

Dinamika Fikih Pola Mazhab: Kontekstualisasi Bermazhab dalam Fikih NU

Ahmad Arifi*

Abstrak: Pemikiran fikih pola mazhab yang diikuti NU pada dekade 1990-an hingga sekarang mengalami perkembangan yang cukup dinamis. Kedinamisan ini sebagai buah dari munculnya pandangan-pandangan kritis dari para ulama (intelektual) NU, terutama berkenaan dengan sikap penerimaan mereka terhadap *al-turâts al-qadîm* berupa kitab-kitab fikih mazhab. Di antaranya adalah perlunya kontekstualisasi kitab fikih mazhab yang dimunculkan oleh Sahal Mahfudh, pengembangan metodologi fiqhnya (istinbat hukum yang ditempuh), dan perluasan cakupan tentang al-kutub al-mu'tabarah yang menjadi sumber/rujukan keputusan hukum, sehingga wacana pemikiran fikih NU semakin dinamis.

Kata Kunci: fikih, mazhab, kontekstualisasi, NU

Pendahuluan

Fikih sebagai hasil olah pikir (ijtihad) ulama dalam mengakselerasikan *nash* (dalil hukum) dengan permasalahan-permasalahan yang dihadapi masyarakat, maka pemikiran fikih akan selalu berkembang sesuai dengan dinamika dan tuntutan masyarakat. Demikian halnya terjadinya dinamika pemikiran fikih pola mazhab yang diikuti oleh NU, khususnya berkenaan dengan pola istinbath hukum melalui forum Bahtsul Masail,¹ karena problematika fikih yang semakin kompleks dihadapi oleh masyarakat (warga NU) memerlukan solusi atau jawaban yang tidak sekedar mengacu pada tekstualitas bermazhab (*'ibârah al-kutub*) secara kaku, akan tetapi diperlukan terobosan (pendekatan) baru terhadap masalah yang lebih kontekstual dan

* Dosen Fakultas Tarbiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹ Berkaitan dengan reformasi metodologis ini, pada Munas NU di Bandar Lampung 1992 telah ditetapkan tiga rumusan metode *istimbâth* hukum bagi NU, yaitu metode *qauliy*, metode *ilbâqiy*, dan metode *manhajiy*.

argumentasi yang lebih rasional, sehingga memenuhi harapan dan kemaslahatan masyarakat sekarang.

Prosedur dan Format Penetapan Hukum (Istinbat Hukum)

Proses pengambilan hukum yang biasa dilakukan oleh ulama NU sebagaimana tercermin dalam forum Lembaga Bahtsul Masail (LBM) dengan langkah-langkahnya dapat dijelaskan sebagai berikut: *Pertama*, penetapan hukum yang dilakukan oleh LBM itu adalah respon terhadap pertanyaan-pertanyaan riil (*waqi'iyah*) pada berbagai daerah dari semua tingkatan organisasi, baik yang diajukan oleh perseorangan atau masyarakat. *Kedua*, sebelum diajukan ke tingkat LBM Pusat (PBNNU). Pertanyaan-pertanyaan tersebut sudah dibahas dalam LBM sesuai tingkat jajarannya, tetapi tidak mendapat jawaban/solusi yang memuaskan. *Ketiga*, melakukan identifikasi masalah untuk dipersiapkan jawabannya di pra sidang LBM. *Keempat*, mencari jawabannya dalam kitab-kitab klasik hingga modern atau artikel/majalah yang ditulis oleh para ulama yang diakui kredibilitas keilmuannya. Di sinilah terjadi penilaian. Yang menjadi ukuran tertinggi adalah komitmen seorang penulis terhadap pola bermazhab, utamanya mazhab Syafi'i, ke-*nira'i*-an dan kejelasan argumen yang ditampilkan dalam redaksi kitab atau teks rujukan yang dipilih. Biasanya, pemilihan dilakukan secara alami, apakah kitab itu diterima oleh kalangan pesantren yang secara kultural terkait dengan NU atau tidak? Jika diterima, kitab itu dapat dijadikan rujukan. *Kelima*, setelah mendengar argumen dari para peserta LBM dengan landasan redaksional (teks) kitab yang menjadi pegangannya, Pimpinan Sidang membuat kesimpulan, dan ditawarkan kembali kepada peserta LBM untuk ditetapkan ketentuannya secara kolektif (*taqrir jama'i*). *Keenam*, kesimpulan ketetapan hukum seperti itulah yang dalam NU populer dengan *Abkam al-Fuqaha*.

Untuk lebih jelasnya, format keputusan hukum hasil Bahtsul Masail di atas disusun secara sistematis sebagai berikut:

- a. Setiap masalah dikemukakan diskripsi masalahnya
- b. Pertimbangan hukum (tidak selalu ada)
- c. Rumusan soal (pertanyaan) yang dibahas

- d. Jawaban (dengan kalimat yang singkat dan jelas)
- e. Dasar pengambilan (*ma'kbadz*), yakni kitab-kitab fiqh mazhab yang menjadi rujukan (referensi) dan
- f. Uraian teks/redaksi dalilnya.

Sebagai contoh, berikut ini dipaparkan satu keputusan *bahtsul masail al-diniyyah al-waqi'iyah* pada Mukhtamar XXX di PP. Lirboyo Kediri, Jawa Timur tahun 1999, tentang Penetapan Awal/Akhir Bulan dengan Rukyat Internasional. (Masalah no. 418 dalam *Ahkam al-Fuqaha*).

Deskripsi Masalah

Visibilitas *hilal* yang terjadi dengan melihat hilal memperlakukan indera mata (*ru'yatul hilal*) merupakan pilihan utama dalam pemikiran jumhur ulama bila akan menetapkan awal/akhir bulan Qamariyah. Cara lain bila mengalami kegagalan adalah dengan menggunakan metode *istikmal* (penyempurnaan tanggal). Hisab astronomi (perhitungan falakiah) ditempatkan sebagai pendukung, guna memperkirakan waktu konjungsi (*al-ijtima'*) dan kadar ketinggian hilal di atas ufuk. Konsekuensi dari metode hisab astronomi adalah berlakunya *mathla'* secara lokal (pernegara). Penetapan *mathla'* hanya berlaku lokal negara setempat bias dipahami dari perintah Rasulullah s.a.w. kepada pejabat Amir kota Makkah saat beliau menunaikan ibadah haji. (HR. Abu Dawud dari Husein bin al-Harits al-Jadaliy).

Masyarakat akhir-akhir ini sering dikacaukan oleh seruan berhari raya Idul Fitri berpedoman pada hari raya Idul Fitri di Saudi Arabia. Baru-baru ini Yayasan Al-Ihtikam merayakan hari raya Idul Adha juga mengikuti Idul Adha di Saudi Arabia. Kedua cara tersebut bermaksud melegalisasi *ru'yat al-hilal* negara Saudi Arabia sebagai *ru'yat* internasional.

Pertimbangan Hukum

- a. Lokasi Kepulauan Indonesia juga berbeda *mathla'*-nya dengan Saudi Arabia.
- b. *Ru'yat al-hilal* yang gagal terjadi di seluruh Indonesia, bisa saja berhasil dilakukan di negara lain, termasuk Saudi Arabia karena saat terbenam matahari selisih 4 (empat) jam lebih belakang dibanding waktu standar Indonesia.

- c. Kriteria *imkān al-ru'yah* hasil kesepakatan MABIMS adalah:
 - 1. Ketinggian hilal 2 (dua) derajat;
 - 2. Umur bulan minimal delapan jam saat konjungsi.
- d. Ibnu Abidin dalam kitab *Radd al-Mukhtar* Juz II, hlm. 393 dalam substansi uraiannya menetapkan *mathla'* negara setempat sebagai acuan pokok penetapan awal/akhir bulan Qamariyah, utamanya bulan Dzulhijjah.

Soal : Bagaimana hukum menetapkan awal bulan Qamariyah, khususnya Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah berdasarkan ru'yat al-hilal internasional untuk pedoman beribadah di Indonesia ?

Jawab : Umat Islam Indonesia maupun Pemerintah Republik Indonesia tidak dibenarkan mengikuti *ru'yat al-hilal* internasional karena tidak berada dalam kesatuan hukum (*al-balad al-wahid*).

Dasar Pengambilan

- a. *Fath al-Bârî Syarh al-Bukhari* li al-Hafidh Ibnu Hajar al-'Asqalani Juz IV, hlm. 123.
- b. *Fath al-Bârî* Juz IV, hlm. 123.

ثانيها مقابله اذا رؤي ببلدة لزم أهل البلد كلها وهو المشهور عند المالكية،
 لكن حكى ابن عبد البر الاجماع على خلافه وقال اجمعوا على انه لا تراعي
 الرؤية فيما بعد من البلاد.

Yang kedua adalah *muqâbalah*. Jika hilal terlihat di suatu daerah/negeri, maka seluruh penduduknya (harus mulai berpuasa atau berhari raya). Pendapat ini masyhur di kalangan ulama Maliki. Namun Imam Ibnu Abd al-Barr meriwayatkan ijma' ulama yang berbeda. Mereka sepakat, bahwa terlihatnya hilal itu tidak dapat dijadikan pedoman pada daerah/negeri yang berjauhan dari tempat terlihatnya hilal tersebut.²

² Untuk lebih jelasnya lihat Imam Ghazali Said dan A. Ma'ruf Asrori (peny.), Said, *Abkam al-Fuqaha Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan dan Mukhtar, Munas, Kombes Nahdlatul Ulama (1926-1999)*, (Surabaya: Lajnah

Format yang demikian ini diberlakukan sejak dirumuskannya sistem pengambilan hukum (*istinbâth al-ahkâm*) Bahtsul Masail hasil Munas Alim Ulama NU di Lampung tahun 1992 sampai Munas Alim Ulama di Asrama Haji Pondok Gede, Jakarta tahun 2002.

Pada tahun 2004, tepatnya ketika diselenggarakan Mukhtar ke-XXXII di Asrama Haji Donohudan, Boyolali, Solo (2004), format keputusan hukum Bahtsul Masail NU mengalami kemajuan yang signifikan. Dalam sistem pengambilan hukum Bahtsul Masail, keputusan hukumnya diformat berdasarkan hirarki dalil-dalil hukum, sebagaimana yang ditempuh oleh para imam mazhab. Secara berurutan, dalil-dalil dicantumkan mulai dari dalil nash, yaitu ayat-ayat al-Quran, Hadis Nabi (selama itu ada), Ijma', atau Qiyas. Baru setelah itu dituangkan rujukan pendapat dari ulama mazhab (yang tercantum dalam *kitab al-madzâhib*), sebagaimana di atas.

Masalah Suap PNS

Pertanyaan : Bagaimana hukum memberi dan menerima sesuatu agar diterima sebagai PNS dan semacamnya ?

Jawab : Pemberian sesuatu untuk menjadi PNS dan semacamnya adalah *risywah* (suap). Pada dasarnya, *risywah* itu hukumnya haram, kecuali untuk menegakkan kebenaran atau menolak kebatilan, maka tidak haram bagi pemberi dan tetap haram bagi penerima.

Dasar :

a. Al-Qur'an³

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ
النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Ta'rif wan Nasyr (LYN) NU Jawa Timur Bekerja sana dengan Penerbit Diantama Surabaya, 2005), p. 559-560.

³ QS Al-Baqarah: 188.

b. Al-Sunnah

حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَخْزَمٍ أَبُو طَالِبٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ عَبْدِ الْوَارِثِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ
 حُسَيْنِ الْمُعَلَّمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 قَالَ مَنْ اسْتَعْمَلَنَاهُ عَلَى عَمَلٍ فَرَزَقْنَاهُ رِزْقًا فَمَا أَخَذَ بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ غُلُولٌ (رواه
 أبو داود)

c. *Aqwal Ulama:*

... أن الرشوة حرام مطلقا والهدية جائزة في بعض الأحوال ... (روضة الطالبين)
 وقبول الرشوة حرام وهي ما يبذل للقاضي ليحكم بغير الحق أو ليمتنع من الحكم
 بالحق وإعطاؤه كذلك لأنه إعانة على معصية (نخاية الزين
 فمن أعطي قاضيا أو حاكما رشوة أو أهدي اليه هدية فإن كان ليحكم له
 بباطل أو ليتوصل بها لنيل ما لا يستحقه أو لأذية مسلم فسق الراشي ... (إسعاد
 الرقيق)

Format baru tersebut juga dilakukan pada Munas Alim Ulama NU di Asrama Haji Sukolilo, Surabaya pada 26-30 Juli tahun 2006. Dengan demikian, melihat apa yang telah terjadi dalam proses Bahtsul Masail NU selama dekade 1990-an sampai sekarang, dapat disimpulkan bahwa paradigma Nalar Fikih Formalistik-Tekstual LBM NU telah mengalami perkembangan sebagaimana di atas.

Berkenaan dengan masih donimannya metode Qauliy dalam Lembaga Bahtsul Masail NU, menurut pengamatan penulis, ada beberapa masalah yang menarik dan perlu dicermati, di antaranya adalah:

1. Masalah transpalntasi organ tubuh dengan benda najis, seperti dari mayat, daging babi, atau lainnya, pada Mukhtamar di Cipasung, Tasikmalaya (1994), LBM NU membolehkan dengan alasan dlarurat.⁴

⁴ Imam Ghazali Said, *Abkam Fuqaha...*, p. 485-488.

2. Melempar jumrah bagi jamaah haji pada hari *tasyriq* sebelum tergelincir matahari, pada Mukhtamar di Cipasung, Tasikmalaya (1994), dibenarkan berdasarkan kemaslahatan.⁵
3. Nikah sesama penderita HIV/AIDS dibenarkan, berdasarkan kemaslahatan.⁶
4. Masalah kloning pada manusia diharamkan, sedang untuk tanaman dan hewan dibolehkan.⁷
5. Masalah Doa bersama antara umat beragama, pada Mukhtamar NU di Kediri (1999) tidak diperbolehkan oleh LBM NU.⁸
6. Perempuan yang sedang menjalani masa iddah melaksanakan ibadah haji tidak diperbolehkan.⁹

Dengan demikian, jika memperhatikan nalar fikih pola mazhab NU yang formalistik-tekstual, maka pemikiran fikih dalam NU yang tercermin dalam Lembaga Bahtsul Masail NU menunjukkan bahwa tradisionalitas NU dengan pola bermazhab yang kuat dipegangi oleh NU tidak menghambat kemungkinan dilakukan pembaruan-pembaruan pemikiran, terutama yang bersifat metodologis. Hal ini bisa dilihat pada produk-produk pemikiran fikih NU yang telah dihasilkan oleh forum Bahtsul Masail NU, baik di Mukhtamar maupun di Munas Alim Ulama NU pada periode tahun 1990-an sampai sekarang. Munas Alim Ulama NU tahun 1992 telah menetapkan sistem beristinbath hukum bagi NU dalam Bahtsul Masail yang meliputi tiga tahap, yaitu: (1) Metode *Qauliy* (dengan penekanan pada pendekatan tekstual); (2) Metode *Ilhâqiy* (*Ilhâq al-masâil bi nadhâirihâ*), yakni melakukan proses analogi (pola kerja *qiyasy*) dengan menjadikan pendapat ulama dalam *kutub al-madzahib* sebagai acuannya (*mublaq 'alaihi*); (3) Metode *Manhajiy* dengan *Istinbâth Jama'î*, dengan menggunakan cara kerja (metode) atau *manhaj* yang ditempuh oleh ulama mazhab. Ini menunjukkan bahwa ulama NU dengan

⁵ *Ibid.*, p. 492.

⁶ *Ibid.*, p. 538-541.

⁷ *Ibid.*, p. 544-547.

⁸ *Ibid.*, p. 561-563.

⁹ *Ibid.*, p. 567-571.

paradigma formalistik-tekstualnya telah melakukan revitalisasi fikih mazhab, yakni tetap menganut pola mazhab (terutama *qanby*). Hal ini dilakukan dalam rangka lebih menunjukkan eksistensi fikih mazhab dan tetap relevan dengan konteks zaman sekarang. Makna revitalisasi pemikiran fikih mazhab ini dilakukan dalam rangka merespon berbagai tantangan, baik dari kalangan internal NU maupun eksternal. Revitalisasi pemikiran fikih mazhab yang dilakukan didasari oleh semangat bahwa sebuah pemikiran tidak boleh terhenti dan akan selalu berjalan secara dinamis seiring dengan tuntutan perubahan zaman dan masyarakatnya. Di samping itu, revitalisasi fikih mazhab yang dilakukan ini untuk menegaskan bahwa bermazhab tidak berarti jumud, statis, dan beku. Akan tetapi di dalamnya terbuka peluang dilakukannya pengembangan dan pembaruan.

Namun, sebagai catatan, langkah revitalisasi yang terjadi di dalam NU dengan paradigma formalistik-tekstual ini, menurut penulis, belumlah benar-benar menunjukkan aspek dinamisnya. Apalagi pada dataran realitas, ketika di forum-forum Bahtsul Masail, yang terjadi adalah sebaliknya, yakni “pengkristalan” pola berpikir *mazhabi*, yakni semakin menguatkan argumentasi formalistik yang tekstualistik. Ketika terjadi “benturan” pemikiran antara kelompok yang mensakralkan *turâts* (*ketub al-madzahib*) dan kelompok yang men-desakralisasi *turâts*, para ulama (kiai) NU menolak segala bentuk pemikiran yang dipandang tidak senafas dengan formalitas bermazhab. Hal ini terjadi pada saat Mukhtamar ke-31 di Solo tahun 2004, yang menolak penggunaan “hermeneutika” sebagai salah satu pendekatan atau metode dalam istinbath hukum. Atau lebih umum, mereka menolak bentuk-bentuk pemikiran bebas (liberal), meskipun pemikiran itu memiliki acuan referensi yang kuat atau malah mendasarkan kepada dalil nash secara langsung (al-Qur’an dan Hadis) yang memang nyata-nyata dapat dipertanggungjawabkan.

Fikih Sosial-Kontekstual¹⁰: Upaya Dinamisasi Fikih Pola Mazhab

Fikih sebagai formulasi pemahaman syari'ah memiliki dua tujuan, *pertama* adalah untuk membangun perilaku setiap individu muslim berdasarkan akidah, syari'ah dan akhlak; dan *kedua* adalah untuk merealisasikan sebuah tatanan kehidupan sosial masyarakat yang memiliki jati diri keadilan, persamaan dan kemitraan.¹¹ Dalam rangka mewujudkan tatanan sosial yang ideal, pembedaan fikih harus sesuai dengan dimensi kebutuhan manusia. Dalam konteks ini, fikih terbagi menjadi fikih ibadah dan fikih muamalah (meliputi fikih siyasah, jinayat, munakahat, dan sebagainya). Persoalannya adalah kenapa artikulasi dan aplikasi rambu-rambu fikih tersebut ketika berhadapan dengan sistem hukum yang beragam di Indonesia, hukum Barat dan hukum Adat mengalami marginalisasi atau penyempitan pada tataran perilaku individual. Sementara pemaknaan sosialnya terasa kurang teraktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Di samping itu, dalam batas tertentu, fikih dipahami masih berkecenderungan eksoteris (hitam-putih) dan formalistik ketika berhadapan dengan kosmopolitanisme kultur manusia. Akibatnya, manifestasi fikih dirasakan tidak aspiratif dalam menjawab tantangan zaman.

Jika diamati, kecenderungan belum responsifnya wajah fikih dalam kehidupan sosial diduga sebagai akibat dari "keterbatasan" atau "kekayaan" sumber bacaan atau *reference* mereka dalam satu ragam mazhab. Keterbatasan dalam penguasaan khazanah keilmuan fikih ini pada gilirannya membawa dampak terhadap munculnya pemahaman tunggal

¹⁰ Untuk tidak terkesan merubah pola bermazhab yang menjadi ciri keagamaan NU atau meninggalkan atau menanggalkan kitab-kitab fikih klasik, Sahal Mahfudh dan Ali Yafie lebih senang menggunakan istilah fikih sosial. Hal ini dimaksudkan sebagai upaya kontekstualisasi fikih mazhab agar lebih dekat dengan konteks sosial masyarakat sekarang. Lihat Ali Yafie dalam bukunya *Menggagas Fikih Sosial*, dan Sahal Mahfudh dengan bukunya *Nuansa Fikih Sosial*.

¹¹ Ahmad Rofiq, *Fikih Kontekstual dari Normatif ke Pemaknaan Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), p. 5.

terhadap mazhab. Mereka menjadi kurang responsif terhadap pemikiran mazhab yang lain. Oleh sebab itu, tugas penting dan mendesaknya adalah melakukan pemahaman fikih yang lebih kontekstual terhadap kitab-kitab fikih yang ditulis oleh para ulama masa lalu (abad III dan IV H) agar tidak kehilangan perannya menjadi rambu bagi kehidupan masyarakat sekarang. Untuk kepentingan ini, diperlukan keberanian dalam melakukan pembaruan, sekurang-kurangnya reformulasi hukum dan tidak mentolerir adanya kevakuman hukum (dinyatakan *mauquf*) terhadap persoalan-persoalan baru, dengan dalih ulama terdahulu tidak membicarakannya.

Dalam konteks mencari solusi untuk membongkar kejumudan pemikiran fikih selama ini, upaya pemahaman dan pemaknaan fikih secara kontekstual menjadi sangat penting untuk dilakukan. Di sini pendekatan “etis” (aspek moral) dengan berorientasi pada sisi esoteris (hakekat) fikih yang mengacu pada ruh *tasyri’* atau *maqashid al-syari’ah* menjadi agenda penting dalam rangka mereformulasikan substansi dan tujuan hukum. Untuk itu, yang mesti dikedepankan dalam mengambil suatu keputusan hukum adalah nilai-nilai yang mengutamakan kemaslahatan dan keadilan sebagai tujuan hukum. Dalam kerangka inilah nalar fikih sosial hadir sebagai bentuk pengembangan fikih mazhab yang menjadi bagian dari fikih NU.

Gagasan fikih sosial muncul sebagai respon di kalangan intelektual NU karena adanya ketidakpuasan mereka dengan kondisi Bahtsul Masail yang terkesan statis, beku, dan kering dari harapan masyarakat sekarang. Kondisi ini disebabkan oleh masih kuatnya pengaruh pola bermazhab secara *qanby* di kalangan mayoritas ulama NU. Padahal, tuntutan masyarakat akan perlunya hukum Islam yang kontekstual sesuai dengan situasi dan kondisi sosial sekarang ini tidak hanya datang dari intern warga NU saja, melainkan juga datang dari masyarakat pada umumnya. Oleh karena itu, menurut Azizy, perlu dilakukan tahapan untuk mengembalikan kodrat hukum Islam dengan empat langkah berikut:

Pertama, hukum Islam yang merupakan hasil karya fuqaha atau mujtahidin masa lalu, yang selama ini ditempatkan di satu

sisi sebagai doktrin atau di sisi yang lain sebagai hal yang tidak diperhitungkan sama sekali, hendaknya ditempatkan pada proporsi yang sebenarnya, yakni sebagai hasil ijtihad para ulama terdahulu. Untuk itu, perlu kiranya digunakan istilah “humanisasi hukum Islam (fikih)”, sehingga doktrin yang mungkin dianggap “sakral” tersebut menjadi sesuatu yang “profan” dapat disentuh akal dan diinterpretasi ulang.

Kedua, melihat hasil ijtihad tersebut secara kontekstual, sehingga menjadi lebih hidup dan mempunyai nilai. Berbicara mengenai hasil ijtihad, meskipun tetap disebut hukum Islam, tidak lepas dari pengaruh subjektivitas pelaku ijtihad (*mujtahid*) berserta lingkungan yang melingkupinya. Dengan kata lain, hasil ijtihad itu sangat erat dengan konteks sosial masyarakat pada saat itu, yang tentunya berbeda dari konteks masyarakat kita sekarang. Oleh karena itu, usaha kontekstualisasi terhadap hasil ijtihad ulama masa lalu perlu digairahkan, bahkan mestinya menjadi suatu keharusan. Kajian seperti ini tidak cukup hanya dengan membaca teks dari hasil ijtihad tersebut yang tertulis dalam kitab-kitab fikih mazhab, namun harus dibarengi dengan kajian yang serius terhadap aspek sejarah dan sosial yang melingkupi *mujtahid* ketika itu serta kajian metodologi yang digunakan dalam menghasilkan keputusan hukum Islam. Dalam hal ini, pendekatan sejarah, terlebih sejarah sosial dan sosiologi, menjadi sangat penting. Di samping itu, perlu dikaji tentang sejarah hidup para mujtahid terutama sekali yang berkaitan dengan pemikiran hukumnya.

Sebagai contoh adalah ketika kita mempelajari hukum-hukum Islam produk ulama Iraq dan Hijaz yang berbeda misalnya, kita harus pula mempelajari sejarah dan kehidupan sosial masyarakat Iraq dan Hijaz waktu itu. Jelaslah bahwa terjadinya perbedaan kesimpulan hukum dari keduanya disebabkan oleh karena perbedaan kondisi sosial yang ada di Iraq dan Hijaz. Keadaan sosial masyarakat Hijaz lebih homogen, stabil, dan pengaruh luar sangat sedikit. Sedangkan keadaan di Iraq konteks sosial masyarakatnya sangat heterogen, metropolis dengan perubahan yang sangat cepat dan juga pengaruh dari luar sangat besar dan terbuka. Contoh lain, dapat dilihat dari hasil

ijtihad Imam Syafi'i yang memunculkan dua pendapat (*qaul*) yang berbeda, meski terhadap masalah yang sama, yakni *Qaul Qadim* (yang dihasilkan ketika beliau di Iraq) dan *Qaul Jadid* (ketika beliau pindah berada di Mesir). Perbedaan ini didasari oleh keadaan yang tidak sama antara masyarakat Iraq dan Mesir, sehingga melahirkan ketetapan hukum yang berbeda pula.

Ketiga, setelah mampu melakukan kontekstualisasi, barulah akan mampu mengadakan reaktualisasi. Ini harus dilandasi dengan kemampuan interpretasi terhadap hasil ijtihad tersebut – bukan penolakan terhadapnya- dan dilanjutkan dengan reinterpretasi, dan pada waktunya akan ada tuntutan reformasi atau pembaruan (*tajdid*) terhadap ajaran pada tataran praktis yang merupakan pemahaman para mujtahid terhadap wahyu. Di sini berarti harus terjadi *historical continuity* dalam mempelajari hukum Islam secara akademik. Ijtihad dapat berupa pembaruan produk ijtihad atau ijtihad baru, misalnya terhadap kasus-kasus hukum yang tidak disebutkan ketentuannya dalam nash, atau untuk kasus-kasus yang sudah pernah diberi keputusan hukum, namun perlu pembaruan (kontekstualisasi) karena tuntutan zaman.

Keempat, perlunya kajian hukum Islam yang melibatkan disiplin ilmu lain. Atau meneliti hukum Islam yang sudah ada dengan menggunakan pendekatan interdisipliner atau multidisipliner. Ilmu bantu ini mutlak diperlukan dalam rangka mendekatkan hukum pada konteks yang lebih sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat sekarang.¹²

Untuk memenuhi harapan agar fikih menjadi lebih kontekstual dan sesuai dengan kondisi masyarakat sekarang, maka perlu adanya kajian fikih secara kontekstual-historis. Fikih mazhab harus dipahami sebagai suatu produk pemikiran yang dinamis, yakni sebagai hasil pemikiran ulama (mujtahid) dalam melakukan istinbath hukum yang sangat terkait dengan konteks sosial dan konteks historis. Istinbath hukum itu sendiri merupakan proses kerja akal mujtahid ketika merespon masalah yang dihadapi dengan melihat kepada dalil yang mendasarinya.

¹² Lihat uraian lebih lanjut pada A. Qodri A. Azizy, *Reformasi Bermazhab Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik Modern*, (Jakarta: Teraju, 2003), p. 73-76.

Bisa langsung mendasarkan kepada nash (al-Qur'an dan al-Sunnah), bisa juga memunculkan teori sendiri, sebagaimana yang dilakukan oleh para imam mazhab.

Ketetapan-ketetapan hukum fikih yang ditulis dalam kitab-kitab mazhab mesti terkait dengan konteks sosial dan historisitas masalah pada saat para ulama mazhab melakukan istinbath hukum. Sebagai produk ijtihad, kebenaran fikih yang dihasilkan tetap bersifat *dhannî* (relatif), yakni bisa jadi benar dan sangat mungkin salah atau tidak sesuai dengan *maqâshid al-syar'i'ah* yang diharapkan. Relativitas kebenaran fikih ini karena ia dibatasi oleh konteks lokalitas (tempat), situasi dan zaman. Sebagai konsekwensinya, pemikiran fikih tidak selamanya *shâlih li kullî zamân wa makân*. Hal ini sudah disadari oleh para ulama, sebagaimana dirumuskan dalam sebuah kaidah, *lâ yunkaru taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-zamân*.¹³

Oleh karena itu, ketika menghadapi masalah fikih yang terjadi pada masa sekarang dengan situasi dan kondisi masyarakat dan tempat yang (tentunya) berbeda, maka mencari jawaban kepada apa yang secara tekstual dituangkan dalam kitab-kitab mazhab tidak cukup. Dalam hal ini perlu untuk melihat lebih serius aspek konteks sejarah dan konteks sosial dari pemikiran ulama mazhab. Atau juga yang dikehendaki oleh sebagian ulama NU, seperti KH. Afifuddin Muhajir, dengan pembacaan yang lebih kritis terhadap kitab-kitab kuning yang menjadi rujukan ulama NU (*al-kutub al-mu'tabarah*), namun tidak keluar dari bingkai kitab tersebut.¹⁴

Dalam hal ini, apa yang pernah ditawarkan oleh sekelompok anak muda NU yang tergabung dalam Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) dan *Rabitbah Ma'ahid al-Islamiyah* (RMI) dengan gagasannya untuk mengkritisi kitab kuning, agar memahami kitab kuning secara kontekstual

¹³ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fikihîyyah*, (Damasykus: Dar al-Qalam, 1991), p. 25, 56, 123.

¹⁴ Hasil wawancara dengan KH. Afifuddin Muhajir di Surabaya pada tanggal 21 Agustus 2005, pada saat diselenggarakan Bahtsul Masail oleh PBNU tentang Korupsi.

dan mengurangi interpretasi tekstual yang selama ini cenderung berlebihan, masih belum direspon secara baik. Bagi Kiai Sahal, gagasan (P3M dan RMI) tersebut tidak terlalu berlebihan, mengingat bahwa pemahaman kontekstual bukan berarti meninggalkan dan menanggalkan fikih secara mutlak. Justru dengan pemahaman tersebut segala aspek kehidupan akan dapat terjiwai oleh fikih secara konseptual dan tidak menyimpang dari rel fikih itu sendiri. Atau, minimal kitab kuning akan digemari tidak saja oleh para santri, yang belakangan ini mulai enggan menguaknya, akan tetapi oleh siapa saja yang berminat mengaji referensi pemikiran Islam.¹⁵

Tidak kalah pentingnya dalam forum Bahtsul Masail, adalah bagaimana setiap masalah yang akan dicari jawabannya, terlebih dahulu diidentifikasi akar masalahnya, dalil-dalil yang akan dijadikan pijak, metode istinbath yang ditempuh sampai kepada *maqâshid syarî'ah*-nya. Sebagaimana dituangkan dalam keputusan Munas Lampung yang melahirkan pola bermazhab secara *manhajy*, yakni dengan mengembangkan pola istinbath sebagaimana cara-cara yang telah ditempuh oleh para imam mazhab (tidak hanya terbatas Syafi'i), bukan sekedar mengacu kepada ibarat-ibarat kitab mazhab. Misalnya metode *al-Qiyas* al-Syafi'i bisa dijadikan acuan kerja (istinbath hukum) terhadap masalah-masalah yang perlu pendekatan analogi. Begitu juga dengan menggunakan metode *Maslahah Mursalah* al-Maliki, ketika dihadapkan pada persoalan yang memang perlu didekati dengan *maslahah mursalah*, dan sebagainya.

Namun demikian, harus diakui bahwa tipe nalar fikih sosial-kontekstual ini belumlah populer di kalangan ulama NU, terutama di lingkungan ulama yang biasa terlibat dalam forum bahtsul masail yang diselenggarakan PBNU, juga di kalangan santri di pesantren-pesantren *takbassus* fikih (misalnya P.P. Sidogiri Pasuruan, P.P. Al-Falah, Kediri dan pesantren salaf NU lainnya). Pada tahap sekarang ini, nalar fikih sosial-kontekstual belum melembaga (menjadi model) di Bahtsul Masail NU. Secara individual, misalnya, metode ini dilakukan oleh Kiai Sahal

¹⁵ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial...*, p. 23.

Mahfudh. Demikian juga Kiai Masyhuri Nai'im dan Kiai Afifuddin Muhajir cenderung mengikuti pola ini. Kalaulah menuju ke lembaga, baru dilakukan oleh forum Bahtsul Masail santri Ma'had Aly Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo, Situbondo.

Paradigma Fikih Sosial

Ciri utama nalar fikih sosial-kontekstual ini adalah bersifat kontekstual, dinamis, dan peka terhadap realitas empiris. Oleh karena itu, pendekatan yang ditempuh adalah pendekatan historis, kritis dan kontekstual. Fikih sebagai disiplin ilmu merupakan disiplin ilmu yang unik, yang berbeda dari ilmu hukum umum. Fikih memiliki kelebihan dibanding dengan ilmu hukum umum karena memiliki watak bidimensional. Fikih memadukan unsur "*saman'i*" dan kondisi aktual "*bumi*", unsur lokalitas dan universalitas serta unsur wahyu dan akal pikiran. Oleh sebab itu, upaya pengembangan fikih menuntut kita (para pengembang) memiliki wawasan tentang watak bidimensional – dimensi kesakralan dan keduniawian- fikih. Penglihatan serta penempatan kedua dimensi itu harus dilakukan secara proporsional agar pengembangan fikih benar-benar sejalan dengan watak aslinya. Fikih tidak menjadi produk pemikiran "*liar*" yang terlepas dari bimbingan wahyu, dan pada saat bersamaan fikih juga tidak menjadi produk pemikiran yang kehilangan watak elastisitasnya. Dengan demikian, faktor teologis maupun etika harus menjadi dasar pertimbangan dan menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam mengembangkan fikih, di samping sudah barang tentu faktor perubahan masyarakat itu sendiri.

Menurut Sahal, fikih selalu menjumpai konteks dengan kehidupan nyata sehingga bersifat dinamis. Namun, konteks lingkungan seperti itu kurang diperhatikan kalangan ulama NU.¹⁶ Mereka lebih terikat mendalami ketentuan-ketentuan teks kitab-kitab fikih (mazhab) daripada upaya penelusuran faktor-faktor lingkungan yang menyebabkan timbulnya ketentuan-ketentuan

¹⁶ Lihat KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih*, hlm. 31.

itu. Faktor-faktor tersebut justru penting diketahui dalam membantu pemahaman terhadap ketentuan-ketentuan teks secara utuh, dengan mempertimbangkan berbagai dimensi.

Berkenaan dengan istilah pembaruan pemikiran fikih, Sahal berpendapat bahwa istilah tersebut kurang tepat digunakan dalam konteks NU, karena kaidah-kaidah dalam *ushûl fikih* dan *qawâ'id al-fikihîyyah* sebagai perangkat untuk menggali fikih sampai saat ini tetap relevan dan tidak perlu diganti. Barangkali yang lebih tepat adalah pengembangan fikih melalui kaidah-kaidah tersebut, menuju fikih yang kontekstual.¹⁷ Pemahaman kontekstual bukan berarti meninggalkan dan menanggalkan fikih secara mutlak. Justru segala aspek perilaku kehidupan akan dapat terjiwai oleh fikih secara konseptual dan tidak menyimpang dari jalur fikih itu sendiri.¹⁸ Meskipun pengembangan fikih ke arah yang kontekstual ini bukan dimaksudkan sebagai pembaruan pemikiran fikih dalam NU, jelas ini merupakan langkah yang perlu dilakukan bagi eksponen NU yang sampai sekarang ini belum banyak dilakukan oleh ulama NU.

Pengembangan model fikih Sahal Mahfudh ini merupakan upaya pengembangan dari cara lama, yaitu pemahaman fikih secara tekstualis, yang dalam forum Bahtsul Masail masih sangat dominan mewarnai keputusan fikihnya. Dengan Fikih Sosial, Sahal ingin merubah pola pikir ulama NU dari pola *restriction of tradisionalist* menuju pola *socio-historis* atau *contextual approach*. Bagi Sahal, LBM NU mestinya lebih giat dalam mengimplementasikan metode istinbath hukum secara *manhajy*, daripada metode *qauly*, sehingga keputusan-keputusan hukum yang dihasilkan lebih mengena dan memenuhi harapan masyarakat sekarang.

Sahal juga ikut memelopori perlunya dikembangkan kesadaran pluralitas mazhab dalam pemahaman keagamaan, baik secara teoritis maupun praktek. Ia mengenalkan dan mendukung penggunaan karya-karya fikih non-Syafi'iyah di pesantren dan sekaligus menggunakannya dalam Bahtsul Masail. Kitab *Fikih al-Sunnah* karya Sayyid Sabiq, *Bidâyat al-Mujtahid* karya Ibn Rusyd

¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

(w.1198 M), atau *al-Fikih 'Alá Madzâhib al-Arba'ah* karya al-Jaziri. Begitu juga kitab-kitab ushul fikih, seperti *al-Muwâfaqât* karya Imam al-Syatibi (w. 790 H), dan *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm* karya Ibn Hazm (w. 456 H/1064 M). Sebagai efeknya adalah pola Bahtsul Masail NU sekarang sudah merujuk pada kitab-kitab yang sangat plural.¹⁹

Dalam konteks pemikiran fikih dalam NU, Sahal Mahfudh ingin menyumbangkan pemikirannya dalam rangka mengembangkan fikih NU yang *nota bene* mengikuti pola bermazhab. Untuk tujuan pengembangan fikih, para mujtahid masa lalu sebenarnya sudah cukup menyediakan landasan kokoh sebagaimana tergambar dalam kaidah-kaidah *ushûliyah* maupun *fiqhiyah*. Hingga kini, nampaknya belum ada suatu metodologi (*manhaj*) memahami Syari'at yang sudah teruji (*mujarrah*) keberhasilannya dalam mengatasi berbagai permasalahan sosial selain apa yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu. Bahkan fikih dalam pengertian *kompedium jurisprudence* pun banyak yang masih relevan untuk dijadikan rujukan dalam mengatasi berbagai permasalahan aktual. Oleh sebab itu, Sahal dalam upaya mengembangkan fikih berangkat dari hasil rumusan para ulama mazhab dalam konteks metodologis (*manhaj*) maupun kumpulan hukum yang dihasilkan (*qauliy*). Dengan kata lain, pengembangan fikih mazhab dalam NU bisa dilakukan sekaligus, yaitu pengembangan mazhab *qauliy* dan *manhajiy*.

Secara *qauliy* pengembangan fikih bisa diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning atau melalui pengembangan contoh-contoh aplikasi kaidah-kaidah ushul fikih maupun *qawâ'id fikihiyyah*. Sedangkan secara *manhajiy* pengembangan fikih bisa dilakukan dengan cara pengembangan

¹⁹ Abdul Moqsih Ghazali, *Urgensi Kebebasan Bermazhab dalam Fikih*, (Situbondo: IAI Ibrahimy Press, 1995), p. 40.

teori *masâlik al-'illat* agar fikih yang dihasilkan sesuai dengan *maslahat al-'ummah*.²⁰

Apa yang dijelaskan di atas merupakan kerangka paradigma fikih sosial yang dikembangkan oleh Sahal Mahfudh. Dengan kata lain, fikih sosial bertolak dari pandangan bahwa mengatasi masalah sosial yang kompleks dipandang sebagai perhatian utama syari'at Islam. Pemecahan problem sosial merupakan upaya untuk memenuhi tanggung jawab kaum muslimin yang konsekuen atas kewajiban mewujudkan kesejahteraan dan kemaslahatan umum (*maslahah al-'ammah*). Dalam hal ini, kemaslahatan umum kurang lebih adalah kebutuhan nyata masyarakat dalam suatu kawasan tertentu untuk menunjang kesejahteraan lahiriahnya. Baik itu kebutuhan berdimensi *dlarûriyah* atau kebutuhan primer (*basic need*) yang menjadi sarana pokok untuk mencapai keselamatan agama, akal pikiran, jiwa raga, nasab dan harta benda, maupun kebutuhan *hajiyah* (sekunder) dan kebutuhan yang berdimensi *takmilah* atau pelengkap (suplementer).²¹

Paradigma fikih sosial didasarkan atas keyakinan bahwa fikih harus dibaca dalam konteks pemecahan dan pemenuhan jenis kebutuhan manusia, yaitu kebutuhan *dlarûriyah* (primer), *hajiyah* (sekunder) dan *tahsiniyah* (tertier). Fikih sosial tidak sekedar sebagai alat untuk melihat setiap peristiwa dari kacamata hitam putih, sebagaimana cara pandang fikih yang lazim kita temukan, tetapi fikih sosial juga menjadi fikih sebagai paradigma pemaknaan sosial.

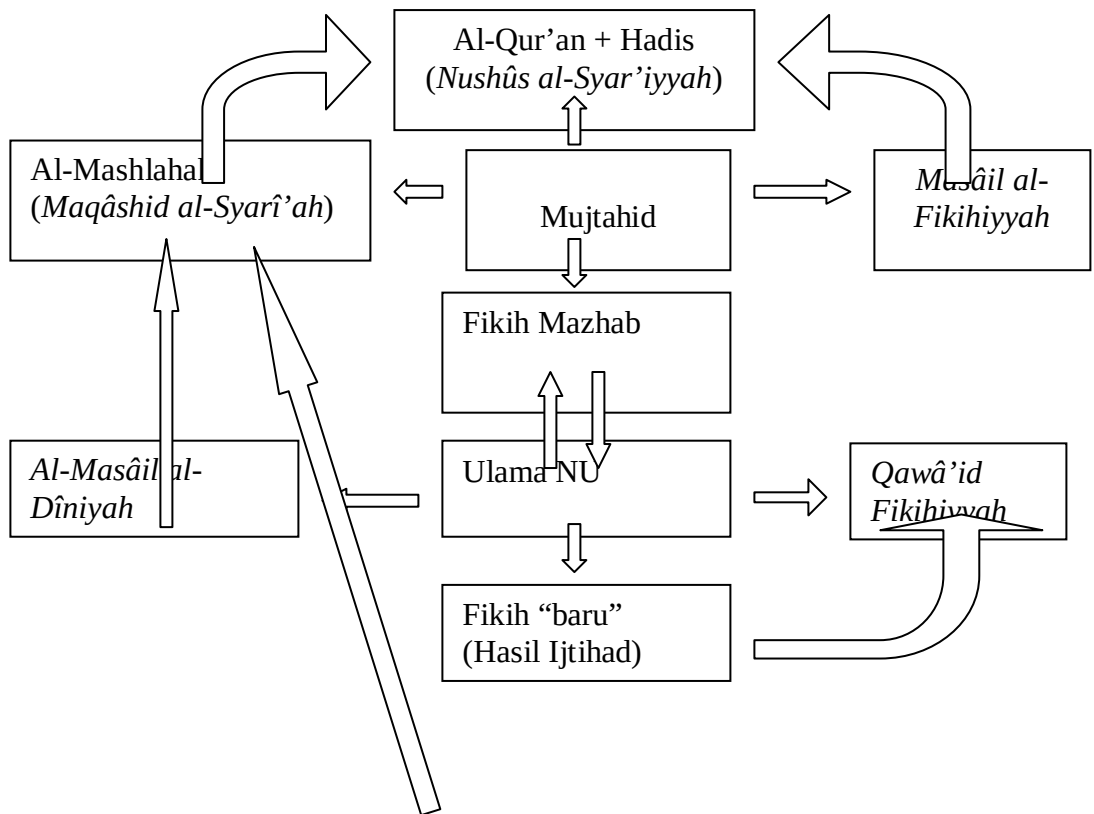
Sebagaimana diungkapkan Sahal Mahfudh, fikih sosial memiliki lima ciri pokok yang menonjol: *Pertama*, interpretasi teks-teks fikih secara kontekstual; *Kedua*, perubahan pola bermazhab dari bermazhab secara tekstual (mazhab *qauly*) ke bermazhab secara metodologis (mazhab *manhajy*); *Ketiga*, verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*ushûl*) dan mana

²⁰ KH. MA Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial...*, p. xxvi; juga pada KH. MA. Sahal Mahfudh, *Wajah Baru Fikih Pesantren*, (Jakarta: Citra Pustaka bekerjasama dengan Keluarga Mathali'ul Falah (KMF) Jakarta, 2004), p. 25.

²¹ *Ibid.* p. xxxiii-xxxiv.

ajaran yang cabang (*furû*); *Keempat*, fikih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara; dan *Kelima*, pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial.²² Kelima hal tersebut merupakan pengjawantahan dari upaya kontekstualisasi fikih pola mazhab yang dipegangi oleh NU, agar fikih mazhab tidak ditinggalkan masyarakat.

Paradigma Fikih Sosial-Kontekstual ini dapat digambarkan dengan skema sebagai berikut:



²²*Ibid.*, p. xxxv.

Penjelasan:

Produk fikih nalar sosial-kontekstual di sini didasarkan pada dua sumber, yaitu dengan mengapresiasi kitab fikih mazhab secara selektif (yang masih relevan) dengan mengkontekstualisannya, dan menggunakan *qawâ'id fiqhîyyah*. Sebagai pertimbangan dan acuan utama adalah *maqâshid al-syarî'ah* (kemaslahatan umat) Fikih ulama mazhab dalam hal ini bukan satu-satunya sumber referensi (*marâjî*) bagi penetapan hukum untuk merespon persoalan fikih.

Dengan demikian dalam konteks fikih NU, pengembangan fikih sosial versi Sahal Mahfudh tidak serta merta menghilangkan peran khazanah klasik, dan kreativitas dalam pengembangan fikih diharapkan tidak tercerabut dari akar tradisi *orthodoxy*. Persoalannya sekarang adalah bagaimana khazanah klasik itu disikapi. Untuk tujuan ini maka prinsip *al-muhâfadhah 'alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu bi al-jadîd al-aslah* yang menjadi pegangan NU akan selalu menjadi panduan, atau dalam konsep ilmiah disebut sebagai prinsip *continuity and change*. Inilah jalan tengah yang ditempuh Kiai Sahal dalam melakukan istinbath hukum untuk keluar dari jebakan metodologi fikih dan menghindari kejumudan pemikiran fikih.

Dalam mengapresiasi metode pengambilan hukum (istinbath) Kiai Sahal menggunakan dua metode sekaligus. *Pertama* adalah menggunakan metode tekstual (mazhab *qauhy*); dan *kedua* adalah metode kontekstual/metodologis (*manhajî*).²³ Metode tekstual digunakan Kiai Sahal ketika memberikan “fatwa hukum” antara lain disajikan dalam Harian Suara Merdeka pada setiap hari Jum'at di halaman 7 (tujuh) sejak tahun 1992 hingga tahun 2000, yang isinya adalah menjawab problematika umat tentang hukum. Sedangkan metode kontekstual dilakukan Sahal dalam forum-forum ilmiah keagamaan seperti bahtsul masail NU, seminar atau ketika Kiai Sahal berjihad sendiri untuk memecahkan persoalan yang pelik yang menjadi tuntutan umat.

²³ KH. Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU*, (Surabaya: PP RMI dan Dinamika Press, 1997), p. 364.

Pendekatan *Maqâshid al-Syarf'ah*

Dalam mengembangkan pemikiran fikih NU yang menggunakan pola bermazhab, Sahal Mahfudh membangun Fikih Sosialnya dengan pendekatan *maqashid al-syari'ah*, yakni berorientasi kepada *maslahah* dalam setiap mengambil kesimpulan hukum dari berbagai masalah yang dihadapi. Ahmad Baso menengarai bahwa kendati dalam banyak hal Sahal Mahfudh tetap berada dalam jalur kontekstual fikih Syafi'iyah, tetapi ia melakukan perombakan terhadap konsep *maslahah* dalam tradisi NU. Dalam beberapa tulisan Sahal, terutama yang menyangkut masalah sosial politik, ia sering menggunakan pendekatan *maslahah* sebagai pertimbangan terdepan dalam proses pengambilan keputusan.²⁴ Klarifikasi Qomar terhadap Sahal Mahfudh, sebenarnya tidak seperti yang dipahami Baso, *maslahah* yang dimaksudkan Sahal itu bukan *maslahah* sebagai pendekatan hukum, seperti halnya yang dikedepankan al-Thufi (w. 716 H),²⁵ melainkan *maslahah 'ammah* yang belum memiliki konsep yang konkret, padahal dalam kehidupan ini yang dicari adalah masalah. Sementara itu, *maslahah 'amah* sering dijadikan alasan suatu tindakan yang tidak bijaksana.²⁶ Tidak jarang

²⁴ Ahmad Baso, "Melawan Tekanan Agama: Wacana Baru Pemikiran Fikih NU", Jamal D. Rahman (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun K.H. Ali Yafie* (Bandung: Mizan bekerjasama dengan Bank Muamalat Indonesia-BMI Jakarta, 1997), p. 141.

²⁵ Menurut Najmuddin al-Thufi, *maslahah* adalah sesuatu yang mendatangkan kebaikan dan manfaat, yakni kemanfaatan yang menjadi kebutuhan manusia. dan ini didasarkan pada ukuran 'urf dan akal. Masalah merupakan sebab yang mengantarkan kepada maksud syara' baik dalam bidang ibadah maupun adat. Apabila *maslahah* bertentangan dengan nash, maka yang harus didahulukan adalah *maslahah*. Ia lebih diutamakan daripada dalil-dalil syara' yang lain, meskipun secara eksplisit tersebut dalam nash (al-Quran dan Hadis). Lihat misalnya Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (Mesir: t.p., t.t.), hlm 251; Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Departemen Agama, 1994), p. 716.

²⁶ Ungkapan ini dikutip dari hasil wawancara Mujamil Qomar pada tanggal 14 Juni 1999 dengan KH. MA. Sahal Mahfudh. Lihat Mujamil Qomar, *NU Liberal dari Tradisionalisme Abhussunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), p. 242.

tindakan yang mengatasnamakan kepentingan umat justru bertentangan dengan kemaslahatan mereka. Tindakan itu sebenarnya hanya untuk kepentingan pribadi atau kelompok, namun menggunakan kedok umat guna memperoleh keuntungan dan pembenaran.

Pemikiran fikih Sahal Mahfudh dalam konstelasi pemikiran fikih NU merupakan bentuk pemikiran fikih model nalar fikih sosial-historis, di mana setiap kesimpulan hukum yang diambil mengacu pada konteks sosial dan konteks historis. Konteks sosialnya adalah fikih yang diupayakan bernuansa kontekstual, dinamis dan selalu mengacu pada aktualitas persoalan yang dihadapi oleh masyarakat. Sedangkan konteks historisitasnya adalah fikih NU yang mengikuti pola bermazhab, khususnya Syafi'iyah, tidak meninggalkan atau menanggalkan pemikiran fikih mazhab yang dituangkan dalam kitab-kitab fikih mazhab, tetapi harus dilihat sisi historisitas pemikiran fikih mazhab itu sendiri dalam konteks masa itu.

Pemikiran fikih sosial-kontekstual dalam implementasinya dapat dilihat pada beberapa pemikiran Sahal Mahfudh tentang berbagai persoalan berikut.

Zakat dalam Bentuk Modal Usaha dan Pengentasan Kemiskinan

Pendekatan untuk mengatasi masalah kemiskinan ini berdasarkan paradigma fikih sosial adalah menggunakan pendekatan atas dasar kebutuhan dasar (*basic need approach*). Tentu saja dalam hal ini tidak bisa dilaksanakan dengan menggeneralisasi. Sahal menjelaskan, kita harus membagi masyarakat miskin itu menjadi beberapa kelompok dengan melihat kenyataan yang berkembang dalam lingkungan masyarakat miskin itu sendiri. Apa kekurangan mereka? Apa yang menyebabkan mereka miskin? Bisa jadi mereka miskin karena kebodohan atau keterbelakangan. Dalam hal ini kita harus berusaha agar mereka dapat maju, tidak bodoh lagi. Untuk itu, pendidikan, penyuluhan atau bentuk training-training diperlukan.

Bisa juga karena kurangnya sarana, sehingga mereka menjadi miskin atau bodoh. Untuk mengatasinya adalah dengan

cara melengkapi sarana tersebut. Untuk mengentaskan mereka, kita jangan memberi “ikan” terus-menerus, tetapi harus memberi kailnya. Tetapi dengan memberi kailnya saja tidak cukup, karena mereka harus diberi tahu cara mengail yang baik, lahan yang baik dan bagaimana mereka dapat menggunakan kail untuk mendapatkan ikan. Berarti mereka tidak hanya cukup dengan diberi modal, tetapi mereka juga harus diberi ketrampilan.²⁷

Inilah yang Sahal maksudkan dengan *basic need approach*. Masalah yang dihadapi kaum miskin, kebodohan atau keterbelakangan harus diatasi dengan memberikan keterampilan, dan baru kemudian modal. Ini juga belum bisa meyakinkan sepenuhnya, sepanjang belum diuji coba.

Kadang-kadang masyarakat miskin di kampung lebih menyukai hal yang paling praktis, maunya mencukupi tetapi juga mudah dan praktis. Untuk itu, di samping kita memberi ketrampilan dan modal, kita juga harus meyakinkan mereka atau memberi motivasi, hingga fakir miskin itu memiliki kemauan berusaha dan tidak hanya menanti dan boros.

Menurut Islam, secara formal zakat diberikan langsung oleh *muzakkî* (pembayar zakat), tidak melalui imam -dalam hal ini adalah pemerintah, akan tetapi ia harus dibayarkan dalam bentuk harta zakat itu, tidak boleh ditukar dengan bentuk yang lain. Zakat langsung harus dalam bentuk mal, dan itu dapat dijadikan modal.

Sebaliknya, menurut Sahal, berdasarkan petunjuk-petunjuk dalam fikih, zakat yang dikelola pemerintah justru dibayarkan bukan dalam bentuk uang. Kalau si *mustahiq* (orang yang berhak menerima zakat) punya ketrampilan menjahit, maka berilah mesin jahit. Kalau ketrampilannya hanya mampu mengemudikan becak, maka berilah becak.²⁸ Hal yang demikian ini telah dipraktekkan Sahal Mahfudh di tiga desa dekat pesantrennya di Pati dengan melembagakan zakat dalam bentuk koperasi.

Zakat dari pihak *muzakkî* diberikan kepada panitia (bukan ‘amil), yang kebetulan salah satu atau beberapa di antaranya

²⁷ KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial...*, p. 120.

²⁸ *Ibid.*, p. 121.

memang ada yang pantas menerima zakat (*mustahiq*). Hasilnya tidak langsung dibagikan dalam bentuk uang, tetapi diatur sedemikian rupa supaya tidak bertentangan dengan ketentuan agama. *Mustahiq* diberi zakat berupa uang, tetapi kemudian ditarik kembali sebagai tabungannya untuk keperluan pengumpulan modal. Pembagiannya diatur sedemikian rupa, sehingga apa yang diterimanya bisa menjadi modal. Kepentingan-kepentingan sosial lainnya, seperti keperluan lembaga juga diberikan bagiannya.

Untuk lebih mengefektifkan gagasan tersebut, lembaga sosial keagamaan dapat mengambil peran. Kalau kita berbicara mengenai peran ulama dalam pembangunan, khususnya dalam mengatasi masalah kemiskinan, mereka dapat berperan sebagai inisiator, bisa sebagai motivator dan sekaligus menjadi fasilitator. Peran ulama dalam berbagai gerakan nasional yang memberi imbas pada pranata keagamaan Islam cukup banyak dan sangat bermakna. Peran kiai lalu sarat dengan kemaslahatan umat. Para ulama yang antara lain dicirikan oleh Imam Ghazali sebagai *fuqîh fî mashâlih al-khalqî fî dunyâhâ*, masih bersikap apriori terhadap apa yang disebut masalah.²⁹

Zakat Harta Bisa Berupa Uang atau Cek

Menurut Imam Syafi'i, pengumpulan zakat harus berupa barang yang dizakati itu sendiri, kecuali untuk barang dagangan. Untuk hasil bumi, yang harus dizakatkan adalah hasil bumi itu sendiri. Demikian juga zakat ternak tidak bisa diganti dengan uang, meskipun senilai dengan barang yang dizakati. Begitu pula pembagian zakatnya.

Ditinjau dari segi teknis, hal ini tidak praktis. Ungkap Sahal, sekarang ini barang sebesar apa pun bisa dilipat dan dimasukkan dalam kantong, sebab bisa diwujudkan dalam lembaran-lembaran uang. Bahkan sekarang uang pun bisa diringkas lagi menjadi cek. Oleh sebab itu zakat harta bisa berupa uang atau cek,³⁰ karena substansi zakat adalah memberikan hak si

²⁹ *Ibid.*, p. 168.

³⁰ *Ibid.*, p. 146.

penerima zakat dengan mengambil sebagian dari harta yang dimiliki si muzakkî.

Redefinisi *Sabîlillâh* sebagai penerima bagian zakat.

Mengenai mustahiq zakat, perlu dilakukan kontekstualisasi menurut situasi sekarang, misalnya tentang Sabilillah. Selama ini para ulama memahami sabilillah sebagai salah satu penerima zakat adalah hanya terbatas pada pengertian tekstual nash, yakni orang yang berperang di jalan Allah. Hal ini didasarkan pada pendapat Jumhur ulama, bahwa sabilillah adalah perang di jalan Allah. Oleh sebab itu, bagian zakat untuk sabilillah diberikan kepada para angkatan perang yang tidak mendapat gaji dari pemerintah. Tetapi menurut Imam Ahmad b. Hanbal, bagian zakat untuk *sabîlillâh* bisa ditasharrufkan (digunakan) untuk kepentingan-kepentingan umum seperti membangun madrasah, masjid, jembatan dan sarana umum lainnya.

Agar zakat berdaya guna dan tepat guna, kita perlu mengambil pengertian *sabîlillâh* dalam makna yang luas, tidak membatasi pada pengertian berperang saja. Kalau kita sepakat mengambil pengertian yang luas, maka segala hal yang berkaitan dengan maslahat umum termasuk dalam kategori *sabîlillâh*.³¹

Masih banyak lagi pemikiran-pemikiran sosial fikih Sahal Mahfudh yang dilandasi oleh paradigma fikih kontekstual-historis, misalnya transplantasi organ tubuh,³² kebolehan penggunaan obat untuk mengatur haid demi kelancaran ibadah,³³ dan lain-lain.

Penutup

Pengembangan fikih pola mazhab yang dilakukan oleh ulama NU sangat signifikan, sebagaimana fikih sosial-kontekstual yang dikembangkan oleh Sahal Mahfudh terutama bagi pengembangan metode *manhajy*. Pengamatan yang mendalam oleh Sahal Mahfudh atas fikih pola mazhab sesungguhnya memperlihatkan bahwa fikih adalah bidang keilmuan atau kajian

³¹ *Ibid.*, p. 144-145.

³² Lihat KH. MA. Sahal Mahfudh, *Dialog dengan*, p. 316-317.

³³ *Ibid.*, p. 331-333.

yang sangat dinamis, karena keterikatannya yang sangat intens dengan dinamika kehidupan masyarakat. Mengingat fikih mazhab sebagai jantungnya fikih NU, maka kitab-kitab fikih mazhab harus tetap dipertahankan sebagai referensi bagi setiap upaya untuk mengatasi probelmatica *fikihyyah* (dalam istilah Bahtsul Masail sebagai *al-masâil al-dîniyyah*, baik yang bersifat *maqî'yyah* maupun yang *maudlû'yyah*). Malah di Munas Alim Ulama NU tahun 2006 di Surabaya berkembang lagi perhatian NU kepada *al-Masâil al-Dîniyyah al-Qânûniyyah*. Ini berarti bahwa NU tidak bisa berdiam diri dalam merespon persoalan-persoalan hukum (fikih) yang berkembang.

Melalui pendekatan sosial-historis diharapkan akan ditemukan akar masalahnya pada aspek dasariah *tasyrî'*, yakni tujuan hukum itu sendiri (*maqâshid al-syarî'ah*) yang merupakan kemaslahatan umat. Akar masalah inilah yang kemudian ditarik kepada memahami persoalan kontemporer dan menjadi dasar pemecahannya. Pembacaan seperti ini pada gilirannya memerlukan seperangkat kajian atas basis-basis metodologi (ilmu ushul fikih dan *qawâ'id fikihyyah*) sehingga perlu pembacaan atas kitab fikih mazhab secara kontekstual. Ini berarti bahwa produk fikih dianalisis berdasar konteks sosial dan historisnya.

Yang perlu dicatat di sini adalah, bahwa kontekstualisasi fikih mazhab harus berhati-hati untuk keluar dari *pakem* pemikiran fikih mazhab. Jika jawaban telah cukup memberi pemahaman dengan dalil tekstualitas dari mazhab Syafi'iyah, maka tidak perlu mencari pendapat yang lain (artinya, ia mengikuti pendapat itu). Pandangan fikih (pendapat) mazhab yang lain baru disampaikan sebagai alternatif, jika lebih memberi peluang untuk diamalkan. Dengan begitu, fikih tetap berangkat dari tradisi lokal, baik dalam kaitan dengan fikih *qanly* maupun fikih *manhajy*.

Daftar Pustaka

Azizy, A. Qodri A., *Reformasi Bermaḥab Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik Modern*, Jakarta: Teraju, 2003.

- Baso, Ahmad, "Melawan Tekanan Agama: Wacana Baru Pemikiran Fikih NU", Jamal D. Rahman (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun K.H. Ali Yafie*, Bandung: Mizan bekerjasama dengan Bank Muamalat Indonesia-BMI Jakarta, 1997.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Departemen Agama, 1994.
- Ghazali, Abdul Moqsiith, *Urgensi Kebebasan Bermazhab dalam Fikih*, Situbondo: IAI Ibrahimy Press, 1995.
- Ghazali, Abu Hamid al-, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Mesir: t.p., t.t.
- Mahfudh, MA Sahal, *Nuansa Fikih Sosial*, Yogyakarta: LkiS, 2004.
- , *Wajah Baru Fikih Pesantren*, Jakarta: Citra Pustaka bekerjasama dengan Keluarga Mathali'ul Falah (KMF) Jakarta, 2004.
- Masyhuri, Aziz, *Masalah Keagamaan UN*, Surabaya: PP RMI dan Dinamika Press, 1997.
- Mujamil Qomar, *NU Liberal dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- Nadwi, Ali Ahmad al-, *al-Qawâ'id al-Fikhiyyah*, Damasykus: Dar al-Qalam, 1991.
- Rofiq, Ahmad, *Fikih Kontekstual dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Said, Imam Ghazali, dan A. Ma'ruf Asrori (peny.), *Abkam al-Fuqaha Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan dan Mukhtar, Munas, Kombes Nabdlatul Ulama (1926-1999)*, Surabaya: Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LYN) NU Jawa Timur Bekerja sama dengan Penerbit Diantama Surabaya, 2005.