ditetapkannya hukum Islam adalah untuk mewujudkan kebahagiaan manusia di dunia dan

⁶ Yusuf al-Qardhawi, *Reformasi Pemikiran Islam Abad 21*, Terj. Moh. Farid Zaini, (Surabaya : Dunia Ilmu. 1998), 1.

akhirat, dengan jalan merealisasikan dan melindungi kemaslahatan umat manusia, baik kemaslahatan individu maupun masyarakat (sosial).⁷

Dengan demikian, idealnya hukum Islam harus bisa memberi jawaban pada setiap persoalan sampai akhir dunia. Apabila hukum Islam dibatasi hanya dalam menetapkan hukum yang sudah di *'tibārkan syara'*, maka akan membawa kepada kebekuan syari'at Islam dan ketidakmampuannya melayani kemaslahatan masyarakat serta tidak dapat mewujudkan kebajikan bagi mereka. Semuanya ini tentunya tidak lepas dari kegigihan dan keuletan dalam ber-*ijtihād*. Salah satu *ijtihād* yang diharapkan pada zaman sekarang ini adalah *ijtihād taṭbīqī* (*ijtihād* aplikatif), yang benar-benar bisa melahirkan hukum dan bisa memenuhi kemaslahatan masyarakat.

Pada kondisi sekarang penting melakukan *ijtihād taṭbīqī* untuk menentukan hukum atas segala sesuatu yang memerlukan pemecahan. *Ijtihād taṭbīqī* tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang tanpa memiliki keilmuan tentang Islam yang cukup mendalam. Karena bila tidak, bukan penyelesaian yang baik melainkan akan menyesatkan umat.

Ijtihād taṭbīqī adalah *ijtihād* mengenai hal yang sudah tercakup dalam *ijtihād* pendahulu, namun kasusnya belum disebut oleh pendahulu karena belum ada, hanya saja mengeluarkan *'illāt* atau *tāḥqīqūl al-mānāṭ* yang disesuaikan dengan *ijtihād* pendahulu.

⁷ Dahlan Tamrin, *Filsafat Hukum Islam*, (Malang: UIN Malang Press, 2007), 9-10

Secara bahasa *ijtihād taṭbīqī* adalah menerapkan hasil *ijtihād* yang sudah ada, sehingga hasil *ijtihād* tidak mengikat, berbeda kalau dijadikan undang-undang maka sifatnya jadi mengikat. Pembuatan undang-undang atau penetapan keputusan untuk dieksekusikan itu bisa disebut *taṭbīq*. Dalam hal ini kalau baru berupa fatwa (sifatnya tidak mengikat) maka masih berupa *istīnbāṭī*, tetapi kalau sudah jadi undang-undang atau dipakai oleh hakim untuk memutuskan perkara maka sifatnya mengikat untuk diterapkan, inilah yang disebut *taṭbīqī*.⁸

Tujuan utama *ijtihād taṭbīqī* adalah mencari jalan keluar atau memutuskan hukum agama untuk suatu masalah yang sebelumnya belum pernah ada atau pengembangan dari masalah yang pernah ada namun belum menemukan kepastian hukum berdasarkan *naṣ* yang jelas. Tentu saja kejelasan dan kepastian hukum ini sangat diperlukan agar umat tidak terjebak pada sifat keliru atau yang masih abu-abu.⁹

Di sisi lain, produk-produk pemikiran hukum Islam yang dihasilkan melalui *ijtihād* yang sudah dilakukan para ulama' terdahulu. Pada kenyataannya terikat oleh waktu dan kondisi ketika *ijtihād* itu ditempuh.¹⁰ Timbulnya penemuan baru yang merubah

⁸ Lihat Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakhmi as-Syatibi, *al-Muwāfaqāt, taqdim* Bakir bin Abdullah Abu Zaid, *takhrij hadīṣ* Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan al-Salman (Dar Ibn Affan, t.th), h.471

⁹ Lihat Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Cetakan ke-1, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 163.

¹⁰ Memasuki abad IV H (mulai tahun 310 H) adalah periode dimana *fiqh* praktis tidak berkembang, karena para ulama hanya disibukkan mendalami *fiqh*

sikap hidup, menimbulkan konsekuensi dan membentuk norma dalam kehidupan masyarakat, maka bagi seorang muslim persoalan baru yang muncul karena perkembangan iptek,¹¹ tidak harus

para imam madzhabnya dan semangat ijtihad mereka mengalami degradasi yang serius, sampai “diujung tanduk”. Mereka merasa sudah puas dengan merujuk pada fiqh madzhabnya yang sudah ada, lihat Muhammad Abu Zahrah. *Usûl fiqh*, (Kairo: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1985). 231. Sedangkan menurut ‘Abd al-Karim Zaidan, lemahnya aktivitas ijtihad pada periode ini (mulai tahun 310 H/abad IV H) dipengaruhi beberapa faktor, antara lain: *Pertama*, melemahnya kekuasaan politik pemerintahan Abasiyyah karena pecahnya negara Islam menjadi negara kecil-kecil yang mereka terbiasa saling memfitnah dan bermusuhan, sehingga terbangunnya fanatisme antar wilayah termasuk dalam wilayah fiqh. *Kedua*, kodifikasi fiqh-fiqh madzhab dalam susunan kitab yang diklasifikasikan menjadi bab-bab telah membuat para ulama merasa cukup puas dan memudahkan mereka dalam merujuk sumber-sumber hukum Islam yang siap pakai sehingga melemahkan daya analisis dan beristinbath. *Ketiga*, hilangnya kepercayaan diri dan tumbuhnya rasa takut melakukan ijtihad karena merasa tidak memiliki otoritas sebagai mujtahid dan menganggap bahwa ijtihad secara mutlak (*mustaqil*) berhenti pada generasi para imam pendiri madzhab. *Keempat*, rumor bahwa otoritas ijtihad sudah hilang dan anjuran agar meninggalkan kegiatan ijtihad, karena jika dipaksakan akan mendapatkan produk hukum yang salah sehingga menyesatkan umat Islam. Mereka menganjurkan merujuk pada kitab-kitab fiqh madzhabnya, sehingga terbangun opini dan rumor dikalangan umat Islam bahwa tertutupnya pintu ijtihad, meskipun secara formal ijtihad ini tidak pernah tertutup selamanya, sehingga menimbulkan perselisihan antar umat. Sampai sekarang fatwa tertutupnya pintu ijtihad ini tidak diketahui secara jelas sumbernya dan kapan *statement* ini dilontarkan serta tidak ditemukan bukti-bukti historisnya yang valid dan otitatif. Lihat ‘Abd al-Karim Zaidan, *al-Madkhal li Dirasah asy-Syari’ah al-Islamiyyah*, (Muhammad ‘Ali Sabih wa Auladuh, 1958), 147. Hallaq berpendapat terbuka atau tertutupnya pintu ijtihad sebenarnya ditentukan oleh dua elemen yang saling melengkapi: (1) ada atau tidaknya mujtahid, dan (2) kesepakatan ahli hukum untuk menutup atau membuka pintu ijtihad bilamana terjadi kepunahan mujtahid. Lihat Wael B. Hallaq, “*Was the gate of Ijtihad closed?*”, dalam “*International Journal middle Eastern Studies*”. 16, 1, (Cambridge University Press, 1984).

¹¹La Belle seperti yang dikutip Roibin, mengatakan bahwa struktur dan perilaku sosial selalu dibentuk oleh tiga komponen budaya yang saling

dihadapkan pada ketentuan *nas* secara konfrontatif, tetapi harus dicari pemecahannya secara *ijtihādī*.

Pemecahan secara *ijtihādī* ini dalam fiqh disebut *istinbāṭ*¹² yaitu upaya ahli fiqh dalam menggali hukum Islam dari sumber-sumbernya, ada dua pendekatan yang biasa dilakukan oleh seorang ahli fiqh dalam melakukan *istinbāṭ*, yaitu: (1) melalui kaidah-kaidah kebahasaan, (2) melalui pengenalan makna atau maksud syari'at (*māqāsid al-syāri'ah*).¹³

Di antara titik lemah yang menyebabkan fungsi *uṣūl fiqh* di Indonesia belum dapat mengembangkan perannya yang sangat strategis dalam pemberdayaan ekonomi umat, adalah pemahaman sebagian besar masyarakat Islam masih sangat tradisional dan terbatas menganggap fiqh sebatas ibadah *māḥḍāh* saja. Lemahnya peran *fuqāha'*, antara lain karena keterbatasannya dalam pemahaman tentang pemberdayaan ekonomi umat, tidak memiliki kemampuan

berkaitan antara satu dengan yang lainnya. Tiga komponen itu adalah: ideologi, teknologi dan organisasi sosial. Lihat Roibin, *Sosiologi Hukum Islam Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syāfi'i*, (Malang: UIN Malang Press. 2008), 19.

¹²Menurut al-Raghib al-Isfahani, *Istinbāṭ* dilihat dari etimologi berasal dari kata *nabṭ* atau *nubṭ* dengan kata kerja (*fi'il*) *nabṭa*, *yanbūṭu*, artinya air yang mula-mula keluar dari sumur yang digali. Kata kerja tersebut dijadikan bentuk transitif, sehinggalah menjadi *anbṭa*, *istinbṭa*, artinya mengeluarkan air dari sumur sebagai sumber tempat air tersembunyinya. Jadi kata *istinbāṭ* pada makna asalnya berarti usaha mengeluarkan air dari sumber tempat tersembunyinya. Kata tersebut dipakai dalam term fiqh, artinya upaya mengeluarkan hukum dari sumbernya, istilah ini identik dengan istilah *ijtihād* dalam *uṣūl fiqh*. Lihat al-Raghib al-Isfahani, *Mu'jam Mufradat Alfaz al-Qur'an*, (Beirut : Dar al-Fikr. 1992), 502

¹³ Ali Hasaballah, *Uṣūl al-Tasyri' Al-Islami*, (Mesir : Dar al-Ma'arif, 1358 H/1971 M), h.3.

managerial yang baik melalui kerja terencana, terprogram, sistematis dan berkelanjutan dalam mengentaskan kemiskinan melalui pemberdayaan ekonomi umat. Karena kemiskinan adalah sebab-akibat, maka penyebab kemiskinan itulah yang harus ditutup, kalau penyebabnya adalah tidak ada sumber penghasilan, maka harus diberi sarana untuk mendapatkan penghasilan dengan diberi ketrampilan khusus dan modal usaha dengan managerial yang baik serta pengawasan secara berkelanjutan.

Menurut Kiai Sahal,¹⁴ penanganan zakat harus dijadikan senjata yang ampuh bagi pengentasan kemiskinan, caranya dengan menggunakan harta zakat secara produktif, lembaga yang menanganinya harus handal, profesional dan berorientasi pemberdayaan ekonomi umat. Maka dari itu, harus ada monitoring dan evaluasi agar tujuan zakat terealisasi secara maksimal.

Di masyarakat muslim Indonesia khususnya *fuqāhā'*, setidaknya ada dua kategorisasi kelompok besar yang terlibat dalam pembahasan tentang pemberlakuan ketentuan hukum Islam. *Pertama*, kelompok normatif yang meyakini bahwa al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam yang otoritatif dan lengkap karena mengacu pada Al-Qur'an Surat al-Ma'idah ayat (3),¹⁵ sehingga beranggapan bahwa hukum Islam harus diterapkan kepada seluruh umat Islam untuk dilaksanakan dalam realitas kehidupannya. *Kedua*,

¹⁴ Lihat Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, Cet.VI.Yogyakarta: LkiS, 2007, 147

¹⁵ “*Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu*” (Q.S. Al-Maidah:3)

kelompok yang memilih pendekatan (*approach*) kultural (budaya), mereka meyakini pentingnya penyerapan nilai-nilai hukum Islam ke dalam realitas sosial, sehingga hukum Islam tampak membumi dan dapat menjawab kompleksitas problematika masyarakat. Salah satu tokoh pembaharu Indonesia dan penjaga tradisi sekaligus pemikir yang masuk kategori kelompok kedua ini adalah K.H.M.A. Sahal Mahfudh dengan *ijtihad taḥḥiqi*, salah satunya yaitu “fiqh sosial”.¹⁶

K.H.M.A. Sahal Mahfudh adalah salah seorang dari deretan pemikir Indonesia dalam langit pemikiran Islam kontemporer, yang merasa gelisah dengan ketidakberdayaan fiqh klasik dalam menjawab dan memecahkan kompleksitas problematika masyarakat kekinian. K.H.M.A. Sahal Mahfudh berharap fiqh dengan perangkat metodologinya baik *qāwā'id al-fiqh* maupun *uṣūl fiqh*¹⁷-nya dapat terealisasi dan bermanfaat, sehingga menurutnya perlu penafsiran ulang (re-interpretasi) atas fiqh klasik, agar fiqh tidak gagap dan mampu merefleksikan pada konteks kekinian.

¹⁶ Mahsun, *Kontruksi Epistomologi Fiqh Sosial*, dalam buku *Metodologi Fiqh Sosial, dari Qauli Menuju Manhaji*, Pati: Fiqh Sosial Institute Staimafa. 2015, 74

¹⁷ Menurut pendapat Syihab ad-Din al-Qarafi dalam karyanya *al-furuq*, jilid I, h.1-2, membagi Uṣūl menjadi dua (2), yaitu *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawa'id al-fiqhiyyah al-kulliyah*, secara umum *uṣūl al-fiqh* itu mengkaji tentang kaidah-kaidah hukum yang timbul dari lafadz, seperti perintah itu menunjukkan kewajiban, larangan menunjukkan keharaman, keumuman lafaz dan kekhususannya dan kemungkinan adanya nasakh dari lafal-lafal terbuka. Sedangkan *al-qawa'id al-fiqhiyyah al-kulliyah* adalah kaidah-kaidah yang tinggi nilainya dan banyak jumlahnya, mencakup rahasia-rahasia hukum *syara'* dan hikmahnya, serta mencakup cabang-cabang hukum yang tak terhingga. Kaidah-kaidah ini tidak disebutkan dalam *uṣūl al-fiqh* tetapi hanya diisyaratkan secara global saja.

Menurut Ahmad Rofiq, KH.M.A. Sahal Mahfudh termasuk kategori seorang tokoh pemikir dan pembaharu Hukum Islam di Indonesia dari kelompok tradisional.¹⁸

Menurut Bibit Suprpto, Kiai Sahal adalah ulama berbasis tradisional yang berwawasan maju dengan mengembangkan fiqh sosial dan fiqh kontekstual. Masalah-masalah mu'amalah khususnya masalah sosial, sehingga fiqh tidak diartikan sebagai ibadah dalam arti sempit seperti ulama sebelumnya, tetapi sebagai ibadah sosial yang bersifat horisontal dalam arti yang sangat luas. Fiqh kontekstual yang dikembangkannya bukan berarti bentuk baru yang menyimpang dari fiqh yang telah ada, tetapi merupakan pengembangan fiqh itu sendiri yang dihubungkan dengan konteks kehidupan nyata di masyarakat yang bersifat dinamis, sehingga tidak semata-mata normatif tetapi bersifat kontekstual. Pendekatan yang sering dipakainya adalah *maṣlahâh* atau kemaslahatan.¹⁹

Menurut Abdul Moqsih Ghozali, dalam konteks pembaharuan fiqh di Indonesia, nama Kiai Sahal tidak bisa begitu saja disejajarkan dengan para pembaharu fiqh yang lain. Karena Kiai Sahal memiliki penguasaan yang mendalam terhadap persoalan *fūrū'* (cabang) dan *uṣūl* (pokok). Kiai Sahal mengerti fiqh dan menguasai *uṣūl fiqh*, satu kecakapan intelektual yang jarang dimiliki para pembaharu fiqh lain. Kecakapannya ini dibuktikan dalam bentuk

¹⁸ Ahmad Rofiq, *Fiqh Kontekstual; dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.20

¹⁹Lihat Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara; Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia. 2009). 688

karya ilmiah. Menulis kitab-kitab fiqh, dan memberi *syarāḥ* kitab-kitab *uṣūl fiqh*. Karyanya di bidang fiqh cukup banyak, diantaranya *al-Ṣamarāt al-Ḥāḡiniyyah fī Iṣṭilāḥ al-Fuqāḡā'*, *Intîfâḡ 'ala-Wadajâin Fi Ikhtilâf Ulamâ' Ḥāḡain*. Sementara karyanya di bidang *uṣūl fiqh* adalah *al-Bayân al-Mulamma'* '*an Alfâẓ al-Lūma'* dan *Ṭarîqah al-Ḥūsūl 'ala Gâyah al-Wusûl*. Dengan kecakapan intelektual itu dalam menyuarakan fiqh sosial, kiai Sahal tak hanya mengeluarkan pendapat fiqh terkait soal-soal kemasyarakatan, melainkan juga menyediakan kerangka metodologi *uṣūl fiqh*-nya.²⁰

Menurut Mahsun Fuad,²¹ Kiai Sahal adalah termasuk intelektual berbasis tradisional yang memprakarsai wacana fiqh sosial bersama dengan Ali Yafie²² dan Sahal Mahfudh adalah orang pertama yang mengenalkan istilah fiqh sosial.²³

²⁰ Abdul Moqsiḡ Ghozali, *Fiqh Sosial: Masa Depan Fiqh Indonesia*, Cet.I, Pati: Fiqh Sosial Institute Staimafa. 2016, viii-ix

²¹ Mahsun, *Kontruksi Epistomologi Fiqh Sosial*, dalam buku *Metodologi Fiqh Sosial, dari Qauli Menuju Manhaji*, Pati: Fiqh Sosial Institute Staimafa, 2015. 107-108

²² Mengenai biografi dan pemikiran-pemikiran keagamaan MA. Sahal Mahfudh dan Ali Yafie dapat dilihat antara lain pada Mujamil Qomar, *Nu Liberal: Dari Universalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 177-186 dan 238-247; Sumanto al-Qurtubi, *KH. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: Cermin, 1999); Jamal D. Rahman, *Wacana Fiqh Sosial: 70 Tahun KH. Ali Yafie*, (Bandung: Mizan, 1997).

²³ Wacana ini ditandai dengan terbitnya dua buah buku pada tahun 1994, yang pertama berjudul *Wacana Fiqh Sosial* karya Ali Yafie sedangkan yang kedua berjudul *Nuansa Fiqh Sosial* karya Sahal Mahfudh ditulis pada 1987, judul buku *Nuansa Fiqh Sosial* diambil dari satu artikel yang berjudul "Nuansa Fiqh Sosial"

Menurut Jamal Ma'mur, Kiai Sahal adalah intelektual berbasis tradisional di Indonesia, yang pokok pikirannya agar hukum Islam dapat bersentuhan langsung dengan realitas sosial, dan bahkan dapat menjawab persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan termasuk isu-isu kontemporer yang belum ditemukan jawaban hukumnya. Untuk bisa menjawab tantangan modern tersebut, tentu saja dibutuhkan keberanian merubah pola bermazhab dari pola *qaūli* (teks) menjadi *manhāji* (metodologi) untuk merespon tantangan global.²⁴

Dalam konteks inilah, *ijtihād taṭbīqī* KH. MA. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat penting untuk dibahas, karena memberikan kontribusi dalam perkembangan hukum Islam dan pemberdayaan ekonomi umat, baik di dunia Islam umumnya dan di Indonesia khususnya. Kiai Sahal, meskipun bukan orang pertama yang melakukan kajian serupa tentang pemberdayaan ekonomi umat, tetapi ia telah turut memberikan warna bagi perkembangan hukum Islam baik di dunia akademis maupun dunia pesantren salafi (tradisional),²⁵ yang sebelumnya kajian hukum Islam khususnya di

²⁴ Jamal Ma'mur Asmani, *Mengembangkan Fiqh Sosial KH.MA Sahal Mahfudh; Elaborasi Lima Ciri Utama*, Jakarta: PT Alex Media Komputindo, 2014, 2

²⁵ Secara etimologi pesantren berasal dari pe-santri-an yang berarti tempat santri; asrama tempat santri belajar atau pondok. Lihat Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)(2008:677). Sedangkan santri menurut Zamakhsyari Dhofier, berasal dari ikatan kata "sant"(manusia baik) dan kata "tri" (suka menolong) sehingga santri diartikan manusia baik yang suka menolong dan bekerja sama secara kolektif. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren (Studi tentang pandangan Hidup Kiai)*, Jakarta:LP3ES, 1994, h.18.

pesantren salafi tersebut menyimpan banyak problem sosiologis, historis dan metodologis.²⁶

Untuk melakukan kajian mendalam terhadap kondisi situasi sosial dan budaya masyarakat yang melatar belakangi munculnya *ijtihad taṭbīqī* ala Kiai Sahal dibangun berdasarkan Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann dengan basis analisis Sosiologi Pengetahuan yang mengemukakan bahwa pada dasarnya realitas yang terdapat didalam masyarakat adalah dikonstruksi oleh masyarakat itu sendiri melalui triad dialektika antara lain; 1). *Society is human product*; (masyarakat menciptakan individu). 2). *Society is an objective reality*; (masyarakat adalah suatu kenyataan sasaran). 3). *Man is sosial product*; (individu menciptakan masyarakat). Melalui proses eksternalisasi artinya penyesuaian diri dengan dunia sosiokultural sebagai produk manusia, obyektivikasi artinya interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi dan internalisasi artinya individu mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial dimana individu tersebut menjadi anggotanya.²⁷

²⁶ Secara etimologis kata “salaf” sering disinonimkan dengan istilah tradisonal, salaf berasal dari bahasa Arab yaitu *as-salaf* artinya yang terdahulu. Sedangkan menurut terminologi khazanah Islam “salaf” diartikan ulama yang hidup terdahulu generasi abad I-III H, yaitu generasi di masa sahabat, tabi’in dan tabi’ at-Tabi’in yang merupakan qurun terbaik pasca wafatnya baginda Rasulullah Saw. Lihat Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, 2008, Jakarta: Kencana, h. 5-6, 126

²⁷ Lihat Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, (Jakarta: LP3ES, 1990, 33-36.

Menurut Berger agama sebagai bagian dari kebudayaan yang merupakan konstruksi manusia artinya terjadi proses dialektika ketika melihat korelasi masyarakat dengan agama. Dalam hal ini terjadi proses dialektika ketika melihat korelasi kondisi situasi sosial dan budaya masyarakat dengan *ijtihād taṭbīqī* ala Kiai Sahal.²⁸

Oleh karena itu, fokus pada penelitian disertasi ini adalah **“*Ijtihād Taṭbīqī* KH. MA. Sahal Mahfudh dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat”**. Jadi penelitian ini bertujuan untuk: (1) memperoleh pemahaman makna, atau (2) menemukan teori baru *Ijtihād Taṭbīqī* KH. MA. Sahal Mahfudh. Kemudian meneliti relevansinya dengan pembaharuan hukum Islam dalam pengembangan masa depan fiqh Indonesia khususnya pemberdayaan ekonomi umat.

B. Permasalahan Penelitian

Sebagai penelitian pustaka, rumusan masalah dalam penelitian **“*Ijtihād Taṭbīqī* KH. MA. Sahal Mahfudh dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat”** ini tidak lepas dari pencarian jawaban umum terkait dengan ingin menemukan teori baru tentang *ijtihād taṭbīqī* KH. Sahal Mahfudh. Terutama masalah pokok yang terkait dengan pemberdayaan ekonomi umat, bagaimana *ijtihād taṭbīqī* KH. MA. Sahal Mahfudh dalam menggerakkan reformasi di tengah pergolakan

²⁸ Lihat Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, (Jakarta: LP3ES, 1990, 33-36.

sosial yang dinamis dan selanjutnya bagaimana pikiran-pikiran itu diwariskan kepada masyarakat.

Dari inti masalah penelitian itu, kemudian dikembangkan menjadi tiga masalah penelitian sebagaimana berikut:

1. Bagaimana *ijtihād taṭbīqī* K.H. M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat?
2. Bagaimana kondisi situasi sosial dan budaya masyarakat yang melatarbelakangi kemunculan *ijtihād taṭbīqī* ala Kiai Sahal?
3. Bagaimana relevansi *ijtihād taṭbīqī* K.H. M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat bagi pembaharuan hukum Islam sebagai pengembangan masa depan fiqh Indonesia?

Tiga masalah penelitian inilah yang dijadikan titik masalah yang perlu dikaji secara lebih mendalam. Penelitian ini dilakukan selain untuk menjawab tiga persoalan utama di atas juga dimaksudkan untuk mendudukan secara tepat kontribusi teoritis Kiai Sahal dalam kajian fiqh²⁹ khususnya pemberdayaan ekonomi umat di Indonesia, yang seolah mengalami stagnasi serta pentingnya menemukan formula *ijtihād* sebagai upaya untuk mendekatkan fiqh dengan isu-isu kekinian karena jargon fiqh adalah selalu berkembang relevan sesuai dengan konteks dan zaman yang dilaluinya (*ṣalihūn likulli zamān wa makān*). Tawaran teoritis Kiai Sahal merupakan terobosan penting dalam

²⁹ Menurut Tajuddin Abd al-Wāhāb ibn subuki(t.t:42-43), mengartikan fiqh sebagai mengetahui hukum *syara'* praktis ('*amali*) yang digali dari dalil-dalil terperinci.

pengembangan masa depan fiqh Indonesia. Oleh karena itu penelitian ini menggunakan perspektif teori kritis yaitu ***ijtihād taṭbīqī*** dan **kontruksi sosial atas realitas** untuk mengetahui apakah benar bahwa *ijtihād taṭbīqī* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat mampu menjawab problem masyarakat modern di Indonesia yang tak selalu selamanya bisa dipecahkan dengan menggunakan solusi fiqh klasik?.

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah: (1) memperoleh pemahaman makna, atau (2) menemukan teori ***Ijtihād Taṭbīqī* KH. MA. Sahal Mahfudh dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat**. Selaras dengan rumusan masalah di atas, tujuan yang ingin dicapai dalam penulisan disertasi ini adalah:

1. Untuk mengetahui *ijtihād taṭbīqī* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat.
2. Untuk mengetahui kondisi situasi sosial dan budaya masyarakat seperti apa yang melatarbelakangi terhadap kemunculan *ijtihād taṭbīqī* ala Kiai Sahal.
3. Untuk mengetahui relevansi *ijtihād taṭbīqī* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat bagi pembaharuan hukum Islam sebagai pengembangan masa depan fiqh Indonesia.

D. Signifikansi Penelitian

Apabila tiga tujuan di atas dapat tercapai, maka hasil penelitian ini diharapkan memiliki manfaat, baik secara teoritis maupun secara praktis. Manfaat teoritis dari penelitian ini adalah untuk mengembangkan terobosan *ijtihād taṭbîqî* dalam pengembangan masa depan fiqh Indonesia. Karena masyarakat Indonesia mempunyai karakter dinamis dan tentunya perkembangan sosial ini memberikan dampak pada sistem *ijtihād taṭbîqî* khususnya dalam pemberdayaan ekonomi umat. Oleh karena itu, dibutuhkan konsep pemberdayaan ekonomi umat yang dapat merespon realitas global, bersifat luwes dan mempunyai wawasan yang sangat jauh ke depan. Permasalahan yang muncul dalam realitas sosial dapat dijawab dalam prespektif hukum Islam secara fleksibel dan adil. Pada akhirnya, memberikan kontribusi yang cukup besar bagi terbentuknya pemberdayaan ekonomi secara nasional di Indonesia.

Sedangkan manfaat praktisnya yaitu:

1. Apabila *ijtihād taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat dapat diketahui, maka diharapkan berguna untuk memperkaya khazanah pemikiran tentang *ijtihād taṭbîqî* yang bersumber dari ulama moderat.
2. Jika kondisi situasi sosial dan budaya masyarakat yang melatarbelakangi terhadap kemunculan *ijtihād taṭbîqî* ala Kiai Sahal dapat diketahui, maka ditemukan formula *ijtihād* sebagai upaya untuk mendekatkan fiqh dengan isu-isu

kekinian, sehingga berguna bagi para pemegang kekuasaan hukum (judikatif) dan para praktisi hukum.

3. Jika relevansi *ijtihād taṭbīqī* Kiai Sahal bagi pembaharuan hukum Islam dapat diketahui, maka ditemukan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial sehingga membantu para mujtahid dalam mencari landasan teoritis baru yang bisa dipertanggungjawabkan secara metodologis dalam menggali hukum Islam Indonesia di dunia modern.

E. Kajian Pustaka

1. Penelitian yang relevan

Kajian tentang Kiai Sahal telah lama berlangsung dan dilakukan oleh beberapa peneliti. Akan tetapi, dari beberapa hasil riset yang peneliti temukan tidak ada yang membahas secara khusus tentang *ijtihād taṭbīqī* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat, ada sepuluh (10) karya yang membahas dan mengkaji pemikiran tentang Kiai Sahal, antara lain:

- a) *Mengembangkan Fiqh Sosial KH.MA Sahal Mahfudh, Elaborasi Lima Ciri Utama* (2015).

Buku ini hasil karya seorang peneliti dari Pati yaitu Dr. Jamal Ma'mur Asmani. Karya ini merupakan hasil kerja kerasnya dalam mengelaborasi pemikiran fiqh Kiai Sahal sebagai upaya pengembangan pemikiran Kiai Sahal. Buku ini sebenarnya kumpulan dari beberapa tulisan yang pernah diterbitkan di jurnal perguruan tinggi swasta maupun negeri,

seperti *Jurnal Islamic Review* (JIE) dan Fiqh Sosial Institute Staimafa, Tashwirul Afkar lakpesdam, Kopertais Jawa Tengah, STAIN Kudus dan La Tahzan STAIBN Tegal. Dalam karyanya ini, Jamal Ma'mur Asmani memaparkan tiga (3) bab dalam uraiannya. Bab pertama, tentang pengembangan lima ciri utama fiqh sosial Kiai Sahal, antara lain: kontekstualisasi teks-teks fiqh, beralih dari madzhab *Qāuli* menuju madzhab *manhāji*, verifikasi *uṣūl* dan *furū'*, perspektif pembangunan hukum Islam, fiqh sebagai etika sosial bukan hukum positif negara, aplikasi pemikiran filosofis K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam konteks sosial budaya. Bab kedua, Jamal Ma'mur Asmani menjelaskan tentang fiqh sosial Kiai Sahal dan dialektika pengembangan fiqh pesantren, antara lain: fiqh sosial K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam sorotan epistemologi *uṣūl* fiqh, fiqh sosial Kiai Sahal: metode pembaruan fiqh pesantren, implikasi fiqh sosial Kiai Sahal Mahfudh terhadap pembaruan fiqh pesantren di Kajen Pati, Fiqh sosial Kiai Sahal sebagai fiqh peradaban. Bab ketiga, menjelaskan tentang aplikasi fiqh sosial Kiai Sahal dan aplikasi dalam kehidupan sosial, antara lain: kiat Kiai Sahal Mahfudh salam memberdayakan ekonomi umat, kontribusi pemikiran dan gagasan K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi warga, metode fatwa ideal perbankan KH.MA. Sahal Mahfudh, kontribusi pemikiran K.H.M.A. Sahal Mahfudh terhadap multikulturalisme di Indonesia.

Ketika berbicara tentang pemikiran Kiai Sahal, Jamal Ma'mur Asmani tidak menyinggung tentang *ijtihad taḥbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat. Hanya saja, ia menyatakan bahwa Kiai Sahal dalam menulis karya-karyanya menunjukkan bahwa beliau tidak hanya seorang pemikir dan konseptor, tapi juga aktivis, organisator, dan motivator ulung dalam program pemberdayaan sosial dan Jamal Ma'mur Asmani mencoba mengelaborasi lebih jauh mengenai fiqh sosial Kiai Sahal melalui lima ciri utamanya.

b) *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh, Antara Konsep dan Implementasi* (2007).

Karya ini dikarang oleh Dr. Jamal Ma'mur Asmani dan diterbitkan di Surabaya oleh Khalista. Dalam menyuguhkan karyanya ini Jamal Ma'mur Asmani membagi menjadi enam bagian: 1) Pendahuluan dan Latar belakang masalah, 2) Kiai Sahal dan eranya (situasi politik, agama dan sosial), 3) Kiai Sahal dan perkembangan kehidupan intelektualitasnya, 4) Kiai Sahal dan pemikirannya, 5) Kiai Sahal dan pemikiran-pemikiran pendidikannya, 6) Hasil Penelitian. Kesimpulan isi buku ini adalah menjelaskan fiqh sosial Kiai Sahal sebagai sebuah pemikiran kaum cosmopolitan dalam konteks sosial yang terus berkembang karena menurutnya fiqh sosial Kiai Sahal tidak hanya berkuat pada teks, tetapi mempunyai agenda transformasi riil di tengah kehidupan masyarakat.

Nampaknya, Jamal Ma'mur Asmani lebih menitik beratkan penelitiannya tentang Kiai Sahal sebagai seorang pemikir kaum cosmopolitan dalam konteks sosial dan Jamal Ma'mur Asmani tidak menjelaskan secara khusus tentang *ijtihād taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat.

- c) *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren, Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam Perubahan Nilai-nilai Pesantren* (2007).

Karya ini merupakan disertasi yang telah berhasil dipertahankan oleh Dr. Zubaedi, M.Ag., M.Pd, di Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2006, kemudian diterbitkan oleh penerbit Pustaka Pelajar Yogyakarta tahun 2007. Dalam disertasinya ini Zubaedi mengelompokkan pembahasannya menjadi lima (5) bab. Dalam bab pertama, dideskripsikan tentang fokus penelitian, signifikansi penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika pembahasan, dimulai halaman 1 sampai 36. Pada bab kedua, Zubaedi memaparkan tentang pemikiran KH.MA Sahal Mahfudh tentang fiqh sosial, antara lain: pergulatan fiqh dari tekstualistik ke sosial kontekstualistik, dialektika perumusan konsep fiqh sosial Kiai Sahal, kontribusi pemikiran Kiai Sahal dalam wacana fiqh sosial. Di bagian akhir bab ini dijelaskan tentang konstruksi ide fiqh sosial Kiai Sahal. Dalam bab tiga,

Zubaedi menjelaskan tentang pengembangan masyarakat di pesantren Maslakul Huda sebagai pelaksana fiqh sosial, antara lain: gambaran umum pesantren Maslakul Huda, pembentukan BPPM pesantren Maslakul Huda sebagai wadah kegiatan pelaksanaan fiqh sosial, program-program BPPM sebagai realisasi fiqh sosial, kegiatan pengembangan masyarakat dalam prespektif fiqh sosial. Dalam bab empat, Zubaedi menjelaskan tentang perubahan nilai-nilai pesantren dalam pengembangan masyarakat, terdiri dari: karakteristik nilai-nilai pesantren sebelum kemunculan gagasan pengembangan masyarakat, tuntutan pengembangan masyarakat sebagai salah satu faktor stimulan terhadap perubahan nilai pesantren, peran Kiai Sahal Mahfudh dalam transformasi nilai di komunitas pesantren Maslakul Huda, karakteristik nilai-nilai pesantren dalam pengembangan masyarakat, implikasi perubahan nilai terhadap sistem pendidikan pesantren, dimensi-dimensi perubahan nilai pesantren dalam pengembangan masyarakat. Terakhir bab lima adalah penutup. Nampak dalam disertasi ini, Zubaedi tidak membahas sama sekali tentang *ijtihad taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat. Zubaedi dalam penelitiannya hanya menitik beratkan pada pemberdayaan masyarakat berbasis pesantren dan kontribusi fiqh sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam perubahan nilai-nilai

pesantren. Inilah yang membedakan disertasi Zubaedi dengan penelitian ini.

d) *Kiai Sahal Sebuah Biografi* (2012).

Buku ini adalah sebuah karya dari beberapa penulis yang terdiri dari sembilan orang yaitu: Mujib Rahman, Saiful Umam, Sholahuddin Al-Ayyubi, Faridu Ashrih, Tantowi Anwariy, Ulil Hadrawy, Saifuddin Zuhri, Mohammad Khotib dan Iswatin Hasanah. Diterbitkan di Jakarta oleh Penerbit KMF Jakarta, tahun 2012 sebagai kado istimewa 1 Abad Perguruan Islam Mathali'ul Falah (PIM) Kajen Pati. Dalam buku ini, Mujib Rahman Dkk. memaparkan tujuh (7) bagian dalam uraiannya. Bagian pertama, tentang Mbah Mahfudh ayah dari Sahal, antara lain; sejarah singkat dan teladan Mbah Mahfudh, masa pergolakan politik nasional, teladan Mbah Mahfudh dan masa kecil Sahal. Bagian kedua, Mujib Rahman Dkk. menjelaskan tentang santri kelana, yang terdiri dari Bendo dan Sarang serta haji pertama: perjumpaan guru-murid. Bagian ketiga, dideskripsikan tentang kiprah kiai muda, yang terdiri dari: Sahal sang pendidik, pusat pendidikan dan pengajaran agama Islam, madrasah harus dikelola dengan baik, jangan mendidik anak dengan kekerasan, hafalan sebagai syarat kenaikan, perlawanan terhadap sistem pendidikan yang timpang dan menyiapkan generasi tangguh. Bagian empat menjelaskan tentang Kiai Sahal bertemu

pujaan hati. Bagian lima, dijelaskan tentang pesantren dan gerakan kemasyarakatan, yang terdiri dari: fiqh berjalan, fiqh revolusioner; masalah umat lampau darurat, kiai aktivis, merobohkan tembok tinggi pesantren. Pada bagian kelima mendeskripsikan tentang dari pesantren untuk negeri, terdiri dari: kiprah Sahal di Nahdhatul Ulama', mengawal khittah NU, NU bagian dari umat Islam, kiprah Sahal di MUI, menjabat ketua MUI pusat, model kepemimpinan Sahal dan menjaga independensi MUI. Bagian keenam menjelaskan tentang Sahal, dunia dan karyanya, yang terdiri dari: dari mantiq sampai fiqh sosial; karya-karya Kiai Sahal, dari ngajar sampai seminar; proses kreatif penulisan kitab dan buku, sekilas karya-karya Kiai Sahal. Bagian ketujuh, merupakan bagian penutup, di situ disinggung tentang Kiai Sahal sebagai seorang sastrawan dan penyair dalam puisi ta'dzim.

Nampak dalam buku ini, Mujib Rahman Dkk. tidak membahas sama sekali tentang ijtihād taṭbîqî K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat. Mujib Rahman Dkk hanya memaparkan tentang biografi Kiai Sahal secara lebih komprehensif. Inilah yang membedakan buku Mujib Rahman Dkk. dengan penelitian ini.

- e) *Pandu Ulama Ayomi Ummat: Kiprah Sosial 70 Tahun Kiai Sahal* (2007).

Buku ini adalah karya dari Asrori S. Karni yang berisi tentang biografi perjalanan hidup Kiai Sahal selama hidup.

Bukunya diterbitkan di Jakarta oleh Majelis Ulama Indonesia, pada tahun 2007. Nampak dalam buku ini, Asrori S. Karni tidak membahas sama sekali tentang *ijtihād taḥbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat. Asrori S. Karni hanya memaparkan tentang biografi Kiai Sahal secara lebih komprehensif dalam perjalanan usianya yang ke-70. Inilah yang membedakan buku Asrori S. Karni dengan penelitian ini.

- f) *Metodologi Fiqh Sosial M.A. Sahal Mahfudh (studi keberanjakan dari pemahaman fiqh tekstual ke pemahaman fiqh kontekstual dan relevansinya dengan hukum keluarga Islam)* (2010).

Karya ini merupakan tesis yang telah berhasil dipertahankan dalam ujian tesis oleh Arief Aulia Rohman, di program pascasarjana UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2010. Dalam tesisnya ini Arief Aulia Rohman mengelompokkan menjadi lima (5) bab. Dalam bab pertama, dideskripsikan tentang fokus penelitian, signifikansi penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika pembahasan, dimulai halaman 1 sampai 22. Pada bab kedua, Arief Aulia Rohman memaparkan tentang rumusan konsep dalam pemikiran KH.MA Sahal Mahfudh tentang fiqh sosial, antara lain: pergulatan fiqh dari tekstualistik ke sosial kontekstualistik dan dinamika perumusan konsep fiqh sosial Kiai Sahal. Dalam bab tiga, Arief Aulia Rohman menjelaskan tentang metode penerapan fiqh sosial Sahal Mahfudh dalam

realitas sosial, antara lain: penentuan identitas fiqh sosial Sahal Mahfudh dalam realitas sosial dan metode penerapan fiqh sosial Sahal Mahfudh dalam fiqh alternatif. Dalam bab empat, Arief Aulia Rohman menjelaskan tentang relevansi fiqh sosial dengan hukum keluarga Islam, terdiri dari: diskursus hukum keluarga Islam kontemporer dalam bingkai fiqh sosial, konsep keluarga ideal dalam konsep fiqh sosial; memadukan nilai-nilai Islam dan sosial dalam berkeluarga dan re-interpretasi *counter legal draft* kompilasi hukum Islam (CLD KHI) dalam tinjauan fiqh sosial. Terakhir bab lima, adalah penutup yang terdiri dari kesimpulan dan saran.

Nampak dalam tesis ini, Arief Aulia Rohman tidak membahas sama sekali tentang *ijtihād taṭbīqī* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat. Arief Aulia Rohman hanya memfokuskan membahas tentang studi keberanjakan dari pemahaman fiqh tekstual ke pemahaman fiqh kontekstual dan relevansinya dengan hukum keluarga Islam. Inilah yang membedakan tesis Arief Aulia Rohman dengan penelitian ini.

- g) *Epistemologi Fiqh Sosial, konsep hukum Islam dan pemberdayaan masyarakat* (2014),

Buku ini ditulis oleh tujuh peneliti yang antara lain: Umdatul Baroroh, Jamal Ma'mur Asmani, Wakhrodi, Tutik Nurul Jannah, A. Dimiyati, Ali Romdhoni dan Munawir Aziz, buku ini diterbitkan oleh Fiqh Sosial Institute Kampus STAI

Mathali'ul Falah, pada tahun 2014. Tebal buku ini 158, yang terdiri dari sambutan Ketua STAIMAFA (halaman ix-xiii), kata pengantar yang ditulis langsung Kiai Sahal di penghujung Desember 2013 sebelum wafatnya beliau (halaman xv-xviii). Umdatul Baroroh menulis tentang menelusuri genealogi metode pengembangan fiqh Kiai Sahal pada halaman 1-20, Jamal Ma'mur Asmani menulis tentang fiqh sosial K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam sorotan epistemologi ushûl fiqh pada halaman 21-50, Wakhrodi menulis tentang *maqāṣid syāriah* dalam pemikiran fiqh sosial Kiai Sahal pada halaman 51-68, A. Dimiyati menulis tentang eklektik-sosiologis: sebuah tawaran model istinbath hukum untuk fiqh sosial pada halaman 69-86, Tutik Nurul Jannah menulis tentang inspirasi gerakan ekonomi Kiai Sahal Mahfudh pada halaman 87-108, Ali Romdhoni menulis tentang salah kaprah memaknai pendidikan: belajar dari kearifan pemikiran Kiai Sahal tentang hakekat pendidikan pada halaman 109-128 dan Munawir Aziz menulis tentang fiqh sosial dalam lintas arus ulama: jaringan intelektual Kiai Sahal dan Kiai Ali Yafie pada halaman 129-149. Nampak dalam buku ini, tujuh peneliti tidak membahas sama sekali tentang *ijtihād taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat. Para peneliti hanya memfokuskan membahas tentang konsep hukum Islam dan pemberdayaan masyarakat. Inilah yang membedakan karya tujuh peneliti dalam buku ini dengan penelitian ini.

h) *KH. MA. Sahal Mahfudh, Era Baru Fiqih Indonesia (1999).*

Karya ini hasil skripsi yang telah berhasil dipertahankan pada 16 September 1999 oleh Sumanto Al Qurtuby, di Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang. Diterbitkan di Yogyakarta oleh penerbit Cermin, pada tahun yang 1999. Dalam skripsinya ini Sumanto Al Qurtuby mengelompokkan pembahasannya menjadi lima (5) bab. Dalam bab pertama, dideskripsikan tentang pendahuluan yang menjelaskan bahwa Kiai sahal disebut sebagai ulama' "neo-modernis" karena bisa menjadikan fiqh mampu berdialog dengan pluralitas realitas, dengan tidak mengesampingkan otoritas teks, dimulai halaman 1 sampai 30. Pada bab kedua, Sumanto Al Qurtuby memaparkan tentang konsepsi dasar fiqh, yang menjelaskan tentang: pengertian fiqh dan ruang lingkupnya, perspektif historis fiqh dan ijtihad sebagai fungsi dinamis. Dalam bab tiga, Sumanto Al Qurtuby menjelaskan tentang karakteristik pemikiran hukum KH.MA. Sahal Mahfudh, yang terdiri dari: biografi K.H. Sahal, aktifitas sosial dan intelektual: pergulatan mencari identitas diri, beberapa pemikiran hukum KH. Sahal dan metode istinbath hukum. Dalam bab empat, Sumanto Al Qurtuby menjelaskan tentang fiqh sosial, solusi atas dialektika fiqh dan realitas sosial, terdiri dari: KH. Sahal dan fiqh sosial, urgensi dan signifikasi fiqh sosial, kontruksi fiqh sosial KH.Sahal, fiqh sosial dalam tindakan dan KH Sahal, fiqh sosial dan wacana neo-modernisme Islam di Indonesia. Bab lima, penutup.

Sumanto Al Qurtuby sama sekali tidak membahas tentang *ijtihād taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat. Sumanto Al Qurtuby hanya memfokuskan membahas tentang konsep fiqih sosial Kiai Sahal yang memadukan dimensi teks-teks klasik dengan realitas sosial, dimensi doktrin dan tradisi, modernitas dan otentisitas untuk mewujudkan manusia modern yang otentik. Inilah yang membedakan skripsi Sumanto Al Qurtuby dengan penelitian ini.

i) *Rekonstruksi Metodologi Fatwa Perbankan Syari'ah* (2015),

Buku ini ditulis oleh sepuluh (10) peneliti: Ahmad Dimiyati, Jamal Ma'mur Asmani, Maslihan Mohammad Ali, Isyroh Fu'aidi, Ali Mustaqim, Mohammad shiddiq, Khabib Sholihin, Muhammad Ridwan Zulfikar, Muhammad Kholiluzzair dan Rhani Fitriastuti. Diterbitkan oleh The Center of Shariah Banking Fatwa (CSIF) Prodi Perbankan Syari'ah Kampus STAI Mathali'ul Falah, pada tahun 2015. Tebal buku ini 324, yang terdiri dari sambutan Ketua STAIMAFA (halaman v-vii), kata pengantar yang ditulis The Center of Shariah Banking Fatwa (CSIF) (halaman vii-xi). Buku ini terdiri dari dua bab. Bab pertama, Maslihan Mohammad Ali yang menulis tentang metodologi fatwa perbankan syariah, pendekatan sejarah, Jamal Ma'mur Asmani menulis tentang metodologi fatwa ideal perbankan syariah: kajian terhadap metode fatwa KH.MA. Sahal

mahfudh, Isyroh Fu'aidi menulis dialektika studi fatwa perbankan syariah, Ahmad Dimiyati menulis metode fatwa keuangan dan perbankan syariah Indonesia, Khabib Sholihin menulis rancang bangun kontruks istinbath hukum perbankan syariah: kajian atas konsep *maṣlahâh* Nâjm ad-Din At-Tūfi dan Syâtibi. Bab kedua, mengkaji tentang aplikasi metodologi fatwa dalam perbankan syariah yang ditulis lima peneliti, antara lain: Ali Mustaqim yang menulis tentang fiqh sosial Kiai Sahal dalam konteks perbankan syariah, Mohammad Shiddiq yang menulis tentang pemikiran K.H.M.A. Sahal Mahfudh tentang bunga bank, Muhammad Kholiluzzair yang menulis tentang analisis implementasi akad mudharabah pada perbankan syariah: sebuah studi kesesuaian dengan DSN MUI No. 07/DSN-MUI/IV/2000, Rhani Fitriastuti menulis kajian kritis terhadap fatwa *ba'i istisna'*, dan Muhammad Ridwan Zulfikar menulis pengaruh kredibilitas pembiayaan mudharabah terhadap keputusan nasabah memilih produk pembiayaan mudharabah, studi kasus di bank syari'ah Mandiri Pati.

Sepuluh peneliti tidak membahas sama sekali tentang *ijtihād taḥbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat. Para peneliti hanya memfokuskan membahas metodologi fatwa perbankan syariah. Inilah yang membedakan karya sepuluh peneliti dalam buku ini dengan penelitian disertasi ini.

j) *Metodologi Fiqh Sosial, dari Qauli Menuju Manhaji* (2015).

Buku ini ditulis oleh sepuluh (10) peneliti yang antara lain: M. Amin Abdullah, Mahsun, Sa'adullah Assa'adi, Mukhyar Fanani, Umdatul el Baroroh, Jamal Ma'mur Asmani, Ali Romdhoni, Tutik Nurul Jannah, Muhammad Faeshol Muzammil dan Munawir Aziz, buku ini diterbitkan oleh Fiqh Sosial Institute Kampus STAI Mathali'ul Falah, pada tahun 2015. Tebal buku ini 268, yang terdiri dari sambutan Ketua STAIMAFA (halaman iii-v), sambutan direktur fiqh Sosial Institute Kampus STAI Mathali'ul Falah(vii-viii), kata pengantar yang ditulis KH. A. Musthofa Bisri yang berjudul ber-fiqh ala Kiai Sahal (halaman ix-xiii). Buku ini terdiri dari dua bagian. Bagian pertama, M. Amin Abdullah yang menulis tentang Fiqh dan kalam Sosial Era Kontemporer: perjumpaan '*Ulūm al-din* dan sains Modern Menuju Fresh Ijtihad, Mukhyar Fanani menulis tentang akar pemikiran fiqh sosial Kiai Sahal, Sa'adullah Assa'adi menulis tentang menggagas epistemologi fiqh sosial dan Mahsun menulis tentang kontruksi epistemologi fiqh sosial. Bagian kedua, Umdatul el Baroroh menulis tentang aplikasi madzhab manhaji: ikhtiar menggagas metodologi ijtihad fiqh sosial, Jamal Ma'mur Asmani menulis tentang fiqh sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara, Ali Romdhoni menulis tentang fiqh

sosial sebagai paradigma pemikiran dan gerakan: telaah jejak pemikiran dan kerja sosial KH.MA. Sahal Mahfudh, Tutik Nurul Jannah menulis tentang *ijtihād jamā'i* sebagai model gerakan sosial Kiai Sahal, Muhammad Faeshol Muzammil menulis tentang menyegarkan fiqh sosial Kiai Sahal dan Munawir Aziz menulis tentang fiqh siyasah dalam konfigurasi fiqh sosial: belajar etika politik dari Kiai Sahal Mahfudh.

Sepuluh peneliti tidak membahas sama sekali tentang *ijtihād taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat. Para peneliti hanya memfokuskan membahas tentang fiqh sosial Kiai Sahal, hanya saja Umdatul el Baroroh menulis tentang aplikasi madzhab manhaji: ikhtiar menggagas metodologi ijtihad fiqh sosial yang memfokuskan pada madzhab manhaji. Inilah yang membedakan karya sepuluh peneliti dalam buku ini dengan penelitian disertasi ini.

2. Kerangka Teori

Dalam kajian ini, ada dua kerangka teori yang digunakan, yaitu; *ijtihād taṭbîqî* dan konstruksi sosial atas realitas. Secara lengkap dua teori ini dijelaskan sebagai berikut:

1. *Ijtihād Taṭbîqî*

Teori yang digunakan dalam penelitian ini untuk mengetahui *ijtihād taṭbîqî*³⁰ Kiai Sahal dalam pemberdayaan

³⁰ Ibrahim Unais (1981:550), dalam karyanya “*Mu’jam al-Wasi’*”, mengemukakan bahwa kata “*taṭbîqî*” akar katanya yaitu (طبق – تطبيق – تطابق),

ekonomi umat dibangun berdasarkan Teori *ijtihād taḥbīqī* Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibi dalam karyanya yang sangat fenomenal yaitu *al-Muwāfaqāt*.³¹ Yang menyatakan, *ijtihād* itu ada dua,

dengan menggunakan tasydid di atas huruf ba' (ب) yang secara etimologis, maksudnya:

إخضاع المسائل والقضايا لقاعدة علمية أو قانونية أو نحوها

Artinya: “memecahkan problematika kasus hukum melalui patokan (*Qoidah*) ilmiah atau perangkat hukum, atau sejenisnya”.

Sedangkan Ahmad Warson Munawwir, menerjemahkan kata (طبق – تطبيق) dengan “penyesuaian, pencocokan, pemraktikkan”. Kesimpulan penulis dari etimologi kata *taḥbīqī*, kata ini bisa diartikan sebagai aplikasi dari sebuah konsep ilmiah atau perangkat sistem hukum yang berfungsi sebagai *problem solver* terhadap problematika kehidupan. Lihat Ahmad Warson Munawwir dan Mustofa Bisri, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 840.

³¹ Kitab *al-Muwāfaqāt* ini adalah karya agung Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakhmi as-Syatibi, kitab ini terdiri dari enam jilid pertama terdiri dari 590 halaman, membahas tentang *al-Aḥkam*, yaitu lima *nau'* (macam) hukum, antara lain : *nau'* (macam) hukum pertama membahas tentang *al-Asbab*, *nau'* (macam) hukum kedua membahas tentang *as-Syurut*, *nau'* (macam) hukum ketiga membahas tentang *al-Mawani'*, *nau'* (macam) hukum keempat membahas tentang *Siḥah wa al-Buṭṭān* dan *nau'* (macam) hukum kelima membahas tentang *azimah wa ar-Rukhsāh*. Sedangkan pada jilid ke-2 terdiri dari 578 halaman, membahas tentang *al-Maqāṣid as-Syari'*, yang terdiri dari empat *nau'* (macam), *nau'* (macam) pertama menjelaskan tentang tujuan diberlakukannya syari'at Islam, *nau'* (macam) kedua menjelaskan tentang memahami tujuan diberlakukannya syari'at Islam, *nau'* (macam) ketiga menjelaskan tentang tujuan diberlakukannya syari'at Islam yang dibebankan kepada mukallaf dan beberapa perangkat pendukungnya, *nau'* (macam) keempat menjelaskan tentang tujuan diberlakukannya syari'at Islam kepada semua mukallaf di bawah otoritas hukum Islam. Sedangkan pada jilid ke-3 terdiri dari 606 halaman, yang menjelaskan secara luas tentang *maqāṣid al-Mukallaf* dan dalil-dalil *syari'ah*, ada tiga *faṣl* (bagian), *faṣl* (bagian) pertama menjelaskan tentang *aḥkam at-Tasyabūh*, *faṣl* (bagian) kedua menjelaskan tentang *aḥkam an-Nasakh*, *faṣl* (bagian) ketiga menjelaskan tentang hukum-hukum perintah dan larangan. Pada jilid ke-4 terdiri dari 499 halaman, yang menjelaskan secara luas tentang dalil-dalil *syari'ah*, tujuan adanya dalil-dalil *syari'ah*, menjelaskan tentang lafadz umum dan khusus dalam al-Qur'an dan

ijtihād istīnbat̃ dan *ijtihād taṭbīqī*. *Ijihād istīnbat̃* adalah menggali hukum-hukum Islam yang ada di al-Qur'an dan Sunnah.³² Sedangkan *ijtihād taṭbīqī* adalah memahami bagaimana kita mengimplementasikan hukum-hukum yang sudah tersedia dan sudah diistīnbat̃kan oleh para ulama' dari hukum-hukum *tafṣilī* (rinci).³³

Konsep dasar (*building theory*) *ijtihād taṭbīqī* ada dua, yaitu: *Pertama*, *ijtihād* seorang mujtahid dengan menggunakan konsep dasar *taḥqīq al-manāt̃*³⁴(menentukan

menjelaskan tentang dalil-dalil Sunnah. Sedangkan pada jilid ke-5 menjelaskan tentang ijtihad, segala sesuatu yang berkaitan dengan fatwa, syarat-syarat untuk menjadi mujtahid yang pantas diikuti fatwanya, hukum mengikuti (*taqlid*) kepada mujtahid serta hal-hal yang menyangkut ijtihad, yang semuanya ada 545 halaman. Jilid yang terakhir pada kitab ini adalah jilid ke-6, terdiri dari 456 halaman, yang menjelaskan tentang biografi penulis dan beberapa guru dan murid beliau. Lihat Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakḥmi as-Syatibi, *al-Muwafaqat, taqdim* Bakir bin Abdullah Abu Zaid, *takhrij hadīṣ* Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan al-Salman (Dar Ibn Affan, t.th).

³² Menurut al-Raghib al-Isfahani (1992:502) dalam karyanya *Mu;jam Mufrādat Alfaẓ al-Qur'an*, menyatakan *istinbat̃* bila dilihat dari etimologi berasal dari kata *nabṭ* atau *nubṭ* dengan kata kerja (*fi'il*) *nabaṭa*, *yanḥuṭu*, artinya air yang mula-mula keluar dari sumur yang digali. Kata kerja tersebut dijadiakn bentuk transitif, sehinggann menjadi *anḥaṭa*, *istinḥaṭa*, artinya mengeluarkan air dari sumur sebagai sumber tempat air tersembunyinya. Jadi kata *istinbat̃* pada makna asalnya berarti usaha mengeluarkan air dari sumber tempat tersembunyinya. Kata tersebut dipakai dalam term fiqh, artinya upaya mengeluarkan hukum dari sumbernya, istilah ini identik dengan istilah ijtihad dalam uṣūl fiqh.

³³ Lihat Abu Ishaq al-Syaṭībī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syārī'ah*, taḥqīq oleh Abdullah Darraz, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1425 H/2004 M), Juz 4, h. 89

³⁴ *Tahqīq al-manāt̃* secara etimologi menurut Dr. Soleh bin Abdul Aziz al-Aqil (1424:17), yaitu menetapkan sesuatu yang masih ada korelasinya atau penjelasan statment yang masih ada korelasinya. Sedangkan secara istilah artinya penetapan aplikasi perangkat hukum kepada individu secara benar dan

premis mayor dari premis minor dari sebuah kasus hukum). Dalam bangunan dasar konsep pertama ini seorang mujtahid *taṭbîqî* harus mencermati dan memahami segala hal yang paling ideal bagi setiap personal mukallaf, individu per individu di setiap tempat dan waktu (*space and time*). Karena setiap pribadi mukallaf tidak dapat digeneralisasikan satu sama lain dalam sebuah ketentuan hukum.³⁵ Sehingga menurut al-Syâtibi *tahqîq al-manâṭ*, dibagi menjadi dua *tahqîq al-manâṭ al-‘âm* (tambatan hukum secara general) dan *tahqîq al-manâṭ al-khâṣ* (tambatan hukum secara spesifik). Contohnya ketika Rasulullah saw dimintai wasiat oleh sahabat, maka beliau menjawab sesuai dengan kondisi orangnya. Ada yang diberi wasiat “Jangan marah”,³⁶“takwa, mengagungkan Allah

tepat atau menyesuaikan apa yang ada dalam perangkat hukum secara general ke dalam personal secara spesifik

³⁵ Lihat Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakhmi as-Syatibi, *al-Muwafaqat, taqdim* Bakir bin Abdullah Abu Zaid, *takhrij hadith* Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan al-Salman (Dar Ibn Affan, t.th), h.471

³⁶ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْصِنِي قَالَ لَا تَغْضَبُ (Sahih al-Bukhari, hadis no. 5651)

swt”³⁷ “ingat Allah dan membaca Al-Qur’an”³⁸ “bergaul dengan akhlak yang baik”³⁹ dan sebagainya.⁴⁰

Dari contoh diatas, tampaknya *ijtihad taḥqīqī* adalah sebuah tantangan dan peluang bagi umat Islam di masa sekarang dan yang akan datang (futuristik) sebagai konsep yang cukup serius sehingga tidak semua individu memiliki kapabilitas untuk melakukannya. Hanya orang-orang spesifik saja yang diberi anugerah Allah berupa hikmah yang dapat melakukannya dan *ijtihad taḥqīqī* yang bersandarkan metodologi *taḥqīq al-manāṭ* baik yang general maupun spesifik ini, harus selalu dilakukan oleh para mujtahid di setiap zaman dan generasi sesuai problematika yang selalu silih berganti dalam dimensi ruang dan waktu (*space and time*), yang konklusinya nanti akan menemukan barometer secara general sehingga bisa

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُرِيدُ سَفَرًا فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ
أَوْصِنِي قَالَ أَوْصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالتَّكْبِيرِ عَلَى كُلِّ شَرَفٍ فَلَمَّا وَلى الرَّجُلُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
اللَّهُمَّ ارْزُوقْهُ مِنَ الْأَرْضِ وَهُوَ عَلَيْهِ السَّفَرُ (Musnad Ahmad, hadis no. 7959)

أَنَّ رَجُلًا جَاءَهُ فَقَالَ أَوْصِنِي فَقَالَ سَأَلْتُ عَمَّا سَأَلْتُ عَنْهُ رَسُولَ اللَّهِ عَنِ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قِبَلِكَ أَوْصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ فَإِنَّهُ رَأْسُ كُلِّ شَيْءٍ وَعَلَيْكَ بِالْجِهَادِ فَإِنَّهُ رَهْبَانِيَّةُ
الْإِسْلَامِ وَعَلَيْكَ بِذِكْرِ اللَّهِ وَتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ رَوْحُكَ فِي السَّمَاءِ وَذِكْرُكَ فِي الْأَرْضِ (Musnad
Ahmad, hadis no. 11349)

قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْصِنِي قَالَ اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ وَأَتَّبِعْ عَنِ أَبِي ذَرٍّ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ قَالَ
السَّيِّئَةُ الْحَسَنَةُ تَمُخَّهَا وَخَالِقُ النَّاسِ بِخُلُقِ حَسَنِ (Musnad Ahmad, hadis no. 20435)

⁴⁰ Lihat Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakhmi as-Syatibi, *al-Muwafaqat, taqdim* Bakir bin Abdullah Abu Zaid, *takhrij hadis* Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan al-Salman (Dar Ibn Affan, t.th), h.470

disinkronkan secara spesifik pada setiap mukallaf sesuai dengan standarisasinya yang ideal.⁴¹

Kedua, ijtihād seorang mujtahid *taṭbîqî* dengan menggunakan konsep dasar *ma`ālāt al-af`āl* artinya menganalisis dan memprediksi konklusi dari sebuah perbuatan atau kausalitas yang mungkin terjadi sebagai sebuah pertimbangan hukum, baik secara *maṣlahāh*⁴² maupun secara *mafsadāh*⁴³ sebagai sebuah teori tersendiri untuk

⁴¹ Muhammad Taufiki, *Ijtihad Tathbiqi: Bentuk Fleksibilitas Hukum Islam*, dalam <http://muhammadtaufiki.blogspot.co.id/2009/10/ijtihad-tatbiqi-bentuk-fleksibilitas.html>, diakses pada 17 Februari 2017.

⁴² Menurut pandangan al-Gazāli, berdasarkan segi ada tidaknya ketegasan justifikasi Syara' terhadapnya (*syahādāt al-syar'i*), *maṣlahāh* dibedakan menjadi tiga, yaitu (1) *maṣlahāh* yang mendapat ketegasan justifikasi Syara' terhadap penerimaannya (*maṣlahāh mu'tabarāh*); (2) *maṣlahāh* yang mendapat ketegasan justifikasi Syara' terhadap penolakannya (*maṣlahāh mulgah*); dan (3) *maṣlahāh* yang tidak mendapat ketegasan justifikasi Syara', baik terhadap penerimaannya maupun penolakannya (*maṣlahāh mursalah*). Lihat Abu Hāmid Muhammad al-Gazāli, *al-Muṣtaṣfa min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1417 H/1997 M), Juz ke-1, 414

⁴³ Menurut pandangan al-Gazāli (1997:415-416), setiap hal yang merusak, mengganggu atau menghilangkan tujuan Syara' yang berupa memelihara lima hal tersebut disebut *mafsadat*, maka upaya menolak dan menghidarkannya juga dikategorikan dalam *maṣlahāh al-mafsadah* yang mempunyai arti kerusakan, lihat Ismā'īl ibn Hammād al-Jauhari, *al-Sihāh Tāj al-Lughah wa Sihāh al-'Arabiyyah*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1376 H/1956 M), Juz ke-1, h.383-384; dan Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, (Kairo: Maktabah al-Khānī, 1403H/1981 M), Juz ke-3, h.303; dan Jamāl al-Dīn Muhammad ibn Mukarram ibn Manzūr al-Ifrīqī, *Lisān al-'Arab*, (Riyad: Dār 'Ālam al-Kutub, 1424 H/2003 M), Juz ke-2, h.348; dan Muhammad ibn Abi Bakr ibn 'Abd al-Qādir al-Rāzi, *Mukhtār al-Sihāh*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1979), h.376; dan Muhammad ibn Abi Bakr ibn 'Abd al-Qādir al-Rāzi, *Mukhtār al-Sihāh*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1979), h.376; dan Muhammad Murtadā al-

sebagai fasilitas untuk menuju *maqāṣid al-syārī'ah*, antara lain:⁴⁶

Pertama, al-zarā'ī' artinya tindakan preventif (pencegahan).⁴⁷ Contohnya haramnya melihat aurat wanita lain sebagai tindakan preventif dari berbuat zina.⁴⁸

Kedua, al-ḥiyāl artinya mencari celah untuk mempolitisasi syari'ah,⁴⁹ contohnya haramnya melakukan

⁴⁶ Lihat Abu Ishaq al-Syaṭībī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syārī'ah*, taḥqīq oleh Abdullah Darrāz, (Beirut: Dar al-Ma'rifāh, 1425 H/2004 M), Juz 4, h. 194-210

⁴⁷ Lafadz *al-zarā'ī'* (الذرائع) adalah bentuk *jamā'* (plural) dari kata *الذريعة* artinya adalah الوسيلة والسبب إلى الشيء (jalan dan sebab menuju sesuatu). Lihat Sa'di Abu Habib, *Al-Qāmus al-Fiqhī*, (Damaskus: dar al-Fikr, 1993), cet 2, Juz 1, h. 136. Lihat juga, Muhammad Rawwās Qal'ahji, *Mu'jam Lughat al-Fuqahā*, (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1988), cet 2, juz 1, 214. Sedangkan secara terminologis, *al-zarā'ī'* adalah : الموصول إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة (hal yang menyampaikan kepada sesuatu yang dilarang yang mengandung *mafsadah*). Ia juga bisa didefinisikan dengan pernyataan "الموصول إلى الشيء المشروع المشتمل على مصلحة" (hal yang menyampaikan kepada sesuatu yang dibolehkan yang mengandung *maslāhah*). Lihat Badrān Abul 'Ainain Badrān, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Iskandariah: Muassasah Syabab al-Jamī'ah, tth.), h. 241

⁴⁸ Lihat Abu Ishaq al-Syaṭībī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syārī'ah*, taḥqīq oleh Abdullah Darrāz, (Beirut: Dar al-Ma'rifāh, 1425 H/2004 M), Juz 4, h. 198-200

⁴⁹ Menurut al-Syāṭībī, lafadz *al-ḥiyāl* diartikan dengan mendahulukan perbuatan yang tampaknya boleh untuk menggantikan suatu hukum dan mengalihkannya ke hukum lain. Dalam konsep *al-ma'āl*-nya adalah mencari celah untuk menyiasati syari'ah. Lihat Abu Ishaq al-Syaṭībī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syārī'ah*, taḥqīq oleh Abdullah Darrāz, (Beirut: Dar al-Ma'rifāh, 1425 H/2004 M), Juz 4, h. 201

rekayasa pencampuran atau pemisahan harta untuk mempolitisasi kewajiban zakat.⁵⁰

Ketiga, murā'āt al-khilāf artinya mempertimbangkan kontroversi dari beberapa argumentasi ulama' yang tujuan akhirnya menganalisis dampak negatif yang sangat mungkin terjadi bila harus memilih argumentasi lain yang dianggap lebih kuat.⁵¹ Contohnya yaitu kontroversi ulama' tentang status hukum wanita yang menikah tanpa wali, meskipun Imam Maliki menetapkan hukumnya sebagai nikah *fasikh*, namun laki-laki yang menikahinya tetap wajib memberikan hak atas mahar dan waris pada wanita yang telah terlanjur menikah tanpa wali tadi, status nikah ini tetap dikategorikan sah secara hukum. Karena jika tidak, maka hukumnya adalah zina, padahal para ulama sepakat bahwa kasus ini tidak termasuk dalam kasus zina.⁵² Dari contoh ini, sangat tampak bahwa seorang mujtahid diperbolehkan mengalihkan suatu hukum dari yang kuat argumentasinya kepada yang lebih

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي ثُمَامَةُ أَنَّ أَنَسًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ⁵⁰ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَتَبَ لَهُ الَّتِي فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ حَدَّثِهِ
مُتَّفَرِّقٌ وَلَا يُفْرَقُ بَيْنَ مُجْتَمِعِ حُسْبِيَةِ الصَّدَقَةِ (*Sahīh al-Bukhārī*, hadis no. 1358). Lihat juga Lihat Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakhmi as-Syatibi, *al-Muwāfaqat, taqdim* Bakir bin Abdullah Abu Zaid, *takhrij hadīṣ* Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan al-Salman (Dar Ibn Affan, t.th), h. 558, Lihat Abu Ishaq al-Syaṭībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī'ah*, taḥqīq oleh Abdullah Darraz, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1425 H/2004 M), Juz 4, h. 201-202

⁵¹ Lihat Abu Ishaq al-Syaṭībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī'ah*, taḥqīq oleh Abdullah Darraz, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1425 H/2004 M), Juz 4, h. 202

⁵² Lihat Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakhmi as-Syatibi, *al-Muwāfaqat, taqdim* Bakir bin Abdullah Abu Zaid, *takhrij hadīṣ* Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan al-Salman (Dar Ibn Affan, t.th), h.561.

lemah disebabkan pertimbangan *ma`āl* (pertimbangan hukum), sebagai fasilitas untuk menuju hukum yang lebih memenuhi *maqāṣid al-syar`iyah* yaitu keadilan, persamaan dan kemaslahatan.⁵³

Untuk memetakan (*mapping*) dalam merealisasikan prinsip keadilan, persamaan dan kemaslahatan dalam ajaran Islam, maka seorang mujtahid *taṭbīq* perlu mengetahui sedikitnya dua (2) ruang lingkup *ijtihād taṭbīqī*, yaitu: *Pertama*, hukum-hukum yang tidak ada petunjuk nasnya sama sekali. *Kedua*, hukum-hukum yang ditunjuk oleh nas yang *zānnī*. Sedangkan hukum-hukum yang telah ditunjuk oleh nas *qaṭ`iy al-dalālāh*, maka tidak ada sedikitpun ruang bagi *ijtihād* .

Selain tawaran konsep Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâtibi tentang *ijtihād taṭbīqī* yang sudah dijelaskan diatas, terdapat

⁵³ *Maqāṣid al-Syar`iyah*, menurut Tâhir ibn `Âsyûr adalah tujuan-tujuan syari`at dan rahasia-rahasia yang dimaksudkan oleh Allah dalam setiap hukum dari keseluruhan hukum-Nya. Inti dari tujuan syariah adalah merealisasikan kemaslahatan bagi manusia dan menghilangkan kemudaratannya, sedangkan *mabadi`* (pokok dasar) yakni memperhatikan nilai-nilai dasar Islam, seperti keadilan, persamaan dan kemerdekaan. Lihat Tâhir ibn `Âsyûr, *Maqāṣid al-Syar`i`ah al-Islâmiyyah*, (Tunis: Dâr Suḥun, Kairo: Dar al-Salâm, 1427 H/2006 M), h. 117. Bandingkan dengan definisi *Maqāṣid al-Syar`iyah* menurut Abdur Rohman Yusuf Abdullah Al Qardhawi adalah beberapa makna yang terkandung (hidden meaning) atau adalah beberapa sistem yang diatur oleh Allah dalam setiap hukum dari keseluruhan hukum-Nya dalam hal yang tertentu dan terinci di dalam hukum Syari`at Islam yang tujuannya untuk kemaslahatan manusia secara komprehensif. Lihat Abdur Rohman Yusuf Abdullah Al Qardhawi, *Nazariyyat Maqāṣid al-Syar`iyah baina Syaikhul Islam Ibnu Taiyimiyyah wa Jumhur Uṣulliyin*, Yordania: Dâr al-Nafâis, 2000, h. 47-48

ulama' lain yang menawarkan konsep *ijtihād taṭbîqî* yaitu Muhammad Abu Zahrah.

Konsep *ijtihād taṭbîqî* menurut Muhammad Abu Zāhrāh adalah mengeluarkan hukum sejenis atau menerapkan hasil *ijtihād istinbāṭî* ke dalam perbuatan-perbuatan mukallaf yang bersifat kasuistik dari yang telah dikeluarkan oleh para ulama pendahulu, tetapi kasusnya belum ada di masa para pendahulu.⁵⁴ Mujtahid *taṭbîq* adalah ulama *takhrij* dan *taṭbîq* (mengeluarkan dan menerapkan) *'illāt-'illāt* yang diistinbatkan atas perbuatan-perbuatan *juz'iyāh* (parsial).⁵⁵ Wilayah pelaksanaan (*job discription*) mereka adalah aplikasi yang telah diistinbatkan para ulama terdahulu (*salāf*)⁵⁶. Sehingga dengan *taṭbîq* (penerapan) ini

⁵⁴ Lihat Abū Zahrah *Uṣūl al-Fiqh*, Beirut; Dar al-Fikr al-'Arabiy h.379; Satria Effendi M. Zein, *Metodologi Hukum Islam*, dalam Amrullah Ahmad, dkk. (ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h.118.

⁵⁵ Al-Bannani, mengklasifikasiakan sektoral dan globalnya wawasan seorang mujtahid dibagi menjadi dua: *pertama*, mujtahid mutlak yaitu orang-orang yang menguasai berbagai bidang ilmu. *Kedua*, mujtahid juz'i yaitu orang-orang yang menguasai bidang keilmuan tertentu sesauai dengan peristiwa yang diijtihadi dan mujtahid tathbiq termasuk kategori kedua. Lihat Al Bannani, *Hashiyah al 'Allamah al Bannani 'Ala Sharhi al Jalali Shamsuddin Muhammad bin Ahmad al Mahalli*, Surabaya : Nur Asia, t.th, Juz.II, h. 379. Sedangkan menurut Muhammad Ali Al-Sayis termasuk kategori perkara-perkara kasuistik juz'iyah yaitu mujtahid harus mengetahui kemaslahatan manusia secara umum (*public interest*) dan mengetahui sosio-politik masyarakat ketika melakukan istinbath. Lihat Muhammad Ali Al-Sayis, *Nasy'atul al-Fiqhi al-Ijtihadi wa Aṭwarihi*, Mesir : Majma' al-Buhus al-Islamiyah. 1970, h. 11.

⁵⁶ Abdul Mughits menjelaskan etimologi kata “salaf” sering disinonimkan dengan istilah tradisional, kata salaf sendiri berasal dari bahasa Arab yaitu *as-salaf* artinya yang terdahulu. Sedangkan menurut terminologi khazanah Islam “salaf” diartikan ulama yang hidup terdahulu generasi abad I-

menjadi jelas dan terang benderang atas problematika hukum yang belum dikenalkan oleh ulama-ulama terdahulu (*salāf*) dan upaya yang dilakukan mujtahid tathbiqi adalah *taḥqīqul manāṭ* (mengeluarkan ‘illat-illat, sebab-sebab terjadinya hukum).⁵⁷

Zakariya Al-Anshāri menyatakan metode untuk menumakan ‘*illāt*, bisa dilakukan melalui beberapa tahap. *Pertama*, melalui nas baik al-Qur’an maupun hadis, baik secara *ṣariḥ* (jelas) ataupun isyarat. *Kedua*, melalui *ijma’* ulama’. *Ketiga*, melalui *ijtihād* dengan melihat kesesuaiannya (*munāsabah*) atau melalui verifikasi atau uji coba (*al-ṣabr wa al-taqsim*).⁵⁸

Lebih jelasnya tentang konsep *ijtihād taḥbîqî*, Muhammad Abu Zahrah membagi *ijtihād* dalam pengertiannya menjadi dua. *Pertama*, *ijtihād istînbāṭi* yaitu *ijtihād* yang sempurna yang khusus bagi golongan ulama’ yang mengarah pada pengenalan hukum-hukum *furu’* (cabang)⁵⁹ yang ‘*amali* (operasional) dari

III H, yaitu generasi di masa sahabat, tabi’in dan tabi’ at-Tabi’in yang merupakan qurun terbaik pasca wafatnya baginda Rasullullah Saw. Lihat Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 126.

⁵⁷ *Tahqiq al-manaṭ* adalah menganalisis *illat* dengan membuang sifat-sifat yang tidak termasuk didalamnya, sedangkan *takhrij al-manaṭ* yaitu menganalisis ketetapan *illat* hukum yang sudah ditunjukkan oleh nas dan *ijma’*. lihat Nadiyyah Syarif al-‘Umari, 1406/1986, *al-ijtihād fi al-Islām*, cet. 3, Beirut: Muassasah al-Risalah, H. 183.

⁵⁸ Lihat Abu Yahya Zakariya al-Anshary, *Gayah al-Uṣūl*, (t.th:121-122)

⁵⁹ Menurut Jamal Ma’mur Asmani (2015:45-46), dalam karyanya “*Mengembangkan Fiqh Sosial KH.MA Sahal Maḥfudh; Elaborasi Lima Ciri Utama*”, menjelaskan *furu’* adalah ajaran yang sifatnya instrumental dan lahir dari dalil *dhanni* (dalil yang menunjukkan satu makna tapi ada kemungkinan makna yang lain) yang sifatnya fleksibel dan dinamis. Sedangkan *Uṣūl* adalah

dalil-dalilnya yang terinci (*tafṣil*). Sebagian ulama mengatakan *ijtihād (istinbāṭi)* ini termasuk *ijtihād* khusus, kadang terputus pada suatu masa.⁶⁰

Hal itu menurut pendapat Jumhur (mayoritas ulama) dan Imam Malik.⁶¹ Sedangkan ulama Hanābilah (ulama Hanbali) berpendapat bahwa *ijtihād istinbāṭi* harus tidak pernah vakum pada setiap masa, harus ada mujtahid yang mencapai tingkatan ini. Kedua, *ijtihād taṭbîqî*, para ulama berkonsensus bahwa tidak boleh vakum suatu masa pun dari adanya mujtahid *taṭbîqî*.⁶²

ajaran yang sifatnya fundamental dan lahir dari dalil *qaṭ'i* (dalil yang menunjukkan makna dengan jelas dan tidak ada kemungkinan makna lain) dan sesuai dengan *Maqāṣid al-syari'ah* (tujuan aplikasi syariat).

⁶⁰ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl fiqh*, (Beirut; Dar al-Fikr al-'Arabiyy: 1988). h.392

⁶¹ Lihat Wahbah Zuhaili, *Uṣūl Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hal. 1056

⁶² Contoh ijtihad istinbathi dan sekaligus langsung tathbiqi (diterapkan) adalah: Ada dua orang yang sedang berselisih. Lalu kedua orang tadi pergi menghadap Rasulullah saw meminta pengadilan. Rasulullah saw pun menyelesaikan perselisihan kedua orang tadi. Namun salah seorang dari mereka merasa kurang puas terhadap keputusan Rasulullah, kemudian dia mengatakan kepada lawannya: “Kalau begitu kita adukan ke Umar.” Kedua orang tadi menghadap ke sahabat Umar dan menceritakan permasalahannya. Setelah mendengarkan masalahnya, Umar bangkit dari tempat duduknya sambil mengatakan: “Diamlah kalian di tempat.” Umar masuk untuk mengambil pedangnya, kemudian keluar dan langsung mengayunkannya ke arah orang yang tidak puas tadi hingga akhirnya orang itu mati. Kemudian peristiwa itu diberitahukan kepada Rasulullah saw.

Beliau pun bersabda: “*Saya kira tidak mungkin Umar memberanikan diri untuk membunuh seorang mukmin.*” Kemudian turun ayat sebagai pernyataan untuk mengokohkan kebenaran pendapat Umar:

“*Maka demi Tuhanmu mereka pada hakekatnya tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka suatu keberatan terhadap*

Ijtihād istīn̄bāṭi dan *ijtihād taṭbīqī*, menurut Muhammad bin Husāin bin Hāsān al-Jizānī keduanya termasuk kategori mujtahid *muqoyyād fi maḏhab* (terikat dalam madzhab)⁶³ yaitu *ijtihād*

putusan yang kamu berikan dan mereka menerima dengan sepenuhnya.” (QS An-Nisa’: 65).

Rasulullah pun menghalalkan darah orang yang terbunuh itu dan Umar terbebas dari segala sanksi hukum. Dalam hal ini Umar beranggapan bahwa perbuatan orang yang dibunuhnya menyebabkannya halal dibunuh. Rasullullah Saw apabila dihadapkan pada kasus-kasus baru yang membutuhkan kepastian hukum, beliau menunggu wahyu, jika ijtihad beliau salah maka diperingatkan oleh Allah Swt, kemudian di bimbing dengan diturunkannya wahyu. Sedangkan ijtihadnya sahabat mereka minta fatwa kepada Nabi Muhammad saw (Muhammad Ali al-Sayis,1970:22-23).

⁶³ Mujtahid Muqoyyad ada tiga; (1) *Mujtahid Muqāyyad fi Madzhab Man I’tamma bihi*, yaitu mujtahid yang mengikuti gagasan-gagasan imamnya yang hanya berkaitan dengan *Uṣūl* (ajaran yang sifatnya fundamental dan lahir dari dalil *qaṭ’i*), sedangkan dalam hal *furū’* (ajaran yang sifatnya instrumental dan lahir dari dalil *ḍanni*) mereka berbeda pendapat dengan imamnya. Tingkatan yang kedua ini sangat terikat dengan metodologi yang sudah dibangun para imamnya serta berijtihad dalam wilayah yang sudah diijtihadi para imam, baik yang sudah menjadi konsensus atau yang masih bersifat kontroversi terhadap problematika yang belum dikemukakan oleh para imam (mujtahid mutlak). Contoh kategori mujtahid tingkatan kedua adalah muridnya imam Abu Hanifah yaitu Hasan al-Karkhi yang berbeda pendapat dengan imam Abu Hanifah dalam masalah tidak adanya konsep kafa’ah pasangan suami dan istri, dalam madzhab Syafi’i yaitu Muzani, Buwaithi, Abu Tsauro madzhab Maliki yaitu Abdur Rohman ibn al-Qasim, Asyhab, ibn Wahab, ibn Abdul Hakim dan sebagainya. Sedangkan dalam madzhab Hanbali, misalnya adalah Atsram. (2) *Mujtahid Muqayyad fi Mazhab Man Intasaba Ilāihi*, artinya mujtahid yang terikat dan mengikuti (*follower*) imam secara stagnan dan tidak terjadi kontroversi dalam mengikuti imamnya baik dalam wilayah *Uṣūl* maupun *furū’* karena aktivitas mereka hanyalah mengistinbathkan (mengeluarkan hukum dari sumbernya) dalam problematika hukum yang tidak ada riwayat (pengeluaran hukumnya) dari imam (mujtahid mutlak). menurut pengikut Maliki tidak ada masa kevakuman dari keberadaan mujtahid jenis tingkatan ini. Dan mereka tidak berijtihad dalam problematika hukum yang sudah ditetapkan dalam madzhabnya kecuali dalam wilayah tertentu karena istinbath pendahulu mereka itu masih dalam wilayah gagasan yang belum bisa

seorang mujtahid yang mengikuti mujtahid mutlak, baik dari segi metodologi *ijtihād* nya (*ṭarīqah al ijtihād*), ataupun dari segi hasil *ijtihād* nya (fatwa).⁶⁴ Sedangkan menurut Syaḥrūr berbeda dengan konsepsi *ijtihād* pakar ushul fiqh klasik sebagaimana diatas, Syaḥrūr berpendapat dalam melakukan *ijtihād* , manusia sekarang tidak perlu meminjam “kaca mata” orang lain termasuk “kaca mata” orang terdahulu untuk melihat realitasnya sendiri atau menjawab problematikanya sendiri. Sebaliknya mujtahid

mengantisipasi pemecahan problematika yang mungkin akan terjadi di masa yang akan datang (futuristik). Aktifitas mereka pada hakekatnya hanya pada dua wilayah: *Pertama*, mencari konklusi kaidah-kaidah (sistem hukum) yang telah ditetapkan imam-imam terdahulu. *Kedua*, membangun sistem (buliding system) dalam mengistinbathkan (mengeluarkan hukum dari sumbernya) problematika hukum yang belum ditetapkan. Tingkatan ketiga ini sangat berjasa dalam mengkodifikasikan fiqh madzhab, membangun fondasi awal bagi pertumbuhan madzhab-madzhab, mentakhrijnya dan membinanya, dan meletakkan dasar-dasar tarjih, mengkomparasikan lintas gagasan para imam dalam berdialektika. Maka tingkatan ketiga inilah yang berjasa besar dalam membentuk kateristik fiqh lintas madzhab. (3) *Mujtahid fi Mazḥab Man Intasaba Ilāih*. Mereka tidak mengistinbathkan (mengeluarkan hukum dari sumbernya) hukum *furu'* (ajaran yang sifatnya instrumental dan lahir dari dalil *ḍanni*) yang belum diijtihadi para pendahulu dan belum diketahui hukumnya. Dan juga mereka tidak mengistinbathkan problematika hukum yang belum diketahui hukumnya, tetapi mereka mentarjih antara pendapat-pendapat yang diriwayatkan, dengan menggunakan fasilitas *tarjih* yang telah diterapkan oleh para pendahulu terhadap mereka. Maka mereka menetapkan *tarjih* sebagian pendapat atas sebagian lainnya dengan berdasarkan kuatnya argumentasi atau kemaslahatan (*public interest*), untuk diaplikasikan sesuai keadaan masa (*space and time*) dan semacamnya yang tidak termasuk istinbath baru secara mutlak ataupun mengikuti (yang lalu). Lihat Muhammad bin Husa'în bin Hasan al-Jizāni, *Mu'ālimu Uṣūl Fiqh Indā Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, (Arab Saudi: Dār Ibn Al-Jaūzī, 1996), h. 471-472.

⁶⁴Muhammad bin Husa'în bin Hasan al-Jizāni, 1996, *Mu'ālimu Uṣūl Fiqh 'Indā Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, (Arab Saudi: Dār Ibn Al-Jaūzī), h. 471

harus menggunakan “kaca mata” sistem pengetahuan dan metode pengetahuannya sendiri.⁶⁵

Dari uraian diatas, dapat ditarik benang merah bahwa *ijtihād taṭbîqî* adalah aplikasi dari sebuah konsep ilmiah atau perangkat sistem hukum yang berfungsi sebagai *problem solver* terhadap problematika didalam kehidupan. Dengan menggunakan tiga (3) komponen perangkat sistem hukum (kaidah/patokan) yaitu: *al-zarā`i`*, *al-ḥiyal*, *murā`āt al-khilāf*. Sebagai konsep dasar (*building theory*) *ma`ālāt al-af`āl*. Artinya menganalisis dan memprediksi konklusi dari sebuah perbuatan atau kausalitas yang mungkin terjadi sebagai sebuah pertimbangan hukum, baik secara *maṣlahāh* maupun secara *mafsādah* sebagai sebuah teori tersendiri untuk mendapatkan makna yang tersembunyi (*hidden meaning*) dari teori *maqāsid al-syarī`ah*.

Tujuan menggunakan komponen perangkat sistem hukum *ma`ālāt al-af`āl* adalah sebagai fasilitas untuk menuju *maqāsid al-syarī`ah*, tiga (3) komponen perangkat sistem hukum *ma`ālāt al-af`āl* tersebut, antara lain: *Pertama*, *al-zarā`i`* artinya tindakan preventif (pencegahan). *Kedua*, *al-ḥiyal* artinya mencari celah untuk mempolitisasi syari`ah. *Ketiga*, *murā`āt al-khilāf* artinya mempertimbangkan kontroversi dari beberapa argumentasi ulama` yang tujuan

⁶⁵ Muhammad Syaḥrūr, *Nahw uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus:al-Hālī li ath-Thibā`ah li an-Nasyr wa at-Tawzī, 2000, h. 56

akhirnya menganalisis dampak negatif yang sangat mungkin terjadi bila harus memilih argumentasi lain yang dianggap lebih kuat.

Menurut Baqir Sadr tidak jarang terjadi kekeliruan yang dilakukan para *fuqāha'* atau cendekiawan (*mūjtāhid*) dalam *berijtihad* dengan terjebak pada lima bentuk kekeliruan, antara lain: (1) subyektifikasi yaitu memahami nas yang terlalu prematur tanpa melakukan verifikasi seperti dua produk hukum yang berbeda dari dua mujtahid yang mempunyai orientasi yang berbeda meskipun dalam memahami nas yang sama. Mujtahid yang pertama kecenderungannya dari aspek sosial yang berkaitan dengan hukum Islam dan kenegaraan sedangkan mujtahid kedua kecenderungannya dari aspek individual dan yang berkaitan dengan perilaku individu, (2) manipulasi yaitu mujtahid dalam *berijtihad* tidak memahami konteks (situasi dan kondisi) dari dalil syar'i seperti kekeliruan pemahaman *taqrîr* yang diartikan sebagai sunnah Rasulullah yang dinyatakan dengan diam atau suatu kebolehan dalam masalah hukum, padahal *taqrîr* hanya digunakan ketika masa hidupnya Rasulullah saw serta mengetahui konteks *taqrîr* Rasulullah saw pada saat itu, (3) justifikasi yaitu klaim kebenaran seorang mujtahid atas realitas sosial seperti hukum bunga bank yang dihalalkan karena dengan alasan riba yang diharamkan dalam al-Qur'an surat al-Baqārāh: 279, adalah yang berlipat ganda padahal pada ayat sebelumnya jelas-jelas menyatakan bahwa pokok harta dan riba merupakan

kelebihan dari pokok harta tersebut, (4) interpolasi yaitu memasukkan nas ke dalam kerangka berpikir tertentu karena ada kepentingan pribadi dari mujtahid seperti menginterpretasikan nas yang tidak sesuai dengan saat *nuzūl* dan wurud-nya nas. Dan (5) inakursi yaitu berpegang pada nas yang tidak valid atau relevan.⁶⁶

2. Konstruksi sosial atas realitas

Teori yang digunakan dalam penelitian ini untuk mengetahui kondisi situasi sosial dan budaya masyarakat yang melatarbelakangi terhadap kemunculan *ijtihād taṭbīqī* ala Kiai Sahal dibangun berdasarkan Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann dengan basis analisis Sosiologi Pengetahuan,⁶⁷

⁶⁶ Lihat Sayyid Baqir Shadr, *Iqtiṣāduna*, (Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1979), h. 404-415. Bandingkan dengan Amir Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad Suatu Kontroversi: Antara Teori dan Fungsi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), h. 75-79.

⁶⁷ Berger dan Luckmann mendapat reputasi internasional sebagai ahli terkemuka dalam bidang Sosiologi Pengetahuan yakni cabang sosiologi yang mengkaji hubungan antara pemikiran manusia dengan konteks sosial dimana pengetahuan itu timbul (Berger & Luckmann, 1991:16). Benih-benih sosiologi pengetahuan sudah terdapat dalam pemikiran Ibnu Khaldun (732-808/1332-1406) pada abad ke-14, terutama dalam bab VI kitab *Muqaddimah* (1425) (Khaldun, 1958:Vol.3). Namun sebagian besar sosiolog mengakui bahwa Sosiologi Pengetahuan pertama kali berkembang di Jerman setelah Perang Dunia I dengan istilah *Wissenssoziologie* atau *Erkenntnissoziologie*. Penggagas utamanya adalah Max Scheler—seorang filosof Jerman—pada dasawarsa 1920-an (Becker & Dahlke, 1942; Baum, 1999:13), meskipun pemikirannya masih bernuansa filosofis (*ancilla philosophiae*). Karl Mannheim kemudian menyusul Scheler sebagai pelopor Sosiologi Pengetahuan yang lebih kongkret dalam analisa sosiologis—tidak lagi bernuansa filosofis—dalam buku

Permasalahan yang diajukan oleh Teori Konstruksi Sosial adalah bagaimanakah proses konstruksi sosial atas realitas terbentuk melalui pengalaman intersubjektif *ijtihād* seseorang yang di dalamnya terdapat kompleksitas latar belakang pengetahuan? Tidak jauh berbeda dari permasalahan tersebut, Teori Strukturalisme Genetik juga mengajukan pertanyaan teoritis: bagaimanakah *setting social* dengan segala kompleksitas di dalamnya yang mencakup interaksi antar unsur serta struktur objektif dan subjektifnya terbentuk secara dialektis terhadap *ijtihād* seseorang dalam sebuah pembaharuan masa depan?

Core problem dalam kedua permasalahan teoritis di atas terletak pada dialektika antar struktur dengan cara bagaimana agen mengkonstruksi realitas sosial dan bagaimanakah pengetahuan serta unsur-unsur budaya diterima sebagai realitas yang mempengaruhi *ijtihād* seseorang? Permasalahan teoritis tersebut digunakan sebagai bangunan teoritik untuk memahami dan menjelaskan permasalahan dalam penelitian ini yakni bagaimanakah keterkaitan antara *ijtihād taṭbīqī* ala Kiai Sahal dengan kondisi situasi sosial dan budaya

Ideology and Utopia(1929). Menurut Mannheim, tidak ada pemikiran manusia yang kebal terhadap ideologisasi dari konteks sosialnya. Sedangkan kehadiran Berger dan Luckmann adalah untuk mendefinisikan ulang hakikat dan ruang lingkup sosiologi pengetahuan—dimana dalam catatan sejarah—telah menggeser sosiologi pengetahuan dari periferi ke pusat teori sosiologi itu sendiri. Lihat Ali-Akbar Mahdi, 1989, “Sociology of Knowledge and Epistemology”, dalam *Michigan Sociological review*, No.3, Fall, 21. Lihat juga Franz Mueller, 1948, “The Sociology of Knowledge”, dalam *Social Science*, Vol. 23, No.1, (Januari), 63. Lihat juga E Doyle McCarthy, 1998, “A New Sociology of Knowledge?”, dalam *Human Studies*, Vol. 21, No.3, (Juli), 309-316.

masyarakat yang melatarbelakanginya? Dan bagaimanakah relevansi *ijtihad taṭbīqī* Kiai Sahal dalam pembaharuan hukum Islam untuk pengembangan masa depan fiqh Indonesia? .

Adapun untuk mengetahui titik pisah antara kedua teori di atas, dalam pembahasan ini dielaborasi secara singkat masing-masing kerangka teori, preposisi-preposisi dalam memahami kompleksitas realitas sosial, serta langkah operasional yang digunakan dalam penelitian ini adalah “*The social construction of reality* Peter L. Berger dan Thomas Luckmann”.

Teori ini memandang manusia sebagai agen yang secara aktif mengkonstruksi realitas yang dimiliki bersama, dialami secara objektif-faktual sekaligus secara subjektif penuh makna. Terdapat beberapa preposisi kunci di dalam *theoretical framework*. Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann, antara lain.⁶⁸

1). Konstruksi sosial atas realitas bertitik tolak pada Fenomenologi Alfred Schütz⁶⁹ yang menempatkan realitas hidup sehari-hari

⁶⁸ Lihat Peter I. Berger & Thomas luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, (Jakarta: LP3ES, 1990, 20-25, 68-87, 150.

⁶⁹ Alfred Schutz adalah orang yang pertama kali menyusun konsep fenomenologi secara sistematis dan komperhensif (Nindito, 2013). Pemikiran fenomenologi Schutz diilhami oleh pemikiran Edmund Husserl dan Max Weber. Schutz mensintesa kedua pemikiran hingga terbentuk sebuah harmonisasi dalam membangun pendekatan sosiologi fenomenologis. Aspek utama pemikiran Husserl adalah ilmu pengetahuan berpijak pada sesuatu yang eksperiensial (bersifat pengalaman). Hubungan antara persepsi dengan objek tidak bersifat pasif, karena kesadaran manusia secara aktif mengandung objek-objek pengalaman. Prinsip ini kemudian menjadi pijakan bagi setiap penelitian kualitatif tentang praktik dan perilaku yang membentuk realitas (Denzin & Lincoln, 1994: 263). Schutz kemudian melanjutkan pemikiran Husserl dengan mengkaji cara-cara anggota masyarakat dalam menyusun dan membentuk

sebagai realitas utama gejala bermasyarakat. Secara konseptual, Berger dan Luckmann menjelaskan dialektika antara diri (*the self*) dengan dunia sosio-kultural, dimana dimensi sosial pengetahuan masyarakat berproses melalui pola dialektis dari eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.⁷⁰

2. Masyarakat sebagai realitas objektif. Berger dan Luckmann sependapat dengan Durkheim yang melihat struktur sosial objektif, namun terdapat hubungan antara interaksi manusia dengan struktur sosial yang merupakan proses eksternalisasi manusia sebagai keharusan antropologis. Oleh karena itulah, manusia membangun institusi social melalui *habitualization*, terpola, dan direproduksi sebagai tindakan yang dipahami. Dari sinilah terjadi pengendapan dan tradisi, dimana keseluruhan pengalaman manusia tersimpan dan mengendap di dalam kesadaran, yang pada akhirnya dapat memahami diri dan

ulang pengalaman hidup sehari-hari. Schutz memulai tulisannya dengan penjelasan dari Weber tentang tindakan bermakna (*verstehen*) yakni memahami tindakan yang dilakukan oleh masyarakat (Jones, 2010: 114). Pemikiran Weber tersebut dijadikan landasan ontologis oleh Schutz dalam mengembangkan sosiologi fenomenologis. Kemudian melengkapinya serta memperluas menjadi studi tentang perilaku alamiah—atau dalam istilah Schutz disebut sebagai pemahaman umum atau dunia sehari-hari (Giddens, 2010: 10).

⁷⁰Eksternalisasi adalah penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia; objektivasi adalah interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi; dan internalisasi ialah individu mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial dimana individu tersebut menjadi anggotanya (Parera, 2013:xx).

tindakannya dalam konteks sosial. Proses ini berada pada momen eksternalisasi, sehingga bersifat objektif (objektivasi).⁷¹

3. Masyarakat sebagai realitas subjektif. Menurut Berger dan Luckmann, individu menjadi anggota masyarakat melalui proses internalisasi,⁷² yang melibatkan sosialisasi primer dan sosialisasi sekunder⁷³. Melalui sosialisasi tersebut akan terbentuk dan

⁷¹ Dalam momen dialektis, realitas objektif kembali membentuk manusia dalam masyarakat secara terus-menerus, kemudian proses internalisasi individu ke dalam dunia sosial objektif. Instrumen penting di dalamnya adalah transformasi melalui bahasa untuk mengobjektivasikan, pentradisian dan transformasi pengalaman. Peranan merupakan unit dasar aturan yang terlembaga secara objektif dan membutuhkan legitimasi agar objektivasi yang dilembagakan menjadi masuk akal secara subjektif. Dalam proses institusionalisasi, terjadi pembentukan pola, aturan, atau peran pada sekelompok orang. Pembentukan pola ini berhasil apabila tindakan sekelompok individu tersebut dirasa berhasil dan relevan untuk memenuhi kebutuhan kolektifnya pada situasi tertentu. Kemudian institusi yang telah terbentuk dilegitimasi atau dijustifikasi dengan penjelasan-penjelasan logis. Legitimasi dapat mengamankan sebuah institusi. Selanjutnya, institusi dipertahankan dengan disosialisasikan kepada anggota masyarakat. Sebagai produk historis dari kegiatan manusia, semua hal yang dibangun secara sosial itu mengalami perubahan karena tindakan manusia, sehingga diperlukan organisasi sosial untuk memeliharanya.

⁷² Internalisasi merupakan titik awal dari proses pemahaman atau penafsiran yang langsung dari suatu peristiwa objektif sebagai pengungkapan suatu makna, artinya sebagai suatu manifestasi dari proses-proses subjektif orang lain yang dengan demikian menjadi bermakna secara subjektif bagi individu. Internalisasi dalam pengertian umum mendasari dua hal: 1). Pemahaman mengenai sesama; 2). Pemahaman mengenai dunia sebagai sesuatu yang maknawi dari kenyataan sosial (Berger & Luckmann, 1991: 149-150).

⁷³ Anak mengidentifikasi diri dengan orang-orang yang mempengaruhinya dengan berbagai cara emosional. Namun apapun caranya, internalisasi berlangsung melalui identifikasi peranan orang lain yang diambil alih oleh anak. Artinya, sosialisasi menciptakan dalam kesadaran anak suatu abstraksi yang semakin tinggi peranan dan sikap orang lain ke dalam peranan dan sikapnya sendiri.

tertanam dalam kesadaran individu, dimana secara subjektif seorang anak telah memiliki konsep diri dalam sebuah dunia. Namun internalisasi dalam sosialisasi ini tidak pernah tuntas, sehingga fungsi dari proses internalisasi adalah mempertahankan kenyataan yang sudah diinternalisasikan dalam kesadaran sebagai kenyataan subjektif.⁷⁴

Dengan demikian, hubungan antara individu dengan institusinya adalah sebuah dialektika yang diekspresikan melalui tiga momen: 1). *Society is human product*; 2). *Society is an objective reality*; 3). *Man is sosial product*. Dialektika ini dihubungkan oleh pengetahuan yang disandarkan atas memori pengalaman di satu sisi dan oleh peranan-peranan yang merepresentasikan individu dalam tatanan institusional.⁷⁵

Berdasarkan teori di atas, langkah operasionalisasi dalam penelitian ini adalah mengidentifikasi pengetahuan yang terdapat dalam *ijtihad taṭbīqī* Kiai Sahal, sebagai bagian dari sebuah realitas di masyarakat.⁷⁶ Di dalam pengetahuan itu terdapat

⁷⁴Struktur kesadaran subjektif individu dalam sosiologi pengetahuan menempati posisi yang sama dalam memberikan penjelasan realitas sosial. Dengan sendirinya, identitas merupakan unsur kunci dari kenyataan subjektif sebagaimana semua kenyataan subjektif berhubungan secara dialektis dengan masyarakat. Identitas dibentuk oleh proses-proses sosial melalui hubungan-hubungan sosial. Proses sosial yang terlibat dalam membentuk dan mempertahankan identitas ditentukan oleh struktur sosial.

⁷⁵ Peter L Berger dan Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality: A Triatise in The Sociology of Knowledge*, London: Pinguin Books, 1991, 79

⁷⁶ Realitas adalah suatu kualitas yang terdapat dalam fenomena yang diakui memiliki keberadaan (*being*) yang tidak tergantung pada kehendak

keragaman empiris, tidak tergantung dari validitasnya berdasarkan kriteria apapun, namun pengetahuan itu dikembangkan, ditransmisikan, dan dikelola dalam berbagai situasi sosial hingga secara mapan diterima sebagai realitas.

Peneliti berusaha menemukan sebab-sebab sosial pengetahuan dengan menganalisa bentuk-bentuk sosial pengetahuan, proses individu memperoleh pengetahuan, pengorganisasian institusional, dan distribusi sosial pengetahuan. Selain itu juga memahami hubungan antara pengetahuan dengan struktur sosial masyarakat melalui struktur kesadaran individual dengan membedakan antara pengetahuan (aspek objektif) dan kesadaran (aspek subjektif).⁷⁷ Fokusnya pada struktur *common-*

manusia sendiri (tidak dapat ditiadakan dengan angan-angan), sedangkan pengetahuan didefinisikan sebagai kepastian bahwa fenomena-fenomena itu nyata (*real*) dan memiliki karakteristik-karakteristik spesifik. Kedua istilah tersebut memiliki relevansi bagi orang awam maupun filosof. Orang awam menghuni suatu dunia yang baginya adalah nyata dan ia tahu itu—meskipun dalam kadar keyakinan yang berbeda-beda. Orang awam tahu apa yang sudah nyata tanpa pusing memikirkannya. Ia menerima begitu saja realitas-nya dan pengetahuan-nya. Sedangkan filosof akan mempertanyakan secara mendasar tentang realitas dan pengetahuan. Apakah yang nyata itu? Bagaimana cara mengetahuinya? Sedangkan seorang sosiolog memiliki kesadaran sistematis tentang fakta bahwa orang awam menerima begitu saja berbagai realitas yang sangat berbeda antara masyarakat yang satu dengan masyarakat lainnya. Logika sosiolog mempertanyakan—setidaknya—tentang perbedaan antara realitas tersebut dapat dipahami terkait dengan berbagai perbedaan yang terdapat diantara kedua masyarakat. Sosiolog juga mempertanyakan bagaimana realitas itu terjadi, terlepas apapun validitasnya.

⁷⁷Pengetahuan di sini dibedakan dengan kesadaran. Pengetahuan lebih berurusan antara subjek dengan objek, sedangkan kesadaran lebih berurusan dengan subjek yang sedang mengetahui dirinya sendiri. Pengetahuan adalah kegiatan yang menjadikan suatu kenyataan menjadi kurang lebih diungkapkan.

sense world yang di dalamnya terdapat kompleksitas pengetahuan, pemikiran kontradiktif dan kontradiktif, sehingga pemahaman dilakukan secara dialektis menuju kebenaran paradoksal. Dengan demikian dapat diperoleh pemahaman bahwa realitas hidup sehari-hari bersifat ganda yakni memiliki dimensi obyektif dan subjektif.⁷⁸

Langkah selanjutnya adalah mengungkap latar belakang realitas sosial yang mempengaruhi *ijtihād taṭbīqī* Kiai Sahal dalam pergaulan sosial dan diungkapkan secara sosial melalui pembaharuan hukum Islam dalam pengembangan masa depan fiqh Indonesia yang termanifestasikan dalam pemberdayaan ekonomi umat. Realitas sosial tersebut bersifat intersubjektif, sedangkan pengetahuan tentang realitas sosial terkait dengan penghayatan kehidupan masyarakat dengan segala aspeknya (kognitif, psikomotorik, emosional dan intuitif). Konsep intersubjektifitas menunjuk pada dimensi struktur kesadaran umum menuju pada kesadaran individual dalam suatu kelompok khusus yang sedang berinteraksi yang dalam penelitian ini adalah *ijtihād taṭbīqī* Kiai Sahal.

Sedangkan kesadaran menjadikan seseorang lebih mengenal dirinya sendiri berhadapan dengan kenyataan tertentu (Parera, 2013:xix; Fanani, 2010:53-54).

⁷⁸ Sosiologi Berger fokus pada dunia akal sehat (*common sense*) sehingga memakai prinsip logis dan non logis, kontradiksi dan dialektis (tesis, antitesis dan sintesis). Mensistesisikan gejala-gejala sosial yang kelihatan kontradiktif dalam suatu sistem interpretasi yang sistematis, ilmiah dan meyakinkan. Lihat Peter I. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, (Jakarta: LP3ES, 1990), 28-29.

Menurut Berger, antara dimensi subjektif dan dimensi objektif tidak bertentangan satu sama lain, karena masyarakat memiliki faktisitas objektif sekaligus mengekspresikan makna subjektif yang keduanya membentuk realitas. Adapun tafsiran sosiologis menekankan pada aspek perkembangan, perubahan, dan proses perilaku sosial. Dengan cara ini, dapat dipahami tatanan sosial yang terefleksi dalam *ijtihad taḥqīqī* Kiai Sahal terhadap pemberdayaan ekonomi umat.

F. Metode Penelitian

Metode penelitian merupakan cara yang digunakan untuk melaksanakan penelitian, yaitu cara ilmiah untuk mendapatkan data dengan tujuan dan kegunaan tertentu. Metode penelitian juga diartikan sebagai usaha untuk menemukan, mengembangkan dan menguji kebenaran suatu pengetahuan yang dilakukan dengan cara-cara ilmiah (rasional, empiris dan sistematis).⁷⁹ Adapun yang digunakan dalam penelitian ini adalah:

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Data-data yang dikaji dalam penelitian ini sepenuhnya bertumpu pada data-data kepustakaan, maka penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*). Menurut Sutrisno Hadi penelitian kepustakaan adalah penelitian yang dilakukan dengan mengambil literatur yang sesuai dengan maksud

⁷⁹ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*, Bandung: Alfabeta 2006, 3

penulis untuk memperoleh data yang diperlukan. Ini didasarkan pada subyek dan objek yang ingin diteliti oleh peneliti yakni berkisar seputar *ijtihād taṭbīqī* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat. Sedangkan, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif naratif diskriptif, karena penelitian ini lebih menekankan kepada pencarian makna dan pengujian teori dalam proses *ijtihād taṭbīqī* yang di lakukan Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat.

Penelitian “*ijtihād taṭbīqī* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat” ini adalah penelitian kualitatif. Seorang K.H.M.A. Sahal Mahfudh yang akan diteliti sudah menunjukkan kelayakannya sebagai tokoh nasional, memiliki banyak karya-karya tulis yang ditinggalkan dan mempunyai pengaruh hingga sekarang. Sehingga tidak diragukan lagi bahwa K.H.M.A. Sahal Mahfudh banyak memiliki pengalaman menarik dalam bidang hukum Islam yang patut dijadikan titik kajian mengenai *ijtihād taṭbīqī* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat.

Dalam penelitian ini, ada dua teori yang digunakan, yaitu: *maṣlāhāh* dan kontruksi sosial atas realitas. Teori *maṣlāhāh* digunakan sebagai pisau bedah dalam menganalisis *ijtihād taṭbīqī* yang dihasilkan oleh Kiai Sahal. Sedangkan kontruksi sosial atas realitas sebagai pisau bedah dalam menganalisis kondisi situasi sosial dan budaya masyarakat yang melatarbelakangi munculnya *ijtihād taṭbīqī* ala Kiai Sahal, dan relevansinya bagi pembaharuan

hukum Islam dalam pengembangan masa depan fiqh Indonesia. Ini akan mampu menjawab pokok-pokok rumusan masalah yang telah disampaikan di atas. Sebab *goal* dari penelitian ini tidak lain adalah terjawabnya rumusan masalah berdasarkan data dan pemilihan metode yang tepat.

2. Subyek dan Objek Penelitian

Untuk memudahkan penelusuran terhadap data penelitian perlu dipetakan subyek dan objek penelitian. Subyek yang menjadi fokus pada penelitian ini adalah *ijtihād taṭbīqī* K.H. M.A. Sahal Mahfudh. Sedangkan objeknya adalah realitas sosial seperti kemiskinan, kemunduran dan keterbelakangan umat. Kemudian konsep pemberdayaan ekonomi itu diterapkan dalam langkah-langkah akademis Kiai Sahal, seperti; pemahaman konsep baru moral ekonomi umat, pengelolaan sumber dan pemberdayaan ekonomi umat serta pengelolaan zakat, peran agama dalam pemberdayaan ekonomi umat. Sehingga diketahui *ijtihād taṭbīqī* K.H. M.A. Sahal Mahfudh.

3. Sumber Data

a. Data Primer

Maksud data primer adalah data utama yang merupakan data langsung dan atau dari tokoh yang diteliti. Adapun, sumber data primer yang digunakan dalam penyusunan penelitian ini adalah karya-karya KH.MA. Sahal Mahfudh baik karya dalam bahasa Arab, bahasa Indonesia dan artikel-artikel yang tidak dipublikasikan di bidang hukum Islam.

b. Data Sekunder

Data sekunder dalam penelitian ini berasal dari karya-karya yang ditulis orang lain tentang Kiai Sahal dan *ijtihād taṭbīqī* nya di antaranya; *Menggagas Fiqh Sosial* karya K.H. Ali Yafie, *Fiqh Kontekstual; dari Normatif ke Pemaknaan Sosial* karya Ahmad Rofiq, *Reformasi Bermadzhab: Sebuah ikhtiar Menuju Ijtihād Sesuai saintifik-Modern* karya Qodri Azizi, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Imansipatoris* karya Mahsun Fuad, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren* karya Abdul Mughits, *Filsafat Hukum Islam* Dahlan tamrin, *Hukum Islam* karya Mohammad Daud Ali. Kitab-kitab lainnya yang ditulis ulama baik *salaf* maupun *mutaakhirin* yang menyangkut pemikiran tentang *ijtihād taṭbīqī*, di antaranya: (1), *al-Muwāfaqat* karya Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakhmi as-Syatibi, (2) *Uṣūl al-Fiqh* karya Abū Zahrah (3) *Nasy'atūl al-Fiqhi al-Ijtihād i wa Aṭwārihi* karya Muhammad Ali Al-Sayis, (4) *Ḥashiyāh al 'Allamah al Bannani 'Ala Syarhi al Jalali Shamsuddin Muhammad bin Ahmad al Mahalli* karya Al Bannani, (5) *al-ijtihād fi al-Islam* karya Nadiyyah Syarif al-'Umari, (6) *Gayah al-Uṣūl* karya Zakariya al-Anshary, (7) *Uṣūl Fiqh al-Islami* karya Wahbah Zuhaili, (8) *Mu'ālimu Uṣūl Fiqh 'Indā Ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah* karya Muhammad bin Husaîn bin Hasan al-Jizāni, (9) *Naḥw Uṣūl Jadîdah li al-Fiqh al-Islāmî* Muhammad Syahrūr.

Kitab-kitab yang menyangkut pemikiran tentang *maṣlahâh*, di antaranya: (1) *Naḍariyyât al-Maṣlahâh fi al-Fiqh al-*

Islâmi karya Husain Hamid Hasan, (2) *Dāwābiṭ al-Maṣlahâh fi al-Syāriat al-Islāmiyah* karya Muhammad Said Ramadhan al-Buti, (3) kitab *Al-Maṣlahâh fi al-Tasyri' al-Islâmi wa Najm al-Tūfi* karya Mustafa Zaid, (4) *al-Maṣālih al-Mursālah wa Makānatuhā fi al-Tasyri' al-Islāmiy* karya Jalal al-Din Abdur Rahman, (5) *al-Ijtihād : al-Nass, wa al-Wāqi', wa al-Maṣlahâh* karya Ahmad al-Raisūni dan Muhammad Jamāl Bârūt.

Karya-karya yang ditulis ulama' *mutaakhirin* tentang *fiqh*, *uṣūl fiqh* dan konsep *maqāṣid al-syar'ah* di antaranya: (1) *Nazariyyāt al-Fiqh fi al-Islâm: Madkhal Manhājiy* karya Muhammad Kamāl al-Dīn Imām, *al-Fiqh al-Islāmi fi Ṣaubihi al-Jadid: Madkhal al-Fiqh al-'Am* karya Mustofa Ahmad al-Zarqā', (2) *Maṣādir al-Tasyri' al-Islāmiy fimā la Naṣ fih* karya 'Abd al-Wahhab Khallaf, (3) *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* karya Tāhir ibn 'Āsyūr, (4) *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy* karya Wahbah Zuhaili, (5) *al-Istiṣlah wa al-Maṣālih al-Mursalah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Uṣūl Faqhiha* karya Mustafa Ahmad al-Zarqā', (6) *Uṣūl fiqh*, Muhammad Abu Zahrah, (7) *Nazariyyāt al-Fiqh fi al-Islām Madkhāl Manhājiy*, Muhammad Kamal al-Din Imam, (8) *al-Maqāṣid al-'Ammāh lis Syari'atil Islamiyya* karya Yusuf Hamid al-A'lim Mîqā, (9) *Nazariyyāt Maqāṣid al-Syar'iyāh baina Syaikhul Islām Ibnu Taimiyyah wa Jumhur Uṣulliyin* karya Abdur Rohman Yusuf Abdullah Al Qardhawi, (10) *al-Ra'yu wa Aṣaruhu fi Madrasāt al-Madīnah: Dirāsah Manhajiyah Taṭbīqiyyah Tuṣbitu Salāhiyyat al-Syarī'ah li Kulli Zamān wa Makān* karya Abū Bakr

Ismâ'îl Muhammad, (11) *Irsyâd al-Fuhûl Ilâ Tahqîqî al-Haqq min 'Ilm al-Uşûl* karya Muhammad bin Ali bin Muhammad Asy-Syaukânî.

Untuk memperkaya data sekunder, penulis menyertakan beberapa artikel jurnal:1). *Fiqh Sosial Kiai sahal Sebagai Fiqh Peradaban*, karya Jamal Ma'mur, dalam Jurnal Al-Ahkam: Jurnal KSSI & Fakultas Syari'ah UIN Walisongo, Vol 24, Nomor 1, 2014. 2). *Relevansi Bermazhab (Reorientasi Dari Bermazhab Qauli Menuju Bermazhab Manhaji, Jurnal Hukum Islam Istînbât)*, karya Imam Musthofa dalam Jurnal Hukum Islam Istînbât: Jurnal Fakultas Syari'ah IAIN Mataram, Vol 11, Nomor 2, 2013. 3), *Rekonstruksi Pemikiran Hukum Islam Melalui Integrasi Metode Klasik Dengan Metode Sainifik Modern*, karya Mahsun dalam Jurnal Al-Ahkam: Jurnal KSSI & Fakultas Syari'ah UIN Walisongo, Volume 25 Nomor 1, 2015. 4). Erni Fibrina Harahap, *Pemberdayaan Masyarakat dalam Bidang Ekonomi Untuk Mewujudkan Ekonomi Nasional yang Tangguh*, dalam Jurnal Manajemen dan Kewirausahaan: Jurnal Program Studi Manajemen Fakultas Ekonomi Universitas Tamansiswa Padang, Vol. III No. 2, Mei 2012, ISSN: 2086-5031. 5) Muhyar Fanani, *Redefinisi Hukum Islam dalam Rangka Demokrasi: Eksperimentasi Muhammad shahrūr*, Jurnal Pemikiran Hukum Islam dalam Jurnal al-Ahkam, ISSN 0854-4603, (Semarang: Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo, Oktober 2014). 6) Roger Graudy, 1404 H/1982 M, *Mustaqbal al-Ijtihād*, Jurnal Al-Tawhid, VII, Rabi'ul Awal.

4. Metode Pengumpulan Data

Untuk memperoleh data dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode dokumentasi. Dokumen bisa berbentuk tulisan, gambar atau karya-karya monumental seseorang.⁸⁰ Dalam hal ini, penulis menggunakan dokumentasi yang berupa literatur-literatur yang terkait dengan pemikiran tentang konsep *ijtihad taṭbīqī*, terutama tentang pendapat-pendapat yang ditawarkan oleh Kiai Sahal dalam karya-karyanya baik yang di tulis dalam bahasa Arab, bahasa Indonesia dan artikel-artikel yang tidak di publikasikan serta literatur lain yang berasal dari sumber primer ataupun sumber sekunder yang telah disebutkan di atas.

5. Metode Analisis Data

Dalam menganalisis data, penulis menggunakan pendekatan analisis isi (*content analysis*). Hal ini didasarkan atas pertimbangan bahwa kajian penelitian ini adalah mengungkap *ijtihad taṭbīqī* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat, maka perlu dilakukan analisis secara konten (isi)nya. *Ijtihad taṭbīqī* yang dilakukan Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat menyuguhkan berbagai pendapat diamati dan dianalisis isinya secara seksama untuk dicari teori *ijtihad taṭbīqī* nya. Muhadjir mengutip Holsti menjelaskan beberapa ciri *content analysis*. *Pertama*, teks perlu diproses dengan aturan dan prosedur yang telah dirancang. *Kedua*, teks perlu

⁸⁰ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*, Bandung: Alfabeta 2006, 82

diproses secara sistematis; mana yang masuk dalam kategori; dan mana yang tidak termasuk. *Ketiga*, proses menganalisis teks tersebut haruslah mengarah ke pemberian sumbangan pada teori; setidaknya ada relevansi dengan teoritiknya. *Keempat*, proses analisis tersebut mendasar pada deskripsi yang dimanifestasikan. *Kelima*, penarikan kesimpulan.

Untuk mempermudah langkah kerja metodologis untuk mencapai penulisan yang akurat, efektif dan efisien adalah sebagai berikut: *Pertama*, melacak dan mengumpulkan data yang relevan dengan *ijtihād taṭbīqī* dari aneka sumber yang mencakup bidang sejarah hukum Islam, teori *ijtihād*, *uṣūl fiqh*, fiqh, dan lain-lain yang akan dijadikan bahan sebagai landasan teoritis. Demikian pula melacak dan mengumpulkan data yang relevan dengan profil dan ketokohan Kiai Sahal serta yang relevan dengan pemikiran transformasi hukum yang bersumber dari karya Kiai Sahal sendiri, seperti: (1) *Ṭariqatu al-Hūsūl ‘Ala Gāyāh al-Wūsūl* (1969), (2) *Al-Bayan Al-Mulamma’ Fi Alfaḍi Al-luma’* (1961), (3) *Faidul Hija’ala Nāili Rāja* (1962), (4) *Intifaḥ Al-Wadijāin fi munāḍarāti ‘ulamā’i ḥajjāin* (1962), (5) *Al-Fawāidun Najībāh* (1961), (6) *Al-Šamrāh Al-ḥajjāniyyāh*, (1961), (7) *Nuansa Fiqh Sosial* (1989), (8) *Ensiklopedi Ijma’*, (9) *Pesantren mencari makna* (2009), (10) *Era Baru Fiqh Indonesia*, (11) *Dialog Dengan Kiai Sahal* (1997), (12) *Dialog Dengan Kiai Sahal* (2003). Dan lain-lain serta sumber lain seperti buku sejarah, ensiklopedi, pembaharuan pemikiran dalam Islam, fiqh, *uṣūl fiqh*, hadist, filsafat hukum, dan lain-lain.

Kedua, memproses data yang terkumpul untuk diklasifikasikan berdasarkan kesamaan masalah, kemudian diberi tanda khusus agar memudahkan dalam mengolah data tersebut sekaligus untuk disiapkan secara sistematis berdasarkan acuan yang logis bagi langkah selanjutnya.

Ketiga, data yang sudah selesai diolah, disusun secara sistematis berdasarkan kerangka yang sudah dibakukan, dan dianalisis melalui *content analysis* yaitu *ijtihād taṭbīqī* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat khususnya yang diangkat dalam penelitian ini diukur dengan pendapat pakar usûl fiqh lain sesuai dengan kemungkinan yang ada. Di samping itu, *ijtihād taṭbīqī* Kiai Sahal tersebut diupayakan untuk dikonfirmasi dengan teori *uṣulliyah* yang sudah mapan. Kemudian diikuti dengan interpretasi dan pengembangan secukupnya

Ciri-ciri *content analysis* di atas akan diberlakukan penulis dalam penelitian ini dengan cara memproses teks-teks yang ada dalam karya-karya Kiai Sahal dengan aturan dan prosedur sesuai khususnya dengan penelitian yang akan diangkat yaitu *ijtihād taṭbīqī* yang telah dilakukan Kiai Sahal khususnya dalam pemberdayaan ekonomi umat. Teks yang ada dalam *ijtihād taṭbīqī* di dalam karya-karyanya diproses secara sistematis dengan cara: 1) Menganalisis redaksi yang digunakan Kiai Sahal dalam *ijtihād taṭbīqī*. Dalam hal ini Kiai Sahal melakukan terobosan khususnya pemberdayaan ekonomi umat dalam mengungkap *ijtihād taṭbīqī*

nya. 2) Menganalisis teknik Kiai Sahal dalam *ijtihād taḥbīqīnya*, apakah buah pendapat sendiri atau melalui pendapat para ulama' sebelumnya, dan 3) Menganalisis aspek-aspek apa saja terobosan yang dilakukan Kiai Sahal dalam menjawab problematika umat khususnya pemberdayaan ekonomi umat. Dalam menemukan teori baru *ijtihād taḥbīqī* yang disuguhkan Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat, penulis sebisa mungkin (*mahmā amkān*) merujuk pendapat-pendapat *uṣūllīyyīn* kepada kitab aslinya (sebagai persaksian).

Selain teknik analisis *content analysis*, penelitian ini menggunakan analisis data komparatif. Cara kerjanya adalah menganalisis data-data atau pendapat yang berbeda-beda dengan membandingkan antara pendapat-pendapat yang disuguhkan oleh Kiai Sahal dengan pendapat lain yang dirujuk oleh Kiai Sahal dalam *ijtihād taḥbīqīnya* dalam pemberdayaan ekonomi umat. Langkah ini dimaksudkan untuk mendapatkan jawaban apakah *ijtihād taḥbīqī* dalam pemberdayaan ekonomi umat yang diterapkan oleh Kiai Sahal orisinal atau tidak.

Di akhir, penulis menerapkan aplikasi dan contoh *ijtihād taḥbīqī* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat yang ditemukan dalam karya-karyanya dan peninggalannya seperti BPR Artha Huda, RSI, Pondok Pesantren Maslakul Huda, INISNU, IPMAFA dan lain sebagainya, untuk selanjutnya dianalisis dan diambil beberapa kesimpulan. Misal, dalam menerapkan *ijtihād taḥbīqī* dengan *maqāṣid asy-syari'ah* dan *maṣlahâh mursalâh*,

sumber hukum apa saja yang dipakai oleh Kiai Sahal, mengapa Kiai Sahal menggunakan sumber hukum tersebut, dan apakah Kiai Sahal menggunakan pendapatnya sendiri dalam *ijtihad taḥqiqi* khususnya pemberdayaan ekonomi umat, atau menggunakan pendapat *uṣūliyyin* lain. Analisis selanjutnya adalah sejauh mana konsistensi Kiai Sahal dalam *ijtihad taḥqiqi*nya tersebut. Pertanyaan-pertanyaan ini yang akan coba penulis jawab dalam penerapan aplikasi tersebut. Apabila analisis terhadap konten *ijtihad taḥqiqi* Kiai Sahal ini berjalan sesuai prosedurnya, maka penerapan aplikasi itu akan memudahkan penulis memperoleh kesimpulan dari *ijtihad taḥqiqi* yang dilakukan Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat secara komprehensif.

G. Kerangka Penulisan

Agar penelitian ini dapat mengikuti alur pemikiran yang logis, runut, sistematis dan mudah dipahami, maka penulis mensistematisasi sebagai berikut: Perhatian utama penelitian ini adalah *ijtihad taḥqiqi* Kiai Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat. Untuk mendekati pembahasan pada orientasi tersebut, disertasi ini disajikan dalam tujuh bagian utama. Bagian pertama berisi pendahuluan, bagian kedua meliputi *theoretical framework*, bagian ketiga *zoom-out* tentang Biografi KH. Sahal Mahfudh dan *ijtihad taḥqiqi*nya, bagian keempat tentang faktor Sosio-Historis yang melatarbelakangi munculnya *ijtihad taḥqiqi* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat dan relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam Indonesia, bagian kelima tentang analisis

dan aplikasi terhadap *ijtihād taṭbīqī* Kiai Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat, bagian keenam akan menggabungkan hasil-hasil penelitian dalam satu lingkaran penuh untuk mencari penafsiran mendalam, dan bagian ketujuh merupakan penutup.

BAB II
***IJTIHĀD TAṬBĪQĪ* DAN PEMBERDAYAAN EKONOMI**
UMAT

A. *Ijtihād Taṭbīqī*

1. *Ijtihād Taṭbīqī*

a. Konsep dan Konstruksi *Ijtihād Taṭbīqī*

Ijtihād taṭbīqī menurut Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibi adalah memahami bagaimana cara mengimplementasikan hukum-hukum yang sudah tersedia dan sudah diistinbathkan oleh para ulama' dari hukum-hukum *tafṣīlī* (rinci).¹

Konsep dasar (*building theory*) *ijtihād taṭbīqī* ada dua, yaitu: *Pertama*, *ijtihād* yang dilakukan seorang mujtahid dengan menggunakan konsep dasar *taḥqīq al-manāṭ*² (menentukan premis mayor dari premis minor dari sebuah kasus hukum). Dalam bangunan dasar konsep pertama ini seorang mujtahid *taṭbīqī* harus mencermati dan memahami segala hal yang paling ideal bagi setiap personal mukallaf, individu per individu di setiap tempat dan waktu (*space and time*). Karena setiap pribadi seorang mukallaf tidak dapat

¹ Lihat Abu Ishaq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syārī'ah*, taḥqīq oleh Abdullah Darraz, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1425 H/2004 M), Juz 4, h. 89

² *Taḥqīq al-manāṭ* secara etimologi menurut Dr. Soleh bin Abdul Aziz al-Aqil (1424:17), yaitu menetapkan sesuatu yang masih ada korelasinya atau penjelasan statment yang masih ada korelasinya. Sedangkan secara istilah artinya penetapan aplikasi perangkat hukum kepada individu secara benar dan tepat atau menyesuaikan apa yang ada dalam perangkat hukum secara general ke dalam personal secara spesifik

digeneralisasikan satu sama lain dalam sebuah ketentuan hukum.³ Sehingga menurut al-Syâtibi *tahqīq al-manāṭ*, dibagi menjadi dua *tahqīq al-manāṭ al-‘ām* (tambahan hukum secara general) dan *tahqīq al-manāṭ al-ḥās* (tambahan hukum secara spesifik).

Kedua, menggunakan konsep dasar *ma‘ālāt al-af‘āl* artinya menganalisis dan memprediksi konklusi dari sebuah perbuatan atau kausalitas yang mungkin terjadi sebagai sebuah pertimbangan hukum, baik secara *maṣlāḥah*⁴ maupun secara *mafsādāh*⁵ sebagai sebuah teori tersendiri

³ Lihat Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakhmi as-Syatibi, *al-Muwafaqat, taqdim* Bakir bin Abdullah Abu Zaid, *takhrij hadiṣ* Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan al-Salman (Dar Ibn Affan, t.th), h.471

⁴ Menurut pandangan al-Gazâli berdasarkan segi ada tidaknya ketegasan justifikasi Syara’ terhadapnya (*syahâdat al-syar’i*), *maṣlāḥah* dibedakan menjadi tiga, yaitu (1) *maṣlāḥah* yang mendapat ketegasan justifikasi Syara’ terhadap penerimaannya (*maṣlāḥah mu‘taḥarah*); (2) *maṣlāḥah* yang mendapat ketegasan justifikasi Syara’ terhadap penolakannya (*maṣlāḥah mulgah*); dan (3) masalah yang tidak mendapat ketegasan justifikasi Syara’, baik terhadap penerimaannya maupun penolakannya (*maṣlāḥah mursalah*). Lihat Abu Hâmid Muhammad al-Gazâli, *al-Mustaṣfa min ‘Ilm al-Uṣûl*, (Beirut: Mu‘assasat al-Risâlah, 1417 H/1997 M), Juz ke-1, 414

⁵ Menurut pandangan al-Gazâli, setiap hal yang merusak, mengganggu atau menghilangkan tujuan Syara’ yang berupa memelihara lima hal tersebut disebut *mafsadat*, maka upaya menolak dan menghindarkannya juga dikategorikan dalam *maṣlāḥah al-mafsadah* yang mempunyai arti kerusakan, lihat Ismâ‘il ibn Hammâd al-Jauhari, *al-Ṣiḥâh Tâj al-Lughah wa Ṣiḥâh al-‘Arabiyah*, (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâ’yîn, 1376 H/1956 M), Juz ke-1, h.383-384; dan Abû al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyyâ, *Mu‘jam Maqâyîs al-Lughah*, (Kairo: Maktabah al-Khânjî, 1403H/1981 M), Juz ke-3, h.303; dan Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukarram ibn Manzûr al-Ifriqi, *Lisân al-‘Arab*, (Riyad: Dâr ‘Âlam al-Kutub, 1424 H/2003 M), Juz ke-2, h.348; dan Muhammad ibn Abi Bakr ibn ‘Abd al-Qâdir al-Râzi, *Mukhtâr al-*

untuk mendapatkan makna yang tersembunyi (*hidden meaning*) dari teori *maqāṣid al-syarī'ah*.⁶ Ada tiga (3) komponen perangkat sistem hukum *ma'ālāt al-af'āl*, antara lain: *al-ẓarā'ī* artinya tindakan preventif (pencegahan) dan *al-ḥiyāl* artinya mencari celah untuk mempolitisasi syari'ah.

Ketiga, murā'āt al-khilāf artinya mempertimbangkan kontroversi dari beberapa argumentasi ulama' yang tujuan akhirnya menganalisis dampak negatif yang sangat mungkin terjadi bila harus memilih argumentasi lain yang dianggap lebih kuat.

Konstruksi (*Rechtsconstructie*) *ijtihād taṭbīqī* dimaknai sebagai upaya membangun *ijtihād taṭbīqī* secara sistematis, berdasar dan berkaidah. Konstruksi (*Rechtsconstructie*) *ijtihād taṭbīqī* yang baik dan ideal menurut penulis, adalah harus memenuhi tiga hal pokok yang sangat prinsip yang akan hendak dicapai, yaitu: Keadilan, kesamaan dan kemaslahatan.

Tawaran untuk merekonstruksi konsep *ijtihād taṭbīqī* tradisional, antara lain:

Ṣiḥāh, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1979), h.376; dan Muhammad ibn Abi Bakr ibn 'Abd al-Qādir al-Rāzi, *Mukhtār al-Ṣiḥāh*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1979), h.376; dan Muhammad Murtadā al-Husaini al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/1994 M), Juz ke-4, h.125-126; dan Ibrāhīm Mustafā, dkk., *al-Mu'jam al-Wasīt*, (Tahrān: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.), Juz ke-1, h. 522.

⁶ Lihat Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakhami as-Syatibi, *al-Muwafaqat, taqdim* Bakir bin Abdullah Abu Zaid, *takhrij hadis* Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan al-Salman (Dar Ibn Affan, t.th), h. 552

(1) *ijtihād taṭbîqî* yang sebelumnya hanya diartikan “mengeluarkan hukum” (*ikhrāj al-ḥūkm*) dari teks-teks al-Qur’ān dan al-Sunnah dan mengimplementasikan hukum-hukum yang sudah tersedia atau sudah diistinbathkan oleh para ulama’ dari hukum-hukum *tafṣîlî* (rinci) ke dalam realitas sosial, direkonstruksi menjadi *ijtihād taṭbîqî* merupakan proses berfikir dalam menemukan hukum baru secara independen dalam segala bidang seperti muamalah, aqidah, ibadah (*al-ḥūkm al-‘ilm; qaṭ’i*) dan tidak terbatas masalah praktis (*‘amāliyah: zanni*), sebagai jawaban atas permasalahan yang didiamkan atau telah diatur oleh al-Qur’ān dan al-Sunnah secara rinci dan jelas, sepanjang hasil ijtihad tersebut sesuai dengan pesan esensi Islam.

(2) Syarat mujtahid *taṭbîq* yang sebelumnya ditetapkan ulama’ klasik seperti mengetahui, hafal dan memahami makna ayat-ayat hukum yang terdapat dalam al-Qur’ān dan al-Hadits perlu rekonstruksi dan ditinjau ulang untuk saat ini, karena dengan adanya alat teknologi seperti komputer, *hard disc* dan internet untuk mencari ayat atau hadits sangat lebih mudah dilakukan tanpa harus takut salah atau lupa dalam hafalannya. Tetapi *ijtihād taṭbîqî* tetap harus dilakukan oleh kalangan profesional yang kompeten dengan bekerja sama dengan pemerintah, sehingga produk *ijtihādnya* nanti bisa diberlakukan melalui perundang-undangan, kalau tidak ia akan stagnan bersifat teoritis semata dan dampaknya akan terjadi konfrontasi

antara para ahli dan pemerintah secara terbuka dan terus berlangsung.

(3) Syarat mujtahid *taṭbîq* yang sebelumnya ditetapkan ulama' klasik khusus ulama agama saja dan khusus dalam bidang fiqh saja adalah ijtihad dalam definisi yang sempit,⁷ perlu rekonstruksi dan ditinjau ulang untuk saat ini, perlu membentuk sebuah tim khusus yang memiliki spesialisasi disiplin ilmu tertentu sehingga saling bersinergi satu sama lain karena mujtahid adalah bukan mereka yang menekuni agama saja dan tidak mungkin semua persoalan yang sangat kompleks di zaman sekarang akan dijawab oleh ulama agama saja, mujtahid *taṭbîq* adalah mereka orang-orang yang berilmu, baik ilmu-ilmu agama, ilmu-ilmu sosial keagamaan, maupun ilmu-ilmu kealaman.

(4) *Ijtihād taṭbîqî* yang sebelumnya dilakukan secara personal (*fārdî*), maka untuk era sekarang lebih dibutuhkan secara kolektif. Karena permasalahan hukum saat ini sangat kompleks bila dibandingkan dengan era ulama' klasik dan

⁷ Masalah korelasi ijtihad dengan fiqh memang masih menjadi perdebatan yang sangat panjang sampai sekarang dan harus ada perluasan definisi ijtihad yang tidak hanya terbatas pada fiqh saja atau hukum yang kaitannya dengan amal, bukan bidang pemikiran, akidah ataupun akhlak. Bahkan Harun Nasution memperluas wilayah ijtihad yang tidak hanya pada fiqh, tetapi sampai wilayah politik, akidah, tasawuf dan filsafat. Lihat Harun Nasution, *Ijtihad Sumber Ketiga Ajaran Islam*, dalam *Ijtihad dalam Sorotan*, Bandung: Mizan. 1996, h. 108-111. Bandingkan dengan Ibnu Taimiyyah, Muhammad al-Ruwaihi, Fakhruddin al-Razi dan ulama besar lainnya.

hampir tidak ada satu orang di era sekarang yang sekaligus menguasai dasar-dasar agama yang disyaratkan seorang mujtahid oleh ulama' klasik seperti mengetahui bahasa Arab, *nāsikh mansūkh*, *maqāṣid syāri'ah* dan kelimuan umum seperti kedokteran, kimia, fisika dan sebagainya. Kualifikasi seorang mujtahid harus diekuivalensikan dengan kebutuhan dinamika zamannya, terlebih dari aspek ilmu pengetahuan dan teknologi. Hal ini sejalan dengan tujuan mulia Islam yang mampu memberikan jawaban terhadap problem apapun yang muncul di tengah-tengah masyarakat Islam pada masa sekarang dan yang akan datang (futuristik). Karena kualifikasi yang menjadi persyaratan mujtahid sulit dikuasai dan tidak bersifat formal dan kaku, melainkan bersifat *elastis-fleksibel* dan perlu dibentuk ijtihad kolektif yang diisi dengan spesifikasi dan spesialisasi keilmuan tertentu.

(5) *Tahqīq al-manāṭ* dan *ma'ālāt al-af'āl* tidak sebatas konsep dasar (*building theory*) dari *ijtihād taḥqīqī*. Tetapi lebih dari itu merupakan bagian dari pemberdayaan ijtihād atau *the principle of movement* dalam pemikiran Islam, karena peran pemberdayaan *ijtihād* dianggap demikian penting sebagai bagian dari kebutuhan yang terus menerus dan berkesinambungan selama peristiwa kehidupan manusia terus berkembang dan kondisi sosial masyarakat mengalami perubahan dan progresif, sebagai efek dari perubahan industrialis, perkembangan sains dan teknologi serta

komunikasi global yang menjadikan dunia ini seakan sebuah kampung kecil. Pentingnya pemberdayaan *ijtihād* juga sebagai upaya pembumian syariat Islam yang diyakini umat Islam sebagai metodologi hidup. Dengan *ijtihād*, maka syariat Islam selamanya akan terlihat eliminer dalam berbagai ruang dan waktu. Tak ayal, *ijtihād taṭbīqī* di era kontemporer adalah suatu keniscayaan.

(6) tiga langkah yang perlu dilakukan oleh *mūjtāhīd taṭbīqī* selain mempertimbangkan *tahqīq al-manāṭ* dan *ma`ālāt al-af`āl*, antara lain: *Pertama*, seorang *mūjtāhīd taṭbīqī* harus melakukan pendekatan historis untuk menemukan makna teks al-Qur'an, pendekatan historis ini akan menjaga dari interpretasi al-Qur'an yang ekstravagan dan artifisial sehingga akan menunjukkan secara jelas makna keseluruhan al-Qur'an dengan cara sistematis dan koheren. *Kedua*, memisahkan antara ketetapan legal dengan sasaran dan tujuan al-Qur'an karena al-Qur'an biasanya menjelaskan alasan-alasan bagi pernyataan-pernyataan legal spesifiknya. *Ketiga*, mempertimbangkan latar belakang sosiologis yaitu lingkungan di mana Nabi bergerak dan bekerja dalam pemahaman dan sasaran al-Qur'an, pendekatan ini akan menjauhkan dari interpretasi al-Qur'an yang bersifat subyektif

Dari uraian diatas dapat ditarik benang merah bahwa konstruksi *ijtihād taṭbīqī* dimaknai sebagai upaya membangun

ijtihād taṭbīqī secara sistematis, berasas dan berkaidah. Konstruksi *ijtihād taṭbīqī* yang baik dan ideal adalah harus memenuhi tiga hal pokok yang sangat prinsip yang akan hendak dicapai, yaitu: Keadilan, persamaan dan kemaslahatan. Maka Ditawarkan lima hal untuk merekonstruksi konsep *ijtihād taṭbīqī* tradisional.

b. Metodologi *Ijtihād Taṭbīqī*

Menurut Ali yafie, di Indonesia fiqh akan berperan sangat nyata jika *ijtihād* ditempatkan secara proporsional, terlebih upaya penalaran dalam hal *toepassing (ijtihād fi al-taṭbīq)*. Fiqh sebagai produk *ijtihād* merupakan rangkaian dari satu kesatuan yang tidak bisa dilepaskan dari keutuhan ajaran Islam. Kekayaan intelektual dalam ilmu fiqh yang telah terbina berabad-abad lamanya secara berkesinambungan dan terpelihara dengan baik seharusnya meringankan kebutuhan *ijtihād* di masa kini, hanya menambah yang sudah ada untuk masalah kontemporer yang belum diatur dan ditetapkan hukumnya pada ulama' sebelumnya dan ini adalah tugas besar *ijtihād fi al-taṭbīq*.⁸

Sebuah tawaran tentang menemukan metodologi baru *ijtihād* hukum Islam yang komprehensif dan sistematis dalam menjawab tantangan modernitas datang dari seorang intelektual

⁸ Ali Yafie, *Posisi Ijtihad*, dalam *Ijtihad dalam Sorotan*, Bandung: Mizan. 1996, h. 83.

muslim dari Pakistan yang bernama Fazlur Rahman⁹ dalam karyanya “*Islamic Methodology in History*”, menurutnya ada tiga langkah yang perlu dilakukan oleh para mujtahid kontemporer (termasuk *mūjtāhīd taḥbīqī*) untuk menemukan metodologi baru dalam berijtihad, yaitu: *Pertama*, pendekatan historis untuk menemukan makna teks al-Qur’an dalam bentangan karir dan perjuangan Nabi Muhammad saw, pendekatan historis ini akan menjaga dari interpretasi al-Qur’an yang ekstravagan dan artifisial sehingga akan menunjukkan secara jelas makna keseluruhan al-Qur’an dengan cara sistematis dan koheren. *Kedua*, memisahkan antara ketetapan legal dengan sasaran dan tujuan al-Qur’an karena al-Qur’an biasanya menjelaskan alasan-alasan bagi pernyataan-pernyataan legal spesifiknya. *Ketiga*, mempertimbangkan latar belakang

⁹ Fazlur Rahman dilahirkan di Pakistan pada tahun 1919, kemudian tumbuh dan berkembang dalam latar pendidikan tradisional sebagaimana lazimnya masyarakat muslim pada saat itu di Pakistan. Rahman mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara formal di madrasah. Setelah menamatkan pendidikan menengahnya, dia melanjutkan studinya di Departemen Ketimuran Universitas Punjab. Pada tahun 1942, Rahman berhasil menyelesaikan pendidikan akademisnya di universitas tersebut dengan meraih gelar MA dalam Sastra Arab. Sekalipun terdidik dalam lingkungan pendidikan Islam tradisional, sikap kritis mengantarkan jati dirinya sebagai seorang pemikir yang berbeda dengan kebanyakan alumni madrasah. Sikap kritis yang menggambarkan ketidakpuasan terhadap sistem pendidikan tradisional terlihat dengan keputusannya melanjutkan studi ke barat, Oxford University, Inggris. Keputusannya tersebut merupakan awal sikap kontroversial Rahman. Ada dua karakteristik alur pemikiran Rahman, yakni *historico-critical method* (metode kritik sejarah) dan *hermeneutic method* (metode hermeunetik). Lihat Ghufraan A Mas’adi, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 1997, h. 10.

sosiologis yaitu lingkungan di mana Nabi bergerak dan bekerja dalam pemahaman dan sasaran al-Qur'an, pendekatan ini akan menjauhkan dari interpretasi al-Qur'an yang bersifat subyektif¹⁰

Kesimpulannya, *ijtihād taṭbīqī* merupakan bagian dari pemberdayaan *ijtihād* untuk pengembangan pemikiran baru, sebagai bagian dari bentuk kepedulian mujtahid dalam mengimplementasikan produk-produk hukum hasil dari *istinbāṭ* ke dalam realitas sosial, oleh karena itu ijtihad harus mempertimbangkan situasi dan kondisi sosial masyarakat, agar produk hukum yang dihasilkan sesuai dengan aspirasi masyarakat dan tidak memberatkan mereka.¹¹

Aplikasi *ijtihād (ijtihād taṭbīqī)* pada era sekarang khususnya di Indonesia yang notabene merupakan negara berpenduduk muslim terbesar termanifestasikan dalam berbagai bentuk lembaga *ijtihād*. Seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang dibawah naungan Kementrian Agama, atau lembaga *ijtihād* dua organisasi Islam (sosial keagamaan), seperti Bahtsul Masail-nya Nahdlatul Ulama (NU), Majlis Tarjih dan Tajdid-

¹⁰ Lihat juga Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: its Scope, Methode and Alternatives, Internasional Jurnal of Middle Eastern Studies, Vol.1, No. 4. 1970, h. 108

¹¹ Menurut Muhammad Iqbal, ijtihad harus mempertimbangkan situasi dan kondisi sosial masyarakat, agar produk hukum yang dihasilkan sesuai dengan aspirasi masyarakat dan tidak memberatkan mereka. Lihat Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasaḥ Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Cetakan ke-1, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 163.

nya Muhammadiyah (MD), baik ditingkat lokal maupun regional dan masih banyak lagi lembaga-lembaga Islam yang bergerak dalam bidang *ijtihād*.

Oleh karena, *ijtihād taṭbīqī* berbeda dengan *taṭbīq al-syarī'ah* (aplikasi produk syariah) atau *taṭbīq al-ahkām* (aplikasi produk hukum), yang konotasinya cenderung difahami sebagai positivasi hukum dalam sebuah penerapan dan penegakan hukum melalui pembentukan undang-undang dan sejenisnya yang memiliki kekuatan hukum yang mengikat. Maka, ada tiga langkah yang perlu dilakukan oleh para mujtahid *taṭbīqī* kontemporer untuk menemukan metodologi baru *ijtihād taṭbīqī* di Indonesia, yaitu: *Pertama*, pendekatan historis. *Kedua*, memisahkan antara ketetapan legal dengan sasaran dan tujuan al-Qur'an diturunkan. *Ketiga*, mempertimbangkan latar belakang sosiologis.

2. Pengembangan *Ijtihād Taṭbīqī*

a. Pengembangan Teoritis-epistemologis *Ijtihād Taṭbīqī*

Epistemologi¹² atau teori pengetahuan merupakan suatu cabang ilmu filsafat yang mengkaji tentang sumber

¹² Kata Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, yang terdiri dari dua kata: *episteme* artinya pengetahuan (*knowledge*) dan *logos* artinya studi tentang atau teori tentang. Epistemologi diartikan juga sebagai teori tentang pengetahuan atau *theory of knowledge*. Lihat William James Earle, *Introduction to Philosophy*, (New York-Toronto: Mc. Graw-Hill, Inc., 1992), h. 21.

pengetahuan. Pertanyaan yang ingin dijawab oleh epistemologi antara lain: apa itu pengetahuan? Dimana pengetahuan itu didapatkan? Berapa banyak pengetahuan itu bisa didapatkan? Apakah indera bisa memberikan pengetahuan? Bisakah akal memberikan pengetahuan? Dan apa korelasi antara pengetahuan dan kepercayaan yang benar?.¹³

Secara garis besar dari uraian diatas, dapat disimpulkan bahwa epistemologi ingin menjawab tiga kajian dasar. (1) kajian atas asal suatu pengetahuan, meliputi antara lain: apakah sumber pengetahuan itu? Dari manakah pengetahuan yang benar itu datang? Bagaimana cara mendapatkannya?. (2) kajian atas hakikat atau realitas pengetahuan, meliputi antara lain: bagaimana karakter pengetahuan itu? Apakah ada dunia yang benar-benar di luar pikiran kita? Kalau ada, apakah bisa diketahuinya?. (3) kajian tentang kebenaran, meliputi antara lain: apakah pengetahuan kita itu sudah benar? Bagaimana cara membedakan pengetahuan yang benar dari yang salah?¹⁴

Menurut Syahrūr, *ijtihād taḥbîqî* harus mejalin hubungan dialektis antara ketetapan dan perubahan di dalam peradilan Islam modern, sebagaimana hakim ketika menetapkan hukum harus berpegang kepada dialektis antara ketetapan dan perubahan sebab bisa saja terjadi ada ketetapan hukum yang

¹³ D. W. Hamlyn, *History of Epistemology*, dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York-London: Macmillan Publishing Co., Inc., & The Free Press, 1990), h. 9.

¹⁴ Harold H. Titus, dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat* (Living Issues of philosophy), Jakarta ; Bulan Bintang, 1984), h. 187-188.

berbeda meski pada kasus yang sama karena perbedaan kondisi dan situasi. Kenyataannya, tidak ada dua peristiwa di dunia ini yang sama persis, yang banyak terjadi adalah kesamaan yang ada pada keduanya dimana terdapat dialektika antara persamaan dan perbedaan, pola inilah menurut Syaḥrūr lebih dekat dengan keadilan.¹⁵ Syari'at Nabi Mahammad saw memiliki dua hal sekaligus, yang keduanya saling berlawanan yaitu antara batasan-batasan Allah yang bersifat lurus dengan fleksibel, keduanya merupakan manifestasi dari fitrah manusia saling bersinergi dan berinteraksi, sehingga akan diperoleh formulasi yang tepat antara batasan-batasan Allah dengan gerak aktivitas manusia.¹⁶

Pengembangan teoritis-epistemologis *ijtihād taḥbîqî* yang ditawarkan Syaḥrūr dalam mejalin hubungan dialektis antara ketetapan dan perubahan di dalam peradilan, akan memberikan keleluasaan hakim dalam menetapkan hukum karena hakim bisa menginterpretasikan dalam cakupan dari batasan-batasan Allah, bukan malah berdiri di atasnya, batasan-batasan-Nya ini bisa berupa batasan maksimal saja atau batasan minimal, yang keduanya sama-sama tidak mungkin dilampaui. Atau batasan maksimal dan minimal sekaligus yang boleh dilampaui keduanya, akhirnya hakim bisa melakukan *ijtihād* dengan

¹⁵ Muhammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, Damaskus: al-Hālī li ath-Thibā'ah li an-Nasyr wa at-Tawzî', h. 589-590

¹⁶ Muhammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa Al-qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, Damaskus: al-Hālī li ath-Thibā'ah li an-Nasyr wa at-Tawzî', h. 451.

sagala macam kemungkinan yang ada. Syaḥrūr dalam aplikasi hukum Islam berpandangan sangat berbeda dengan para pakar secara umum. Syaḥrūr tidak memandang perlu merujuk ke masa lalu seperti merujuk kepada praktik para sahabat atau bahkan Nabi sekalipun alasannya mujtahid sekarang lebih mengerti apa yang harus mereka lakukan dibandingkan dengan para sahabat sehingga mujtahid tidak perlu merujuk kepada pada generasi sahabat untuk menyelesaikan persoalan saat sekarang ketika dihadapi para mujtahid. Ini sama sekali bukan berarti bahwa mujtahid saat sekarang lebih beriman dan lebih bertakwa dan melebihi yang lain dibandingkan para sahabat tetapi kitalah yang paling baik menyelesaikan problematika kita sendiri karena kita paling baik dalam memahami problematika yang kita hadapi.¹⁷

Menurut Roger Graudy, tantangan umat Islam dewasa ini ada dua macam *tāqlîd*:¹⁸ (1) *tāqlîd* kepada Barat karena umat Islam tidak mampu membedakan antara modernisasi dengan

¹⁷ Muhammad Syaḥrūr, *Naḥw uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: al-Hālī li ath-Thibā'ah li an-Nasyr wa at-Tawzī, 2000, h. 51

¹⁸ Taqlid adalah orang-orang yang sebatas memahami substansi kitab (karya imam madzhab), tetapi belum mempunyai kemampuan mentarjih gagasan para imam dan belum mampu melakukan tarjih sesuai dengan yang telah ditarjih oleh para pentarjih, tidak memiliki kemampuan menseleksi atau mengkomparasi diantara gagasan para imam mana yang paling kuat dan kuat, pendapat lemah dan sebagainya. Mereka hanya mengikuti saja pendapat para imam tanpa mengetahui dasar hukumnya. Ibn Abidin berpendapat bahwa tingkatan *muqallidun* telah banyak ditemukan di era sekarang. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl fiqh*, Beirut; Dar al-Fikr al-'Arabiy, 1988, h. 397

cara hidup Barat. (2) *tāqlid* kepada masa lalu karena umat Islam tidak mampu membedakan antara syari'at yang notabene adalah wahyu Ilahi dengan gagasan-gagasan para *fuqāhā'* masa lalu tentang syari'at itu sendiri.¹⁹

Sedangkan menurut Waryani Fajar Riyanto, pengembangan teoritis-epistemologis epistemologi hukum Islam di Indonesia membuka prespektif baru bagi keterlibatan ilmu-ilmu sosial seperti filsafat dan humaniora serta sains dalam metodologi hukum Islam. Implikasinya adalah hukum Islam tidak mungkin lagi menutup diri dari ruang publik yang di dalamnya terdapat berbagai kebutuhan analisis. Interrelasi dan integrasi pendekatan mikro serta makro akan melahirkan kosmopolitanisme hukum Islam di Indonesia. Melalui pancasila, sebagai *kalimāh al-sawā'* dalam perjumpaan dialog menjadi cara yang tepat untuk mengimplementasikan *maqāṣid* hukum Tuhan dalam konteks berbangsa dan bernegara.²⁰

Dari uraian di atas, dapat ditarik benang merah bahwa untuk pengembangan teoritis-epistemologis *ijtihād taṭbîqî* yaitu seorang mujtahid *taṭbîqî* harus mejalin hubungan dialektis antara ketetapan dan perubahan di dalam epistemologi hukum

¹⁹ Roger Graudy, *Mustaqbal al-Ijtihād, Jurnal Al-Taūḥid*, VII, Rabi'ul Awal, 1404 H, h. 126

²⁰ Waryani Fajar Riyanto, *Studi Islam Indonesia (1950-2014): Rekonstruksi Sejarah Perkembangan Studi Islam Integratif di Program Pascasarjana Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) & Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)*, (Pekalongan: Kurnia Kalam Semeseta, 2014), 428

Islam modern di Indonesia, sebagaimana mujtahid ketika menetapkan hukum harus berpegang kepada dialektis antara ketetapan dan perubahan sebab bisa saja terjadi ada ketetapan hukum yang berbeda meski pada kasus yang sama karena perbedaan kondisi dan situasi. Karena tidak ada dua peristiwa di dunia ini yang sama persis, yang banyak terjadi adalah kesamaan yang ada pada keduanya dimana terdapat dialektika antara persamaan dan perbedaan, sehingga hubungan dialektis antara ketetapan dan perubahan dalam epistemologi hukum Islam di Indonesia lebih dekat dengan keadilan.

Hubungan dialektis antara ketetapan dan perubahan dalam epistemologi hukum Islam di Indonesia membuka perspektif baru bagi keterlibatan ilmu-ilmu sosial seperti filsafat dan humaniora serta sains dalam metodologi hukum Islam. Implikasinya adalah hukum Islam tidak mungkin lagi menutup diri dari ruang publik yang di dalamnya terdapat berbagai kebutuhan analisis. Interrelasi dan integrasi pendekatan mikro serta makro akan melahirkan kosmopolitanisme hukum Islam di Indonesia. Melalui Pancasila, sebagai *kalimah al-sawā'* dalam perjumpaan dialog menjadi cara yang tepat untuk mengimplementasikan *maqāṣid* hukum Tuhan dalam konteks berbangsa dan bernegara.

b. Pengembangan Praktis-Methodologis

Ulama' klasik yang sangat populis yaitu Syātibi, membagi *ijtihād* dalam dua bentuk, yaitu: (1) *ijtihād taṭbīqī* yaitu *ijtihād* yang bergantung kepada penerapan ide nas,²¹ (2) *ijtihād istinbāḥī* yaitu *ijtihād* dalam pemahaman terhadap hukum-hukum syara'.²²

Perbedaan *ijtihād taṭbīqī* dan *istinbāḥī* terletak pada obyek *ijtihādnya* yang lebih fokus pada permasalahan yang sifatnya empiris, fakta, atau realitas yang dihadapi di dalam masyarakat. *Ijtiḥād taṭbīqī* adalah *ijtiḥād* yang sangat kondisional karena di dalam *ijtiḥād taṭbīqī* kemungkinan “tidak memberlakukan” nash tertentu karena ada nash lain yang menghendaki demikian serta lebih mencerminkan nash dan *maqāṣid syāri'ah*, seorang yang melakukan *ijtiḥād taṭbīqī* (*mujtahid musābiq*) dituntut untuk memahami *maqāṣid syāri'ah* secara mendalam, agar hasil *ijtiḥādnya* benar-benar sejalan dengan prinsip-prinsip tujuan diberlakukan syari'at.²³

²¹ (الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط). Lihat Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakhmi as-Syatibi, *al-Muwafaqat, taqdim* Bakir bin Abdullah Abu Zaid, *takhrih hadits* Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan al-Salman (Dar Ibn Affan, t.th). h. 63

²² (الاجتهاد في درك الاحكام الشرعية). Lihat Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakhmi as-Syatibi, *al-Muwafaqat, taqdim* Bakir bin Abdullah Abu Zaid, *takhrih hadits* Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan al-Salman (Dar Ibn Affan, t.th). h. 63

²³ Muhammad Tahmid Nur, *Menggapai Hukum Pidana Ideal: Kemaslahatan Pidana Islam dan Pembaruan Hukum Pidana Islam*, (Yogyakarta: Budi Utama, 2016), h. 85

Menurut Muslihun Muslim, *ijtihād taṭbīqī* akan sulit diterapkan tanpa dukungan politik karena terlaksana atau tidaknya suatu produk hukum dalam ranah kenegaraan sangat tergantung pada politik hukum, menurutnya politik dan produk hukum Islam adalah dua sisi yang tidak dapat dipisahkan dalam masyarakat Islam.²⁴ Senada dengan sebelumnya, Abdul Halim berpendapat produk hukum Islam yang dihasilkan melalui proses panjang (*ijtihād istinbāfī*) tidak akan memiliki arti banyak tanpa dipraktikkan melalui *ijtihād taṭbīqī*. Semakin baik hubungan Islam dengan politik semakin besar peluang hukum Islam untuk diaktualisasikan dan sebaliknya semakin renggang hubungan keduanya maka semakin kecil peluangnya untuk diterapkan.²⁵

Yusuf Qardhawi mengklasifikasikan model (*design*) *ijtihād* kontemporer dalam tiga bentuk, yaitu: *Pertama*, pembentukan undang-undang. Berijtihād model kodifikasi madzhab (*taqnîn*) atau pemilihan pendapat para ulama madzhab secara kolektif, dimulai dari perbedaan pendapat imam madzhab dengan para sahabatnya (pengikut) dalam wilayah satu madzhab kemudian dikomparasikan dengan pendapat imam-imam madzhab lain (*al-Maḏhab al-Arba'ah*) dan seterusnya, kemudian diklasifikasi

²⁴ Muslihun Muslim, *Fiqh Ekonomi dan Positivasi di Indonesia*, (Mataram: LKIM IAIN Mataram, 2006), h. 240-241

²⁵ Abdul Halim, *Peradilan Agama dalam Politik Hukum di Indonesia: Dari Otoriter Konservatif Menuju Konfigurasi Demokratis Responsif*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. xiii

pendapat yang lebih argumentatif dari prespektif dalilnya yang dapat dijadikan argumentasi, dengan disesuaikan dengan *maqāṣid al-syāriah al-kulliyāh*. Selanjutnya dikembangkan secara resmi melalui pembentukan undang-undang. Dalam menetapkan undang-undang harus benar-benar diilhami oleh kejernihan melihat suatu kebenaran dalam sebuah persoalan, tidak boleh melandaskan pemikiran berdasarkan kepentingan tertentu dan mengeksploitasi kebenaran sesuai dengan hawa nafsu.²⁶

Kedua, Berijtihad model fatwa baik yang bersifat formal (pemerintah) seperti *Dārul Ifta* di Mesir, *Riayāh al-Ifta* di Saudi Arabia, dan sebagainya. Ataupun ijtihad yang bersifat individu yang terespose di majalah-majalah, antara lain seperti : *al-Azhār*, *Nurūl Islām*, *Mimbar Islām* di Mesir, *al-Wa'i al-Islāmi* di Kuwait, *Manārul Islām* di Abu Dhabi, *as-Ṣahāb* di Beirut dan sebagainya. Termasuk kodifikasi fatwa yang di cetak dalam sebuah kitab seperti fatwa Syeh Mahmud Syaltuth, Syeh Husain Mahluf dan juga kitab “*fatāwa muāṣirāh*” yang merupakan kumpulan fatwa Yusuf Qardhawi. Atau fatwa yang bersifat kolektif seperti: *Majma' al-Buḥūs al-Islāmiyah li al- Azhār* di Kairo, *Majma' al-Fiqh al-Islami* dan sebagainya.

²⁶ Yusuf al-Qardhawi, *Reformasi Pemikiran Islam Abad 21*, Terj. Moh. Farid Zaini, Surabaya : Dunia Ilmu, 1998, h. 46-49

Ketiga, Berijtihād dalam bentuk Analisis dan Studi. Mencakup buku ilmiah dasar secara spesifik, serta studi dan analisis mendalam dalam konferensi ilmiah khusus, juga tulisan dari berbagai studi tingkat tinggi untuk memperoleh Magister dan Doktor, serta hasil kuliah dosen untuk meningkatkan strata keilmuan dan berbagai kajian ilmiah mendalam yang telah banyak diangkat oleh media cetak dan elektronika.

Ketiga model (*design*) *ijtihād* tersebut nampaknya Yusuf Qardhawi kurang memberikan ruang yang cukup terhadap pengembangan pendekatan induktif, analisis kontekstual, dan pengembangan teori dalam berijtihād, baik dalam wilayah *qa'idah fiqhiyyah* dan *uṣūl fiqh*. Kemudian perlu dibentuk Lajnah Pusat Fatwa untuk seluruh dunia yang berfungsi sebagai pemantau hasil fatwa para ulama dalam masalah-masalah kontemporer. Hal itu untuk menghindari munculnya fatwa-fatwa yang menyimpang. Karena menurut Yusuf Qardhawi, salah satu faktor yang menyebabkan adanya penyimpangan adalah terlalu berlebihan dalam pertimbangan demi kemaslahatan.²⁷

²⁷ Yusuf al-Qardhawi, *Reformasi Pemikiran Islam Abad 21*, Terj. Moh. Farid Zaini, Surabaya: Dunia Ilmu, 1998, h. 49.

B. Dinamika Pemberdayaan Ekonomi Umat

1. Pemberdayaan Ekonomi Umat

a. Definisi Pemberdayaan Ekonomi Umat

Ketika berbicara tentang upaya melakukan analisis pemberdayaan ekonomi²⁸ umat, tentu yang paling pertama diketahui adalah pengertian pemberdayaan itu sendiri. Pemberdayaan diterjemahkan dari kata *empowement*, asal katanya *empower* yang mempunyai dua pengertian: (i) *to give power to* (memberi kekuasaan, mengalihkan kekuatan atau mendelegasikan otoritas pada pihak lain), (ii) *to give ability to, enable* (usaha untuk memberi kemampuan). Pemberdayaan berasal dari kata *daya* yang mempunyai arti kekuatan atau kemampuan, kalimat *berdaya* adalah suatu kondisi atau keadaan yang mendukung adanya kekuatan atau kemampuan.²⁹ Jadi

²⁸ Menurut bahasa kata ekonomi berasal dari bahasa Yunani yaitu *oikos* artinya keluarga atau rumah tangga, sedangkan *Nomos* artinya peraturan. Sedangkan menurut istilah yaitu manajemen rumah tangga atau peraturan rumah tangga. Lihat Abdul Ghofur, *Pengantar Ekonomi Syariah*, (Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015), 20. Lebih lanjut Abdul Ghofur menyatakan bahwa perbedaan antara ekonomi syariah dengan ekonomi konvensional. Ekonomi syariah kebutuhan terbatas dengan sumber daya tidak terbatas artinya kebutuhan manusia terbatas sesuai dengan kapasitas jasmani seseorang seperti makan, minum dan sebagainya, sedangkan sumber daya tidak terbatas karena di alam semesta ini banyak potensi kekayaan yang belum tergali sepenuhnya. Sedangkan ekonomi konvensional menyatakan bahwa kebutuhan manusia tidak terbatas dengan sumber daya terbatas. Lihat Abdul Ghofur, *Pengantar Ekonomi Syariah*, (Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015), 23.

²⁹ Lihat Masykuri Bakri, *Pemberdayaan Masyarakat: Pendekatan RRA dan PRA*, (Surabaya: Visipress Media, 2010), 17.

istilah pemberdayaan ekonomi umat adalah suatu upaya meningkatkan kemampuan dan potensi yang dimiliki oleh umat sehingga mereka dapat mengaktualisasikan jati diri hasrat dan martabatnya secara maksimal untuk bertahan dan mengembangkan diri secara mandiri secara ekonomi.

Tujuan pemberdayaan ekonomi umat adalah agar masyarakat dapat terlepas dari perangkap kemiskinan dan keterbelakangan dan upaya untuk meningkatkan kemampuan dan kemandirian masyarakat, baik di bidang ekonomi, sosial budaya, dan lain sebagainya.³⁰ Dalam disertasi ini maksud dari pemberdayaan ekonomi umat (*community empowerment economi*) adalah perwujudan *capacity building* masyarakat yang bernuansa pada pemberdayaan sumber daya manusia melalui pengembangan kelembagaan pembangunan mulai dari tingkat pusat sampai tingkat pedesaan seiring dengan pembangunan sistem sosial ekonomi umat, sarana dan prasarana, serta pembangunan Tiga-P: (i) pendampingan yang dapat menggerakkan partisipasi total masyarakat, (ii) penyuluhan yang terus memantau dan merespon hal-hal yang terjadi secara dinamis di masyarakat, dan (iii) pelayanan yang berfungsi sebagai unsur pengendali sebagai unsur pengendali ketepatan

³⁰ Menurut Jamal al-Banna (adik kandung Hasan al-Banna pendiri Ikhwanul Muslimin), tantangan yang sangat serius di hadapai umat Islam di dunia saat ini adalah ketertinggalan baik di bidang politik, sosial dan militer dan sebagainya karena lemahnya program pemberdayaan dan pengembangan di bawah naungan Islam. Lihat Jamal al-Banna, *Naḥwa Fiqh Jadid*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 1997), h. 356

distribusi aset sumber daya fisik dan non fisik yang diperlukan masyarakat.³¹

Dengan demikian, konsep pemberdayaan masyarakat bukan hanya menyangkut persoalan ekonomi tetapi merupakan konsep yang menyangkut semua aspek kehidupan, yang semua aspek tersebut harus diberdayakan secara bersinergi dan *integrative* dan pemberdayaan ekonomi umat harus bersinergi dengan pemberdayaan sosial budaya dan politik, begitu pula sebaliknya.³² Karena ketika terjadi ketidakadilan ekonomi akan menimbulkan kesenjangan sosial, disparitas regional sehingga terjadi gejolak dan benturan antar wilayah, ras, kelas ekonomi maupun agama.³³

b. Strategi Pemberdayaan Ekonomi Umat

Khan menawarkan enam konsep strategi pemberdayaan yang dapat dikembangkan dalam sebuah organisasi: (i) *Desire* (pendelegasian), yaitu pendelegasian dari pihak manajemen dalam hal ini pemerintah untuk mendelegasikan dan melibatkan masyarakat dengan cara, antara lain: masyarakat diberi kesempatan untuk mengidentifikasi permasalahan yang sedang berkembang, pemerintah meminimalisir *directive personality*

³¹ Lihat Masykuri Bakri, *Pemberdayaan Masyarakat: Pendekatan RRA dan PRA*, (Surabaya: Visipress Media, 2010), 18.

³² Lihat Masykuri Bakri, *Pemberdayaan Masyarakat: Pendekatan RRA dan PRA*, (Surabaya: Visipress Media, 2010), 20

³³ Lihat Said Agil Husin Al Munawar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, (Jakarta: Ciputat Press, 2004), 122.

dan memperluas keterlibatan masyarakat, pemerintah memotivasi terciptanya perspektif baru dan memikirkan kembali strategi kerja, pemerintah mengembangkan keahlian dan melatih masyarakat untuk mengawasi sendiri (*self control*).

(ii) *Trust* (membangun kepercayaan), yaitu adanya keinginan dari manajemen (pemerintah) untuk membangun kepercayaan antara pemerintah dan masyarakat agar tercipta harmonisasi untuk pertukaran informasi dan saran tanpa adanya rasa takut dengan melalui empat tahap, antara lain: pemerintah memberikan kesempatan atas penggunaan sumber daya yang mencukupi bagi kebutuhan masyarakat, menyediakan waktu dan sumber daya dalam menyelesaikan pekerjaannya, menyediakan pelatihan yang berkaitan dengan kebutuhan masyarakat, menyediakan akses informasi yang cukup. (iii) *Confident* (saling percaya) yaitu membangun saling percaya antara pemerintah dan masyarakat tanpa ada rasa saling curiga dengan menghargai terhadap kemampuan yang dimiliki masyarakat, tindakan pemerintah untuk membangun *confident* kepada masyarakat, antara lain: mendelegasikan tugas kepada masyarakat, menggali ide dan saran dari masyarakat, memperluas tugas dan membangun jaringan dengan masyarakat, menyiapkan jadwal pelatihan serta mendorong penyelesaian yang baik. (iv) *Credibility* (harga diri), yaitu pihak manajemen (pemerintah) menjaga kredibilitas terhadap masyarakat dengan cara pemberian penghargaan dan

pengembangan kepada mereka, antara lain: pemerintah memandang masyarakat sebagai patner yang sangat strategis dalam mengembangkan pembangunan nasional, memperkenalkan inisiatif masyarakat untuk melakukan perubahan melalui partisipasinya, pemerintah membantu menyelesaikan perbedaan dalam skala prioritas. (v) *Accountability* (pertanggung jawaban), yaitu pemerintah ada keinginan untuk meminta pertanggung jawaban dari masyarakat, sebagai model evaluasi terhadap prestasi kerja dalam ketuntasannya dan tanggung jawab terhadap wewenang yang sudah diberikan, dengan cara: menggunakan jalur *training* dalam mengevaluasi prestasi masyarakat, memberikan saran dan bantuan dalam menjalankan aktifitasnya, menyediakan periode dan waktu pemberian *feedback* atau menambah bantuan. (vi) *Communication* (mengadakan komunikasi), yaitu pemerintah membangun komunikasi yang saling terbuka agar terjadi harmonisasi dan saling memahami melalui adanya kritik dan saran terhadap hasil dan prestasi yang dilakukan masyarakat, dengan cara: pemerintah menetapkan kebijakan *open door communication*, pemerintah menyediakan waktu untuk mendapatkan informasi dan mendiskusikan permasalahan secara terbuka, pemerintah menciptakan kesempatan untuk *cross-training*.³⁴

³⁴ Lihat Masykuri Bakri, *Pemberdayaan Masyarakat: Pendekatan RRA dan PRA*, (Surabaya: Visipress Media, 2010), 21-24.

c. Tantangan dan Problematika Pemberdayaan Ekonomi Umat

Masalah atau problematika umumnya didefinisikan sebagai sesuatu kondisi yang mengakibatkan masyarakat menjadi tidak baik atau terancam. Sedangkan yang dimaksud dengan problematika pemberdayaan ekonomi umat disini adalah kondisi yang mengakibatkan pemberdayaan ekonomi umat menjadi tidak baik atau terancam atau masalah yang dialami orang banyak dalam suatu komunitas (umat).

Memang tidak mudah untuk memetakan apakah “sesuatu” itu dikatakan problem atau bukan, memetakan antara fenomena dan fakta, gejala masalah, inti masalah, masalah utama, faktor-faktor penyebab dan dampak dari suatu masalah. Karena kesalahan dalam menentukan masalah akan berdampak pada aksi-aksi dalam strategi pemecahan masalah, maka diperlukan empat tahap dalam mengidentifikasi problematika pemberdayaan ekonomi umat, antara lain: (1) riset pendahuluan, artinya menemukan tema-tema besar yang akan dikaji dari masyarakat yang ada, bisa menggunakan Rapid Rural Appraisal (RRA) artinya sebuah alat untuk mengkaji desa secara tepat. (2) persiapan sosial, tahapan agar seorang fasilitator (sebagai orang luar) dapat diterima dengan baik oleh umat, dengan cara; mengenali tradisi, pola hidup, bahasa yang digunakan, kepekaan khusus atau hal-hal yang tidak boleh disentuh, memahami peran dan fungsi lembaga dan tokoh

masyarakat kunci, memahami kelompok yang tidak terorganisir dan berfungsi dalam pergerakan masyarakat. (3) identifikasi data dan fakta sosial, yaitu mengamati dan mengidentifikasi realitas sosial dengan menggunakan *Participatory Rural Appraisal* (PRA). (4) analisis sosial, yaitu upaya untuk memperoleh gambaran yang utuh menyangkut situasi sosial.³⁵

Proses pemberdayaan ekonomi umat bisa juga disebut dengan *community strategic economic planning*, yaitu mengorganisir gagasan-gagasan yang muncul dalam mencari peluang-peluang yang mungkin bisa dilakukan bersama untuk memecahkan masalah dengan memperhatikan pengalaman-pengalaman umat di masa lalu baik keberhasilan maupun kegagalannya dengan empat alternatif pemecahan masalah, antara lain: (1) visioning, yaitu mengetahui arah perubahan masyarakat. (2) melakukan analisis SWOT, yaitu menilai situasi internal dan eksternal atau kekuatan dan kelemahan yang dimiliki umat. (3) merumuskan alternatif pemecahan masalah, yaitu mengetahui akar analisis yang jelas dengan membuat alternatif strategi pemecahan masalah yang baik. (4) rencana aksi, yaitu menetapkan bagaimana cara umat melaksanakan strategi alternatif pemecahan masalah.³⁶

³⁵ Lihat Masykuri Bakri, *Pemberdayaan Masyarakat: Pendekatan RRA dan PRA*, (Surabaya: Visipress Media, 2010), h. 140-143.

³⁶ Lihat Masykuri Bakri, *Pemberdayaan Masyarakat: Pendekatan RRA dan PRA*, (Surabaya: Visipress Media, 2010), h. 145-150.

d. Peranan Ulama dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat

Menurut Sayyid Qutub, Istilah ulama' hanya diulang dua kali di dalam al-Qur'an, (1) dalam surat Fatir: 28, ayat ini menjelaskan bahwa mereka yang mengetahui kebesaran dan kekuasaan Allah disebut ulama', yakni mereka yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat Allah yang bersifat *kāuniyāh*. (2) dalam surat asy-Syu'ara': 197, yakni yang berkaitan dengan ayat-ayat *qur'aniyyāh* disebut ulama'.³⁷

Sedangkan definisi ulama' menurut Said Aqil Husin al-Munawar, adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan luas tentang ayat-ayat Allah, baik bersifat *kāuniyāh* (fenomena alam) maupun bersifat *qur'aniyyāh* (ajaran Qur'an atau agama), yang mengantarkan manusia kepada pengetahuan tentang kebenaran Allah, takwa, tunduk (*istislām*) dan takut (*khāsyah*).³⁸

Said Aqil Husin al-Munawar menambahkan, seorang ulama' adalah orang-orang yang memiliki ilmu pengetahuan yang mendalam tanpa membedakan disiplin ilmu yang dimilikinya, tetapi senantiasa tunduk dan patuh terhadap Allah swt sebagai sumber ilmu pengetahuan, sebagai pewaris para nabi, ulama' mengemban beberapa fungsi utama, antara lain: (1) menyampaikan (*tāblîg*) ajaran-ajaran al-Qur'ān, (2) menjelaskan (*tībyān*) ajaran-ajaran al-Qur'ān, (3) memutuskan

³⁷ Sayyid qutub, *Fi Zīlal al-Qur'an*, (Beirut: Dar Diya at-Turas al-Arabi, 1967), h. 114.

³⁸ Said Agil Husin Al-Munawar, 2002, *Dimensi Kehidupan dalam Prespektif Islam*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, h. 12.

atau memecahkan (*tāḥkīm*) problem yang dihadapi masyarakat berdasarkan al-Qur'ān, (4) memberikan contoh pengamalan agama (*uswāh*) berdasarkan ajaran al-Qur'ān.³⁹

Dengan demikian, di dalam menghadapi perkembangan umat, perubahan sosial budaya, maka seorang ulama' harus memiliki kualifikasi dan kapabilitas yang memiliki penguasaan ilmu-ilmu tentang Islam yang lengkap dan dinamis, di samping perangkat ilmu dan wawasan yang dapat dipakai untuk memenuhi perkembangan masyarakat.

Berkaitan dengan peran ulama' dalam pemberdayaan ekonomi umat, Max Weber berpendapat bahwa seorang pemimpin agama yang berkarismatik yang mana dasar kepemimpinannya adalah sebuah kepercayaan bahwa mereka mempunyai hubungan khusus dengan Tuhan, atau malah mewujudkan karakteristik Tuhan itu sendiri.⁴⁰ Fenomena karismatik ulama ini dapat dimanfaatkan untuk melakukan perubahan sosial dengan pemberdayaan ekonomi umat melalui pesantren, majlis ta'lim, madrasah dan kegiatan-kegiatan keagamaan yang dipimpin oleh ulama' yang berkarismatik

³⁹ Said Agil Husin Al-Munawar, 2002, *Dimensi Kehidupan dalam Perspektif Islam*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, h. 12

⁴⁰ Lebih lanjut Max menambahkan bahwa istilah karismatik akan diterapkan kepada mutu tertentu yang terdapat pada kepribadian seseorang, yang karenanya dia terpisahkan oleh orang biasa dan diperlakukan sebagai orang yang dianugerahi dengan kekuasaan atau kualitas yang luar biasa atau minimal pengecualian dalam hal-hal yang lebih spesifik. Lihat Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Ter. Robert M. Z. Lawang, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), h. 229.

akan lebih efektif dan efisien, bukan malah untuk dimanfaatkan agenda pribadi yang menguntungkan dirinya.

Salah satu contoh seorang ulama' yang menghidupkan denyut nadi perekonomian masyarakat melalui pesantren menurut Asrori S. Karni adalah KH. Ahmad Sahal Mahfudh.⁴¹ Pesantren Maslakul Huda yang dipimpin Kiai Sahal bermaksud untuk mendefinisikan peran pesantren yang semula hanya sebatas sebagai makelar budaya hingga akhirnya berani melakukan inovasi dengan memberdayakan dimensi kebutuhan pragmatis masyarakat.⁴² Upaya perluasan fungsi pesantren ini selaras dengan tujuan didirikannya pesantren secara umum dengan menyiapkan manusia yang lebih bertaqwa kepada Allah dan mampu mewarisi bumi dengan cara mengelola, memanfaatkan, menyeimbangkan dan melestarikan kehidupan untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.⁴³

Pemberdayaan ekonomi umat melalui pesantren tergantung visi dan wawasan pengasuh pesantren.⁴⁴ Menurut Moh. Fauzi, Khoirul Anwar dan Jauharaotul Farida dalam

⁴¹ Asrori S. Karni, *Etos Studi Kaum Santri: Wajah Baru Pendidikan Islam*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2009), h. 244

⁴² Zubaedi, *Memotret Keterlibatan BPPM Pesantren Maslakul Huda Kajian dalam Aksi Pengembangan Masyarakat*, Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu Agama dalam Jurnal Aplikasia, Vol. V, No. 1, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1 Juni 2004: 17-33), h. 19

⁴³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 44

⁴⁴ Zubaedi, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh: Perubahan Nilai Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat di Pesantren Maslakul Huda*, Disertasi (Yogyakarta: UIN Sunan Kali Jaga, 2006), h. 13

sebuah laporan participatory action research (PAR), menyatakan bahwa para kiai memiliki pengaruh yang sangat kuat di masyarakat dan pada perkembangannya kelompok para kiai menjelma menjadi kekuatan penting dalam kehidupan sosial dan politik di Indonesia.⁴⁵

Pemberdayaan ekonomi umat yang dilakukan oleh pesantren merupakan kegiatan yang dianggap baru baik oleh masyarakat maupun lingkungan pesantren sendiri, karena secara kultural misi utama pesantren adalah bidang pendidikan. Sedangkan pemberdayaan ekonomi umat merupakan kegiatan yang belum dilakukan pesantren secara kelembagaan, tanpa disertai visi yang jelas dan perangkat pendukungnya.⁴⁶

Muara dari pemberdayaan ekonomi umat adalah peningkatan taraf hidup dan kesejahteraan masyarakat dengan pendekatan kebutuhan dan permasalahan masyarakat baik sebagai subyek atau obyek. Sedangkan kebutuhan dan permasalahan masyarakat akan selalu berkembang. Maka pemberdayaan ekonomi umat akan selalu relevan dan sangat potensial di masyarakat manapun baik di kota maupun desa, baik masyarakat agraris maupun industri. Kiai Sahal

⁴⁵ Moh. Fauzi, Khoirul Anwar dan Jauharatul Farida, *Revitalisasi Peran Ulama: Dalam Pemberdayaan Masyarakat Pesisir Desa Morodemak*, (Semarang: LP2M IAIN Walisongo, 2014, 21-22

⁴⁶ MA. Sahal Mahfudh, *Pesantren dan Pengembangan Masyarakat dalam Perspektif Pembinaan Ummat*, h. 1. Makalah di sampaikan dalam Seminar Pendidikan Pesantren dan Penyiapan Ulama yang diselenggarakan oleh PSM di Jakarta, 24 Juni 1987, makalah tidak dipublikasikan.

berkeyakinan pesantren yang mampu mengembangkan dua potensinya, yaitu potensi pendidikan dan kemasyarakatan akan melahirkan ulama yang tidak saja luas ilmu pengetahuan keagamaannya, tetapi juga luas wawasan dan cakrawala pemikirannya serta mampu memenuhi tuntutan zaman dalam memecahkan persoalan masyarakat.⁴⁷

2. Menuju Ekonomi Umat yang Tangguh dan Mandiri

a. Sistem Ekonomi Islam

Dalam al-Qur’ān, ekonomi Islam diidentikkan dengan *iqtiṣād*,⁴⁸ artinya “umat yang pertengahan” atau bisa diartikan menggunakan rizki yang ada di sekitar kita dengan cara berhemat agar menjadi manusia yang baik dan tidak merusak nikmat-Nya. Jadi tidak ada yang baku dalam istilah ekonomi Islam, karena orang boleh saja menyebutnya ‘ekonomi ilahiyyah’, “ekonomi syari’ah”, “ekonomi Qur’ani”, atau “ekonomi” saja.

Ilmu ekonomi Islam menurut Mannan adalah ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah-masalah

⁴⁷ MA. Sahal Mahfudh, *Pesantren dan Pengembangan Masyarakat dalam Perspektif Pembinaan Ummat*, h. 2. Makalah di sampaikan dalam Seminar Pendidikan Pesantren dan Penyiapan Ulama yang diselenggarakan oleh PSM di Jakarta, 24 Juni 1987, makalah tidak dipublikasikan.

⁴⁸ Lihat surat al-Ma’idah (5) : 66,.... منهم امة مقتصدة, artinya: “Di antara mereka ada golongan pertengahan...”. kata *muqtashid* artinya orang yang berlaku jujur, lurus dan tidak menyimpang dari kebenaran. Lihat Departemen Agama RI , *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, (Jakarta; Yayasan Penerjemah al-Qur’an, 1971), h. 172

ekonomi rakyat yang diilhami oleh nilai-nilai Islam.⁴⁹ Berbeda dengan seorang bankir Pakistan Hasanuzzaman mengartikan ilmu ekonomi Islam sebagai ilmu pengetahuan dan aplikasi perintah-perintah (*injunctions*) dan tata cara (*rules*) yang ditetapkan oleh syari'ah yang mencegah ketidakadilan dalam penggalan dan penggunaan sumber daya material guna memenuhi kebutuhan manusia yang memungkinkan mereka melaksanakan kewajibannya kepada Allah dan masyarakat.⁵⁰

Lebih detailnya, M. Dawam Raharjo menjelaskan tiga kemungkinan interpretasi atas istilah “ekonomi Islam”, yaitu: (1) yang dimaksud adalah ‘ilmu ekonomi’ yang berdasarkan nilai-nilai atau ajaran Islam bersumber dari al-Qur’ān dan sunnah, (2) yang dimaksud ekonomi Islam adalah “sistem ekonomi Islam” artinya sistem yang bersifat normatif dan berkaitan dengan pengaturan kegiatan ekonomi dalam suatu masyarakat atau negara berdasarkan suatu metode tertentu, misalnya bank Islam disebut sistem ekonomi Islam khususnya doktrin larangan riba, (3) ekonomi Islam maksudnya adalah “perekonomian dunia Islam” artinya mengembangkan tentang teori-teori ekonomi Islam dengan tujuan mengembangkan dan memajukan perekonomian masyarakat yang beragama Islam seperti perdagangan antara negara-negara Islam, penanaman

⁴⁹ M. Abdul Mannan, *Teori dan Praktik Ekonomi Islam*, Ter. Drs. M. Nastangin, PT Dhana (Yogyakarta: Bhakti Prima Yasa, 1997), h. 19

⁵⁰ M. Dawam Rahardjo, *Prespektif Deklarasi Mekkah Menuju Ekonomi Islam*, (Bandung: Mizan, 1989), h. 10

modal, dan dunia perbankan dengan mendirikan Bank Pembangunan Islam (*Islamic Development Bank*)⁵¹ sebagaimana yang sudah dilakukan oleh OKI untuk memberikan kredit dan sumbangan (*grant*) kepada masyarakat muslim melalui pemerintah mereka masing-masing.⁵²

Adapun sistem ekonomi menurut Dr. Siah Khosyi'ah adalah seperangkat kesepakatan masyarakat dalam menentukan sesuatu yang diproduksi, cara memproduksinya, termasuk institusi-instrumen yang digunakan dan pola alokasi sumber daya; dan pemberlakuan kepemilikan pribadi dan distribusinya.⁵³ Berbeda dengan istilah sistem ekonomi Islam

⁵¹ Antara Bank Islam dengan bank konvensional tujuannya sama yaitu mencari keuntungan. hanya saja perbedaannya secara garis besar ada dua, yaitu (1) bank Islam melarang riba atau aktivitas bisnis yang tidak sesuai dengan prinsip syari'ah, (2) aktivitas bank Islam berdasarkan pada prinsip membeli dan menjual aset.

Sedangkan secara detailnya perbedaan sistem antara Bank Islam dengan bank konvensional ada sebelas (11), yaitu: (1) dari sisi bisnis, bank Islam berdasarkan hukum syari'ah, sedangkan bank konvensional tidak berdasarkan hukum agama tertentu, (2) dari sisi bunga dalam pembiayaan, bank Islam tidak berorientasi bunga tetapi sistem pembelian dan penjualan aset dimana harga pembelian termasuk profit margin dan bersifat tetap dari semula, sedangkan bank konvensional berorientasi pada bunga baik tetap atau bergerak bagi yang menggunakan uang, (3) dari sisi bunga dalam penyimpanan, bank Islam tidak berorientasi bunga tetapi pembagian keuntungan dan kerugian, sedangkan bank konvensional nasabah berorientasi pada bunga dan investor diyakinkan untuk menentukan dari tingkat bunga, Lihat Veithzal Rivai & Arviyan Arifin, *Islamic Banking: Sebuah Teori, Konsep dan Aplikasi*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2010), h. 38-40

⁵² ⁵² M. Dawam Rahardjo, *Prespektif Deklarasi Mekkah Menuju Ekonomi Islam*, (Bandung: Mizan, 1989), h.3

⁵³ Lihat Siah Khosyi'ah, *Fiqh Muamalah Perbandingan*, Bandung: Pustaka Setia, 2014, h. 231.

menurutnya adalah sistem ekonomi yang dibangun atas prinsip-prinsip dalam ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits yang dikembangkan oleh pemikiran manusia melalui ijtihād, kemudian diaplikasikan dalam masyarakat.⁵⁴

Oleh karenanya, menurut Efrinaldi ada sepuluh (10) prinsip dalam sistem ekonomi Islam,⁵⁵ yang dijadikan sebagai kerangka acuan dalam melakukan berbagai aktivitas perekonomian dalam pemberdayaan ekonomi umat.

Pertama, prinsip tauhidi yang berorientasi pada pengabdian kepada Allah Swt. Artinya Segala tindakan yang dilakukan seorang muslim harus selalu berorientasi pada pengabdian kepada Allah Swt (Surat Al-Dzariyat: 56), “*Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku*”. Penerapan prinsip *tauhidi* dalam sketsa sistem ekonomi Islam mengindikasikan manusia sebagai subyek sentral dalam pemberdayaan ekonomi umat, menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, kejujuran dan saling membantu sesama⁵⁶

Kedua, prinsip persamaan dalam aktivitas ekonomi yang berkenaan dengan hak dan kewajiban. Artinya seorang muslim dituntut untuk berakhlak mulia serta mengaplikasikan prinsip

⁵⁴ Lihat Siah Khosyi'ah, *Fiqh Muamalah Perbandingan*, Bandung: Pustaka Setia, 2014, h. 258.

⁵⁵ Lihat Efrinaldi, *Syari'at Islam dan Dinamika Masyarakat*, Jakarta: Ricardo, 2012, h. 31-40.

⁵⁶ Lihat Ismail R. Al-Faruqi, *Islam and The Theory of Nature*, dalam *Jurnal The Islamic Quarterly*, (XXVI, 1, 1982), h. 25

persamaan dalam aktifitas ekonomi baik yang berkaitan dengan hak dan kewajiban (*equality before rights*). Karena tujuan aktivitas ekonomi dalam Islam adalah membawa kepada kondisi kebahagiaan (*al-falāḥ*) baik di dunia maupun akhirat sedangkan tujuan ekonomi konvensional dan sekuler adalah untuk kepuasan di dunia saja.⁵⁷

Ketiga, prinsip tidak merugikan dan mengeksploitasi manusia dalam bentuk bidang usaha. Artinya para pelaku ekonomi harus dalam batas-batas yang ditentukan syari'at, seperti larangan menipu, manipulasi, curang, menimbun barang sehingga setiap pihak merasakan ketenteraman dan terjamin kemaslahatan bersama.

Keempat, prinsip kerelaan kedua belah pihak tanpa unsur paksaan dalam relasi bisnis. Artinya prinsip suka sama suka untuk melakukan kegiatan bisnis atau perniagaan menjadi suatu yang sangat penting untuk menghindari kerugian kedua belah pihak seperti dalam surat an-Nisa': 29.

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu".

Kelima, prinsip persaudaraan dalam membangun kemitraan dan solidaritas global serta keadilan universal. Artinya dalam Islam ditegaskan bahwa secara esensial manusia

⁵⁷ Lihat Mustofa Edwin Nasution dkk, *Pengenalan Islam Eksklusif Ekonomi Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012), h. 9.

berasal dari satu keturunan yaitu Nabi Adam As dan Hawa, maka atas dasar ini manusia adalah keluarga besar dalam komunitas dunia. Asas persaudaraan dan keadilan dalam berbagai bentuk bidang usaha harus ditegakkan tanpa diskriminasi SARA (suku, agama, ras dan antar golongan). Lihat surat an-Nisa':1

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu”.

Keenam, prinsip objek materia bisnis berupa produk barang atau jasa yang terbukti halal. Artinya sistem jaminan halal harus diuraikan secara tertulis dalam bentuk manual halal, meliputi: a) pernyataan kebijakan perusahaan tentang halal (*halal policy*); b) panduan halal (*halal guidelines*); c) sistem manajemen halal (*halal management system*); d) uraian kritis keharaman produk (*haram critical control point*); e) sistem audit halal (*internal halal audit system*).⁵⁸ Lihat al-Baqarah: 168:

“Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti

⁵⁸ Lihat Mashudi, *Kontruksi Hukum & Respon Masyarakat Terhadap Sertifikasi Produk Halal: Studi Social Legal Terhadap Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan, dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia*, (Semarang: Pustaka Pelajar & LP2M UIN Walisongo, 2015), h. 125.

langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu”.

Ketujuh, prinsip memberi manfaat atau tidak mengandung kemubaziran. Artinya Islam sangat memperhatikan memberikan kemudahan kepada keluarga atau orang lain untuk mendapatkan kemanfaatan dan menghindari pemborosan. Lihat surat al-Isrā’: 26

“Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros”.

Kedelapan, prinsip membantu dan menolong dalam kemitraan dalam berbisnis. Prinsip saling bantu dan menolong secara tegas dijelaskan di dalam surat al-Ma’idah: 2:

”Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa”.

Kesembilan, prinsip keseimbangan antara kepentingan individu dan masyarakat dengan pendistribusian pendapatan dan kekayaan merata. Artinya sistem ekonomi Islam menolak akumulasi kekayaan yang dikuasai segelintir orang saja, sebagaimana konsep yang diterapkan dalam ekonomi kapitalis yaitu kepemilikan industri di dominasi oleh monopoli dan

oligopoli termasuk sektor industri yang notabene kepemilikan publik.⁵⁹ Lihat al-Hasyr:7:

“supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu”

Kesepuluh, prinsip tidak bertentangan dengan syari’at Islam atau asas tidak melawan hukum atau syari’at. Artinya asas tidak melawan hukum atau syari’at sangat penting karena semua yang ditelolir oleh Allah pasti mengandung kemaslahatan. Karena Islam disyari’atkan untuk kemaslahatan manusia secara universal baik di dunia sampai akhirat.⁶⁰

b. Lembaga Perekonomian Umat

Kajian tentang lembaga perekonomian umat menjadi sangat penting, mengingat kestabilan perekonomian di tengah-tengah masyarakat dewasa ini sangat memprihatinkan, khususnya bagi umat Islam sendiri. Padahal banyak akses ekonomi di tengah umat Islam yang bisa ditangani dan dikembangkan untuk meningkatkan kemakmuran dan kesejahteraan perekonomian.

⁵⁹ Lihat Ahmad Muhammad al-‘Assal dan Fathi Ahmad Abdul Karim, *Al-Niḍam al-Iqtisād fī al-Islam, Mabadi’uhu wa Ahdafuh*, (Kairo: Dār al-Mashrāf, 1989), h. 32.

⁶⁰ Lihat Izz al-Din ibn ‘Abd al-Salām(w. 660 H), *Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣālih al-Anām*, (Beirut: Dār al-Jail, 1400 H/1980 M), h. 120. Lihat juga Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakhmi as-Syatibi, *al-Muwafaqat, taqdim* Bakir bin Abdullah Abu Zaid, *takhrij hadiṣ* Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan al-Salman (Dar Ibn Affan, t.th), Jilid II, h. 16.

Definisi lembaga perekonomian umat (LPU), adalah suatu sistem atau norma yang digunakan untuk mengatur segala kebutuhan berdasarkan kemaslahatan, sedangkan perekonomian diambil dari kata ekonomi yang artinya ilmu yang mempelajari tentang seluk beluk rumah tangga (perekonomian) manusia secara dinamis.⁶¹

Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), ekonomi mempunyai arti ilmu yang membicarakan tentang asal-usul produksi, distribusi dan pemakaian barang-barang serta kekayaan seperti hal keuangan, pendistribusian dan perdagangan.⁶² Kata “umat” bila dilihat dari Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), mempunyai dua arti; *pertama*, para penganut atau pengikut suatu agama. *Kedua*: makhluk manusia.⁶³ Sedangkan definisi “umat” di dalam Ensiklopedi Islam, diambil dari bahasa Arab, ‘ummah’ yang bisa berarti tanah air, jalan besar atau masa. Oleh karena itu setiap ada kata umat pasti selalu dikaitkan dengan para nabi, seperti umat Nabi Musa as, umat Nabi Isa as, umat Nabi Muhammad saw, dan

⁶¹ Zaidi Abdad, *Lembaga Perekonomian Umat di Dunia Islam*, (Bandung: Angkasa Bandung, 2003), h. 3.

⁶² Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), (Jakarta: Balai Pustaka, 1997), edisi II, h. 251.

⁶³ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), (Jakarta: Balai Pustaka, 1997), edisi II, h.1101

lain-lain. Umat juga bisa diartikan sebagai jamaah, yaitu suatu generasi dari manusia atau bangsa (*al-waṭān*).⁶⁴

Pakar bahasa al-Qur'an Raghīb al-Asfahani dalam bukunya *al-mufrādāt fī Gārīb al-Qur'ān*, sebagaimana yang dikutip Quraish Shihab mendefinisikan kata 'umat' sebagai semua kelompok yang dihimpun oleh sesuatu, seperti agama, waktu, atau tempat yang sama baik penghimpunannya secara terpaksa maupun atas kehendak mereka.⁶⁵

Al-Qur'an banyak menyebut kata 'umat', namun tidak semua diartikan sebagai kelompok manusia saja, semua binatang termasuk burung juga termasuk 'umat'.⁶⁶ Namun maksud kata 'umat' disini adalah maksudnya adalah sekelompok manusia atau generasi yang seluruh anggotanya berama-sama menuju satu arah, bahu-membahu dan bergerak secara dinamis di bawah kepemimpinan bersama.

Dari pengertian tiga istilah diatas, maksud dari lembaga perekonomian umat adalah suatu formulasi sistem sosial yang berakses ekonomis (uang atau barang/materi) yang terformat dengan aturan dan sistem nilai ajaran suatu agama yang harus dipatuhi oleh setiap penganut suatu agama sebagai suatu kewajiban guna menuju suatu sasaran yang dinamis dibawah kepemimpinan bersama. Atau dapat diartikan "suatu lembaga

⁶⁴ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Ensikolpedi Islam, (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoave, 1997), Jilid V, h. 129.

⁶⁵ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, (Jakarta; Mizan, 1996), h. 325.

⁶⁶ Lihat Q.S, Al-An'am : 38.

sosial yang berakses ekonomis untuk mengatur bagaimana cara mendapatkan dan mendistribusikan harta secara benar berdasarkan aturan-aturan agama”.⁶⁷

Obyek dari lembaga perekonomian umat (LPU) kaitannya dengan ekonomi seperti; zakat, infaq, shodaqoh, pajak, asuransi, perbankan, dan yang sejenisnya. Obyek LPU antara lain: (1) mengatur dan mengadakan pengkajian dalam masalah perekonomian guna mewujudkan kemaslahatan umat. (2) pengorganisasian dan pengaturan sistem perokonomian. (3) menjembatani hubungan antara pemerintah dengan masyarakat dalam menunaikan hak dan kewajiban di bidang perkeonomian untuk mendapatkan kemakmuran. Sedangkan metode kajian LPU menggunakan dua pendekatan *fiqhiyyāh* dengan bentuk diskriptif analisis dan pendekatan sejarah. Pendekatan *fiqhiyyāh* dilakukan untuk menciptakan kelembagaan ekonomi yang berdasarkan asas-asas Islam, pendekatan historis diperlukan sebagai fakta sejarah yang sebenarnya dalam kaitannya perkembangan lembaga umat pada masa lampau untuk dijadikan acuan dasar dalam memetakan kebijakan terhadap segala perkembangan perekonomian umat yang dinamis dan progresif.⁶⁸

⁶⁷ Zaidi Abdad, *Lembaga Perekonomian Umat di Dunia Islam*, (Bandung: Angkasa Bandung, 2003), h. 3.

⁶⁸ Zaidi Abdad, *Lembaga Perekonomian Umat di Dunia Islam*, (Bandung: Angkasa Bandung, 2003), h. 4-5

Lebih lanjut Zaidi Abdad, menjelaskan tentang empat fungsi LPU antara lain:(1) memberikan kemudahan dan pedoman kepada anggota masyarakat kaitannya sikap yang harus dihadapi ketika terjadi masalah perekonomian, (2) memberikan rasa aman karena lembaga ini berdasarkan nilai-nilai keislaman, (3) mengadakan sistem pengawasan masyarakat terhadap perilaku anggotanya, (4) menjaga keutuhan dan kebersamaan masyarakat dalam kegiatan perekonomian.⁶⁹

c. Pemberdayaan Ekonomi Umat Menuju Masyarakat Madani

Masyarakat madani (*civil society*)⁷⁰ adalah masyarakat yang beradab serta cinta dan rindu akan keindahan, kebaikan dan kebenaran, menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia melebihi segala-galanya.⁷¹ Menurut Said Aqil Husin al-Munawar, agama dan peradaban memiliki korelasi yang sangat kuat karena peradaban yang dibangun manusia sebagai perwujudan dari semangat keagamaan seseorang dalam memaknai ruang dan waktunya (*dimensi praktikal*) dan juga

⁶⁹ Zaidi Abdad, *Lembaga Perekonomian Umat di Dunia Islam*, (Bandung: Angkasa Bandung, 2003), h. 6

⁷⁰ *Civil Society* arti generiknya adalah masyarakat berbudaya (*civilizes society*), lawan katanya adalah masyarakat liar (*savage society*). Lihat Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 51

⁷¹ Lihat Said Agil Husin Al-Munawar, 2002, *Dimensi Kehidupan dalam Prespektif Islam*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, h. 202

dipengaruhi oleh nilai-nilai universal agama itu sendiri (*dimensi teoretikal*). Islam menggambarkan dirinya dengan istilah “*dîn*” yang mencakup di dalamnya suatu gagasan tentang peradaban (*civilized*) dan pandangan dunia (*world view*) yang berubah. Dari bahasa kata “*dîn*” berasal dari kata “*madînāh*” yang berarti kota dan kata “*madāni*” sinonim dengan kata “*tamaddun*” yang berarti peradaban.⁷²

Masyarakat madani menurut Imadudin Kholil, mempunyai lima karakteristik, antara lain: konsisten dengan keimanan, asli dan terbuka, mampu menjawab tantangan, keseimbangan antara sesuatu yang ada dan rasa kemanusiaan yang menolak peradaban ras, golongan dan madzhab.⁷³

Menurut Kiai Sahal Kontekstualisasi fiqh sebagai modal awal pengembangan masyarakat madani (*civil society*) dan demokratisasi. Karena demokrasi hanya tumbuh dalam masyarakat yang *civilized* dengan sama-sama melakukan *check and balance* antara masyarakat dan negara sehingga meminimalisir pelanggaran hak-hak sipil oleh kekuasaan yang

⁷² lihat Said Aqil Husin al-Munawar, *Agenda Generasi Intelektual: Ikhtiar Membangun Masyarakat Madani*, (Jakarta: Pena madani, 2004), h. 1-3.

⁷³ Lihat Imadudin Kholil, *Pengantar Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan Sejarah*, (Jakarta: PT Media Dakwah, 1991), h. 125. Bandingkan karakteristik masyarakat peradaban menurut Lew Hee Men yaitu: adanya kota dan pelabuhan, adanya tulisan dan bahasa, adanya organisasi sosial, teknologi berkembang maju, agama yang kuat mempengaruhi kehidupan masyarakat, kerajaan dan sistem pemerintahan yang berkuasa mulai muncul dan ada suatu bentuk tulisan. Lihat Lew Hee Men, *Sejarah Peradaban Dunia*, (Jakarta: Ananda, 2000), h. 4

dimiliki negara, sedangkan *civil society* hanya bisa berkembang dalam iklim yang demokratis dalam konteks partisipasi masyarakat. Kiai Sahal menambahkan posisi fiqh selain sebagai produk hukum atau alat rekayasa sosial sesuai prinsip *the law as a tool to social engineering*, fiqh juga bisa sebagai sarana pembebasan dan emansipasi sosial. Bahkan, disini fiqh hadir sebagai alat yang berfungsi untuk membatasi kekuasaan negara agar tidak selalu campur tangan, dan diluar *mainstream* hukum negara sehingga membentuk kemandirian masyarakat dalam berhadapan dengan negara, bahkan mampu menekan penguasa yang hegemonik.⁷⁴

⁷⁴ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta : LkiS, 2005, 113.

BAB III
***IJTIHĀD TAṬBĪQĪ* KH SAHAL MAHFUDH DALAM**
PEMBERDAYAAN EKONOMI UMAT

A. KH. Sahal Mahfudh

1. Potret keluarga dan masa kecil Sahal Mahfudh

Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh¹ lahir di Pati tahun 16 Februari 1933² di rumah ayahnya yang menyatu dengan pesantren di desa Kajen³ Kecamatan Margoyoso Kabupaten Pati Jawa Tengah.

¹ Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh (“putra” Mahfudh) sebagaimana ayahnya Mahfudh Salam (“putra” Salam). Lazim bagi kebanyakan santri Jawa, atau orang Islam pada umumnya mencantumkan nama ayah setelah namanya sendiri sebagai sebuah identitas yang berarti “putra”. Penacantuman nama ayah kadang-kadang tidak dapat dihindarkan, misalnya ketika ada nama lain yang sama atau ketika melakukan perjanjian dan kesepakatan dalam *muamalah*. Akan tetapi sebagaimana juga kebanyakan orang Jawa, mereka enggan menggunakan nama lengkap dalam keseharian, mereka lebih suka menggunakan sepotang dari namanya dengan potongan yang paling mudah sebagai panggilan akrabnya, atau menggunakan nama *julukan (laqab)* atau singkatan. Kiai Sahal sendiri lebih sering menyingkat namanya menjadi MA. Sahal

² Fakta baru tentang tanggal kelahirannya ini baru ditemukan dalam sebuah catatan lama milik ayah Sahal yaitu Kiai Mahfudh yang menerangkan tanggal lahir Kiai Sahal bukan 17 Desember 1937 sebagaimana yang tertera dalam dokumen resmi seperti KTP (Kartu Tanda Penduduk), namun 16 Februari 1933 M yang bertepatan dengan bulan Dzulqo’dah 1350 H. Lihat Tutik Nurul Jannah, *Inspirasi Gerakan Ekonomi Kiai Sahal Mahfudh* dalam Epistemologi Fiqh Sosial: Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014), 90.

³ Desa Kejen, 18 KM sebelah utara kota Pati dan 7 KM sebelah selatan kota Tayu, para peneliti menyebut Kajen sebagai “Desa Pesantren”, dalam M.

Dia anak ketiga dari enam bersaudara⁴ dari pasangan KH. Mahfudh Salam (1899-1944 M)⁵ dan Nyai Hj. Badi'ah (w.1945 M).⁶

Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren, Membangun dari Bawah* (Jakarta; P3M, 1985), h.197-218. Studi tentang antropologis Kiai Kajen juga dilakukan Pradjarto Djirjosanjoto, *memelihara umat, kiai di antara usaha pembangunan dan mempertahankan identitas lokal di daerah Muria* (Amsterdam Departement of Cultural Antropology/ Social Development, Vrije Universiteit, 1994).

⁴ Saudara Kiai Sahal adalah: (1). Muhammad Hasyim, meninggal di usia 42 tahun dan belum memiliki putra dalam perlawanan agresi militer kolonial Belanda pada tahun 1949 di Sukolilo Pati. (2). Hj. Muzaiyanah, istri KH.Mansur Kholil, Penagasuh Pesantren An-Nur, Lasem. (3). MA. Sahal, (4). Hj. Salamah, Istri KH. Mawardi, pengasuh Pesantren Bugel Jepara. (5). Hj. Fadlilah, Istri KH. Rodli Sholeh, Jakarta, wakil Ra'is Aam PBNU sejak 1984. (6). Hj. Khodijah, Istri KH. Madah, Pengasuh PP. Assuniyah Jember yang juga cucu KH. Nawawi. Data ini diperoleh dari dokumentasi PP Maslakul Huda Kajen. Lihat juga Sumanto al-Qurtubi, *KH. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: Cermin, 1999), h. 71

⁵ Beliau lahir di Kejen pada tahun 1900 M, nama yang diberikan orang tuanya Kiai Salam sebelum belajar di Mekkah adalah "Mustahal", ketika di belajar di Madinah namanya di ganti "Mahfudh", dan ketika di Mekkah di ganti "Munawir", tetapi nama "Mahfudh" digunakan hingga wafatnya, nasabnya KH. Mahfudh Salam bin KH. Abdussalam bin KH. Abdullah bin Nyai Mutiroh binti KH. Bunyamin bin Nyai Toyyibah binti K. Muhammad Hedro Kusumo bin KH. Ahmad Mutamakkin. Lihat Jamal Ma'mur Asmani, dkk, 2012, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, (Pati:Perguruan Islam Mathali'ul Falah), 75

KH. Mahfudh terkenal orang yang sangat *wira'i* dan *zuhud* dengan pengetahuan agama yang mendalam dan ilmu ushulnya luar biasa, sanggup menghafal al-Qur'an dalam waktu 14 hari di Pesantren K. Mohammad Said Sampang Madura, pernah belajar di Mekkah selama 4 tahun dari tahun 1921-1925 M (ada yang mengatakan 7 tahun). kepada Sayid Alawi al-Maliki al-Makki, K. Bakir bin Nur yang berasal dari Jogja dan menetap di Mekkah,

Kiai Mahfudh Salam dan Nyai Badi'ah keduanya masih memiliki hubungan keluarga yang jika di runut keduanya masih memiliki jalur naşab dengan KH. Ahmad Mutamakkin (Mbah Mutamakkin).⁷

seputang dari Mekkah beliau meneruskan belajar dengan KH Hasyim Asy'ari (pendiri NU) dan K. Ma'shum (pengarang kitab tasrifan) di Jombang selama 3 tahun pada tahun 1926-1928, beliau adalah sosok kiai muda yang visioner yang bercita-cita menjadikan Kajen sebagai pusat ilmu pengetahuan dan kebudayaan seperti Kairo dan membuat pesantren besar yang disebut "Jami'yah", beberapa kitab karangannya antara lain: *Qowāidul I'rob*, *Naḍām Mukhtār fi al-'Ilm al-Lugāh*, *Maḍumatu al-Waraqāt* dan *Farāid al-I'rob Fi Ma'anil al-Ahrāf*, tokoh pejuang yang memiliki dasar keagamaan dan nasionalisme yang kuat melawan kolonial Belanda, pada malam sabtu tanggal 4 Robi'ul Awal tahun 1364 H/1944 M beliau meninggal karena sakit di penjara Ambarawa pada zaman Jepang. Lihat Mujib Rohman dkk, *Kiai Sahal ; Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Cet.I, h. 3-10.

⁶ Garis nasab Nyai Badi'ah adalah dari putri Mbah mutamakkin yaitu Nyai Godeg yang mempunyai putri Nyai Jiroh. Dari Nyai Jiroh melahirkan beberapa putra dan satu diantaranya adalah KR. Asnawi. Dari perkawinannya dengan R.Ayu (masih keturunan Sunan Kudus) KR. Asnawi memiliki beberapa putra, salah satu putranya R.K. M.Sholeh yang mempunyai putra R.K. Makshum. R.K. Makshum mempunyai putra R.K Fauzan yakni ayah Nyai Badi'ah Silsilah versi KH. Hambali Waturoyo Pati, KH.Sofwan Durri Kudus, KH. Raden Hambali (A.Kamal) Kudus. Lihat Zainul Milal Bizawie, *Pondok Kajen Wetan Banon Pesantren salaḥiyah Dalam Lintasan Sejarah*, (Pati, PAS dan Rima Prees, 2001), h. 12

⁷ Mbah Mutamakkin dipercaya merupakan seorang yang *fāqih*, guru besar Islam dan dipandang sebagai *Waliyullāh (saint)*. Silsilah yang dipercaya masyarakat menyatakannya keturunan bangsawan Jawa. Menurut beberapa catatan dan sejarah lokal, Mbah Mutamakkin dari garis Ayah keturunan Raden Patah (Raja Demak) yang berasal dari Sultan Trenggono. Sedangkan dari Ibu, keturunan Sayid Aly Bajegung, Tuban Jawa Timur yang mempunyai cucu perempuan dan Raden Tanu (ibunda beliau). Dipercayai bahwa Mbah Mutamakkin adalah keturunan Raja Muslim Jawa, Jaka Tingkir dan Raja Hindu Majapahit, Brawijaya VI. Garis nasab K. Sahal dengan Mbah Mutamakkin

Menurut Bibit Suprpto, garis keturunan Kiai Sahal ke atas tergolong baik, dari tokoh-tokoh ulama' maupun pemerintahan yaitu keturunan Syaikh Ahmad Mutamakkin, ulama' sufi terkenal pada abad ke-18 yang sangat berpengaruh dan ditakuti oleh penguasa Mataram dan Pemerintah Hindia Belanda saat itu, ulama' ini dikenal dengan sebutan ulama' Cibolek yang diambil dari kitab (serat) tulisannya dan dinamakan Serat Cibolek. Di samping itu Kiai Sahal tercatat sebagai keturunan Joko Tingkir alias Sultan Hadiwijoyo (Sultan Pajang, menantu Sultan Trenggono Demak), melalui jalur Pangeran Sambo.⁸

Kajen, bagi Sahal kecil adalah desa tempat dimana dia mempelajari ilmu-ilmu yang menjadi dasar bagi segala ilmu pengetahuannya sebelum dia belajar di tempat lain termasuk juga

adalah dari K. Muhammad Hendro yang lebih di kenal dengan Mbah Hendro (makamnya terletak di desa Gambiran Pati) yang merupakan putra Mbah Mutamakkin. Mbah Hendro mempunyai putra bernama K. Bunyamin, K.bunyamin mempunyai putra K.Ismail yang kemudian berputra K.Abdullah dan KH.Nuh. KH. Abdullah mempunyai putra KH. Abdussalam yang mempunyai beberapa putra satu di antaranya KH.Mahfudh yang merupakan ayah K. Sahal. Lihat Zainul Milal Bizawie, *Pondok Kajen Wetan Banon Pesantren salafiyah Dalam Lintasan Sejarah*, (Pati, PAS dan Rima Prees, 2001), 12. Menurut Soebardi, Mbah Mutamakkin disejajarkan kedudukannya dengan Sunan Panggung, Syaikh Siti Jenar, Syaikh Among Raga dan sebagainya, beliau hidup di abad ke-18 pada masa kerajaan Mataram yaitu masa pemerintahan Amangkurat IV sampai dengan pemerintahan Pakubuwono II. Lihat S. Soebardi, *The Book of Cibolek, A Critical Edition with Introduction, Translation, and Notes: A Contribution to Study of Javanes Mystical Tradition*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975).

⁸ Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara; Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia. 2009), 688.

ilmu-ilmu umum seperti filsafat, Bahasa Inggris, administrasi, psikologi dan tata negara melalui kursus kepada KH. Amin Fauzan.⁹ Di bawah bimbingan ayahnya, Sahal belajar mengkaji (membaca) Al-Qur'an, hal yang sudah lazim sebagaimana anak-anak kecil dalam keluarga agamis. Dari ayahnya juga dia belajar bahasa arab secara aplikatif. Tetapi tidak lama dia belajar pada ayahnya karena ayahnya lebih dulu meninggal di penjara militer di Ambarawa, ketika itu Sahal baru berumur 7 (tujuh) tahun dan masih duduk di Madrasah Mathali'ul Falah Kajen tepatnya pada malam sabtu tanggal 4 Robi'ul Awal tahun 1364 H/1944 M, setahun kemudian ketika Sahal berusia 8 (delapan) tahun ibunya Nyai Badi'ah meninggal.¹⁰

Pada tahun 1949, kakak Kiai Sahal bernama Muhammad Hasyim juga meninggal melawan agresi militer Belanda II di Sukolilo Pati. Maka Kiai Sahal adalah satu-satunya anak laki-laki yang masih hidup di antara empat saudara perempuan lainnya, sebagai anak laki-laki

⁹ Ichwan Sam dkk, *Panduan Ulama' Ayomi Umat: Kiprah Sosial 70 Kiai Sahal*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2007), Cet. I, 112

¹⁰ Umur Kiai Sahal 7 tahun kalau lahirnya 17 Desember 1937, tetapi kalau lahirnya 16 Februari 1933 M, maka umurnya waktu itu 11 tahun, begitu juga ketika wafat ibundanya waktu itu 12 tahun umurnya. Lihat Tutik Nurul Jannah, *Inspirasi Gerakan Ekonomi Kiai Sahal Mahfudh* dalam Epistemologi Fiqh Sosial: Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014), h. 186. Lihat Jamal Ma'mur Asmani, dkk, 2012, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, (Pati:Perguruan Islam Mathali'ul Falah), h. 112

sesuai tradisi pesantren di harapkan dapat mengembangkan Pondok Pesantren Maslakul Huda yang didirikan ayahnya KH. Mahfudh Salam pada tahun 1910 dan Perguruan Islam Mathali'ul Falah yang didirikan oleh kakeknya KH. Abdussalam dan KH. Nawawi pada tahun 1912.¹¹

Latar belakang sejarah kehidupan Sahal kecil yang pahit inilah, kelak akan membentuk sosok pribadinya yang kuat dalam pendirian dan tidak mudah tergiur oleh rayuan politik tertentu untuk kepentingan pribadi, meskipun masuk dalam lingkaran kekuasaan ditambah realitas desa Kajen tempat tinggalnya yang tergolong lemah secara ekonomi,¹² semakin membentuk karakternya “berkepribadian yang tangguh” dalam dirinya.

¹¹ Ichwan Sam dkk, *Panduan Ulama' Ayomi Umat: Kiprah Sosial 70 Kiai Sahal*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2007), Cet. I, h. 1-2.

¹² Desa Kajen luas daerahnya sekitar 63 hektar, semua tanahnya berupa pekarangan, tidak ada sawah, tambak, hutan, tanaman seperti tebu dan sejenisnya karena semua sesak dengan rumah dan bangunan, serta lapangan desanya sangat kecil, bahkan lapangan Yasin yang dulu sebagai lapangan desa kini sudah berdiri sebuah bangunan. Lihat Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh antara Konsep dan Implementasi*, (Surabaya: Khalista. 2007), h. 1. Pada tahun 1930-an penduduk Kajen rata-rata berprofesi sebagai pedagang, guru, buruh, menarik dokar, penduduk yang ingin bercocok tanam menyewa di sekitar desa Kejen seperti Bulumanis, sidomukti dan lainnya karena Kajen sendiri tidak ada lahan untuk sawah. lihat Zaenul Milal Bizawie, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat, Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad al-Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740)*, (Jakarta: Keris-Samha, 2002), h. 205

2. Kehidupan Intelektual Sahal Mahfudh

Menurut Tutik Nurul Jannah, ada tiga hal penting yang sangat berpengaruh dalam kehidupan intelektual Kiai Sahal dalam sistem pembelajaran ayahnya Kiai Mahfudh kepadanya, (1) Kiai Mahfudh selalu membangun pola komunikasi dan relasi yang di bangun dengan pemerintahan Belanda yang memberikan penegasan tentang bagaimana seharusnya ulama berkomunikasi dengan dunia luar terutama pemerintah, ulama' dan pesantren tidak harus 'menghamba' kepada pemerintah, tetapi saling memberi kebaikan jika terjadi kerjasama keduanya. (2) selalu membuka diri (*open mind*) terhadap segala sumber pengetahuan dan menjalin komunikasi dengan dunia luar pesantren terutama realitas sosial. (3) sikap tegas Kiai Mahfudh dalam memperjuangkan kemaslahatan umat.¹³

Selain belajar kepada ayahnya sendiri Sahal banyak belajar pada KH. Muhammadun, KH. Ahmad Rifa'i Naşuha dan Kiai Kajen yang lain di madrasah Mathali'ul Falah dan terutama yang paling banyak dia belajar dari KH. Abdullah Salah (Mbah Dullah) pamannya. Dari guru-gurunya di Mathali'ul falah Sahal mempelajari ilmu alat (nahwu

¹³ Lihat Umdah el Baroroh dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial: Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati: PUSAT FISI IPMAFA, 2016), 12-13

sharaf) sebagai ilmu dasar membaca kitab-kitab kuning, mantiq dan balaghah, fiqh dan *uṣūl fiqh*.¹⁴

Setelah menamatkan belajarnya di Mathali'ul Falah pada tahun 1953, Sahal sebagaimana lazimnya putra Kiai yang lain melanjutkan pendidikannya di pesantren lain di luar daerahnya,¹⁵ saat itu pesantren Bendo Pare Kediri menjadi pilihannya. Dia belajar selama 4 (empat) tahun sejak 1954-1957. Di pesantren tersebut Sahal lebih banyak mempelajari ilmu-ilmu tasawwuf di bawah bimbingan gurunya KH. Muhadjir, Diantara kajian-kajian yang pernah dienyamnya sampai khatam antara lain karya Al-Gāzālī yaitu *Ihyā' 'Ulūm Al-din*. Dari KH. Muhadjir pula Kiai Sahal mendapatkan pelajaran yang amat berharga yaitu nilai-nilai *tawaḍu'* yang jauh dari kesombongan. Dalam sebuah wawancara Kiai Sahal menggambarkan ke-*tawaḍu'*-an KH. Muhadjir dengan salah satu perilakunya bahwa KH. Muhadjir tidak pernah berbicara, membahas suatu masalah apapun atau menjawab sebuah pertanyaan, kecuali dia selalu membuka kitab,

¹⁴ Berdasarkan hasil wawancara dengan Tutik Nurul Janah (anak menantu Kiai Sahal) pada hari Kamis, 20 April 2017 di Ipmafa Kajen Pati jam 10.30-11.15 Wib.

¹⁵ Pesantren merupakan lembaga pendidikan dan pengajaran Islam yang di dalamnya terjadi interaksi antara guru dan murid di Masjid, pondok atau sejenisnya untuk membahas buku-buku teks keagamaan karya para ulama' yang berdiri jauh sebelum masa kemerdekaan serta sudah menjadi bagian sistem pendidikan Nasional. Lihat Departemen Agama RI, *Pola Pembelajaran Pondok Pesantren*, (Jakarta: Depag RI, 2003), h. 3

bahkan terhadap masalah yang paling remeh-temeh sekalipun semisal masalah *wuḍu'* yang bagi santri pemulapun sudah dihapal. Watak ini juga yang diwarisi Kiai Sahal.

Setelah empat tahun di Bendo (mulai 1954-1957),¹⁶ pada tanggal 9 Juni 1957 M atau Dzulqo'dah 1376 H Kiai Sahal melanjutkan belajarnya di Sarang Rembang selama empat tahun (mulai 1957-1960).¹⁷ Kiai Sahal banyak mempelajari ilmu Fiqh dan Ushulnya di bawah bimbingan KH. Zubair Dahlan¹⁸ bahkan juga menjadi guru bagi santri-santri di pesantren tersebut untuk disiplin ilmu yang sama yaitu *ushûl fiqh* atas perintah gurunya, Kiai Zubair. Gurunya yang satu ini selain *ālim* juga amat disiplin terhadap waktu. Kiai Sahal menggambarkan kedisiplinan gurunya ini tidak pernah terlambat pada jam ngaji, sebaliknya jika santri terlambat maka tidak ada ngaji hari itu.

Sebelum di pesantren Sarang sebenarnya keilmuan Kiai Sahal sudah cukup mumpuni dan luas tetapi kematangan ilmunya di mulai

¹⁶ Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH. MA. Sahal Mahfudh*, (Yogyakarta: Global Press, 2017), 20.

¹⁷ Mujib Rohman dkk, *Kiai Sahal ; Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Cet.I, h. 31. lihat juga Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH. MA. Sahal Mahfudh*, (Yogyakarta: Global Press, 2017), 23.

¹⁸ KH.Zuabair Dahlan adalah ayah dari Kiai Maimun Zubair Sarang, KH.Zuabair Dahlan merupakan sahabat yang paling akrab ayah K. Sahal, KH.Mahfudh ketika belajar di Makkah sekaligus lawan diskusi paling sengit. lihat Lihat Mujib Rohman dkk, *Kiai Sahal; Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Cet.I, h. 4.

dari pesantren ini, boleh dikatakan kekiaiannya¹⁹ bermula dari Sarang. Ketika itu Kiai Sahal yang menjadi guru di Sarang selalu pulang ke Kajen pada bulan Ramadhan, saat itu pula teman-temannya yang sekaligus juga menjadi muridnya di Sarang mengikuti Kiai Sahal ke Kajen untuk melanjutkan belajar kepadanya, hal ini berlangsung secara terus-menerus tiap kali dia pulang. Pengajian musim Ramadhan ini terus dilestarikan sampai sekarang dan mentradisi menjadi pengajian yang biasa disebut “ngaji *posonan*”.²⁰

Ketika nyantri di Sarang selain ngaji pada Kiai Zubair, Kiai Sahal secara diam-diam mulai belajar kepada Syaikh Yasin Al-Fadany²¹.

¹⁹ Ke-kiaian dalam arti proses alamiyah menjadi kiai yaitu karena pengakuan atas keilmuannya yang luas sehingga patut untuk diikuti dan digali ilmunya, bukan karena keturunan kiai yang mewarisi wibawa ayahnya kemudian menjadi kiai

²⁰ Mujib Rohman dkk, *Kiai Sahal ; Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Cet.I, h. 38

²¹ Syaikh Yasin Al-Fadany (1335-1410 H/1917-1990 M), dilahirkan di Makkah pada tahun 1917 M, ayahnya bernama Syaikh al-Muammar Isa al-Fadani adalah ulama Indonesia dari Padang Sumatera Barat yang tinggal di Makkah, beliau belajar berbagai ilmu keislaman kepada 700 orang guru dan mendirikan madrasah khusus putri bernama *Madrasah Ibtidaiyah Lil Banat* (1362 H/1942 M) dan pondok pesantren pada tahun 1953 M di Samiyah Makkah, beliau juga ulama' yang sangat produktif dalam sebuah karya. Tercatat lebih dari 60 judul kitab dari beberapa disiplin ilmu keagamaan antara lain: ilmu Hadits, Ushul Fiqh dan Qawaid, ilmu Alat, Musthalah Hadits, ilmu tentang masalah Itsbat. Serta menerjemahkan lebih dari 230 judul kitab kuning karya ulama-ulama sebelumnya dan sebagian besar karyanya diterbitkan oleh penerbit-penerbit di Kairo Mesir dan Bairut Libanon. Dengan kitab karangannya yang demikian banyak, maka wajarlah beliau menjadi guru dari ulama-ulama dunia

Tetapi Kiai Sahal tentu saja tidak menganggap apa yang dilakukannya merupakan pembelajaran yang serius karena dia belajar dengan Syaikh Yasin hanya melalui surat menyurat, saling menyangkal, membantah, dan mengajukan pertanyaan. Surat menyurat ini menjadi amat intens terutama karena Kiai Sahal dalam surat-suratnya memberikan apresiasi terhadap karya-karya Syaikh Yasin baik berupa sanggahan atau pertanyaan. Dari pembelajaran melalui surat-menyurat itu Kiai Sahal diberi sanad riwayat keilmuan Syaikh Yasin yang waktu itu dititipkan kepada KH. Baidlowi Lasem ketika menunaikan ibadah haji pada tahun 1959. Hal yang membuat terkejut hati KH. Baidlowi karena pemberian sanad berarti pengangkatan murid secara hakiki sekaligus pengakuan atas kapabilitas keilmuannya, padahal saat itu Kiai Sahal boleh dibilang masih *bocah* karena dia masih mondok di Sarang dan umurnya masih 26 tahun.²²

Proses belajar Kiai Sahal dengan Syaikh Yasin kemudian berlanjut secara langsung di Makkah Al-Mukarramah ketika pertama

Islam terutama Indonesia sekaligus Mufti Makkah. Ulama' kebanggaan al-Jawi (Melayu) di Haramayn pada akhir abad ke-20 M yang wafat di Makah al-Mukarramah pada tanggal 28 Dzulhijjah 1410 H/ 21 Juli 1990 M di waktu sahur malam Jum'at. lihat Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara; Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), 809-814.

²² Lihat Mujib Rohman dkk, *Kiai Sahal ; Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Cet.I, h. 41

kali Kiai Sahal menunaikan ibadah haji pada tahun 1962, dia tinggal dan belajar di Makkah kurang lebih satu bulan. Menurut Kiai Sahal belajarnya dengan Syaikh Yasin di Makkah tidak seperti ketika di pesantren-pesantren di Indonesia. Di sana Kiai Sahal hanya beberapa kali sowan untuk ketemu dan menanyakan masalah-masalah tertentu dan menurutnya tiap kali bertanya dia tidak pernah mendapatkan jawaban secara langsung kecuali perintah membaca pada kitab-kitab tertentu.²³

Disamping disuruh membaca sendiri dalam pembelajarannya dengan Syaikh Yasin, dia disuruh menjawab pertanyaan-pertanyaan ulama-ulama dunia yang juga sowan pada Syaikh Yasin dan setelah selesai menjawab Syaikh Yasin hanya mengatakan “*Ṣāḥ, ṣāḥ*” yang berarti “benar, benar” kepada para tamunya.

Model sistem pendidikan yang diajarkan Syaikh Yasin kepadanya yaitu kemandirian dalam belajar dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan orang lain kemudian guru hanya melakukan fungsi “*tāṣḥīḥ*”, sangat mempengaruhi model pendidikannya yang

²³ Perjalanan haji Kiai Sahal pada tahun 1962 tercatat sebagai jamaah haji terakhir yang masih menggunakan kapal laut dan dibutuhkan sekitar 18 hari perjalanan laut untuk mencapai pelabuhan Jeddah, 3 hari Semarang-Jakarta dan 15 hari Jakarta-Jeddah. Kebanyakan jamaah haji Indonesia waktu itu tinggal di Makkah selama 2,5 bulan karena harus menunggu giliran mendapatkan kapal dan dengan waktu yang sangat panjang itu dimanfaatkan Sahal untuk menggali lebih dalam keilmuan Syaikh Yasin di kediamannya. Lihat Mujib Rohman dkk, *Kiai Sahal ; Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Cet.I, h.41-43.

kemudian dipraktikkannya kepada para santri-santrinya di pesantren Maslakul Huda. Kiai Sahal tidak pernah menjawab secara langsung pertanyaan santri, para santri dianjurkan mencari jawabannya sendiri pada referensi-referensi tertentu. Begitupun untuk menjawab persoalan-persoalan yang diajukan masyarakat terutama menyangkut persoalan fiqh, Kiai Sahal memberikan mandat kepada beberapa santri untuk menjawabnya sementara Kiai Sahal hanya melakukan fungsi “*tāṣḥîh*”. Jika jawabannya sudah benar maka naṣḥah disahkan, tetapi jika masih terdapat kesalahan maka membuat memo bahwa jawaban masih belum benar. Tetapi Kiai Sahal tidak memberikan jawaban yang benar, sehingga santri diharuskan membenarkan jawabannya sampai tidak ada kesalahan²⁴.

Setelah selesai nyantri di beberapa pesantren sebagaimana dijelaskan diatas, Kiai Sahal langsung terlibat dalam berbagai macam aktifitas dimulai umur 30 tahun sejak tahun 1963. Kehidupan intelektual Kiai Sahal dimulainya dengan manjadi guru yang mengajar di pesantren yang didirikan ayahnya Kiai Mahfudh “Maslakul Huda” Kajen Pati, sekaligus sebagai pengasuhnya selama 51 tahun sejak 1963 sampai wafatnya tahun 2014. Pada saat yang sama juga mengajar di Perguruan Islam Mathali’ul Falah²⁵ Kajen

²⁴ Pengalaman peneliti yang sejak 1997 – 2001 nyantri di Maslakul Huda.

²⁵ Perguruan Islam Mathali’ul Falah (PIM) adalah sebuah institusi pendidikan dengan kurikulum mandiri, tidak berada dibawah koordinasi Depag

Pati, kemudian diberi amanat sebagai Direktornya selama 51 tahun sejak tahun 1963 sampai wafatnya tahun 2014. Diluar institusi pesantren Kiai Sahal pernah menjadi dosen Fakultas Tarbiyyah UNCOK Pati 1974-1976, keterlibatannya sebagai dosen berlanjut di Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang 1982-1985 bersamaan dengan tugasnya di PWNU Jateng yang waktu itu menjabat Rois Syuriah. Pergulatannya di perguruan tinggi terus berlanjut ketika Kiai Sahal dipercaya menjadi Rektor Institut Islam Nahdlatul Ulama (INISNU) Jepara sejak 1989 sampai 2014. Dan yang paling menarik perhatian adalah bahwa Kiai Sahal tercatat sebagai Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan (BPPN) sejak 1993 sampai digantikannya lembaga tersebut dengan Komisi Nasional Pendidikan pada 2003²⁶

Keterlibatan Kiai Sahal di dunia pendidikan semakin mengukuhkan dirinya sebagai tokoh pesantren (kiai), pejuang sosial yang lintas batas. Dia tidak saja bergaul dengan lingkungan pesantren tetapi juga dengan lingkungan pendidikan non pesantren dan

maupun Diknas. PIM terdiri dari tiga tingkatan yakni Madrasah Ibtidaiyyah (MI), Tsanawiyah (MTs) dan Aliyah (MA), ditambah dua tingkatan Diniyah yaitu Diniyah Ula yang diperuntukan bagi siswa lulusan SD atau MI dari luar PIM sebelum masuk di tingkat Tsanawiyah PIM dan Diniyyah Wustho yang diperuntukan bagi siswa lulusan SMP, MTs, SMA, atau MA dari luar PIM sebelum dia masuk ke tingkat Aliyah PIM. Jamal Ma'mur dkk, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, (Pati:Perguruan Islam Mathali'ul Falah, 2012), 123-124.

²⁶ Biodata pribadi KH. MA. Sahal Mahfudh

lingkungan sosial yang lain, dalam hal ini perguruan-perguruan tinggi²⁷ dan organisasi-organisasi sosial kemasyarakatan²⁸. Pada

²⁷ Menurut Bibit Suprpto, karir Kiai Sahal di perguruan tinggi dimulai pada tahun 1966 sebagai dosen pada kuliah *takhasus* fikih di Kajen (1966-1970), dosen Fakultas Tarbiyah Universitas Cokroaminoto (UNCOK) cabang Pati (1974-1976), dosen di Al-Ma'had al-'Ali (Pesantren Luhur) Jombang (1974-1976), dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang (1982-1985), Rektor Institut Agama Islam Nahdlatul Ulama (INISNU) Jepara (1989-2014). Lihat Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara; Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), h.688.

²⁸. Kiai Sahal menjabat Direktur Perguruan Islam Mathali'ul Falah dan Pesantren Maslakul Huda di Kajen Pati sejak 1963 sampai wafatnya pada 24 Januari 2014, karir organisasinya di mulai pada usia 30-an, pertama kalinya di NU Cabang Pati (1967-1975), dengan menjabat Katib Syuri'ah. Waktu itu NU masih menjadi organisasi politik. Wakil Ketua Pimpinan Wilayah Rabithah Ma'ahid Al-Islamiyyah Jawa Tengah (1977-1978), menjabat ketua koordinator LP Ma'arif cabang Pati (1988-1990), kemudian di angkat menjadi Wakil Rais NU di Pati (1975-1985). Tahun 1980-an, Kiai Sahal mulai menyebrang ke luar Pati memegang Katib Syuri'ah di Pengurus Wilayah NU Jawa Tengah (1980-1982) bersamaan dengan posisi Wakil Rais NU di Pati, kemudian merangkak naik dipercaya memegang posisi Ra'is Syuri'ah Pengurus Besar NU (1984-1989), Wakil Ra'is Aam Syuriah PBNU hasil Musyawarah ulama NU di Bandar Lampung (1992), dan dipertahankannya posisi itu dalam Muktamar NU ke-19 di Cipasung, Tasikmalaya (1994) berdasarkan keputusan Muktamar NU di Situbondo, pada muktamar ke 30 di Lirboyo Kediri (November 1999), Kiai Sahal secara aklamasi dipercaya memegang posisi sebagai Rais Aam Syuriah PBNU, menyisihkan kandidat lain KH. Abdur Rohman Wahid (Gus Dur), posisi itu ia tempati kembali untuk kedua kalinya lewat muktamar NU di Makassar menjadi Rais Aam Syuriah PBNU (Rais Aam merupakan jabatan tertinggi di lingkungan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama yang hanya dapat diduduki oleh ulama yang benar-benar kredibel atau memenuhi berbagai macam syarat baik wawasan keilmuan, peribadatan, kemasyarakatan dan persyaratan berat lainnya.(2010-2015). Lihat Mujib Rohman dkk, *Kiai Sahal ; Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Cet.I, h.141-145. Lihat juga Jamal Ma'mur dkk,

tahun 2003, Kiai Sahal memperoleh gelar Doktor *Honoraris Causa* (DR HC) dari Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, karena keilmuannya dalam ilmu fiqh dan keberhasilannya dalam pengembangan pesantren dan masyarakat, sehingga dia dikenal sebagai ahli fiqh abad modern.²⁹

Setelah melalui perjalanan kehidupan yang sangat panjang baik dari dedikasinya kepada masyarakat luas baik di dunia pesantren sejak umur 25 tahun dimulai dari mengajar di Pesantren Al-Anwar Sarang Rembang selama 3 tahun (1958-1961) sampai menjabat

Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad), (Pati:Perguruan Islam Mathali'ul Falah, 2012), h.115-117). Lihat Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara; Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), h.690.

Adapun karir di MUI (Majelis Ulama' Indonesia), di mulai pada tahun 1980-an menjadi Ketua MUI Pati, kemudian tahun 1990 menjadi Ketua MUI Tingkat I Jawa Tengah, kemudian menjabat lagi Ketua MUI Jawa Tengah selama dua periode (1990-1995/ 1995-2000 M). Setelah tahun 2000 Kiai Sahal dipercaya menjadi Ketua Umum MUI Pusat (2000-2005), dipilih berturut-turut selama tiga periode pada jabatan yang sama Ketua Umum MUI Pusat (2005-2010/2010-2015). Lihat Ichwan Sam dkk, *Panduan Ulama' Ayomi Umat: Kiprah Sosial 70 Kiai Sahal*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2007), Cet. I, h.4-6. Lihat juga Jamal Ma'mur dkk, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, (Pati:Perguruan Islam Mathali'ul Falah, 2012), 117-118.

²⁹ Lihat Ichwan Sam dkk, *Panduan Ulama' Ayomi Umat: Kiprah Sosial 70 Kiai Sahal*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2007), Cet. I, 3. lihat juga Soeleiman Fadeli dan M. Subhan, *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliyah, Uswah*, (Surabaya: Khalista, 2010), Cet. III, 269.

sebagai pengasuh pesantren Maslakul Huda Kajen Pati selama 51 tahun sejak tahun 1963-2014, maupun dunia akademis selama 48 tahun dimulai sejak tahun 1966 sebagai dosen pada kuliah *takhaṣṣ* fikih di Kajen (1966-1970) sampai menjabat sebagai Rektor Institut Agama Islam Nahdlatul Ulama (INISNU) Jepara (1989-2014), serta dalam dunia organisasi selama 47 tahun di Nahdlatul Ulama (NU) mulai dari bawah dengan menjabat sebagai Katib Syuri'ah NU Cabang Pati pada tahun 1967-1975 sampai jabatan tertinggi di lingkungan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) yang menjabat sebagai Rais Aam Syariah PBNU. Berkecimpung di MUI (Majelis Ulama' Indonesia) selama 34 tahun, di mulai dari bawah pada tahun 1980-an menjabat sebagai Ketua MUI Pati sampai jabatan tertinggi di MUI (Majelis Ulama' Indonesia) selama tiga periode berturut-turut menjabat sebagai Ketua Umum MUI Pusat (2005-2010/2010-2015). Akhirnya Kiai Sahal dipanggil Sang Khalik Allah Swt di usia 81 tahun,³⁰ pada hari Jum'at, 24 Januari 2014.³¹

³⁰ Usia 81 tahun jika lahirnya tahun 1933, karena ada fakta baru tentang tanggal kelahiran Sahal Mahfudh adalah 16 Februari 1933, data ini baru ditemukan dalam sebuah catatan lama milik ayah Sahal yaitu Kiai Mahfudh yang menerangkan tanggal lahir Kiai Sahal bukan 17 Desember 1937 sebagaimana yang tertera dalam dokumen resmi seperti KTP (Kartu Tanda Penduduk), namun 16 Februari 1933 M yang bertepatan dengan bulan Dzulqo'dah 1350 H. Lihat Tutik Nurul Jannah, *Inspirasi Gerakan Ekonomi Kiai Sahal Mahfudh* dalam Epistemologi Fiqh Sosial: Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014), 90

3. Situasi Politik, Sosial dan Keagamaan Masa Sahal Mahfudh

Situasi politik, sosial dan keagamaan diduga kuat sebagai salah satu faktor yang ikut melatarbelakangi munculnya *ijtihād taṭbîqî* Kiai Sahal, karena politik selalu andil dan mewarnai gerakan ilmu pengetahuan, begitu juga sebuah gagasan atau pemikiran hukum Islam mempengaruhi langsung kehidupan ulama' dan *fuqāhā'*. Sebagaimana teori tafsir sosial atas kenyataan Peter L Berger dan Thomas Lukmann bahwa kondisi sosial-struktural dan konsekuensi sosial-struktural baik dari analisa mikro-sosiologis atau sosial-psikologis selalu dilatarbelakangi oleh makro-sosial dan aspek-aspek strukturalnya.³²

Untuk mengetahui lebih jauh pengaruh politik terhadap gerakan keilmuan Kiai Sahal terutama *ijtihād taṭbîqînya*, maka akan dikaji lebih awal kondisi politik pemerintahan Belanda secara makro-sosial, khususnya yang berhubungan langsung dengan kehidupannya. Diawali pada tahun 1438 H/1925 M, sebelum Sahal lahir dan sebelum terjadi revolusi politik di Arab bergejolak. Ayah Sahal bernama Mbah Mahfudh memutuskan pulang kampung dari pengembaraan ilmu

³¹Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH. MA. Sahal Mahfudh*, (Yogyakarta: Global Press, 2017), 55.

³² Peter L Berger dan Thomas Lukmann, *The Social Construction of Reality*, penerjemah Hasan Basari, (Jakarta, LP3ES, 2013), 222

selama 4 tahun di Makkah dan melangsungkan pernikahan dengan Nyai Badi'ah. Setelah beberapa hari pernikahannya Mbah Mahfudh melanjutkan pendidikan Pesantren asuhan ulama' besar terkemuka pendiri NU KH. Hasyim Asy'ari dan pengarang kitab tafsiran ilmu shorof yaitu Kiai Ma'shum di Jombang Jawa Timur selama 3 tahun. Pada tahun 1928, Mbah Mahfudh pulang ke Kajen dan menggantikan ayahnya KH. Abdussalam untuk mengurus madrasah Mathali'ul Falah³³ yang waktu itu madrasah baru berusia 16 tahun sejak berdirinya.³⁴

Keberadaan Perguruan Islam Mathali'ul Falah (PIM) yang dipimpin Kiai Mahfudh waktu itu tahun 1928, tidak bisa lepas dari pergerakan nasional bangsa dalam melawan penjajah Belanda merebut kemerdekaan, tokoh-tokoh PIM sangat aktif dalam pergerakan kemerdekaan terutama ayah Kiai Sahal KH. Mahfudh Salam dengan

³³ KH. Mahfudh Salam memberinya nama Mathali'ul Falah (*tempat-tempat terbitnya kebajikan*), nama ini diambil dari nama madrasah yang terkenal di Mekah "Al-Falah", sebagai *tafa'ul* (optimisme) supaya siswa Madrasah ini mampu melahirkan kader-kader terbaik yang mendapatkan keberuntungan dunia dan akhirat serta bermanfaat bagi nusa dan bangsa. Jamal Ma'mur dkk, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, 34-35.

³⁴ Perguruan Islam Mathali'ul Falah (PIM) berdiri pada tahun 1912 di tengah era kolonialisme Belanda. Jamal Ma'mur dkk, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, (Pati:Perguruan Islam Mathali'ul Falah, 2012), 1.

menghimpun kekuatan dari kalangan Kiai, santri dan masyarakat untuk mengusir penjajah dari tanah air tercinta dengan menghimpunnya dalam laskar *Hizbullāh* dan *Sabīlillāh*. Karena aktifnya dalam pergerakan memperjuangkan kemerdekaan, Kiai Mahfudh sering berurusan dengan penjajah Belanda dan Jepang yang pada akhirnya tentara Belanda menangkap dan mengasingkan Kiai Mahfudh. Bahkan tentara Belanda membunuh kiai yang aktif dalam laskar *Hizbullāh* dan *Sabīlillāh*. Ketika terjadi pergolakan dahsyat menjelang pendudukan Jepang di Indonesia pada tahun 1942 sampai tahun 1943 para kiai dan santri ditangkap dan ditahan di Pati, sejarah mencatat ada santri TPII Kajen yang meninggal bernama Musthofa.³⁵ Dari pergerakan kemerdekaan inilah para Kiai PIM terejawantahkan dalam konteks kebangsaan. Artinya, keislaman yang menjadi basis ideologi para Kiai bersenyawa dengan nilai-nilai kebangsaan demi masa depan yang lebih baik bagi generasi sesudahnya.³⁶

Situasi politik saat Sahal kecil pada tahun 1942 terjadi peperangan antara santri Kajen yang dipimpin ayahnya Kiai Mahfudh bersama kakeknya KH. Abdussalam dan para kiai lainnya seperti KH. Nawawi dan KH. Abdullah Thohir Nawawi melawan penjajah dan

³⁵ Jamal Ma'mur dkk, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, 36.

³⁶ Lihat Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai, Kontruksi Sosial Berbasis Agama*, (Yogyakarta; LkiS, 2007), 113-126.

berhasil membakar salah satu simbol kekuatan penjajah Belanda dan penyebaran agama Kristen di Tayu dan sekitarnya yaitu RSK (Rumah Sakit Kristen) Tayu. Kondisi inilah yang mempengaruhi ekonomi keluarga Sahal kecil terbilang pas-pasan begitu juga masyarakat yang lain dengan hidup yang sangat sederhana dan menu makan yang sangat sederhana pula seperti bayam, pepaya, sambal dan sejenisnya. Karena dahsyatnya pergolakan melawan penjajah Belanda dan Jepang inilah, sehingga situasi politik, ekonomi masyarakat dan keamanan wilayah yang tidak menentu ditandai dengan dipenjarakannya Kiai Mahfudh di Ambarawa pada tahun 1943.³⁷

Setelah selama setahun di penjara Ambarawa, pada 4 Rabi'ul Awal 1364 H/1944 M Kiai Mahfudh ayahnya Kiai Sahal meninggal tepat di malam Sabtu pada usia 45 tahun di penjara. Agresi militer Belanda kedua meletus pada tanggal 19 Desember 1948, agresi ini masuk wilayah Pati, kiai dan santri aktif ikut melawan penjajah. Kemudian pada 1949 M banyak korban yang berjatuhan salah satunya adalah kakaknya kiai Sahal bernama Muhammad Hasyim.³⁸

Dari uraian situasi politik, sosial dan keagamaan di saat Kiai Sahal kecil diatas, dapat ditarik benang merah bahwa tidak ada

³⁷ Jamal Ma'mur dkk, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, 6.

³⁸ Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH. MA. Sahal Mahfudh*, (Yogyakarta: Global Press, 2017), h. 14-16

pemikiran manusia yang tidak dipengaruhi oleh ideologi dan konteks sosialnya selaras dengan *ijtihad taḥbîqî* yang dilakukan Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat juga dipengaruhi oleh ideologi dan konteks sosialnya, sebagaimana teori Berger dan Luckmann *The Social Construction of Reality* (tafsiran sosial atas kenyataan) yang menafsirkan gejala atau realitas sosial di dalam situasi politik serta sosial Kiai Sahal yang melingkupinya karena pengalaman pribadi Kiai Sahal tidak terpisahkan dengan konteks sosialnya. Basrowi dan Sukidin menambahkan pengalaman individu tidak bisa terlepas dari konteks sosial, inilah yang menurutnya kunci dari landasan teori sosiologi kontemporer konstruksi sosial atas realitas Berger dan Luckmann.³⁹

Berger dan Luckmann berpendapat manusia dianggap sebagai pencipta kenyataan sosial yang obyektif melalui proses eksternalisasi, sebagaimana kenyataan obyektif juga berpengaruh terhadap manusia melalui proses internalisasi. Singkatnya masyarakat sebagai produk manusia (*society is human product*) dan manusia sebagai produk masyarakat (*human is social product*). Terjadi dialektika antara diri (*the self*) dengan dunia sosiokultural, dialektika ini dimediasikan oleh

³⁹ Lihat Basrowi dan Sukidin, *Metode Penelitian Perspektif Mikro; Grounded Theory, Fenomenologi, Etnometodologi, Etnografi, Dramaturgi, Interaksi Simbolik, Hermeneutik, Konstruksi Sosial, Analisis Wacana dan Metodologi Refleksi*, (Surabaya: Insan Cendekia, 2002), 201

pengetahuan yang disandarkan atas memori pengalaman di satu sisi dan di sisi lain oleh peranan-peranan yang merepresentasikan individu dalam tatanan institusional. Karena sosiologi pengetahuan prespektif Berger dan Luckmann menitikberatkan pada dunia akal sehat (*common sense*), sehingga sangat penting dalam menggunakan prinsip logis dan non logis, berpikir kontradiksi dan dialogis. Kemudian mampu mensintesis gaejala-gejala sosial yang kelihatan kontradiksi dalam suatu sistem yang sistematis, ilmiah dan meyakinkan.⁴⁰

Nur Syam menambahkan manusia adalah agen bagi dirinya sendiri dan memiliki subyektifitasnya sendiri pada diri individu ketika individu mengambil tindakan di dalam dunia sosial melalui kesadarannya.⁴¹

Kaitannya dengan teori konstruksi sosial atas realitas Berger dan Luckmann ini, *ijtihād taḥbîqî* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat yang menitikberatkan pada nilai-nilai Islam substansial seperti keadilan, kesetaraan, HAM, relasi muslim-non muslim, pemahaman hukum Islam dalam konteks kesejarahan yang mengacu pada kemaslahatan umum dan *maqāṣid al-syāri'ah*, pendekatan *social historical* sebagai pendekatan jalan tengah,

⁴⁰ Lihat Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, (Jakarta: LP3ES, 1990), 28-29

⁴¹ Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta, LkiS Pelangi Aksara, 2005), 35

kontekstualisasi kitab kuning dan *ijtihad* fiqh sebagai kanalisasi pemberdayaan ekonomi umat. Adalah dipengaruhi oleh latar belakang konteks sosial politik Kiai Sahal di masa hidup yang mengitarinya.

Dalam konteks politik misalnya karakter pribadi Kiai Sahal yang kuat dalam pendirian dan tidak mudah tergiur oleh rayuan politik tertentu untuk kepentingan pribadi dipengaruhi oleh konteks politik yang tidak menentu pada masa kecilnya karena waktu itu pada tahun 1942-1949 terjadi pergolakan melawan penjajah Belanda dan Jepang,⁴²

Ditambah realitas konteks sosial desa Kajen sebagai tempat tinggalnya Kiai Sahal tergolong lemah secara ekonomi, semakin membentuk dan menjadikan karakternya “berkepribadian yang tangguh” dalam dirinya. Khususnya karakter *ijtihad taṭbîqî* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat yang selalu menitikberatkan pada nilai-nilai Islam substansial seperti keadilan, kesetaraan dan HAM (hak asasi manusia). Sebagai contoh Kiai Sahal sebagai pengasuh pesantren Maslakul Huda terinspirasi mendirikan BPPM timbul atas desakan keadaan ekonomi warga di sekitar pesantren Maslakul Huda yang secara umum tergolong lemah secara ekonomi. Setidaknya ada faktor yang mendorong pesantren Maslakul Huda

⁴² Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH. MA. Sahal Mahfudh*, (Yogyakarta: Global Press, 2017), h. 14-16

mendirikan BPPM sebagai sarana untuk pemberdayaan ekonomi umat, salah satunya pesantren Maslakul Huda berpedoman pada prinsip persamaan, keadilan dan demokrasi.⁴³

Dalam konteks keagamaan, *ijtihad taṭbîqî* Kiai Sahal yang menitikberatkan relasi muslim-non muslim dipengaruhi oleh sistem pembelajaran ayahnya sendiri Kiai Mahfudh kepadanya, Kiai Mahfudh selalu membangun pola komunikasi dan relasi dengan pemerintahan Belanda yang memberikan penegasan tentang bagaimana seharusnya ulama berkomunikasi dengan dunia luar terutama pemerintah, ulama' dan pesantren tidak harus 'menghamba' kepada pemerintah, tetapi saling memberi kebaikan jika terjadi kerjasama keduanya. Juga dipengaruhi pendidikan keagamaannya di pendidikan formal selama 10 tahun di Perguruan Islam Mathali'ul Falah (PIM) Kajen Pati (1943 – 1953), di pendidikan keagamaan non formal di pesantren selama 7 tahun dimulai nyantri kepada Kiai Muhajir mempelajari ilmu tasawwuf dan *Iḥyā'* 'Ulūm Al-dîn karya Al-Ghazali di PP Bendo Kediri Jawa Timur dan mengaji kepada Kiai-Kiai Lainnya di daerah Kediri dan sekitarnya (1953-1957), nyantri kepada Kiai Zubair di Sarang Rembang mempelajari ilmu Fiqh dan Ushul fiqh (1957-1960), berguru kepada seorang ulama'

⁴³ Zubaedi, *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam Perubahan Nilai-nilai Pesantren*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007, h. 213-214.

sekaligus mufti Mekkah yang sangat produktif dalam sebuah karya bernama Syaikh Yasin al-Fadani di Makkah Al-Mukarramah selama sebulan pada tahun 1962.

Ijtihād taḥbîqî Kiai Sahal yang menitikberatkan kontekstualisasi kitab kuning, juga dipengaruhi oleh sistem pembelajaran keagamaan ayahnya Kiai Mahfudh yang selalu mengajarkan kepadanya bahwa seorang ulama' dan pesantren harus selalu membuka diri (*open mind*) terhadap segala sumber pengetahuan dan menjalin komunikasi dengan dunia luar pesantren terutama realitas sosial. Juga dipengaruhi keterlibatan Kiai Sahal di dunia pendidikan baik formal seperti menjadi direktur Perguruan Islam Mathali'ul Falah (PIM) di Kajen tempat tinggalnya selama 51 tahun sejak usianya masih 30 tahun 1963 sampai wafatnya tahun 2014 maupun non formal seperti pesantren yang menjabat sebagai pengasuh pesantren Maslakul Huda selama 51 tahun sejak 1963 sampai wafatnya tahun 2014, lingkungan non pesantren dan lingkungan sosial seperti menjadi dosen di beberapa perguruan-perguruan tinggi selama 19 tahun sejak tahun 1966 sampai 1985, menjadi rektor INISNU selama 25 tahun sejak tahun 1989 sampai wafatnya pada tahun 2014⁴⁴ dan pejuang sosial

⁴⁴ Menurut Bibit Suprpto, karir Kiai Sahal di perguruan tinggi dimulai pada tahun 1966 sebagai dosen pada kuliah *takhasuṣ* fikih di Kajen (1966-1970), dosen Fakultas Tarbiyah Universitas Cokroaminoto (UNCOK) cabang Pati (1974-1976), dosen di Al-Ma'had al-'Ali (Pesantren Luhur) Jombang (1974-

yang lintas batas dengan berkecimpung di dalam organisasi-organisasi sosial kemasyarakatan selama 51 tahun sejak usianya masih 30 pada tahun 1963 sampai wafatnya 2014, dari organisasi sosial NU cabang Pati sampai Rais Aam syariah PBNU.

Dalam konteks kesejarahan, *ijtihād taṭbîqî* Kiai Sahal yang menitikberatkan pemahaman hukum Islam yang selalu mengacu pada kemaslahatan umum dan *maqāṣid al-syāri'ah*, juga masih dipengaruhi oleh sikap ayahnya yang tegas Kiai Mahfudh dalam memperjuangkan kemaslahatan umat terutama dalam berjuang melawan penjajah Belanda dan Jepang yang pada akhirnya Kiai Mahfudh dipenjarakan penjajah di Ambarawa pada tahun 1943 Kiai Mahfudh menghembuskan nafas terakhir di penjara.⁴⁵ Sebagai contoh kuatnya pengaruh kemaslahatan umum yang selalu diperjuangkan ayahnya yang diwarisi Kiai Sahal adalah pernyataannya bahwa kemaslahatan umum (*al-maṣlaḥah al-'ammāh*), harus dijadikan pertimbangan utama dalam proses pengambilan keputusan hukum. Karena target dan tujuan hukum adalah menciptakan kemaslahatan bagi manusia. Agar

1976), dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang (1982-1985), Rektor Institut Agama Islam Nahdlatul Ulama (INISNU) Jepara (1989-2014). Lihat Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara; Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), h.688.

⁴⁵ Jamal Ma'mur dkk, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, 6.

kepentingan umum tetap terjaga, maka seorang mujtahid harus mempunyai kepekaan sosial.⁴⁶

Di sisi lain selaras dengan pendapat Berger dan Luckmann dalam teori konstruksi sosialnya bahwa tidak ada pemikiran manusia yang tidak dipengaruhi oleh ideologi dan konteks sosialnya, *ijtihād taṭbîqî* Kiai Sahal yang menitikberatkan pemahaman hukum Islam yang selalu mengacu pada kemaslahatan umum dan *maqāṣid al-syāri'ah*, juga dipengaruhi pemikiran al-Ghazāli dan asy-Syātibî tentang *maṣlahah*. Meskipun Kiai Sahal penganut madzhab Syafi'i, tetapi masuk dalam bingkai kontekstualisasi madzhab Syafi'i.

4. Hubungannya dengan Mazhab as Syâfi'i

Pemikiran Sahal Mahfudh, sebagaimana yang dikutip Mahsun Fuad masih dalam bingkai kontekstualisasi madzhab Syafi'i,⁴⁷ meskipun Sahal Mahfudh penganut madzhab Syafi'i⁴⁸ secara implisit

⁴⁶ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta : LKiS, 2007,45

⁴⁷ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta : LkiS, 2005), 206.

⁴⁸ Imam Syafi'I lahir pada tahun 150 H. di Guzzah Syam, bertepatan dengan tahun wafatnya Imam Abu Hanifah, beliau dari bangsa arab bersuku quraisy dan nasab beliau bersambung dengan nasab Nabi Muhammad. Imam Syafi'I sewaktu kecil sudah yatim karena ayahnya meninggal dunia ketika umur beliau kira-kira 2 tahun, kemudian ibunya membawanya pindah ke Mekah dengan harapan Syafi'I kecil tidak terlantar karena juga nasab beliau mulia, karena itulah beliau hidup dalam keluarga miskin, walaupun demikian Imam Syafi'I merupakan anak yang cerdas, dia dapat menghafal Al-Qur'an dengan

sering mengkritik kecenderungan *uṣūl* Syafi'i, yang secara metodologis sering menekankan *qīyās* daripada metode *istinbāt* hukum yang lain, sebagai akibat terjadi kurangnya dimensi *maṣlahah* dalam ketentuan hukum yang dihasilkan. Namun dalam proposi yang cukup dominan Sahal Mahfudh juga mengadopsi pandangan dan pemikiran tentang *maṣlahah* yang dirumuskan oleh al-Gazāli dan asy-Syātībī.⁴⁹ Bagi keduanya, kepentingan umum (*al-maṣlahah al-'ammāh*), harus dijadikan pertimbangan utama dalam proses pengambilan keputusan hukum. Target dan tujuan hukum adalah menciptakan kemaslahatan bagi manusia. Oleh karenanya agar

cepat kemudian dia bersemangat pula menghafalkan al-Hadits dengan cara mendengarkan dan sesekali menulisnya, Sewaktu di Makkah beliau belajar kepada ulama-ulama fiqh dan ulama-ulama hadits, hingga dia diperbolehkan oleh Muslim Bin Khalid Az-Zanji untuk memberikan fatwa, Namun Imam Syafi'I tidak puas menuntut ilmu hingga dia hijrah ke Yasrib, dan ketika itu nama Imam Malik sudah termasyhur hingga ke makkah, dan dia mendapat kitab al-Muatha' karang malik dari seseorang dimakah, kemudian dia membaca dan menghafalnya.

Kemudian pada suatu waktu Imam Syafi'I berguru kepada Imam Malik tentang berbagai masalah dan fatwa, setelah belajar pada Imam /malik beliau kembali ke Makkah meminta nasihat kepada ibunya. Imam Syafi'I datang ke Bagdad ketika umur beliau 34 tahun beliau belajar fiqhnya Ahmad Bin Hanbal dan fiqhnya para Ulama irak dan hijaz, dengan demikian Imam Syafi'I telah mempelajari fiqhnya Imam Malik di Madinah dan fiqhnya imam Abu Hanifah serta fiqh Ahmad Bin Hanbal, sehingga beliau menguasai fiqh ahlu al-hadis dan fiqh ahlu al-ra'yi. Lihat Al-Imam Muhammad Abu Zahra, *Muhammad bin Idris as-Syafi'i Ḥayatuhi wa 'Aṣruhu wa arāuhu*, (Dar Al-fikr al-Arabi, 1976), h.303.

⁴⁹ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta : LkiS, 2005, 206.

kepentingan umum tetap terjaga, maka seorang mujtahid harus mempunyai kepekaan sosial.⁵⁰

Eksistensi *maṣṭalah* sebagai kerangka dasar pemikiran hukum Sahal, memang terasa sangat kuat. Sebagai contoh definisi fiqh menurut Sahal Mahfudh merupakan aturan mengenai perilaku manusia dalam kehidupan *dunyāwî* dan *ukhrāwî*, individual dan kolektif (bermasyarakat dan bernegara). Semua cabang dalam ilmu fiqh merupakan teknik operasional dari lima tujuan prinsip dalam syari'at Islam (*maqāṣid asy-syārīah*) yakni memelihara agama, akal, jiwa, keturunan dan harta. Cabang-cabang dalam ilmu fiqh tersebut tujuannya sebagai tatanan kehidupan manusia dalam rangka melaksanakan *taklīfāt* untuk mencapai kesejahteraan dunia dan akhirat yang merupakan tujuan hidup manusia.⁵¹ Dari pendapat ini Sahal Mahfudh sejatinya ingin menyatakan bahwa hukum Islam tujuannya untuk menciptakan kemaslahatan manusia. Kesimpulan ini dapat dari pemikirannya bahwa adanya hukum *ḥadd* dan *qiṣāṣ* dalam Islam dimaksudkan untuk membangun keseimbangan yang akan bermuara pada terciptanya kemaslahatan.⁵²

⁵⁰ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta : LKiS, 2007,45

⁵¹ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta : LKiS, 2007, 4-5.

⁵² MA. Sahal Mahfudh, *Tujuan Hukum Hadd dan Qishash*”, dalam Suara Merdeka, No. 250, Tahun XLVI, (Mei 1994), 7.

Sahal Mahfudh, menambahkan Islam bukan sesuatu yang statis, dan hukum Islam juga tidak muncul begitu saja tanpa ada sesuatu yang melatarbelakanginya. Ia merupakan hukum yang senantiasa membutuhkan reformulasi dan reaplikasi. Dengan kata lain, watak hukum Islam ialah selalu perlu diterjemahkan secara kontekstual. Oleh karena itu, ketika konteks sosial atau historis berubah maka aplikasi prinsip-prinsip eternal dari hukum itu pun harus dirubah. Namun demikian, untuk memahami syari'ah secara kontekstual (*mūqtāḍa al-hāl*), menurutnya diperlukan kemampuan untuk membaca perkembangan sosial. Walaupun syarat-syarat mujtahid secara formal tidak menyebut hal itu, namun seorang mujtahid harusnya memiliki kepekaan terhadap *maṣlahah* (kepentingan) masyarakat. Dalam pandangan Sahal, berbicara *maṣlahah* berarti berbicara tentang hal-hal yang kontekstual.⁵³

Prinsip kemaslahatan (*human welfare*) akan menjadi pintu masuk hukum Islam dalam menghadapi tantangan realitas sosial yang sangat dinamis dan progresif, sisi yang paling menarik untuk menelisis pertimbangan *maṣlahah* dari pemikiran Sahal Mahfudh adalah meskipun prinsip *maṣlahah* masih diperdebatkan kalangan madzhab Syafi'i yang kenyataannya diikuti oleh penduduk muslim di Indonesia termasuk Sahal Mahfudh.

⁵³ MA. Sahal Mahfudh, *Ijtihad Sebagai Kebutuhan*, dalam *Pesantren*, No. 2/Vol. II/1985, 38.

Ijtihād yang dilakukan Sahal Mahfudh menurut kesan peneliti belum secara total melepaskan diri dari kerangka *Syafi'iyāh oriented* serta belum mengakomodasikan prinsip-prinsip penggalian hukum prespektif lintas madzhab secara optimal. Sebagai buktinya, Sahal Mahfudh belum berani secara bebas mengaplikasikan metode-metode penggalian hukum di luar tradisi Syafi'iyah seperti *istiḥsān*, *istiḥāb*, dan *istiṣlāḥ*.

Karena sumber penggalian hukum Islam madzhab Syafi'i ada empat, yaitu: al-Qur'an, Sunnah, ijma' dan *Qiyās*.⁵⁴ Imam Syafi'i tidak menjadikan *maṣlaḥāh* sebagai dalil hukum berijtihad sebagaimana yang Kiai Sahal lakukan. Karena Imam Syafi'i sendiri tidak menyinggungnya dalam karyanya *al-Risālah*. Tetapi ada yang beranggapan bahwa *maṣlaḥāh mūrṣalah* berlaku di kalangan ulama' Syafi'i seperti al-Gazali.⁵⁵ Imam Syafi'i selalu menggunakan dalil *naṣ* dalam memahami dan menetapkan hukum, baik secara langsung, yaitu al-Qur'an dan Sunnah atau tidak langsung yaitu *ijmā'* dan *qiyās*. Menurut Imam Syafi'i kemampuan seseorang tentang hukum syara'

⁵⁴ Roibin, *Sosiologi Hukum Islam Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*, (Malang: UIN Malang Press. 2008), 110.

⁵⁵ Lihat Tâj al-Dîn 'Abd. Al-Wāhhâb Ibn Al-Subki, *Jam' al-Jawāmi'*, (Mesir: Muṣṭafâ al-Babî al-hâlâbi, 1937), h. 91-92. al-Gazali secara tegas menyatakan bahwa ia menerima penggunaan *maṣlaḥah mursalah* dengan syarat bahwa *maṣlaḥah mursalah* itu bersifat *ḍaruri* (menyangkut kebutuhan pokok dalam kehidupan), *Qaṭ'i* (pasti) dan *kulli* (menyeluruh) secara kumulatif. Ibnu Subkhi dan al-Razi membenarkan pendapat al-Ghazali seperti itu.

tergantung pemahamannya terhadap *naş*. Maka pemahaman terhadap dalil hukum syara' berarti pemahaman terhadap kaidah-kaidah bahasa Arab itu sendiri karena al-Qur'an dan Sunnah adalah teks yang menggunakan bahasa Arab.⁵⁶

Dari pernyataan Imam Syafi'i diatas, maka dapat disimpulkan bahwa semakin seseorang memahami bahasa Arab dengan baik, maka semakin baik pula pemahamannya terhadap dalil dan hukum yang terkandung dalam dalil itu, dengan demikian mereka yang sebahasa dengan Nabi adalah mereka yang mempunyai kemampuan terbaik dalam memahami dalil. Bagi Imam Syafi'i urutan sumber hukum Islam tidak bisa dibolak-balik, melainkan harus secara mutlak berurutan. Secara tegas Imam Syafi'i tidak dapat menerima *maşlahah mürsâlah* sebagai metode *istinbaţ* karena *maşlahâh mürsâlah* itu tidak memiliki standar yang pasti dari *naş* maupun *qiyâs*,⁵⁷ sedangkan pendirian as-syafi'i semua hukum haruslah didasarkan *naş* atau di sandarkan pada *naş* sebagaimana *qiyâs*.⁵⁸

Lebih lanjut Imam Syafi'i seperti yang telah dinukilkan Husein Hamid Hasan, menyatakan bahwa *maşlahah mürsâlah* sama seperti

⁵⁶ Lihat Muhammad bin Idris as-Syafi'i, *ar-Risalah*, (tahqîq wa syarh Ahmad Muhammad Syakir Beirut : Dar al-Kitabah al-Ilmiyyah t.th.), h.142

⁵⁷ al-Gazâli, Abû Hâmid Muhammad, Juz ke-1, *al-Muştasfa min 'Ilm al-Uşûl*, tahqîqwa ta'liq Muhammad Sulaimân al-Asyqar, Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1997, 286-287.

⁵⁸ Al-Imam Muhammad Abu Zahra, *Muhammad bin Idris as-Syafi'i Hayatuhu wa 'Aşruhu wa arâuhu*, (Dar Al-fikr al-Arabi, 1976), h.303

dalam pengertian *qiyās*, alasannya karena keduanya memiliki persamaan unsur-unsur, syarat *qiyās* ada tiga, *pertama*, adanya peristiwa yang tidak ada naṣ hukumnya yang jelas, *kedua*, adanya hukum yang dinaṣkan oleh syar'i yang mungkin dihubungkan dengan peristiwa itu melalui pengertian *ma'nawī*, *ketiga*, peristiwa yang tidak ada naṣ hukumnya itu terkandung dalam kejadian yang *manṣūṣ* secara implisit. Ketiga syarat *qiyās* ini menurutnya sejalan seperti *maṣlaḥah mūrṣalah* atau *maṣlaḥah mulāimāh* yaitu: *pertama*, peristiwa yang ingin diketahuinya melalui *maṣlaḥah* adalah peristiwa yang tidak ada naṣnya secara jelas, seperti jaminan atau ganti rugi para pekerja apabila merusak barang yang dikerjakannya, *kedua*, ada hukum-hukum syari'at yang dinaṣkan oleh syari' atas suatu peristiwa yang maknanya dapat ditemukan oleh para mujtahid, *ketiga*, peristiwa tidak ada naṣ tersebut memiliki makna yang sama dengan makna yang terkandung dalam peristiwa yang ada naṣnya.⁵⁹

Hal ini sangat berbeda dengan kalangan madzhab Maliki sebagaimana yang dikutip Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâtibi, madzhab Maliki secara elektik sering menggunakan *maṣlaḥah mūrṣalah* sebagai prinsip.⁶⁰ Serta sebagai metode ijtihād,⁶¹ penjelasan yang

⁵⁹ Lihat Husain Hamid Hasan, *Nazriyyāt al-Maṣlaḥah fi al-Fiqh al-Islāmi*, (Cairo: al-Mutanabbi, 1981), h.324-325.

⁶⁰ Selain Imam Maliki, Imam hanafi juga mengamalkan *maṣlaḥah mursalah*, karena kedekatan metode ini dengan *istiḥsan* yang populer dikalangan

sama juga dikemukakan Abdul Karim Zaidan bahwa madzhab Maliki menggunakan *maṣlaḥah mūrṣālah* sebagai sumber hukum,⁶² dengan alasan yang cukup rasional, antara lain: *Pertama*, para sahabat Nabi banyak yang menggunakan *maṣlaḥah mūrṣālah* sebagai dalil hukum,⁶³ seperti pengkodifikasian Alquran oleh Abu Bakar ash-Shiddiq, penunjukkan Umar bin Khattab oleh Abu Bakar ash-Shiddiq sebagai khalifah sepeninggalnya, pemisahan dan pembagian harta pejabat dengan wilayah kekuasaannya oleh Umar bin Khattab,⁶⁴ kebijakan Ali bin Abi Thalib tentang *taḍmīn al-ṣanā'i* yaitu kewajiban pembuat barang untuk mengganti rugi kerusakan atau kekeliruan barang yang dipesan,⁶⁵ para sahabat menetapkan hukuman mati terhadap satu kelompok yang meleakukakan pembunuhan terhadap satu orang ketika mereka melakukannya secara bersama-

ulama Hanafiah. Lihat Sayf al-Din Abi al-Hasan ‘Ali Ibn ‘Ali Al-Amidi, *Al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkam*, Juz ke-4, (Kairo: Muassasah al-Halabi 1967), h.155

⁶¹ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibi, *al-‘Itiṣām*, Beirut:Maktabah at-Tauhid, t.th., Juz ke-3, h.6

⁶² Abd al-Karim Zaidan, dalam kitabnya *al-Madkhal li Dirāsah asy-Syārī’ah al-Islāmiyyah*, (Ttp: Muhammad ‘Ali Sabih wa Auladuh,1958), 147

⁶³ Miftahul Huda, *Manhaj Fikih Islam Kultural: Eksplorasi, Kritik dan Rekonstruksi*, dalam Jurnal Al-Manhaj : Jurnal Kajian Hukum Islam Jurusan Syari’ah STAIN Purwokerto, Vol. VI No. 1, Januari 2012, ISSN: 1976-6670. 16

⁶⁴ Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, (Beirut:Dar al-Fikr al-‘Arabi,t.th),h.281. lihat juga *Internalisasi Hukum Islam Dalam Pranata Sosial*, karya Ahmad Supriyadi dalam Jurnal Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam Jurusan Syari’ah STAIN Kudus, Edisi IV Januari-Juni 2006. 90

⁶⁵ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibi, *Al-‘Itiṣām*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), h.119

sama.⁶⁶ Ijtihād Mu'adz ibn Jabal ketika tidak menemukan dalil dari Al-Qur'an dan hadis.⁶⁷ *Kedua*, menggunakan *maṣlaḥah mūrṣālah* sama halnya mengaplikasikan tujuan syar'i (*maqāṣid syāri'ah*), sebaliknya membiarkannya berarti membuang *maqāṣid syāri'ah*, oleh karenanya *maṣlaḥah* adalah sumber hukum pokok (*aṣl*) yang berdiri sendiri serta sumber hukum ini tidak keluar dari sumber hukum pokok (*aṣl*), bahkan terjadi sinkronisasi antara *maṣlaḥah* dan *maqāṣid syāri'ah*.⁶⁸ *Ketiga*, kontroversi *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum bersifat kondisional, karena mempunyai dampak kemandulan pada prinsip dasar hukum Islam yang telah disepakati bersama (*ijmā'*), sehingga mukallaf akan mengalami kesulitan dan kesempitan, padahal Allah Swt tidak menghendaki akan hal itu.⁶⁹

Bentuk kehati-hatian dalam prinsip *maṣlaḥah mūrṣālah* sebagai sumber hukum, Imam Malik memberikan kriteria tersendiri, antara lain: *Pertama*, *maṣlaḥah* tersebut harus bersifat *reasonable* dan

⁶⁶ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibi, *Al-I'tiṣām*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h.125, lihat Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th), h.187

⁶⁷ Lihat Jamal Ma'mur, *Rezim Gender di NU*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 101

⁶⁸ Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th), h.182

⁶⁹ Lihat Q.S. Al-Baqoroh:185 dan Q.S. al Hajj:76.

relevan terhadap kasus hukum yang telah ditetapkan.⁷⁰ *Kedua, maṣlahah* tersebut dijadikan dasar untuk memelihara sesuatu yang *dharuri* dan menghilangkan kesulitan (*raf'ul ḥarāj*), dengan cara menghilangkan kepayahan (*masyāqāh*) dan bahaya (*maḍārāt*).⁷¹ *Ketiga, maṣlahah* tersebut harus sesuai dengan *maqāsid syāri'ah*, dan tidak bertentangan dengan dalil syara' yang *qaṭ'i*.⁷²

Imam Malik juga memberikan prinsip-prinsip yang bersifat universal dalam menggunakan *maṣlahah mūrśalah*,⁷³ antara lain: *Pertama*, berlakunya dugaan kuat dalam hukum, artinya menegakkan kuat kepada sesuatu dapat dijadikan sebagai sesuatu pada realitasnya, seperti berbaurnya antara lawan jenis yang bukan mahramnya, larangan ini mengandung unsur kecurigaan yang kuat untuk berbuat zina, sehingga kecurigaan itu mengandung hukum tersendiri, Imam

⁷⁰ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibi, *Al-I'tiṣām*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h.129

⁷¹ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibi, *Al-I'tiṣām*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h.133. lihat juga Dahlan Tamrin, *Filsafat Hukum Islam*, Malang: UIN Malang Press, 2007), 132.

⁷² Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibi, *Al-I'tiṣām*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h.129. Pengertian *Qat'i* adalah sumber hukum yang menunjukkan pengertian yang pasti. Lihat Rokhmadi, *Rekonstruksi Ijtihad dalam Ilmu Usūl Fiqh*, dalam *Jurnal Al-Ahkam : Jurnal Pemikiran Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang*, Vol. 22 No. 2, Oktober 2012, ISSN: 0845-4603, 163

⁷³ Wahbah Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy*, (Beirut: Dar al-Fikr:186),h.85-86.

Malik menjadikan prinsip ini sebagai *maṣlaḥah* universal.⁷⁴ *Kedua*, kewajiban mendahulukan *maṣlaḥah* secara umum daripada kemaslahatan secara pribadi.⁷⁵ *Ketiga*, keabsahan menolak bahaya yang paling berat diantara dua bahaya (*emergency*), contohnya seperti perintah berjihad, meskipun efek sampingnya (*maḍārāt*) beresiko kehilangan nyawa seseorang, tetapi perintah ini untuk mencegah bahaya musuh yang menyerang untuk menjaga agama dan negara, sebab eksistensi agama dan negara jauh lebih besar bila dibandingkan dengan nyawa seseorang.⁷⁶ *Keempat*, kewajiban memelihara jiwa, seperti larangan membunuh seseorang, penegakan hukum dan peradilan dan sebagainya.⁷⁷

5. Karya-karya Sahal Mahfudh

Sejak masih muda Kiai Sahal mempunyai kebiasaan dan bakat dalam menulis, hal itu sering dilakukannya untuk mengekspresikan perasaannya dengan menulis sya'ir-syair Arab. Setelah melanjutkan

⁷⁴ Wahbah Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy*, (Beirut: Dar al-Fikr:186), h.85

⁷⁵ Lihat juga Musthafa al- Syalabi, *Ta'lilul aḥkam fis Syāri'atil Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Basyir lis Syaqqofah wal 'Ulum, 2000 M/1420 H), h.321

⁷⁶ Wahbah Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy*, (Beirut: Dar al-Fikr:186), h.86

⁷⁷ Wahbah Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy*, (Beirut: Dar al-Fikr:186),h.87

ke pesantren lain kebiasaanya dalam menulis terus berlanjut terutama kaitannya dengan pelajaran yang diampunya. Contohnya saat usianya menginjak 28 tahun dan masih *nyantri* di pesantren Sarang Rembang berbarengan dengan tugasnya mengajar di pesantren tersebut, Kiai Sahal berhasil menulis kitab *Ṭariqatu al-Hūsul 'la Gāyāh al-Wūṣūl* pada 15 Ramadan 1380 H (3 Maret 1961). Secara garis besar kitab ini berisi *ta'liqāt* (penjelas) atas *Gāyatul Wūṣūl* yang merupakan *syārah* (penjelasan) atas *Lubūl Uṣūl*. Kitab *Lubūl Uṣūl* masuk kategori usul fiqh dan dikenal sebagai kitab yang sulit dipahami para santri karena kalimatnya sangat padat dan mengandung makna yang dalam sebuah karya dalam fan *uṣūl fiqh* berupa *ḥasyiyāh* (penjelasan) dari kitab *Gāyāh al-Wūṣūl* karya Syaikhul Islam Zakariya Al-anshari.

Dan semakin lama tulisannya semakin matang seiring dengan kematangan usia dan keilmuannya. Dari karya-karyanya baik dalam bentuk buku maupun makalah telah menempatkan Kiai Sahal bukan hanya sebagai tokoh pesantren tetapi juga seorang intelektual yang karya-karyanya menjadi referensi anak bangsa dan lembaga-lembaga pendidikan terutama pesantren dan pekerja sosial yang ide-idenya menjadi inspirasi perubahan masyarakat.

Ada tujuh belas (17) karya Kiai Sahal yang telah diterbitkan, yang terdiri dari sepuluh (10) karya dalam tulisan berbahasa Arab dan tujuh buku berbahasa Indonesia dan ada tujuh (7) tulisan dalam bentuk makalah dalam banyak tema yang telah dipresentasikan di

berbagai forum ilmiah yang belum diterbitkan, yang penulis temukan tentang tulisan-tulisan Kiai sahal, yaitu:

Ṭariqūtu al-Ḥūsūl 'Ala Gāyāh al-Wuṣūl (1961),⁷⁸ *Al-Bayān Al-Mulammā' Fi Alfāḍi Al-lūmā'* (1961).⁷⁹ *Faiḍūl Ḥija 'ala Nāīli*

⁷⁸ Kitab ini diselesaikan Kiai Sahal pada 15 Ramadan 1380 H (3 Maret 1961), secara garis besar kitab ini berisi *ta'liqat* (penjelas) atas *Ghayatul Wushul* yang merupakan *syarah* (penjelasan) atas *Luḅul Uṣul* (kedua kitab terakhir adalah karya Zakaria al-Anshari). Kitab *Lubbul Uṣul* masuk kategori *Uṣūl fiqh* dan dikenal sebagai kitab yang sulit dipahami para santri karena kalimatnya sangat padat dan mengandung makna yang dalam sebuah karya dalam fan ushūl fiqh berupa *hasiyah* dari kitab *Gayah al-Wuṣūl* karya Syaikhul Islam Zakariya Al-anshari. Kitab ini ditulis ketika Kiai Sahal saat masih *nyantri* di pesantren Sarang Rembang berbarengan dengan tugasnya mengajar di pesantren tersebut. Karyanya ini mulai dicetak sebagai sebuah buku, pada tahun 2000 oleh penerbit Diantama. Karyanya ini sampai sekarang dijadikan pegangan wajib bagi siswa aliyah di almamaternya yakni pesantren Sarang juga digunakan di luar negeri yaitu di Al-Ahqaf University Tarim Hadramaut Yaman. Lihat Dr. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh, *Ṭariqah al Huṣūl ala Gayah al-Wuṣūl*, (Pati: Mabadi Sejahtera, 2012)

⁷⁹ Dilihat dari judulnya, dapat dipahami bahwa kitab ini adalah penjelas atas kitab *al-Luma' fi Ushulil Fiqh* karya Abu Ishaq Ibrahim al-Syairazi. Kitab ini sebetulnya telah rampung ditulis dalam bentuk *ta'liqat* di kitab *al-Luma'* pada Jumadil Ula 1381 H (Oktober 1961), tapi baru disalin secara terpisah pada 28 Rabi'ul Awal 1418 H (18 Oktober 1997) di percetakan Toha Putra Semarang. Karyanya ini juga masih dalam kategori *uṣūl fiqh*, sistematika penulisannya sama dengan *Ṭariqatu al-Ḥuṣūl*. Dari sisi isi (*contain*), kedua karyanya di atas menggambarkan bahwa Kiai Sahal sangat menguasai disiplin ilmu ushūl fiqh. Sebagaimana diketahui bahwa ilmu *uṣūl fiqh* merupakan kaidah-kaidah penggalian hukum syara' (*istinbatul aḥkam*), maka atas penguasaannya dalam disiplin ilmu itu sekaligus penguasaan dan sensitifitas sosialnya dia telah melahirkan gagasan fiqh sosial. Dan pada Agustus 2004 kapabilitas intelektulitasnya dalam bidang itu dunia akademis memberikan pengakuan

Rāja (1962),⁸⁰ *Intifaḥ Al-Wadijāin fī Munaḍarāti ‘Ulāmā’i Ḥajain*
(1962),⁸¹ *Al-Fawā'id al-Nājibah*. (1961),⁸² *Al-Ṣamrah Al-*

dengan penganugerahan Doctor Honoris Causa (DrC) dari Universitas Islam Negeri Jakarta karena keteguhannya dalam fiqh Indonesia. Lihat Dr. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh, *Al Ḥayān al-Mulamma' 'an al-Faḥ al-Luma'*, (Pati: Mabadi Sejahtera, 2012)

⁸⁰ Karya ini selesai ditulis Kiai Sahal pada 18 Dzulhijjah 1381 H/23 Mei 1962 M. Kitab ini merupakan karya penjelas atas kitab *Safinat al-Naja* karya Salim ibn Samir al-Khudri yang cukup populer di kalangan santri. kitab ini merupakan kitab dalam ilmu fiqh berupa *syarah* dari nadzam *kasyifatu saja* atau yang terkenal dengan *Safinah* karya Imam Nawawi. Kitab yang disyarahi (*nailu arraja*) adalah karya Kiai Ma'shum Cirebon.

⁸¹ Ini adalah salah satu karya orisinal Sahal yang selesai ditulis pada 25 Sya'ban 1381 H (1 Februari 1962). Kitab yang ditulis dengan bahasa Arab ini terdiri dari 19 halaman, yang dibagi menjadi empat al-Maqsad, penutup dan kesimpulan. Secara garis besar kitab ini membahas perdebatan ulama Kajen pada akhir tahun 1950-an tentang keabsahan penglihatan yang menggunakan kacamata terhadap barang yang hendak diperdagangkan. Kategori kitab ini dalam fan fiqh dalam konteks *muamalah*, karyanya ini merupakan hasil bahtsul masail ulama Kajen Pati. Lihat Dr. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh, *Intifaḥ Al-Wadijain fī Munadharati Ulamai Hajain*, (Pati: Mabadi Sejahtera, 2012), h. 2-3

⁸² Kitab membahas ilmu nahwu yang secara spesifik membahas hal-hal yang tidak lumrah (*gharib*) dalam ilmu nahwu. Selesai ditulis pada 8 Jumadil Ula 1381 (18 Oktober 1961), kitab ini merupakan syarah atas matan yang ditulis sendiri oleh Kiai Sahal, yakni *al-Faraid al-Ajibah fī Bayan I'rab al-Kalimat al-Gharibah*. Dengan demikian, kitab ini juga termasuk dalam kategori karya orisinal. Matan yang disusun dalam bentuk nadham ini terdiri dari 89 bait dan, sebagaimana terbaca dari judulnya, menjelaskan *i'rab* (tata bahasa) kata-kata dalam bahasa Arab yang dianggap aneh. Dari sekian kata-kata yang secara ilmu nahwu aneh, Kiai Sahal membahas 34 kata, seperti kata *aidlan* dan *ashlan* yang selalu dibaca nasab, baik dalam bentuknya sebagai masdar maupun hal. Lihat Dr. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh, *Al-Fawa'id al-Nājibah ḥi Syarhi al-Faraid*

Hājainiyyah, (1961),⁸³ Terjemahan bahasa Jawa (Pegon) atas *Qāṣidah Munfarijāh* (1947),⁸⁴ *Anwārūl Baṣāir*,⁸⁵ *Nuansa Fiqh Sosial*

al-Ajibah fi Bayan I'rab al-Kalimat al-Gharibah, (Pati: Mabadi Sejahtera, 2012), h. 6.

⁸³ Kitab ini selesai ditulis pada 15 Rabi' al-Tsani 1381 (26 September 1961). Kitab ini termasuk salah satu karya orisinal Kiai Sahal, alias bukan *syarah* atau *hasyiah* terhadap karya ulama lain. Ditulis dalam bentuk nadham dan dilengkapi penjelasan di bawahnya, kitab ini menerangkan makna dari istilah-istilah yang sering dipakai dalam kitab-kitab fiqih. Misalnya, ketika disebutkan *al-imam* dalam fiqih, tanpa nama seseorang di belakangnya, maka ia merujuk pada Imam al-Kharamayn Abd al-Malik ibn Abi Muhammad Abdullah al-Juwaini (419-478 H/1028-1085 M). Jika kata yang sama muncul dalam *Uṣūl fiqh* dan mantiq, maka itu merujuk pada Fakhr al-Din Muhammad al-Razi (543-606 H/1149-1210 M). Sementara itu, kalau disebutkan kata *al-syaykh* dalam fiqih, itu berarti Abu Ishaq Ibrahim ibn Ali al-Syairazi (393-476 H/1003-1083). Jika kedua kitabnya yang pertama menggambarkan dia sebagai seorang ahli *Uṣūl fiqh*, maka pada kitab-kitab diatas diluar aspek isinya para pembacanya akan mendapatkan gambaran bahwa Kiai Sahal menguasai dan mampu mengetrapkan sastra arab dengan sangat baik, tulisan-tulisanya bukan saja *balagh* tetapi selalu memuat unsur-unsur *badi'* sehingga bagi yang memahaminya akan merasakan nilai sastranya. Lihat Dr. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh, *Al-Ṣamrah Al-Ḥajainiyyah fi Al-Istilahāti al-Fiqhiyyah*, (Pati: Mabadi Sejahtera, 2012), 6-7

⁸⁴ Qasidah yang terdiri dari 43 bait ini adalah gubahan Yusuf ibn Muhammad al-Ansāri (1041-1119 M) dan banyak dibaca umat Islam, khususnya kalangan santri, jika menghadapi kesusahan atau kesulitan. Diyakini bahwa pembacaan bait-bait yang mengandung nama-nama agung (*al-asma' al-a'dām*) Allah ini akan mendatangkan kemudahan bagi pembacanya. Ini adalah satu-satunya kitab Kiai Sahal yang merupakan terjemahan dalam bahasa Jawa. Lihat Dr. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh, *At-Tarjamah al-Munbalajah 'An al-Qaṣidah al-Munfarijah*, (Pati: Mabadi Sejahtera, 2012), h. 3-5.

⁸⁵ Kitab ini merupakan penjas atas kitab *Al-Asybah wan Naḍair* karangan Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuti. Kitab ini ditulis setelah dia menetap di Kajen, meski tidak ada catatan kapan tepatnya dia menyelesaikan

(1987), (Yogyakarta: LKIS, 1994 dan 2007),⁸⁶ *Ensiklopedi Ijma'*,⁸⁷
Pesantren mencari makna (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999),⁸⁸
Dialog dengan KH MA Sahal Mahfudh: Telaah Fiqh Sosial,
⁸⁹*Dialog Dengan Kiai Sahal (2003)*,⁹⁰ *Dialog dengan Kiai Sahal*

karya penting ini. *Asybah* sendiri adalah kitab yang membahas *qawa'id fiqhiyah* (kaidah-kaidah fiqih) dan diajarkan di berbagai pesantren di Jawa.

⁸⁶ Karya ini mulai ditulis pada tahun 1987 yang isinya merupakan kumpulan dari makalah-makalahnya yang dia tulis dan presentasikan dalam berbagai forum ilmiah. Sesuai dengan judulnya buku ini bermuatan gagasan-gagasannya menyangkut persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan dalam perspektif fiqh. Buku ini terdiri dari 9 artikel tentang fiqh sosial, 9 artikel tentang dakwah dan pemberdayaan masyarakat, 7 artikel tentang ahlussunnah wal jama'ah dan khittah NU dan 12 artikel tentang pesantren, pendidikan dan masyarakat. Lihat KH. MA. Sahal Mahfudh, 2007, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogyakarta: LkiS), Cet. VI.

⁸⁷ Karya ini merupakan terjemahan dari kitab *Mausu'ah al Ijma'* karya yang diterjemahkan bareng bersama KH. Musthofa Bisri (Gus Mus). Buku ini berisi tentang kumpulan keputusan ijma' ulama' judul artikelnya antara lain: *NU dan tantangan zaman; Orientasi dan Aktualisasi Kembali ke Khittah 1926; Prospek generasi muda Islam dalam Negara Berpancasila; Perkembangan Aswaja dalam Disiplin Keilmuan Sekarang*, dan masih banyak lagi yang lainnya.

⁸⁸ Buku ini sama seperti buku *Nuansa Fiqh Sosial* yang merupakan kumpulan makalah. Buku ini terbagi menjadi tiga bagian, bagian pertama berisi gagasan-gagasan pesantren sehubungan dengan wacana-wacana kontekstual, bagian kedua berisi tentang pendidikan terutama pendidikan Islam dan bagian ketiga berisi ke-NU-an dan kemasyarakatan. Lihat KH. MA. Sahal Mahfudh, *Pesantren Mencari Makna*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 2009)

⁸⁹ Buku ini merupakan kumpulan dari tulisan Kiai Sahal untuk kolom di suara merdeka tentang jawaban dari persoalan-persoalan ibadah dan sosial kemasyarakatan dalam perspektif fiqh yang diajukan oleh masyarakat umum. Lihat KH. MA. Sahal Mahfudh, *Dialog dengan KH MA Sahal Mahfudh: Telaah Fiqh Sosial* Semarang: Yayasan Karyawan Suara Merdeka, 1997)

Mahfudh: Solusi Problematika Ummat (Surabaya: Khalista, 2003),⁹¹ *Wajah Baru Fiqh Pesantren* (Jakarta: Citra Pustaka, 2004),⁹² *Fiqh Sosial, Upaya Pembangunan Madzhab Qauli dan manhaji*,⁹³

Serta beberapa makalah yang terkait dalam *ijtihad taḥbîqî* yang telah dipresentasikan Kiai Sahal di berbagai forum ilmiah, tetapi belum diterbitkan, antara lain: *Aktualisasi Islam (ASWAJA) dalam Pembangunan Masyarakat (1986)*,⁹⁴ *Deklarasi Situbondo dan*

⁹⁰ Sebuah karya Kiai Sahal yang sama dengan buku Dialog Dengan Kiai Sahal yang pertama, hanya saja buku ini lebih tebal karena merupakan kumpulan tulisan di Suara Merdeka dan Duta Masyarakat.

⁹¹ Buku ini membahas secara kronologis, jelas, transparan, sistematis dan tuntas dari setiap problematika umat yang disodorkan kepada Kiai Sahal, meliputi: bersuci, shalat, puasa dan Ramadhan, zakat dan pemberdayaan ekonomi umat, haji, rumah tangga, antara tuntunan ibadah dan rekayasa teknologi, akidah-akhlak, mengagungkan kitab suci, makanan dan etika sosial, yang berjumlah 464 halaman. Lihat KH. MA. Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*, (Surabaya: Khalista, 2014)

⁹² Lihat KH. MA. Sahal Mahfudh, *Wajah Baru Fiqh Pesantren*, Penyunting: Aziz Hakim Saerorozy, (Jakarta: Citra Pustaka, 2004)

⁹³ Teks Pidato Penerimaan Gelar Doctor Honoris Causa Dalam Bidang Fiqh Sosial di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 18 Juni 2003.

⁹⁴ Makalah *Aktualisasi Islam (ASWAJA) dalam Pembangunan Masyarakat* di sampaikan dalam seminar pengembangan Sumber Daya Manusia NU wilayah Sumsel Palembang, 16 Januari 1986. Secara garis besar makalah ini berisi adanya tiga korelasi antara ajaran Islam aswaja dengan masalah-masalah sosial karena syari'at Islam. *Pertama*, mengatur hubungan manusia sebagai individu atau sosial dengan Allah. *Kedua*, mengatur hubungan antara sesama manusia yang sudah terumuskan dalam prinsip *mu'amalah* yang tegak lurus antara faham kapitalisme dan sosialisme serta terkonsep dalam prinsip *mu'asyarah* yang tercermin dalam berbagai dimensi hubungan interaktif dalam struktur sosial yang dipertegas oleh rumusan khittah 26 butir empat tentang sikap

GP Ansor,⁹⁵Pandangan Ummat Mengenai Peranan Sosial-Politik ABRI,⁹⁶ Fungsi Zakat dan Pengelolaannya. ⁹⁷ Dimensi Agama Dalam Pengembangan Ekonomi, ⁹⁸ Dakwah Islam dan Pembangunan,⁹⁹ Gizi dan Pemberantasan Kemiskinan,¹⁰⁰Re-Orientasi Pemahaman Fiqh: Menyikapi pergeseran Perilaku

kemasyarakatan NU sebagai aktualisasinya. *Ketiga*, mengatur hubungan manusia dengan lingkungan yang dirumuskan dalam prinsip kebebasan mengkaji, mengelola dan memanfaatkan alam untuk kepentingan manusia dengan tata keseimbangan yang lazim, tanpa *israf* (melampaui batas) serta dalam koridor *masalah*, berorientasi pada prinsip *mu'amalah* dan *mu'asyarah* dalam mengelola dan memanfaatkan alam untuk msmpu mengadaptasikan aktualisasi ajaran Islam aswaja dengan perkembangan proses perekonomian.

⁹⁵ Makalah *Deklarasi Situbondo dan GP Ansor* disampaikan pada Temu Wicara GP Ansor se-Jateng di Semarang, tanggal 4-6 Mei 1984¹³ Nopember 1989, makalah tidak diterbitkan.

⁹⁶ Makalah *Pandangan Ummat Mengenai Peranan Sosial-Politik ABRI* di sampaikan dalam Diskusi Peranan Sosial Politik ABRI yang diselenggarakan oleh Kodam IV/Diponegoro di Semarang, 30 Oktober 1996, makalah tidak dipublikasikan.

⁹⁷ Makalah *Fungsi Zakat dan Pengelolaannya* disampaikan pada Seminar dan Lokakarya Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakat oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren Dan Masyarakat (P3M) pada tanggal 30 Maret 1989 di Jakarta, makalah tidak dipublikasikan.

⁹⁸ Makalah *Dimensi Agama Dalam Pengembangan Ekonomi* di sampaikan dalam Seminar Ekonomi PCNU Kodya Pekalongan pada tanggal 10 Juli 1994, makalah tidak dipublikasikan

⁹⁹ Makalah *Dakwah Islam dan Pembangunan* di sampaikan dalam Lokakarya LKKNU di Jakarta pada tanggal 9 Januari 1992, makalah tidak dipublikasikan.

¹⁰⁰ Makalah *Gizi dan Pemberantasan Kemiskinan* di sampaikan dalam sareshan mimbar agama Islam TVRI Pusat pada tanggal 24 Oktober 1991, makalah tidak dipublikasikan

*Masyarakat,*¹⁰¹ *Kependudukan Merupakan Masalah Bagi Ulama dan Ummat,*¹⁰² *Pengalaman Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat,*¹⁰³ *Prospek Perguruan Tinggi di Pesantren: Tantangan dan Harapan,*¹⁰⁴ *Aktualisasi Islam (Aswaja) Dalam Pembangunan Masyarakat,*¹⁰⁵ *Sumber Daya Ekonomi Umat Dari Sudut Pandang Islam,*¹⁰⁶ *Fiqh Sosial Sebagai Alternatif Pemahaman Agama Masyarakat,*¹⁰⁷

¹⁰¹ Makalah *Re-Orientasi Pemahaman Fiqh: Menyikapi pergeseran Perilaku Masyarakat* disampaikan dalam Diskusi Dosen Institut Hasyim Asy'ari di Jombang pada tanggal 27 Desember 1994, makalah tidak dipublikasikan

¹⁰² Makalah *Kependudukan Merupakan Masalah Bagi Ulama dan Ummat* di sampaikan dalam Temu Wicara Ulama di Pasuruan pada tanggal 29 Agustus 1987, makalah tidak dipublikasikan

¹⁰³ Makalah *Pengalaman Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat* di sampaikan dalam Seminar Nasional di Cisarua Bogor pada tanggal 11-13 April 1988, makalah tidak dipublikasikan

¹⁰⁴ Makalah *Prospek Perguruan Tinggi di Pesantren: Tantangan dan Harapan* di sampaikan dalam Seminar di STIT Pesantren Qomaruddin Gresik pada tanggal 18 Januari 1993, makalah tidak dipublikasikan

¹⁰⁵ Makalah *Aktualisasi Islam (Aswaja) Dalam Pembangunan Masyarakat* di sampaikan dalam Seminar Pengembangan Sumber Daya Manusia NU wilayah Sumsel di Palembang, 16 Januari 1986, makalah tidak dipublikasikan

¹⁰⁶ Makalah *Sumber Daya Ekonomi Umat Dari Sudut Pandang Islam* di sampaikan dalam Latihan Agribisnis di Pondok Pesantren Jawa Tengah BLPP Ungaran oleh Kanwil Pertanian Propinsi Jateng pada tanggal 6 Pebruari 1993, makalah tidak dipublikasikan

¹⁰⁷ Makalah *Fiqh Sosial Sebagai Alternatif Pemahaman Agama Masyarakat* di sampaikan dalam kuliah umum Institut Hasyim Asy'ari di Jombang pada 28 Desember 1994, makalah tidak dipublikasikan

*Aktualisasi Khittah 26 Pasca Pemilu 1987,*¹⁰⁸*NU dan Tantangan Zaman: Orientasi dan Aktualisasi Kembali Ke Khittah 26,*¹⁰⁹*Pesantren dan Pengembangan Masyarakat dalam Perspektif Pembinaan Ummat,*¹¹⁰*Pendidikan dan Pengembangan Calon Ulama di Kalangan Nahdlatul Ulama,*¹¹¹*Perkembangan dan Pengembangan Madrasah di Lingkungan Nahdlatul Ulama,*¹¹²*NU dan Tantangan Masa Kini: Sebuah Tinjauan Agamis dan Sosiologis,*¹¹³*“Orpolisasi” NU, “NU-nisasi” Orpol,*¹¹⁴*Khittah NU 26,*¹¹⁵*Pengarahan Syuriyah*

¹⁰⁸ Makalah *Aktualisasi Khittah 26 Pasca Pemilu 1987*, disampaikan di Kajen Margoyoso Pati, 5 Agustus 1987, makalah tidak dipublikasikan

¹⁰⁹ Makalah *NU dan Tantangan Zaman: Orientasi dan Aktualisasi Kembali Ke Khittah 26*, disampaikan di Jakarta, 21 Agustus 1985, makalah tidak dipublikasikan.

¹¹⁰ Makalah *Pesantren dan Pengembangan Masyarakat dalam Perspektif Pembinaan Ummat*, disampaikan dalam Seminar Pendidikan Pesantren dan Penyiapan Ulama yang diselenggarakan oleh PSM di Jakarta, 24 Juni 1987, makalah tidak dipublikasikan.

¹¹¹ Makalah *Pendidikan dan Pengembangan Calon Ulama di Kalangan Nahdlatul Ulama*, disampaikan di Cilacap, 15 Nopember 1987, makalah tidak dipublikasikan.

¹¹² Makalah *Perkembangan dan Pengembangan Madrasah di Lingkungan Nahdlatul Ulama*, disampaikan pada Panel Diskusi Ikatan Alumni Madrasah Qudsiyah Kudus, 8 Oktober 1982, makalah tidak dipublikasikan.

¹¹³ Makalah *NU dan Tantangan Masa Kini: Sebuah Tinjauan Agamis dan Sosiologis*, disampaikan di Konker GP Ansor wilayah Jatim Malang, 12 Oktober 1985, makalah tidak dipublikasikan

¹¹⁴ Makalah *“Orpolisasi” NU, “NU-nisasi” Orpol*. Tidak ada keterangan tanggal, bulan dan tahun. Makalah tidak dipublikasikan.

¹¹⁵ Makalah *Khittah NU 26*, disampaikan di Symposium Khittah 26 NU Cab. Kodya Malang, 12 Oktober 1986, makalah tidak dipublikasikan.

NU wilayah,¹¹⁶ Fatayat NU dan Prespektifnya Pada Era Global,¹¹⁷ Filosofi dan Strategi Pengembangan Masyarakat di Lingkungan NU,¹¹⁸ Ajaran Aswaja dan Kaitannya dengan Sistem Masyarakat,¹¹⁹Ukhuwah Nahdlatul Ulama Muhammadiyah,¹²⁰Ekonomi Islam dan Kemungkinan Penerapannya,¹²¹ Pengelolaan Zakat Secara Profesional,¹²²Arah Pengembangan Ekonomi dalam

¹¹⁶ Makalah *Pengarahan Syuriyah NU wilayah* di sampaikan di Kudus pada Musyawarah Muballigh NU se-Jateng, 12-13 Nopember 1983, makalah tidak dipublikasikan.

¹¹⁷ Makalah *Fatayat NU dan Prespektifnya Pada Era Global*, disampaikan di Dialog Sehari “Prespektif Fatayat NU Sebagai Organisasi Kemasyarakatan Pemuda Islam yang Ideal di Abad 21” oleh Fatayat NU wilayah Jateng, 25 Desember 1992, makalah tidak dipublikasikan.

¹¹⁸ Makalah *Filosofi dan Strategi Pengembangan Masyarakat di Lingkungan NU*, disampaikan di Temu Wicara LSM Kudus, 10 September 1989. makalah tidak dipublikasikan.

¹¹⁹ Makalah *Ajaran Aswaja dan Kaitannya dengan Sistem Masyarakat* di sampaikan di LKL dan Fatayat Cab. Jepara, 16-17 Pebruari 1988, makalah tidak dipublikasikan.

¹²⁰ Makalah *Ukhuwah Nahdlatul Ulama Muhammadiyah*, Tidak ada keterangan tanggal, bulan dan tahun. makalah tidak dipublikasikan.

¹²¹ Makalah *Ekonomi Islam dan Kemungkinan Penerapannya* di sampaikan di pondok pesantren Raudlatu at-Thalibin Rembang, 22 Februari 2004, makalah tidak dipublikasikan.

¹²² Makalah *Pengelolaan Zakat Secara Profesional*, disampaikan di Seminar dan Lokakarya Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakat oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren Dan Masyarakat (P3M) pada tanggal 2 Desember 1986 di Jakarta, makalah tidak dipublikasikan.

Upaya Pemberdayaan Ekonomi Umat,¹²³ Konsumerisme Pada Masyarakat Modern Dan Konsep Hidup Sederhana Dalam Islam,¹²⁴ Meneguhkan Kembali Peran Sosial Pesantren: Petika Pengalaman Pengembangan Masyarakat,¹²⁵ Mengubah Pemahaman Atas Masyarakat: Meletakkan Paradigma Kebangsaan dalam Perspektif Sosial,¹²⁶ Pesantren dan Pengembangan Masyarakat Dalam Perspektif Pembinaan Umat,¹²⁷ Peran Hukum Islam dalam Menciptakan Masyarakat Madani Indonesia.¹²⁸

¹²³ Makalah *Arah Pengembangan Ekonomi dalam Upaya Pemberdayaan Ekonomi Umat*, disampaikan di Pondok Pesantren Darus Sholah Jember, 27 Desember 1995 makalah tidak dipublikasikan

¹²⁴ Makalah *Konsumerisme Pada Masyarakat Modern Dan Konsep Hidup Sederhana Dalam Islam*, disampaikan di Kajen Pati, pada tanggal 20 Januari 2002, makalah tidak dipublikasikan

¹²⁵ Makalah *Meneguhkan Kembali Peran Sosial Pesantren: Petika Pengalaman Pengembangan Masyarakat*, disampaikan di seminar pemberdayaan pesantren untuk transformasi masyarakat pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 17 Mei 2005, makalah tidak dipublikasikan.

¹²⁶ Makalah *Mengubah Pemahaman Atas Masyarakat: Meletakkan Paradigma Kebangsaan dalam Perspektif Sosial*, disampaikan dalam Sillaturrahim Pemda TK.II, Ulama, dan Tokoh Masyarakat di Purwodadi, 18 Maret 2000, makalah tidak dipublikasikan

¹²⁷ Makalah *Pesantren dan Pengembangan Masyarakat Dalam Perspektif Pembinaan Umat*. di sampaikan di seminar Pendidikan Pesantren dan Penyiapan Ulama di selenggarakan oleh PSM Jakarta, 24 Juni 1987, makalah tidak dipublikasikan.

¹²⁸ Makalah *Peran Hukum Islam dalam Menciptakan Masyarakat Madani Indonesia*. Tidak ada keterangan tempat dan waktu, makalah tidak dipublikasikan.

B. Sosio Historis Munculnya *Ijtihād Taḥbîqî* Kiai Sahal

1. Sosio Historis *Ijtihād Taḥbîqî* KH. Sahal Mahfudh

Latar belakang pemikiran Kiai Sahal yang maju dan progresif ini menurut Mujamil Qomar masuk kategori tipologi eklektik yaitu suatu pemikiran yang berusaha memilih semua yang dianggap terbaik tidak peduli dari aliran manapun, filsafat manapun dan teori manapun, asal lebih baik dibandingkan dengan yang lain, itulah yang dipilih.¹²⁹ Dalam filsafat pengertian eklektisme adalah memilih gagasan (konsep, keyakinan, doktrin) dari lintas sistem pikiran dalam proses menyusun sistem sendiri, pemikiran yang bersifat eklektik ini bisa berupa menyatakan pandangan yang kurang lazim diukur dari kultur orang yang menyatakan pendapat itu sendiri.

Istilah “eklektik” dipinjam dari konsep tipologi pemikiran Islam al-Jabiri¹³⁰ yaitu sebuah tipe pemikiran dalam Islam yang berupaya mengadopsi unsur-unsur yang terbaik dari Barat modern maupun Islam kemudian diramu sedemikian rupa sehingga dapat memenuhi model modernis dan tradisionalis. Kaum modernis

¹²⁹ Mujamil Qomar, *Nu Liberal: Dari Universalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan. 2002,

¹³⁰ Menurut al-Jabiri, bahwa tipologi pemikiran Islam ini terjadi karena terdapat relasi signifikan pada titik tertentu antara satu konstruksi pemikiran dengan realitas sosial sebagai respon dan dialektika pemikiran terhadap fenomena yang sedang terjadi dan berkembang di masyarakat. Lihat Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Isyaliyat al-Fikr al-Fikr al-‘Arabi al-Mu’aşir*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1989), 13

(*‘aṣrāniyyūn*) menawarkan adopsi modernitas dari Barat sebagai model paradigma peradaban modern masa kini dan masa depan. Sebaliknya, kaum tradisional (*sālfīyyūn*) berupaya mengembalikan kejayaan Islam masa lalu sebagai hal yang masih relevan untuk menjawab masa kini. Sedangkan kaum eklektis (*taufūqiyyūn*) berupaya mengadopsi unsur-unsur terbaik yang terdapat dalam model Barat modern maupun Islam (masa lalu) serta mempersatukan diantara keduanya dalam bentuk yang dianggap memenuhi kedua model tersebut.¹³¹

Donald V. Gawronski dan Erich Kahler seperti yang dikutip Akh. Minhaji kaitannya dengan sosio-historis *Ijtihād Taṭbîqî* KH. Sahal Mahfudh, mengartikan sejarah (*history*) sebagai *living thing* (sesuatu yang hidup dan bermakna) atau *living tradition* (tradisi yang hidup dan bermakna), dan bukan berupa *death body* (masa lalu yang mati).¹³² Lebih lanjut guru besar sejarah sosial pemikiran hukum Islam UIN Yogyakarta, Akh. Minhaji menjelaskan “*This instruct us that an adequate understanding of the issues posed by ushul al-fiqh cannot be gained by means of studying any one particular author, for no single ushul can, or should be, allowed to speak on behalf of the others*”

¹³¹ Lihat ‘Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, ter. Ahmad Baso, (Yogyakarta:LKiS, 2000), 186

¹³² Lihat Akh. Minhaji, *Pendekatan Sejarah dalam Kajian Hukum Islam, Mukaddimah 8 Th V* (1999), h. 63-88.

(Dengan demikian, studi sejarah perkembangan pemikiran *ushul al-fiqh* secara *diachronic* dengan mempelajari data sejarah pemikiran dalam lintas waktu kesejarahan merupakan satu keharusan. Jika tidak, gambaran tentang pemikiran yang kita sajikan akan lebih bernuansa normatif-ideologis-deduktif yang bersifat sakral dan jauh dari realias empiris dan historis, atau dalam ilmu sejarah dikenal dengan istilah *salvation history*).¹³³

Sosio historis *ijtihād taṭbîqî* KH. Sahal Mahfudh berkembang bersama-sama dengan kehidupan sosial-kultural yang melingkupinya dari generasi ke generasi, karena KH. Sahal Mahfudh selalu berinteraksi dengan realitas, sehingga terjadi semacam proses dialogis yang dinamis dan berkesinambungan, akhirnya mendorong dinamika *ijtihād* yang dilakukan KH. Sahal Mahfudh itu sendiri di satu sisi, dan di sisi yang lain menjadikan *ijtihād*nya selalu dinamis, kontekstual dan relevan dalam aplikasinya (*taṭbîqî*). Sehingga untuk memahami sosio historis *ijtihād taṭbîqî* KH. Sahal Mahfudh merupakan studi realitas yang terus bergerak di bawah bayang-bayang kehidupan sosial-kultural yang melingkupinya dari generasi ke generasi.¹³⁴

¹³³ Akh. Minhaji dalam pengantar Amir Mu'allim & Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, Yogyakarta: UII Press, 2005, h. Vii-viii.

¹³⁴ Yusuf al-Qardhawi, menambahkan bahwa di setiap masa memiliki problemnya sendiri, masalah-masalah aktual, dan kebutuhannya yang selalu berubah-ubah, bumi selalu berputar, bintang-bintang senantiasa bergerak dan jarum jam tidak akan pernah berhenti. Lihat Yusuf Al-Qardhawi, *al-Ijtihad al-*

Dengan pentingnya mengetahui sosio historis *ijtihād taḥbîqî* KH. Sahal Mahfudh, maka Tutik Nurul Jannah mengklasifikasikannya menjadi empat tahap periode, antara lain:

Pertama, periode awal tumbuhnya Sahal selama sebelas (11) tahun dibawah asuhan ayahnya. Sejak lahirnya pada tahun 1933 sampai ayahnya wafat pada tahun 1944, pendidikan dasar agama diajarkan langsung di bawah asuhan ayahnya sendiri Kiai Mahfudh. Dibawah bimbingan ayahnya, Sahal belajar mengkaji (membaca) Al-Qur'an, belajar bahasa arab secara aplikatif. Tetapi tidak lama dia belajar pada ayahnya. Ayahnya lebih dulu meninggal di penjara militer di Ambarawa.¹³⁵

Kedua, periode belajar kepada kiai-kiai di lingkungan Kajen selama 9 tahun. Terhitung setelah wafat ayahnya sampai lulus dari madrasah Mathali'ul Falah (1944-1953), seperti KH. Muhammadun, KH. Ahmad Rifa'i Naṣuḥa dan Kiai yang lain di madrasah Mathali'ul

mu'aṣirin bayna al-inḍibaṭ wal infiraṭ. Maydan as-sayyidah zainab: Dar at-Tauzi' wan nasyr al-Islāmiyah,1994), h. 5

¹³⁵ Umur Kiai Sahal 7 tahun kalau lahirnya 17 Desember 1937, tetapi kalau lahirnya 16 Februari 1933 M, maka umurnya waktu itu 11 tahun, begitu juga ketika wafat ibundanya waktu itu 12 tahun umurnya. Lihat Tutik Nurul Jannah, *Inspirasi Gerakan Ekonomi Kiai Sahal Mahfudh* dalam Epistemologi Fiqh Sosial: Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014), h. 186. Lihat Jamal Ma'mur Asmani, dkk, 2012, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, (Pati:Perguruan Islam Mathali'ul Falah), h. 112

Falah dan terutama yang paling banyak dia belajar dari KH. Abdullah Salah (Mbah Dullah) pamannya. Dari guru-gurunya di Mathali'ul falah Sahal mempelajari ilmu alat (nahwu sharaf) sebagai ilmu dasar membaca kitab-kitab kuning, mantiq dan balaghah, fiqh dan ushûl fiqh.¹³⁶

Ketiga, periode belajar kepada kiai-kiai di luar lingkungan Kajen, selama sembilan (9) tahun. Di mulai tahun 1953 sampai 1962, setelah menamatkan belajarnya di Mathali'ul Falah pada tahun 1953, Sahal melanjutkan pendidikannya di pesantren lain di luar daerahnya yaitu pesantren Bendo Pare Kediri selama 4 (empat) tahun sejak 1954-1957. Di pesantren tersebut Sahal lebih banyak mempelajari ilmu-ilmu tasawwuf di bawah bimbingan gurunya KH. Muhadjir, Diantara kajian-kajian yang pernah di enyamnya sampai khatam antara lain karya Al-Gazali yaitu *Ihya' 'lûm Al-din*. Setelah empat tahun di Bendo (mulai 1954-1957),¹³⁷ pada tanggal 9 Juni 1957 M atau Dzulqo'dah 1376 H Kiai Sahal melanjutkan belajarnya di Sarang Rembang selama empat tahun (mulai 1957-1960).¹³⁸ Kiai Sahal

¹³⁶ Berdasarkan hasil wawancara dengan Tutik Nurul Janah (anak menantu Kiai Sahal) pada hari Kamis, 20 April 2017 di Ipmafa Kajen Pati jam 10.30-11.15

¹³⁷ Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH. MA. Sahal Mahfudh*, (Yogyakarta: Global Press, 2017), 20.

¹³⁸ Mujib Rohman dkk, *Kiai Sahal ; Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Cet.I, h. 31. lihat juga Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH. MA. Sahal Mahfudh*, (Yogyakarta: Global Press, 2017), 23.

banyak mempelajari ilmu Fiqh dan Ushulnya di bawah bimbingan KH. Zubair Dahlan¹³⁹ bahkan juga menjadi guru bagi santri-santri di pesantren tersebut untuk disiplin ilmu yang sama yaitu ushûl fiqh atas perintah gurunya. Ketika nyantri di Sarang selain ngaji pada Kiai Zubair, Kiai Sahal secara diam-diam mulai belajar kepada Syaikh Yasin Al-Fadany¹⁴⁰. Pembelajarannya melalui surat menyurat, saling menyangkal, membantah, dan mengajukan pertanyaan. Dari

¹³⁹ KH.Zuabair Dahlan adalah ayah dari Kiai Maimun Zubair Sarang, KH.Zuabair Dahlan merupakan sahabat yang paling akrab ayah K. Sahal, KH.Mahfudh ketika belajar di Makkah sekaligus lawan diskusi paling sengit. lihat Lihat Mujib Rohman dkk, *Kiai Sahal; Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Cet.I, h. 4.

¹⁴⁰ Syaikh Yasin Al-Fadany (1335-1410 H/1917-1990 M), dilahirkan di Mekkah pada tahun 1917 M, ayahnya bernama Syaikh al-Muammar Isa al-Fadani adalah ulama Indonesia dari Padang Sumatera Barat yang tinggal di Mekkah, beliau belajar berbagai ilmu keislaman kepada 700 orang guru dan mendirikan madrasah khusus putri bernama *Madrasah Ibtidaiyah Lil Banat* (1362 H/1942 M) dan pondok pesantren pada tahun 1953 M di Samiyah Mekkah, beliau juga ulama' yang sangat produktif dalam sebuah karya. Tercatat lebih dari 60 judul kitab dari beberapa disiplin ilmu keagamaan antara lain: ilmu Hadits, Ushul Fiqh dan Qawaid, ilmu Alat, Musthalah Hadits, ilmu tentang masalah Itsbat. Serta menerjemahkan lebih dari 230 judul kitab kuning karya ulama-ulama sebelumnya dan sebagian besar karyanya diterbitkan oleh penerbit-penerbit di Kairo Mesir dan Bairut Libanon. Dengan kitab karangannya yang demikian banyak, maka wajarlah beliau menjadi guru dari ulama-ulama dunia Islam terutama Indonesia sekaligus Mufti Makkah. Ulama' kebanggaan al-Jawi (Melayu) di Haramayn pada akhir abad ke-20 M yang wafat di Makah al-Mukarramah pada tanggal 28 Dzulhijjah 1410 H/ 21 Juli 1990 M di waktu sahur malam Jum'at. lihat Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara; Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), 809-814.

pembelajaran melalui surat-menyurat itu Kiai Sahal diberi sanad riwayat keilmuan Syaikh Yasin yang dititipkan kepada KH. Baidlowi Lasem ketika menunaikan ibadah haji pada tahun 1959. Hal yang membuat terkejut hati KH. Baidlowi karena pemberian sanad berarti pengangkatan murid secara hakiki sekaligus pengakuan atas kapabilitas keilmuannya, padahal saat itu Kiai Sahal boleh dibilang masih *bocah* karena dia masih mondok di Sarang dan umurnya masih 26 tahun.¹⁴¹Proses belajar Kiai Sahal dengan Syaikh Yasin berlanjut secara langsung di Makkah Al-Mukarramah ketika pertama kali Kiai Sahal menunaikan ibadah haji pada tahun 1962, dia tinggal dan belajar di Makkah kurang lebih satu bulan. Belajar dengan Syaikh Yasin di Makkah tidak seperti ketika di pesantren-pesantren di Indonesia. Di sana Kiai Sahal hanya beberapa kali sowan untuk ketemu dan menanyakan masalah-masalah tertentu dan menurutnya tiap kali bertanya dia tidak pernah mendapatkan jawaban secara langsung kecuali perintah membaca pada kitab-kitab tertentu.¹⁴²

¹⁴¹ Lihat Mujib Rohman dkk, *Kiai Sahal ; Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Cet.I, h. 41

¹⁴² Perjalanan haji Kiai Sahal pada tahun 1962 tercatat sebagai jamaah haji terakhir yang masih menggunakan kapal laut dan dibutuhkan sekitar 18 hari perjalanan laut untuk mencapai pelabuhan Jeddah, 3 hari Semarang-Jakarta dan 15 hari Jakarta-Jeddah. Kebanyakan jamaah haji Indonesia waktu itu tinggal di Mekkah selama 2,5 bulan karena harus menunggu giliran mendapatkan kapal dan dengan waktu yang sangat panjang itu dimanfaatkan Sahal untuk menggali

Keempat, periode Kiai Sahal terlibat langsung dalam berbagai macam aktifitas selama lima puluh satu (51) tahun, sejak tahun 1963 sampai wafatnya tahun 2014. Pertama kalinya menjadi guru di pesantrennya sendiri “Maslakul Huda” Kajen Pati, sekaligus sebagai pengasuhnya sejak 1963 sampai wafatnya tahun 2014. Pada saat yang sama juga mengajar di Perguruan Islam Mathali’ul Falah¹⁴³ Kajen Pati, kemudian pada 1963 diberi amanat sebagai Direkturnya sampai wafatnya tahun 2014. Diluar institusi pesantren Kiai Sahal pernah menjadi dosen Fakultas Tarbiyah UNCOK Pati 1974-1976, keterlibatannya sebagai dosen berlanjut di Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo Semarang 1982-1985 bersamaan dengan tugasnya di PWNU Jateng yang waktu itu menjabat Rois Syuriah. Pergulatannya di perguruan tinggi terus berlanjut ketika Kiai Sahal dipercaya menjadi Rektor Institut Islam Nahdlatul Ulama (INISNU) Jepara

lebih dalam keilmuan Syeikh Yasin di kediamannya. Lihat Mujib Rohman dkk, *Kiai Sahal ; Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Cet.I, h.41-43.

¹⁴³ Perguruan Islam Mathali’ul Falah (PIM) adalah sebuah institusi pendidikan dengan kurikulum mandiri, tidak berada dibawah koordinasi Depag maupun Diknas. PIM terdiri dari tiga tingkatan yakni Madrasah Ibtidaiyyah (MI), Tsanawiyah (MTs) dan Aliyah (MA), ditambah dua tingkatan Diniyah yaitu Diniyah Ula yang diperuntukan bagi siswa lulusan SD atau MI dari luar PIM sebelum masuk di tingkat Tsanawiyah PIM dan Diniyyah Wustho yang diperuntukan bagi siswa lulusan SMP, MTs, SMA, atau MA dari luar PIM sebelum dia masuk ke tingkat Aliyah PIM. Jamal Ma’mur dkk, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali’ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, (Pati:Perguruan Islam Mathali’ul Falah, 2012), 123-124.

sejak 1989 sampai 2014. Dan yang paling menarik perhatian adalah bahwa Kiai Sahal tercatat sebagai Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan (BPPN) sejak 1993 sampai digantikannya lembaga tersebut dengan Komisi Nasional Pendidikan pada 2003¹⁴⁴. Keterlibatan Kiai Sahal di dunia pendidikan semakin mengukuhkan dirinya sebagai tokoh pesantren (kiai), pejuang sosial yang lintas batas. Dia tidak saja bergaul dengan lingkungan pesantren tetapi juga dengan lingkungan pendidikan non pesantren dan lingkungan sosial yang lain, dalam hal ini perguruan-perguruan tinggi¹⁴⁵ dan organisasi-organisasi sosial kemasyarakatan¹⁴⁶. Pada tahun 2003, Kiai Sahal

¹⁴⁴ Biodata pribadi KH. MA. Sahal Mahfudh

¹⁴⁵ Menurut Bibit Suprpto, karir Kiai Sahal di perguruan tinggi dimulai pada tahun 1966 sebagai dosen pada kuliah *takhasus* fikih di Kajen (1966-1970), dosen Fakultas Tarbiyah Universitas Cokroaminoto (UNCOK) cabang Pati (1974-1976), dosen di Al-Ma'had al-'Ali (Pesantren Luhur) Jombang (1974-1976), dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang (1982-1985), Rektor Institut Agama Islam Nahdlatul Ulama (INISNU) Jepara (1989-2014). Lihat Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara; Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), h.688.

¹⁴⁶. Kiai Sahal menjabat Direktur Perguruan Islam Mathali'ul Falah dan Pesantren Maslakul Huda di Kajen Pati sejak 1963 sampai wafatnya pada 24 Januari 2014, karir organisasinya di mulai pada usia 30-an, pertama kalinya di NU Cabang Pati (1967-1975), dengan menjabat Katib Syuri'ah. Waktu itu NU masih menjadi organisasi politik. Wakil Ketua Pimpinan Wilayah Rabithah Ma'ahid Al-Islamiyyah Jawa Tengah (1977-1978), menjabat ketua koordinator LP Ma'arif cabang Pati (1988-1990), kemudian di angkat menjadi Wakil Rais NU di Pati (1975-1985). Tahun 1980-an, Kiai Sahal mulai menyebrang ke luar Pati memegang Katib Syuri'ah di Pengurus Wilayah NU Jawa Tengah (1980-1982) bersamaan dengan posisi Wakil Rais NU di Pati, kemudian merangkap

memperoleh gelar Doktor *Honoraris Causa* (DR HC) dari Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, karena keilmuannya dalam ilmu fiqh dan keberhasilannya dalam

naik dipercaya memegang posisi Ra'is Syuri'ah Pengurus Besar NU (1984-1989), Wakil Ra'is Aam Syuriah PBNU hasil Musyawarah ulama NU di Bandar Lampung (1992), dan dipertahankannya posisi itu dalam Muktamar NU ke-19 di Cipasung, Tasikmalaya (1994) berdasarkan keputusan Muktamar NU di Situbondo, pada muktamar ke 30 di Lirboyo Kediri (November 1999), Kiai Sahal secara aklamasi dipercaya memegang posisi sebagai Rais Aam Syuriah PBNU, menyisihkan kandidat lain KH. Abdur Rohman Wahid (Gus Dur), posisi itu ia tempati kembali untuk kedua kalinya lewat muktamar NU di Makassar menjadi Rais Aam Syuriah PBNU (Rais Aam merupakan jabatan tertinggi di lingkungan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama yang hanya dapat diduduki oleh ulama yang benar-benar kredibel atau memenuhi berbagai macam syarat baik wawasan keilmuan, peribadatan, kemasyarakatan dan persyaratan berat lainnya.(2010-2015). Lihat Mujib Rohman dkk, *Kiai Sahal ; Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Cet.I, h.141-145. Lihat juga Jamal Ma'mur dkk, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, (Pati:Perguruan Islam Mathali'ul Falah, 2012), h.115-117). Lihat Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara; Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), h.690.

Adapun karir di MUI (Majelis Ulama' Indonesia), di mulai pada tahun 1980-an menjadi Ketua MUI Pati, kemudian tahun 1990 menjadi Ketua MUI Tingkat I Jawa Tengah, kemudian menjabat lagi Ketua MUI Jawa Tengah selama dua periode (1990-1995/ 1995-2000 M). Setelah tahun 2000 Kiai Sahal dipercaya menjadi Ketua Umum MUI Pusat (2000-2005), dipilih berturut-turut selama tiga periode pada jabatan yang sama Ketua Umum MUI Pusat (2005-2010/2010-2015). Lihat Ichwan Sam dkk, *Panduan Ulama' Ayomi Umat: Kiprah Sosial 70 Kiai Sahal*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2007), Cet. I, h.4-6. Lihat juga Jamal Ma'mur dkk, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, (Pati:Perguruan Islam Mathali'ul Falah, 2012), 117-118.

pengembangan pesantren dan masyarakat, sehingga dia dikenal sebagai ahli fiqh abad modern.¹⁴⁷

Dari uraian diatas, dapat disimpulkan bahwa perkembangan Sosio historis *ijtihād taṭbîqî* KH. Sahal Mahfudh diklasifikasikan menjadi empat tahap periode: (1) Periode awal tumbuhnya Sahal selama sebelas (11) tahun dibawah asuhan ayahnya. Sejak lahirnya pada tahun 1933 sampai ayahnya wafat pada tahun 1944. (2) periode belajar kepada kiai-kiai di lingkungan Kajen selama 9 tahun. Terhitung setelah wafat ayahnya sampai lulus dari madrasah Mathali'ul Falah (1944-1953). (3) periode belajar kepada kiai-kiai di luar lingkungan Kajen, selama sembilan (9) tahun. Di mulai tahun 1953, setelah menamatkan belajarnya di Mathali'ul Falah sampai tahun 1962 (4) periode Kiai Sahal terlibat langsung dalam berbagai macam aktifitas selama lima puluh satu (51) tahun, sejak tahun 1963 sampai wafatnya tahun 2014.

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Berger dalam teori konstruksi sosial bahwa sistem pengetahuan seseorang tidak bisa terlepas dari latar belakang atau *setting* yang melatarbelakanginya.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Lihat Ichwan Sam dkk, *Panduan Ulama' Ayomi Umat: Kiprah Sosial 70 Kiai Sahal*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2007), Cet. I, 3. lihat juga Soeleiman Fadeli dan M. Subhan, *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliyah, Uswah*, (Surabaya: Khalista, 2010), Cet. III, 269.

¹⁴⁸ Lihat Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, (Jakarta: LP3ES, 1990, 33

Berger dan Luckmann memahami kehidupan dunia (*life world*) sebagai proses dialektik antara individu (*the self*) dan dunia sosio kultural yang mencakup tiga momen simultan, yaitu;

(1) Eksternalisasi artinya penyesuaian diri dengan dunia sosiokultural sebagai produk manusia, dalam hal ini Kiai Sahal pada periode awal tumbuh dan berkembang selama sebelas tahun dibawah asuhan ayahnya. Setelah ayahnya wafat pada tahun 1944 sampai lulus dari madrasah Mathali'ul Falah di Kajen pada tahun 1953, Kiai Sahal belajar kepada kiai-kiai di lingkungan Kajen selama 9 tahun. Kiai-kiai yang pernah berinteraksi dan mempengaruhi dunia sosio kulturalnya yaitu KH. Muhammadun, KH. Ahmad Rifa'i Naşuha dan Kiai yang lain di madrasah Mathali'ul Falah dan yang paling banyak berinteraksi dan mempengaruhi dunia sosio kulturalnya adalah pamannya sendiri yaitu KH. Abdullah Salah (Mbah Dullah). Dari guru-gurunya di Mathali'ul falah Sahal mempelajari ilmu alat (nahwu sharaf) sebagai ilmu dasar membaca kitab-kitab kuning, mantiq dan balaghah, fiqh dan ushûl fiqh. Setelah menamatkan belajarnya di Mathali'ul Falah pada tahun 1953, sebagai produk manusia seperti dalam teorinya Berger dan Luckmann Kiai Sahal juga belajar serta menyesuaikan diri dengan dunia sosiokultural kepada kiai-kiai di luar lingkungan Kajen selama sembilan (9) tahun. Di mulai tahun 1953 sampai 1962, seperti pesantren Bendo Pare Kediri selama 4 (empat) tahun sejak 1954-1957 mempelajari ilmu-ilmu tasawwuf karya Al-

Gazali yaitu *Ihyā' 'Ulum Al-din* di bawah bimbingan KH. Muhadjir, kemudian melanjutkan belajar mempelajari ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh di bawah bimbingan KH. Zubair Dahlan di Sarang Rembang selama empat tahun (mulai 1957-1960). Pada tahun 1962, Kiai Sahal belajar di Makkah Al-Mukarramah kepada Syaikh Yasin Al-Fadany. Seorang ulama' sekaligus mufti Mekkah yang sangat produktif dalam sebuah karya. Tercatat lebih dari 60 judul kitab dari beberapa disiplin ilmu keagamaan antara lain: ilmu Hadits, Ushul Fiqh dan Qawaid, ilmu Alat, Musthalah Hadits, ilmu tentang masalah Itsbat. Serta menerjemahkan lebih dari 230 judul kitab kuning karya ulama-ulama sebelumnya dan sebagian besar karyanya diterbitkan oleh penerbit-penerbit di Kairo Mesir dan Bairut Libanon.

(2) Obyektivikasi artinya interaksi sosial dalam dunia intersubyektif (interaksi antara manusia) yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi. Dalam hal ini Kiai Sahal berinteraksi sosial serta terlibat langsung dalam berbagai macam aktifitas yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi. Selama lima puluh satu (51) tahun sejak tahun 1963 sampai wafatnya tahun 2014. Pertama kali dalam karirnya menjadi pengasuh sekaligus guru di lembaga pendidikan non formal yaitu pesantren yang didirikan ayahnya "Maslakul Huda" di Kajen Pati. Pada saat yang sama juga mengajar di Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Pati, pada 1963 diberi amanat sebagai Direktornya sampai wafatnya tahun

2014. Diluar institusi pesantren Kiai Sahal pernah menjadi dosen Fakultas Tarbiyyah UNCOK Pati 1974-1976, dosen di Al-Ma'had al-'Ali (Pesantren Luhur) Jombang (1974-1976), dosen Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang 1982-1985 sekaligus menjabat Rois Syuriah di PWNU Jawa Tengah, Rektor Institut Islam Nahdlatul Ulama (INISNU) Jepara sejak 1989 sampai 2014, Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan (BPPN) sejak 1993 sampai digantikannya lembaga tersebut dengan Komisi Nasional Pendidikan pada 2003.

(3) Internalisasi artinya individu mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial dimana individu tersebut menjadi anggotanya.¹⁴⁹ Dalam hal ini Kiai Sahal mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial dimana individu tersebut menjadi anggotanya baik di lingkungan pesantren maupun non pesantren dan lingkungan sosial yang lain, seperti perguruan-perguruan tinggi dan organisasi-organisasi sosial kemasyarakatan, mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial di mulai Kiai Sahal sejak usia 30-an, pertama kalinya di NU Cabang Pati (1967-1975), dengan menjabat Katib Syuri'ah, Wakil Ketua Pimpinan Wilayah Rabithah Ma'ahid Al-Islamiyyah Jawa Tengah (1977-1978), ketua koordinator LP Ma'arif cabang Pati (1988-1990), Wakil Rais NU di Pati (1975-

¹⁴⁹ Lihat Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, (Jakarta: LP3ES, 1990, 33-36.

1985). Tahun 1980-an, interaksi sosial dalam dunia intersubjektif Kiai Sahal mulai menyebrang ke luar Pati memegang Katib Syuri'ah di Pengurus Wilayah NU Jawa Tengah (1980-1982) bersamaan dengan posisi Wakil Rais NU di Pati, kemudian merangkak naik memegang posisi Ra'is Syuri'ah Pengurus Besar NU (1984-1989), Wakil Ra'is Aam Syuriah PBNU hasil Musyawarah ulama NU di Bandar Lampung (1992), dan dipertahankannya posisi itu dalam Mukhtamar NU ke-19 di Cipasung, Tasikmalaya (1994) berdasarkan keputusan Mukhtamar NU di Situbondo, pada mukhtamar ke 30 di Lirboyo Kediri (November 1999), Kiai Sahal secara aklamasi dipercaya memegang posisi sebagai Rais Aam Syuriah PBNU, menyisihkan kandidat lain KH. Abdur Rohman Wahid (Gus Dur), posisi itu ia tempati kembali untuk kedua kalinya lewat mukhtamar NU di Makassar menjadi Rais Aam Syuriah PBNU (Rais Aam merupakan jabatan tertinggi di lingkungan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama yang hanya dapat diduduki oleh ulama yang benar-benar kredibel atau memenuhi berbagai macam syarat baik wawasan keilmuan, peribadatan, kemasyarakatan dan persyaratan berat lainnya.(2010-2015). Pada tahun 2003, Kiai Sahal memperoleh gelar Doktor *Honoraris Causa* (DR HC) dari Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, karena keilmuannya dalam ilmu

fiqh dan keberhasilannya dalam pengembangan pesantren dan masyarakat, sehingga dia dikenal sebagai ahli fiqh abad modern.¹⁵⁰

2. Latar Belakang Sosial Politik

Kiai Sahal lahir dan tinggal dari kondisi ekonomi masyarakat Kajen yang miskin sekaligus tidak adanya pekarangan untuk bercocok tanam karena semua penuh dengan rumah serta tidak ada akses ke birokrasi. Situasi sosial politik semacam ini membuat Kiai Sahal berfikir untuk mengangkat perekonomian masyarakat Kajen lebih maju dan sejahtera dengan membentuk kewirausahaan (*entrepreneurship*), tantangan terberat Kiai Sahal dihadapkan pada kendala teologis, di mana masyarakat Kajen menganggap kemiskinan adalah sesuatu yang biasa, bahkan simbol ‘Takdir Tuhan’ kepada umat Islam. Doktrin teologis yang mereka terima dari doktrin tasawuf baik dari kiai, guru, muballigh dan mursyid ini sudah mengakar dan masuk alam bawah sadar masyarakat muslim pedesaan.¹⁵¹ Sehingga untuk menghadapi doktrin teologis ini, Kiai Sahal melakukan

¹⁵⁰ Lihat Ichwan Sam dkk, *Panduan Ulama' Ayomi Umat: Kiprah Sosial 70 Kiai Sahal*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2007), Cet. I, 3. lihat juga Soeleiman Fadeli dan M. Subhan, *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliyah, Uswah*, (Surabaya: Khalista, 2010), Cet. III, 269.

¹⁵¹ Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH. MA. Sahal Mahfudh*, (Yogyakarta: Global Press, 2017), 59-61

pembaharuan teologis yang mempunyai landasan kuat pada tradisi karena pembaharuan yang tidak berdasar pada akar tradisi dan kultural masyarakat akan membentuk generasi yang angkuh, pongah dan gila Barat karena tercerabutnya akar historis. Tidak semua tradisi dan kultur masyarakat menghambat modernasi dan tidak semua yang berasal dari Barat itu baik dan relevan dengan Islam.¹⁵²

Kitab kuning adalah salah satu akar tradisi dan kultur masyarakat Islam tidak dipandang Kiai Sahal hanya sebatas tekstual, eternal, eksklusif, fanatik dan bersifat final, tetapi memandangnya sebagai sesuatu yang kontekstual, fleksibel, inklusif dan solutif. Maka Kiai Sahal sangat tidak sependapat jika ada tuduhan kitab kuning sudah *out of date* atau irrelevan bahkan tidak kompatibel dengan kemajuan zaman.

Pemikiran Kiai Sahal yang dinamis, analitis, komprehensif dan progresif ini selain bersumber dari banyak membaca kitab kuning dan buku-buku modern juga sangat dipengaruhi oleh kalangan akademis dan aktivis LSM, seperti LP3ES dan P3M.

¹⁵² Sumanto al-Qurtuby, *Proyek Membangun Jalan Tengah: Membaca Pemikiran Hukum KH. MA. Sahal Mahfudh*, dalam Jurnal Tashwirul Afkar, Penerbit Lakpesdam Jakarta, Post Tradisionalisme Islam, Ideologi dan Metodologi, Edisi No. 10 Tahun 2001, 124.

Dari sinilah, Sumanto Al-Qurtuby memasukkan Kiai Sahal dalam kategori pendekatan jalan tengah (*social historical approach*) yakni Kiai yang membahas permasalahan kemodernan tetapi tidak mengabaikan keotentikan teks-teks klasik serta nilai historitas dari kitab kuning. Pendekatan jalan tengah di antara dua kelompok yang cukup dominan (*retriction of tradisionalist* dan *modernist scriptualism*).¹⁵³

Pendekatan jalan tengah yang dilakukan Kiai Sahal dengan mengkontekstualisasi dan aktualisasi pemikiran keagamaan ini tidak berjalan mulus, tetapi banyak ditentang oleh berbagai kalangan termasuk para kiai Kajen. Kiai Sahal memanfaatkan forum diskusi, seminar dan sejenisnya untuk memaparkan gagasan-gagasan segar dalam mengkontekstualisasi dan aktualisasi pemikiran keagamaan. Sedangkan untuk menghadapi kontroversi pemikirannya di wilayah Kajen dan sekitarnya, Kiai Sahal tidak hanya memaparkan konsep dan gagasan saja, tetapi konsen pada aksi nyata dengan mendirikan BPPM (Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dengan program-program ekonomi, kesehatan dan penyuluhan. Kiai Sahal menghadapi

¹⁵³ *Retriction of tradisionalist* adalah pola pemikiran tradisionalisme sempit yang memahami agama sebatas pada tradisi yang diperolehnya dari ulama klasik tanpa mengkontekstualisasikan dengan realitas sosial modern. Sedangkan *modernist scriptualism* adalah yang mengklaim diri modern, tetapi pada dasarnya juga kolot karena tidak melihat sisi *maqashid al-syari'ah* dari teks-teks keagamaan. Sumanto al-Qurtuby, *Proyek Membangun Jalan Tengah: Membaca Pemikiran Hukum KH. MA. Sahal Mahfudh*, 118-119.

cemoohan dari para Kiai Kajen sebagai agen zionis karena menerima dana dari Barat dengan sabar dan terus membuktikan diri dengan kerja sosial ekonomi yang riil dan bisa dimanfaatkan langsung oleh masyarakat setempat. Ketika kerja sosial ekonomi Kiai Sahal dan team work-nya sudah menampakkan hasil dan tidak ada misi Barat di dalamnya karena orientasinya murni demi pemberdayaan ekonomi umat, maka pelan tapi pasti ide brilian dan gebrakan Kiai Sahal kemudian diterima, dan akhirnya dikagumi dan dibanggakan karena ada seorang Kiai yang sangat peduli dan terjun langsung dalam pemberdayaan ekonomi umat.¹⁵⁴

Selaras dengan apa yang dikemukakan Schopenhauer, semua ide brilian harus melalui tiga fase. Fase pertama, ide tersebut akan dicemooh. Fase kedua, ide tersebut akan sangat ditentang hebat. Fase ketiga, ide itu akan dianggap terbukti dengan sendirinya.¹⁵⁵ Perubahan dimensi sosial dan ekonomi yang melingkupi kehidupan Kiai Sahal inilah, sehingga mempengaruhi warna metodologi pemikirannya dalam hukum Islam. Indikasinya, antara lain: *Pertama*, kemiskinan, keterbelakangan dan kemunduran ekonomi masyarakat Kajen dan sekitarnya sebagai tempat tinggal Kiai Sahal. *Kedua*, apatisisme kaum

¹⁵⁴ Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH. MA. Sahal Mahfudh*, (Yogyakarta: Global Press, 2017), 64-65

¹⁵⁵ Lin Che Wei CFA dan Aloysius Kiik RO, *Mengembalikan Momentum Transformasi*, (Kompas, Senin, 26 Februari 2007).

agamawan terhadap problematika sosial, karena tokoh agamawan akan berdosa jika tidak terjun melakukan pemberdayaan masyarakat (*community devolepment*).

Perubahan sosial akan menyebabkan perubahan hukum, khususnya hukum-hukum yang digali dari adat istiadat. Kiai Sahal misalnya, membangun konsep fiqih yang berdimensi sosial, dengan menggunakan kerangka dasar pemikiran yaitu: (1) menegakkan kembali peran *ijtihād*, (2) kontekstualisasi hukum Islam, (3) kemaslahatan berbasis keadilan serta (4) liberalisasi hukum Islam.

3. Kontruksi *Ijtihād Taṭbîqî* KH. Sahal Mahfudh

Untuk menemukan kontruksi baru *ijtihād taṭbîqî* Kiai Sahal yang komprehensif dan sistematis dalam menjawab tantangan modernitas, Fazlur Rahman menawarkan tiga langkah yang perlu dilakukan oleh para mujtahid kontemporer (termasuk *mūjtāhîd taṭbîqî*) termasuk di dalamnya Kiai Sahal, yaitu:

- 1) Seorang *mūjtāhîd taṭbîqî* untuk bisa menggali dan menemukan makna keseluruhan teks-teks fiqh secara jelas dengan sistematis dan koheren. Harus melakukan pendekatan historis, dengan pendekatan ini akan menjaganya dari interpretasi teks-teks fiqh yang ekstravagan dan artifisial. Karena *mūjtāhîd taṭbîqî* merupakan seseorang yang *ijtihād*nya sangat bergantung kepada

penerapan ide *naş*.¹⁵⁶ Artinya penerapan hasil *ijtihād*nya sangat kondisional, bisa jadi “tidak memberlakukan” *naş* tertentu karena ada *naş* lain yang menghendaki demikian serta lebih mencerminkan *naş* dan *maqāşid syari’ah*, maka dari itu *mūjtāhīd taṭbīqī* dituntut untuk memahami *maqāşid syari’ah* secara mendalam, agar hasil *ijtiḥād*nya benar-benar sejalan dengan prinsip-prinsip tujuan diberlakukan *syari’at*.¹⁵⁷

Kiai Sahal dalam pendekatan historis ini, memahami *maqāşid syari’ah* secara mendalam dengan mencari alasan hukum (*‘illat al-ḥukm, ratio legis*) yang ada di dalam kaidah-kaidah *uşūl fiqh* dan *qawā’id fiqhiyyah* dengan cara mengintegrasikan *maqāşid syari’ah* ke dalam proses pengembangan kerangka *fiqh*. Dari *fiqh* yang bercorak formalistis menjadi *fiqh* yang bercorak etik dengan mengintegrasikan hikmah hukum ke dalam *‘illat* (alasan) hukum sehingga kemaslahatan umum tercapai, karena menurut Kiai Sahal kedudukan *syari’at* Islam sebagai ajaran universal yang melindungi kehidupan manusia secara menyeluruh harus mampu

¹⁵⁶ (الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط). Lihat Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakḥmi as-Syatibi, *al-Muwafaqat, taqdim* Bakir bin Abdullah Abu Zaid, *takhrīh ḥadīth* Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan al-Salman (Dar Ibn Affan, t.th), h. 63

¹⁵⁷ Muhammad Tahmid Nur, *Menggapai Hukum Pidana Ideal: Kemaslahatan Pidana Islam dan Pembaruan Hukum Pidana Islam*, (Yogyakarta: Budi Utama, 2016), h. 85

menunjukkan sikap toleran dan bijaksana dalam menghadapi realitas heterogenitas masyarakat Indonesia.¹⁵⁸ Menurutnya ajaran-ajaran Islam harus bisa menyelaraskan antara pola budaya dan kondisi sosial tanpa harus kehilangan jati dirinya.¹⁵⁹

- 2) Pendekatan (*approach*) kultural (budaya), dengan pendekatan ini Kiai Sahal menekankan pentingnya penyerapan nilai-nilai hukum Islam ke dalam realitas sosial, sehingga hukum Islam tampak membumi dan dapat menjawab kompleksitas problematika masyarakat.¹⁶⁰ Sebab memahami hukum Islam hendaknya tidak hanya sebatas pada hukum-hukum Islam formal¹⁶¹ yang

¹⁵⁸ Pendapat Kiai Sahal yang menyatakan seorang mujtahid dituntut untuk memahami *maqashid syari'ah* secara mendalam sejalan dengan pendapat Imam al-Juwaini yang terkenal disebut Imam al-Haramain (478 H), yang menyatakan pentingnya memahami *maqashid as-syari'ah* dalam menetapkan hukum Islam. Karena seorang mujtahid tidak akan mampu menetapkan hukum Islam sebelum memahami dengan benar tujuan Allah mengeluarkan berbagai perintah dan larangannya, kemudian beliau mengelaborasi *maqashid as-syari'ah* dalam hubungannya dengan 'illat, aṣl (tujuan tasyri') yang dibedakan menjadi tiga, primer (*ḍaruriyyat*), sekunder (*al-hajjat al-'ammah*), tersier (*makramat wat tahsiniyyat*). Lihat *al-Burhan fi Ushulil Fiqh* juz 2, karangan Imam Haramain Abul Ma'alli Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini, tahqiq wa ta'liq Prof. Dr. Abdul Adhim ad-Dib, (Qohiroh: Dar al-Anshar, 1399 H/1980 M), h.1127

¹⁵⁹ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta : LKiS, 2007, ix

¹⁶⁰ Mahsun, *Kontruksi Epistemologi Fiqh Sosial*, dalam buku *Metodologi Fiqh Sosial, dari Qauli Menuju Manhaji*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa. 2015, 74

¹⁶¹ Hukum formal mencakup hukum pidana (jinayah), hukum ta'zir dan hukum perdata yang menyangkut permasalahan mu'amalah dan prosedural, semua hukum-hukum tersebut tidak akan bisa ditegakkan tanpa lembaga

penerapannya memerlukan seperangkat lembaga dan sistem peradilan tertentu. Tetapi lebih kepada aplikasinya dengan menekankan penyerapan nilai-nilai moral dan kemanusiaan yang harus ditegakkan dan dijunjung tinggi oleh semua komponen masyarakat yang ada karena sistem hukum Islam ini lebih pada kaidah-kaidah hukum yang bersifat nilai (*legal value*) dan mempunyai ciri universal serta kedudukan hukum-hukum moral tersebut sebagai nilai kemanusiaan dapat dilihat dari keberadaannya yang sesuai, diterima dan dijunjung tinggi oleh semua sistem nilai yang ada di dunia ini.¹⁶² Kiai Sahal memberikan enam alasan nilai (*legal value*) yang mempunyai ciri universal serta kedudukan hukum-hukum moral tersebut sebagai nilai kemanusiaan tersebut, antara lain: (1) Keadilan, (2) Kejujuran, (3) Kebebasan, (4) Persamaan di muka umum, (5) Perlindungan hukum terhadap masyarakat tak seagama, (6) Menjunjung tinggi

peradilan yang memadai dan mendapatkan legalitas dari sistem hukum yang berlaku, hukum-hukum ini bisa disebut hukum spesifik (*ahkam khassah*). Sebaliknya ada hukum moral yang bersifat universal (*ahkam 'ammah*) yaitu penegakkan hukum yang tidak harus ditopang dengan lembaga peradilan tertentu. Sahal Mahfudh, *Peran Hukum Islam dalam Menciptakan Masyarakat Madani Indonesia*, h. 3. Tidak ada keterangan tempat dan waktu, makalah tidak dipublikasikan

¹⁶² Sahal Mahfudh, *Peran Hukum Islam dalam Menciptakan Masyarakat Madani Indonesia*, h. 3. Tidak ada keterangan tempat dan waktu, makalah tidak dipublikasikan.

supremasi hukum Allah.¹⁶³ Kiai Sahal berpendapat apapun bentuk dan corak hukum yang berlaku dalam sebuah masyarakat, sejauh menyentuh dan sesuai dengan nilai-nilai universal Islam akan bisa dikategorikan dalam hukum Islam itu sendiri, meskipun dengan tanpa label spesifik dan meskipun dengan tanpa institusi serta perangkat hukum yang spesifik. Agar ruang gerak bagi proses berkembangnya hukum Islam di Indonesia. Kuncinya hukum Islam tersebut tetap dibiarkan leluasa supaya menstimulus agar hukum-hukum tersebut bisa lebih berkembang dinamis.

- 3) Pendekatan sosiologis, melalui pendekatan ini akan menjauhkan *mūjtāhīd taṭbīqī* dari interpretasi teks-teks fiqh yang bersifat subyektif¹⁶⁴ Kiai Sahal dalam pendekatan sosiologis ini, dengan melakukan kontekstualisasi dan aktualisasi teks-teks fiqh dan pengembangan aplikasi kaedah-kaedah *uṣūliyyāh*. Kontekstualisasi diartikan Kiai Sahal sebagai usaha memaknai fiqh sesuai dengan konteks dan waktu yang mengitarinya. Sedangkan aktualisasi diartikan sebagai menghidupkan kembali kaidah dan produk pemikiran fiqh yang dirasa sudah *out of date*

¹⁶³ Sahal Mahfudh, *Peran Hukum Islam dalam Menciptakan Masyarakat Madani Indonesia*, h. 4-6. Tidak ada keterangan tempat dan waktu, makalah tidak dipublikasikan.

¹⁶⁴ Lihat juga Fazlur Rahman, “*Islamic Modernism: its Scope, Methode and Alternatives*,” *Internasional Jurnal of Middle Eastern Studies*, Vol.1, No. 4. 1970, h. 108

karena keringnya penalaran kritis dan konstruktif, sehingga kaedah-kaedah *uṣūliyyāh* dan *fiqhiyyah* bisa diaplikasikan. Kontekstualisasi dan aktualisasi ini muncul untuk melawan dogmatisme dan formalisme dalam memahami fiqh.¹⁶⁵

Terkait dengan pendekatan sosiologis, Kiai Sahal mengusulkan peninjauan ulang beberapa prinsip *uṣūl fiqh* dan *qāwā'id al-fiqhiyyāh*, seperti "*al-ibrāh bi 'umūm al-lāfẓ lā bi khūṣūṣ as-sābāb*" (interpretasi teks hukum seharusnya memperhatikan makna umumnya, bukan kasus-kasus khusus. Sebagai pengganti kata "tidak" pada kasus-kasus khusus, dengan kata "dan" pada kasus-kasus khusus. Karena *asbāb an-nūzūl* (latar belakang turunnya ayat al-Qur'an) serta *asbāb al-wūrūd* (latar belakang munculnya hadits Nabi) juga harus dipertimbangkan dalam menginterpretasi teks-teks fiqh, ini sebagai perluasan prinsip tersebut bukan pembaharuan. Karena prinsip tersebut selalu sesuai dengan konteks sekarang.¹⁶⁶ Gagasan Sahal Mahfudh tentang peninjauan ulang kaidah tersebut dapat melegitimasi pendekatan sosiologis dan historis dalam menginterpretasikan teks-teks fiqh.¹⁶⁷

¹⁶⁵ KH. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 1994), 22-23

¹⁶⁶ Sahal Mahfudh, *Ijtihad Sebagai Kebutuhan*, dalam *Pesantren*, No. 2/Vol. II. 1985, h. 42

¹⁶⁷ Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*,

Ada tiga tahapan yang dilakukan Kiai Sahal dalam konstruksi *ijtihād taṭbîqî* melalui kontekstualisasi dan aktualisasi teks-teks fiqh, yaitu: *Pertama*, pengembangan *masālik al-‘illāh*, Kiai Sahal dalam mengembangkan teori *masālik al-‘illāh* dengan menggabungkan pemahaman *qiyāsi* murni dengan *maqāṣidus syāriāh* (lima tujuan aplikasi syariah). Dengan demikian, lapangan *ijtihād* akan terfokus pada wilayah pengembangan *masālikul ‘illat* saja sehingga fiqh relevan dengan kemaslahatan umum (*maṣlaḥah ‘ammah*). Contoh dalam pemberdayaan ekonomi umat, Kiai Sahal menawarkan gerakan pengentasan kemiskinan melalui zakat produktif dengan selalu memperhatikan ‘*illat* dan *ḥikmah* dalam suatu hukum artinya perlu pemahaman yang mendalam terhadap wahyu dengan mencari *ḥikmah* dalam hukum tersebut kemudian mencari ‘*illatnya* sehingga hukum bisa berkembang dinamis dan progresif. Zakat dipandang Kiai Sahal tidak sekedar belas kasihan orang kaya terhadap orang miskin, tetapi benar-benar menjadi pembebasan kemiskinan dan keterbelakangan umat. Tujuan zakat yang agung inilah harus disiasati dengan zakat produktif, kalau zakat selalu diberikan secara konsumtif maka zakat akan sulit untuk mengentaskan kemiskinan.¹⁶⁸ *Kedua*, keterbukaan

(Penerjemah Wahib Wahab), Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya. 1999, h. 272

¹⁶⁸ Sumanto al-Qurtubi, *KH. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: Cermin, 1999), 106-110

pada metode *ijtihād* madzhab lain. Menurut Kiai Sahal untuk merespon tantangan global maka dibutuhkan keberanian bermadzhab secara metodologi (*manhājī*), ketika terjadi keterbukaan terhadap metode madzhab lain maka yang didiskusikan adalah konsep-konsep besar ulama masa lalu, seperti *qiyās*, *ijmā'*, *maṣlaḥah*, *saddu az-zāriah*, *istiḥsan*, *al-'urf*, dan lain-lain. Sehingga tidak lagi terpaku kepada produk pemikiran ulama' madzhab masa lalu yang sifatnya temporer dan kasuistik.¹⁶⁹ *Ketiga*, keterbukaan pada temuan-temuan ilmu sosial, sains, teknologi dan lain-lain. Inilah mengapa Kiai Sahal menyatakan bahwa mempelajari ilmu-ilmu modern seperti sosial, budaya, politik, ekonomi kerakyatan dan pendidikan komputer sebagai bagian dari kontekstualisasi atau usaha memaknai fiqh sesuai dengan konteks ruang dan waktu yang mengitarinya. Contoh apresiasi fiqh terhadap temuan teknologi tentang kesehatan reproduksi perempuan dengan memperbolehkannya untuk tidak berpuasa wajib ketika sedang hamil dan menyusui, bahkan kalau alasannya untuk kesehatan dirinya maka ia hanya wajib mengqadha' tanpa membayar *fidyāh*.¹⁷⁰

¹⁶⁹ KH. MA. Sahal Mahfudh dalam kata pengantar buku *Epistemologi Fiqh Sosial, Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014), h. xvi

¹⁷⁰ Lihat Jamal Ma'mur Asmani, *Fikih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh dalam Sorotan Epistemologi Ushul Fikih* dalam *Epistemologi Fiqh Sosial: Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014), 37

4. Model *Ijtihād* KH. Sahal Mahfudh

Model *ijtihād* yang dilakukan Kiai Sahal adalah induktif rasionalisme yaitu dari lapangan ke teori dan menekankan peran akal dalam melakukan interpretasi, kontekstualisasi dan aktualisasi teks-teks fiqh. Model *ijtihād*nya lahir dari realitas sosial atau problem empiris masyarakat Kajen dan sekitarnya yang miskin dan kemudian diformulasikan dalam *ijtihād taṭbîqî*-nya atau upaya maksimal seorang *fāqih* dalam mengimplementasikan hukum hasil *istînbāt* ke dalam realitas sosial. *Maqāṣid syāri'ah* menjadi asas paling utama dalam *ijtihād taṭbîqî*-nya,¹⁷¹ kemaslahatan sebagai manifestasi *maqāṣid syāri'ah* tersebut untuk meningkatkan kesejahteraan ekonomi umat menuju masa depan yang lebih baik di dunia dan akhirat (*sa'ādah fî ad-dārain*).¹⁷²

Model *ijtihād* Kiai Sahal juga lahir dari sikap apatisisme agamawan di Kajen dan sekitarnya dalam menjawab realias sosial. Sehingga kemudian Kiai Sahal memformulasikan dalam *ijtihād taṭbîqî*-nya ini sebagaimana teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann yang memandang manusia sebagai agen yang secara aktif mengkonstruksi realitas yang dimiliki bersama, dialami secara objektif-faktual sekaligus secara subjektif penuh makna. Secara

¹⁷¹ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta : LKiS, 2007, vi

¹⁷² MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta : LKiS, 2007,

konseptual, Berger dan Luckmann menjelaskan dialektika antara diri (*the self*) dengan dunia sosio-kultural, dimana dimensi sosial pengetahuan masyarakat berproses melalui pola dialektis dari eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.¹⁷³

Pendekatan jalan tengah (*social historical approach*) yang dilakukan Kiai Sahal sebagai alternatif dalam menjembatani antara “otentisitas doktrin dengan tradisi dan realitas sosial”. Dengan membahas permasalahan kemodernan tetapi tidak mengabaikan keotentikan teks-teks klasik serta nilai historitas dari kitab kuning. Pendekatan jalan tengah yang dilakukan Kiai Sahal adalah menjembatani antara dua kelompok yang cukup dominan, yaitu antara kelompok *retriction of tradisionalist* yang pola pemikirannya tradisionalisme sempit dan memahami agama sebatas pada tradisi yang diperolehnya dari ulama klasik tanpa mengkontekstualisasikan dengan realitas sosial modern dan kelompok *modernist scriptualism* yang mengklaim diri modern, tetapi pada dasarnya juga kolot karena tidak melihat sisi *maqāṣid al-syari'ah* dari teks-teks keagamaan.¹⁷⁴

¹⁷³Eksternalisasi adalah penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia; objektivasi adalah interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi; dan internalisasi ialah individu mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial dimana individu tersebut menjadi anggotanya (Parera, 2013: xx).

¹⁷⁴ Lihat Sumanto al-Qurtuby, *Proyek Membangun Jalan Tengah: Membaca Pemikiran Hukum KH. MA. Sahal Mahfudh*, 118-119.

Substansi konsep dan semangat *ijtihādnya* Kiai Sahal adalah mazhab secara *manhājī* dengan berani mengkaji pemikiran ulama atau hasil keputusan hukum Islam oleh organisasi keagamaan dengan *critical study* sebagai sejarah pemikiran (*intellectual history* atau *history of ideas*) dan tidak lagi secara doktriner atau dogmatik.¹⁷⁵

Bagaimanapun melakukan aktualisasi dan kontekstualisasi adalah sebuah keniscayaan, karena rumusan fiqh klasik yang dikonstruksikan ratusan tahun yang lalu jelas tidak memadai untuk menjawab semua persoalan yang terjadi saat ini. Situasi politik, sosial, dan kebudayaan yang membungkusnya sudah berbeda dan hukum sendiri harus berputar sesuai dengan ruang dan waktu. Jika hanya melulu terus menerus berlandaskan pada rumusan teks, bukan berarti harus *maūqūf* (tidak terjawab) karena me-*maūqūf*-kan persoalan hukum tidak boleh bagi *fuqāhā'*. Disinilah perlunya “fiqh baru” yang bisa mengakomodasi persoalan yang berkembang di masyarakat, yakni kembali ke *manhāj* yaitu mengambil metodologi

¹⁷⁵ Lihat Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi Intelektual KH. MA. Sahal Mahfudh*, (Yogyakarta: Global Press, 2017), 64-65

yang dipakai ulama' dahulu baik dari *uṣūl fiqh* serta *qawā'id* (kaidah-kaidah fiqh).¹⁷⁶

Berdasarkan teori konstruksi sosial atas realitas, pengetahuan yang terdapat dalam ijtihād *taṭbīqī* Kiai Sahal, sebagai bagian dari sebuah realitas di masyarakat.¹⁷⁷ Di dalam pengetahuan itu terdapat keragaman problem empiris di masyarakat Kajen, tidak tergantung dari validitasnya berdasarkan kriteria apapun, namun rasionalisme itu dikembangkan, ditransmisikan, dan dikelola dalam berbagai situasi sosial hingga secara mapan diterima sebagai realitas melalui penekanan peran akal dalam melakukan interpretasi, kontekstualisasi dan aktualisasi pemikiran keagamaan khususnya teks-teks fiqh. Dengan demikian, hubungan antara individu dengan institusinya Kiai Sahal dengan realitas sosial dan problem empiris masyarakat Kajen yang miskin adalah sebuah dialektika yang diekspresikan melalui tiga momen: 1). *Society is human product*; 2). *Society is an objective reality*; 3). *Man is sosial product*.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Sahal Mahfudh, *Bahtsul Masail Dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek* dalam buku "Islam Nusantara: Dari *Uṣūl Fiqh* Hingga Paham Kebangsaan, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016), h. 54.

¹⁷⁷ Realitas adalah suatu kualitas yang terdapat dalam fenomena yang diakui memiliki keberadaan (*being*) yang tidak tergantung pada kehendak manusia sendiri (tidak dapat ditiadakan dengan angan-angan).

¹⁷⁸ Lihat Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, (Jakarta: LP3ES, 1990, 28-29

Dialektika ini dihubungkan oleh pengetahuan yang disandarkan atas memori pengalaman Kiai Sahal sebagai seorang *faqih* yang memiliki penguasaan mendalam terhadap persoalan *furu'* (cabang) dan *uṣūl* (pokok) serta menguasai *uṣūl fiqh* dan melihat fiqh belum mampu menjawab realitas sosial di satu sisi dan di sisi lain terdapat sikap apatisisme kaum agamawan terhadap realitas sosial yaitu kemiskinan, kemunduran dan keterbelakangan umat, sebagaimana teorinya Peter L Berger dan Thomas Luckman realitas sosial atas kenyataan disebut sebagai peranan-peranan yang merepresentasikan individu dalam tatanan institusional.¹⁷⁹

Realitas sosial menurut Berger dan Luckmann bersifat intersubjektif. Konsep intersubjektifitas menunjuk pada dimensi struktur kesadaran umum yaitu menjawab realitas sosial menuju pada kesadaran individual, dalam hal ini *ijtihād taṭbīqī* Kiai Sahal lahir dan berkembang dipengaruhi oleh interaksi Kiai Sahal dengan masyarakat Kajen dan sekitarnya. Sedangkan pengetahuan Kiai Sahal tentang realitas sosial lahir dan berkembang dari proses penghayatan Kiai Sahal terhadap kehidupan masyarakat dengan segala aspeknya baik aspek kognitif, psikomotorik, emosional dan intuitif.

¹⁷⁹ Peter L Berger dan Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*, London: Penguin Books, 1991, 79

Dari uraian diatas, dapat disimpulkan bahwa model *ijtihād* yang dilakukan Kiai Sahal adalah induktif rasionalisme yaitu dari lapangan ke teori dan menekankan peran akal dalam melakukan interpretasi, kontekstualisasi dan aktualisasi teks-teks fiqh. Model *ijtihād* Kiai Sahal lahir dari: *Pertama*, realitas sosial atau problem empiris masyarakat Kajen dan sekitarnya sebagai tempat tinggal Kiai Sahal yang miskin, terbelakang dan kemunduran ekonomi. *Kedua*, sikap apatisisme kaum agamawan di Kajen dan sekitarnya dalam menjawab realias sosial terhadap problematika sosial, karena tokoh agamawan akan berdosa jika tidak terjun melakukan pemberdayaan masyarakat (*community devolepment*) untuk menjawab problematika sosial.

Kiai Sahal yang notabene sebagai seorang *fāqih* yang memiliki penguasaan mendalam terhadap persoalan *furu'* (cabang) dan *uṣūl* (pokok) serta menguasai *uṣūl fiqh* dan melihat fiqh belum mampu menjawab realitas sosial di satu sisi dan di sisi lain terdapat sikap apatisisme kaum agamawan terhadap realitas sosial yaitu kemiskinan, kemunduran dan keterbelakangan umat, kemudian memformulasikan dalam sebuah *ijtihād taṭbîqî* dengan berupaya semaksimal mungkin dalam mengimplementasikan hukum hasil *istînbâṭ* ke dalam realitas sosial dan menjadikan *maqāṣid syāri'ah* sebagai asas paling utama dalam *ijtihād taṭbîqî*-nya.

Contoh model *ijtihad* induktif rasionalisme yang dilakukan Kiai Sahal adalah (1), Untuk menjawab realitas sosial berupa kemiskinan, kemunduran dan keterbelakangan umat. Kiai Sahal pada tahun 1979 mendirikan BPPM (Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dengan program-program ekonomi, kesehatan dan penyuluhan, (2) Pada tahun 1963, Kiai Sahal menginisiasi berdirinya Lembaga Keuangan (LK) sebagai antisipasi dalam kesulitan ekonomi umat dengan membuka lapangan pekerjaan yang luas melalui pengembangan unit usaha pesantren dalam bentuk PT Bank Perkreditan Rakyat (BPR) Arta Huda Abadi, Bank Perkreditan Rakyat Syariah (BPRS) Arta Huda Abadi, koperasi pesantren Maslakul Huda yang mempunyai peran mengembangkan usaha seperti percetakan (mini offset), poultry shop, pengembangan agri bisnis (penanaman rambutan seluas 50 ha), perdagangan tepung tapioka, (3) Menginisiasi berdirinya lembaga kesehatan seperti Rumah Sakit Islam (RSI) Pati, dan (4) Menginisiasi berdirinya lembaga pendidikan Darul Khadanah, UNISNU, IPMAFA.

5. Produk *Ijtihad* KH. Sahal Mahfudh : Fiqh Sosial

Lahirnya BPPM (Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat)¹⁸⁰ adalah salah satu bukti produk *ijtihad* Kiai Sahal

¹⁸⁰ BPPM (Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dibentuk Kiai Sahal pada tahun 1979, kemudian dibadan hukumkan dengan Akte Notaris Imam Sutarjo SH Nomor 2 dan pada tahun 1987 disempurnakan Akte Nomor 1985

dalam fiqh sosial,¹⁸¹ yang tujuan berdirinya adalah memahami hakikat keberadaan manusia yang diciptakan Allah Swt untuk menyembah-Nya, sedangkan agar seseorang mampu beribadah secara sempurna ketika dia berdaya secara ekonomi karena menutup auratpun butuh biaya, bekerja adalah bagian dari ibadah agar seseorang tidak mengharap pemberian dari orang lain (*tama'*).¹⁸²

Kegiatan yang dilakukan BPPM melalui pendekatan dari dalam (*development from within*) dengan aktif melakukan penyuluhan, pelatihan, konsultasi dan pemberian pinjaman secara lunak berbentuk dana bergulir (*revolving fund*) dengan jangka waktu maksimal 12 bulan dengan sistem *tanggung renteng* artinya peminjaman ini hanya diberikan kepada orang-orang yang tergabung

(UU Keormasan). Lihat Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh dalam Sorotan Epistemologi Ushul Fikih* dalam Epistemologi Fiqh Sosial: Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014), 23.

¹⁸¹ Kiai Sahal tidak hanya memaparkan konsep dan gagasan saja, tetapi konsen pada aksi nyata dengan mendirikan BPPM (Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dengan program-program ekonomi, kesehatan dan penyuluhan. Lihat Zubaedi, *Memotret Keterlibatan BPPM Pesantren Maslakul Huda Kajen dalam Aksi Pengembangan Masyarakat*, Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu Agama dalam Jurnal Aplikasia, Vol. V, No. 1, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1 Juni 2004: 17-33), h. 19

¹⁸² Berdasarkan hasil wawancara yang dilakukan Tutik Nurul Jannah dengan Kiai Sahal pada tanggal 18 Desember 2012 di Kajen Pati. Lihat Tutik Nurul Jannah, *Inspirasi Gerakan Ekonomi Kiai Sahal Mahfudh* dalam Epistemologi Fiqh Sosial: Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014), 101.

dalam kelompok atau kegiatan usaha kelompok dengan mengintegrasikan sistem: pembentukan dan fungsionalisasi kelompok, konsultasi usaha, pengembangan modal dan kegiatan produktif, supervisi dan evaluasi¹⁸³ pengembangan modal kelompok kemudian dikembangkan melalui usaha bersama simpan pinjam, anggota kelompok menyimpan dalam bentuk simpan pokok, simpan wajib, simpanan manasuka (sukarela), yang selanjutnya dipinjamkan kepada anggota untuk memanfaatkannya sebagai modal kerja, sebagai penunjangnya BPPM memberikan pinjaman berupa dana RF atau menghubungkan pada lembaga keuangan lewat proyek HBK dari Bank Indonesia bagi KSM (Kelompok Swadaya Masyarakat) yang sudah solid, langkah ini dirasakan sebagai sumber modal yang sangat produktif karena memanfaatkan waktu luang untuk bekerja dan meningkatkan penghasilan mereka.¹⁸⁴

Dari uraian diatas, sekaligus mendukung pendapatnya Martin Van Bruinessen,¹⁸⁵ yang menyatakan bahwa Sahal Mahfudh merupakan salah seorang kiai yang paling awal terlibat dalam proyek-proyek pengembangan umat terbukti dengan lahirnya BPPM

¹⁸³ Lihat profil BPPM, 7-12.

¹⁸⁴ Lihat Jamal Ma'mur Asmani, *Fikih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh dalam Sorotan Epistemologi Ushul Fikih* dalam Epistemologi Fiqh Sosial: Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014),26

¹⁸⁵ Lihat Martin Van Bruinessen, *Nu Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta:LkiS. 1994, h. 296.

(Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dengan program-program ekonomi, kesehatan dan penyuluhan, memegang posisi pimpinan di NU dan MUI dari tingkat regional, propinsi sampai nasional. Semuanya adalah bukti produk *ijtihad* Kiai Sahal dalam fiqh sosial. Pendekatan metodologi yang digunakan Kiai Sahal dalam berijtihad terbukti menjadikan fiqh klasik mampu merespon realitas sosial yang terjadi di masyarakat dan tantangan global, karena di tangan Kiai Sahal fiqh klasik mampu berdialog dan memberikan kontribusi yang nyata dalam pengentasan kemiskinan dan kontrol terhadap liberalisme, sekularisme, dan hedonisme. Terobosan ini sangat penting agar fiqh klasik tetap relevan dengan dunia modern. Lebih tegas Kiai Sahal menyatakan fiqh klasik akan tetap relevan jika seseorang memiliki kemampuan yang baik dalam menginterpretasinya supaya produk pemikiran yang dihadirkan menjadi kontekstual. Maka modal utama yang harus dimiliki pegiat Islam menurutnya adalah kemampuan membaca dan memahami kitab kuning, tanpa kemampuan tersebut sangat sulit untuk pengembangan pemikiran.¹⁸⁶

Kiai Sahal menambahkan, kaum akademis, pesantren dan komunitas NU bertanggungjawab membekali generasi muda dua

¹⁸⁶ KH. MA. Sahal Mahfudh dalam kata pengantar buku *Epistemologi Fiqh Sosial, Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014), h. xvii

kemampuan sekaligus untuk mengelaborasi konsep-konsep ilmiah yang ada di dalam kitab kuning yaitu kemampuan membaca dan memahami fiqh kalisk.

6. *Ijtihād Taḥbîqî* Sebagai Ciri dan Bagian Penting *Ijtihād KH. Sahal Mahfudh* dalam Pemberdayaan Ekonomi

Sebagaimana dua konsep dasar (*building theory*) *ijtihād taḥbîqî* yang ditawarkan al-Syâtibi, *tahqîq al-manāṭ* dan *ma`ālāt al-af`āl*. Pertama, *ijtihād* seorang mujtahid *taḥbîqî* menggunakan konsep dasar *tahqîq al-manāṭ*¹⁸⁷(menentukan premis mayor dari premis minor dari sebuah kasus hukum). Dalam bangunan dasar konsep pertama ini kiai Sahal sebagai seorang mujtahid *taḥbîqî* harus mencermati dan memahami segala hal yang paling ideal bagi setiap personal mukallaf, individu per individu di setiap tempat dan waktu (*space and time*). Karena setiap pribadi mukallaf tidak dapat digeneralisasikan satu sama lain dalam

¹⁸⁷ *Tahqîq al-manāṭ* secara etimologi menurut Dr. Soleh bin Abdul Aziz al-Aqil (1424:17), yaitu menetapkan sesuatu yang masih ada korelasinya atau penjelasan statment yang masih ada korelasinya. Sedangkan secara istilah artinya penetapan aplikasi perangkat hukum kepada individu secara benar dan tepat atau menyesuaikan apa yang ada dalam perangkat hukum secara general ke dalam personal secara spesifik

sebuah ketentuan hukum.¹⁸⁸ Sehingga menurut al-Syâtibi *tahqīq al-manāt*, dibagi menjadi dua *tahqīq al-manāt al-ām* (tambahan hukum secara general) dan *tahqīq al-manāt al-khās* (tambahan hukum secara spesifik).

Contoh *Ijtihād taḥbîqî* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat dengan menggunakan konsep dasar *tahqīq al-manāt* yaitu mendirikan bank, menurutnya mendirikan bank bukan sekedar membicarakan halal-haram dalam pendirian bank. Tetapi lebih kepada *tahqīq al-manāt* (menentukan premis mayor dari premis minor dari sebuah kasus hukum). Dengan membaca dan menjawab realitas kebutuhan yang sangat mendasar umat yang harus mendapatkan *problem solver* sebaik-baiknya. Karena di satu aspek ada umat yang sangat membutuhkan modal usaha, sedangkan aspek yang lain ada kelompok umat yang surplus modal. Disinilah lembaga perbankan menjadi sangat penting sebagai jembatan yang memfasilitasi dua kelompok yang berbeda tersebut.¹⁸⁹ Mengenai hukum bunga dalam mu'amalah, Kiai Sahal dengan tegas menyatakan bahwa bunga itu haram. Namun Kiai Sahal mengakui ada perbedaan pendekatan di

¹⁸⁸ Lihat Abi Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-lakhmi as-Syatibi, *al-Muwafaqat, taqdim* Bakir bin Abdullah Abu Zaid, *takhrih hadits* Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan al-Salman (Dar Ibn Affan, t.th), h.471

¹⁸⁹ Wakhrodi, *Maqashid Syariah Dalam Pemikiran Fiqh Sosial Kiai Sahal*, dalam buku *Epistemologi Fiqh Sosial, Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa, 2014, h. 64.

antara para kiai ketika melihat persoalan bank dari sudut pandang hukum Islam, “nilai lebih” dalam transaksi perbankan tidak seharusnya dimaknai sebagai bunga. “nilai lebih” dalam transaksi ini akan menjadi sesuatu yang halal jika tidak disebutkan dalam akad sebagai bunga, yang penting antara nasabah dan bank yang bertransaksi merasa saling *riḍa* dan mengetahui ada konsekuensi ‘nilai lebih’ yang akan dibayarkan nasabah ketika melunasi hutangnya pada bank, asumsi ‘nilai lebih’ tersebut keberadaan bank menjadi *legitimate* dalam prespektif hukum Islam.¹⁹⁰

Kedua, ijtihād seorang mujtahid *taṭbîqî* dengan menggunakan konsep dasar *ma`ālāt al-af`āl* artinya menganalisis dan memprediksi konklusi dari sebuah perbuatan atau kausalitas yang mungkin terjadi sebagai sebuah pertimbangan hukum, baik secara *maṣlahah* maupun secara *mafsadah* sebagai sebuah teori tersendiri untuk mendapatkan makna yang tersembunyi (*hidden meaning*) dari teori *maqāsid al-syarī`ah*.

Contoh *Ijtihād taṭbîqî* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat dengan menggunakan konsep dasar *ma`ālāt al-af`āl* adalah Kiai Sahal yang notabene sebagai pengasuh pesantren Maslakul Huda menganalisis dan memprediksi konklusi dari

¹⁹⁰ Tutik Nurul Jannah, *Inspirasi Gerakan Ekonomi Kiai Sahal Mahfudh*, dalam buku *Epistemologi Fiqh Sosial, Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa, 2014, h. 105

sebuah perbuatan atau kausalitas yang mungkin terjadi sebagai sebuah pertimbangan hukum, baik secara *maṣlaḥah* maupun secara *mafsadah* sebagai sebuah teori tersendiri untuk mendapatkan makna yang tersembunyi (*hidden meaning*) dari teori *maqāsid al-syarī'ah* dengan mendirikan BPPM yang hadir dan menjawab realitas sosial keadaan ekonomi warga desa Kajen di sekitar pesantren Maslakul Huda secara umum tergolong kurang berkembang. Tujuan pesantren Maslakul Huda dalam mendirikan BPPM adalah sebagai sebuah pertimbangan dan sarana untuk pemberdayaan ekonomi umat, baik dari sisi *maṣlaḥah* maupun *mafsadah* sebagai aplikasi dari teori *maqāsid al-syarī'ah*.

Menurut al-Syātibi, *ijtihād taṭbīqī* dalam konsep dasar (*building theory*) *ma`ālāt al-af`āl*, terdapat tiga (3) komponen perangkat sistem hukum (kaidah) sebagai fasilitas untuk menuju *maqāsid al-syarī'ah*, antara lain:¹⁹¹ *Pertama*, *al-zarā`i'* artinya tindakan preventif (pencegahan).¹⁹² Contohnya *Ijtihād taṭbīqī* Kiai

¹⁹¹ Lihat Abu Ishaq al-Syaṭībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī'ah*, taḥqīq oleh Abdullah Darraz, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1425 H/2004 M), Juz 4, h. 194-210

¹⁹² Lafadz *al-zarā`i'* (الذرائع) adalah bentuk *jamā'* (plural) dari kata *الذريعة* artinya adalah *الوسيلة والسبب إلى الشيء* (jalan dan sebab menuju sesuatu). Lihat Sa'di Abu Habib, *Al-Qāmus al-Fiqhi*, (Damaskus: dar al-Fikr, 1993), cet 2, Juz 1, h. 136. Lihat juga, Muhammad Rawwās Qal'ahji, *Mu'jam Luḡhat al-Fuqahā*, (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1988), cet 2, juz 1, 214. Sedangkan secara terminologis, *al-zarā`i'* adalah : *الموصل إلى الشيء الممنوع المشتمل على*

Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat. Ada tiga strategi melalui pendekatan *al-zarā`i*' atau tindakan preventif/ antisipatif (pencegahan) dalam pemberdayaan ekonomi umat melalui BPPM yang dinisiasi pesantren, antara lain: (1) pengembangan SDM, yaitu dengan menyiapkan kader yang memiliki kecakapan teknis di bidang pelayanan dan pengembangan usaha, ini sebagai antisipasi kekurangan kader yang memiliki sumber daya manusia yang memiliki kecakapan teknis di bidang pelayanan dan pengembangan usaha. (2) kelembagaan program, dengan memperkuat kelembagaan dengan fungsi memberikan pelayanan modal dan pengembangan usaha melalui sistem dan managerial yang profesional dengan menghadirkan Lembaga Keuangan (LK) dalam bentuk PT Bank Perkreditan Rakyat (BPR) Arta Huda Abadi, ini sebagai antisipasi lemahnya sistem kelembagaan formal yang memberikan pelayanan modal dan pengembangan usaha melalui sistem dan managerial yang profesional. (3) pengembangan unit usaha pesantren sebagai basis kegiatan program, dalam hal ini koperasi pesantren Maslakul Huda mempunyai peran untuk mengembangkan usaha seperti percetakan

مفسدة (hal yang menyampaikan kepada sesuatu yang dilarang yang mengandung *mafsadah*). Ia juga bisa didefinisikan dengan pernyataan "الموصل إلى الشيء المشروع المشتمل على مصلحة" (hal yang menyampaikan kepada sesuatu yang dibolehkan yang mengandung *maṣlāḥāh*). Lihat Badrān Abul 'Ainain Badrān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Iskandariah: Muassasah Syabab al-Jami'ah, tth.), h. 241

(*mini offset*), *poultry shop*, pengembangan agri bisnis (penanaman rambutan seluas 50 ha), perdagangan tepung tapioka. Semua ini sebagai antisipasi dalam kesulitan ekonomi umat dengan membuka lapangan pekerjaan yang luas melalui pengembangan unit usaha pesantren¹⁹³

Kedua, al-hiyāl artinya mendahulukan perbuatan yang tampaknya boleh untuk menggantikan suatu hukum dan mengalihkannya ke hukum lain. Dalam konsep *al-ma`āl*-nya adalah mencari celah untuk menyiasati syari`ah,¹⁹⁴ Contohnya *Ijtihād taḥbîqî* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat melalui *al-hiyāl* adalah keberaniannya mentransformasikan sebagian peran pesantren ke dalam berbagai aktivitas pengembangan masyarakat mealui BPPM yang selama ini dianggap oleh sebagian komunitas pesantren sebagai urusan duniawi dan tidak masuk wilayah ibadah dan dakwah yang tidak perlu ditangani.

Ketiga, murā`āt al-khilāf artinya mempertimbangkan kontroversi dari beberapa argumentasi ulama' yang tujuan

¹⁹³ Semua data ini diambil dari profil Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (BPPM) Pesantren Maslakul Huda.

¹⁹⁴ Menurut al-Syāṭibî, lafadz *al-hiyāl* diartikan dengan mendahulukan perbuatan yang tampaknya boleh untuk menggantikan suatu hukum dan mengalihkannya ke hukum lain. Dalam konsep *al-ma`āl*-nya adalah mencari celah untuk menyiasati syari`ah. Lihat Abu Ishaq al-Syāṭibî, *al-Muwāfaqāt fî Uṣūl al-Syārī`ah*, taḥqīq oleh Abdullah Darraz, (Beirut: Dar al-Ma`rifah, 1425 H/2004 M), Juz 4, h. 201

akhirnya menganalisis dampak negatif yang sangat mungkin terjadi bila harus memilih argumentasi lain yang dianggap lebih kuat.¹⁹⁵ Contohnya Contohnya *Ijtihād taṭbîqî* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat melalui *murā'āt al-khilāf* adalah BPPM atau kepanjangan dari Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat yang merupakan LSM “pesantren” adalah terobosan (*ijtihād taṭbîq*) Kiai Sahal dalam mentransformasikan peran pesantren ke dalam berbagai aktivitas pengembangan masyarakat. Mayoritas para kiai yang memimpin pesantren tidak melakukan pengembangan masyarakat dengan alasan misi pesantren adalah *tafaqquh fiddin*, mereka khawatir kegiatan pengembangan masyarakat ini akan membawa dampak yang serius terhadap pesantren yaitu masuknya tenaga-tenaga pengelola yang mayoritas mengenyam pendidikan di perguruan tinggi non pesantren, sehingga timbul kekhawatiran tergesernya kekuasaan kiai, atau tergesernya kedudukan pesantren dari lembaga keagamaan dan pendidikan ke lembaga swadaya masyarakat (LSM), bahkan ada yang mempertanyakan, pesantren yang mengembangkan program pengembangan masyarakat apakah masuk tepat disebut pesantren?¹⁹⁶ Kiai Sahal mempertimbangkan

¹⁹⁵ Lihat Abu Ishaq al-Syaṭībī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Syārī'ah*, taḥqīq oleh Abdullah Darrāz, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1425 H/2004 M), Juz 4, h. 202

¹⁹⁶ Lihat MA. Sahal Mahfudh, *Pesantren Mencari Makna*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 2009), h. 13.

kontroversi dari beberapa argumentasi ulama' yang mempertanyakan, pesantren yang mengembangkan program pengembangan masyarakat apakah masuk tepat disebut pesantren atau tidak. Dengan menganalisis dampak negatif yang sangat mungkin terjadi bila harus memilih argumentasi lain yang dianggap lebih kuat yaitu misi pesantren adalah hanya didominasi dakwah *bil lisan*, terfokus pada kegiatan kiai dan santri tanpa membangun wilayah aksi-aksi pengembangan masyarakat, serta spesialisasi bidang agama (*tafquh fiddin*). Melalui konsep *murā'āt al-khilāf*, Kiai Sahal memberikan informasi yang lengkap terhadap mereka para ulama' tentang apa dan bagaimana pengembangan masyarakat serta mengapa diperlukan aksi-aksi pengembangan masyarakat oleh pesantren, karena waktu itu memang belum ada contoh yang konkrit adanya pesantren yang melakukannya. Bahkan menurutnya pengajian kitab klasik sebagai ciri dari *tafaqquh fiddin* antara santri dan kiai tidak akan bergeser fungsinya, bahkan malah menunjang sinergitas antara wawasan keagamaan dan pendidikan ketrampilan dalam realitas sosial.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Lihat Zubaedi, *Memotret Keterlibatan BPPM Pesantren Maslakul Huda Kajen dalam Aksi Pengembangan Masyarakat*, dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Agama Aplikasia UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Vol. V, No. 1 Juni 2004: 17-33, h. 30

Terobosan *ijtihād* Kiai Sahal dalam kontekstualisasi fiqh tradisional diterjemahkan Mahsun Fuad sebagai bagian dari unsur politik hukum karena ada indikasi antara optimisme dan sekaligus pesimisme ketika mengaplikasikan fiqh tradisional (kitab kuning) secara praktis dalam konteks transformasi sosial dewasa ini. Rasa optimisme muncul karena secara teoritis dimensi ajaran yang ditawarkan oleh khazanah literatur klasik (*sarwāh fiqhiyyah*) cukup komprehensif, sedangkan rasa pesimisme muncul karena ajarannya dinilai banyak yang anakronistik (ketinggalan zaman).¹⁹⁸

Ijtihād Kiai Sahal dalam membangun kontekstualisasi fiqh ditempuhnya melalui komponen yang dimiliki fiqh itu sendiri, yaitu *uṣūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh*, meskipun buah karya para ulama' pada abad pertengahan, tetapi masih relevan jika diaplikasikan dalam mengembangkan fiqh sebab ruang lingkupnya menjangkau dan mayoritas kaidahnya diciptakan secara global dan selalu menawarkan banyak bentuk untuk merespon setiap situasi dan kondisi yang berbeda dan berubah.¹⁹⁹ Karena membangun fiqh tidak bisa berangkat dari titik nol, yaitu dari sesuatu yang sama sekali beku. Selaras dengan pendapat Ali Yafie, membangun harmoni antara yang

¹⁹⁸ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta : LKiS, 2005, 110.

¹⁹⁹ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta : LKiS, 2007,

lama dan yang baru merupakan langkah yang paling bijaksana dalam mengembangkan fiqh²⁰⁰.

Kontekstualisasi fiqh ini justru akan menempatkan kembali posisi fiqh pada habitat aslinya, bukan hanya sebagai produk hukum atau alat rekayasa sosial sesuai prinsip *the law as a tool to social engineering*, akan tetapi lebih dari itu sebagai sarana pembebasan dan emansipasi sosial. Bahkan sebagai modal awal pengembangan *civil society* dan demokratisasi karena demokrasi hanya tumbuh dalam masyarakat yang *civilized* dengan sama-sama melakukan *check and balance* antara masyarakat dan negara sehingga meminimalisir pelanggaran hak-hak sipil oleh kekuasaan yang dimiliki negara, sedangkan *civil society* hanya bisa berkembang dalam iklim yang demokratis dalam konteks partisipasi masyarakat, sebagai solusinya fiqh hadir sebagai alat yang berfungsi untuk membatasi kekuasaan negara agar tidak selalu campur tangan, dan diluar *mainstream* hukum negara sehingga membentuk kemandirian masyarakat dalam berhadapan dengan negara, bahkan mampu menekan penguasa yang hegemonik.²⁰¹

²⁰⁰ Ali Yafie, *Mata Rantai yang Hilang*, dalam *Pesantren*, 2/Vol. II, 1985, 33

²⁰¹ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta : LkiS, 2005, 113.

Eksistensi kontekstualisasi ajaran agama Islam sebenarnya memiliki basis epistemologi dan juga teologi yang sangat kuat di dalam Islam. Hal ini –sebagaimana diungkapkan oleh Ibrahim Husein dan Hasbi ash-Shiddieqy– didasarkan setidaknya pada tujuh macam sumber yang dianggap sebagai sisi kemudahan dan kelapangan hukum Islam yang menjadi sendi dinamika dan keluwesannya, yaitu: *pertama*, adanya prinsip *isqaṭ* (gugurnya kewajiban pada saat uzur / berhalangan); *kedua*, adanya prinsip *naqṣ* (pengurangan), seperti meng-qashar shalat bagi musafir; *ketiga*, adanya prinsip *taḥdîl* (penggantian), seperti tayamum sebagai pengganti wudhu; *keempat*, adanya prinsip *taqdîm* (mendahulukan), seperti diperbolehkan menjamak shalat dengan *jam'u taqdîm*; *kelima*, adanya prinsip *ta'khîr* (menunda), seperti diperbolehkan menjamak shalat dengan *jam'u ta'khîr*; *keenam*, adanya prinsip *tagyîr* (mengubah), seperti mengubah aturan shalat dalam keadaan bahaya; dan *ketujuh*, adanya prinsip *rukṣāh* (dispensasi), seperti diperbolehkan makan makanan yang dalam kondisi darurat.²⁰²

Karakter *ijtihād taḥbîqî* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat adalah menyadarkan umat Islam agar berdaya secara

²⁰² Hasbi ash-Shiddieqy, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, (Jakarta: Tinta Mas, 1982), 27; Panitia Penyusunan Biografi Ibrahim Husein, *Prof. KH. Ibrahim Husein dan Pembaruan Hukum Islam*, (Jakarta: Putra Harapan, 1990), 119.

ekonomi dan tidak menjadi umat yang lemah serta peminta-minta, orientasi pemberdayaan ekonomi umat tidak semata-mata menjadikan seseorang menjadi kaya tetapi orientasinya berdasarkan ketakwaan terhadap Allah Swt secara profesional. Bahkan menurut Kiai Sahal pentingnya pembangunan ekonomi melebihi kepentingan kesadaran terhadap pendidikan sebab ekonomi merupakan kebutuhan dasar manusia.²⁰³

Kiai Sahal menjadikan pesantren sebagai lokomotif untuk menggerakkan pemberdayaan ekonomi umat, *ijtihād taḥbîqî* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat seperti yang dikutip Jamal Ma'mur Asmani di mulai pada tahun 1977 dengan mengirim dua santri seniornya mengikuti Latihan Tenaga Pengembangan Masyarakat yang diselenggarakan oleh LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial) di Jakarta bekerjasama dengan Departemen Agama RI selama satu tahun dengan enam bulan di kelas mendapatkan teori-teori dan enam bulan praktik lapangan pengembangan masyarakat di lingkungan pesantren, hasil dari praktik lapangan antara lain membentuk UBSP (Usaha Bersama Simpan Pinjam) sebagai sebuah rintisan awal yang dikelola masyarakat sekitar pesantren, setelah mendapatkan respon

²⁰³ Lihat Tutik Nurul Jannah, *Inspirasi Gerakan Ekonomi Kiai Sahal Mahfudh* dalam Epistemologi Fiqh Sosial: Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014), 103.

positif maka pada tahun 1979 terbentuklah BPPM (Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) yang kemudian dibadan hukumkan dengan Akte Notaris Imam Sutarjo SH Nomor 2 dan pada tahun 1987 disempurnakan Akte Nomor 1985 (UU Keormasan).²⁰⁴

C. *Ijtihād Taṭbîqî* Kiai Sahal dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat

1. Menjadikan Pesantren Sebagai Lokomotif Pemberdayaan Ekonomi Umat

Diantara *ijtihād taṭbîq* Kiai Sahal yang dirasakan cukup signifikan adalah keberaniannya mentransformasikan sebagian peran pesantren ke dalam berbagai aktivitas pengembangan masyarakat yang selama ini dianggap oleh sebagian komunitas pesantren sebagai urusan duniawi dan tidak masuk wilayah ibadah dan dakwah yang tidak perlu ditangani. Menurut Kiai Sahal, aktualisasi potensi umat melalui pemberdayaan umat mencakup semua bidang kehidupan; baik di bidang politik, sosial, ekonomi maupun budaya dan pertahanan keamanan. Kata kunci dalam konsep pemberdayaan umat adalah kreativitas dan tanggung jawab. Istilah kreativitas menunjukkan

²⁰⁴ Lihat Jamal Ma'mur Asmani, *Fikih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh dalam Sorotan Epistemologi Ushul Fikih* dalam Epistemologi Fiqh Sosial: Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014), 23.

kepada kebebasan ummat untuk menentukan sendiri bentuk kegiatan. Sedangkan istilah tanggung jawab merujuk pada pemberian kesempatan bagi ummat untuk menentukan pilihannya sendiri. Singkat kata pemberdayaan ekonomi ummat adalah semua ikhtiar yang dimaksudkan untuk memberikan peluang kepada ummat untuk melakukan aktualisasi diri mereka sendiri dalam bidang apapun.²⁰⁵

Maka perlu menggunakan fiqh dan pesantren, sebagai “lokomotif” untuk menggerakkan perubahan di tengah pergolakan sosial yang dinamis menjadi masyarakat yang kaya, maju dan ber peradaban. Pesantren sebagai lembaga pendidikan dalam lembaga sosial keagamaan dimana pengasuhnya juga menjadi “pemimpin” ummat dan menjadi sumber “rujukan” ummat dalam memberikan legitimasi terhadap tindakan ummat. Sedangkan visi fiqh sebagai tuntunan kehidupan, seharusnya mampu mengikat masyarakat dalam segala aspek kehidupannya, agar tercapai penggunaan Islam secara total (*kaffāh*) sebagai panduan kehidupan, seperti yang diserukan pada surat Al-Baqarah ayat 208.

Pemberdayaan ekonomi ummat yang dilakukan oleh pesantren merupakan kegiatan yang dianggap baru baik oleh masyarakat

²⁰⁵ MA. Sahal Mahfudh, *Pandangan Ummat Mengenai Peranan Sosial-Politik ABRI*, h. 5. Makalah di sampaikan dalam Diskusi Peranan Sosial Politik ABRI yang diselenggarakan oleh Kodam IV/Diponegoro di Semarang, 30 Oktober 1996, makalah tidak dipublikasikan.

maupun lingkungan pesantren sendiri, karena secara kultural misi utama pesantren adalah bidang pendidikan. Sedangkan pemberdayaan ekonomi umat merupakan kegiatan yang belum dilakukan pesantren secara kelembagaan, tanpa disertai visi yang jelas dan perangkat pendukungnya. Muara dari pemberdayaan ekonomi umat adalah peningkatan taraf hidup dan kesejahteraan masyarakat dengan pendekatan kebutuhan dan permasalahan masyarakat baik sebagai subyek atau obyek. Sedangkan kebutuhan dan permasalahan masyarakat akan selalu berkembang. Maka pemberdayaan ekonomi umat akan selalu relevan dan sangat potensial di masyarakat manapun baik di kota maupun desa, baik masyarakat agraris maupun industri. Kiai Sahal berkeyakinan pesantren yang mampu mengembangkan dua potensinya, yaitu potensi pendidikan dan kemasyarakatan akan melahirkan ulama yang tidak saja luas ilmu pengetahuannya keagamaannya, tetapi juga luas wawasan dan cakrawala pemikirannya serta mampu memenuhi tuntutan zaman dalam memecahkan persoalan masyarakat.²⁰⁶

Tambah Kiai Sahal, pesantren yang ingin berhasil dalam melakukan pengembangan masyarakat, harus mampu

²⁰⁶ MA. Sahal Mahfudh, *Pesantren dan Pengembangan Masyarakat dalam Perspektif Pembinaan Ummat*, h. 2. Makalah di sampaikan dalam Seminar Pendidikan Pesantren dan Penyiapan Ulama yang diselenggarakan oleh PSM di Jakarta, 24 Juni 1987, makalah tidak dipublikasikan.

mengembangkan semua sumber daya dengan melengkapi diri tenaga terampil mengelola dan memenegeement sumber daya yang ada di lingkungannya, tetapi tetap menjaga potensinya sebagai lembaga pendidikan. Maka pada tahun 1984 Kiai Sahal melalui BPPM Maslakul Huda bekerja sama dengan P3M mengajak 12 pesantren Jawa Tengah, ternyata 3 dari 12 itu (25%) tidak dapat menerima kegiatan pengembangan masyarakat dengan alasan yang tidak sama, namun pada dasarnya mereka tidak menerima karena tidak menerima kegiatan ini dilakukan oleh pesantren, bahwa misi pesantren adalah *tafaqquh fiddin* (memperdalam ilmu agama). Karena belum lengkapnya informasi pengembangan masyarakat terhadap mereka dan belum banyaknya contoh konkrit pengembangan masyarakat, maka mereka sebagian besar tidak menerima.²⁰⁷

Hal ini, tidak membuat semangat Kiai Sahal kendor. Mulailah mempublikasikannya melalui menyebarkan ide, makna dan tujuan pemberdayaan ekonomi ummat melalui pengembangan masyarakat. Baik melalui komunikasi secara lisan dengan para pengasuh pesantren

²⁰⁷ MA. Sahal Mahfudh, *Pesantren dan Pengembangan Masyarakat dalam Perspektif Pembinaan Ummat*, h. 11. Makalah di sampaikan dalam Seminar Pendidikan Pesantren dan Penyiapan Ulama yang diselenggarakan oleh PSM di Jakarta, 24 Juni 1987, makalah tidak dipublikasikan.

dan juga melalui komunikasi tulisan seperti surat menyurat, penyebaran majalah atau buletin.²⁰⁸

“Peran serta” adalah kata kunci yang dilakukan Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi ummat. Karena kondisi masyarakat satu dengan yang lain berbeda, jumlah penduduk Indonesia yang miskin sangat besar, mereka tersebar di beberapa daerah pedesaan, kepulauan dengan adat istiadat yang tidak sama, serta permasalahan yang bermacam-macam, sehingga dalam kondisi demikian tidak dapat diterapkan kebijakan sentral atau pendekatan tekhokratis yang hanya mengejar target, baik target waktu maupun hasil riil.

Dengan pendekatan “peran serta” ini, masyarakat melihat sendiri permasalahan mereka, kemudian mereka merencanakan kegiatan yang dipilih dalam mengatasi permasalahan, kemudian mengevaluasi hasil kerja mereka sendiri. Semua proses kegiatan akan diadaptasikan dengan kemampuan dan potensi yang ada di masyarakat, dengan pendekatan ini mereka tidak saja menjadi obyek tetapi subyek pembangunan juga dapat mengembangkan potensi yang ada di lingkungan sekitar mereka. Kiai sahal mengakui, pendekatan ini membutuhkan waktu lama, peran serta semua masyarakat dan fasilitas

²⁰⁸ MA. Sahal Mahfudh, *Pesantren dan Pengembangan Masyarakat dalam Perspektif Pembinaan Ummat*, h. 10. Makalah di sampaikan dalam Seminar Pendidikan Pesantren dan Penyiapan Ulama yang diselenggarakan oleh PSM di Jakarta, 24 Juni 1987, makalah tidak dipublikasikan.

pemandu (baik individu dan lembaga) yang berperan sebagai motivator, fasilitator untuk mengembangkan peran serta atau swadaya masyarakat. Karena pada dasarnya pendekatan “peran serta” ini adalah sebuah pemberdayaan atau usaha penyadaran masyarakat agar mereka bisa mengembangkan sumber daya yang ada pada diri mereka, lingkungan dan alam sekitar.²⁰⁹

Ada tiga strategi pendekatan dalam pemberdayaan ekonomi umat melalui pesantren, antara lain: (1) pengembangan SDM, yaitu dengan menyiapkan kader yang memiliki kecakapan teknis di bidang pelayanan dan pengembangan usaha, (2) kelembagaan program, dengan memperkuat kelembagaan dengan fungsi memberikan pelayanan modal dan pengembangan usaha melalui sistem dan managerial yang profesional dengan menghadirkan Lembaga Keuangan (LK) dalam bentuk PT Bank Perkreditan Rakyat (BPR) Arta Huda Abadi, (3) pengembangan unit usaha pesantren sebagai basis kegiatan program, dalam hal ini koperasi pesantren Maslakul Huda mempunyai peran untuk mengembangkan usaha seperti

²⁰⁹ MA. Sahal Mahfudh, *Pesantren dan Pengembangan Masyarakat dalam Perspektif Pembinaan Ummat*, h. 13. Makalah di sampaikan dalam Seminar Pendidikan Pesantren dan Penyiapan Ulama yang diselenggarakan oleh PSM di Jakarta, 24 Juni 1987, makalah tidak dipublikasikan.

percetakan (*mini offset*), *poultry shop*, pengembangan agri bisnis (penanaman rambutan seluas 50 ha), perdagangan tepung tapioka.²¹⁰

Disinilah kelebihan menjadikan fiqh dan pesantren sebagai “lokomotif” pemberdayaan ekonomi ummat, yaitu dengan potensi sosial kemasyarakatan bisa melakukan peran sebagai lembaga pengembang swadaya masyarakat dengan tetap mempertahankan nilai-nilai keagamaan, dengan ciri khas pesantren yaitu mandiri.²¹¹

2. Pembentukan BPPM

BPPM adalah kepanjangan dari Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat yang merupakan LSM “pesantren” yang didirikan pada tahun 1977 oleh Kiai MA Sahal Mahfudh dan para santri senior antara lain: Maskur Masyhud dan Masyhud Musyafa. BPPM adalah salah satu terobosan (*ijtihād taṭbîq*) Kiai Sahal dalam mentransformasikan peran pesantren ke dalam berbagai aktivitas pengembangan masyarakat. Pesantren oleh sebagian komunitasnya masih dianggap sebagai urusan duniawi dan tidak menjadi wilayah ibadah dan dakwah yang perlu ditangani. Kebanyakan mereka tidak

²¹⁰ Semua data ini diambil dari profil Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (BPPM) Pesantren Maslakul Huda.

²¹¹ MA. Sahal Mahfudh, *Pesantren dan Pengembangan Masyarakat dalam Perspektif Pembinaan Ummat*, h. 13. Makalah di sampaikan dalam Seminar Pendidikan Pesantren dan Penyiapan Ulama yang diselenggarakan oleh PSM di Jakarta, 24 Juni 1987, makalah tidak dipublikasikan.

melakukan pengembangan masyarakat dengan alasan misi pesantren adalah *tafaqquh fiddin*, mereka khawatir kegiatan pengembangan masyarakat ini akan membawa dampak yang serius terhadap pesantren yaitu masuknya tenaga-tenaga pengelola yang mayoritas mengenyam pendidikan di perguruan tinggi non pesantren, sehingga timbul kekhawatiran tergesernya kekuasaan kiai, atau tergesernya kedudukan pesantren dari lembaga keagamaan dan pendidikan ke lembaga swadaya masyarakat (LSM), bahkan ada yang mempertanyakan, pesantren yang mengembangkan program pengembangan masyarakat apakah masih tepat disebut pesantren?²¹²

Pelaksanaan program pengembangan masyarakat berjalan tidak semudah membalikkan telapak tangan, penuh hambatan dan rintangan yang dilaluinya, banyak stigma negatif dan respon yang kurang baik yang dialamatkan kepadanya. Semua terjadi karena pada waktu itu tahun 1977, tradisi dan pemikiran komunitas pesantren hanya fokus pada kegiatan kiai dan santri serta didominasi dakwah *ḥil lisan*, serta spesialisasi bidang agama (*tafaqquh fiddin*). Sehingga masih menjadi sesuatu yang sangat langka pesantren membangun wilayah aksi-aksi pengembangan masyarakat.²¹³ Respon kurang baik itu terjadi karena

²¹² Lihat MA. Sahal Mahfudh, *Pesantren Mencari Makna*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 2009), h. 13.

²¹³ Lihat MA. Sahal Mahfudh, *Pesantren Mencari Makna*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 2009), h. 13.

belum lengkapnya informasi yang mereka terima tentang apa dan bagaimana pengembangan masyarakat serta mengapa diperlukan aksi-aksi pengembangan masyarakat oleh pesantren, karena waktu itu memang belum ada contoh yang konkrit adanya pesantren yang melakukannya. Bahkan pengajian kitab klasik, santri dan kiai tidak akan bergeser fungsinya, tetapi malah menunjang sinergitas antara wawasan keagamaan dan pendidikan ketrampilan dalam realitas sosial.²¹⁴

Maka pada tahun 1977 ini, Kiai Sahal menjadikan pesantren sebagai lokomotif pemberdayaan ekonomi masyarakat Kajen dan sekitar, gagasan ini diawali dengan dua santri senior diikutsertakan mengikuti Latihan Tenaga Pengembangan Masyarakat yang diselenggarakan oleh LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial) di Jakarta bekerjasama dengan Departemen Agama RI, selama setahun yaitu enam bulan di kelas mendapatkan teori-teori dan enam bulan praktik di lapangan untuk pengembangan di lingkungan pesantren, dari praktik lapangan ini menghasilkan kegiatan-kegiatan konkrit, antara lain: kelompok UBSP (Usaha Bersama Simpan Pinjam) yang dikelola oleh masyarakat

²¹⁴ Lihat Zubaedi, *Memotret Keterlibatan BPPM Pesantren Maslakul Huda Kajen dalam Aksi Pengembangan Masyarakat*, dalam Jurnal Ilmu-ilmu Agama Aplikasia UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. V, No. 1 Juni 2004: 17-33, h. 30

sekitar pesantren yang merupakan kegiatan rintisan, manfaat kegiatan ini dirasakan banyak manfaatnya oleh masyarakat sehingga mendapatkan antusiasme tinggi dari mereka, sehingga mendorong untuk mengembangkannya. Maka pada tahun 1979 terbentuklah Lembaga Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (BPPM), selanjutnya pada 1 Oktober 1980 resmi dibadan hukumkan dengan Akte Notaris Imam Sutarjo, SH Nomor 2 dan pada tahun 1987 disempurnakan dengan Akte Nomor 34, 17 Juli 1987 sebagai penyesuaian adanya UU Nomor 1985 (UU Keormasan).²¹⁵

Kiai Sahal yang notabene pengasuh pesantren Maslakul Huda terinspirasi mendirikan BPPM timbul atas desakan keadaan ekonomi warga di sekitar pesantren Maslakul Huda yang secara umum tergolong kurang berkembang. Setidaknya ada tujuh faktor yang mendorong pesantren Maslakul Huda dalam mendirikan BPPM sebagai sarana untuk pemberdayaan ekonomi umat, antara lain: *Pertama*, pesantren Maslakul Huda mempunyai wawasan pembangunan yang luas, bersifat inovatif dan berpedoman pada prinsip persamaan, keadilan dan demokrasi. *Kedua*, kegiatan pengembangan masyarakat sebagai manifestasi dari nilai-nilai agama

²¹⁵ Lihat Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh dalam Sorotan Epistemologi Ushul Fikih*, dalam buku *Epistemologi Fiqh Sosial, Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, (Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa, 2014), h. 22

(fiqh) dalam memecahkan problem sosial. *Ketiga*, pesantren Maslakul Huda memiliki akses informasi terutama pada model pembangunan. Informasi itu bersumber dari hasil bacaan terhadap buku-buku, surat kabar, majalah, jurnal, kontak atau pertemuan dengan tokoh-tokoh LSM, pejabat pemerintah dan pihak-pihak di luar pesantren. *Keempat*, pesantren Maslakul Huda mempunyai daya serap besar terhadap informasi dan teknologi baru. *Kelima*, mempunyai basis komunitas pendukung yang dan solid. *Keenam*, mempunyai pengaruh luas baik dalam komunitas pesantren maupun diluar pesantren. *Ketujuh*, memilki daya dorong yang kuat bagi berkembangnya gagasan baru, eksperimentasi dan inovasi.²¹⁶

Aksi-aksi pengembangan masyarakat yang dilakukan BPPM Maslakul Huda menggunakan metode pendekatan dari dalam (*development from within*), dengan mengacu bahwa masyarakat merupakan subyek pembangunan yang memilki kemampuan memadai melalui lima aksi, antara lain:

- a. Memberikan pendidikan, penerangan, pengembangan masyarakat melalui pesantren dengan pengembangan SDM, berupa latihan motivator, seminar pengembangan masyarakat serta latihan manajemen dan tekhnis bagi motivator dan anggota KSM.

²¹⁶ Zubaedi, *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam Perubahan Nilai-nilai Pesantren*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007, h. 213-214.

- b. Mengumpulkan dan menyalurkan informasi tentang kependudukan dan keluarga berencana, melalui kegiatan seperti; seminar, temu wicara kependudukan, pendidikan kehidupan keluarga masalah (PK2M).
- c. Pengembangan wawasan, melalui seminar dan lokakarya. Tujuan kegiatan ini adalah mencari masukan sistem pemecahan masalah yang sedang terjadi di masyarakat kaitannya dengan hukum Islam, yang diikuti para ulama' dari tingkat kecamatan sekabupaten Pati dan bekerjasama dengan MWC NU Margoyoso dan Madrasah salafiyah.
- d. Program Pengembangan Ekonomi Masyarakat melalui Pesantren (PEMmP) pada tahun 1993 sampai 1996, program ini dikembangkan untuk menjawab permasalahan yang selama ini dilakukan oleh BPPM yang sepenuhnya belum berhasil membentuk basis kelembagaan program yang kuat untuk menyongsong kesinambungan di masa yang akan datang, capaian yang dihasilkan masih bersifat kuantitatif dan berjangka pendek. Kelemahan program ini yaitu belum terumuskan strategi pendekatan program yang sistemik yaitu fungsional yang jelas dari berbagai komponen yang ada, seperti penyiapan SDM, kelembagaan dan unit-unit usaha yang dikembangkan serta tahapan-tahapan kegiatan yang dilakukan tidak mengarah pada fokus yang jelas.

- e. Program lingkungan hidup, melalui pengadaan air bersih, kegiatan jum'at bersih, pembuatan saluran limbah, penelitian limbah tapioka.²¹⁷

3. BPR Artha Huda Abadi

Ijtihād taṭbîqî Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi ummat, salah satunya adalah dengan mendirikan Bank Artha Huda Abadi yang berdiri tiga lantai di desa Waturoyo Margoyoso Pati. BPR Artha Huda Abadi adalah bank dengan sistem konvensional milik pesantren Maslakul Huda yang pengasuhnya adalah Kiai Sahal.

Pendiriannya berawal dari semakin berkembangnya usaha dan modal kecil dari masyarakat. Maka Kiai Sahal melakukan *ijtihād taṭbîq* dengan mengundang beberapa alumni dan menawarkan mereka untuk mendirikan sebuah bank yang dapat mengakomodasi kebutuhan masyarakat akan mendapatkan modal usaha. Pada tahun 1994 pesantren Maslakul Huda yang di gawangi Kiai Sahal dan beberapa alumni mendirikan bank bernama Artha Huda Abadi. Gagasan yang sangat fenomenal ini kurang sejalan, bahkan bertentangan pendapat ulama pada umumnya. Hal ini wajar, karena pada keputusan muktamar NU ke-25 di Surabaya pada tahun 1971 tentang hukum

²¹⁷ Semua data ini diambil dari profil Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (BPPM) Pesantren Maslakul Huda.

bank terdapat kontroversi antara haram, makruh dan mubah. Tetapi para ulama mengatakan yang *ihtiat* (lebih hati-hati atau lebih baik) adalah pendapat yang mengharamkannya, meskipun pandangan ini muncul pada tahun 1971 namun pendapat ini masih diamini paling tidak sampai tahun 90-an.²¹⁸

BPR dipilih oleh Kiai Sahal, dengan alasan secara regulasi BPR merupakan Bank yang diperuntukkan bagi unit usaha mikro, kecil dan menengah dan BPR hadir sebagai jawaban berkembangnya kebutuhan masyarakat. Keputusan ini sangat kontroversial mengingat banyak ulama yang menentangnya, untuk meminimalisir kontroversi antar ulama' Kiai Sahal menggelar bahsul masail dan mengundang kiai-kiai di wilayah Pati untuk memecahkan persoalan hukum perbankan, dalam pidatonya Kiai Sahal menyatakan BPR yang didirikannya bersifat “*ḍoruūrāt*” karena belum ada mekanisme lembaga keuangan lain yang memungkinkan guna memenuhi kebutuhan ekonomi masyarakat.²¹⁹

Ijtihād taṭbîqî Kiai Sahal dalam mendirikan bank bukan sekedar membicarakan halal-haram bank. Tetapi lebih kepada

²¹⁸ Wakhrodi, *Maqashid Syariah Dalam Pemikiran Fiqh Sosial Kiai Sahal*, dalam buku *Epistemologi Fiqh Sosial, Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa, 2014, h. 63.

²¹⁹ Tutik Nurul Jannah, *Inspirasi Gerakan Ekonomi Kiai Sahal Mahfudh*, dalam buku *Epistemologi Fiqh Sosial, Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa, 2014, h. 104

membaca dan menjawab realitas kebutuhan yang sangat mendasar umat yang harus mendapatkan *problem solver* sebaik-baiknya. Karena di satu aspek ada umat yang sangat membutuhkan modal usaha, sedangkan aspek yang lain ada kelompok umat yang surplus modal. Disinilah lembaga perbankan menjadi sangat penting sebagai jembatan yang memfasilitasi dua kelompok yang berbeda tersebut.²²⁰

Mengenai hukum bunga dalam mu'amalah, Kiai Sahal dengan tegas menyatakan bahwa bunga itu haram. Namun Kiai Sahal mengakui ada perbedaan pendekatan di antara para kiai ketika melihat persoalan bank dari sudut pandang hukum Islam, "nilai lebih" dalam transaksi perbankan tidak seharusnya dimaknai sebagai bunga. "nilai lebih" dalam transaksi ini akan menjadi sesuatu yang halal jika tidak disebutkan dalam akad sebagai bunga, yang penting antara naṣabah dan bank yang bertransaksi merasa saling *ridla* dan mengetahui ada konsekuensi 'nilai lebih' yang akan dibayarkan naṣabah ketika melunasi hutangnya pada bank, asumsi 'nilai lebih' tersebut keberadaan bank menjadi *legitimate* dalam prespektif hukum Islam.²²¹

²²⁰ Wakhrodi, *Maqashid Syariah Dalam Pemikiran Fiqh Sosial Kiai Sahal*, dalam buku *Epistemologi Fiqh Sosial, Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa, 2014, h. 64.

²²¹ Tutik Nurul Jannah, *Inspirasi Gerakan Ekonomi Kiai Sahal Mahfudh*, dalam buku *Epistemologi Fiqh Sosial, Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa, 2014, h. 105

D. Isu-isu Ekonomi dalam Ijtihad KH. Sahal Mahfudh

1. Masyarakat Indonesia Sebagai *Entrepreneur*

Entrepreneur menurut Kiai Sahal adalah sekelompok manusia produktif yang mempunyai tiga ciri, yaitu: (1) peka terhadap kebutuhan di lingkungan sekitarnya, (2) menguasai informasi dan (3) memiliki dinamika serta kreatifitas yang tinggi, sehingga mampu menciptakan (bukan mencari) lapangan kerja dan menumbuhkan wawasan ekonomi yang luas. Mereka inilah yang dikehendaki oleh Islam, tidak menyukai pengangguran tanpa upaya kasab (bekerja) sehingga menumbuh suburkan sikap *thama*.²²²

Tawakkal merupakan nilai Islam yang luhur dan tidak berlawanan dengan ikhtiyar, bahkan ikhtiyar harus didahulukan sebelum tawakal, seperti dalam hadits;

الكسب فريضة بعد الفريضة

“Bekerja untuk memenuhi kebutuhan ekonomi adalah *fardhu* (wajib) setelah kewajiban yang lain”.

Kemauan dan kemampuan berikhtiyar dengan menjadi entrepreneur dapat menghindarkan manusia dari sikap fatalistik yang hanya berserah pada nasib yang berujung pada sikap keputus-asaan

²²² MA. Sahal Mahfudh, *Sumber Daya Ekonomi Umat Dari Sudut Pandang Islam*, h. 3. Makalah di sampaikan dalam Latihan Agribisnis di Pondok Pesantren Jawa Tengah BLPP Ungaran oleh Kanwil Pertanian Propinsi Jateng pada tanggal 6 Pebruari 1993, makalah tidak dipublikasikan

yang menjadi larangan dalam Islam.²²³ Manusia produktif dengan menjadi entrepreneur perlu didukung oleh sarana ikhtiyar dan sumber-sumber ekonomi yang menjadi sasaran ikhtiyar itu yaitu; pertanian, perindustrian (termasuk kerajinan) dan perdagangan. Tiga sumber ekonomi ini yang menjadi sarana seorang entrepreneur dalam sirkulasi ekonomi saling bersinergi satu dengan yang lain, tetapi perdagangan mendominasi sirkulasi ekonomi karena kebutuhan manusia tidak dapat dipenuhi hanya dengan hasil pertanian atau hasil industri saja, karenanya diperlukan pemasaran dan ketrampilan memasarkan sebagai seorang yang produktif menjadi entrepreneur.²²⁴

Rasulullah Saw adalah seorang entrepreneur karena dalam sejarah hijrah baginda Rasulullah Saw memberikan kebijakan pentingnya pemasaran untuk memenuhi kebutuhan hidup sekaligus untuk memenuhi sarana beribadah yang baik. Bangunan pertama yang beliau lakukan ketika hijrah ke Madinah adalah masjid, sebagai sarana ibadah yang melambangkan bahwa tugas utama manusia diciptakan oleh Allah swt adalah ibadah. Bangunan yang kedua

²²³ *"Hai anak-anakku, pergilah kamu, maka carilah berita tentang Yusuf dan saudaranya dan jangan kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya tiada berputus asa dari rahmat Allah, melainkan kaum yang kafir."* (QS Yusuf;87).

²²⁴ MA. Sahal Mahfudh, *Sumber Daya Ekonomi Umat Dari Sudut Pandang Islam*, h. 4. Makalah di sampaikan dalam Latihan Agribisnis di Pondok Pesantren Jawa Tengah BLPP Ungaran oleh Kanwil Pertanian Propinsi Jateng pada tanggal 6 Pebruari 1993, makalah tidak dipublikasikan

setelah masjid adalah pasar, ini melambangkan bahwa pasar bukan hanya bangunan fisik semata sebagai pusat peredaran berbagai komoditas, namun lebih dari itu merupakan simbol yang sangat penting dalam dunia perekonomian yaitu sebuah “pemasaran”. Semua yang ada diatas permukaan bumi ini dapat menjadi sumber ekonomi dalam komoditas tertentu yang tidak semuanya halal. Maka dalam hal entrepreneur, Islam mengajarkan untuk menempuh dan mencari yang halal artinya dalam sirkulasi sumber ekonomi dengan bentuk transaksi apapun harus menggunakan patokan-patokan syariah yang dijabarkan dalam komponen muamalah.²²⁵

طلب الحلال جهاد في سبيل الله

“Mencari yang halal merupakan berjuang untuk menegakkan agama Allah”.

2. Kemandirian Ekonomi Umat Melalui Pengembangan Sektor Riil Usaha Kecil dan Menengah

Indonesia yang mayoritas memeluk agama Islam, menurut Kiai Sahal memiliki potensi ekonomi yang menjanjikan, apabila potensi itu

²²⁵ MA. Sahal Mahfudh, *Sumber Daya Ekonomi Umat Dari Sudut Pandang Islam*, h. 5. Makalah di sampaikan dalam Latihan Agribisnis di Pondok Pesantren Jawa Tengah BLPP Ungaran oleh Kanwil Pertanian Propinsi Jateng pada tanggal 6 Pebruari 1993, makalah tidak dipublikasikan

mampu dikelola dengan baik. Sebaliknya ketika tidak bisa dikelola dengan baik, maka akan sangat mungkin dimanfaatkan oleh kelompok yang justru tidak berkompeten pada pengembangan ekonomi umat Islam ini. Secara umum, lanjut Kiai Sahal. Peningkatan ekonomi umat, dipengaruhi oleh penyediaan modal dan SDM dalam mengelola kemampuan ekonomis atau modal yang dimilikinya dan ini mendapatkan legalitas dari ajaran Islam karena Islam memandang hidup sebagai suatu proses yang harus dimanfaatkan dengan baik demi mencapai kebahagiaan dunia akhirat (*sa'adah al-darain*).²²⁶

Kemandirian ekonomi umat melalui pengembangan sektor riil usaha kecil dan menengah orientasinya sebagai sarana untuk mencapai kesejahteraan, bukan kesejahteraan diukur dari tingkat keberhasilan ekonomi itu sendiri. Serta segala jenis sumberdaya baik manusia, alam, pengetahuan, maupun teknologi harus disikapi sebagai sahabat. Bukan dieksploitasi secara penuh untuk menghasilkan pertambahan nilai ekonomi. Karena kemandirian ekonomi umat akan terbangun secara seimbang, jika memenuhi antara kebutuhan pribadi dan

²²⁶ MA. Sahal Mahfudh, *Dimensi Agama Dalam Pengembangan Ekonomi*, h. 1. Makalah di sampaikan dalam Seminar Ekonomi PCNU Kodya Pekalongan pada tanggal 10 Juli 1994, makalah tidak dipublikasikan

bersama, antara produsen dan konsumen, antara pekerja dan majikan.²²⁷

Jika pihak pemilik modal, hanya berorientasi pada keuntungan dan kebutuhan pribadi. Maka akan dihadapkan ancaman keruntuhan (disintegrasi). Usaha ekonomi hanya dilakukan sebagai upaya pemenuhan kebutuhan bukan pemenuhan imajinasi kebutuhan baru seperti sistem monopoli ekonomi, yang mana konsumen harus membeli suatu produk dengan harga yang sepihak ditetapkan oleh produsen. Sistem monopoli dalam dunia perdagangan mengakibatkan ketidak-seimbangan kebutuhan.²²⁸

Sistem monopoli ekonomi merupakan bentuk dari prinsip materialisme yang menghargai sesuatu berdasarkan nilai materialnya dan pada akhirnya nilai manusia juga ditentukan oleh seberapa besar potensi daya materialnya. Sehingga tumbuhlah semangat konsumtif sebagai manifestasi membuktikan nilai materialnya, meskipun tidak relevan dengan tingkat kebutuhan dan nilai kemanusiaannya. Materialisme menurut Kiai Sahal hanya memberikan kesejahteraan semu, bukan kebahagiaan yang hakiki. Karena materialisme tidak

²²⁷ MA. Sahal Mahfudh, *Dimensi Agama Dalam Pengembangan Ekonomi*, h. 3. Makalah di sampaikan dalam Seminar Ekonomi PCNU Kodya Pekalongan pada tanggal 10 Juli 1994, makalah tidak dipublikasikan

²²⁸ MA. Sahal Mahfudh, *Dimensi Agama Dalam Pengembangan Ekonomi*, h. 4. Makalah di sampaikan dalam Seminar Ekonomi PCNU Kodya Pekalongan pada tanggal 10 Juli 1994, makalah tidak dipublikasikan

menuntut pertanggungjawaban akhlak individu dan menganggap manusia hanya sebagai bentuk struktur dan sistem material, nilai-nilai spiritual cenderung diabaikan serta mensejajarkan manusia dengan perlengkapan industri yang seharusnya untuk melayani manusia bukan sejajar dengannya.²²⁹

Kiai Sahal menyatakan, bahwa sistem monopoli modal secara sewenang-wenang sebagai watak kapitalisme yang menempatkan pemilikan individual pada posisi yang absolut yang mencengkeram kaum dhu'afa, bisa dikurangi dengan perilaku ekonomi (termasuk sektor riil kecil dan menengah) yang berorientasi pada kewajiban zakat sebagai alternatif terhadap riba, zakat juga bisa menjadi salah satu mekanisme pemerataan keadilan sosial. Bahkan dalam tatanan kehidupan sosial, ibadah zakat bisa menjadi sumber nilai yang sarat dengan humanisme. Namun kenyataan menunjukkan bahwa wajib zakat di Indonesia belum seluruhnya menunaikan kewajibannya, masih kuat adanya kecenderungan dalam pelaksanaan zakat secara sendiri-sendiri. Penyebabnya karena belum ada pengelolaan secara managerial yang mampu mendaya-manfaatkan zakat secara efektif

²²⁹ MA. Sahal Mahfudh, *Konsumerisme Pada Masyarakat Modern Dan Konsep Hidup Sederhana Dalam Islam*, h. 4. Makalah di sampaikan di Kajian pada tanggal 20 Januari 2002, makalah tidak dipublikasikan

sebagai salah satu sumber modal ekonomi yang produktif atau kurang percaya terhadap lembaga yang ada.²³⁰

Lebih jauh Kiai Sahal, menyatakan fungsi ekonomi adalah sebagai sarana yang harus diorientasikan pengelolaannya pada usaha pemenuhan kebahagiaan di akhirat. Dengan merubah paradigma kedudukan ekonomi dari sarana menjadi tujuan, hanya membawa umat kepada kesejahteraan material yang bukan saja sia-sia dalam prespektif Islam, tetapi bahkan tidak dapat dinikmati dalam fungsinya yang paling sekuler sekalipun.²³¹

3. Memberdayakan Ekonomi Umat Dengan Investasi Produktif

Dalam prespektif Islam seorang yang kuat (punya potensi), termasuk didalamnya kuat secara ekonomi lebih baik ketimbang seorang mukmin yang lemah. Sebagaimana sabda Rasullullah Saw:

المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف

Menurut Kiai Sahal, Islam menganjurkan umatnya menjadi orang-orang yang kaya. Bisa dibuktikan dengan beberapa syari'at Islam seperti haji dan zakat, sangat sulit dan juga tidak mungkin

²³⁰ MA. Sahal Mahfudh, *Fungsi Zakat dan Pengelolaannya*. h. 1. Makalah di sampaikan di Seminar dan Lokakarya Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakat oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren Dan Masyarakat (P3M) pada tanggal 30 Maret 1989 di Jakarta, makalah tidak dipublikasikan.

²³¹ MA. Sahal Mahfudh *Arah Pengembangan Ekonomi dalam Upaya Pemberdayaan Ekonomi Umat*, h.5. Makalah di sampaikan di Pondok Pesantren Darus Sholah Jember, 27 Desember 1995, makalah tidak dipublikasikan

seseorang melakukan syari'at haji dan zakat kecuali memiliki kecukupan ekonomi atau kaya. Tetapi hakikat kekayaan dalam Islam bukan berarti materi tetapi orang yang tidak membutuhkan dan merasa cukup sebarangpun yang dimilikinya. Sebaliknya orang miskin adalah orang yang selalu merasa kurang, selalu butuh meskipun semuanya sudah berlebihan, kalau makan hanya tiga piring sehari kenapa harus mencari berton-ton beras. Begitu Kiai sahal mengilustrasikan.²³²

Kiai sahal menambahkan, ada dua jenis kekayaan yaitu: (1) kekayaan yang bersifat konsumtif (اموال القتية), kekayaan pada batas tertentu yang tidak terkena zakat yaitu sebesar yang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan dasar (*hājah ašliyyah*). (2) kekayaan yang bersifat produktif (اموال النامية), ada dua jenis yaitu: kekayaan yang diinvestasikan dalam kegiatan perekonomian yang berfungsi sebagai modal dan kekayaan yang melebihi batas konsumtif, tetapi tidak diinvestasikan. Konsep zakat, nafaqoh, wasiat, sedekah dan sebagainya adalah bagian dari contoh kekayaan yang bersifat produktif (اموال النامية) baik investasi produktif di dunia maupun akhirat.

Oleh karenanya Islam selalu mengingatkan umatnya bahwa kekayaan adalah titipan yang nantinya akan dimintai

²³² MA. Sahal Mahfudh, *Ekonomi Islam dan Kemungkinan Penerapannya*. h. 2. Makalah di sampaikan di pondok pesantren Raudlatu at-Thalibin Rembang, 22 Februari 2004, makalah tidak dipublikasikan.

pertanggungjawaban. Kekayaan dibatasi oleh syari'at zakat, nafaqoh, wasiat, sedekah dan sebagainya. Seorang muslim yang kaya dalam arti memenuhi *niṣāb* berkewajiban mengeluarkan zakat untuk kaum lemah. Jika saja zakat dikelola secara profesional dalam bentuk modal barangkali para *mustahiq* akan menjadi *muzaki* di tahun berikutnya, apalagi ketika konsep nafaqoh dikembangkan, maka jelas potensinya melebihi potensi zakat. Perbedaan zakat dengan nafaqoh, kalau zakat dikeluarkan setiap tahun atau tiap-tiap panen pada agrobisnis. Sedangkan nafaqoh merupakan pemberian yang bersifat rutin tiap hari atau tiap bulan. Karena prinsip pemberdayaan ekonomi Islam adalah pemberdayaan ekonomi yang didasari oleh motivasi ibadah untuk meningkatkan kualitas hidup manusia dunia akhirat.²³³

Memberdayakan ekonomi umat dengan mengembangkan tiga sumber ekonomi umat melalui pertanian (agrobisnis/agroindustri), perindustrian dan perdagangan dengan dukungan teknologi di Indonesia. Menurut Kiai Sahal ada beberapa hal yang perlu diperhatikan antara lain yaitu: modal dan ketrampilan, karena kaum dhu'afa' yang terbelakang akan selalu ketinggalan karena modal hanya menjangkau segelintir orang. Oleh karenanya, penting untuk meningkatkan kualitas ketrampilan umat sebagai sarana investasi

²³³ MA. Sahal Mahfudh, *Ekonomi Islam dan Kemungkinan Penerapannya*. h. 5. Makalah di sampaikan di pondok pesantren Raudlatu at-Thalibin Rembang, 22 Februari 2004, makalah tidak dipublikasikan.

pertumbuhan ekonomi. Selanjutnya perlu diupayakan pemerataan modal stimulan kepada kaum dhu'afa' agar tidak terlalu jauh tertinggal dengan yang lain. Dengan mengelola zakat, nafaqoh, wasiat, sedekah dan sebagainya secara profesional dan dilembagakan secara teratur.²³⁴

Pertumbuhan ekonomi umat akan merata jika zakat, nafaqoh dan sodaqoh dikelola dengan baik sebagai investasi produktif sebagai alternatif pemecahan masalah ketimpangan sosial. Zakat adalah sosial yang formal terikat dengan syarat dan rukun tertentu. Dalam upaya investasi pembentukan dana sesungguhnya zakat tidak sendirian jika keperluannya sebagai penyantunan dhu'afa', fakir miskin. Menurut ketentuan fiqh ada kewajiban nafaqah disamping zakat, jika nafaqoh ini dikembangkan justru menjadi potensi lebih besar dibandingkan zakat.²³⁵

Menurut ketentuan fiqh, bila tidak baitul mal, maka wajib bagi para hartawan untuk memberi nafaqah kepada fakir miskin. Nafaqah lain dengan shadaqah sebab shadaqah adalah ibadah sunnah,

²³⁴ MA. Sahal Mahfudh, *Sumber Daya Ekonomi Umat Dari Sudut Pandang Islam*, h. 6. Makalah di sampaikan dalam Latihan Agribisnis di Pondok Pesantren Jawa Tengah BLPP Ungaran oleh Kanwil Pertanian Propinsi Jateng pada tanggal 6 Pebruari 1993, makalah tidak dipublikasikan

²³⁵ MA. Sahal Mahfudh, *Pengelolaan Zakat Secara Profesional*. h. 5. Makalah di sampaikan di Seminar dan Lokakarya Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakat oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren Dan Masyarakat (P3M) pada tanggal 2 Desember 1986 di Jakarta, makalah tidak dipublikasikan.

sedangkan nafaqah wajib. Shodaqoh menurut Kiai Sahal juga menjadi alternatif pemecahan masalah sosial. Sebab seperti juga nafaqah, shadaqah tidak terikat dengan ketentuan nisab dan haul, sebagaimana zakat. Artinya orang bisa shadaqah kapan saja dan berapa saja. Sebagai alternatif, shadaqah dan nafaqah banyak memberikan kemungkinan. Lebih-lebih bila di ingat di Indonesia tidak ada baitul mal, maka nafaqah sebagai ibadah wajib perlu digalakkan pelaksanaannya. Demikian juga untuk pemberdayaan ekonomi umat serta pengembangan masyarakat perlu menghimpun dana melalui ibadah shadaqah.²³⁶

4. Membangun Kembali Etika dan Moral Umat sebagai Sumber Kemiskinan

Kemiskinan sulit dihapuskan sama sekali di muka bumi ini, Tetapi Islam menurut Kiai Sahal tidak menyukai kemiskinan dan kefakiran, sebagaimana akal sehat manusia yang tidak pernah menyukainya. Terbukti dalam ajaran Islam ada kewajiban zakat, nafaqah dan sedekah. Disamping anjuran tolong menolong, keadilan ekonomi, perintah bekerja dan berusaha mencari rizki dari anugerah

²³⁶ MA. Sahal Mahfudh, *Pengelolaan Zakat Secara Profesional*. h. 5. Makalah di sampaikan di Seminar dan Lokakarya Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakat oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren Dan Masyarakat (P3M) pada tanggal 2 Desember 1986 di Jakarta, makalah tidak dipublikasikan.

Allah Swt (ابتغاء فضل الله). Semuanya ini memberikan pemahaman bahwa kemiskinan harus diberantas, sekurang-kurangnya ditekan dan diminimalisir dengan membangun kembali etika dan moral umat melalui empat metode yaitu: (1) menumbuhkan etos kerja yang tidak mengenal putus asa, (2) mengembangkan sumber daya insani yang mengimbangi tantangan global, (3) pemerataan lapangan kerja, (4) permodalan dalam pola tolong menolong (*ta'āwun*) dan kebersamaan.²³⁷

Menurut Kiai Sahal, kemiskinan terjadi karena banyak dipengaruhi oleh kebodohan, ketidak sehatan, tidak adanya SDM. Oleh karenanya pemberantasan kemiskinan dan kebodohan harus dimulai dengan peningkatan gizi sebagai upaya pemotong lingkaran setan tersebut. Karena dengan gizi yang memadai, manusia menjadi sehat. Dengan menjadi sehat, mereka bisa menerima dan mengembangkan IPTEK dan sekaligus mempunyai sumber daya insani. Dengan IPTEK dan SDM tersebut, mereka dapat bekerja produktif dengan etos kerja yang tinggi untuk mencapai kesejahteraan. Sehingga mereka terhindar dari kefakiran dan kemiskinan.

Secara tegas Allah Swt berfirman dalam surat al-Insan ayat 8, kaitannya dengan korelasi gizi dengan pemberantasan kemiskinan.

²³⁷ MA. Sahal Mahfudh, *Gizi dan Pemberantasan Kemiskinan*, h. 3. Makalah di sampaikan dalam saresehan mimbar agama Islam TVRI Pusat pada tanggal 24 Oktober 1991, makalah tidak dipublikasikan

ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا

“Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim dan orang yang ditawan perang”.

Menurut Kiai Sahal pada ayat ini, menjelaskan bahwa memberikan makanan atau gizi kepada orang miskin bukan sekedar dan asal memberi yang kadang-kadang justru mengakibatkan ketergantungan si miskin terhadap orang lain, ini merupakan yang sangat dicela dalam Islam. Tetapi yang dimaksud adalah membebaskan beban si miskin agar pada gilirannya nanti ia mampu membebaskan dirinya dari beban kemiskinan.²³⁸

Makanan memang bukan berarti gizi, tetapi gizi banyak terdapat pada makanan. Oleh karenanya setiap membicarakan gizi hampir dipastikan melibatkan makanan. Gizi bukan saja sebagai faktor terpenting bagi kesehatan manusia baik jasmani maupun rohani, namun gizi merupakan kebutuhan yang tidak dapat ditawar untuk menumbuhkan sumber daya insani (SDM) baik secara fisik maupun non fisik. Manusia tanpa gizi akan kehilangan potensi diri dan produktifitasnya, bahkan menjadi sakit dan kehilangan nafsu konsumtifnya terhadap makanan. Makanya Kiai Sahal menyimpulkan

²³⁸ MA. Sahal Mahfudh, *Gizi dan Pemberantasan Kemiskinan*, h. 5. Makalah di sampaikan dalam saresehan mimbar agama Islam TVRI Pusat pada tanggal 24 Oktober 1991, makalah tidak dipublikasikan

bahwa kemiskinan dan kefaqiran mempunyai korelasi sangat kuat dengan gizi. Alasannya manusia tanpa kesehatan dan tanpa sumber daya insani baik fisik maupun non fisik lebih mendekati kemiskinan dan kefaqiran, sebagai akibat ketidak mampuannya mengaktualisasikan dirinya secara produktif di dalam realitas kehidupannya.²³⁹

5. Membangun Tiga Sumber Ekonomi Umat: Pertanian, Perindustrian dan Perdagangan

Komponen dasar agama Islam adalah aqidah dan syari'ah, yang keduanya memiliki implikasi yang luas bagi kehidupan umat manusia. Aqidah sebagai sumber dasar yang menumbuhkan motivasi umat untuk berperan aktif dalam perilaku sosial dan ekonomi yang implementasinya diatur oleh syari'ah sebagai katalog lengkap dari tatanan Islam yang mengatur kehidupan umat. Manusia dengan dua potensi dasar yang dibekali oleh Allah Swt, yaitu potensi fisik (*quwwah 'amaliyyah*) dan potensi daya fikir (*quwwah naḍariyyah*). Dituntut untuk bisa menumbuhkan etos kerja dalam rangka memenuhi

²³⁹ MA. Sahal Mahfudh, *Gizi dan Pemberantasan Kemiskinan*, h. 3. Makalah di sampaikan dalam saresehan mimbar agama Islam TVRI Pusat pada tanggal 24 Oktober 1991, makalah tidak dipublikasikan

kebutuhan hidupnya dari beberapa aspek kehidupan sebagai penyangga hidup dalam kegiatan ekonomi seperti “pangan, sandang dan papan”. Itulah sebabnya manusia disebut makhluk ekonomi disamping sebagai makhluk sosial.²⁴⁰

Sebagai makhluk ekonomi, manusia sebagai subyek sekaligus obyek ekonomi. Sebagai konsumen sekaligus produsen. Allah Swt memang telah menentukan rizki untuk semua makhluk termasuk manusia, namun rizki itu tidak dalam bentuk jadi dan siap digunakan dengan Allah Swt menyiapkan sarana dan sumber daya alam di langit dan bumi ini. Membangun tiga sumber daya ekonomi umat, seperti pertanian, perindustrian dan perdagangan untuk diolah dan dikelola dengan baik. Pengembangan sumberdaya manusia yang mampu membentuk manusia karya dan mempunyai etos kerja yang tinggi merupakan sarana penting dalam memperluas sumber ekonomi umat. Sebaliknya betapapun banyaknya sarana dan sumber ekonomi, bila tidak didukung dengan kualitas ketrampilan manusia sebagai pengelolanya akan menjadi sia-sia belaka.²⁴¹

²⁴⁰ MA. Sahal Mahfudh, *Sumber Daya Ekonomi Umat Dari Sudut Pandang Islam*, h. 1-2. Makalah di sampaikan dalam Latihan Agribisnis di Pondok Pesantren Jawa Tengah BLPP Ungaran oleh Kanwil Pertanian Propinsi Jateng pada tanggal 6 Pebruari 1993, makalah tidak dipublikasikan

²⁴¹ MA. Sahal Mahfudh, *Sumber Daya Ekonomi Umat Dari Sudut Pandang Islam*, h. 3. Makalah di sampaikan dalam Latihan Agribisnis di Pondok Pesantren Jawa Tengah BLPP Ungaran oleh Kanwil Pertanian Propinsi Jateng pada tanggal 6 Pebruari 1993, makalah tidak dipublikasikan

Tiga pokok sumber ekonomi (*uṣūlul makāsiḅ*), menurut Imam Abi Abdillah Muhammad Al Huhaisyi dalam karyanya al Barakah, seperti yang disadur Kiai Sahal ada tiga, yaitu: pertanian, perindustrian (termasuk juga kerajinan) dan perdagangan. Ketiga sumber pokok ini, saling berinteraksi satu dengan yang lain dalam sirkulasi ekonomi. Bahkan perdagangan (*tijārah*) mendominasi sirkulasi tersebut. Sebagaimana Rasullullah Saw bersabda:

عليكم بالتجارة فان فيها تسعة اعشار الرزق

“Kerjalah dagang, karena dalam perdagangan terdapat 90% rizki”.

عليكم بالضأن فانه مال ينمي

“Ternaklah domba, karena ia adalah harta yang dapat berkembang”.

Dalam hal pertanian (agrobisnis/agroindustri), Rasullullah Saw bersabda:

من كان له ارض فليرزرها اوليمخها اخاه والا فليمسك

“Barang siapa memiliki tanah hendaklah ditanami, atau diserahkan kepada temannya untuk dimanfaatkan dan kalau tidak maka hendaknya tetap dimiliki”

Dalam hal industri (termasuk kerajinan), Rasullullah Saw bersabda:

ان الله يحب المؤمن المحترف

“Sesungguhnya Allah mencintai orang mukmin yang bekerja dengan ketrampilan dan kerajinan”.

ما أكل عبد طعاما قط خيرا من ان يأكل من عمل يده

“Tiada seorang hamba yang makan makanan lebih baik dari pada makan dari hasil karya tangannya sendiri”.

Karena kebutuhan hidup manusia tidak dapat dipenuhi hanya dengan hasil pertanian atau hasil industri saja. Tetapi memerlukan banyak perangkat pendukung diluar hasil pertanian dan industri tersebut. Sehingga dibutuhkan pemasaran dan ketrampilan memasarkan. Dalam sejarah hijrah Rasullullah Saw, bangunan pertama yang dibangun adalah “masjid” sebagai sarana ibadah sekaligus melambangkan tugas manusia diciptakan Allah Swt adalah ibadah. Bangunan yang kedua adalah “pasar”, merupakan simbol yang menggambarkan betapa pentingnya “pemasaran” dalam dunia perekonomian, bukan sekedar bangunan fisik sebagai pusat peredaran berbagai komoditas. Rasullullah saw bersabda:

الكسب فريضة بعد الفريضة

“Bekerja untuk memenuhi kebutuhan ekonomi adalah fardhu (wajib) setelah kewajiban yang lain”.

Jenis-jenis sumber ekonomi memang terlalu banyak dirinci satu persatu, namun dalam Islam mewajibkan mencari yang halal artinya dalam sirkulasi sumber ekonomi dengan bentuk transaksi apapun harus sesuai dengan koridor syari’ah yang dijelaskan dalam fiqh muamalah. Karena prinsip sistem ekonomi Islam bukan menggunakan

sistem kapitalis yang berpedoman kebebasan kepemilikan setiap orang tanpa batas-batas tertentu sehingga pemilik modal dapat berbuat mengembangkan modalnya secara maksimal dan sewenang-wenang, tanpa memperhatikan posisi ekonomi kaum dhu'afa dan fakir miskin sehingga mencetak karakter individualistis. Islam juga tidak menggunakan sistem sosialis yang berpedoman kepemilikan bersama atau pemerintah, tanpa memberi kesempatan kepada perorangan atau swasta untuk bekerja mengembangkan ekonomi kecuali hanya upah yang sesuai dengan jerih payahnya, islam membenarkan kepemilikan perorangan tetapi pada batas-batas tertentu dan untuk menghindari kesewenangan pemilik modal, karena ada aturan ketentuan zakat, warisan, wasiat dan larangan menimbun kekayaan demi pemerataan dan lancarnya sirkulasi ekonomi umat.²⁴²

Prinsip pendaya-gunaan (*taṣarruf*) sumber ekonomi dalam Islam adalah keseimbangan diukur dari kebutuhan primer (*ḍarūriyyah*), sekunder (*ḥājīyyah*) dan suplementer (*takmilīyyah*) baik dari sisi kualitas maupun kuantitas, semuanya tercermin dengan larangan berlebihan (*over/isrāf*) yaitu melampaui batas-batas kebutuhan tersebut. Artinya tidak boleh kurang dari batas minimal

²⁴² MA. Sahal Mahfudh, *Sumber Daya Ekonomi Umat Dari Sudut Pandang Islam*, h. 5. Makalah di sampaikan dalam Latihan Agribisnis di Pondok Pesantren Jawa Tengah BLPP Ungaran oleh Kanwil Pertanian Propinsi Jateng pada tanggal 6 Pebruari 1993, makalah tidak dipublikasikan

sekaligus tidak melebihi batas maksimal baik kualitas maupun kuantitas. Contohnya seperti keseimbangan dalam makan dan minum dengan pelarangan berlebihan. Dengan memperhatikan kualitas makanan dan minuman dengan memenuhi kebutuhan jasmani manusia, baik gizi, protein dan zat-zat lain yang dibutuhkan tubuhnya tetapi tidak melebihi batas maksimalnya. Sehingga akan terjamin kesehatannya.²⁴³

6. Profesionalisme Pengelolaan Zakat

Agar zakat menjadi kekuatan yang bermakna menurut Kiai Sahal diperlukan pengelolaan zakat secara profesional dengan tata kelola, bimbingan dan metode yang mantap baik dari aspek syariah maupun perkembangan zaman. Tata kelola zakat menurutnya tidak cukup sebatas pembentukan panitia zakat saja. Tetapi menyangkut aspek manajemen modern yang profesional, aspek pendataan, pengumpulan, penyimpanan, distribusi dan kualitas manusianya. Semuanya ini memerlukan organisasi yang kuat dan rapi.²⁴⁴

²⁴³ MA. Sahal Mahfudh, *Sumber Daya Ekonomi Umat Dari Sudut Pandang Islam*, h. 6. Makalah di sampaikan dalam Latihan Agribisnis di Pondok Pesantren Jawa Tengah BLPP Ungaran oleh Kanwil Pertanian Propinsi Jateng pada tanggal 6 Pebruari 1993, makalah tidak dipublikasikan

²⁴⁴ MA. Sahal Mahfudh, *Pengelolaan Zakat Secara Profesional*. h. 1. Makalah di sampaikan di Seminar dan Lokakarya Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakat oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren Dan Masyarakat (P3M) pada tanggal 2 Desember 1986 di Jakarta, makalah tidak dipublikasikan.

Kiai Sahal, menawarkan pengelolaan zakat secara profesional melalui tiga aspek, yaitu: aspek syariah, aspek manajemen dan kualitas personal pengelola. Penjelasannya sebagai berikut:

1. Aspek syari'ah, dibagi menjadi tiga yaitu: (1) benda yang wajib di zakati, seperti barang-barang yang wajib dizakati adalah emas, perak, simpanan, hasil bumi, binatang ternak barang dagangan, hasil usaha, rikaz dan hasil laut. Sedangkan zakat binatang ternak, barang dagangan dan emas perak hampir tidak ada kontroversi imam madzhab, mengenai zakat hasil bumi ada beberapa perbedaan pendapat. Tembakau dan cengkeh jika diperdagangkan wajib dizakati serta ketentuannya sama dengan zakat tijarah (perdagangan), bukan zakat ziraah (hasil bumi). Gaji dan penghasilan dari profesi menurut imam syafii tidak wajib dizakati karena memiliki syarat hak bukan milik, andaikan dikenakan zakat adalah zakat mal jika mencapai nishab dan haul. Sedangkan penghasilan hasil industri wajib dizakati karena dikiasikan dengan barang dagangan dan hasil usaha sebab tidak ada industri yang tidak diperdagangkan. Uang asalkan memiliki nisab dan haul wajib dizakati dan dikiasikan dengan uang dan emas menurut Imam Maliki. (2) Nisab dan haul, ketentuannya sudah rinci hanya perlu mengkonversikannya dengan ketentuan yang ada di Indonesia. Contoh satu dinar

berapa rupiah, satu wasak berapa kilogram dan seterusnya. Hampir tidak ada perbedaan pendapat antar Imam madzhab dalam nisab dan haul, contoh emas nisabnya 20 dinar dengan zakat 2,5 %, barang dagangan bila mencapai nilai 20 dinar wajib dizakati 2,5 %, emas atau perak dan barang dagangan wajib dizakati ketika haul (mencapai setahun), hasil bumi tanpa haul setiap panen harus langsung dizakati dan seterusnya. (3) mustahiq, atau orang yang berhak menerima zakat ada delapan yaitu: fakir, miskin, amil, muallaf, riqab, gharim, sabilillah dan ibnu sabil. Delapan asnaf ini tidak ada perbedaan pendapat imam madzhab, hanya kategori masing-masing mustahiq tersebut, terutama sabilillah mayoritas ulama adalah perang, bagian untuk sabilillah diberikan kepada para angkatan perang yang tidak mendapat gaji dari pemerintah. Tapi menurut Imam Ahmad Ibn Hambal, bagian zakat untuk sabilillah bisa ditasharrufkan untuk membangun madrasah, masjid, jembatan dan fasilitas umum lainnya. Agar zakat berdayaguna dan tepat guna, menurut Kiai Sahal perlu mengambil pengertian yang luas tidak hanya perang saja tetapi segala hal yang berkaitan dengan maslahat umum termasuk kategori sabilillah.²⁴⁵

²⁴⁵ MA. Sahal Mahfudh, *Pengelolaan Zakat Secara Profesional*. h. 2-3.

2. Aspek manajemen, ada empat hal, yaitu: (1) pendataan, upaya pendataan terhadap muzakki, barang yang wajib dizakati dan mustahiq zakat. Dengan pendataan yang cermat diharapkan muzakki tidak enggan melaksanakan kewajibannya, begitu juga pendataan mustahiq agar pembagian zakat lebih tepatguna. (2) pengumpulan zakat, menurut Imam Syafii harus berupa barang yang dizakati itu sendiri kecuali barang dagangan. Artinya pengumpulan zakat hasil bumi misalnya tidak bisa digantikan dengan uang meskipun senilai dengan barang yang dizakati, untuk barang dagangan zakat berupa uang begitu juga pembagiannya, untuk zakat hewan ternak harus dibagi berupa hewan ternak. (3) penyimpanan, karena pembagiannya harus berupa barang yang dizakati, maka penyimpanannya juga berupa barang itu sendiri. (4) distribusi harus berupa barang yang dizakati, hal ini tidak praktis sebab barang sebesar apapun bisa dilipat dan dimasukkan kantong, sebab bisa diwujudkan menjadi lembaran uang atau bisa diringkas lagi menjadi cheque. Salah kaprah yang terjadi di masyarakat yang menganggap petugas pengumpul dan pembagi zakat disebut dengan “amil”.

Makalah di sampaikan di Seminar dan Lokakarya Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakat oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren Dan Masyarakat (P3M) pada tanggal 2 Desember 1986 di Jakarta, makalah tidak dipublikasikan.

Sesungguhnya panitia zakat bisa disebut “amil” kalau sudah diangkat oleh pemerintah yang berwenang mengambil zakat, bukan yang diangkat institusi atau organisasi sosial keagamaan. Pendistribusian hasil pengumpulan zakat kepada mustahiq bisa dalam bentuk apapun, baik berupa modal atau alat-alat kerja. Menurut Imam Syafi’i pendistribusiannya harus merata diantara delapan asnaf, menurut pendapat ulama lain boleh tertentu di antara delapan *aṣṇāf*.²⁴⁶

3. Kualitas Personal Pengelola, pengelolaan zakat secara profesional memerlukan tenaga yang terampil, menguasai masalah-masalah yang berhubungan dengan zakat, penuh dedikasi, jujur dan amanah

Zakat di Indonesia, menurut Kiai Sahal belum sampai pada fungsi sosial yang ideal. Karena para wajib zakat belum seluruhnya menunaikan kewajibannya, masih melaksanakan secara sendiri-sendiri karena kurang percaya terhadap lembaga tertentu atau pengelolaan zakat yang belum profesional. Padahal zakat dalam kedudukannya sebagai sub sistem ekonomi ketika berhadapan dengan perkembangan sosial-ekonomi yang terjadi seperti kemiskinan atau perkembangan

²⁴⁶ MA. Sahal Mahfudh, *Pengelolaan Zakat Secara Profesional*. h. 3-4. Makalah di sampaikan di Seminar dan Lokakarya Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakat oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren Dan Masyarakat (P3M) pada tanggal 2 Desember 1986 di Jakarta, makalah tidak dipublikasikan.

tata ekonomi dibidang produksi dan jasa, tampak lemah. Solusi yang ditawarkan Kiai sahal selain mengelola zakat secara profesional, juga perlu mengembangkan dan mengelola kewajiban yang lain yaitu “nafkah fakir-miskin” atas orang-orang muslim yang mampu bila di kawasan itu tidak ada baitul mal yang teratur.²⁴⁷

Kiai Sahal berpendapat, penyebab masalah kemiskinan struktural dan ketidak-adilan ekonomi yang dialami oleh sebagian besar umat Islam, salah satunya kurang profesionalnya management pengelolaan zakat. Karena salah satu fungsi zakat sebagai mekanisme pemerataan keadilan perlu memiliki terobosan sistematis, fenomena ketentuan hukum zakat dalam konsep fiqh masyarakat yang berlaku di Indonesia belum dapat mengimbangi perkembangan ekonomi disektor produksi dan jasa, secara kuantitatif perputaran dana lebih besar berada di sektor non agraria seperti perniagaan dan jasa profesi. Sehingga kedepan menuntut rumusan fiqh yang jelas yang pada gilirannya, zakat bisa menumbuhkan mobilisasi dana ekonomi di kalangan kaum muslimin dan sekaligus sarana pemerataan keadilan sosial. Pada gilirannya zakat secara mandiri mampu menjadi wahana rehabilitatif

²⁴⁷ MA. Sahal Mahfudh, *Fungsi Zakat dan Pengelolaannya*. h. 2. Makalah di sampaikan di Seminar dan Lokakarya Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakat oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren Dan Masyarakat (P3M) pada tanggal 30 Maret 1989 di Jakarta, makalah tidak dipublikasikan.

terhadap kerawanan ekonomi masyarakat serta berangsur-angsur mengurangi kemiskinan.²⁴⁸

Potensi zakat di Indonesia, menurut Asian Development Bank (ADB) menyebutkan prospek yang sangat menggairahkan mencapai angka Rp. 217 triliun, di Baznaş pada tahun 2007 terkumpul hingga 450 miliar, 2008 sampai 920 miliar, 2009 sampai 1,2 triliun dan 2010 mencapai 1,5 triliun.²⁴⁹ Menurut hasil riset Baznaş dengan FE ITB, potensi zakat mencapai 3,4 % dari PDB atau setara dengan 217 triliun. Potensi di perbankan Islam; Giro Wadiah dan Deposito Mudarabah masing-masing 155 miliar dan 739 miliar.²⁵⁰ Semua data ini mengindikasikan bahwa persoalan zakat merupakan hal yang sangat urgen dikaji untuk memberikan peluang bagi pemberdayaan ekonomi umat.

Supaya zakat menjadi kekuatan yang bermakna maka sangat diperlukan bimbingan baik dari dimensi syari'ah maupun aspek manajemen modern dalam sebuah pengelolaan zakat yaitu dengan melembagakan zakat sebagai organisasi yang kuat dan rapi yang

²⁴⁸ MA. Sahal Mahfudh, *Fungsi Zakat dan Pengelolaannya*. h. 3. Makalah di sampaikan di Seminar dan Lokakarya Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakat oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren Dan Masyarakat (P3M) pada tanggal 30 Maret 1989 di Jakarta, makalah tidak dipublikasikan.

²⁴⁹ Potensi Zakat di Indonesia capai Rp. 100 Triliun dalam *Republika* 12 Agustus 2010.

²⁵⁰ Agus Triyanta, *Hukum Ekonomi Islam: Dari Politik Hukum Ekonomi Islam Sampai Pranata Ekonomi Syariah*, (Yogyakarta: FH UII Press, 2012), 109

tugasnya tidak sebatas pembentukan panitia zakat saja. Kiai Sahal menawarkan konsep pengelolaan zakat agar lebih profesional dalam tiga aspek, yaitu: aspek syari'ah, manajemen dan kualitas personal pengelola.

7. Peran Dakwah Dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat

Menurut Kiai Sahal, dalam mengatasi kemiskinan bisa ditempuh melalui dakwah, ada dua hal yang penting, yaitu: (1) memberi motivasi kepada kaum muslimin yang mampu untuk menumbuhkan solidaritas sosial. (2) dakwah dalam bentuk aksi nyata yaitu program-program yang langsung menyentuh kebutuhan. Dakwah *bil ḥāl* ini sebenarnya sudah banyak dilakukan kelompok-kelompok Islam, namun masih bersifat sporadis dan tidak dilembagakan. Sehingga berakibat kurang baik, membagikan zakat misalnya menjadikan fakir miskin yang menerima zakat cenderung menjadi orang yang *thama'*. Itu karena akibat tekhnis pengelolaan zakat yang kurang profesional. Dalam hal ini ada pesantren yang sudah melembagakan atau mengatasi masalah ini.²⁵¹

Pendekatan dakwah dalam pemberdayaan ekonomi umat untuk mengatasi kemiskinan yang ditawarkan Kiai sahal adalah *basic*

²⁵¹ MA. Sahal Mahfudh, *Pendekatan Dakwah Untuk Kaum Dhu'afa*. Dalam *Mimbar Ulama*, h. 39. Lihat juga MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LkiS, 1994, h. 119.

need approach (pendekatan kebutuhan dasar). *Pertama*, yang harus dilakukan yaitu membagi masyarakat miskin menjadi beberapa kelompok dengan melihat realitas kehidupan dalam lingkungan mereka. Bisa jadi mereka miskin karena kebodohan atau keterbelakangan, maka cara mengatasinya dengan memberikan ketrampilan agar mereka maju dan tidak bodoh lagi dan baru kemudian diberi modal serta motivasi hingga fakir miskin itu memiliki kemauan berusaha dan tidak hanya menanti uluran tangan orang lain serta tidak boros. Bisa juga karena kurangnya sarana sehingga menjadi miskin dan bodoh, maka cara mengatasinya dengan melengkapi sarana tersebut.²⁵²

Kedua, melembagakan zakat, nafaqoh dan sodaqoh. Salah satunya dengan bentuk koperasi, meskipun Kiai Sahal belum mempunyai konsep koperasi menurut Islam yang tertulis dan matang. Menurutnya belum seorangpun orang membicarakan koperasi menurut Islam, tetapi sudah “keburu” lembaga-lembaga Islam telah mendirikan koperasi sesuai dengan aturan dari luar. Artinya praktik-praktik yang dijalankannya tidak pernah dipersoalkan, apakah sudah sesuai dengan mu’amalah ajaran Islam?. Menurutnya umat Islam harus mengurangi bicara masalah yang hanya menjawab halal dan haram, bukan berarti tidak setuju. Artinya kalau sudah disepakati yang

²⁵² MA. Sahal Mahfudh, *Pendekatan Dakwah Untuk Kaum Dhu’afa*. Dalam *Mimbar Ulama*, h. 40

halal, maka harus membicarakan pendekatan konsepnya. Kalau haram, maka harus mencari pemecahannya agar umat tidak menyimpang dari nilai Islam. Pendeknya gagasan mewujudkan lembaga *mūntazim* (teratur) adalah wewenang pemerintah, kemudian dana yang dapat dijadikan sumber modal adalah seperti infaq, shodaqoh, bisa pula ghanimah.²⁵³

Kemandirian adalah kata kunci Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat, tidak perlu khawatir akan habisnya lapangan pekerjaan. Karena menurutnya lapangan kerja itu tidak terbatas, dunia masih cukup luas tergantung pada kemandiriannya baik kemauan kerja atau kreatifitas serta ketrampilan. Kenyataannya kebutuhan masyarakat selalu berkembang, semuanya akan membutuhkan pelayanan, seseorang tinggal mencari celah-celah untuk melayani kebutuhan itu. Hal ini menurut Kiai Sahal adalah lapangan kerja yang jelas, semakin hari semakin maju, semakin pula orang menginginkan fasilitas dan pelayanan. Jadi tidak benar kalau lapangan kerja itu terbatas pada bertani dan sebagainya.²⁵⁴

Kiai Sahal selalu mendorong umat Islam untuk menggalakkan *ijtihad* sebagai jawaban atas dinamika zaman yang dinamis, *ijtihad*

²⁵³ MA. Sahal Mahfudh, *Pendekatan Dakwah Untuk Kaum Dhu'afa*. Dalam Mimbar Ulama, h. 41-42.

²⁵⁴ MA. Sahal Mahfudh, *Pendekatan Dakwah Untuk Kaum Dhu'afa*. Dalam Mimbar Ulama, h. 45.

yang bukan asal *ijtihad* tetapi *ijtihad* yang harus disertai kapasitas ilmu yang kompeten dan kapabel, sehingga produk *ijtihad* bisa dipertanggungjawabkan secara akademik. Jangan sampai problematika umat di jawab dengan *mauqūf* (di tangguhkan atau tidak ada jawaban), maka secara tegas Kiai Sahal menyatakan *ijtihad* adalah kebutuhan dasar umat Islam karena dalam setiap masa harus ada seseorang yang mampu melakukan *ijtihad*. Apabila di masa nabi saja *ijtihad* sudah bisa dilakukan, maka sepeninggal nabi tentu jauh lebih mungkin dan diperlukan. Bahkan di kalangan umat Islam sendiri tidak ada perintah yang sungguh-sungguh menyatakan *ijtihad* haram dan harus dihindari.²⁵⁵

Berangkat dari sinilah, Kiai Sahal mencoba untuk mengurai fenomena masyarakat yang mulai meninggalkan fiqh secara keseluruhan dan tidak memahami keutuhannya. Fiqh (penuntun kehidupan paling praktis dalam Islam) membicarakan empat aspek pokok dalam kehidupan manusia, hanya satu diantaranya *ubudiyyah* (mengurus langsung hubungan manusia dengan penciptanya), sedang tiga yang lain mengurus aspek pengelolaan kehidupan material dan sosial yang bersifat duniawi, yaitu *mu'amalah* (hubungan profesional dan perdata), *munakahah* (pernikahan) dan *jinayah* (pidana). Jadi kenapa saat ini tujuan ideal fiqh itu belum tercapai? Kiai Sahal dapat

²⁵⁵ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta : LKiS, 2007),

memastikan bahwa tujuan ideal fiqh itu belum tercapai karena telah terjadi ketimpangan dalam praktik.²⁵⁶

Menurutnya fenomena ini terjadi karena tiga penyebab. *Pertama*, dari ketidak-fahaman masyarakat terhadap fiqh secara komprehensif. *Kedua*, masyarakat meninggalkan fiqh secara keseluruhan. *Ketiga*, masyarakat tidak faham terhadap fiqh secara utuh dan meninggalkannya. Semua ini terjadi karena ketidakmampuan masyarakat agamis dalam mengkomunikasikan kondisi ideal yang diharapkan dan dapat diwujudkan melalui fiqh serta menjadi tanggung jawab besar kelompok masyarakat agamislah mengembalikan masyarakat ke pangkuan fiqh. Tentunya tugas ini memerlukan proses yang akan sangat panjang dan melelahkan.²⁵⁷

Yang pertama kali dilakukan menurut Kiai Sahal adalah aktualisasi pemahaman wawasan masyarakat terhadap fiqh secara komprehensif dan totalitas, ini tidak hanya khusus diberlakukan kepada masyarakat awam saja tetapi juga terhadap kelompok yang merasa mampu memahami fiqh secara benar. Kekurangan kelompok kedua yang harus di kontekstualisasi dan aktualisasi pemahaman fiqh

²⁵⁶ MA. Sahal Mahfudh, *Aktualisasi Fiqh Dalam Era Transformasi Sosial*, Artikel Edisi Perdana Bulletin *Al-Fikrah* IKAHA Jombang, yang ditulis pada tanggal 14 April 1996. h. 3.

²⁵⁷ MA. Sahal Mahfudh, *Aktualisasi Fiqh Dalam Era Transformasi Sosial*, Artikel Edisi Perdana Bulletin *Al-Fikrah* IKAHA Jombang, yang ditulis pada tanggal 14 April 1996. h. 3.

adalah menganggap fiqh sekedar sebagai kodifikasi atau kompilasi hukum Islam yang bersifat baku, persepsi ini akan terjerembab pada pemahaman fiqh sama kuat dan sakralnya dengan al-Qur'an dan Hadits, pemahaman ini bukan saja tidak proporsional bagi fiqh sendiri, tetapi akan menurunkan derajat *kalām Allāh* dan Sunnah Rasul sebagai sumber hukum yang sepenuhnya universal. Semua persepsi ini berakibat pada proses aliensi fiqh dari masyarakat luas, yaitu fiqh adalah sesuatu yang tekstual, statis dan karenanya tidak mungkin dinamis dan progresif mengikuti perkembangan zaman.²⁵⁸

Lebih lanjut, Kiai Sahal menambahkan bahwa fiqh memiliki peluang yang sangat luas untuk berjalan seiring perkembangan zaman. Jika fiqh difahami sebagai mengetahui hukum syari'at praktis yang digali dari petunjuk-petunjuk yang tidak bersifat global, kalimat "sesuatu yang digali" merupakan serangkaian proses lahirnya fiqh yang akhirnya menjadi hukum praktis, "proses" inilah yang disebut *ijtihad* bukan saja memungkinkan adanya perubahan, tetapi juga kontekstualisasi dan aktualisasi tak terhingga yang melingkupi segala aspek kehidupan yang selalu dinamis dan progresif. Wawasan ideal ini akan mampu mengkontekstualisasikan dan mengaktualisasikan potensi fiqh sebagai tata-nilai, perilaku dan kehidupan yang dinamis sehingga

²⁵⁸ MA. Sahal Mahfudh, *Aktualisasi Fiqh Dalam Era Transformasi Sosial*, Artikel Edisi Perdana Bulletin *Al-Fikrah* IKAHA Jombang, yang ditulis pada tanggal 14 April 1996. h. 4.

fiqh akan mewarnai berbagai aspek kehidupan masyarakat secara komprehensif dan totalitas.²⁵⁹

Tanpa wawasan ideal fiqh secara proporsional, menurutnya besar kemungkinan fiqh hanya akan menjadi rujukan satu aspek saja yaitu *'ubūdiyyah an-sich* (mengurus langsung hubungan manusia dengan penciptanya). Sedangkan tiga aspek pokok dalam kehidupan manusia yang lain, seperti *mu'amālah* (hubungan profesional dan perdata), *munakaḥah* (pernikahan) dan *jināyah* (pidana) ditinggalkan masyarakat karena fiqh dianggap hanya sebagai jejak sejarah. Meskipun tidak terlalu parah merujuk fiqh hanya pada satu aspek dan meninggalkan aspek yang lain. Menurut Kiai Sahal fenomena ini adalah bukti ketidakmampuan mempercayai fiqh secara keseluruhan, sebab salah satu aspek yang lain diragukan dan layak dipertanyakan. Apabila fiqh gagal melayani kebutuhan pokok manusia dengan pendekatan kontekstual yang dinamis, maka manusia akan semakin terjauhkan dari nilai-nilai transedental yang pada akhirnya memunculkan karakter dan sikap sekuler. Padahal visi fiqh sebagai tuntunan kehidupan, seharusnya mampu mengikat masyarakat dalam segala aspek kehidupannya, agar tercapai penggunaan Islam secara

²⁵⁹ MA. Sahal Mahfudh, *Aktualisasi Fiqh Dalam Era Transformasi Sosial*, Artikel Edisi Perdana Bulletin *Al-Fikrah* IKAHA Jombang, yang ditulis pada tanggal 14 April 1996. h. 5.

total (*kaffah*) sebagai panduan kehidupan, seperti yang diserukan pada surat Al-Baqarah ayat 208.²⁶⁰

8. Peranan Kiai Dalam Pajak

Kewajiban membayar pajak yang dibarengkan dengan penerapan zakat adalah *double burden* (beban ganda), ini terjadi karena umat Islam di Indonesia hidup di negara yang bukan negara Islam, di mana zakat merupakan suatu hal yang berbeda dan tidak ada kaitannya dengan pajak. Maka muncullah undang-Undang No. 38 Tahun 1999²⁶¹ yang mengatur dengan cara zakat yang dibayarkan sebagai penghasilan yang tidak terkena pajak. Perbandingannya memang masih kecil dari jumlah nominal yang akan ‘dihemat’ oleh wajib pajak dengan adanya pengurangan hasil kena pajak oleh harta yang dizakatkan. Tetapi setidaknya telah mengintrodusir upaya apresiasi yang lebih riil bagi para muzakki.

Menurut Kiai Sahal membayar pajak adalah suatu kewajiban karena *naṣḥbu al-imāmah* (menegakkan kepemimpinan) dan

²⁶⁰ MA. Sahal Mahfudh, *Aktualisasi Fiqh Dalam Era Transformasi Sosial*, Artikel Edisi Perdana Bulletin *Al-Fikrah* IKAHA Jombang, yang ditulis pada tanggal 14 April 1996. h. 5-6.

²⁶¹ Dalam undang-undang tersebut menyebutkan: “ Zakat yang telah dibayarkan kepada badan amil zakat atau lembaga amil zakat dikurangkan dari laba/pendapatan sisa kena pajak dari wajib pajak yang bersangkutan sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Pasal 14 ayat (3) UU No. 38 Tahun 1999 tentang pengolahan Zakat.

kewajiban mentaati imam kaitannya dengan *al-maṣālih al-‘āmmah* (kepentingan umum). Peran Kiai dalam perpajakan menurut Kiai Sahal sangat penting karena dengan potensi yang dimilikinya berupa ilmu fiqh, wibawa dan kharismanya di tengah masyarakat untuk ikut terlibat pembangunan yang partisipatif.²⁶²

Peran kiai dalam pajak sebagai komplementer. Artinya keterlibatan kiai dalam pajak hanya pada kesadaran wajib pajak untuk membayar kewajibannya. Pada gilirannya para kiai akan dilibatkan dalam pengerahan dan kesadaran pengumpulan pajak. Akan fatal menurut Kiai Sahal jika peran kiai dalam pajak sebagai legitimator karena menghadapi hambatan dari persepsi hukum fiqhnya. Motivasi kesadaran wajib pajak saja tidak cukup, tetapi harus dibarengi dengan pendekatan kebutuhan. Sehingga masyarakat terangsang memenuhi kewajibannya sebagai warga negara setelah hak-haknya terpenuhi.²⁶³

Maka perlu kesamaan persepsi para kiai tentang perpajakan, tidak hanya pada legalitas fiqh tetapi menyangkut latar belakang kebijakan, sistem dan kemanfaatannya. Kiai perlu memiliki wawasan politik, karena kegiatan motivasi pajak ini tidak lepas dari kebijakan politis

²⁶² MA. Sahal Mahfudh, *Pajak dan Peranan Kiyahi*. h. 1. Makalah di sampaikan di Halaqoh Robithoh pada tanggal 25 September 1992. Lihat juga MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LkiS, 1994, h. 165.

²⁶³ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LkiS, 1994, h. 161

yang sering diduga masyarakat meski tidak sepenuhnya benar. Bahwa pajak itu semata-mata untuk kepentingan pemerintah, bukan untuk rakyat. Tampaknya kiai harus mengetahui bagaimana proses pajak, penggunaan uangnya dan lain-lain, sehingga kiai akan berperan lebih positif dalam persiapan sosial di masyarakat. Minimal turut membentuk kepribadian muslim yang tangguh dan responsif terhadap segala perubahan, memiliki sikap kuat tapi lentur, tidak menutup mata terhadap realitas plural, tetapi sekaligus tidak silau terhadap berbagai inovasi dan modernitas yang semakin canggih dan spektakuler.²⁶⁴

9. Agenda Moral Sebagai Penggerak Utama Ekonomi Umat

Salah satu ijtihad *taḥbîq* Kiai Sahal adalah gerakan Islam di bidang ekonomi umat dengan membangun integritas moral (akhlak) dan aspek ekonomi secara komprehensif dengan menumbuhkan etos kerja dan kepedulian akan pentingnya sistem managerial yang mempunyai daya saing untuk menghadapi kemungkinan dominasi ekonomi golongan tertentu. Karena kesadaran ekonomi semestinya dilandasi dengan kesadaran spiritual. Secara tegas Kiai Sahal menyatakan, kemiskinan nilai moral dan spiritual suatu masyarakat

²⁶⁴ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LkiS, 1994, h. 169.

akan mendorong masyarakat ekonomi maju berpandangan eksploitatif terhadap manusia dan alam.²⁶⁵

Persoalan ekonomi, sosial, kesehatan, pendidikan dan sebagainya merupakan persoalan umat yang harus diurai bersama-sama secara terencana dan terorganisir. Keberadaan Bank Perkreditan Rakyat (BPR) Artha Huda Abadi, Rumah Sakit Islam (RSI) Pati, Darul Khadanah, BPPM, UNISNU, IPMAFA dan sebagainya adalah aksi nyata (*ijtihād taṭbîq*) Kiai Sahal dalam mengurai persoalan ekonomi, persoalan kesehatan, ketanagakerjaan, ketimpangan sosial, pendidikan dan sebagainya. Ini bukti konsistensi Kiai Sahal dalam ikut serta sebagai penggerak persoalan umat secara kolektif dan terorganisir melalui lembaga-lembaga yang didirikannya menunjukkan Kiai Sahal adalah ulama yang berfikir jauh kedepan (futuristik). Dengan menjadikan fiqh dan pesantren sebagai “lokomotif” penggerak utama ekonomi ummat.

Menurut Kiai sahal, pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam yang menitik beratkan *tafaqquh fiddin*, mempunyai potensi besar dalam pengembangan masyarakat terutama di pedesaan melalui agenda moral sebagai penggerak ekonomi umat. Potensi besar itu bersifat ruhaniyah yang bisa dikembangkan menjadi daya motivasi dan dinamisasi perubahan dan pembaharuan di masyarakat. Namun

²⁶⁵ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LkiS, 1994, h. 170-171.

potensi besar yang di miliki pesantren dalam menggerakkan ekonomi umat, direspon variatif oleh pesantren itu sendiri. Sedikitnya ada tiga respon, yaitu : (1) mencurigainya sebagai ide-ide baru dari luar karena sempitnya wawasan sosial dan keterbatasan komunikasi dengan pihak luar. (2) cepat menerima ide baru itu tanpa melihat dirinya secara komprehensif dan tanpa dukungan potensi diri dan sarana yang memadai. (3) bersikap dingin, tidak menolak tetapi enggan melaksanakan karena merasa tidak memiliki potensi dalam pengembangan masyarakat.²⁶⁶

Pengembangan masyarakat merupakan kelanjutan dari pengabdian masyarakat dari pesantren untuk umat, sedangkan pengabdian pesantren untuk umat merupakan perannya dalam lingkungan masyarakat itu sendiri. Sedikitnya ada tiga peran yang diemban pesantren, yaitu: (1) peran dasar, yaitu sebagai pendidikan formal dan pengembangan pemikiran keagamaan melalui kajian fiqh. (2) peran penunjang, yaitu pihak luar sebagai pendamping dan fasilitator serta konsultan dengan terbuka mempersilahkan pesantren menentukan wilayah garapannya sesuai dengan potensi diri dan kebutuhan masyarakat. (3) peran pelengkap, yaitu pesantren mengerjakan bagian tertentu yang sudah ditentukan oleh pihak lain

²⁶⁶ MA. Sahal Mahfudh, *Pengalaman Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat*, h. 1-2. Makalah di sampaikan dalam Seminar Nasional di Cisarua Bogor pada tanggal 11-13 April 1988, makalah tidak dipublikasikan

dalam sebuah program yang telah direncanakan oleh pihak lain itu sendiri.²⁶⁷

Sedikitnya ada enam dampak positif bagi pesantren yang telah melakukan pengembangan masyarakat, antara lain: (1) perubahan sistem pengelolaan pesantren, (2) meningkatkan SDM santri, (3) tumbuh kepekaan dan wawasan sosial, (3) menjadi laboratorium sosial bagi santri dan pimpinan organisasi masyarakat, (4) tumbuhnya kesadaran umat tentang peningkatan kualitas hidup dan peduli lingkungan dan kesehatan, (5) tumbuh kebersamaan dalam menangani kebutuhan di masyarakat, (6) hilangnya kecurigaan politik pihak formal terhadap pesantren. Adapun hambatannya ada dua, yaitu: (1) bersifat struktural, yaitu unsur-unsur formal menghendaki pengembangan masyarakat harus disentralisir melalui LKMD dan PKK, sementara perencanaan programnya tidak melibatkan pesantren. (2) bersifat kultural, sulitnya mendinamisir masyarakat yang relatif rendah pendidikannya, miskin dan terbelakang serta bersikap fatalistik “*nerimo ing pandum*” dalam arti pasif.²⁶⁸

²⁶⁷ MA. Sahal Mahfudh, *Pengalaman Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat*, h. 2. Makalah di sampaikan dalam Seminar Nasional di Cisarua Bogor pada tanggal 11-13 April 1988, makalah tidak dipublikasikan

²⁶⁸ MA. Sahal Mahfudh, *Pengalaman Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat*, h. 7. Makalah di sampaikan dalam Seminar Nasional di Cisarua Bogor pada tanggal 11-13 April 1988, makalah tidak dipublikasikan

Pesantren yang orientasi langsungnya tidak pada lapangan kerja sebagaimana perguruan tinggi, menurut Kiai Sahal memiliki kekurangan sekaligus kelebihan. Kekurangannya karena dipandang tidak menjadikan masa depan cerah, sedangkan kelebihanannya menumbuhkan etos kerja, kemandirian dan penciptaan lapangan kerja. Karena pesantren disamping sebagai lembaga pendidikan dan keilmuan, ia juga sekaligus lembaga moral dan akhlak mulia.²⁶⁹

²⁶⁹ MA. Sahal Mahfudh, *Prospek Perguruan Tinggi di Pesantren: Tantangan dan Harapan*, h. 3. Makalah di sampaikan dalam Seminar di STIT Pesantren Qomaruddin Gresik pada tanggal 18 Januari 1993, makalah tidak dipublikasikan

BAB IV
ANALISIS *IJTIHĀD TAṬBĪQĪ* K.H.M.A. SAHAL MAHFUDH
DALAM PEMBERDAYAAN EKONOMI UMAT SEBAGAI
PENGEMBANGAN MASA DEPAN FIQH INDONESIA

**A. Analisis relevansi *Ijtihād Taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh
Dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat Bagi Pengembangan
Hukum Islam di Indonesia**

**1. *Ijtihād Taṭbîqî* KH. Sahal Mahfudh dan Relevansinya
Terhadap Pengembangan Hukum Islam di Indonesia**

Ijtihād taṭbîqî atau usaha memahami bagaimana cara mengimplementasikan hukum-hukum yang sudah tersedia dan sudah diistinbathkan oleh para ulama' dari hukum-hukum *tafṣîlî* (rinci) yang dilakukan Kiai Sahal menjadi relevan dengan pengembangan hukum Islam di Indonesia, karena konstruksi (*Rechtsconstructie*) *ijtihād taṭbîqî* Kiai Sahal dalam menjawab tantangan modernitas, memenuhi tiga prinsip yang hendak dicapai, yaitu: keadilan, kesamaan dan kemaslahatan. Selain menggunakan tiga konsep dasar *ijtihād tathbîqî* yaitu: *tahqîq al-manāṭ*, *ma`ālāt al-af`āl* dan *murā`āt al-khilāf* sebagaimana

konsepnya Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâtibi, *ijtihād taṭbîqî* Kiai Sahal juga melalui tiga pendekatan.

- (1) Pendekatan historis, melalui pendekatan ini akan menjaga *mūjtāhîd taṭbîq* terhindar dari interpretasi teks-teks fiqh yang ekstravagan dan artifisial. Maka seorang *mūjtāhîd taṭbîqî* untuk bisa menggali dan menemukan makna keseluruhan teks-teks fiqh secara jelas dengan sistematis dan koheren harus melalui pemahaman *maqāṣid syāri'ah* secara mendalam dengan mencari alasan hukum ('*illāt al-ḥūkm, ratio legis*) yang ada di dalam kaidah-kaidah *usūl fiqh* dan *qawā'id fiqhiyyah* dan mengintegrasikan *maqāṣid syāri'ah* ke dalam proses pengembangan kerangka fiqh. Pergeseran dari fiqh yang bercorak formalistis menjadi fiqh yang bercorak etik dengan mengintegrasikan hikmah hukum ke dalam '*illāt* (alasan) hukum untuk mencapai kemaslahatan umum adalah bangunan dasar yang melatarbelakangi Kiai Sahal dalam *maqāṣid syāri'ah* pada kerangka *ijtihād taṭbîqînya*. Kiai Sahal mengukuhkan *māṣlahāh* yang profan tetap sebagai sesuatu yang transenden dengan *naṣ* sebagai dasarnya. *Māṣlahāh 'āmmah mu'tabarāh* yang disandarkan konteks sosial akan selalu aktual dan dinamis dalam menghadapi persoalan umat.

(2) Pendekatan (*approach*) kultural (budaya), Kiai Sahal menekankan pentingnya penyerapan nilai-nilai (*legal value*) hukum Islam ke dalam realitas sosial supaya hukum Islam tampak membumi dan dapat menjawab kompleksitas problematika masyarakat. Sebab dalam memahami hukum Islam hendaknya tidak hanya sebatas pada hukum-hukum Islam formal yang penerapannya memerlukan seperangkat lembaga dan sistem peradilan tertentu. Tetapi lebih kepada aplikasinya dengan menekankan penyerapan nilai-nilai moral dan kemanusiaan yang harus ditegakkan dan dijunjung tinggi oleh semua komponen masyarakat yang ada karena sistem hukum Islam ini lebih pada kaidah-kaidah hukum yang bersifat nilai (*legal value*) yang mempunyai ciri universal serta kedudukan hukum-hukum moral sebagai nilai kemanusiaan yang keberadaannya diterima dan dijunjung tinggi oleh semua sistem nilai yang ada di dunia ini, yaitu: (1) Keadilan, (2) Kejujuran, (3) Kebebasan, (4) Persamaan di muka umum, (5) Perlindungan hukum terhadap masyarakat tak seagama, (6) Menjunjung tinggi supremasi hukum Allah. Kiai Sahal berpendapat apapun bentuk dan corak hukum yang berlaku dalam sebuah masyarakat, sejauh menyentuh dan sesuai dengan nilai-nilai universal Islam

akan bisa dikategorikan dalam hukum Islam itu sendiri, meskipun dengan tanpa label spesifik atau tanpa institusi serta perangkat hukum yang spesifik. Tujuannya memberikan ruang gerak bagi proses pengembangan hukum Islam di Indonesia, untuk menstimulus agar hukum-hukum Islam di Indonesia bisa lebih berkembang dinamis.

- (3) Pendekatan sosiologis, Kiai Sahal dalam pendekatan ini, melakukan tiga langkah. *Pertama*, kontekstualisasi atau usaha memaknai fiqh sesuai dengan konteks yang mengitarinya melalui pengembangan wawasan kesejarahan atas teks-teks fiqh dengan cara menghidupkan kembali perhatian kepada latar belakang budaya dan peradaban yang mendukung kitab kuning di masa lalu. *Kedua*, aktualisasi atau menghidupkan kembali kaidah dan produk pemikiran fiqh yang dirasa sudah *out of date* melalui kontemporanisasi (*ta'sîr*) kandungan teks-teks fiqh. *Ketiga*, pengembangan aplikasi kaedah-kaedah *uṣūliyyāh* dengan melibatkan ilmu-ilmu bantu selain ilmu bahasa. Pentingnya melibatkan ilmu-ilmu yang lain di luar fiqh adalah untuk menentukan status hukum masalah tertentu serta pertimbangan “konteks sosiologis” baik *asbāb al-nuzūl* maupun *asbāb al-wurūd*. Tujuannya untuk memperkaya teori-teori *uṣūl fiqh* klasik

sebagai dasar pemberlakuan dan pelaksanaan fiqh dalam kehidupan praktis ummat Islam sehari-hari. Karena produk *ijtihād* yang menjadi keputusan fiqh bukan barang sakral, yang tidak boleh diubah meskipun situasi budayanya sudah melaju sangat kencang. Pemahaman yang mensakralkan fiqh menurut Kiai Sahal jelas keliru karena bertentangan dengan makna fiqh itu sendiri sebagai “*al-‘lmu bi al-ahkām al-syār’iyyah al-‘māliyah al-muḳtasab min adillatihā al-tafṣīliyyah*” (ilmu yang menerangkan hukum-hukum syari’at dalam keseharian, yang digali dari sumber-sumber rinci). Difinisi *al-muḳtasab* (suatu yang digali) memberikan pemahaman fiqh lahir dari serangkaian proses penalaran dan kerja intelektual yang panjang, sebelum pada akhirnya dinyatakan sebagai hukum praktis. Dengan itulah *ijtihād* yang dilakukan Kiai Sahal dapat senantiasa mengakomodasi persoalan-persoalan baru yang timbul silih berganti dan semakin kompleks.

Ijtihād taḥbîqî Kiai Sahal dalam pengembangan hukum Islam di Indonesia baik melalui pendekatan historis, kultural dan sosiologis ini tidak mendekonstruksi fiqh klasik terlebih dahulu kemudian merekonstruksinya. Tetapi lebih cenderung aktualisasi dan kontekstualisasi fiqh klasik dengan menjaga otentisitasnya

yang masih relevan dan mensinergikannya dengan disiplin keilmuan modern yang lebih positif agar tetap eksis dan *survive*. Untuk itu *ijtihād taḥbîqî* Kiai Sahal dalam pengembangan hukum Islam di Indonesia, yaitu: 1) menjaga esensi fiqh klasik sebagai bangunan lama, 2) menguatkan “bangunan lama” yang sudah rapuh, 3) melakukan aktualisasi dan kontekstualisasi.

Aktualisasi dan kontekstualisasi teks-teks fiqh klasik adalah sebuah keniscayaan, karena rumusan teks-teks fiqh klasik yang dikonstruksikan ratusan tahun yang lalu jelas tidak memadai untuk menjawab semua persoalan yang terjadi saat ini. Situasi politik, sosial, dan kebudayaan sudah berbeda dan hukum sendiri harus berputar sesuai dengan ruang dan waktu. Disinilah perlunya “fiqh baru” yang bisa mengakomodasi persoalan yang berkembang di masyarakat.

Ide aktualisasi dan kontekstualisasi rumusan fiqh klasik untuk merumuskan kembali (rekonsepsi) “fiqh baru” tersebut dengan menambah dan memperluas pengembangan keislaman dan kajian terhadap fiqh klasik yang tidak berkuat pada persoalan hukum halal dan haram serta perlu melengkapi madzhab-madzhab tertentu dengan pengembangan metode untuk mencapai kedalaman dan ketuntasan suatu masalah. Kiai Sahal berpendapat, kitab kuning sebagai representasi fiqh klasik

sekaligus sebagai referensi ilmiah di pesantren seharusnya lebih merupakan garis mendatar yang memberikan konsep-konsep pendekatan terhadap masalah-masalah ritual dan sosial, kajian kitab kuning secara kritis dapat dilakukan dengan metode *munāḍarah* (diskusi) yang tidak sekedar mencari jawaban, namun bisa merumuskan konsep-konsep aktual yang menjadi referensi atas masalah kontemporer, sehingga bisa merubah paradigma dari berwawasan tekstual menjadi kontekstual.

Bagi Kiai Sahal, untuk bisa merubah paradigma dari berwawasan tekstual menjadi kontekstual, diperlukan bermadzhab secara metodologis (*manhāji*). Karena teks-teks fiqh dalam kitab kuning dipandang sudah tidak *aplicable* seiring berubahnya ruang dan waktu, sehingga pemahaman fiqh secara tekstual merupakan aktifitas ahistoris dan paradoks dengan segala kompleksitas problem kontemporer.

Ada tiga tahapan yang dilakukan Kiai Sahal dalam konstruksi *ijtihād taḥbîqî* melalui kontekstualisasi dan aktualisasi teks-teks fiqh, yaitu: *Pertama*, pengembangan *masālik al-‘illāh*, dengan menggabungkan pemahaman *qiyāsi* murni dengan *maqāṣidus syāriāh* (lima tujuan aplikasi syariah). Dengan demikian, lapangan *ijtihād* akan terfokus pada wilayah pengembangan *masālikul ‘illāh* saja sehingga fiqh relevan

dengan kemaslahatan umum (*maṣlāḥah ‘ammah*). Kedua, keterbukaan pada metode *ijtihād* madzhab lain. Menurut Kiai Sahal untuk merespon tantangan global maka dibutuhkan keberanian bermadzhab secara metodologi (*manhāji*), ketika terjadi keterbukaan terhadap metode madzhab lain maka yang didiskusikan adalah konsep-konsep besar ulama masa lalu, seperti *qiyās*, *ijmā’*, *maṣlaḥah*, *saddu az-zāriah*, *istiḥsān*, *al-‘urf*, dan lain-lain. Sehingga tidak lagi terpaku kepada produk pemikiran ulama’ madzhab masa lalu yang sifatnya temporer dan kasuistik. Ketiga, keterbukaan pada temuan-temuan ilmu sosial, sains, teknologi dan lain-lain. Inilah mengapa Kiai Sahal menyatakan bahwa mempelajari ilmu-ilmu modern seperti sosial, budaya, politik, ekonomi kerakyatan dan pendidikan komputer sebagai bagian dari kontekstualisasi atau usaha memaknai fiqh sesuai dengan konteks ruang dan waktu yang mengitarinya. Ilmu-ilmu bantu selain ilmu bahasa ini, untuk mengembangkan sekaligus memperkaya teori-teori *uṣūl fiqh* klasik sebagai dasar pemberlakuan dan pelaksanaan fiqh dalam kehidupan praktis ummat Islam sehari-hari. Dengan itulah *ijtihād* yang dilakukan Kiai Sahal dapat senantiasa mengakomodasi persoalan-persoalan baru yang timbul silih berganti dan semakin kompleks.

Dalam pengembangan hukum Islam Kiai Sahal menurut Sumanto al-Qurthubi disebut sebagai '*neo modernisme*' yang memiliki tiga karakteristik, yaitu: 1) Islam rasional karena Kiai Sahal memiliki penguasaan yang mendalam terhadap *uṣūl fiqh* dan membentuk pemikirannya bercorak rasionalistik serta menekankan peran akal dalam melakukan interpretasi, kontekstualisasi dan aktualisasi teks-teks fiqh. Kiai Sahal tidak terpaku pada pemikiran ulama klasik yang ada dalam kitab kuning, tapi aktif mengembangkannya sehingga relevan dengan dinamika zaman, seperti yang terlihat dalam produk-produk pemikiran dan karya sosialnya yang dimotori oleh BPPM. 2) Islam transformatif karena Kiai Sahal melakukan kerja-kerja sosial, pemikirannya yang dinamis, analitis, komprehensif dan progresif ini selain bersumber dari banyaknya membaca kitab kuning dan buku-buku modern juga sangat dipengaruhi oleh kalangan akademis dan aktivis LSM, seperti LP3ES dan P3M. 3) Islam peradaban karena penguasaannya yang mendalam terhadap khazanah Islam klasik sehingga apresiasi terhadap sejarah sosial untuk rekayasa Islam masa depan sangat menonjol. Kiai Sahal yang notabene sebagai seorang *fāqih* memiliki penguasaan mendalam terhadap persoalan *furu'* (cabang) dan *uṣūl* (pokok) serta menguasai *uṣūl fiqh*.

Sebagaimana diketahui bahwa ilmu *uṣūl fiqh* merupakan kaidah-kaidah penggalian hukum syara' (*istinḥaṭūl aḥkām*), maka atas penguasaannya dalam disiplin ilmu itu sekaligus penguasaan dan sensitifitas sosialnya melahirkan gagasan fiqh sosial.

Pada Agustus 2004 kapabilitas intelektulaitasnya dalam bidang pengembangan hukum Islam di Indonesia melalui fiqh sosial, dunia akademis Universitas Islam Negeri Jakarta memberikan pengakuan dengan penganugerahan Doctor Honoris Causa, karena keteguhannya dalam pengembangan fiqh Indonesia.

Ijtihād Taṭbîqî KH. Sahal Mahfudh akan selalu relevan dengan pengembangan hukum Islam di Indonesia karena meski Kiai Sahal termasuk intelektual berbasis tradisional di Indonesia, tetapi pokok pikirannya sangat visioner yaitu agar hukum Islam dapat bersentuhan langsung dengan realitas sosial dan dapat menjawab persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan termasuk isu-isu kontemporer yang belum ditemukan jawabannya. Untuk bisa menjawab tantangan modern tersebut, dibutuhkan keberanian seorang *mujtāhid* merubah pola bermazhab dari pola *qaūlî* (teks) menjadi *manhāji* (metodologi).

Ijtihād Taṭbîqî Kiai Sahal, selain mendalami makna teks-teks keagamaan (*al-nuṣūṣ al-dīniyah*), juga mengikuti

realitas kekinian, bahkan memandu, merubah serta mendorongnya secara sistematis agar sesuai dengan spirit agama yang dipancarkan fiqh yang berorientasi kemaslahatan, kesejahteraan, keadilan dan kemakmuran.

Bagi Kiai Sahal tidak sependapat menggunakan istilah pembaharuan *fiqh*/ hukum Islam di Indonesia, alasannya karena kaidah-kaidah dalam *uṣūl fiqh* maupun *qawā'id al-fiqhiyyāh* sebagai perangkat menggali fiqh sampai saat ini masih relevan dan tidak perlu diganti. Kiai Sahal lebih setuju dengan istilah pengembangan fiqh melalui kaidah-kaidah *uṣūl fiqh* dan *qawā'id al-fiqhiyyāh* untuk menuju fiqh yang lebih kontekstual.

Perbendaharaan kaidah-kaidah *uṣūl fiqh* dan *qawā'id al-fiqhiyyah* sebagai bangunan konsep (*building theory*) yang sudah dirintis oleh para mujtahid, masih memiliki relevansi dalam kehidupan modern karena terbukti mampu memecahkan masalah-masalah sesulit apapun. Tujuan memahami dan mempelajari *qawā'id al-fiqhiyyah*, untuk menganalisis hukum yang berbeda-beda, pada hakekatnya ada titik kesaman dari segi '*illāh* dan maslahatnya untuk memenuhi tujuan syari'ah, baik secara umum maupun khusus, serta mengantarkan kepada

seseorang untuk menemukan rahasia (*hidden meaning*) dari hikmah syari'ah.

2. Analisis Relevansi *Ijtihād Taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh Dalam Pemberdayaan Ekonomi Terhadap Kesejahteraan Umat

Kata “relevansi”¹ berasal dari kata “relevan” artinya kait mengait, bersangkutan paut, atau berguna secara langsung. Penggunaan kata relevansi disini dimaksudkan untuk mencari sangkut paut dan berguna langsung serta kaitannya *ijtihād taṭbîq* Kiai Sahal dengan pemberdayaan ekonomi umat terhadap kesejahteraan umat.

Adanya ketidaksamaan dalam tingkat ekonomi tidak bisa dihindari dalam masyarakat manapun. ²Akan tetapi dalam kekayaan seseorang terdapat hak orang lain yang lebih miskin,³ karena Islam beranggapan bahwa tidak mungkin kekayaan seseorang diperoleh tanpa bantuan dan kerjasama dari pihak lain dan kerjasama ini terjadi karena manusia semuanya saling

¹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), h. 830

²“Allah melebihkan sebagian kamu dari sebagian yang lain dalam hal rezeki” Q.S. An-Nahl/16:71

³ Q.S. Az-Zariyat/51:19

membutuhkan dan bisa saling bersinergi dalam pemberdayaan ekonomi umat.

Pemberdayaan (*empowering*) ekonomi umat menurut Kiai Sahal adalah mempersiapkan seseorang untuk terampil secara teknis dan mandiri secara psikologis dalam pendewasaan ekonomis. Kedewasaan ekonomis tidak bisa berjalan sendiri, karena membutuhkan pendewasaan wawasan kebangsaan, terutama ketika batas-batas geografis negara-bangsa semakin memudar di hadapan kepentingan perekonomian global. Sederhananya umat membutuhkan pendidikan politik yang mendewasakan, bukan sekedar pengajaran yang sering disampaikan dengan retorika dangkal yang menyesatkan karena pendidikan politik yang baik akan memberikan kepada umat kemampuan untuk menjaga kepentingan bangsanya. Masyarakat atau umat harus dikembalikan ke kedudukannya sebagai subjek negara, sedangkan negara diarahkan fungsinya untuk menjadi fasilitator umat.⁴

⁴ Sahal Mahfudh, *Mengubah Pemahaman Atas Masyarakat: Meletakkan Paradigma Kebangsaan dalam Perspektif Sosial*, h. 2. Makalah di sampaikan dalam Sillaturrahim Pemda TK.II, Ulama, dan Tokoh Masyarakat di Purwodadi, 18 Maret 2000, makalah tidak dipublikasikan

Kiai Sahal berpendapat bahwa dunia dan akhirat adalah dua hal yang sepenuhnya korelatif karena tidak mungkin dicapai kebahagiaan akhirat kecuali dengan mengelola kesempatan kehidupan dengan baik. Kelemahan pesantren secara khusus dan masyarakat secara luas adalah kurangnya perhatian terhadap aspek pemberdayaan ekonomi umat, karena beranggapan pada asumsi bahwa kehidupan akhirat adalah target utama. Asumsi sepenuhnya benar dan tidak perlu dirisaukan, sejauh tidak mengabaikan peran kehidupan dunia sebagai media pencapaian kebahagiaan akhirat. Ketika terjadi penerapan yang salah dari pemahaman ini, akhirnya melahirkan dualisme terhadap respon pemberdayaan ekonomi umat yaitu watak *ṭāma*⁵ dibalik citra *zuhud* yang diidealkan.⁵

Padahal ada jalan yang lebih aman dalam mengaplikasikan rumusan Rasulullah Saw: “*Al-dunyā mazrā’ah al-akhîrāh*”(dunia adalah ladang akhirat), yaitu dengan menempatkan fasilitas duniawi sebagai sarana untuk melaksanakan kewajiban keagamaan. Dunia tidak lagi

⁵ Sahal Mahfudh, *Arah Pengembangan Ekonomi dalam Upaya Pemberdayaan Ekonomi Umat*, h. 2. Makalah di sampaikan di Pondok Pesantren Darus Sholah Jember, 27 Desember 1995, makalah tidak dipublikasikan.

dipandang sebagai hambatan, tetapi justru dapat dimanfaatkan sebagai penunjang kehidupan *ukhrāwî*. Ibadah zakat, haji menuntut kemapanan secara ekonomi. Maka gerakan pemberdayaan ekonomi umat melalui kompetensi ekonomi pesantren adalah hal yang sangat mendesak, karena ekonomi adalah aspek kehidupan dengan potensi pengaruh yang sangat besar, bahkan terhadap keimanan. Literatur pesantren mengenal ungkapan Sayyidina Ali *Karrama Allāh Wajhah*; “*Kada al-faqrū ‘an yakūna kufrān*” (kefakiran dekat dengan kekufuran).⁶

Permasalahan pemberdayaan ekonomi adalah permasalahan umat, jika pesantren terus menerus menghindarkan diri dari penyelesaian problem keseharian umat itu, pesantren dapat dituduh tidak peka terhadap kehidupan lingkungannya, akhirnya membentuk pola eksklusivisme yang sektarian. Sehingga mengancam keruntuhan eksistensi pesantren itu sendiri karena belum mampu bertanggung jawab untuk kehidupan beragama yang membahagiakan dengan merubah fungsi ekonomi menjadi

⁶ Sahal Mahfudh, *Arah Pengembangan Ekonomi dalam Upaya Pemberdayaan Ekonomi Umat*, h. 4. Makalah di sampaikan di Pondok Pesantren Darus Sholah Jember, 27 Desember 1995, makalah tidak dipublikasikan.

sarana yang harus diorientasikan pengelolaannya pada usaha pemenuhan kebahagiaan di akhirat.⁷

Menurut Kiai Sahal eksistensi pesantren sangat mempengaruhi pembentukan masyarakat baik kesejahteraan ekonomi, maupun tingkat kesadaran dan perilaku masyarakat. Kesejahteraan ekonomi menjadi faktor krusial di masyarakat, jika pesantren mau membantu masyarakat dalam upaya peningkatan hidupnya, maka akan membuka peluang bagi pesantren untuk mengukuhkan perannya menjadi lembaga sosial keagamaan, peran yang menjadi pembanding dan penyempurna peran pendidikan atau *tafaqquh fi al-dîn*.⁸

Ijtihād taḥbîq Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat melalui pesantren bukan pekerjaan sederhana. Jika dibandingkan dengan fungsi *tafaqquh fi al-dîn* yang telah berlangsung ratusan tahun, sehingga kegiatan pemberdayaan

⁷ Sahal Mahfudh, *Arah Pengembangan Ekonomi dalam Upaya Pemberdayaan Ekonomi Umat*, h. 4-5. Makalah di sampaikan di Pondok Pesantren Darus Sholah Jember, 27 Desember 1995, makalah tidak dipublikasikan.

⁸ Sahal Mahfudh, *Meneguhkan Kembali Peran Sosial Pesantren: Petika Pengalaman Pengembangan Masyarakat*, h. 3. Makalah di sampaikan di seminar pemberdayaan pesantren untuk transformasi masyarakat pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 17 Mei 2005, makalah tidak dipublikasikan.

ekonomi umat adalah hal yang relatif baru, sedangkan hal-hal baru cenderung disertai hambatan-hambatan baik yang bersifat psikologis maupun teknis. Dari sisi psikologis, pemberdayaan ekonomi umat dianggap bukan kegiatan keagamaan sehingga mengarah pada kesimpulan kegiatan itu tidak perlu, bahkan jangan dilakukan di pesantren. Solusinya perlu upaya serius untuk mendialogkan ide dan program pengembangan masyarakat melalui pemberdayaan ekonomi umat, sebenarnya mempunyai landasan dalil yang kuat, peningkatan kesejahteraan ekonomi bukan untuk memupuk dan membenarkan materialisme dan konsumerisme, tetapi lebih dioptimalkan untuk menjaga dan mengarahkan agar kesejahteraan ekonomi umat dengan mempertimbangkan permasalahan dan disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat itu sendiri. Sedangkan hambatan dari sisi teknis operasional, dapat diatasi selama pesantren mampu menyediakan tenaga untuk menjadi motivator pemberdayaan umat dan pengelola berbagai jenis sumber daya (*manager of resources*) yang di klibatkan dalam upaya pemberdayaan ekonomi kesejahteraan umat.⁹

⁹ Sahal Mahfudh, *Meneguhkan Kembali Peran Sosial Pesantren: Petika Pengalaman Pengembangan Masyarakat*, h. 4. Makalah di sampaikan di seminar pemberdayaan pesantren untuk transformasi

Menurut Kiai Sahal prinsip utama ekonomi Islam adalah meningkatkan kualitas hidup umat manusia dan yang paling penting untuk ibadah sebagai sarana mencapai kehidupan di akhirat. Dengan ini, Islam mengatur kegiatan ekonomi dengan menghindarkan praktek-praktek ekonomi yang merugikan pihak-pihak lain terutama kaum lemah, dhu'afa, miskin, praktek riba, praktek kapitalisme karena pada prakteknya kapitalisme memiliki karakter monopoli dari pemilik kapital (modal) yang besar, bersifat memaksa meskipun dalam bentuk mekanisme pasar serta mengeksploitasi kepada kaum lemah.¹⁰

Islam tidak membenarkan seseorang menimbun kekayaan atau memonopoli kebutuhan yang menyangkut kepentingan umum, Islam juga tidak membenarkan sistem perekonomian sosialis yang bertumpu pada sentralisasi kepemilikan negara, tanpa memberi kesempatan sama sekali kepada pemilik perseorangan atau swasta untuk bekerja mengembangkan ekonomi, sehingga terjadi pengekanan kreativitas, penyumbatan potensi dan terjadi kemunduran yang bertentangan

masyarakat pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 17 Mei 2005, makalah tidak dipublikasikan.

¹⁰ Sahal Mahfudh, *Ekonomi Islam dan Kemungkinan Penerapannya*, h. 2. Makalah di sampaikan di pondok pesantren Raudlatu at-Thalibin Rembang, 22 Februari 2004, makalah tidak dipublikasikan.

dengan konsep ekonomi Islam karena dalam konsep ekonomi Islam seorang yang kuat (termasuk kuat secara ekonomi) lebih baik ketimbang seorang mukmin yang lemah, sebagaimana haji atau zakat akan sulit di aplikasikan kecuali memiliki kecukupan ekonomi atau kaya. Tetapi kaya dalam Islam bukan bukan sebatas kaya materi, lebih jauh orang kaya yaitu mereka yang merasa cukup seberapapun yang dimilikinya. Sedangkan orang miskin adalah mereka yang selalu merasa kurang, selalu butuh meski semuanya sudah berlebihan. Maka menurut Kiai Sahal perlu membangun ketrampilan dan daya kemampuan pelaku ekonomi baik secara mental maupun produktifitas usaha antara lain peka terhadap kebutuhan lingkungan sekelilingnya, menguasai informasi serta kreativitas tinggi, sehingga mampu menciptakan lapangan kerja dan menumbuhkan wawasan ekonomi yang luas.¹¹

Menurut Kiai Sahal ada beberapa kelemahan praktik perekonomian sekaligus solusinya, antara lain:

1. Lemahnya modal menjadi kendala utama sebelum memulai usaha, ini bisa diatasi dengan baik jika

¹¹ Sahal Mahfudh, *Ekonomi Islam dan Kemungkinan Penerapannya*, h. 4-5. Makalah di sampaikan di pondok pesantren Raudlatu at-Thalibin Rembang, 22 Februari 2004, makalah tidak dipublikasikan.

dibangun pemberdayaan modal secara kooperatif, apabila hal ini dapat diterapkan akan mendapatkan keuntungan ganda serta tercipta kondisi permodalan yang layak sehingga dapat menjalin hubungan dengan lembaga yang bergerak di bidang permodalan.

2. Lemahnya penguatan (*empowring*) sumber daya manusia, baik di bidang prediksi maupun analisa usaha, seperti kurangnya kemampuan antisipatif dalam memilih bidang usaha yang prospektif, serta kelemahan manajerial dalam mengelola usaha yang telah dipilih.
3. Tidak memahami regulasi yang cenderung berubah-ubah baik secara lokal, nasional maupun global karena dunia ekonomi tidak sepenuhnya otonom karena saling berhubung kait dengan berbagai hal di luarnya baik bersifat sosial maupun politis, maka diperlukan memahami dan asumsi-asumsi penting yang bersifat non-teknis.
4. Terbatasnya jaringan pemasaran, yang sangat dipengaruhi oleh kendala-kendala pra-produksi.¹²

¹² Sahal Mahfudh, *Arah Pengembangan Ekonomi dalam Upaya Pemberdayaan Ekonomi Umat*, h. 3. Makalah di sampaikan di Pondok

Empat kendala diatas, bila dirangkum menjadi satu hal yaitu pemahaman dan pengalaman yang minim akan kompleksitas dunia ekonomi. Maka gerakan pembangkitan kembali ekonomi umat melalui pesantren adalah hal yang sangat mendesak, karena ekonomi adalah aspek kehidupan yang mempunyai pengaruh sangat besar, bahkan terhadap keimanan. Salah satunya dengan memasukkan pembelajaran aspek ekonomis dalam kebijakan kulikuler maupun ekstra kulikuler dalam pesantren sebab pesantren bertanggung jawab tidak hanya sebatas pada dirinya sendiri, tetapi juga masyarakat disekitarnya.

Relevansi *ijtihād taṭbîqî* kiai sahal yang menjadikan fiqh dan pesantren sebagai lokomotif pemberdayaan ekonomi umat terhadap kesejahteraan umat, mempunyai landasan dalil yang kuat. Karena peningkatan kesejahteraan ekonomi bukan untuk memupuk dan membenarkan matrealisme dan konsumerisme, tetapi lebih dioptimalkan untuk menjaga dan mengarahkan agar kesejahteraan ekonomi umat dengan mempertimbangkan permasalahan dan disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat itu sendiri. *Ijtihād taṭbîq* Kiai Sahal

Pesantren Darus Sholah Jember, 27 Desember 1995, makalah tidak dipublikasikan.

dalam pemberdayaan ekonomi umat melalui pesantren bukan pekerjaan sederhana. Jika dibandingkan dengan fungsi *tafaqquh fi al-din* yang telah berlangsung ratusan tahun, sehingga kegiatan pemberdayaan ekonomi umat adalah hal yang relatif baru, sedangkan hal-hal baru cenderung disertai hambatan-hambatan baik yang bersifat psikologis maupun teknis. Dari sisi psikologis, pemberdayaan ekonomi umat dianggap bukan kegiatan keagamaan sehingga mengarah pada kesimpulan kegiatan itu tidak perlu, bahkan jangan dilakukan di pesantren. Solusinya perlu upaya serius untuk mendialogkan ide dan program pengembangan masyarakat melalui pemberdayaan ekonomi umat. Sedangkan hambatan dari sisi teknis operasional, dapat diatasi selama pesantren mampu menyediakan tenaga untuk menjadi motivator pemberdayaan umat dan pengelola berbagai jenis sumber daya (*manager of resources*) yang di libatkan dalam upaya pemberdayaan ekonomi kesejahteraan umat.¹³

¹³ Sahal Mahfudh, *Meneguhkan Kembali Peran Sosial Pesantren: Petika Pengalaman Pengembangan Masyarakat*, h. 4. Makalah di sampaikan di seminar pemberdayaan pesantren untuk transformasi masyarakat pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 17 Mei 2005, makalah tidak dipublikasikan.

Disamping itu, pengasuh pesantren harus memiliki wawasan yang luas tentang pengembangan masyarakat melalui pemberdayaan ekonomi umat, serta kepekaan pengasuh terhadap permasalahan yang berkembang meliputi aspek sosial, politik, ekonomi, budaya dan sebagainya.¹⁴ Menurut Kiai Sahal, pesantren yang melakukan pengembangan masyarakat melalui pemberdayaan ekonomi umat memiliki kelebihan dibandingkan pesantren lain, antara lain:

Pertama, akan selalu mengikuti perkembangan sosial, sebab dari segi visi, orientasi dan programnya ada pemihakan untuk masyarakat sekitarnya. Implikasi dari kepeduliannya terhadap permasalahan masyarakat maka pesantren tersebut akan selalu mengikuti perkembangan masyarakat dari aspek sosial, budaya, politik dan ekonomi yang ditindak lanjuti dengan kerja nyata dalam rangka pemecahan permasalahan yang ditentukan di masyarakat. Sehingga kalau ada permasalahan yang menyimpang dari

¹⁴ Sahal Mahfudh, *Pesantren dan Pengembangan Masyarakat Dalam Prespektif Pembinaan Umat*, h. 13. Makalah di sampaikan di seminar Pendidikan Pesantren dan Penyiapan Ulama di selenggarakan oleh PSM Jakarta, 24 Juni 1987, makalah tidak dipublikasikan.

nilai-nilai dan ajaran yang dikembangkan dan dikaji di pesantren, tidak hanya memberikan keputusan halal-haram tetapi melihat permasalahan terlebih dahulu dan mencari jalan keluar sehingga masyarakat tidak terperangkap dalam kegelapan dan keharaman terus.

Kedua, pesantren itu akan memiliki laboratorium sosial, yaitu adanya kelompok-kelompok swadaya yang difasilitasi pesantren. Baik kelompok yang bersifat ekonomi seperti kelompok pedagang kecil, kelompok peternak, pengrajin, maupun kelompok yang bersifat sosial seperti kelompok taman gizi, kelompok pemakai air, kelompok kesehatan, kelompok belajar, kelompok wanita produktif dan sebagainya. Kelompok swadaya ini tidak pernah berhenti karena hampir selalu mempunyai inisiatif untuk pengembangan kelompok mereka, baik dari segi jumlah anggota kualitas pelayanan maupun perluasan kelompok. Dan karena kelompok swadaya diperkasai dan difasilitasi oleh pesantren maka kelompok itu akan melakukan komunikasi dengan pesantren secara timbal balik, sehingga proses interaksi ini mempengaruhi wawasan santri. Utamanya para santri senior yang sudah mempunyai pemikiran tentang masalah-masalah sosial, pengembangan

masyarakat yang menjadi wahana laboratorium sosial ini selanjutnya akan menjadi bahan untuk menambah hasanah ilmu pengetahuan santri sehingga menumbuhkan kepekaan mereka terhadap masalah-masalah sosial dan terjadilah proses integrasi antara ilmu agama dan ilmu non agama.¹⁵

3. Analisis Pemahaman Makna atas Visioner *Ijtihād Taḥbīqī* KH. Sahal Mahfudh dalam *Uṣūl Fiqh Sosial*

Kiai Sahal termasuk kiai pesantren NU (Nahdlatul Ulama) yang memiliki pemikiran visioner yang belum dilakukan oleh para kiai pesantren secara umum khususnya di lingkungan NU, bagi kalangan masyarakat awam mungkin ketokohan Kiai Sahal tidak begitu dikenal kecuali sebagai tokoh kiai pesantren NU, hal ini karena memang Kiai Sahal sangat jarang berbicara pada media massa dan jarang pula tampil di forum-forum umum atau terbuka semisal pengajian, dia lebih

¹⁵ Sahal Mahfudh, *Pesantren dan Pengembangan Masyarakat Dalam Perspektif Pembinaan Umat*, h. 14-15. Makalah di sampaikan di seminar Pendidikan Pesantren dan Penyiapan Ulama di selenggarakan oleh PSM Jakarta, 24 Juni 1987, makalah tidak dipublikasikan.

suka pada forum-forum terbatas yang dialogis, terukur, terencana dan berkelanjutan.

Padahal disamping Kiai Sahal sebagai seorang kiai pengasuh pondok pesantren, juga sebagai seorang dosen, rektor dan guru besar serta pimpinan Nahdlatul Ulama dan Majelis Ulama Indonesia tingkat nasional, Kiai Sahal juga seorang ulama' dan penulis yang cukup produktif. Sejak tahun 1991, ia aktif sebagai kolumnis majalah regional dan nasional, terutama yang berkaitan dengan masalah keagamaan khususnya fiqh sosial dan kontekstual yang menjadi pemikirannya, seperti di *Suara Merdeka*, *Warta Nahdlatul Ulama*, *Duta* dan sebagainya. Di samping itu juga banyak mengisi berbagai macam pertemuan ilmiah, diskusi ataupun seminar. Kegiatan ini bukan saja di wilayah Jawa Tengah tetapi diberbagai daerah di Indonesia, apalagi setelah ia tampil sebagai tokoh tingkat nasional. Bahkan lebih dari itu Kiai Sahal banyak mengikuti berbagai seminar di luar negeri baik sebagai penulis, pemrasaran, pembahas utama, moderator atau pimpinan suatu persidangan, di antaranya: di

filipina, Jepang, Korea Selatan, Malaysia, Srilangka, Saudi Arabia, Beijing (China) maupun Kairo (Mesir).¹⁶

Berikut beberapa analisis pemikiran visioner Kiai Sahal yang belum dilakukan oleh para kiai pesantren secara umum khususnya di lingkungan NU dalam konteks *ijtihād taṭbîqî*, antara lain:

(1) Desakralisasi pemahaman atas wahyu, menurut Kiai Sahal upaya untuk menggalakkan *ijtihād* bagi orang yang mempunyai kapabilitas untuk melakukannya adalah dengan desakralisasi pemahaman atas wahyu, artinya tidak mensakralkan pemahaman atas wahyu yang menyebabkan fiqh *out of date*, mensakralkan pemahaman atas wahyu sama saja menyamakan akal dengan al-Qur'an dan Sunnah. Akibatnya fiqh yang notabene sebagai produk akal seorang *mujtāhid* dianggap sebagai pemahaman yang dogmatis dan formalis, Kiai Sahal secara tegas menyatakan fiqh sebagai pengetahuan yang diperoleh dengan jalan *ijtihād* akal mujtahid yang dilingkupi dengan keterbatasan tidak boleh diposisikan setara dengan al-Qur'an dan Sunnah. Contoh

¹⁶ Lihat Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara; Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan*, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia. 2009), h. 691

bukti desakralisasi pemahaman atas wahyu *ijtihād taḥbîqî* Kiai Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat dengan mendirikan Bank Artha Mas Abadi yang tujuan pendiriannya meningkatkan kesejahteraan ekonomi umat. Meskipun secara teks banyak dalil yang melarang praktik bunga bank, namun Kiai Sahal melihat manfaat yang besar dari bank sebagai sumber permodalan dalam kegiatan umat untuk membiayai usaha-usaha produktif demi peningkatan ekonomi umat yang belum bisa diganti oleh institusi lain, Kiai Sahal tetap berpegang kepada hasil keputusan Mukhtar NU yang menghukumi bunga bank dengan tiga pendapat: halal, haram dan syubhat (samar). Jika pemberian lebih banyak yang dilakukan tidak diucapkan dalam transaksi (*ṣîgāt*), menurut Kiai Sahal tidak termasuk riba bahkan justru menerapkan ajaran Islam dalam suatu hadis: “*orang yang paling baik diantara kamu adalah orang yang paling baik dalam membayar hutang*”. Kiai Sahal berpijak pada pendapat Imam Al-Ghamrawi dalam kitab *Bugyāh al-Murtasyidin* dan Imam Suyuti dalam kitab *Asybah wa An-Naḍāir*.¹⁷ dengan mendirikan Bank Artha Mas Abadi

¹⁷ Lihat M.A. Sahal Mahfudh, *Dialog Dengan Kiai Sahal Mahfudh*,

diharapkan umat bisa berlari kencang dalam peningkatan ekonomi dan tidak selalu tertinggal dengan umat agama lain dan umat Islam tidak boleh terjebak terhadap teks-teks fiqh, sementara dunia melaju dengan sangat cepatnya.¹⁸

- (2) Rasionalisasi wahyu, kiai Sahal menegaskan kajian kritis terhadap wahyu sebagai sebuah keniscayaan. Berikut beberapa langkah dalam rasionalisasi wahyu, langkah pertama mujtahid harus menguasai bahasa dan kajian terhadap bahasa, langkah kedua mujtahid mencari hikmah dan *'illat* yang ada dalam hukum tersebut. Contoh rasionalisasi wahyu *ijtihād taṭbîqî* yang dilakukan Kiai Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat adalah kasus pembagian zakat dengan melakukan beberapa langkah. *Pertama*, pembacaan secara kritis atas wahyu melalui pendekatan *qaūlî* (teks) dengan konstektualisasi kitab kuning atau mengembangkan contoh yang ada dalam kaidah *uṣūl fiqh* dan *qawā'id fiqh*, dalam kasus pembagian zakat

Solusi Problematika Umat, (Surabaya: Ampel Suci dan LTNU Jatim, 2003), cet. 1, 172-173,

¹⁸ Disampaikan Kiai Sahal dalam sosialisasi fikih sosial di Aula Pondok Pesantren Maslakul Huda Kajen, Pati, 2007. Lihat Jamal Makmur Asmani, *Mengembangkan Fikih Sosial KH.MA Sahal Mahfudh; Elaborasi Lima Ciri Utama*, Jakarta: PT Alex Media Komputindo, 2015), 152-154.

misalnya Kiai Sahal menggabungkan pendapat para *fuqahā'* dalam pendistribusian zakat antara konsumtif dan produktif.¹⁹ *Kedua*, melalui pendekatan *manhāji* (metodologi) dengan pengembangan teori *masālik al-‘illah* yang sesuai dengan *maṣlaḥah ‘ammah*. Caranya menemukan dan kemudian mengintegrasikan antara hikmah dan *‘illah* pembagian zakat, hikmah pembagian zakat menurut Kiai sahal adalah (mengentaskan kemiskinan), sedangkan *‘illah* pembagian zakat adalah (*niṣāb*). Hikmah dan *‘illah* ini harus berorientasi pada *maqāṣidus syāri‘ah* (menjaga agama, jiwa, harta, akal, dan keturunan). Maka pembagian zakat yang berorientasi pada *maqāṣidus syāri‘ah* adalah dengan melibatkan tim yang solid dan memanfaatkan manajemen modern, seperti Perbankan atau Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang melakukan pendampingan, pengawasan, dan motivasi. Karena zakat diajarkan bukan sekedar belas kasihan orang kaya terhadap orang miskin, tapi benar-benar sebagai media pembebasan kemiskinan dan

¹⁹ ويعطي فقير ومسكين كفاية عمر غالب – وهذا فيمن لا يحسن الكسب. اما من يحسنه بحرفة فيعطي ما يشتري به الاتها ومن يحسنه بتجارة يعطي ما يشتري به ما يحسن التجارة فيه بقدر ما يفي ربحه بكفايته غالبا (حاشية الباجوري ج I ص 281)
فيعطي كل منهما ان تعود تجارة رأس مال يكفيه ربحه غالبا او حرفة التها. ومن لم يحسن حرفة ولا تجارة يعطي كفاية العمر الغالب (اعانة الطالبين ج 2 ص 189)

keterbelakangan umat. Tujuan zakat yang agung inilah yang harus disiasati dengan zakat produktif, jika zakat diberikan secara konsumtif maka sangat sulit untuk mengentaskan kemiskinan.

- (3) Teori *basic needs*, Kiai Sahal sering menggunakan terminologi “*basic needs approach*” atau pendekatan kebutuhan dasar, untuk menjelaskan kemaslahatan primer artinya kebutuhan-kebutuhan dasar yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan sehari-hari. Contoh mengentaskan kemiskinan melalui *basic needs approach ijtihād taḥbîqî* Kiai Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat dengan berbagai langkah. *Langkah pertama*, membagi masyarakat muslim menjadi beberapa kelompok dengan melihat realitas yang berkembang di masyarakat miskin dari kekurangan yang mereka miliki. *Langkah kedua*, mengkaji latar belakang kemiskinan yang melingkupinya karena bisa jadi penyebab kemiskinannya adalah kebodohan dan keterbelakangan atau minimnya sarana. Jika penyebab kemiskinannya adalah minimnya sarana untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar mereka, solusinya dengan melengkapi sarana tersebut, Jika penyebab kemiskinannya adalah kebodohan dan keterbelakangan solusinya diberikan

modal dan ketrampilan. Ketika pengumpulan dan pembagian zakat masih dilakukan dengan metode lama yaitu dengan sporadis dan tidak dilembagakan, akan menimbulkan masalah baru yaitu sifat *ṭama'* pada fakir miskin. Bagi kiai Sahal tidak cukup memberikan modal kepada mereka, tapi harus diberikan ketrampilan terlebih dahulu baru kemudian modal serta menumbuhkan motivasi kepada mereka kemauan berusaha dan tidak hanya menanti (*ṭama'*) serta tidak boros. Misalnya jika si *mustahîq* punya ketrampilan menjahit maka berilah mesin jahit, kalau kemampuannya hanya mengemudikan becak maka berilah becak. *Langkah ketiga*, pengumpulan dan pengaturan pembagian zakat dilembagakan salah satunya dalam bentuk koperasi dengan panitia (bukan *'amil*) yang hanya bertugas mengumpulkan dan mengatur pembagian zakat dan pembagiannya tidak langsung dalam bentuk uang tetapi diatur sedemikian rupa agar tidak bertentangan dengan agama dengan cara *mustahîq* disertai zakat berupa uang tetapi kemudian ditarik kembali sebagai tabungannya untuk keperluan pengumpulan modal. Dengan cara ini, Kiai Sahal berkeyakinan *mustahîq* menciptakan pekerjaan dengan modal yang dikumpulkan dari harta zakat, meskipun tidak

bisa melenyapkan kemiskinan sama sekali paling tidak berhasil dalam mengurangi kemiskinan.

4. Teori baru *Ijtihād Taṭbīqī* Kiai Sahal dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat

Berikut beberapa temuan teori baru *ijtihād taṭbīqī* Kiai Sahal bagi pembaharuan hukum Islam sebagai pengembangan masa depan fiqh Indonesia, khususnya dalam pemberdayaan ekonomi umat, antara lain:

a) *Ijtihād taṭbīqī* yang menitikberatkan nilai-nilai Islam

Kiai Sahal berpendapat beribadah secara *kaffah* (totalitas) dibutuhkan pemenuhan kebutuhan ekonomi, sehingga penting untuk berijtihad dengan menginisiasi mendirikan Lembaga dan Sistem Ekonomi Islam yang tersistem baik yang arahnya pada kemaslahatan umum yaitu membantu umat berdaya secara ekonomi dan tidak menjadi umat peminta-minta.

Untuk itu *ijtihād taṭbīqī* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat, selalu menitikberatkan pada nilai-nilai Islam substansial antara lain; keadilan, kesetaraan, hak asasi manusia (HAM) dan relasi muslim-non muslim selalu melingkupi dan menjadi pijakan. Sebagai contoh Kiai

Sahal sebagai pengasuh pesantren Maslakul Huda terinspirasi mendirikan BPPM timbul atas desakan keadaan ekonomi warga di sekitar pesantren Maslakul Huda yang secara umum tergolong lemah secara ekonomi. Faktor yang mendorong pesantren Maslakul Huda mendirikan BPPM sebagai sarana untuk pemberdayaan ekonomi umat, salah satunya pesantren Maslakul Huda berpedoman pada prinsip persamaan, keadilan dan demokrasi karena konstruksi (*Rechtsconstructie*) *ijtihād taḥbīqī* yang baik dan ideal adalah harus memenuhi tiga hal pokok yang sangat prinsip yang akan hendak dicapai, yaitu: Keadilan, kesamaan dan kemaslahatan.

Oleh karenanya, ada sepuluh (10) prinsip *ijtihād taḥbīqī* Kiai Sahal yang dijadikan sebagai kerangka acuan dalam melakukan berbagai aktivitas perekonomian dalam pemberdayaan ekonomi umat.

Pertama, prinsip *taūḥīdi* yang berorientasi pada pengabdian kepada Allah Swt (*‘Ibādatullāh*), artinya segala tindakan yang dilakukan seorang muslim harus selalu berorientasi pada pengabdian kepada Allah Swt seperti dalam Surat Al-Dzariyat: 56), “*Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan*

kepada-Ku”. Aplikasi prinsip *taūhīdi ijtihād taḥbīqī* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat memiliki indikasi bahwa manusia sebagai subyek sentral dalam pemberdayaan ekonomi umat, menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, kejujuran dan saling membantu sesama.

Kedua, prinsip persamaan dalam aktivitas ekonomi yang berkenaan dengan hak dan kewajiban, artinya seorang muslim dituntut untuk berakhlak mulia serta mengaplikasikan prinsip persamaan dalam aktifitas ekonomi baik yang berkaitan dengan hak dan kewajiban (*equality before rights*). Karena tujuan aktivitas ekonomi dalam Islam adalah membawa kepada kondisi kebahagiaan baik di dunia maupun akhirat (*sa’ādaturdarāīn*), sedangkan tujuan ekonomi konvensional dan sekuler adalah untuk kepuasan di dunia saja.

Ketiga, prinsip melestarikan alam (*‘Imāratul ‘Arḍ*), tidak merugikan dan mengeksploitasi manusia dalam bentuk bidang usaha. Artinya para pelaku ekonomi harus dalam batas-batas yang ditentukan syari’at, seperti larangan menipu, manipulasi, curang, menimbun barang sehingga setiap pihak merasakan ketenteraman dan terjamin kemaslahatan bersama.

Keempat, prinsip kerelaan kedua belah pihak tanpa unsur paksaan dalam relasi bisnis (*‘an tarāḍīn*). Artinya

prinsip suka sama suka untuk melakukan kegiatan bisnis atau perniagaan menjadi suatu yang sangat penting untuk menghindari kerugian kedua belah pihak seperti dalam surat an-Nisa': 29. "*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu*".

Kelima, prinsip persaudaraan dalam membangun kemitraan dan solidaritas global serta keadilan universal (*ukhuwāh basyāriyah*). Artinya dalam Islam ditegaskan bahwa secara esensial manusia berasal dari satu keturunan yaitu Nabi Adam As dan Hawa, maka atas dasar ini manusia adalah keluarga besar dalam komunitas dunia. Asas persaudaraan dan keadilan dalam berbagai bentuk bidang usaha harus ditegakkan tanpa diskriminasi SARA (suku, agama, ras dan antargolongan).

Keenam, prinsip objek materia bisnis berupa produk barang atau jasa yang terbukti halal. Artinya harus ada jaminan halal secara tertulis dalam bentuk manual halal, meliputi: a) pernyataan kebijakan perusahaan tentang halal (*halal policy*); b) panduan halal (*halal guidelines*); c) sistem manajemen halal (*halal management system*); d) uraian kritis

keharaman produk (*haram critical control point*); e) sistem audit halal (*internal halal audit system*).

Ketujuh, prinsip memberi manfaat atau tidak mengandung kemubaziran. Islam sangat memperhatikan memberikan kemudahan kepada keluarga atau orang lain untuk mendapatkan kemanfaatan dan menghindari pemborosan. Surat al-Isro': 26, "*Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros*"

Kedelapan, prinsip membantu dan menolong dalam kemitraan dalam berbisnis. Prinsip saling bantu dan menolong secara tegas dijelaskan di dalam surat al-Ma'idah: 2, "*Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa*".

Kesembilan, prinsip keseimbangan antara kepentingan individu dan masyarakat dengan pendistribusian pendapatan dan kekayaan merata. Islam menolak akumulasi kekayaan yang dikuasai segelintir orang saja, sebagaimana konsep yang diterapkan dalam ekonomi kapitalis yaitu kepemilikan industri di dominasi oleh monopoli dan oligopoli termasuk sektor industri yang notabene kepemilikan publik. al-Hasyr:7,

”supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu”.

Kesepuluh, prinsip tidak bertentangan dengan syari’at Islam atau asas tidak melawan hukum atau syari’at. Asas tidak melawan hukum atau syari’at sangat penting karena semua yang ditelolir oleh Allah pasti mengandung kemaslahatan. Karena Islam disyari’atkan untuk kemaslahatan manusia secara universal baik di dunia sampai akhirat.

- b) Pemahaman hukum Islam dalam konteks kesejarahan yang mengacu pada kemaslahatan umum dan *maqāṣid al syāri’ah*

Kiai Sahal berpendapat bahwa kemaslahatan umum (*al-maṣlahah al-‘ammah*) dan *maqāṣid al syāri’ah*, harus dijadikan pertimbangan utama dalam proses pengambilan keputusan hukum. Karena target dan tujuan hukum adalah menciptakan kemaslahatan bagi manusia. Agar kepentingan umum tetap terjaga, maka seorang mujtahid harus mempunyai kepekaan sosial. Pemikirannya ini dipengaruhi oleh pemikiran al-Ghazālī dan asy-Syātībī tentang *maṣlahah*. Meskipun Kiai Sahal penganut madzhab Syafi’i, tetapi masuk dalam bingkai kontekstualisasi madzhab Syafi’i.

Model *ijtihād* yang dilakukan Kiai Sahal adalah induktif rasionalisme yaitu dari lapangan ke teori dan

menekankan peran akal dalam melakukan interpretasi, kontekstualisasi dan aktualisasi teks-teks fiqh. Model *ijtihād*nya lahir dari realitas sosial atau problem empiris masyarakat Kajen dan sekitarnya yang miskin dan kemudian diformulasikan dalam *ijtihād taḥbîqî*-nya atau upaya maksimal seorang *fāqih* dalam mengimplementasikan hukum hasil *istînbāṭ* ke dalam realitas sosial. *Maqāṣid syāri'ah* menjadi asas paling utama dalam *ijtihād taḥbîqî*-nya, kemaslahatan sebagai manifestasi *maqāṣid syāri'ah* tersebut untuk meningkatkan kesejahteraan ekonomi umat menuju masa depan yang lebih baik di dunia dan akhirat (*sa'ādah fî ad-dārain*).

c) *Social historical* sebagai pendekatan jalan tengah

Social historical sebagai pendekatan jalan tengah (*social historical approach*) yang dilakukan Kiai Sahal sebagai alternatif dalam menjembatani antara “otentisitas doktrin dengan tradisi dan realitas sosial”. Dengan membahas permasalahan kemodernan tetapi tidak mengabaikan keotentikan teks-teks klasik serta nilai historitas dari kitab kuning. Pendekatan jalan tengah yang dilakukan Kiai Sahal adalah menjembatani antara dua kelompok yang cukup dominan, yaitu antara kelompok *retriction of tradisionalist*

yang pola pemikirannya tradisionalisme sempit dan memahami agama sebatas pada tradisi yang diperolehnya dari ulama klasik tanpa mengkontekstualisasikan dengan realitas sosial modern dan kelompok *modernist scriptualism* yang mengklaim diri modern, tetapi pada dasarnya juga kolot karena tidak melihat sisi *maqāṣid al-syari'ah* dari teks-teks keagamaan.

d) Kontekstualisasi kitab kuning

Kitab kuning adalah salah satu akar tradisi dan kultur masyarakat Islam tidak dipandang Kiai Sahal hanya sebatas tekstual, eternal, eksklusif, fanatik dan bersifat final, tetapi memandangnya sebagai sesuatu yang kontekstual, fleksibel, inklusif dan solutif. Maka Kiai Sahal sangat tidak sependapat jika ada tuduhan kitab kuning sudah *out of date* atau irrelevant bahkan tidak kompatibel dengan kemajuan zaman.

Pemikiran Kiai Sahal yang dinamis, analitis, komprehensif dan progresif ini selain bersumber dari banyak membaca kitab kuning dan buku-buku modern juga sangat dipengaruhi oleh kalangan akademis dan aktivis LSM, seperti LP3ES dan P3M. Lebih tegas Kiai Sahal menyatakan kitab kuning yang notabene sebagai fiqh klasik akan tetap relevan jika seseorang memiliki kemampuan yang baik dalam

menginterpretasinya supaya produk pemikiran yang dihidangkan menjadi kontekstual. Maka modal utama yang harus dimiliki pegiat Islam menurutnya adalah kemampuan membaca dan memahami kitab kuning, tanpa kemampuan tersebut sangat sulit untuk pengembangan pemikiran.

Kiai Sahal menambahkan, kaum akademis, pesantren dan komunitas NU bertanggungjawab membekali generasi muda dua kemampuan sekaligus untuk mengelaborasi konsep-konsep ilmiah yang ada di dalam kitab kuning yaitu kemampuan membaca dan memahami fiqh kalisk.

e) *Ijtihād* fiqh sebagai kanalisasi pemberdayaan ekonomi umat.

Ijtihād Kiai Sahal dalam membangun kanalisasi pemberdayaan ekonomi umat ditempuhnya melalui komponen yang dimiliki fiqh itu sendiri, yaitu *usūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh*, meskipun buah karya para ulama' pada abad pertengahan, tetapi masih relevan jika diaplikasikan dalam mengembangkan fiqh sebab ruang lingkupnya menjangkau dan mayoritas kaidahnya diciptakan secara global dan selalu menawarkan banyak bentuk untuk merespon setiap situasi dan kondisi yang berbeda dan berubah. Karena membangun fiqh tidak bisa berangkat dari titik nol, yaitu dari sesuatu yang sama sekali beku.

Membangun harmoni antara yang lama dan yang baru merupakan langkah yang paling bijaksana dalam mengembangkan *Ijtihād* fiqh sebagai kanalisasi pemberdayaan ekonomi umat.

Karakter *Ijtihād* fiqh sebagai kanalisasi pemberdayaan ekonomi umat yang dilakukan Kiai Sahal adalah menyadarkan umat Islam agar berdaya secara ekonomi dan tidak menjadi umat yang lemah serta peminta-minta, orientasi pemberdayaan ekonomi umat tidak semata-mata menjadikan seseorang menjadi kaya tetapi orientasinya berdasarkan ketakwaan terhadap Allah Swt secara profesional. Bahkan menurut Kiai Sahal pentingnya pembangunan ekonomi melebihi kepentingan kesadaran terhadap pendidikan sebab ekonomi merupakan kebutuhan dasar manusia.

Kiai Sahal menjadikan pesantren sebagai lokomotif untuk menggerakkan pemberdayaan ekonomi umat. Maka perlu menggunakan fiqh dan pesantren, sebagai “lokomotif” untuk menggerakkan perubahan di tengah pergolakan sosial yang dinamis menjadi masyarakat yang kaya, maju dan berperadaban. Pesantren sebagai lembaga pendidikan dalam lembaga sosial keagamaan dimana pengasuhnya juga menjadi “pemimpin” ummat dan menjadi sumber “rujukan” ummat

dalam memberikan legitimasi terhadap tindakan ummat. Sedangkan visi fiqh sebagai tuntunan kehidupan, seharusnya mampu mengikat masyarakat dalam segala aspek kehidupannya, agar tercapai penggunaan Islam secara total (*kaffah*) sebagai panduan kehidupan, seperti yang diserukan pada surat Al-Baqarah ayat 208.

Pemberdayaan ekonomi ummat yang dilakukan oleh pesantren merupakan kegiatan yang dianggap baru baik oleh masyarakat maupun lingkungan pesantren sendiri, karena secara kultural misi utama pesantren adalah bidang pendidikan. Sedangkan pemberdayaan ekonomi ummat merupakan kegiatan yang belum dilakukan pesantren secara kelembagaan, tanpa disertai visi yang jelas dan perangkat pendukungnya. Muara dari pemberdayaan ekonomi ummat adalah peningkatan taraf hidup dan kesejahteraan masyarakat dengan pendekatan kebutuhan dan permasalahan masyarakat baik sebagai subyek atau obyek. Sedangkan kebutuhan dan permasalahan masyarakat akan selalu berkembang. Maka pemberdayaan ekonomi ummat akan selalu relevan dan sangat potensial di masyarakat manapun baik di kota maupun desa, baik masyarakat agraris maupun industri.

Kiai Sahal berkeyakinan pesantren yang mampu mengembangkan dua potensinya, yaitu potensi pendidikan dan kemasyarakatan akan melahirkan ulama yang tidak saja luas ilmu pengetahuan keagamaannya, tetapi juga luas wawasan dan cakrawala pemikirannya serta mampu memenuhi tuntutan zaman dalam memecahkan persoalan masyarakat.

5. Kontribusi *Ijtihād Taḥbîqî* KH. Sahal Mahfudh Terhadap Pengembangan Hukum Islam Indonesia

Martin Van Bruinessen,²⁰ menyatakan bahwa Sahal Mahfudh merupakan salah seorang kiai yang paling awal terlibat dalam proyek-proyek pengembangan umat terbukti dengan lahirnya BPPM (Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dengan program-program ekonomi, kesehatan dan penyuluhan, memegang posisi pimpinan di NU dan MUI dari tingkat regional, propinsi sampai nasional.

Semua proyek-proyek pengembangan umat yang dilakukan Kiai Sahal dengan mendirikan BPPM (Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dengan program-program ekonomi, kesehatan dan penyuluhan, adalah bukti

²⁰ Lihat Martin Van Bruinessen, *Nu Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta:LkiS. 1994, h. 296.

kontribusi *ijtihād taḥbîqî* KH. Sahal Mahfudh terhadap pengembangan hukum Islam Indonesia

Pendekatan metodologi yang digunakan Kiai Sahal dalam berijtihad terbukti menjadikan fiqh klasik mampu merespon realitas sosial yang terjadi di masyarakat dan tantangan global, karena di tangan Kiai Sahal fiqh klasik mampu berdialog dan memberikan kontribusi yang nyata dalam pengentasan kemiskinan dan kontrol terhadap liberalisme, sekularisme, dan hedonisme. Terobosan ini sangat penting agar fiqh klasik tetap relevan dengan dunia modern.

Oleh karenanya pengembangan hukum Islam akan tetap relevan jika seseorang memiliki kemampuan yang baik dalam menginterpretasinya supaya produk pemikiran yang dihidangkan menjadi kontekstual. Maka modal utama yang harus dimiliki pegiat Islam adalah kemampuan membaca dan memahami kitab kuning, tanpa kemampuan tersebut sangat sulit untuk pengembangan pemikiran.²¹

²¹ KH. MA. Sahal Mahfudh dalam kata pengantar buku *Epistemologi Fiqh Sosial, Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014), h. xvii

Menurut Kiai Sahal, memahami hukum Islam sebagai pengembangan masa depan fiqh di Indonesia hendaknya tidak hanya sebatas pada hukum-hukum Islam formal yang penerapannya memerlukan seperangkat lembaga dan sistem peradilan tertentu. Tetapi lebih kepada aplikasinya dengan menekankan nilai-nilai moral dan kemanusiaan yang harus ditegakkan dan dijunjung tinggi oleh semua komponen masyarakat yang ada karena sistem hukum Islam ini lebih pada kaidah-kaidah hukum yang bersifat nilai (*legal value*) dan mempunyai ciri universal serta kedudukan hukum-hukum moral tersebut sebagai nilai kemanusiaan dapat dilihat dari keberadaannya yang sesuai, diterima dan dijunjung tinggi oleh semua sistem nilai yang ada di dunia ini.

Berikut kontribusi gagasan *ijtihād taṭbîqî* Kiai Sahal dalam pengembangan masa depan fiqh Indonesia yang harus menitikberatkan nilai-nilai universal Islam, antara lain:

1. Keadilan, merupakan tiang pokok dari semua sistem hukum yang dikenal peradaban, apapun bentuk hukum yang berlaku tujuan utamanya adalah menegakkan keadilan karena dengan keadilan semua hak-hak asasi masyarakat akan terjamin dan terlindungi. Keadilan merupakan nilai kemanusiaan yang

bila ditegakkan akan menciptakan ketenteraman dan stabilitas. Islam melihat keadilan sebagai bagian dari taqwa, al Qur'an menjelaskan: *"Berbuatlah adil, sesungguhnya berbuat adil adalah bagian dari taqwa"* (Q.S Al-Ma'idah: 8). Namun demikian keadilan bukan nilai yang menjadi hak paten dalam Islam.

2. Kejujuran, merupakan pendukung utama bagi terciptanya keadilan, sebab dengan kejujuran seseorang cenderung untuk bersikap terbuka dan transparan, keterbukaan dan transparansi inilah yang akan mengantarkan pada perbuatan adil. Terjadinya penyelewengan dan manipulasi hukum sering disebabkan oleh ketidakjujuran dan sikap non transparan, sosialisasi nilai-nilai kejujuran dalam masyarakat tidak bisa mengandalkan hanya kepada peran pelaku hukum atau institusi pemerintah, namun juga harus ditopang dengan sistem dan aturan serta iklim hukum yang berlaku di dalamnya. Al Qur'an menegaskan: *"Hai orang-orang yang beriman bertaqwalah kamu kepada Allah dan katakanlah perkataan yang benar"*(Q.S. al-Ahzab:70)
3. Kebebasan, ajaran Islam sangat menjunjung tinggi kebebasan, baik kebebasan berpendapat, berpolitik,

berekspresi, bertindak dan bahkan berideologi, konsep “*la ikraha fiddin*” atau tidak ada paksaan dalam agama (Q.S. al-Baqarah: 265) merupakan salah satu landasan utama dalam Islam. Konsep ini lebih kepada legitimasi terhadap eksistensi pluralitas bukan membenarkan pluralitas nilai dan hukum yang ada dalam masyarakat secara substansif. Artinya kebebasan disini sejauh tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar Islam dan kemasyarakatan yang ada serta koridor hukum yang mengaturnya.

4. Persamaan di muka umum, hukum harus ditegakkan dengan tanpa melihat perbedaan, baik warna kulit, jabatan, suku, maupun kriteria-kriteria lainnya. Oleh karena itu ajaran Islam menyerukan persamaan (*equality*) di muka umum, dengan persamaan di muka umum akan mengimplementasikan supremasi hukum, karena hukum berada di atas semua komponen masyarakat yang serta memberikan perlindungan hukum kepada masyarakat secara terpadu. Konsep penciptaan dari asal yang satu yaitu Nabi Adam As (Q.S. Al-Nisa’:1), konsep persamaan ini mengajarkan bahwa manusia mempunyai martabat yang sama, khususnya di muka hukum Allah.

5. Perlindungan hukum terhadap masyarakat tak seagama, konsep ini difahami dari dua dimensi. *Pertama*, konsekuensi logis dari pengakuan terhadap konsep kebebasan dan persamaan. Hukum Islam memberikan perlindungan hukum terhadap masyarakat tak seagama atau kaum minoritas untuk menjalankan agama dan menegakkan hukum-hukumnya, namun perlindungan hukum yang diberikan harus sesuai dengan nilai-nilai dasar keislaman dan kemasyarakatan yang berlaku, sehingga tidak mengakui adanya penegakan “emasan” dan “penganak tirian” terhadap kelompok agama atau aliran tertentu yang ada dalam masyarakat. *Kedua*, Islam melegitimasi eksistensi segala bentuk perbedaan (*ikhtilaf*) yang ada dalam masyarakat karena hal itu merupakan sunnatullah (Q.S. Huud:118-119). Pluralitas nilai, hukum dan bahkan keyakinan mendapatkan perlindungan hukum yang proporsional, artinya perlindungan hukum diberikan kepada perbedaan yang tidak mengancam nilai-nilai dasar keislaman dan kemasyarakatan, terutama dalam masalah-masalah keduniaan. Sehingga aksi anarkisme dan ingin menang sendiri termasuk perbuatan ilegal dalam prespektif hukum Islam.

6. Menjunjung tinggi supremasi hukum Allah, merupakan kewajiban seorang muslim untuk menjunjung tinggi dan mematuhi hukum Allah karena inilah manifestasi puncak keimanan dan keislamannya (Q.S. Al Maidah:44, 45, 46). Hukum Allah harus diposisikan diatas semua hukum yang ada. Sehingga tugas seorang muslim dalam kaitannya dengan hukum tertuang dalam dua dimensi. *Pertama*, tuntutan mempelajari dan mengetahui hukum itu sendiri (wawasan hukum). *Kedua*, tuntutan untuk mengimplementasikan hukum-hukum tersebut baik pada skala personal maupun kemasyarakatan (kesadaran hukum).²²

Lebih lanjut Kiai Sahal berpendapat bahwa apapun bentuk dan corak hukum yang berlaku dalam sebuah masyarakat, sejauh menyentuh dan sesuai dengan nilai-nilai universal Islam akan bisa dikategorikan dalam hukum Islam itu sendiri, meskipun dengan tanpa label spesifik dan meskipun dengan tanpa institusi serta perangkat hukum yang spesifik. Agar ruang gerak bagi proses berkembangnya

²² Sahal Mahfudh, *Peran Hukum Islam dalam Menciptakan Masyarakat Madani Indonesia*, h. 4-6. Tidak ada keterangan tempat dan waktu, makalah tidak dipublikasikan.

hukum Islam di Indonesia. Menurut Kiai Sahal kuncinya hukum Islam tersebut tetap dibiarkan leluasa supaya menstimulus agar hukum-hukum tersebut bisa lebih berkembang dinamis. Sehingga memberikan sumbangsih yang dinamis terhadap masa depan fiqh Indonesia secara keseluruhan.

B. Respon dan Tanggapan MUI Terhadap Ijtihad KH. Sahal Mahfudh

Meskipun Kiai Sahal menghindari kata *ijtihād* sebagaimana umumnya ulama' NU, namun banyak tokoh yang menyebutkan Kiai Sahal sebagai seorang mujtahid karena Kiai Sahal tidak terpaku pada pemikiran ulama yang ada dalam kitab kuning, tapi aktif mengembangkannya sehingga relevan dengan dinamika zaman, seperti yang terlihat dalam produk-produk pemikiran dan karya sosialnya yang dimotori oleh BPPM. Pernyataan ini disampaikan oleh Prof. Dr. Yudian Wahyudi ketika menyampaikan pidato dalam rangka ulang tahun ke-70 Kiai Sahal di Aula Maslakul Huda Kajen Margoyoso Pati, pada tanggal 17 Desember 2007.²³

²³ Jamal Ma'mur, *Fikih Sosial KH.MA. Sahal Mahfudh dalam Sorotan Epistomologi Ushul Fikih*, dalam buku *Epistomologi Fiqh Sosial*,

Menurut Martin Van Bruinessen, Sahal Mahfudh merupakan salah seorang kiai yang paling awal terlibat dalam proyek-proyek pengembangan umat, memegang posisi pimpinan di NU dan MUI dari tingkat regional, propinsi sampai nasional.²⁴

Karir Kiai Sahal di MUI (Majelis Ulama' Indonesia), di mulai pada tahun 1980-an menjadi Ketua MUI Pati, tahun 1990 menjadi Ketua MUI Tingkat I Jawa Tengah, menjabat lagi Ketua MUI Jawa Tengah selama dua periode (1990-1995/ 1995-2000 M). Setelah tahun 2000 Kiai Sahal dipercaya menjadi Ketua Umum MUI Pusat (2000-2005), dipilih berturut-turut selama tiga periode pada jabatan yang sama Ketua Umum MUI Pusat (2005-2010/2010-2015).²⁵

Setelah Kiai tiga periode berturut-turut menjabat sebagai Ketua Umum MUI Pusat dan Rais Am Syuriah PBNU, kedua jabatan itu digantikan oleh Prof. Dr. KH. Ma'ruf Amin. Dalam

Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat, (Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa:2014), h. 41.

²⁴ Lihat Martin Van Bruinessen, *Nu Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta:LkiS. 1994, h. 296.

²⁵ Lihat Ichwan Sam dkk, *Panduan Ulama' Ayomi Umat: Kiprah Sosial 70 Kiai Sahal*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2007), Cet. I, h.4-6. Lihat juga Jamal Ma'mur dkk, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, (Pati:Perguruan Islam Mathali'ul Falah, 2012), 117-118

sambutannya ketika meresmikan pondok pesantren Maslakul Huda lil-Mubtadi'at di Kajen Margoyoso Pati, pada hari Kamis, tanggal 6 Desember 2017, menyampaikan sosok Kiai Sahal tidak tergantikan, pemimpin setelah Kiai Sahal hanya meneruskan gagasan dan perjuangan besarnya. Dalam konteks kepemimpinan nasional Kiai Sahal berhasil memosisikan diri sebagai sosok yang moderat yang bisa menjembatani kepentingan yang ada baik organisasi, masyarakat dan negara. Kiai Sahal juga menghindari pernyataan yang kontroversi karena pernyataan tokoh besar tidak boleh sembarangan karena berdampak besar bagi politik bangsa dan mudah diputarbalikkan orang tertentu untuk kepentingan praktis politis.²⁶

Dalam konteks pemikiran, Kiai Sahal adalah sosok ulama yang diakui kedalaman dan produktivitas karyanya yang dikaji di dalam dan luar negeri, seperti kitab *Ṭāriqātūl Ḥūsūl* dalam bidang ilmu usūl fiqh dan *Anwārūl Bāṣāir* dalam bidang kaidah-kaidah fiqh. Kiai Sahal adalah sosok sufi yang menghindar dari dunia publisitas dan popularitas semu dengan mengedepankan kerja riil di tengah masyarakat dengan penuh dedikasi dan ketulusan. Pemikiran dan perjuangan Kiai Sahal diapresiasi

²⁶ Jamal Ma'mur Asmani, Suara Muria, Sabtu, 09 Desember 2017

birokrasi, akademisi, LSM dan lain-lain. Salah satu warisan gagasan dan kerja riil Kiai Sahal di masyarakat adalah semakin berkembang pesatnya Pondok Pesantren Maslakul Huda dengan mendirikan Ma'had Aly bidang fiqh dan usūl fiqh untuk mengembangkan pemikiran Kiai Sahal, mempersiapkan BLK (balai latihan kerja) komunitas pesantren yang diproyeksikan manjadi lahan pendidikan vokasi, mendirikan Pesantren *Lil-Mubtādiin* untuk anak-anak usia SMP ke bawah, mendirikan PAUD An-Nismah, TK dan SD An-Nismah, merintis perguruan tinggi dari Sekolah Tinggi Agama Islam Mathali'ul Falah (Staimafa) berubah menjadi Institut Pesantren Mathali'ul Falah (Ipmafa).²⁷

Mendirikan gedung baru Perguruan Islam Mathali'ul Falah (PIM) Lil-Banat lantai lima yang masih dalam proses pembangunan, merintis lembaga keuangan dari BPR Arta Huda sampai BPRS Arta Mas melalui pergerakan kaderisasi dan mengedepankan ijtihad jama'i (kolektif) dari pada ijtihad fardi (individu), dengan indikasi semua rintisan lembaga yang dibangun Kiai Sahal dalam pengembangan umat selalu berbasis

²⁷ Jamal Ma'mur Asmani, Suara Muria, Sabtu, 09 Desember 2017

organisasi dengan struktur dan sistem yang jelas, rapi dan profesional bukan mengandalkan individu atau figur.²⁸

Fiqh atau hukum Islam tidak hanya dilihat sebagai alat untuk mengukur kebenaran ortodoksi, tetapi juga harus diartikan sebagai alat untuk membaca realitas sosial untuk kemudian mengambil sikap dan tindakan tertentu atas realitas sosial tersebut. Sebagaimana salah satu tokoh pesantren yaitu Kiai Sahal Mahfudh yang menurut Ahmad Baso dianggap sebagai tokoh pesantren yang berhasil melakukan pergeseran paradigma (*shift paradigm*) dalam fiqh, dari kebenaran ortodoksi menjadi pemaknaan sosial.²⁹ Sehingga fiqh atau hukum Islam memiliki standar ganda, yaitu sebagai alat untuk mengukur realitas sosial dengan ideal-ideal syari'at yang berujung pada hukum halal atau haram, boleh dan tidak boleh, dan sekaligus pada saat yang sama menjadi alat rekayasa sosial. Dalam ilmu hukum disebut ilmu ganda hukum, yaitu fungsi hukum sebagai *social control* dan fungsi hukum sebagai *social engineering*.³⁰

²⁸ Jamal Ma'mur Asmani, Suara Muria, Sabtu, 09 Desember 2017

²⁹ Lihat Ahmad Baso, *Melawan Tekanan Agama: Wacana Baru Pemikiran Fikih NU*, dalam *Wacana Baru Fiqh Sosial 70 Tahun KH. Ali Yafie*, (Bandung: Mizan, 1997), h.137.

³⁰ MA. Sahal Mahfudh, 2007, *Nuansa Fiqih Sosial*, Cet.VI.Yogyakarta: LkiS, h. x

C. Respon dan Tanggapan DSN-MUI Terhadap Ijtihad KH. Sahal Mahfudh

Dewan Syari'ah Nasional (DSN), dibentuk oleh Majelis Ulama' Indonesia (MUI) dengan tugas mengawasi dan mengarahkan lembaga-lembaga keuangan syari'ah untuk mendorong penerapan nilai-nilai ajaran Islam dalam kegiatan perekonomian dan keuangan. Peran dibentuknya DSN adalah proaktif dalam menanggapi perkembangan masyarakat Indonesia dalam bidang ekonomi dan keuangan.³¹ Serta menangani masalah-masalah yang berhubungan dengan aktifitas lembaga keuangan syariah dan lembaga bisnis syari'ah.³²

Surat keputusan dewan pimpinan MUI No. Kep-200/MUI/VI/2003 tentang pengembangan organisasi dan keanggotaan dewan syariah nasional (DSN) periode tahun 2000-2005, mengangkat K.H. M.A. Sahal Mahfudh sebagai Ketua,

³¹ Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama' Indonesia, *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional*, (Jakarta: Gaung Persada, 2006), Jilid I, Cet.4, h. 423

³² Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama' Indonesia, *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional*, (Jakarta: Gaung Persada, 2006), Jilid I, Cet.4, h. 442

Prof. Dr. H. Umar Shihab, Prof. Drs. H. Asmuni Abdurrahman serta KH. Ma'ruf Amin, sebagai wakil ketua.³³

Ketua dewan pembina MES pusat Prof. Dr. KH. Ma'ruf Amin dalam sambutannya di acara Munas MES pada hari Kamis, 30 Nopember 2017 menyatakan saatnya umat Islam merebut panggung ekonomi yang saat ini diambil alih oleh kelompok lain, kesenjangan antara yang kuat dan lemah harus diatasi dengan pemberdayaan ekonomi umat dengan ekonomi syariah sebagai pilar utamanya dan pesantren diharapkan menjadi pioner kebangkitan ekonomi syariah. Di beberapa pesantren sudah berdiri lembaga keuangan mikro syariat (LKMS) yang diharapkan menjadi fasilitator dan dinamisator pemberdayaan ekonomi umat, sehingga LKMS yang kredibel dan akuntabel diberi kucuran dana kurang lebih 5 milyar. Karena itu pemerintah merespon positif arus baru ekonomi syariah dengan membuat dua kebijakan, yaitu: *pertama*, redistribusi aset artinya aset negara yang tidak produktif diambil dan diserahkan

³³ Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama' Indonesia, *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional*, (Jakarta: Gaung Persada, 2006), Jilid I, Cet.4, h. 445

kepada masyarakat, *kedua*, kemitraan strategis dengan kelompok-kelompok masyarakat.³⁴

Menurut Ma'ruf Amin dua program ini harus disambut secara proaktif oleh umat dalam rangka menegakkan ekonomi syariah di negeri Muslim terbesar di dunia, sehingga di masa yang akan datang yang tegak bukan Alfa Mart atau Indo Mart, tetapi Hamdalah Mart atau Basmallah Mart.³⁵

Menurut Kiai Sahal pesantren harus melakukan tindakan nyata untuk membantu menyelesaikan persoalan umat, termasuk dalam bidang ekonomi. Pendirian BPR dan unit-unit usaha yang lain merupakan wujud nyata kiprah pesantren Maslakul Huda dalam mengatasi problem keumatan, karena usaha-usaha yang dikelola pesantren merupakan wujud dakwah *bil hal* (syi'ar lewat perbuatan) dan pendirian amal usaha itu merupakan cara agar isi kandungan kitab-kitab yang dipelajari di pesantren membumi, menjadi nyata dan terasakan manfaatnya bagi masyarakat. Sebagai *fuqāhā'* (ahli fiqh) harus selalu getol

³⁴ Sambutan Ketua dewan pembina MES pusat Prof. Dr. KH. Ma'ruf Amin dalam acara Munas MES di Jakarta pada hari Kamis, 30 Nopember 2017

³⁵ Sambutan Ketua dewan pembina MES pusat Prof. Dr. KH. Ma'ruf Amin dalam acara Munas MES di Jakarta pada hari Kamis, 30 Nopember 2017

menyampaikan fiqh yang memiliki keterkaitan dinamis dengan kondisi masyarakat yang terus berubah, sehingga terjadi pergeseran paradigma (*shift paradigm*) dari fiqh formalistik menjadi fiqh etik.

Pesantren yang dipimpin Kiai Sahal Maslakul Huda sejak tahun 1977, memiliki lembaga khusus Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (BPPM), menangani pengembangan masyarakat dari sisi menciptakan pendapatan, kesehatan dan pendidikan. Aksi Kiai Sahal itu dimulai dengan membina perajin kerupuk tayamum sampai mengelola BPR Artha Huda berdiri tahun 1963 yang beromset miliaran rupiah, disamping itu Kiai Sahal juga mengelola koperasi, Rumah Sakit Islam (RSI) Pati yang memberikan kredit tanpa bunga kelompok usaha mikro dengan dana bergulir, mengajarkan masyarakat membuat “asuransi” kesehatan dengan menabung setiap rumah tangga tiap bulan di kelompoknya.³⁶

Pendirian BPR Artha Huda Abadi oleh Kiai Sahal tidak lepas dari pemikiran transformasinya dalam pemberdayaan ekonomi umat, meskipun secara normatif, banyak yang melarang praktik bunga. Namun Kiai Sahal melihat manfaat

³⁶ Achiar M. Permana, *Harian Tribun Jateng*, 26-28 Januari 2014

yang besar dari Bank sebagai sumber permodalan dalam kegiatan umat yang belum bisa diganti oleh institusi lain, dalam konteks hukum Kiai Sahal tetap berpegangan kepada keputusan Mukhtamar NU yang menghukumi Bank dengan tiga pendapat; halal, haram dan *syūbhāt* (samar). Hal ini tidak lepas dari fungsi perbankan sekarang membiayai usaha-usaha produktif demi peningkatan ekonomi umat.³⁷ Dengan Bank diharapkan umat bisa berlari kencang dalam peningkatan ekonomi dan tidak selalu tertinggal dengan umat agama lain. Artinya umat Islam tidak boleh terjebak dalam teks-teks, sementara dunia terus melaju dengan cepatnya.³⁸

Respon DSN-MUI terhadap ijtihad Kiai Sahal tentang pendirian BPR, bahwa Kiai Sahal tidak akan meninggalkan wahyu sebagai sumber utama hukum Islam. Namun Kiai Sahal mengkritik sakralisasi atas pemahaman wahyu yang

³⁷ KH. MA. Sahal Mahfudh, *Dialog Dengan Kiai Sahal Mahfudh, Solusi Problematika Umat*, (Surabaya: Ampel Suci dan LTNNU Jatim, 2003), cet. 1, h.172-173.

³⁸ Di sampaikan Kiai Sahal dalam sosialisasi fiqh sosial di Aula Pondok Pesantren Maslakul Huda Kajen Pati, tahun 2007. Lihat Jamal Ma'mur Asmani, *Fikih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh Dalam Sorotan Epistemologi Ushul Fikih dalam Epistemologi Fiqh Sosial: Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, (Pati: Fiqh Sosial Institute STAI Mathali'ul Falah, 2014), h. 44

membuatnya *out of date*. Desakralisasi pemikiran keagamaan dan kritisisme Kiai Sahal terhadap warisan pemikiran menjadi modal besar Kiai Sahal dalam menggalakkan *ijtihad* bagi orang yang mempunyai kapasitas untuk melakukannya. Berdasarkan pendapat rapat pleno DSN-MUI pada hari Sabtu, tanggal 26 Dzulhijjah 1420 H/1 April 2000, memutuskan: (1) tabungan yang tidak dibenarkan syariah adalah tabungan yang berdasarkan bunga, (2) tabungan yang dibenarkan syariah adalah tabungan berdasarkan prinsip *muḍarābah* dan *wadi'ah*. Ketentuan umum tabungan berdasarkan *muḍarābah*, antara lain: (1) dalam transaksi ini nasabah bertindak sebagai *ṣāhib al-māl* atau pemilik dana, dan bank bertindak sebagai *muḍārib* atau pengelola dana, (2) dalam kapasitasnya sebagai *muḍārib*, bank dapat melakukan berbagai macam usaha yang tidak bertentangan dengan prinsip syariah dan mengembangkannya, termasuk di dalamnya *muḍarābah* dengan pihak lain, (3) modal harus dinyatakan dalam besaran jumlah, dalam bentuk tunai dan bukan piutang, (4) pembagian keuntungan harus dinyatakan dalam bentuk nisbah dan dituangkan dalam akad pembukaan rekening, (5) bank sebagai *muḍārib* menutup biaya operasional dana tabungan dengan menggunakan nisbah keuntungan yang menjadi haknya, (6) bank tidak diperkenankan mengurangi

nisbah keuntungan nasabah tanpa persetujuan yang bersangkutan. Adapun ketentuan umum tabungan berdasarkan *wadi'ah*, antara lain: (1) bersifat simpanan, (2) simpanan bisa diambil kapan saja (*on call*) atau berdasarkan kesepakatan, (3) tidak ada imbalan yang disyaratkan, kecuali dalam bentuk pemberian (*'aṭaya*) yang bersifat sukarela dari pihak bank.³⁹

Semua keputusan DSN-MUI pada hari Sabtu, tanggal 26 Dzulhijjah 1420 H/1 April 2000, berdasarkan Firman Allah, QS, An-Nisa':29, Al Baqarah:283, Al-Maidah:1, Al-Maidah:2. Dan berdasarkan Hadis Nabi Riwayat Ibnu Abbas:

“Abbas bin ‘Abd al-Muthallib jika menyerahkan harta sebagai mudharabah, ia mensyaratkan kepada mudharibnya agar tidak mengrangi lautan dan tidak menuruni lembah, serta tidak membeli hewan ternak. Jika persyaratan itu dilanggar, ia (mudharib) harus menanggung resikonya. Ketika persyaratan yang ditetapkan ‘Abbas itu didengar Rasulullah, beliau membenarkannya.” (HR. Ath-Thabrāniy dari Ibnu ‘Abbas).

Hadis Nabi Riwayat Ibnu Majjah:

³⁹ Himpunan Fatwa Keuangan Syariah Dewan Syariah Nasional MUI, (Jakarta: Erlangga, 2014), h. 52-53.

“Nabi bersabda: ada tiga hal yang mengandung berkah: jual beli tidak secara tunai, muqaradhadh (mudharabah), dan mencampur gandum kualitas baik dengan gandum kualitas rendah untuk keperluan rumah tangga, bukan untuk dijual.” (HR. Ibnu Majjah dari Shuhaby).

Ijmak diriwayatkan, sejumlah sahabat menyerahkan (kepada orang *muḍarib*) harta anak yatim sebagai mudharabah dan tak ada seorangpun mengingkari mereka. Karenanya hal itu dipandang sebagai ijmak.⁴⁰

Qiyasnya transaksi mudaharabah diqiyaskan dengan transaksi *masyaqāh*. Para ulama’ menyatakan banyak orang yang mempunyai harta namun tidak mempunyai kepandaian dalam usaha memproduktifkannya; sementara itu, tidak sedikit pula orang yang tidak memiliki harta namun ia mempunyai kemampuan dalam memproduktifkannya. Oleh karena itu, diperlukan adanya kerjasama di antara kedua belah pihak. Kaidah Fikihnya: *“Pada dasarnya semua bentuk muamalah boleh dilakukan kecuali ada dalil yang mengharamkannya.”*⁴¹

Aris Mufti menambahkan sedikitnya ada tiga langkah dalam menggalakkan pemberdayaan ekonomi syariah, yaitu:

⁴⁰ Wahabah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamiy wa adillatuhu*, 1989, 4/838.

⁴¹ Himpunan Fatwa Keuangan Syariah Dewan Syariah Nasional MUI, (Jakarta: Erlangga, 2014), h. 50-52.

pertama, melakukan jihad ekonomi syariah dengan mencurahkan waktu, tenaga dan pikiran untuk menggerakkan ekonomi syariah. *Kedua*, malu jadi benalu dengan berusaha keras menggapai kemandirian, *Ketiga*, berjamaah dengan bersatu dan bergerak bersama dalam menggalakkan pemberdayaan ekonomi umat.⁴²

D. Respon dan Tanggapan NU Terhadap Ijtihad KH. Sahal Mahfudh

Bagi kalangan awam mungkin ketokohan Kiai Sahal tidak begitu dikenal kecuali sebagai tokoh NU, hal ini karena memang Kiai Sahal sangat jarang berbicara pada media massa dan jarang pula tampil di forum-forum umum atau terbuka semisal pengajian, dia lebih suka pada forum-forum terbatas yang dialogis, terukur, terencana dan berkelanjutan. Sejak masih di rumahnya Kiai Sahal sering menulis mengekspresikan perasaannya dengan sya'ir-syair Arab. Setelah melanjutkan ke pesantren lain kebiasaanya menulis terus berlanjut terutama yang berhubungan dengan pelajaran yang diampunya. Dan semakin lama tulisannya semakin matang seiring dengan kematangan keilmuannya. Dari karya-karyanya baik dalam

⁴² Sambutan Aris Mufti dalam acara Munas MES di Jakarta pada hari Kamis, 30 Nopember 2017

bentuk buku maupun makalah telah menempatkan Kiai Sahal bukan hanya sebagai tokoh pesantren tetapi juga seorang intelektual yang karya-karyanya menjadi referensi anak bangsa dan lembaga-lembaga pendidikan terutama pesantren dan pekerja sosial yang ide-idenya menjadi inspirasi perubahan masyarakat.

Prof. Dr. Yudian Wahyudi dalam sambutannya pada ulang tahun Kiai Sahal ke 70 di Aula Maslakul Huda Kajen Margoyoso Pati pada tanggal 17 Desember 2007, menyatakan meskipun Kiai Sahal selalu menghindari kata “*ijtihād*” sebagaimana umumnya ulama NU, namun banyak tokoh yang menyebut kiai Sahal sebagai mujtahid alasannya karena Kiai Sahal tidak terpaku dengan hasil pemikiran ulama yang ada dalam kitab kuning, tapi aktif mengembangkannya sehingga relevan dengan dinamika zaman, seperti yang terlihat dalam produk-produk pemikiran.⁴³

Rais Aam PBNU Prof. Dr. KH. Ma’ruf Amin dalam memperingati haul Kiai Sahal ke-4, memberikan ceramah

⁴³ Lihat Jamal Ma’mur Asmani, *Fikih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh Dalam Sorotan Epistemologi Ushul Fikih dalam Epistemologi Fiqh Sosial: Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, (Pati: Fiqh Sosial Institute STAI Mathali’ul Falah, 2014), h. 41

kuliah umum bertajuk “Pendekatan Nalar Usūl fiqh dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara” di Ma’had Aly Pesantren Maslakul Huda Fi Ushul al-Fiqh pada hari Rabu, 6 Desember 2017, menyatakan ada tiga cara berpikir yang tumbuh dalam umat Islam khususnya ulama’ dalam menghadapi persoalan baru yang terjadi di masyarakat mulai dari masalah sosial, ekonomi, politik, kebangsaan dan sebagainya, yaitu: *Pertama*, Tekstualis, tidak berubah-ubah (*Ṣabitatiyūn*) atau kelompok yang berpegang pada nash saja dan tidak pernah memperhitungkan *tagayyūr al-aḥkam bi tagayyuri al-amkinah wal azminah* (adanya perubahan hukum karena terjadi perubahan tempat dan masa), sehingga melahirkan ungkapan “*man ahdaṣa fi amrina fahuwa raddun* (Barang siapa yang mengada-ada dalam urusan kami, maka dia tertolak), dianggap bid’ah jika tidak ada *naṣ manṣūṣah*. Cara berpikir seperti ini menurut Rais Aam PBNU Prof. Dr. KH. Ma’ruf Amin tidak berkembang.⁴⁴

⁴⁴ Rais Aam PBNU Prof. Dr. KH. Ma’ruf Amin dalam memperingati haul Kiai Sahal ke-4, dalam kuliah umum bertajuk “Pendekatan Nalar Ushul Fiqh dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara” di Ma’had Aly Pesantren Maslakul Huda Fi Ushul al-Fiqh pada hari Rabu, 6 Desember 2017.

Kedua, Liberalis (*Mutagāyyîratun*) yaitu kelompok yang kapan saja bisa berubah dan apa saja bisa berubah, sehingga hukum itu sangat berlebihan fleksibilitasnya, mereka memiliki cara berpikir yang sangat dinamis dan memberikan tafsir yang berlebihan tanpa batasan dan patokan, ulama' menyebut kelompok ini seperti 'Ajin (adonan) yang bisa berubah sesuai keinginan si pembuat kue. *Ketiga*, Moderat (*tawāsūṭiyat*), kelompok yang berpikir moderat tidak tekstualis dan liberalis, mereka berpikir dinamis (*taṭāwūriyat*) tetapi bukan rakitan dengan menggunakan pendekatan *i'ādātun nazār* (telaah ulang), *taḥqiqul manāṭ* (melakukan verifikasi), relevansi, tetapi tetap bermanhaj dan menjadikan empat imam sebagai pedoman dan tidak keluar dari *manhāj* itu.⁴⁵

Kiai Sahal menurut Rais Aam PBNU Prof. Dr. KH. Ma'ruf Amin termasuk ulama' Nahdlatul Ulama' yang moderat karena tidak tekstual (*aljumūd 'alal manqūlat wal 'ibarat*), tetapi juga tidak liberal. Maka dalam Munas NU di Lampung tahun 1992, ulama' NU membuat sistem penetapan hukum di

⁴⁵ Rais Aam PBNU Prof. Dr. KH. Ma'ruf Amin dalam memperingati haul Kiai Sahal ke-4, dalam kuliah umum bertajuk "Pendekatan Nalar Ushul Fiqh dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara" di Ma'had Aly Pesantren Maslakul Huda Fi Ushul al-Fiqh pada hari Rabu, 6 Desember 2017.

NU dengan menggunakan pendekatan fiqh manhaji yaitu *al jam'u wa at-taftiq bāina ta'arudatāin* (mengkompromikan dua pendapat yang kontroversi), kemudian men-*tarjih* karena jika memberikan hukum bukan yang *rājih*, sama artinya memberikan hukum yang bukan dari Allah Swt (*al-ḥukmu bi gā'iri rājih minal ḥukmi bi gā'iri ma anzālallāh*), dalam NU istilah men-*tarjih* diganti menjadi men-*taqrîr* karena mengandung konotasi yang begitu besar sehingga ulama' NU tidak menggunakan istilah men- *tarjih*, jika tidak ada qaulnya ulama' NU melakukan *ilḥaqul masā'il bi nazāriha* (ada atau tidak pandangannya di dalam kitab), sehingga tidak menggunakan qiyas karena qiyas dari cabang ke pokok (*qiyās minal far'î ilal aṣl*). Karena menurut ulama' NU *ilḥaq* itu lebih baik dibanding membuat hukum baru, tetapi ketika sudah tidak bisa di-*ilḥaq* maka masuklah pada *ijtihād jama'î*. Istilah *ijtihād jama'î* ini diganti menjadi *istînbat jama'i* karena ulama' NU merasa bukan mujtahid, maka *istînbat jama'î* (menggunakan manhaj-manhaj pada *aimmāh* untuk menyelesaikan persoalan-persoalan) ini disebut NU sebagai fiqh manhaji karena masalah-masalah fiqh yang terjadi dewasa ini ada yang sudah di-*ijtihād*-i oleh para ulama' dan ada yang belum di-*ijtihād*-i seperti masalah-masalah kontemporer dalam politik, ekonomi, sosial

budaya yang teks nashnya baik di al Qur'an, Hadits dan nash dalam kitab-kitab fiqh belum ada atau masalah-masalah lama tetapi berubah bentuknya atau yang diistilahkan *Masā'il Mustajadah*.⁴⁶

Dalam konteks Nahdlatul Ulama dalam Munas NU di Lampung tahun 1992, Kiai Sahal berperan penting dalam menggeser dari konsep bermadzhab qauli ke konsep madzhab manhaji yang kemudian diputuskan di Munas NU Lampung waktu itu.⁴⁷

Secara garis besar pemikiran ijtihad *taṭbîqî* Kiai Sahal dalam pemberdayaan ekonomi umat melalui pengembangan masyarakat dapat disimpulkan sebagai berikut;

Pertama, pemberdayaan ekonomi umat melalui pengembangan masyarakat adalah proses interaksi dari serangkaian kegiatan yang mengarah pada pencapaian kemajuan maupun kesejahteraan masyarakat yang mengandung kegiatan-kegiatan untuk perubahan sikap, cara maupun arah

⁴⁶ Rais Aam PBNU Prof. Dr. KH. Ma'ruf Amin dalam memperingati haul Kiai Sahal ke-4, dalam kuliah umum bertajuk "Pendekatan Nalar Ushul Fiqh dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara" di Ma'had Aly Pesantren Maslakul Huda Fi Ushul al-Fiqh pada hari Rabu, 6 Desember 2017.

⁴⁷ Lihat Jamal Ma'mur Asmani, *Rezim Gender di NU*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2015, h. 137

berfikir serta peningkatan kesadaran yang menyangkut pengembangan partisipasi masyarakat, maka pengembangan masyarakat harus selalu menggunakan pendekatan partisipatif bukan tekhokratis artinya masyarakat dipacu untuk mampu menggali masalah mereka bersama dan pemecahan serta operasionalnya juga direncanakan bersama.

Kedua, potret keadaan warga NU umumnya di pedesaan cenderung yang semula mempunyai produktif dan efesien berubah menjadi pola hidup konsumtif dan boros akibat kemajuan tekhnologi meterial, akhirnya berdampak pada NU lembaga yang semula mandiri menjadi makin tergantung dengan pihak luar serta solidaritas sesama warga NU semakin melemah, lebih ironis lagi sering muncul pertanyaan apa yang akan diberikan NU kepada mereka bukan apa yang mampu mereka khidmahkan kepada NU.

Ketiga, NU dapat berperan sebagai lembaga *focal point* bagi penyebaran dan perambatan ide, gagasan, wawasan dan modernisasi serta pengembangan masyarakat di lingkungan NU untuk meningkatkan wawasan khittah NU dan mengembalikan semangat khidmahnya pada masyarakat seperti yang dilakukan

para pendirinya, pengembangan masyarakat sebagai alat untuk pengembangan rumusan khittah 26.⁴⁸

⁴⁸ MA. Sahal Mahfudh, *Filosofi dan Strategi Pengembangan Masyarakat di Lingkungan NU*, makalah di sampaikan di Temu Wicara LSM Kudus, 10 September 1989. makalah tidak dipublikasikan.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Terdapat tiga langkah *ijtihād taḥbīqī* K.H. M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat dalam menjawab tantangan modernitas, antara lain: *Pertama*, pendekatan historis, melalui pendekatan ini akan menjaga *mūjtāhîd taḥbīq* terhindar dari interpretasi teks-teks fiqh yang ekstravagan dan artifisial. Maka seorang *mūjtāhîd taḥbīqī* untuk bisa menggali dan menemukan makna keseluruhan teks-teks fiqh secara jelas dengan sistematis dan koheren harus melalui pemahaman *maqāṣid syāri'ah* secara mendalam dengan mencari alasan hukum ('*illāt al-ḥūkm, ratio legis*) yang ada di dalam kaidah-kaidah *uṣūl fiqh* dan *qawā'id fiqhiyyah*, kemudian mengintegrasikan *maqāṣid syāri'ah* ke dalam proses pengembangan kerangka fiqh. Pergeseran dari fiqh yang bercorak formalistis menjadi fiqh yang bercorak etik dengan mengintegrasikan hikmah hukum ke dalam '*illāt* (alasan) hukum untuk mencapai kemaslahatan umum adalah bangunan dasar yang melatarbelakangi Kiai Sahal dalam *maqāṣid syāri'ah* pada kerangka *ijtihād taḥbīqīnya*. Kiai Sahal mengukuhkan *māṣlahāh* yang profan tetap sebagai sesuatu yang transenden dengan *naṣ* sebagai dasarnya. *Māṣlahāh 'āmmah mu'tabarāh* yang disandarkan konteks

sosial akan selalu aktual dan dinamis dalam menghadapi persoalan umat. *Kedua*, pendekatan (*approach*) kultural (budaya), Kiai Sahal menekankan pentingnya penyerapan nilai-nilai (*legal value*) hukum Islam ke dalam realitas sosial supaya hukum Islam tampak membumi dan dapat menjawab kompleksitas problematika masyarakat. Sebab dalam memahami hukum Islam hendaknya tidak hanya sebatas pada hukum-hukum Islam formal yang penerapannya memerlukan seperangkat lembaga dan sistem peradilan tertentu. Tetapi lebih kepada aplikasinya dengan menekankan penyerapan nilai-nilai moral dan kemanusiaan yang harus ditegakkan dan dijunjung tinggi oleh semua komponen masyarakat yang ada karena sistem hukum Islam ini lebih pada kaidah-kaidah hukum yang bersifat nilai (*legal value*) yang mempunyai ciri universal serta kedudukan hukum-hukum moral sebagai nilai kemanusiaan yang keberadaannya diterima dan dijunjung tinggi oleh semua sistem nilai yang ada di dunia ini, yaitu: (1) Keadilan, (2) Kejujuran, (3) Kebebasan, (4) Persamaan di muka umum, (5) Perlindungan hukum terhadap masyarakat tak seagama, (6) Menjunjung tinggi supremasi hukum Allah. Kiai Sahal berpendapat apapun bentuk dan corak hukum yang berlaku dalam sebuah masyarakat, sejauh menyentuh dan sesuai dengan nilai-nilai universal Islam akan bisa

dikategorikan dalam hukum Islam itu sendiri, meskipun dengan tanpa label spesifik atau tanpa institusi serta perangkat hukum yang spesifik. Tujuannya memberikan ruang gerak bagi proses pengembangan hukum Islam di Indonesia, untuk menstimulus agar hukum-hukum Islam di Indonesia bisa lebih berkembang dinamis. *Ketiga*, Pendekatan sosiologis, Kiai Sahal dalam pendekatan ini, melakukan tiga langkah. (1), kontekstualisasi atau usaha memaknai fiqh sesuai dengan konteks yang mengitarinya melalui pengembangan wawasan kesejarahan atas teks-teks fiqh dengan cara menghidupkan kembali perhatian kepada latar belakang budaya dan peradaban yang mendukung kitab kuning di masa lalu. (2), aktualisasi atau menghidupkan kembali kaidah dan produk pemikiran fiqh yang dirasa sudah *out of date* melalui kontemporanisasi (*ta'şîr*) kandungan teks-teks fiqh. (3), pengembangan aplikasi kaidah-kaidah *uşūliyyāh* dengan melibatkan ilmu-ilmu bantu selain ilmu bahasa. Pentingnya melibatkan ilmu-ilmu yang lain di luar fiqh untuk menentukan status hukum masalah tertentu serta pertimbangan “konteks sosiologis” baik *asbāb al-nuzūl* maupun *asbāb al-wurūd*. Tujuannya untuk memperkaya teori-teori *uşūl fiqh* klasik sebagai dasar pemberlakuan dan pelaksanaan fiqh dalam kehidupan praktis ummat Islam sehari-hari. Karena produk *ijtihād* yang menjadi

keputusan fiqh bukan barang sakral, yang tidak boleh diubah meskipun situasi budayanya sudah melaju sangat kencang. Pemahaman yang mensakralkan fiqh menurut Kiai Sahal jelas keliru karena bertentangan dengan makna fiqh itu sendiri sebagai “*al-‘lmu bi al-ahkām al-syār’iyyah al-‘māliyah al-muḳtasab min adillatihā al-tafṣīliyyah*” (ilmu yang menerangkan hukum-hukum syari’at dalam keseharian, yang digali dari sumber-sumber rinci). *Al-muḳtasab* (suatu yang digali) memberikan pemahaman fiqh lahir dari serangkaian proses penalaran dan kerja intelektual yang panjang, sebelum pada akhirnya dinyatakan sebagai hukum praktis. Dengan itulah *ijtihād* yang dilakukan Kiai Sahal dapat senantiasa mengakomodasi persoalan-persoalan baru yang timbul silih berganti dan semakin kompleks.

Ada tiga tahapan yang dilakukan Kiai Sahal dalam kontruksi *ijtihād taḫbîqî* melalui kontekstualisasi dan aktualisasi teks-teks fiqh serta pengembangan aplikasi kaidah-kaidah *uṣūliyyāh*, yaitu: *Pertama*, pengembangan *masālik al-‘illāh*, Kiai Sahal dalam mengembangkan teori *masālik al-‘illāh* dengan menggabungkan pemahaman *qiyāsi* murni dengan *maqāṣid syāriāh* (lima tujuan aplikasi syariah). Dengan demikian, lapangan *ijtihād* akan terfokus pada wilayah pengembangan *masālikul ‘illat* saja sehingga fiqh relevan dengan kemaslahatan

umum (*maṣlaḥah ‘ammah*). Contoh dalam pemberdayaan ekonomi umat, Kiai Sahal menawarkan gerakan pengentasan kemiskinan melalui zakat produktif dengan selalu memperhatikan ‘*illat* dan *ḥikmah* dalam suatu hukum artinya perlu pemahaman yang mendalam terhadap wahyu dengan mencari *ḥikmah* dalam hukum tersebut kemudian mencari ‘*illatnya* sehingga hukum bisa berkembang dinamis dan progresif. Zakat dipandang Kiai Sahal tidak sekedar belas kasihan orang kaya terhadap orang miskin, tetapi benar-benar menjadi pembebasan kemiskinan dan keterbelakangan umat. Tujuan zakat yang agung inilah harus disiasati dengan zakat produktif, kalau zakat selalu diberikan secara konsumtif maka zakat akan sulit untuk mengentaskan kemiskinan. *Kedua*, keterbukaan pada metode *ijtihād* madzhab lain. Menurut Kiai Sahal untuk merespon tantangan global maka dibutuhkan keberanian bermadzhab secara metodologi (*manhājī*), ketika terjadi keterbukaan terhadap metode madzhab lain maka yang didiskusikan adalah konsep-konsep besar ulama masa lalu, seperti *qiyās*, *ijmā’*, *maṣlaḥah*, *syaddu az-zari’ah*, *istiḥsān*, *al-‘urf*, dan lain-lain. Sehingga tidak lagi terpaku kepada produk pemikiran ulama’ madzhab masa lalu yang sifatnya temporer dan kasuistik. *Ketiga*, keterbukaan pada temuan-temuan ilmu sosial, sains, teknologi dan lain-

lain. Inilah mengapa Kiai Sahal menyatakan bahwa mempelajari ilmu-ilmu modern seperti sosial, budaya, politik, ekonomi kerakyatan dan pendidikan komputer sebagai bagian dari kontekstualisasi atau usaha memaknai fiqh sesuai dengan konteks ruang dan waktu yang mengitarinya. Sebagai contoh apresiasi fiqh terhadap temuan teknologi terkini tentang kesehatan reproduksi perempuan dengan memperbolehkannya untuk tidak berpuasa wajib ketika sedang hamil dan menyusui, bahkan kalau alasannya untuk kesehatan dirinya maka ia hanya wajib mengqadha' tanpa membayar *fiḍyāh*.

2. Kondisi situasi sosial dan budaya masyarakat yang melatarbelakangi kemunculan *ijtihād taḥbīqī* ala Kiai Sahal Mahfudh, adalah: *Pertama*, realitas sosial atau problem empiris masyarakat Kajen dan sekitarnya sebagai tempat tinggal Kiai Sahal yang miskin, terbelakang dan kemunduran ekonomi. *Kedua*, gerakan *ijtihād* yang sudah terlalu lama mengalami stagnasi. Dengan indikasi sikap apatisisme kaum agamawan di Kajen dan sekitarnya dalam menjawab realias sosial terhadap problematika sosial, Kiai Sahal yang notabene sebagai seorang *fāqīh* yang memiliki penguasaan mendalam terhadap persoalan *furu'* (cabang) dan *uṣūl* (pokok) serta menguasai *uṣūl fiqh* dan melihat fiqh belum

mampu menjawab realitas sosial di satu sisi dan di sisi lain terdapat gerakan *ijtihād* yang sudah terlalu lama mengalami stagnasi dengan sikap apatisisme kaum agamawan terhadap realitas sosial yaitu kemiskinan, kemunduran dan keterbelakangan umat, kemudian memformulasikan dalam sebuah *ijtihād taṭbîqî* dengan berupaya semaksimal mungkin mengimplementasikan hukum hasil *istînbâṭ* ke dalam realitas sosial dan menjadikan *maqāṣid syāri'ah* sebagai asas paling utama dalam *ijtihād taṭbîqî*-nya. Contoh *ijtihād taṭbîqî* yang dilakukan Kiai Sahal adalah (1), untuk menjawab realitas sosial berupa kemiskinan, kemunduran dan keterbelakangan umat. Kiai Sahal pada tahun 1979 mendirikan BPPM (Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dengan program-program ekonomi, kesehatan dan penyuluhan, (2) untuk mengantisipasi kesulitan ekonomi umat dalam jangka panjang serta membuka lapangan pekerjaan yang luas, maka pada tahun 1963 Kiai Sahal menginisiasi berdirinya Lembaga Keuangan (LK) melalui pengembangan unit usaha pesantren dalam bentuk PT Bank Perkreditan Rakyat (BPR) Arta Huda Abadi, Bank Perkreditan Rakyat Syariah (BPRS) Arta Huda Abadi, koperasi pesantren Maslakul Huda yang mempunyai peran mengembangkan usaha seperti percetakan (*mini offset*), *poultry shop*,

pengembangan agri bisnis (penanaman rambutan seluas 50 ha), perdagangan tepung tapioka, (3) untuk menjawab realitas sosial berupa kesehatan, Kiai Sahal menginisiasi berdirinya lembaga kesehatan seperti Rumah Sakit Islam (RSI) Pati, dan (4) untuk menjawab realitas sosial berupa kebodohan, Kiai Sahal menginisiasi berdirinya lembaga pendidikan Darul Khadanah, UNISNU, IPMAFA.

3. Relevansi *ijtihād taṭbîqî* Kiai Sahal bagi pembaharuan hukum Islam sebagai pengembangan masa depan fiqh Indonesia, khususnya dalam pemberdayaan ekonomi umat, antara lain:

a) *Ijihād taṭbîqî* yang menitikberatkan nilai-nilai Islam antara lain; keadilan, kesetaraan, hak asasi manusia (HAM) dan relasi muslim-non muslim selalu melingkupi dan menjadi pijakan. Sebagai contoh Kiai Sahal sebagai pengasuh pesantren Maslakul Huda terinspirasi mendirikan BPPM timbul atas desakan keadaan ekonomi warga di sekitar pesantren Maslakul Huda yang secara umum tergolong lemah secara ekonomi. Faktor yang mendorongnya yaitu berpedoman pada prinsip keadilan, kesetaraan, hak asasi manusia (HAM) dan relasi muslim-non muslim karena konstruksi *ijtihād taṭbîqî* yang baik dan ideal harus memenuhi tiga hal pokok yang sangat prinsip

yang akan hendak dicapai, yaitu: keadilan, kesamaan dan kemaslahatan.

- b) Pemahaman hukum Islam yang mengacu pada kemaslahatan umum dan *maqāṣid al syāri'ah*, karena target dan tujuan hukum adalah menciptakan kemaslahatan bagi manusia. Agar kepentingan umum tetap terjaga, maka seorang mujtahid harus mempunyai kepekaan sosial. Oleh karenanya kemaslahatan sebagai manifestasi *maqāṣid syāri'ah* tersebut untuk meningkatkan kesejahteraan ekonomi umat menuju masa depan yang lebih baik di dunia dan akhirat (*sa 'ādah fī ad-dārain*).
- c) *Social historical* sebagai pendekatan jalan tengah, sebagai alternatif dalam menjembatani antara “otentisitas doktrin dengan tradisi dan realitas sosial”. Dengan cara mengkaji permasalahan kemodernan tetapi tidak mengabaikan keotentikan teks-teks klasik serta nilai-nilai historitas dari kitab kuning. Pendekatan jalan tengah yang dilakukan Kiai Sahal adalah menjembatani antara dua kelompok yang cukup dominan, yaitu antara kelompok *retriction of tradisionalist* yang pola pemikirannya tradisionalisme sempit dan memahami agama sebatas pada tradisi yang diperolehnya dari ulama klasik tanpa mengkontekstualisasikan dengan

realitas sosial modern dan kelompok *modernist scriptualism* yang mengklaim diri modern, tetapi pada dasarnya juga kolot karena tidak melihat sisi *maqāṣid al-syāri'ah* dari teks-teks keagamaan.

- d) Kontekstualisasi kitab kuning, kitab kuning yang notabene sebagai fiqh klasik akan tetap relevan jika seseorang memiliki kemampuan yang baik dalam menginterpretasikannya supaya produk pemikiran konsep-konsep ilmiah ulama' klasik menjadi kontekstual. Maka modal utamanya adalah memiliki kemampuan membaca dan memahami kitab kuning untuk mengelaborasi konsep-konsep ilmiah yang ada di dalam kitab kuning, tanpa kemampuan tersebut sangat sulit untuk pengembangan pemikiran kontekstualisasi kitab kuning. Pemikiran Kiai Sahal yang dinamis, analitis, komprehensif dan progresif ini selain bersumber dari banyak membaca kitab kuning dan buku-buku modern juga sangat dipengaruhi oleh kalangan akademis dan aktivis LSM, seperti LP3ES dan P3M.
- e) *Ijtihād* fiqh sebagai kanalisasi pemberdayaan ekonomi umat. Dengan menjadikan fiqh dan pesantren, sebagai “lokomotif” dan “kanalisasi” untuk menggerakkan perubahan di tengah pergolakan sosial yang dinamis menjadi masyarakat

yang kaya, maju dan berperadaban melalui pemberdayaan ekonomi umat. Karena Kiai Sahal melihat potensi sangat besar dan luar biasa yang dimiliki pesantren dan fiqh. Satu sisi pesantren adalah lembaga pendidikan sekaligus lembaga sosial keagamaan dimana pengasuhnya memiliki peran yang sangat strategis sebagai “pemimpin” umat dan menjadi sumber “kanal” atau “rujukan” umat dalam memberikan legitimasi terhadap tindakan umat. Sedangkan di sisi yang lain visi fiqh sebagai tuntunan kehidupan, seharusnya fiqh mampu mengikat masyarakat dalam segala aspek kehidupannya, sebagai panduan kehidupan secara total (*kaffah*), seperti yang diserukan pada surat Al-Baqarah ayat 208. Maka *Ijtihād* Kiai Sahal yang menjadikan fiqh dan pesantren sebagai kanalisasi pemberdayaan ekonomi umat adalah peran strategis kiai pengasuh pesantren sebagai “pemimpin” umat dan menjadi sumber “kanal” atau “rujukan” umat untuk menyadarkan umat Islam agar berdaya secara ekonomi dan tidak menjadi umat yang lemah serta peminta-minta, orientasi pemberdayaan ekonomi umat tidak semata-mata menjadikan seseorang menjadi kaya tetapi berdasarkan ketakwaan terhadap Allah Swt secara profesional. Meskipun kegiatan ini

dianggap baru oleh masyarakat maupun lingkungan pesantren sendiri karena secara kultural misi utama pesantren adalah bidang pendidikan, sedangkan pemberdayaan ekonomi ummat merupakan kegiatan kemasyarakatan yang belum dilakukan pesantren secara kelembagaan. Tetapi Kiai Sahal berkeyakinan pesantren yang mampu mengembangkan dua potensi besar ini, yaitu potensi pendidikan dan kemasyarakatan akan melahirkan ulama' yang tidak saja luas ilmu pengetahuan keagamaannya, tetapi juga luas wawasan dan cakrawala pemikirannya serta mampu memenuhi tuntutan zaman dalam memecahkan persoalan masyarakat. Serta membuka peluang bagi pesantren untuk mengukuhkan perannya menjadi lembaga sosial keagamaan, peran yang menjadi pembanding dan penyempurna peran pendidikan atau *tafaqquh fi al-din*.

B. Saran

1. Perlu penelitian lebih lanjut bagi para *mujtāhid* dalam pengembangan masa depan fiqh Indonesia melalui pembaharuan hukum Islam terutama dalam masalah budaya dan sosial, khususnya dalam menegakkan kembali peran *ijtihād*, sehingga yang dihasilkan adalah kontekstualisasi hukum Islam yang berbasis keadilan, kemaslahatan, kesetaraan, HAM, relasi muslim-non muslim.
2. *Ijtihād taṭbîqî* ini mempunyai semangat liberalitas dan dinamisitas dalam menjawab problematika hukum Islam kontemporer. Oleh karenanya, perlu dikembangkan dan dikritisi lagi agar menjadi konsep yang lebih sempurna dan dapat merespon realitas global, bersifat luwes dan mempunyai wawasan yang sangat jauh ke depan. Sehingga berguna bagi para *mujtāhid* dalam mencari landasan teoritis baru yang bisa dipertanggungjawabkan secara metodologis dalam menggali hukum Islam Indonesia di dunia modern, bagi para pemegang kekuasaan hukum (judikatif), bagi para praktisi hukum serta memperkaya khazanah pemikiran tentang *ijtihād taṭbîqî*.

Daftar Pustaka

A. Karya-Karya Sahal Mahfudh

1. Karya dalam Bahasa Arab

Mahfudh, Sahal, 2012, *Al-Fawā'id al-Najibah bi Syarḥi al-Farā'id al-Aj̄ibah fī Bayān I'rāb al-Kalimat al-Garibah*, (Pati: Mabadi Sejahtera)

-----, 2012, *Al-Ṣamrāh Al-Ḥaja'niyyah fī Al-Iṣtilahāti al-Fiqhiyyah*, (Pati: Mabadi Sejahtera)

-----, 2012, *Intifaḥ Al-Wadijāin fī Munaḍarāti 'Ulamā'i Ḥajāin*, (Pati: Mabadi Sejahtera)

-----, 2012, *At-Tarjamah al-Munbalajah 'an al-Qas̄dah al-Munfarijāh*, (Pati: Mabadi Sejahtera)

-----, 2012, *Ṭariqah al-Ḥūṣūl ala Gāyah al-Wūṣūl*, (Pati: Mabadi Sejahtera)

-----, 2012, *Al Bayān al-Mulamma' 'an al-Fāẓ al-Lūma'*, (Pati: Mabadi Sejahtera)

2. Karya dalam Bahasa Indonesia

Mahfudh, Sahal, 2005, *Solusi Problematika Hukum Islam; Keputusan Mukhtar, Munas dan Konbes NU 1929-1999*, Surabaya: LTNU Jawa Timur dan Daintama.

-----, 2009, *Pesantren Mencari Makna*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur)

-----, 2014, *Dialog Problematika Umat*, (Surabaya: Khalista)

-----, 2007, *Nuansa Fiqih Sosial*, Cet.VI. Yogyakarta: LkiS,

-----, 2014, *Agenda Krusial Bahtsul Masa'il: Mempertimbangkan realitas di Hadapkan Kebenaran Teoritik*, dalam buku *khittah dan Khidmah, Kumpulan Tulisan Majma' Buhuts An-Nahdliyyah (Forum Kajian Ke-NU-an)*. Pati Majma' Buhuts An-Nahdliyyah.

-----, 1996, *Aktualisasi Fiqh Dalam Era Transformasi Sosial*, Artikel edisi perdana 14 April, (Bulletin Al-Fikrah IKAHA Jombang).

-----, 1989, *Warta NU*, No 11 tahun V, Januari 1989

-----, 2016, *Bahtsul Masail Dan Istimbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek* dalam buku "Islam Nusantara: Dari *Ushūl*

Fiqh Hingga Paham Kebangsaan”, (Bandung: PT Mizan Pustaka)

-----, 2004, *Wajah Baru Fiqh Pesantren*, Penyunting: Aziz Hakim Saerorozy, (Jakarta: Citra Pustaka)

-----, 2004, *Pendekatan Dakwah Untuk Kaum Dhu'afa*. Dalam Mimbar Ulama

-----, 1985, *Ijtihad Sebagai Kebutuhan*, dalam *Pesantren*, No. 2/Vol.

II.

-----, 1994, *Tujuan Hukum Hadd dan Qishash*”, dalam *Suara Merdeka*, No. 250, Tahun XLVI, (Mei 1994)

-----, dan Mustofa Bisri, 1997, *Persepakatan Ulama dalam Hukum Islam : Ensiklopedi Ijmak*, (Jakarta: Pustaka Firdaus0

3. Karya Artikel yang tidak dipublikasikan

Mahfudh, Sahal, 1989, *Ukhuwah Islamiyah Indonesia: Pandangan Nahdhatul Ulama*’, 13 Nopember, makalah tidak diterbitkan.

-----, 1989, *Deklarasi Situbondo dan GP Ansor*, makalah di sampaikan pada Temu Wicara GP Ansor se-Jateng di

Semarang, tanggal 4-6 Mei 1984
13 Nopember 1989, makalah tidak diterbitkan.

-----, 1996, *Pandangan Ummat Mengenai Peranan Sosial-Politik ABRI*. Makalah di sampaikan dalam Diskusi Peranan Sosial Politik ABRI yang diselenggarakan oleh Kodam IV/Diponegoro di Semarang, 30 Oktober 1996, makalah tidak dipublikasikan.

-----, 1989, *Fungsi Zakat dan Pengelolaannya*. Makalah di sampaikan di Seminar dan Lokakarya Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakat oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren Dan Masyarakat (P3M) pada tanggal 30 Maret 1989 di Jakarta, makalah tidak dipublikasikan.

-----, 1994, *Dimensi Agama Dalam Pengembangan Ekonomi*. Makalah di sampaikan dalam Seminar Ekonomi PCNU Kodya Pekalongan pada tanggal 10 Juli 1994, makalah tidak dipublikasikan

-----, 1992, *Dakwah Islam dan Pembangunan*, Makalah di sampaikan dalam Lokakarya LKKNU di Jakarta pada tanggal 9 Januari 1992, makalah tidak dipublikasikan

- , 1991, *Gizi dan Pemberantasan Kemiskinan*. Makalah di sampaikan dalam saresehan mimbar agama Islam TVRI Pusat pada tanggal 24 Oktober 1991, makalah tidak dipublikasikan
- , 1994, *Re-Orientasi Pemahaman Fiqh: Menyikapi pergeseran Perilaku Masyarakat*, Makalah di sampaikan dalam Dsikusi Dosen Institut Hasyim Asy'ari di Jombang pada tanggal 27 Desember 1994, makalah tidak dipublikasikan
- , 1987, *Kependudukan Merupakan Masalah Bagi Ulama dan Ummat*, Makalah di sampaikan dalam Temu Wicara Ulama di Pasuruan pada tanggal 29 Agustus 1987, makalah tidak dipublikasikan
- , 1988, *Pengalaman Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat*, Makalah di sampaikan dalam Seminar Nasional di Cisarua Bogor pada tanggal 11-13 April 1988, makalah tidak dipublikasikan
- , 1993, *Prospek Perguruan Tinggi di Pesantren: Tantangan dan Harapan*, Makalah di sampaikan dalam Seminar di STIT Pesantren Qomaruddin Gresik pada tanggal 18 Januari 1993, makalah tidak dipublikasikan

- , 1986, *Aktualisasi Islam (Aswaja) Dalam Pembangunan Masyarakat*, Makalah di sampaikan dalam Seminar Pengembangan Sumber Daya Manusia NU wilayah Sumsel di Palembang, 16 Januari 1986, makalah tidak dipublikasikan
- , 1993, *Sumber Daya Ekonomi Umat Dari Sudut Pandang Islam*, Makalah di sampaikan dalam Latihan Agribisnis di Pondok Pesantren Jawa Tengah BLPP Ungaran oleh Kanwil Pertanian Propinsi Jateng pada tanggal 6 Pebruari 1993, makalah tidak dipublikasikan
- , 1994, *Fiqh Sosial Sebagai Alternatif Pemahaman Agama Masyarakat*, Makalah di sampaikan dalam kuliah umum Institut Hasyim Asy'ari di Jombang pada 28 Desember 1994, makalah tidak dipublikasikan
- , 1987, *Aktualisasi Khittah 26 Pasca Pemilu 1987*, makalah di sampaikan di Kajen Margoyoso Pati, 5 Agustus 1987, makalah tidak dipublikasikan
- , 1985, *NU dan Tantangan Zaman: Orientasi dan Aktualisasi Kembali Ke Khittah 26*, makalah di sampaikan di Jakarta, 21 Agustus 1985, makalah tidak dipublikasikan.

- , 1987, *Pesantren dan Pengembangan Masyarakat dalam Perspektif Pembinaan Ummat*. Makalah di sampaikan dalam Seminar Pendidikan Pesantren dan Penyiapan Ulama yang diselenggarakan oleh PSM di Jakarta, 24 Juni 1987, makalah tidak dipublikasikan.
- , 1987, *Pendidikan dan Pengembangan Calon Ulama di Kalangan Nahdlatul Ulama*, makalah di sampaikan di Cilacap, 15 Nopember 1987, makalah tidak dipublikasikan.
- , 1982, *Perkembangan dan Pengembangan Madrasah di Lingkungan Nahdlatul Ulama*, makalah di sampaikan pada Panel Diskusi Ikatan Alumni Madrasah Qudsiyah Kudus, 8 Oktober 1982, makalah tidak dipublikasikan.
- , 1985, *NU dan Tantangan Masa Kini: Sebuah Tinjauan Agamis dan Sosiologis*, makalah di sampaikan di Konker GP Ansor wilayah Jatim Malang, 12 Oktober 1985, makalah tidak dipublikasikan
- , t.th, *“Orpolisasi” NU, “NU-nisasi” Orpol*, makalah tidak dipublikasikan.

- , 1986, *Khittah NU 26*, makalah di sampaikan di Symposium Khittah 26 NU Cab. Kodya Malang, 12 Oktober 1986, makalah tidak dipublikasikan.
- , 1983, *Pengarahan Syuriyah NU wilayah*, makalah di sampaikan di Kudus pada Musyawarah Muballigh NU se-Jateng, 12-13 Nopember 1983. makalah tidak dipublikasikan.
- , 1992, *Fatayat NU dan Prespektifnya Pada Era Global*, makalah di sampaikan di Dialog Sehari “Prespektif Fatayat NU Sebagai Organisasi Kemasyarakatan Pemuda Islam yang Ideal di Abad 21” oleh Fatayat NU wilayah Jateng, 25 Desember 1992, makalah tidak dipublikasikan.
- , 1989, *Filosofi dan Strategi Pengembangan Masyarakat di Lingkungan NU*, makalah di sampaikan di Temu Wicara LSM Kudus, 10 September 1989. makalah tidak dipublikasikan.
- , 1988, *Ajaran Aswaja dan Kaitannya dengan Sistem Masyarakat*, makalah di sampaikan di LKL dan Fatayat Cab. Jepara, 16-17 Pebruari 1988, makalah tidak dipublikasikan.
- , t.th, *Ukhuwah Nahdlatul Ulama Muhammadiyah*, makalah tidak dipublikasikan.

- , 2004, *Ekonomi Islam dan Kemungkinan Penerapannya*. Makalah di sampaikan di pondok pesantren Raudlatu at-Thalibin Rembang, 22 Februari 2004, makalah tidak dipublikasikan.
- , 1986, *Pengelolaan Zakat Secara Profesional*. h. 1. Makalah di sampaikan di Seminar dan Lokakarya Mencari Model Sistem Pengelolaan Zakat oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren Dan Masyarakat (P3M) pada tanggal 2 Desember 1986 di Jakarta, makalah tidak dipublikasikan.
- , 1995, *Arah Pengembangan Ekonomi dalam Upaya Pemberdayaan Ekonomi Umat*, Makalah di sampaikan di Pondok Pesantren Darus Sholah Jember, 27 Desember 1995, makalah tidak dipublikasikan
- , 2002, *Konsumerisme Pada Masyarakat Modern Dan Konsep Hidup Sederhana Dalam Islam*, Makalah di sampaikan di Kajen pada tanggal 20 Januari 2002, makalah tidak dipublikasikan
- , 2005, *Meneguhkan Kembali Peran Sosial Pesantren: Petika Pengalaman Pengembangan Masyarakat*. Makalah di sampaikan di seminar pemberdayaan pesantren untuk

transformasi masyarakat pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 17 Mei 2005, makalah tidak dipublikasikan.

-----, 2000, *Mengubah Pemahaman Atas Masyarakat: Meletakkan Paradigma Kebangsaan dalam Perspektif Sosial*, Makalah di sampaikan dalam Sillaturrahim Pemda TK.II, Ulama, dan Tokoh Masyarakat di Purwodadi, 18 Maret 2000, makalah tidak dipublikasikan

-----, 1987, *Pesantren dan Pengembangan Masyarakat Dalam Prespektif Pembinaan Umat*, Makalah di sampaikan di seminar Pendidikan Pesantren dan Penyiapan Ulama di selenggarakan oleh PSM Jakarta, 24 Juni 1987, makalah tidak dipublikasikan.

-----, t.th, *Peran Hukum Islam dalam Menciptakan Masyarakat Madani Indonesia*, Tidak ada keterangan tempat dan waktu, makalah tidak dipublikasikan.

B. Karya-Karya Lain

1. Karya dalam Bahasa Arab

‘Asyûr, Tâhir ibn, 1427 H/2006 M, *Maqâsid al-Syârî‘ah al-Islâmiyyah*,
(Tunis: Dâr Suhnun, Cairo: Dâr al-Salâm,).

Abduh, Muḥammad, t.th, *al-Manār*, jilid II.

Abu Dawûd, Sulâiman ibn al-Aṣ‘aṣ, 1952, *Sunan Abi Dawûd*, Kairo:
Musyafa al-Babi al-Halabi

Abu Zahrâh, Muhammad, 1988, *Uṣûl fiqh* , Beirut; Dar al-Fikr al-
‘Arabiy.

-----, 1978, *ilm Uṣûl fiqh* (Kuwait: Dar al-Qolam,), cet. XII.

Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyyâ, Abû al-Husain, 1403H/1981 M, *Mu‘jam
Maqâiyis al-Lughah*, Juz ke-3, Kairo: Maktabah al-Khânjî.

Ali as-Sâiyis, Muḥammad, 1970, *Nasy‘ātu al-Fiqh al-Ijtihâdi wa at-
Wârihi*, (Mesir: Majmu’ al-Buḥûs al-Islâmiyyah)

Ali Manṣur, Sâlih ibn ‘Abd al-‘Aziz, 1985, *Uṣûl al-Fiqh wa Ibn
Taimiyyah*, (Mesir: Dar al_nasr).

Amidi, Ali bin Muhammad, 2003, *al-Iḥkâm fi Uṣûlil al-Aḥkâm*, ta’liq
Abdur Rozaq al-Afifi, Juz ke-4, Riyadh: Dâr as-Somi’i.

Arkoun, Muhammed, 1993, *Min Faişal al-Tariqah ila Faişal al-Mūqal: Aina Huwa al-Fikr al-Islām al-Mua'aşir* Terj. Hasyim Sholeh, London: Dar al-Saqi.

Asnawi, Jamal ad-Din Abdur Rohim bin Ḥasan as-Syâfi'i, t.th., *Nihāyatu as-Sūl fi Syarh Minhajul Uşūl*, Qohiroh :Alimul Kutub.

Asyqâr, 1998, *al-Wāih fi Uşūl fiqh*, Mesir: Dar as-Salām.

Atiyah, Jamāluddin, 2001, *Naḥwa Taf'il Maqāşid al-Syāri'ah*, (Damsyik: Dār al-Fikr dan al-Ma'had al-'Alam li al-Fikr al-Islāmiy)

Audah, 'Abd al-Qādir, 1994, *al-'Amal al-Kāmilah*, Beirut: al-Mukhtar al-Islamiy.

Babarti, Muḥammad bin Maḥmūd bin Aḥmad taḥqiq Ḍaifullāh bin Şālih bin Aun al-'Umri, 2005 M/1426 H, *al-Rudūd wa al-Nuqūd*, Madinah : Maktābah al-Rūsyd.

Baḥit al-Muṭi'i, Muḥammad, 1923 M/1343 H, *Sullamūl Wuşūl lis Syarḥi Nihāyat as-Sūl*, Qāhirāh : 'Alimul Kutub.

Baiḍāwi, Qāḍi Nasir ad-Din Abdillāh bin 'Umar lihat kitab,t.th., *Nihāyatu as-Sūl fi Syarḥ Minhājul Uşūl*, Qāhirāh : 'Alimūl Kutūb.

- Banna, Jamal, 1997, *Naḥwa Fiqh Jadīd 3*, (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī)
- Bannani, t.th, *Haṣīyah al ‘Allamah al Bannani ‘Ala Syarhi al Jalāli Syamsuddin Muhammad bin Ahmad al Maḥalli*, Surabaya : Nur Asia, , Juz.II
- Baqilani, Qāḍi Abi Bakar Muḥammad bin at-Tib, 1998, *Taqrīb wal Irsyād as-Ṣāgīr*, karya al-Baqilani, taḥqīq Dr. Abdul Ḥamīd bin Ali Abu Zanid, Lebanon : Mu’assasah ar-Risālah.
- Baṣri al-Mu’tazili, imam Abi al-Ḥusāin Muḥammad bin Ali bin al-Ṭiyb, 1964 M/1384 H, *al-Mu’tamad fi Uṣūl al-fiqh*, taḥqīq Muḥammad Ḥamidullāh, (Damaskus: Dār al-Sat al-‘Arābiyyah
- Bugā, Muṣṭafa Dīb, t.th., *Aṣar al-‘Adillāh al-Mukhtalaf fihā au Maṣādir al-Tāsyirī‘ al-Ṭabā‘iyyah fi al-Fiqh al-Islāmiy*, Damaskus: Dār al-Imām al-Bukhāri.
- Buti, Muḥammad Sa’id Ramḍān, 1986, *Ḍawābit al-Maṣlaḥah fi asy-Syāri’ah al-Islāmiyah*, (Beirut: Muassasah ar-Risālah)
- Darrāz, Muḥammad Abdullāh, 2013, *an-Naba’ al- ‘Aẓim: Naẓārāt Jadidah fi Al-Qur’an*, Kairo: Dār Ibn al-Jauzi.11
- Dāwud, Imām Abū, 1952, *Sunan Abī Dāud*, Jilid IV, MBH, Mesir, (Bandung : repro Dahlan Press),

Daḥlawi, Syah Waliyullāh, 2005, *Ḥujjatullāh al-Bāligah*, juz 1, Beirut: al-Busyuriyyah

Gazāli, Abū Hāmid Muḥammad, 1997, Juz ke-1, *al-Muṣṭasfa min 'Ilm al-Uṣūl*, taḥqīq wat ta'liq Muḥammad Sulāimān al-Asyqār, (Beirut: Mu'assasat al-Risālah).

Ḥanāfi, Hasan, 2001, *al-Turās wa al-Tajdid*, terjemahan Yudian Wahyudi, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press)

-----, 2004-2005, *Min al-Naṣ ila al-Wāqi': Muḥawālah li I'ādati binai 'ilm uṣūl al-fiqh*, al Qahira: Markaz al-Kitab li al-Nasyr.

Ḥasaballāh, 'Ali, 1358 H/1971 M, *Uṣūl al-Tasyri' Al-Islāmi*, Mesir : Dār al-Ma'arif.

Ḥasan Ali, Abu bin Khallaf, 2003, *Syarah Shahih Bukhari*, juz 8, Riyadh, Maktabah Al-Rasyd

Ḥazm, Abi Muḥammad bin Ali bin Aḥmad bin sa'id bin, 1979, *Al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkam*, taḥqīq Aḥmad Muḥammad Syākir, taqdim Prof. Dr. Ihsan 'Abbas, Beirut : Dār al-'Iffaq al-Jadidah.

Ḥifnāwī, Muhammad, 2013, *At-Ta'āruḍ wa at-Tarjīh 'Inda al-Uṣūliyyîn wa Asyāruhumā fi al-Fiqh al-Islāmī*, al-Manṣurāh: Dār al-Wafā'.

- ‘Imārah, Muḥammad, 1972, *al-A’Māl al-Kāmilah li al-Imām Muḥammad ‘Abduh*, Ed. Muḥammad ‘Imārah, 6 Vol. (Beirut: Al-Mu’assasah al-‘Arabiyah li ad-Dirāsah wa an-Nasyr
- ibn ‘Abd al-Salām, Izz al-Din, 1400 H/1980 M, *Qawā‘id al-Aḥkām fi Maṣālih al-Anām*, (Beirut: Dār al-Jail)
- ibn subuki, Tajuddin ‘Abd al-Wahāb, t.th, *jam’u al-jawami’*, (Jakarta: Dār Iḥyā’ al-Kutub
- Ibnu Jarir Asy-Syaūkani, Muḥammad bin Ali bin Muḥammad, 1999, *Irsyād al-Fuḥūl Ila Taḥqīqi al-Ḥaq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ifrīqi, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr, 2003, Juz ke-2, *Lisān al-‘Arab*, (Riyad: Dār ‘Ālam al-Kutub).
- Isfahani, al-Ragib, 1992, *Mu’jam Mufrādat Alfaẓ Al-Qur’an*, Beirut : Dār al-Fikr.
- Jalal al-Dīn “Abd al-Rahmān b. Abî Bakar al-Suyūfī, 1983, *al-Radd ‘Ala Man Akhlada ilā al-Arḍi wa Jahila anna al-Ijtihād fi Kull al-‘Asr Fard*, taḥqīq Khalil al-Mays (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.), Cet. I,

-----, t.th, *Taysîr al-Ijtihād*, taḥqîq Fuād ‘Abd al-Mun’im Aḥmad
(Makkah: al-Tijāriyah)

Jalil ‘Isa, ‘Abd, 1389/1969, *Ijtihād ar-Rasūl SAW*, (Kuwait: Dār al-
Bayān)

Jaūhari, Ismâ‘îl ibn Ḥammâd, 1956, *al-Şihâh Tâj al-Lugāh wa Şihâh al-
‘Arābiyyah*, Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâiyîn.

Jaūziyah, Ibn Qayyim, 1965, *al-Ṭurūq al-Ḥukmiyah fî al-Siyasah al-
Islam*. Mesir: Maktabah Dâr al-‘Umdah.

-----,1970, *Zâd al-Ma’âd*, Beirut: Mustafâ al-Bâb al-Ḥalab.

-----,1973, *I’lâm al-Muwâqî’in*, Beirut: Dâr al-Jail

-----,2004 M, Juz ke-3, *I’lâm al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Ālamîn*,
Kairo:Dâr al-Hadîs.

Jîzānî, Muḥammad bin Ḥusain bin Ḥasan, 1996, *Ma’ālimu Uşūli al Fiqhi
‘Inda Ahli Al Sunnah wa Al Jamā’ah*,(Dâr Ibnu al Jauzi,), Juz.I

Juwāini, Abul Ma’alli ‘Abdul Mālik bin ‘Abdullāh,1400 H/1980 M, *al-
Burhān fî Uşūlil Fiqh*, taḥqîq wa ta’lîq Prof. Dr. ‘Abdul ‘Aḍim
ad-Dib, Qāhirāh:Dâr al-Anşār.

Kamâl al-Dîn Imâm, Muḥammad, 1418 H/1998 M, *Naẓāriyyat al-Fiqh fî al-Islâm: Madkhal Manhâjîy*, Beirut: al-Mu’assasah al-Jâmi‘iyyah li al-Dirâsât wa al-Nasyrwa al-Tauzî‘,

Khallâf, ‘Abd al-Wahhâb, 1972, *Maṣâdir al-Tasyrî‘ al-Islâmiy fîmâ lâ Naş fih*, Kuwait:Dâr al-Qalam.

-----,1977, *Al-Siyâsah al-Syâri’ah*. Kairo: Dâr al-Anşâr.

-----,1978, *‘ilm Uşûl fiqh* (Kuwait: Dar al-Qâlam,), cet. XII,

Kafrawi, As’ad ‘Abdul Gâni al-Sayyid, 2002, *al-Istidlal ‘indal Uşûlliyyin*, Mesir: Dâr al-Sâlam.

Khafif, ‘Ali,1996, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqâhâ’*, Kairo; Dâr al-Fikr al-‘Arâbiy.

Khalîdî, Şalâh ‘Abdül Fattâh, 2008, *Ta’rîf ad-Dârisîn bi Manâhij al-Mufassirîn*, Damaskus, Dar al-Qalam.

Khuḍâri Bik, Muḥammad, 1934, *Tarikh At-Tasyri’ Al-Islâmiy*, (Kairo: Al-Maktabah at-Tijâriyah Al-Kubrâ)

Ma’luf, Louis. 1986, *Al-Munjîd fî al-Lugah wa al-A’lam*. Beirut: Dar al-Masyriq.

- Mawardi, Abulḥasān ‘Ali, *Al-Aḥkām al-Sulṭaniyah*, Cairo : Mustāfa, Baby al-Ḥabibi, Cet. III, 1973/1393 H.
- Muṭi’i, Muḥammad Bahit, 1923, *Sullamūl Wuṣūl lis Syarhi Nihāyat as-Sūl*, Qohiroh : Alimul Kutub.
- Majid Turki, Abdul, 1986, *Munaḍārat fī Uṣūl al Syārī’ah al Islāmiyyah Baina Ibnu Ḥazm wa al Baji*, Beirut: Dār al Garb al Islāmiy.
- Mazkur, Salām, 1984, *al-ijtihād fī al-Tasyri’ al-Islāmi*, Cet I Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arābiy.
- Miqā, Abū Bakr Ismā‘il Muḥammad, 1985, *al-Ra’yu wa Aṣaruhu fī Madrasāt al Madīnah: Dirāsah Manhājiyyah Taṭbīqiyyah Tuṣbitu Ṣalāhiyyat al Syārī’ah li Kulli Zamān wa Makān*, Beirut: Mu’assasatal-Risālah,
- Mu’sāsah, Abu ‘Abdur Rāḥman Sya’id, 1999, *al-Muqāllidun al-‘Aimmah al-Arba’ah*, Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Mustāfā, Ibrāhīm dkk., *al-Mu’jam al-Wāsīt*, t.th., Juz ke-1, Tahrān: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah.
- Nazīf, Mustāfā, 1942, *Ḥasan Ibn Haitam: Buḥūs wa Kusyufah al-Baṣariyyah*, karya (Mesir: Mathba’ah Tauri)

Nadawi, 1994, *Al Qawā'id al Fiqhiyyah*, (Makkah ; Jami'ah Ummu al Qurā)

Qattân (al), Mannâ', 2015, *Mabâhiş fi 'Ulum Al-Qur'an*, Kairo: Maktabah Wahbah.

Qarāfi, Syihâb al-Dîn, 2002, *Syarh Tanqîh al-Fusûl fi Ikhtisâr al-Maḥsûl fi al-Uşûl*, Mesir: al-Matba'ah al-Khairiyyah.

Qazwini, Abi 'Abdillāh Muḥammad Ibn Yazid t.th., Juz 2, *Sunan Ibn Majah*, Bairut: Dar al-Fikr.

Qardhawi, Abdur Rohman Yusuf Abdullah, 2000, *Naẓāriyyat Maqāşid al-Syar'iyah baina Syaikhul Islām Ibnu Taiymiyyah wa Jumhur Uşūlliyyin*, Yordania: Dār al-Nafāis

Qarḍāwi, Yûsuf, 2001, *Madkhal li Dirâsat al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah.

-----, 1994. *al-Ijtihād al-mu'aşirin bayna al-inḍibaṭ wal infirāṭ*. Maydan as-sayyidah zainab: Dār at-Tauzi' wan Nasyr al-Islāmiyah.

Rāzi, Fakhrudin Muhammad bin Umar bin Hussein, 1968 M/1388 H, *al-Maḥşûl fi 'Ilm Uşûl fiqh*, taḥqîq Dr. Jabir Fayyad al-'Alwāni, Lebanon : Mu'assasah ar-Risālah.

Riḍa, Rasyid, 1368 H, *Tafsîr al-Manâr*, (Mesir: al-Manâr,).

-----, 1956, *Yusr al-Islâm wa Uşûl al-Tasyri' al-'Âm*, (Kairo: Mathba'ah Nahdhah Mishr)

Raisûni, Aḥmad dan Muhammad Jamâl Bârût, 2002, *al-Ijtihâd : al-Naş, wa alWâqi'*, wa *al-Maşlahâh*, Damaskus: Dâr al-Fikr.

-----, Ahmad, 1995, *Naẓariyyat al-Maqâsid 'ind al-Imâm al-Syâtibi*, (Beirut: al-Ma'had al-'Âlamiy li al-Fikr al-Islâmiy.

Râzi, Muhammad ibn Abi Bakr ibn 'Abd al-Qâdir, 1979, *Mukhtâr al-Şihâh*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi.

Salâm Madkur, Muḥammad, 1404/1984, *al-ijtihâd fi at-Tasyri' al-Islami*, cet.I, Kairo: Dâr an-Naḥḍah al-'Arabiyyah.

Sayf al-Din Abi al-Ḥasan 'Ali Ibn 'Ali Al-Amidi, 1967, *Al-Iḥkâm fi Uşûl al-Ahkam*, Juz ke-4, (Kairo: Muassasah al-Halabi).

Şhahrûr, Muhammad, 2000, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âşirah* Damaskus:al-Ḥâlî li ath-Ṭibâ'ah li an-Nasyr wa at-Tawzî,

-----, 2000, *Naḥw uşûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî*, Damaskus:al-Ḥâlî li ath-Ṭibâ'ah li an-Nasyr wa at-Tawzî,

- Suyūṭi, Jalal al-Dīn Abd Rahman. 1998, *al-Asybah wa al-Nazhāir*, ed. Muhammad al-Mu'taṣim Billāh. Beirut: Dār al-'Arabi, cet.1V.
- , t.th., *Itmam al Dirāyah Li Qurrāi al Niqayah*, (Surabaya : Matba'ah Sa'ad bin Naṣir bin Nabhan).
- , 1431 H, *Tadrīb ar-Rāwi fi Syarh Taqrīb 'An-Nawāwī*, Kairo: Dār Ibnu al-Jauzi.
- Sāyis, Ali, 1957, *Tarikh al-Fiqh al-Islāmi*, (Mesir: maktabah wa Matba'ah Muḥammad 'Ali Syubaih wa Auladūh)
- Subki, Tāj al-Dīn 'Abd. Al-Wāhhāb Ibn, 1937, *Jam' al-Jawāmi'*, Mesir: Mustāfā al-Babī al-hālābi.
- Syalabi, Mustāfā, 2000, *Ta'lilul aḥkam fis Syāri'atil Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Basyir lis Syaqaḥ wal 'Ulūm,
- Syāṭibi Abū Ishāq Ibrāhīm, t.th., Juz ke-3, *al- 'Itiṣām*, Beirut:Maktabah at-Taūhid.
- , t.th., Jilid I, Juz ke-2, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Syaltut, Maḥmūd, 1979, *Tafsir al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Syuruq,).

-----,1980 *'Aqîdah wa Syāri'ah*, (Beirut: Dār al-Syuruq)

Syarif al-'Umari, Nadiyyah, 1406/1986, *al-ijtihād fi al-Islām*, cet. 3,
Beirut: Muassasah al-Risālah.

Taimiyah, Taqy al-Din Abu al-Abbas Aḥmad, 1991, *Al-Siyāsah al-Syāri'iyah fi Iṣlah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*, Maroko: Dar al-Afaq al-Jadidah.

Taimiyyah, Ibnu, t.th, *al-Radd 'ala al-Muntaqiyin*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah,)

Turābî, Ḥasan, *Tajdid al-Fikr al-Islāmi*, 1993, (Rabat: Dar al-Qarafî li An Nasyr wa at-Tauzi',)

-----,1980, *Tajdîd Uṣūl Fiqh*, (Beirut and Khourtum: Dar al-Fikr).

Ṭûfi, Abu Al-Rabi Sulāiman bin 'Abdul Qāwi bin 'Abdūl Karim bin Sa'id,1990, *Syarh Mukhtaṣār Rouḍāh taḥqiq 'Abdullāh bin 'Abdul Mūḥsin at-Tarākiy*, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah. juz III

-----, 1993 M/1413 H, *Risālah fi Riayati al-Maṣlahāh*, taḥqiq Dr. Ahmad 'Abdul Rāhim al-Sayih, Libanon : Dar al-Maṣdariyyah.

-----, t.th., *Syarh al-Arba'în al-Nawāwīyyah*, lampiran dalam Mustāfā Zāid, 1964, *al Maṣṣalāḥ fi al-Tasyrī' al-Islāmiy wa Najm al-Dîn al-Ṭūfi*, t.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabiy.

Umari, Nadiyah Syarif, 1981, *al-Ijtihād fi Al-Islām Uṣluhu Aḥkāmuhu Alfaquhu*, Beirut: Muassasah al-Risalah.

'Ubaidi, Hamadi, 1999, *Ibn Rūsūd wa 'Ulum al-Syāri'ah al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabiy.

Waḥāb, Subki Imām Taj al-Dîn 'Abd. 1414 H/1991 M, *al-Asybah wa al-Nazāir*, cet.1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusāini, 1414 H/1994 M, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Beirut: Dār al-Fikr.

Zarqā', Mustāfa Aḥmad, 1968, *al-Fiqh al-Islāmi fi Ṣābihi al-Jadid: Madkhal al-Fiqh al-'Am*, Beirut: Tab'ah Tasi'ah Munqāhah wa Mazidah.

Zarqā', Syaikh Aḥmad bin Syaikh Muḥammad, 1989, *Syarh Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Damsyiq: Dār al-Qalam)

Zahrāh, Muḥammad Abu. 1985, *Uṣūl fiqh*, Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabi.

Zaid, Muṣṭafā, 1964, *al-Maṣṣalāḥ fī al-Tasyrī' al-Islāmiy wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*,: Dār al-Fikr al-'Arabiy.

Zaidān, 'Abd al-Karim, 1958, *al-Madkhal li Dirasah asy-Syāri'ah al-Islāmiyyah*, (Ttp: Muḥammad 'Ali Saḥih wa Aulādūh,)

Zarkāsyi, Imām, 1992, *al-Ḥaḥr al-Muḥit*, taḥrīr 'Abdūl Qādir 'Abdullāh al-Ma'ani, taḥqīq wa ta'līq Muḥammad Sulāimān al-Asyqār, Kuwait:Wazāratul Auqāf Was Syu'unil Islāmiyyah.

Zuhāili, Wahbah, t.th., *al-Wāsiṭ fī Uṣūl fiqh al-Islāmi*, Damascus : Al-Matba'ah al-'Ilmiyyah, Jilid II.

-----, 2005, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, (Beirut: Dār Al-Fikr)

-----, t.th., *Al-Ijtihād fī Asy-Syāri'ah Al-Islāmiyyah*, (Beirut: Dār Al-Fikr)

-----, 1986, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy*, (Beirut: Dār al-Fikr).

2. Karya dalam Bahasa Inggris

Berger, Peter L. dan Thomas Luckman, 1991, *The Social Construction of Reality: A Triatise in The Sociology of Knowledge*, London: Pinguin Books.

-----, 2013, *The Social Construction of Reality*, penerjemah Hasan Basari, (Jakarta, LP3ES)

-----, 1991, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, (Jakarta: LP3ES)

-----, 1991, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial*, (Jakarta: LP3ES)

Brown, Harold I., 1977, *Perception, Theory, and Commitmen: The New Philoshopy of Science*, (Chicago-London: The University of Chicago Press)

Coulson, N. J., 1964, *A History of Islamic Law*, (Edinburg University Press)

De Sausa Santos, Boaventura, 1995, *Toward A New Common Sense: Law, Science and Politics in The Paradigmatic Transition*, (New York: Routledge)

Denzin, Norman K. & Lincoln, Yvonna S, 1990, *Handbook of Qualitative*, (New Delhi: Sage Publication)

Elias A. Elias & ED. E. Elias, 1979, *Elias Modern Dictionary Arabic-Engglish* (Beirut: Dar al-Jail.

Esposito, John. L., 1986, *Islam, The Straight Path*, (New York: Oxford University Press)

Faruqi, Ismail R., 1982, *Islam and The Theory of Nature*, dalam Jurnal The Islamic Quarterly, (XXVI, 1)

Gibb, H.A.R. dan Kramers, J.H., 1961, *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden E.J. Brill-London LUZA & CO)

-----,1981, *Modern Trends in Islam*, (New York: Octagon Books,)

Giddens, 1990, *Sociology*, (Oxford: Polity Press)

Hallaq,Wael B. 1984, “*Was the gate of Ijtihad closed?*”, , dalam “International Jurnal middle Eastern Studies”. 16, 1, (UK: Cambridge University Press)

Hallaq,Wael B. 2004, *Authority, Contunuity and Change in Islamic Law*, (UK: Cambridge University Press).

Hamlyn, D. W., 1990, *History of Epistemology*, dalam Paul Edwards (ed.), *The Ensyclopedia of Philoshopy*, (New York-London: Macmillan Publishing Co., Inc., & The Free Press)

Hasan, Ahmad, 1970, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, edisi Inggris terj. Agah Garnadi, Pakistan: Islamic Research Institute.

James Earle, William, 1992, *Introduction to Philosophy*, (New York-Toronto: Mc. Graw-Hill, Inc.,)

Khaldun, Ibn, 1967, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, edisi Inggris terj. Franz Rosenthal, Princeton: Princeton University Press.

-----, 1958, *The Muqaddimah an Introduction of History*, diterjemahan dari bahasa Arab oleh Franz Rosenthal dari "Muqaddimah", London: Princeton University Press.

Lee, Robert D. 1994, *Foreword*, dalam Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question Uncommon Answer* (Boulder, Westview Press,)

Mohamad Iqbal, 1989, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore : Institute of Islamic Culture.

Muslehuddin, Muhammad, 1997, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists*, New Delhi: Markazi Maktaba Islami. Terj. Yudian Wahyudi Asmin, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya.

Naim, Abdullah Ahmed, 1990, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (Syracus: Syracus University Press,).

-----,1995, *Toward an Islamic Hermeneutics for Human Right*, in An-Na'im (ed), *Human Right and Relegious Velues*, (Grand Rapids, Michigan, USA: Wiliam B. Eerdmans Publishing Company,),

Rahman, Fazlur, 1984, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago & London: The University of Chicago Press)

Ramadan,Tariq, 2004, *Western Muslim and the Future of Islam*, (New York: Oxford University Press)

Rawls, John, 2000, *Lectures on The History of Moral Philoshopy*, (Cambridge: Harvard University Press)

Ritzer, George, 1981, *Toward An Integrated Sociological Paradigm*, (Boston: Allyn and Bacon)

Saeed, Abdullah, 2006, *Islamic Thought An Intoduction*, (London and New York: Routledge)

Schacht, Joseph, 1964, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Cet III, New York,

Schwandt, Thomas A. 1990, *Constructivist, Interpretivist Approaches to Human Inquiry*, dalam Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative*, (New Delhi: Sage Publication,),

Soebardi, S., 1975, *The Book of Cibolek, A Critical Edition with Introduction, Translation, and Notes: A Contribution to Study of Javanese Mystical Tradition*, (The Hague: Martinus Nijhoff)

3. Karya dalam Bahasa Indonesia

Al-Qur'an Terjemah, Mushaf al-Kamil, 2002, Editor Thoha Husein al-Hafidz dan Tim Editor Darussunnah, Jakarta: Darussunnah.

A. Qodry A. Aziziy, 2004, *Hukum Nasional: Eklektisisme Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Jakarta: TERAJU)

-----, 2004, *Membangun Integritas Bangsa*, (Jakarta: Renaisan)

-----, 2003, *Reformasi Bermazhab sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik Modern*, (Jakarta: TERAJU)

- A. Sirry, Mun'im. 1996. *Sejarah Fiqh Islam; sebuah pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Abdad, Zaidi, 2003, *Lembaga Perekonomian Ummat di Dunia Islam*, (Bandung: Angkasa Bandung,)
- Abdillah, Masykuri, 1999, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, (Penerjemah Wahib Wahab), Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya.
- Abdillah, Mujiono, 2003, *Dialektika Hukum Islam Perubahan Sosial; Sebuah Refleksi Sosiologis Atas Pemikiran Ibn Qayyim al-Jauziyyah*, Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- , 2013, *Islam Dialektik Varitas Islam Terkini*, (Semarang: CV. Putra al-Hikmah Mandiri.
- Abdul b. Rahman, Asymuni, 1990, *Qaidah-Qaidah Fiqh*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Abdul Ghofur, 2015, *Pengantar Ekonomi Syariah*, (Semarang: CV. Karya Abadi Jaya,)

Abdullah, M. Amin, 2004, *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer*, dalam *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*, (Yogyakarta: Fakultas Syariah Press)

-----, 2015, *Fiqh dan kalam Sosial Era Kontemporer: perjumpaan Ulum al-din dan sains Modern Menuju Fresh Ijtihad*, dalam buku *Metodologi Fiqh Sosial, dari Qauli Menuju Manhaji*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa.

Abdullah, M. Yatimin. 2006, *Studi Islam Kontemporer*, Jakarta: Amzah.

Abdullah, Syamsuddin, 1997, *Agama dan Masyarakat*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Abed Jabiri, Muhammad, 2003, *Formasi Nalar Arab*, penerjemah Imam Khoiri, Yogyakarta: Ircisod.

-----, 2003, *Kritik Pemikiran Islam*. terjemahan. (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru).

-----, 2000, *Post Tradisionalisme Islam*, ter. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS).

- , 1989, *Isykaliyat al-Fikr al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah)
- Adib, Kholidul “*Pemikiran KH,MA. Sahal Mahfudh Tentang Pemberdayaan Ekonomi Umat*”, dalam *Risalah Nusa*, Edisi I, September-Oktober 2007,
- Afif, Abdul Wahab, 1991, *Fiqh (Hukum Islam) antara Pemikiran Teoritis dengan Praktis*, (Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati)
- Ahmad Qurasyi, Tufail, 1988, *Prespektif Muslim Tentang Perubahan Sosial*, terjemahan Nasir Budiman (ed.), Bandung: Pustaka, cet. I,
- Ali, Muhammad Daud, 1994, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press.
- Al-Munawar, Said Agil Husin, 2002, *Dimensi Kehidupan dalam Prespektif Islam*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa.
- , 2004, *Fikih Hubungan Antar Agama*, Jakarta: Ciputat Press.
- , 2010, *hukum Islam & Pluralitas Sosial*, Jakarta : Paramadani.
- , dkk., 2004, *Agenda Generasi Intelektual: Ikhtiar Membangun Masyarakat Madani*, (Jakarta: Pena madani)

- al-Munawwir, A.W, 1997, *Kamus Al-Munawwir Arab- Indonesia*, Surabaya; Pustaka Progressif,.
- al-Qardhawi, Yusuf 1998, *Reformasi Pemikiran Islam Abad 21*, Terj. Moh. Farid Zaini, Surabaya : Dunia Ilmu.
- ,1995, *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, Terjemahan, Surabaya : Risalah Gusti
- al-Qurtubi, Sumanto, 1999, *KH. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Cermin.
- , 2001, *Proyek Membangun Jalan Tengah: Membaca Pemikiran Hukum KH. MA. Sahal Mahfudh*, dalam Jurnal Tashwirul Afkar, Penerbit Lakpesdam Jakarta, Post Tradisionalisme Islam, Ideologi dan Metodologi, Edisi No. 10.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi, 1982, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*, (Jakarta: Tinta Mas,)
- , 1993, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang)
- ,1971, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang)
- Bagus, Loren, 2000, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama)

Basrowi dan Sukidin, 2002, *Metode Penelitian Perspektif Mikro; Grounded Theory, Fenomenologi, Etnometodologi, Etnografi, Dramaturgi, Interaksi Simbolik, Hermeneutik, Konstruksi Sosial, Analisis Wacana dan Metodologi Refleksi*, (Surabaya: Insan Cendekia)

Bakri, Maskuri, 2010, *Pemberdayaan Masyarakat; Pendekatan RRA dan PRA*, Surabaya: Visipress Media.

Baso, Ahmad, 1997, *Melawan Tekanan Agama: Wacana Baru Pemikiran Fikih NU dalam Wacana Baru Fiqh Sosial 70 Tahun KH. Ali Yafie*, (Bandung: Mizan)

-----, 2006, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, (Jakarta: Erlangga)

bin Hanbal, Ahmad, 1999, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz.1, Muassasah al-Risalah, ,

Dahlan, Moh., 2004, *Epistemologi Hukum Islam Modern: Studi Atas Pemikiran Abdullahi Ahmed an-Na'im*, Disertasi (Yogyakarta: UIN Suka)

Daud Ali, Mohammad , 1990, *Hukum Islam*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada.

Departemen Agama RI, 2003, *Pola Pembelajaran Pondok Pesantren*, (Jakarta: Depag RI)

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1989, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Ensikolpedi Islam, 1997, (Jakarta: Ihctiar Baru Van Hoave), Jilid V

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), 1997 (Jakarta: Balai Pustaka), edisi II,

Dhofier, Zamakhsyari,1982, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES)

-----, 1994, *Tradisi Pesantren (Studi tentang pandangan Hidup Kiai)*, Jakarta:LP3ES.

Djazuli, Ahmad. 2006, *Kaidah-Kaidah Fiqih; Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Menyelesaikan Masalah- Masalah Yang Praktis*, Jakarta: Kencana.

Djirjosanjoto, Pradjarto, 1994, *memelihara umat, kiai di antara usaha pembangunan dan mempertahankan identitas lokal di daerah muria*, Amsterdam Departement of Cultural Antropology/ Social Development, Vrijie Universiteit.

Edwin Nasution, Mustofa dkk, 2012, *Pengenalan Islam Eksklusif Ekonomi Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group)

Efrinaldi, 2012, *Syari'at Islam dan Dinamika Masyarakat*, Jakarta: Ricardo.

El Baroroh, Umdah, 2014, *Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh dalam Sorotan Epistemologi Ushul Fikih*, dalam buku *Epistemologi Fiqh Sosial, Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa.

-----, 2015, *Aplikasi Madzhab Manhaji: Ikhtiar Menggagas Metodologi Ijtihad Fiqh Sosial*, dalam buku *Metodologi Fiqh Sosial, dari Qauli Menuju Manhaji*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa.

El Fadl, Khaled M. Abou, 2001, *Atas Nama Tuhan (Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women)*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi,)

- Esposito, John. L., 1980, *Identitas Islam pada Perubahan Sosial Politik*, penerj. A. Rahman Zainuddin, cet. I, (Jakarta: Bulan Bintang)
- Fanani, Muhyar, 2015, *Akar Pemikiran Fiqh Sosial Kiai sahal*, dalam buku *Metodologi Fiqh Sosial, dari Qauli Menuju Manhaji*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa.
- , *Fiqh Madani Kontruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta : LKiS, 2010
- Faudah, Mahmud Basuni, 1987, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an: Perkenalan dan Metodologi Tafsir*, terj. Mokhtar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid, Bandung: Penerbit Pustaka.
- Feillaard, Andree, 1997, *Nu vis-â-vis Negara*, Yogyakarta:LkiS.
- Fajar Riyanto, Waryani, 2014, *Studi Islam Indonesia (1950-2014): Rekonstruksi Sejarah Perkembangan Studi Islam Integratif di Program Pascasarjana Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) & Annual International Confrence on Islamic Studies (AICIS)*, (Pekalongan: Kurnia Kalam Semeseta)
- Fuad Chalil, Zaki, 2009, *Pemerataan Distribusi Kekayaan Dalam Ekonomi Islam*, (Jakarta: Erlangga)

- Ghufran A Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 1997,
- Halim, Abdul, 2000, *Peradilan Agama dalam Politik Hukum di Indonesia: Dari Otoriter Konservatif Menuju Konfigurasi Demokratis Responsif*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada)
- Hanafi, Syafiq Mahmadah & Fatma Amilia, 2002, "*Madzhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*", Yogyakarta : Ar-Ruzz Press.
- Haq, Abdul. 2006, *Formulasi nalar Fiqh II*. Surabaya: Khalista.
- Hasan al-Turābī, 2003, 1980, *Pembaharuan Ushul Fiqh* (terjemahan Afif Mohammad), (Bandung: Pustaka,
- , *Fiqh Demokratis: Dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, terj. Abdul Haris dan Zainul Am, (Bandung: Penerbit Arasy)
- Hasan, Mohammad Tholhah, 2001, *Diskursus Islam Kontemporer*, Jakarta: PT. Listafariska Putra.
- Hasbiyallah, 2012, *Perbandingan Madzhab*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia.

- Hamid, Arfin, 2007, *Hukum Ekonomi Islam (Ekonomi Syariah) Di Indonesia: Aplikasi dan Prespektifnya*, (Bogor: Ghalia Indonesia)
- Honer Stanley M. dan Hunt, Thomas C., 2001, *Metode dalam Mencari Pengetahuan: Rasionalisme, Empirisme, dan Metode Keilmuan*, dalam *Ilmu dalam Prespektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, (Bandung: Yayasan Obor Indonesia)
- Hosen, Ibrahim, 1996, *Memecahkan Permasalahan Hukum Baru*, dalam Haidar Baqir dan Syarif Bashri (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*, Bandung: Mizan.
- Iqbal, Muhammad. 2007, *Fiqh Siyazah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Ismail, Faisal, 2004, *Pijar-pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur*, (Yogyakarta: LESFI)
- Johnson, Doyle Paul, 1994, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Ter. Robert M. Z. Lawang, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama)
- Ka'bah, Rifyal dan Sa'id, Bustami, 1987, *Reaktualisasi Ajaran Islam, (Pembaharuan Agama Visi Modernis dan Pembaharuan Agama Visi Salaf)*. (Jakarta: Minaret)

-----, 2005, *Politik dan Hukum dalam alqur'an*, Jakarta: Khairul Bayan.

Karim, M. Abdul, 2012, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*, cet.4, Yogyakarta: Bagaskara.

Karni, Asrori S., 2009, *Etos Studi Kaum Santri: Wajah Baru Pendidikan Islam*, (Bandung: Mizan Pustaka)

Kholil, Imadudin, 1991, *Pengantar Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan Sejarah*, (Jakarta: PT Media Dakwah)

Khosyi'ah, Siah, 2014, *Fiqh Muamalah Perbandingan*, Bandung: Pustaka Setia

Ma'mur Asmani, Jamal, 2007, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh antara Konsep dan Implementasi*, Surabaya: Khalista.

-----, 2017, *Biografi Intelektual KH. MA. Sahal Mahfudh*, (Yogyakarta: Global Press)

-----, dkk, 2012, *Mempersiapkan Insan Sholih- Akrom: Potret Sejarah dan Biografi Pendiri-penerus Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen Margoyoso Pati 1912-2012 (1 Abad)*, Pati:Perguruan Islam Mathali'ul Falah.

- , 2015, *Rezim Gender di NU*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)
- , 2015, *Mengembangkan Fikih Sosial KH.MA Sahal Mahfudh; Elaborasi Lima Ciri Utama*, Jakarta: PT Alex Media Komputindo.
- Ma'ruf, Ade & Syahrul Alimi, Anas (ed.), 2000, *Shaping Globalisation: Jawaban Kaum Sosial Demokrat atas Neoliberalisme*, (Yogyakarta: Jendela)
- Mahsun, 2015, *Kontruksi Epistemologi Fiqh Sosial*, dalam buku *Metodologi Fiqh Sosial, dari Qauli Menuju Manhaji*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa.
- Mahfudz, Mahsun, 2006, *Rekonstruksi Madzhab Manhaji Nahdlatul Ulama Menuju Ijtihad Sainifik Modern*, makalah disampaikan dalam forum diskusi ilmiah nasional dalam *Annual Confrence* tanggal 26-30 Nopember 2006 di UIN Bandung, makalah tidak dipublikasikan.
- Mannan, Abdul, 1997, *Teori dan Praktik Ekonomi Islam*, Ter. Drs. M. Nastangin, PT Dhana (Yogyakarta: Bhakti Prima Yasa)
- Mashudi, 2015, *Kontruksi Hukum & Respon Masyarakat Terhadap Sertifikasi Produk Halal: Studi Social Legal Terhadap*

*Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan, dan Kosmetika
Majelis Ulama Indonesia, (Semarang: Pustaka Pelajar & LP2M
UIN Walisongo)*

Men, Lew Hee, 2000, *Sejarah Peradaban Dunia*, (Jakarta: Ananda)

Milal Bizawie, Zainul, 2001, *Pondok Kajen Wetan Banon Pesantren
salafiyah Dalam Lintasan Sejarah*, Pati, PAS dan Rima Prees.

-----, 2002, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat, Pemikiran dan
Paham Keagamaan Syekh Ahmad al-Mutamakkin dalam
Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740)*, (Jakarta: Keris-
Samha)

Minhaji, Akh., 1999, *Pendekatan Sejarah dalam Kajian Hukum Islam,
Mukaddimah 8 Th V*,

Moesa, Ali Maschan, 2007, *Nasionalisme Kiai, Kontruksi Sosial Berbasis
Agama*, (Yogyakarta; LkiS)

Moh. Fauzi, Khoirul Anwar dan Jauharatul Farida, 2014, *Revitalisasi
Peran Ulama: Dalam Pemberdayaan Masyarakat Pesisir Desa
Morodemak*, (Semarang: LP2M IAIN Walisongo,

- Moqsith Ghozali, Abdul, 2016, *Fiqh Sosial: Masa Depan Fiqh Indonesia*, Cet.I, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa.
- Mu'allim, Amir & Yusdani, 2005, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, Yogyakarta: UII Press
- , 1997, *Ijtihad Suatu Kontroversi: Antara Teori dan Fungsi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press)
- , 1999, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press Indonesia)
- Mudzhar, Atho, 2000, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press)
- Mughits, Abdul, 2008, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, (Jakarta: Kencana)
- Muhammad Iqbal, 2001, *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Cetakan ke-1, (Jakarta: Gaya Media Pratama).
- Muhammad, Agus, 1997, *17 Tokoh Bicara Halal*, (Jakarta: Infi Halal Multimedia)
- Mulder, Niels, 1996, *Pribadi dan Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

- Munawir, Ahmad Warson dan Mustofa Bisri, 1997, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif), cet 14
- Muslim, Muslihun, 2006, *Fiqh Ekonomi dan Positivitasnya di Indonesia*, (Mataram: LKIM IAIN Mataram)
- Na'im, Abdullahi Ahmed 1994, *Deskonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin Arrani, Yogyakarta : Lkis.
- Nashir, Haedar, 1997, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nur, Muhammad Tahmid, 2016, *Menggapai Hukum Pidana Ideal: Kemaslahatan Pidana Islam dan Pembaruan Hukum Pidana Islam*, (Yogyakarta: Budi Utama)
- Nurul Jannah, Tutik 2015, *Ijtihad Jama'i Sebagai Modal Gerakan Sosial Kiai Sahal*, dalam buku *Metodologi Fiqh Sosial, dari Qauli Menuju Manhaji*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa.
- Panitia Penyusunan Biografi Ibrahim Husein, 1990, *Prof. KH. Ibrahim Husein dan Pembaruan Hukum Islam*, (Jakarta: Putra Harapan),

Philips, Abu Ameenah Bilal, 2005, *Asal-usul dan Perkembangan Fiqh Analisis Historis atas Mazhab, Doktrin dan Kontribusi*, Nusamedia dan Nuansa, Bandung.

Prajono dan Pranarka, 1996, *Pemberdayaan: Konsep, Kebijakan dan Implementasi*. CSIS. Jakarta.

Profil STAIMAFA 2012

Pulungan, J. Suyuthi. 1997, *Fiqh Siyasah Ajaran Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: Rajawali Press,.

Qomar, Mujamil, 2002, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan.)

Rahardjo, M. Dawam (ed.), 1985, *Pergulatan Dunia Pesantren, Membangun dari Bawah*, Jakarta; P3M.

-----, 1989, *Prespektif Deklarasi Mekkah Menuju Ekonomi Islam*, (Bandung: Mizan)

Rahardjo, Sadjipto , 2006, *Ilmu Hukum*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti.

Rahman, Fazlur, 1984, *Membuka Pintu Ijtihad*, Pustaka, Bandung, cet. II,

Rahman, Jamal D. 1997, *Wacana Fiqh Sosial: 70 Tahun KH. Ali Yafie*, Bandung: Mizan.

- Rofiq, Ahmad, 2012, *Fiqh Kontekstual; dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rohman dkk, Mujib, 2012, *Kiai Sahal ; Sebuah Biografi*, Cet.I, Jakarta: KMF Jakarta,
- Roibin, 2008, *Sosiologi Hukum Islam Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syâfi'i*, Malang: UIN Malang Press.
- Roy Purwanto, Muhammad, 2014, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Malahah Najmuddin al-Thūfi*, (Yogyakarta: Kaukaba)
- Rivai, Veithzal & Arifin, Arviyan, 2010, *Islamic Banking: Sistem Bank Islam Bukan Hanya Solusi Menghadapi Krisis Namun Solusi Dalam Menghadapi Berbagai Persoalan Perbankan & Ekonomi Global dalam Sebuah Teori, Konsep dan Aplikasi*, (Jakarta: Bumi Aksara
- Sadzali, Munawir, 1995, *Gagasan Ajaran Islam : dalam Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta : Paramadina, Jakarta Selatan.
- , 1997, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina.)
- Sa'adah, Sri Lum'atus, 2012, *Peta Pemikiran Fiqh Progresif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)

- Saleh, Ismail, 1989, *Wawasan Pembangunan Hukum Nasional*, (Jakarta: Kompas, 1-2-3 Juni).
- Salim, Agus (ed.), 2002, *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial: Pemikiran Norman K. Denzin dan Egon Guba dan Penerapannya*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya)
- Sam, Ichwan dkk, 2007, *Panduan Ulama' Ayomi Umat: Kiprah Sosial 70 Kiai Sahal*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, Cet. I
- Satria Effendi M. Zein, 1996, *Metodologi Hukum Islam*, dalam Amrullah Ahmad, dkk. (ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press,)
- Shah, A.B., 1986, *Metodologi Ilmu Pengetahuan Ilmiah*, Terj. Hasan Basri. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia,
- Shihab, Alwi, 1998, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung; Mizan.
- Shihab, Quraish, 1996, *Wawasan al-Qur'an*, (Jakarta; Mizan)
- Sjadzali, Munawir. 1991, *Islam dan Tata Negara, Ajaran Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press.
- , 1997, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Yayasan Paramadina,

Smith, W.C. , 1962, *Islam dalam Sejarah Modern*, Jilid I, terjemahan Abu Salamah, (Jakarta: Bhatara)

Soekanto, Sorjono, 2003, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada)

Sukardja, Ahmad. 1995, *Piagam Madinah dan UUD 1945*. Jakarta: UI Press.

Supena, Ilyas dan M. Fauzi, 2002, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media, Cet. I.

Sugiyono, 2006, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*, Bandung: Alfabeta.

Suprpto, Bibit, 2009, *Ensiklopedi Ulama' Nusantara; Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan*, Jakarta: Gelegar Media Indonesia.

Syafi'i, Rahmat. 2007, *Ilmu Ushul Fiqh*. Bandung: Pustaka Setia.

Syamsuddin Abdullah, *Agama dan Masyarakat* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, cet. 1 1997).

Syam, Nur, 2005, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta, LkiS Pelangi Aksara)

Syani, Abdul, *Sosiologi Dan Perubahan Masyarakat*, 1995 Lampung:
Pustaka Jaya.

Syarifuddin, Amir, 2005, *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu-isu Penting
Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, (Jakarta: Ciputat
Press)

Syarifuddin, Amir, 1993, *Perubahan Pemikiran dalam Islam*, Bandung :
Angkasa Raya.

-----, 1990, *Pembaharuan Pemikiran dalam Islam*. Padang: Angkasa
Raya.

Tamrin, Dahlan, 2007, *Filsafat Hukum Islam*, Malang: UIN Malang
Press.

Tanya, Bernard L. 2006, *Teori Hukum: Strategi Tertib Manusia Lintas
Ruang dan Generasi*, (Surabaya: KITA)

Tim Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1999, *Kamus Besar
Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, Cetakan 10.

Titus, Harold H. dkk, 1984, *Persoalan-persoalan Filsafat (Living Issues
of philosophy)*, Jakarta: Bulan Bintang

- Triyanta, Agus, 2012, *Hukum Ekonomi Islam: Dari Politik Hukum Ekonomi Islam Sampai Pranata Ekonomi Syariah*, (Yogyakarta: FH UII Press)
- Van Bruinessen, Martin, 1994, *Nu Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta:LkiS.
- Wahid, Abdurrahman, 2011, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi)
- Wakhrodi, 2014, *Maqashid Syariah Dalam Pemikiran Fiqh Sosial Kiai Sahal*, dalam buku *Epistemologi Fiqh Sosial, Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, Pati: Fikih Sosial Institute Staimafa.
- Wasis, 1998, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Malang: UMM Press)
- Yafie, Ali, 1985, *Mata Rantai yang Hilang*, dalam *Pesantren*, 2/Vol. II, 32.
- Yusdani, 2015, *Fiqh Politik Muslim Progresif*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara,)

Zubaedi, 2006, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh: Perubahan Nilai Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat di Pesantren Maslakul Huda*, Disertasi (Yogyakarta: UIN Sunan Kali Jaga)

-----, 2007, *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren, Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam Perubahan Nilai-nilai Pesantren*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar).

4. Jurnal Ilmiah

Erni Fibrina Harahap, *Pemberdayaan Masyarakat dalam Bidang Ekonomi Untuk Mewujudkan Ekonomi Nasional yang Tangguh*, dalam Jurnal Manajemen dan Kewirausahaan: Jurnal Program Studi Manajemen Fakultas Ekonomi Universitas Tamansiswa Padang, Vol. III No. 2, Mei 2012, ISSN: 2086-5031.

Fanani, Muhyar *Redefinisi Hukum Islam dalam Rangka Demokrasi: Eksperimentasi Muhammad shahrūr*, Jurnal Pemikiran Hukum Islam dalam Jurnal al-Ahkam, ISSN 0854-4603, (Semarang: Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo, Oktober 2014)

Graudy, Roger, 1404 H/1982 M, *Mustaqbal al-Ijtihad*, Jurnal Al-Tawhid, VII, Rabi'ul Awal.

Hallaq, Wael B. 1991, dalam John L. Esposito (ed), *The Oxford Encyclopediam of The Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, Vol. II

-----, 1984, “*Was the gate of Ijtihad closed?*”, dalam “International Jurnal middle Eastern Studies”. 16, I, (Cambridge University Press).

Ilyas Supena, *Perubahan Paradigma Fiqh Kontemporer: Dari Fiqh Theosentrik menuju Fiqh Humanistik*, Jurnal Hukum Islam, ISSN 1829-7382, (Pekalongan: Jurusan Syari’ah STAIN Pekalongan, Volume 5, Nomor 2, Oktober 2007),

Lutfi Asyaukanie, *Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modernisme: Pendekatan Menuju Kritik Nalar Islam*, dalam Jurnal Ulumul Qur’an No. I, Vol. V, (Jakarta: LSAF, 1994)

Ma’mur, Jamal, 2014, *Fiqih Sosial Kiai sahal Sebagai Fikih Peradaban*, karya dalam Jurnal Al-Ahkam: Jurnal KSSI & Fakultas Syari’ah UIN Walisongo, Vol 24, Nomor 1, 2014.

Kholil, Markum, 2007, *Kaidah-kaidah Fiqhiyyah dalam Lintasan Sejarah*, Jurnal Hukum Islam, ISSN 1829-7382, (Pekalongan: Jurusan Syari’ah STAIN Pekalongan, Volume 5, Nomor 1, April 2007)

- Mahsun, 2015, *Rekonstruksi Pemikiran Hukum Islam Melalui Integrasi Metode Klasik Dengan Metode Sainifik Modern*, karya dalam Jurnal Al-Ahkam: Jurnal KSSI & Fakultas Syari'ah UIN Walisongo, Volume 25 Nomor 1,.
- Meuleman, Johan H. 1993, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, dalam Jurnal Ulumul Qur'an No. I, Vol. V, (Jakarta: LSAF).
- Mueller, Franz, 1948, "The Sociology of Knowledge", dalam *Social Science*, Vol. 23, No.1, (Januari), 63.
- McCarthy, E Doyle, 1998, "A New Sociology of Knowledge?", dalam *Human Studies*, Vol. 21, No.3, (Juli), 309-316.
- Mubarok, *Diskresi Hukum dan Kaitannya Dengan Ijtihad*, Jurnal Hukum Islam, ISSN 1829-7382, (Pekalongan: Jurusan Syari'ah STAIN Pekalongan, Volume 7, Nomor 2, Oktober 2009).
- Musthofa, Imam, 2013, *Relevansi Bermazhab (Reorientasi Dari Bermazhab Qauli Menuju Bermazhab Manhaji*, Jurnal Hukum Islam *Istinbath*), karya dalam Jurnal Hukum Islam *Istinbath: Jurnal Fakultas Syari'ah IAIN Mataram*, Vol 11, Nomor 2, 2013. ISSN 1829-6505, (Mataram: Fakultas Syari'ah IAIN Mataram).

Zubaedi, 2006 M/1427 H, *Membangun Fikih yang Berorientasi Sosial: Dialektika Fikih dengan Realitas Empirik Masyarakat*, Jurnal Al-Jami'ah, Vol. 44, No. 2.

-----, 2004, *Memotret Keterlibatan BPPM Pesantren Maslakul Huda Kajen dalam Aksi Pengembangan Masyarakat*, Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu Agama dalam Jurnal Aplikasia, Vol. V, No. 1, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1 Juni 2004: 17-33)

5. Seminar

Amin, Ma'ruf, dalam sambutan Ketua dewan pembina MES pusat pada Munas MES di Jakarta pada hari Kamis, 30 Nopember 2017

Ma'mur Jamal, Sekolah Fiqh Sosial : Memahami Fiqh Sosial Sebagai Upaya Kontekstualisasi Hukum Islam di Ipmafa Pati pada hari Minggu, 3 Juni 2018.

6. Surat Kabar

Permana, Achiar M., *Harian Tribun Jateng*, 26-28 Januari 2014

Ma'mur Asmani, Jamal, *Suara Muria*, Sabtu, 09 Desember 2017

Pedoman wawancara, observasi dan Dokumentasi

Pertanyaan Penelitian

1. Bagaimana *ijtihād taṭbîqî* K.H. M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat?
2. Kondisi situasi sosial dan budaya masyarakat seperti apa yang melatarbelakangi terhadap kemunculan *ijtihād taṭbîqî* ala Kiai Sahal?
3. Bagaimana relevansi *ijtihād taṭbîqî* K.H. M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat bagi pembaharuan hukum Islam sebagai pengembangan masa depan fiqh Indonesia?

Data Wawancara

A. *Ijtiḥād taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat

1. Mengungkap, memahami dan memaknai model *ijtihād taṭbîqî* yang dilakukan K.H.M.A. Sahal Mahfudh.
2. Mengungkap, memahami dan memaknai ijtihad secara genuine yang dilakukan K.H.M.A. Sahal Mahfudh.
3. Mengungkap, memahami dan memaknai ulama siapa saja yang mempengaruhi ijtihad K.H.M.A. Sahal Mahfudh

4. Mengungkap, memahami dan memaknai faktor-faktor sosial apa saja yang mempengaruhi *ijtihād taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh
5. Mengungkap, memahami dan memaknai faktor-faktot yang datang dari internal yang mempengaruhi ijtihad kiai sahal dalam mengimplementasikan produk-produk hukum hasil *istinbāṭ* ke dalam realitas sosial
6. Mengungkap, memahami dan memaknai dialektika perumusan fiqh ala Kiai Sahal
7. Mengungkap implementasi *ijtihād taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh bagi pengembangan masyarakat melalui pemberdayaan ekonomi umat dan menganalisis keterkaitannya dengan proses perubahan nilai-nilai yang terjadi di pesantren maslakul huda
8. Mengungkap, memahami dan memaknai pemebrdayaan ekonomi umat melalui proses perubahan nilai-nilai pesantren dan komunitas pesantren maslakul huda selama kegiatan pengembangan masyarakat seperti Artha Huda Abadi, KSM, BPR, BPRS, RSI, INISNU, IPMAFA

B. Latar belakang munculnya *ijtihād taṭbîqî* Kiai Sahal

1. Mengungkap, memahami dan memaknai faktor-faktor yang datang dari eksternal yang mempengaruhi ijtihad kiai sahal dari mengimplementasikan produk-produk hukum hasil *istinbāt* ke dalam realitas sosial
2. Mengungkap, memahami dan memaknai kepentingan yang mendasari *ijtihād taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh
3. Mengungkap, memahami dan memaknai garis besar konsep *ijtihād taṭbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh
4. Mengungkap, memahami dan memaknai konstruksi ijtihad yang pegangi dan dikembangkan oleh Kiai Sahal masa lalu dan masa sekarang
5. Mengungkap, memahami dan memaknai *ijtihād taṭbîqî* yang dipegangi dan dikembangkan oleh kiai sahal
6. Mengungkap, memahami dan memaknai pengembangan secara Teoritis-epistemologis *ijtihād taṭbîqî* kiai sahal
7. Mengungkap, memahami dan memaknai Pengembangan Praktis-Metodologis *ijtihād taṭbîqî* yang K.H.M.A. Sahal Mahfudh
8. Mengungkap, memahami dan memaknai hasil *ijtihād taṭbîqî* yang telah dilakukan Kiai Sahal

C. Relevansi *ijtihād taḥbîqî* K.H.M.A. Sahal Mahfudh dalam pemberdayaan ekonomi umat bagi pembaharuan hukum Islam sebagai pengembangan masa depan fiqh Indonesia

1. Mengungkap, memahami dan memaknai relevansi *ijtihād taḥbîqî* yang dilakukan kiai sahal terhadap pembaharuan hukum Islam di Indonesia sebagai pengembangan masa depan fiqh Indonesia
2. Mengungkap, memahami dan memaknai aspek-aspek perubahan pada pola pemahaman dan aktualisasi fiqh dalam pemberdayaan ekonomi umat
3. Mengungkap, memahami dan memaknai sikap masyarakat dalam pemberdayaan ekonomi umat yang dilakukan Kiai Sahal
4. Mengungkap, memahami dan memaknai Strategi Pemberdayaan Ekonomi Umat yang dilakukan Kiai Sahal
5. Mengungkap, memahami dan memaknai upaya Kiai Sahal dan peran para kiai lainnya dalam pemberdayaan ekonomi umat
6. Mengungkap, memahami dan memaknai tantangan dan peluang dalam upaya pemberdayaan ekonomi umat
7. Mengungkap, memahami dan memaknai aspek perubahan yang terjadi secara ekonomi di masyarakat

8. Mengungkap, memahami dan memaknai aspek perubahan dan pelaksanaan strategi pemberdayaan ekonomi umat dalam pengentasan kemiskinan
9. Mengungkap, memahami dan memaknai sikap dan perilaku masyarakat dan para kiai terhadap gagasan pemberdayaan ekonomi umat
10. Mengungkap, memahami dan memaknai efektifitas pemberdayaan ekonomi umat yang dilakukan kiai sahal
11. Mengungkap, memahami dan memaknai wilayah yang menjadi garapan pemberdayaan ekonomi umat yang dilakukan kiai sahal
12. Mengungkap, memahami dan memaknai siapa saja yang terlibat dalam pemberdayaan ekonomi umat
13. Mengungkap, memahami dan memaknai peran dan keterlibatan para kiai atau santri dalam pemberdayaan ekonomi umat
14. Mengungkap, memahami dan memaknai peran dan keterlibatan pemerintah daerah, PT, ormas keagamaan maupun parpol, LSM dalam pemberdayaan ekonomi umat yang dilakukan kiai sahal
15. Mengungkap, memahami dan memaknai peran dan keterlibatan institusi perbankan atau pelaku bisnis dalam pemberdayaan ekonomi umat
16. Mengungkap, memahami dan memaknai tahapan-tahapan kerja yang disusun dalam pemberdayaan ekonomi umat

17. Mengungkap, memahami dan memaknai program pemberdayaan ekonomi umat kiai sahal yang masih berjalan dan hasilnya masih dirasakan umat

D. Dokumen

1. Karya-Karya KH. MA. Sahal Mahfudh dalam Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia
2. Karya Artikel KH. MA. Sahal Mahfudh yang tidak dipublikasikan
3. Dokumen Pesantren Maslakul Huda
4. Dokumen BPPM
5. Dokumen BPR Artha Huda Mandiri
6. Dokumen BPRS

E. Pengamatan

1. Lokasi Desa Kajen Margoyoso Pati
2. Lokasi Pesantren Maslakul Huda
3. Lokasi BPPM
4. Lokasi RSI
5. Lokasi Darul Hadhonah

6. Lokasi Masda Printer
7. Lokasi Masda Grafika
8. Lokasi BPR Artha Huda Mandiri
9. Lokasi BPRS
10. Lokasi IPMAFA
11. Lokasi INISNU
12. Lokasi Ma'had Aly Ushul Fiqh
13. DII.

Foto Sumber Data













Riwayat Hidup

A. Identitas Diri:

1. Nama : Taufiqur Rohman
2. Tempat dan Tanggal Lahir : Demak, 1 Oktober 1982
3. Jenis Kelamin : Laki-laki
4. Perguruan Tinggi : IAIN Pekalongan
5. Alamat Rumah : Desa Kuryokalangan Rt 001
Rw 002 Kec. Gabus Kab. Pati
6. Telp./Hp : 085226321170
7. Email : taufiqrohman739@gmail.com

B. Identitas Keluarga:

1. Nama Ayah : Abdul Hadi
Nama Ibu : Afiyah
2. Nama Istri : Luluk Siti Musyarofah
Nama Anak : 1. Muhammad Nafaril Wafdar
Rohman (L)
2. Sayyidatul Faza Al Alimah
(P)

C. Pendidikan formal:

1. Madrasah Ibtidaiyah Tarbiyatul Athfal Demak (1989-1994)

2. Madrasah Diniyah Ibtidaiyah dan Wustho Kelas sore Demak (1989-1994)
3. Madrasah Tsanawiyah Roudhotul Muallimin demak (1995-1997)
4. Madrasah Diniyah Wustho Mathali'ul Falah Kajen Pati (1997-1998)
5. Madrasah Aliyah Mathali'ul Falah Kajen Pati (1999-2001)
6. S1 PAI Universitas Islam Sultan Agung (UNISSULA) Semarang (2004-2008)
7. S2 Hukum Islam Universitas Islam Malang (UNISMA) Malang (2010-2012)
8. S3 Syariah UIN Wali Songo Semarang (2014- 2018)

D. Pendidikan Non Formal:

1. PP Maslakul Huda Kajen Pati (1997-2001)
2. PP Tahfidh Dhiya'ul Qur'an Kajen Pati (2001-2002)
3. PP Baitur Rohmah Malang (2003)
4. PP Tahfidh Nurul Furqon Jl.DR.Cipto Semarang (2004-2006)
5. PP Tahfidh Tahaffudzul Qur'an Jl.Pemuda Kauman Johar Semarang (2006-2010)
6. PP Tahfidh Roudhotul Qur'an Jl.Pemuda Kauman Johar Semarang (2010)

E. Riwayat Pekerjaan:

1. Staf Pengajar di SD Al Firdaus Pleburan Semarang (2004)
2. Staf Pengajar di Darul Qur'an Ust. Yusuf Mansur Cabang Semarang (2009)
3. Staf Pengajar di Madrasah Aliyah Abadiyah Pati (2012-sekarang)
4. Staf Pengajar di PP Tahfidh Dhiya'ul Qur'an Kajen Pati (2012- sekarang)
5. Staf Pengajar di Madrasah Diniyah Kuryokalangan Gabus Pati (2012- sekarang)
6. Tenaga Edukatif di Ma'had Institut Pesantren Mathaliul Falah (IPMAFA) Pati (2011-2014)
7. Tenaga Edukatif di Fakultas Tarbiyah Sekolah Tinggi Agama Islam Wali Sembilan (SETIA WS) Semarang (2014-2016)
8. Tenaga Edukatif di Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Pekalongan (2017-sekarang)

F. Pengalaman Organisasi:

1. Anggota Yayasan Perguruan Islam Sultan Fatah Wedung Demak (2011-2013)
2. Pengasuh Pesantren Kampus STAIMAFA (2010-2012)

3. Mudir bidang Pendidikan Pesantren Kampus STAIMAFA (2011-2014)
4. Komite Madrasah Tsanawiyah Tarbiyatul Ulum Wedung Demak (2011-2013)
5. Ketua Remaja Masjid Angin-angin Wedung Demak (2008 -2011)
6. Anggota Perkumpulan Huffadz Kabupaten Semarang (2004-Sekarang)
7. Ketua Sillaturrohim mahasiswa pasca sarjana kader ulama UNISMA (2011)
8. Kepala Madrasah Diniyah Kuryokalangan Gabus Pati (2012-sekarang)
9. Imam tetap sholat Jum'at dan Khotib di Masjid Jami' Baitul Muttaqin I Kuryokalangan Gabus Pati
10. Wakil Pengasuh PP Tahfidh Dhiya'ul Qur'an Kajen Pati (2014-sekarang)

G. Prestasi

1. Hafidz Al Qur'an 30 Juz
2. Wisudawan terbaik Fakultas Agama Islam periode Oktober 2008 UNISSULA
3. Juara harapan lomba MTQ cabang Tafsir Al Quran Tingkat Propinsi Jawa Timur (2011)

4. Mendapatkan beasiswa prestasi tahfidz Qur'an di S1 UNISSULA (2004-2008)
5. Mendapatkan beasiswa prestasi Kader Ulama' Kemenag RI di S2 UNISMA (2010-2012)

H. Karya Ilmiah

1. Jurnal

Tahun	Judul	Penerbit / Jurnal
2016	Maslahah Mursalah Sebagai Strategi Istinbath Hukum Dalam Ijtihad Kontemporer	Jurnal Studi Keislaman At Tuhfah IAI Sunan Giri Bojonegoro Vol. 5, No. 8, Januari-Juni 2016
2015	Epistemologi Hukum Islam	Jurnal Studi Keislaman At Tuhfah IAI Sunan Giri Bojonegoro Vol. 5, No. 8, Januari-Juni 2016
2017	Kontroversi Pemikiran Antara Imam Malik Dengan Imam Syafi'i	Jurnal Studi Keislaman I'tidal

	Tentang <i>Masalah Mursalah</i> sebagai Sumber Hukum	UNISNU Jepara Vol. 4, No. 1, Januari-Juni 2017
2018	Pemberdayaan Ekonomi Menuju Umat Yang Mandiri dan Tangguh Prespektif KH. MA. Sahal mahfudh	Jurnal Religia IAIN Pekalongan Vol. 21, No. 1, Tahun 2018

2. Pengalaman Penelitian

Tahun	Judul Penelitian	Jabatan	Sumber Dana
2018	Hubungan Pendidikan Agama Islam Dengan Sikap Keberagamaan Siswa SMA Sultan Fatah Kauman Wedung Demak	Ketua	UNISSULA
2012	Kekerasan Dalam Rumah Tangga Prespektif Hukum Islam	Anggota	UNISMA
2011	Pengasuh Ma'had Aly UIN Maulana Malik	Ketua	STAIMAFA

	Ibrahim		
--	---------	--	--

Saya menyatakan bahwa semua keterangan dalam riwayat hidup ini adalah benar dan apabila terdapat kesalahan, saya bersedia mempertanggungjawabkannya.

Pati, 7 Juni 2018

Taufiqur Rohman