

Proyek Membangun “Jalan Tengah”: Membaca Pemikiran Hukum KH. MA. Sahal Mahfudh

Oleh Sumanto Al Qurtuby



Penulis lahir di Batang, 10 Juli 1975, adalah Alumnus IAIN Walisongo, Staf Lakpesdam NU Jateng, periset pada Lembaga Penelitian (Lemlit) Universitas Wahid Hasyim, Semarang, mahasiswa Sosiologi Agama Pascasarjana UKSW Salatiga. Penulis buku *KH MA Sahal Mahfudh, Era Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999).

Pergumulan antara Islam dan modernitas¹ merupakan salah satu agenda permasalahan yang dihadapi oleh kaum Muslim dewasa ini, khususnya di negara-negara belahan Dunia Ketiga. Hal itu mengemuka terutama sejak otoritas Islam sebagai kekuatan politik merosot tajam pada abad ke-18 M. Persoalan ini telah menyita banyak energi kalangan intelektual Muslim, namun hingga kini boleh dikatakan belum ada suatu pembahasan yang tuntas baik dalam bentuk solusi maupunantisipasi mengenai persoalan keterkaitan antara Islam dan modernitas itu.

Masuknya modernitas ke dunia Islam melewati suatu proses apa yang disebut “serbuan” (*Pirruption*) atau melalui kekerasan yang bersifat militer. Untuk kali pertama hal itu terjadi melalui peristiwa sejarah, yakni ketika ekspedisi Napoleon Bonaparte ke Mesir sekitar 1798-1801. Peristiwa itu tidak saja berarti penaklukan militer tapi juga eksplorasi ilmiah. Sebab selain membawa militer, Napoleon juga membawa serta 500

¹Kata modernitas dipahami sebagai “apa yang ada pada masa kini” karena itu modernitas tidak dapat ditentukan secara pasti kapan dan di mana ia mendapatkan momentumnya. Karena ini pulalah Arkoun misalnya cenderung membatasi dengan masa. Menurut Arkoun, kata modernitas yang merupakan terjemahan dari kata Latin *modernus* kali pertama dipakai di dunia Kristen sekitar tahun 480 dan 500 yang menunjukkan perpindahan dari Romawi lama ke periode Masehi. Adapun kemodernan “masa klasik” menurutnya berjalan sejak abad ke-16 hingga tahun 1950-an. Lihat bukunya, *al-Fikr al-Islâmi Qirâ’ah Ilmiyyah*, terj. Hasyim Shalih (Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1987), hlm. 49. Sementara itu, sejarawan Toynbee mengatakan bahwa modernitas mendapatkan momentumnya menjelang akhir abad ke-15 ketika orang Barat “berterima kasih tidak kepada Tuhan tetapi kepada dirinya sendiri atas keberhasilannya mengatasi kungkungan Kristen Abad Pertengahan”. Lihat karyanya, *A Study of History* yang diringkaskan oleh D.D. Somervelle (Oxford: Oxford University Press, 1957), Jilid 2, hlm.148. Saya rasa pendapat Arkoun di atas yang umum dipakai meskipun Bertrand Russel berpandangan bahwa modernitas muncul antara tahun 1450 dan 1500. Lihat bukunya, *A History of Modern Philosophy* (London: George Allen & Urwin, 1974), hlm. 500.

ilmuwan ke Mesir. Demikianlah sejak Mesir berhasil ditaklukkan Napoleon —yang kemudian merambah ke wilayah lain— umat Islam disadarkan akan kelemahannya selama ini. Bersamaan dengan ekspedisi Napoleon itu, berturut-turut negara-negara Eropa seperti Belanda, Inggris, Portugal dan Italia ikut melakukan kolonisasi di berbagai belahan dunia Islam. Negara-negara Eropa itu tidak sekadar melakukan kolonisasi tapi lebih dari itu mereka juga membawa misi untuk menancapkan sebuah megaprojek yang disebut “modernisasi”. Modernisasi itu suatu paket besar dari Barat yang di dalamnya terdapat ilmu pengetahuan, teknologi, ekonomi, agama bahkan budaya. Akibat “Eropanisasi” (untuk menunjukkan pengaruh Perancis di Mesir, Syria dan Libanon serta pengaruh Inggris di Jordania) dan “Amerikanisasi” yang kemudian dikenal dengan Westernisasi (Baratisasi/pembaratan), telah menimbulkan sejumlah “ketegangan” di dunia Islam khususnya Timur Tengah. Ketegangan itu terjadi antara desa lawan kota, tanah *vs* uang tunai, buta huruf *vs* pendidikan, kepasrahan *vs* ambisi, kesalahan *vs* kegairahan dan seterusnya.

Gambaran suasana “tegang” itu diilustrasikan Daniel Lerner sebagai berikut:

“Di Turki seorang pedagang bergairah menginginkan kehidupan kota yang maju, harus tetap dalam kehidupan tradisional di

desanya. Seorang petani di Iran dengan bangga mempunyai satu stel jas karena telah berhasil menjadi usahawan tetapi jarang sekali mengenakan setelan itu di luar rumah karena khawatir menimbulkan kecemburuan sosial. Di Jordania, kepala suku Beduin yang buta huruf menganut hukum sukunya di padang pasir tetapi merencanakan untuk mengirimkan anaknya ke luar negeri. Di Libanon, seorang Muslimah terpelajar tertarik pada film tetapi takut pada orang tuanya yang ortodoks. Di Syria, seorang juru tulis yang kurang berpendidikan berambisi menjadi seorang Tito. Di Mesir, seorang insinyur muda yang telah memakan daging babi di negeri Barat kemudian menyatakan taubatnya dan masuk ke Ikhwanul Muslimin.”²

Apa yang diilustrasikan Lerner itu satu sisi sebagai gambaran “kegagapan” kaum Muslim dalam mengawinkan Islam sebagai entitas yang sakral dengan modernitas yang merupakan entitas profan. Akan tetapi di pihak lain, ilustrasi itu menunjukkan bahwa di sejumlah negara-negara tradisional, terma modernitas itu hanya dipahami pada wilayah material tidak pada kawasan intelektual dan kultural. Padahal, modernitas itu tidak semata-mata bersifat material tetapi juga intelektual dan bahkan kultural. Jika modernitas material berarti berbagai kemajuan yang terjadi pada bingkai luar dari wujud manusia, maka

²Daniel Lerner, *Memudarnya Masyarakat Tradisional* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983), hlm. 28. Buku ini merupakan hasil penelitian Lerner yang dilakukan di enam negara Islam, yakni Syria, Mesir, Turki, Jordania, Libanon dan Iran guna memotret bagaimana respons masyarakat Muslim terhadap gelombang modernitas yang melanda kawasan Timur Tengah dan masyarakat Islam pada umumnya. Meskipun buku ini disajikan dengan cukup apik oleh penulis namun oleh sebagian kalangan dianggap tendensius dan memojokkan dunia Islam.

modernitas kultural mencakup metode, alat analisis dan sikap intelektual yang memberi kemampuan untuk memahami realitas.

Menurut W. Brand, yang menyebabkan umat Islam “salah baca” terhadap terma modernitas itu adalah proses modernisasi selalu dipahami sebagai “perjuangan mencapai taraf hidup yang lebih baik.”³ Apalagi terdapat sejumlah fakta bahwa kemakmuran material berdampak positif pada bidang-bidang non-ekonomi (sosial, politik, pertahanan dan lain-lain) sehingga kemunduran ekonomi selalu membawa akibat lemahnya bidang-bidang kehidupan lain. Motivasi itulah yang demikian kuat mendorong negara-negara non-Barat untuk melakukan modernisasi dalam pengertian material, termasuk Indonesia.

Fenomena “salah baca” itu dapat kita saksikan misalnya apa yang telah dilakukan Mustafa Kemal di Turki pada 1924 ketika ia melakukan serangkaian pembaruan (modernisasi) yang kemudian populer dengan istilah “Kemalisme”.⁴ Kemal

melakukan perombakan total pada seluruh institusi politik dan kultural di Turki untuk kemudian diselaraskan dengan Barat meskipun pada akhirnya gagal total dan ia sendiri dicemooh banyak pihak karena kecerobohannya. Apa yang dilakukan Kemal di Turki itu merupakan fakta historis bahwa modernitas yang berkembang di Eropa dan disebarluaskan di belahan dunia Islam itu ternyata sangat berpengaruh terhadap sikap, budaya dan pemikiran di kalangan umat Islam.

Satu hal yang sering kali mengundang pertanyaan para pengamat adalah: “mengapa hasil pembaruan atau modernisasi di Turki kurang sukses bahkan gagal dibanding negara-negara lain misalnya Jepang?” Berkaitan dengan ini menarik memperhatikan ulasan Nurcholish Madjid khususnya pandangannya mengenai keterkaitan antara agama dan tradisi dalam perspektif sosiologis. Menurut Nurcholish, kaum pembaru Turki khususnya kelompok Kemalis hanya melibatkan aspek teknikalisme kepada bangsa Turki. Nurcholish

³Lebih lanjut tentang apa dan bagaimana standar kehidupan di Dunia Ketiga dapat disimak dalam W. Brand, *The Struggle for Higher Standard of Living* (Glencoe, Illionis: The Free Press, 1958), hlm. 331

⁴Modernisasi atau tepatnya reformasi yang dilakukan Kemal yang kemudian oleh pendukungnya disebut sebagai prinsip-prinsip Kemalisme terdiri dari enam prinsip, yaitu (1) republikanisme, yakni prinsip pemerintahan konstitusional atas dasar pemilihan; (2) nasionalisme, yakni pemerintahan yang didasarkan pada pengembangan kebudayaan nasional yang spesifik dan loyal; (3) populisme: pengakuan kepada martabat rakyat; (4) etatisme, yakni negara menjadi penanggung jawab utama dan penyelenggara kemakmuran ekonomi; (5) sekularisme, yakni penolakan terhadap hak istimewa agama dan pemisahan agama dari kehidupan politik dan kenegaraan, dan (6) reformisme, yakni melanjutkan penerapan hal-hal baru dan “lebih baik” meskipun dengan *mengorbankan tradisi*. Selanjutnya lihat Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, jilid 3 (Chicago: The University of Chicago Press, 1974) khususnya pada subbab “Modernism in Turkey: Westernization” hlm. 263. Kata yang dicetak miring dari penulis untuk memberikan penegasan pada program sekularisasi Kemal yang kelewat batas sehingga tradisi lokal dipaksa beradaptasi dengan Eropa dan Barat.

melihat ada dua kesalahan utama dalam program pembaruan kaum Kemalis, yakni (1) adanya kompleks psikologis dalam rangka penegasan ide tentang modernitas atau gampangnya; mereka ingin diakui sebagai bangsa Eropa (yang "maju") bukan bangsa Asia (yang "terbelakang"), dan (2) memutuskan warisan kultural yang sudah berakar di masyarakat, terutama menyangkut tradisi masyarakat Turki dan huruf Arab.

Kebijakan itu sangat berbeda dengan Jepang yang bukan saja tidak pernah menginginkan disebut sebagai bangsa Eropa tetapi justru menegaskan keasliannya. Selain itu, bangsa Jepang tidak pernah memutuskan warisan kulturalnya tetapi justru mengasimilasikan jiwa kemandirian itu dengan budayanya sendiri. Sumber inspirasi bangsa Jepang untuk menjadi maju dan modern bukanlah sekularisme sebagaimana di Turki, tetapi semangat dan jiwa keagamaan Jepang Tokugawa. Dari sinilah Nurcholish berkesimpulan metode modernisasi Turki secara prinsipil (baik yang berkaitan dengan aspek metodologis maupun ontologis) terbukti

kalah berhasil ketimbang Jepang.⁵ Memang, berbeda dengan Turki yang terbukti gagal dalam upaya modernisasi, sejak Restorasi Meiji,⁶ Jepang berhasil menunjukkan keberhasilannya kepada dunia internasional meskipun sempat mengalami jatuh-bangun.

Kasus Turki (yang "gagal") dan Jepang (yang "berhasil") itu merupakan pelajaran berharga terutama bagi kaum pembaru (ulama, kiai, intelektual, akademisi dan lain-lain) dalam melakukan proyek pembaruan pemikiran Islam termasuk dalam hal ini adalah pembaruan di bidang hukum Islam (fiqih). Jika diamati, pangkal persoalan kedua negara itu terletak pada sejauh mana mensikapi tradisi. Jika Turki mengabaikan peran tradisi dalam usaha modernisasi, maka Jepang memanfaatkan khazanah kultural itu sebagai "modal" dalam melakukan pembaruan. Bagi kalangan Neo-Modernis (ataupun Post-Tradisionalis) tidak akan setuju dengan modernisasi yang mengabaikan atau mereduksi warisan budaya tradisional dan khazanah keagamaan. Mereka melihat usaha modernisasi akan jauh lebih berhasil jika jiwa dan

⁵Nurcholish Madjid, "Agama dan Modernisasi, Pelajaran dari Jepang dan Turki", Kata Pengantar untuk buku Donald E Smith, *Agama di Tengah Sekularisasi Politik*, terj. Azyumardi Azra & Hari Zamharir (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985), hlm. xiii-xvii.

⁶Secara bahasa, Restorasi Meiji atau Reformasi Meiji yang dalam bahasa Jepang disebut *Meiji Isbin* berarti "Pembaruan Meiji" atau "pemulihan kembali kekuasaan Kaisar Meiji". Dalam arti sempit, Restorasi ini dapat diartikan sebagai penggulingan kekuasaan Tokugawa pada 3 Januari 1868 oleh kekuatan-kekuatan yang dipelopori oleh daerah-daerah Satsuma (sekarang Provinsi Kagoshima) dan Choshu (kini Provinsi Yamaguchi). Mereka ini menduduki Istana Kaisar di Kyoto dan mengumumkan berakhirnya pemerintahan Tokugawa Shogun serta pulihnya kembali pemerintahan Kaisar. Fenomena ini disebut sebagai "*Osei Fukeo*" atau pemulihan kembali pemerintahan langsung oleh Kaisar. Peristiwa ini telah membuka pintu ke arah pembaruan-pembaruan dalam bidang mental, politik, ekonomi, pendidikan dll. serta meletakkan sendi-sendi bagi suatu Jepang modern. Selanjutnya lihat Fukuzawa Yukichi, *Jepang Diantara Feodalisme dan Modernisme* (Jakarta: Pantja Simpati, 1985).

semangat modernitas itu diletakkan dalam kerangka kultural yang secara menyeluruh berkaitan dengan tradisi dan warisan budaya bangsa yang bersangkutan.

Sebetulnya, jika tindakan kultural (baca: modernisasi) selalu berlangsung dalam kerangka tradisi dan tradisi dimengerti sebagai “*a living dialogue grounded in common reference to particular creative events,*” maka usaha modernisasi sebagai suatu bentuk tindakan kultural yang amat penting juga dapat berlangsung dalam perangkat tradisi yang dinamis-dialogis. Sebab, sebagaimana dikatakan Marshall GS Hodgson, tradisi tidak menentang kemajuan bahkan sebaliknya justru menjadi alat/media bagi kemajuan (*progress*).⁷ Pola inilah saya kira yang diterapkan dengan cukup baik di Jepang tapi diabaikan di Turki. Kesadaran akan pola di atas telah melahirkan sejumlah kajian ilmiah. Salah satu di antaranya tesis Weber tentang Etika Protestan yang kemudian diikuti oleh Bellah, Geertz dan Peter Gran. Dari hasil sejumlah kajian itu diketahui bahwa semua sistem etika mengandung unsur-unsur yang jika dikembangkan dapat menjadi wahana untuk menopang usaha-usaha modernisasi.

Pemaduan antara Islam sebagai produk Tuhan yang sakral, eternal, abadi dan

transenden dengan kemodernan sebagai produk peradaban manusia yang profan, temporal dan manusiawi bukanlah pekerjaan sepele. Ini merupakan suatu “proyek intelektual” yang sangat berat dan beresiko tapi sekaligus tantangan bagi umat Islam khususnya. Dalam perspektif fiqih, bagaimana meramu hukum Islam agar kehadirannya tidak bertentangan dengan modernitas tapi juga sejalan dengan semangat dan ruh wahyu sebagai sumber fiqih. Atau dengan kata lain, bagaimana membuat fiqih tetap modern tapi tidak kehilangan “jangkar transendental”. Inilah yang saya maksud dengan “jalan tengah” dalam tulisan ini. Upaya pencarian “jalan tengah” sebagaimana tersirat dalam ayat 143, surat al-Baqarah⁸ itu merupakan tantangan perenial yang mesti dicari jawabannya bagi setiap Muslim yang bersemangat untuk *nguri-nguri* agama Islam agar tetap *reasonable* dan *aplicable*.

“Jalan Tengah” Kiai Sahal

Setiap intelektual memiliki pisau analisis sendiri untuk menghadapi problem kemodernan peradaban manusia dan keotentikan doktrin Tuhan itu. Arkoun misalnya dalam melakukan eksperimentasi intelektual memakai apa yang kemudian dikenal sebagai “kritik nalar Islam”. Begitupun KH.

⁷Marshall GS Hodgson, *The Venture of Islam, Op.Cit.*, hlm.201

⁸Penggalan ayat ini sebagai berikut: “*Wakadzâlika ja'alnâkum ummatan wasathan litakûnu syuhadâ'a 'alâ al-nâs wa yakûna al-rasûlu 'alâikum syahida...*”. Arti ayat ini kurang lebih demikian, “Dan demikianlah, Aku jadikan kalian (umat Islam) sebagai umat yang “berada di tengah” agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) kamu...” Ayat ini sering dikutip para ulama, kiai, intelektual bahkan orientalis untuk menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang paling sesuai dengan fitrah kemanusiaan karena wataknya yang selalu menghindari dari dua titik ekstrem dan lantaran selalu mengusahakan “jalan tengah” dalam setiap menyelesaikan persoalan.

Sahal Mahfudh (selanjutnya disebut Kiai Sahal) yang menjadi pokok bahasan dalam tulisan ini telah secara simultan melakukan eksperimentasi intelektual untuk memadukan dimensi "kemodernan" dan "keotentikan" dalam bentuk "fiqih sosial". Wacana fiqih sosial yang dikembangkan Kiai Sahal tidak semata-mata sebagai produk hukum dari pengembaraan intelektual yang panjang tapi juga merupakan perangkat metodologi untuk mensikapi problem keumatan.

Fiqih adalah hasil dari suatu penalaran (ijtihad) dengan mengikuti kaidah-kaidah sebagaimana yang tertuang dalam ushul fiqih (*islamic legal theory*). Oleh Prof. Mustafa Abdul Raziq dalam *Tauhîd wa Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*, ushul fiqih dianggap sebagai corak "filsafat" yang lahir secara *genuine* dari kandungan Islam sendiri. Di dalam filsafat inilah, ditemukan suatu "jalan tengah" yang orisinal antara dua kutub yang saling bersitegang: teks dan akal, doktrin dan tradisi. Inilah wujud historis dari "jalan tengah" dalam lapangan pemikiran yang telah dicapai oleh para pemikir Islam klasik

sebagai upaya untuk mendekati ideal Islam mengenai "*ummatan wasathan*" itu. Para sarjana Muslim sejak Hasan al-Bashri, Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, Hambali, Juwaini, Subkhi, Ghazali, Nawawi, Syirazi sampai Nawawi Banten, Hasyim Asy'ari, Bisri Syansuri dan seterusnya (termasuk Kiai Sahal) merupakan *prototype* intelektual muslim yang selalu berusaha memecahkan misteri "jalan tengah" yang di kawasan Arab, dirumuskan sebagai *musykilat al-ashbâlah wa al-hadâtsab*: problem keotentikan dan kemodernan.

Untuk lebih memahami alur pemikiran hukum sekaligus "identitas" Kiai Sahal⁹ sebagai seorang kiai "Post-Tradisional" berikut ini akan saya uraikan secara singkat beberapa contoh pemikiran hukum yang merupakan produk ijtihadnya, terutama mengenai sentralisasi lokasi prostitusi, hubungan agama dan politik serta mekanisme penanganan zakat. Yang pertama, yakni masalah pelacuran/prostitusi atau industri seks¹⁰ merupakan persoalan krusial sekaligus dilematis. Di satu sisi, pelacuran menjadi standar moralitas seseorang (dan

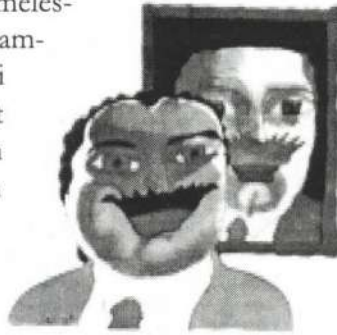
⁹Saya telah mengulas beberapa pemikiran hukum Kiai Sahal baik di bidang ibadah maupun mu'amalah serta dasar-dasar istimbath hukum-nya dalam buku saya yang berjudul *KH MA Sahal Mahfudh Era Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999). Juga dalam skripsi saya yang berjudul *Dialektika Fiqih dan Realitas Sosial: Studi Atas Pemikiran Hukum KH MA Sahal Mahfudh* (Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo, 1999). Berkaitan dengan ini pula, hal-hal yang berkenaan dengan biografi serta aktifitas sosial dan intelektual Kiai Sahal tidak disinggung dalam tulisan ini karena telah dibahas dalam dua karya saya itu.

¹⁰Dalam *Encyclopedia Britannica*, pelacuran didefinisikan sebagai: "Praktek hubungan seksual sesaat yang dilakukan dengan siapa saja (promiskuitas) untuk mendapatkan imbalan. Dengan begitu pelacuran memiliki tiga elemen: ketidakacuhan emosional, promiskuitas dan pembayaran. Berdasarkan definisi ini pula, maka pelacuran yang dimaksud dalam tulisan ini tidak semata pelacuran yang "dilokalkan" tapi juga sejumlah bentuk jasa yang berkaitan dengan hubungan seks seperti jasa *escort* (pelayanan kepada tamu), turisme seks atau jasa kencan (*dating service*).

bangsa) tapi di pihak lain ia memberi kontribusi besar pada negara. Adanya “benang ruwet” antara industri seks dengan kekuasaan (politik dan ekonomi) itu menyebabkan upaya penghapusan pelacuran sering kali mengalami hambatan serius.¹¹ Hambatan itu tidak hanya datang dari kekuasaan politik —yang memang memiliki kepentingan untuk melestarikan prostitusi karena menambah *income* negara— tetapi juga dari watak dan tabiat manusia itu sendiri yang telah menjadikan prostitusi seolah sebagai bagian dari hidup mereka.

Menurut Kiai Sahal ada dua cara terbaik dalam menanggulangi prostitusi. *Pertama*, melalui sentralisasi lokasi pelacuran, yakni melokalisasi pelacuran dari suatu tempat yang jauh dari kontak penduduk, dan *kedua* melalui pendekatan kausatif-sosiologis. Pendekatan pertama dimaksudkan sebagai “jalan tengah” dari dua arus pemikiran, yakni kelompok yang tetap menghendaki prostitusi seperti “apa adanya” dan kubu yang bersikeras menghapus pelacuran. Dalam pandangan Kiai Sahal, pola pikir kedua kubu ini sama-sama menimbulkan *madlârat*.

Pola pikir pertama, yakni yang membiarkan pelacuran karena bagaimanapun ada nilai positifnya dinilai *madlârat* karena pola itu berarti sama dengan merestui



“lembaga kemaksiatan” dan promiskuitas. Padahal dalam ushul fiqih ada kaedah “*al-ridlâ bi al-syai’ ridlan bi mâ yatawallad minh*”: rela terhadap sesuatu berarti rela terhadap sesuatu yang dilahirkannya. Artinya: berdiam diri dari pelacuran (tanpa upaya pencegahan) berarti orang tersebut merelakan terhadap berbagai eksese negatif yang ditimbulkan dari pelacuran. Demikian pula, pola pikir kedua, yakni penghapusan total pelacuran juga tidak dapat menyelesaikan masalah, justru sebaliknya menambah permasalahan baru. Sebab dengan ditutupnya “saluran resmi seks” akan menimbulkan apa yang disebut “seks liar” yang justru dampak negatifnya lebih besar ketimbang yang pertama. Selain itu, pandangan ini juga bertentangan dengan sunnatullah mengenai “kemunkaran” (*munkarât*) yang merupakan bagian integral dari kehidupan manusia.

Solusi yang ditawarkan Kiai Sahal, yakni sentralisasi lokasi pelacuran (tempat yang pernah diusulkan Kiai Sahal adalah Nusakambangan dan Karimunjawa (sebuah pulau kecil dan terisolir yang berada di wilayah Kabupaten Jepara-Jawa Tengah) adalah dalam rangka meminimalisasi *madlârat* pelacuran sebab bagaimanapun sebuah pelacuran (sebagaimana berbagai bentuk kemaksiatan lain) tidak dapat

¹¹Ilustrasi tentang dunia pelacuran, industri seks, turisme serta keterkaitan antara perdagangan seks dengan kekuasaan politik dan ekonomi serta lembaga keagamaan telah diulas secara baik oleh Thanh-Dam Truong dalam karyanya, *Sex, Money and Morality*, terj. Ade Armando (Jakarta: LP3ES, 1992)

dihapuskan, yang bisa dilakukan adalah meminimalisasi. Pendapat Kiai Sahal itu didasarkan pada kaidah *akbaff al-dlararain*, yakni mengambil sikap yang resikonya paling kecil dari dua macam bahaya (*madlârat*). Cara ini juga dimaksudkan untuk mencegah atau minimal mengurangi eskalasi kaum laki-laki hidung belang yang gemar ke lokalisasi.

Cara kedua yang ditawarkan Kiai Sahal dalam menanggulangi prostitusi, yakni melalui pendekatan kausatif-sosiologis dimaksudkan untuk mengetahui sebab-sebab dan latar belakang para pelaku pelacuran. Kiai Sahal menyebut cara ini sebagai "*keyword*" mengatasi prostitusi. Konsekuensinya, jika pelacuran disebabkan kemiskinan maka diperlukan upaya peningkatan kesejahteraan masyarakat melalui pembangunan ekonomi yang tepat guna dan tepat sasaran. Jika akar persoalannya karena minimnya pengetahuan agama, maka diperlukan upaya penanaman etika dan moralitas yang dilandasi semangat keagamaan. Prinsip Kiai Sahal ini mengacu pada kaidah ushul: *sadd al-dzari'ah*, yakni menutup jalan yang menuju perbuatan terlarang.

Berkaitan dengan masalah pelacuran ini, Kiai Sahal mengatakan:

"Apabila pelacuran dipandang sebagai sebuah dosa, maka perluasan industri seks baik melalui turisme seks atau lainnya harus pula dipandang sebagai refleksi kegagalan untuk mempertahankan tindakan moral yang ideal. Sebab apalah artinya "membenci

dosa" tapi mencintai "pelaku dosa". Dengan kata lain, apalah artinya melarang pelacuran jika merehabilitasi pelaku pelacuran. Dengan demikian penanganan industri seks harus dilihat dari berbagai aspek dan perlu melibatkan banyak pihak. Hal ini dikarenakan yang turut melestarikan pelacuran tidak hanya semata-mata kaum perempuan —sebagaimana yang dipersepsikan selama ini— tetapi juga kaum laki-laki, masyarakat, penguasa dan bahkan ulama sendiri."¹²

Pemikiran Kiai Sahal di atas hanyalah sebagian kecil dari upaya pencarian "jalan tengah" tadi. Dalam upaya pencarian "jalan tengah" itu, sering kali Kiai Sahal tidak hanya bertentangan dengan pendapat para kiai dalam komunitas NU tapi juga berseberangan dengan pendapat imam mazhabnya, yakni Syafi'i. Ketika sebagian umat Islam dan elemen-elemen demokrasi menggugat lembaga MUI karena dianggap sebagai "corong penguasa", Kiai Sahal tetap bersikukuh pada pendiriannya bahkan ia dua kali menjadi ketua umum MUI Jawa Tengah. Bagi Kiai Sahal, sebuah institusi publik (baik institusi politik, ekonomi, agama dan budaya) tidak bisa serta merta "diharamkan" sebab semuanya tergantung pada sejauh mana integritas para pengelola lembaga itu. Meskipun lembaga itu didirikan dengan niatan tulus untuk mengabdikan pada bangsa dan negara akan tetapi jatuh di tangan orang yang tidak memiliki integritas maka lembaga itu akan dijual untuk kepentingan pribadi.

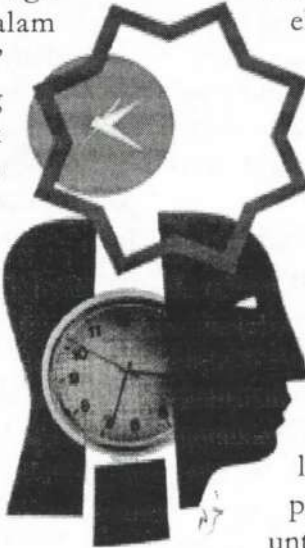
Kiai Sahal tidak pernah memisahkan

¹²Sumanto Al Qurtuby, *KH MA Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999), hlm. 101-102.

secara kaku dan ketat wilayah “agama” dan “negara” sebab dalam pandangannya “*dîn wa siyâsab*” merupakan satu kesatuan yang tidak bisa ditawar. “Politik merupakan kebutuhan hidup menurut naluri manusiawi,” katanya. Baginya, institusi politik dapat dimanfaatkan untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat (*sa’âdab al-dârain*). Untuk konteks sekarang, pandangan ini tentu tidak memiliki implikasi apapun akan tetapi pandangan Kiai Sahal itu dilontarkan pada saat rezim

Orde Baru berkuasa di mana NU telah memposisikan diri sebagai “organisasi oposan” penguasa sehingga bisa dibayangkan betapa Kiai Sahal mendapat kritikan banyak pihak.

Meskipun mendapat kritikan banyak pihak, Kiai Sahal tetap pada pendirian semula dan memang ia mampu membuktikan dirinya sebagai kiai yang “tidak bergeming”. Ia tetap dengan leluasa mengkritik pemerintah dan bahkan pernah menolak pencalonan (kembali) tiran Soewardi sebagai Gubernur Jateng karena ia dipandang telah gagal menjalankan amanat rakyat. Begitupun saat kendali pemerintahan kini dipegang Abdurrahman Wahid yang tidak lain adalah keponakannya sendiri, kritikan tajam terus mengalir deras terutama jika Kiai Sahal melihat kebijakan-kebijakan Abdurrahman Wahid dinilainya “melanggar” syari’at, “tidak populer” dan “kontra produktif” dengan *mainstream* yang berkembang dalam masyarakat seperti soal rencana kontak dagang bilateral dengan



Israel, soal pengangkatan penasehat ekonomi Lee Kwan Yeuw, soal usulan pencabutan TAP MPRS No. 25/1966 tentang pelarangan eksistensi ideologi dan organisasi komunisme dan marxisme-leninisme, dan gosip terbaru “perseteruan” Kiai Sahal vs Gus Dur adalah tentang status hukum Ajinomoto.

Kiai Sahal melalui MUI ngotot bahwa Ajinomoto haram karena berdasarkan penelitian LP POM dalam proses permentasi Ajinomoto terutama untuk pembiakan bakteri menggunakan enzim babi (*bacyston*), dengan begitu pihak perusahaan telah memanfaatkan (*intifâ*) barang haram, yakni babi karena itu hukumnya haram. Sementara sang keponakan (Gus Dur) justru menghalalkannya dengan dalil: “menghindari kerusakan harus diutamakan ketimbang memperoleh kemaslahatan”. Artinya: kalau Ajinomoto haram, maka ribuan pekerja akan menganggur, negara akan mengalami kerugian sekian trilyun karena *income* Ajinomoto cukup besar dan yang paling mengkhawatirkan, pihak Jepang akan menyedot warganya yang akan menanam investasi di Indonesia. Atas dasar pertimbangan itu di samping hasil laporan dari BPPT dan lembaga-lembaga penelitian perguruan tinggi yang mengatakan bahwa produk akhir Ajinomoto tidak mengandung zat substantif dari enzim babi, maka Gus Dur “berfatwa” bahwa Ajinomoto halal. Fatwa Presiden itu langsung ditanggapi Kiai Sahal. Dia mengatakan, “*dalil dar’ al-mafâsid muqaddam alâ jalb al-mashâlib* itu baru bisa ditoleransi

kalau tidak ada larangan dalam syari'at, sementara dalam hal ini babi adalah hewan yang secara terang diharamkan nash". Begitulah Kiai Sahal tetap pada pendiriannya sampai masalah kehebohan Ajinomoto ini menjadi sayup-sayup karena ditutup issue lain.

Kiai Sahal dengan enteng melakukan kritik tanpa "*tedeng aling-aling*" karena baginya "pemimpin kultural" (semisal kiai, kepala suku dan tokoh adat) memiliki derajat yang sama bahkan lebih tinggi ketimbang "pemimpin struktural" (pemimpin politik). Kesimpulan ini didapatkan dari kaedah ushul: "*Tasharruf al-imâm alâ al-ra'yyah manûth bi al-mashlahab*", yakni kebijakan pemimpin harus berorientasi pada kemaslahatan rakyat. Artinya, jika pemimpin politik dalam menjalankan roda pemerintahannya justru membawa *madlârât* maka wajib hukumnya untuk mengkritik pemimpin itu.

Sikap Kiai Sahal dalam konteks hubungan agama dan negara (ulama dan penguasa) menggunakan prinsip "akomodatif-kritis". Prinsip ini menuntut kemampuan para ulama untuk menjadikan Islam sebagai kekuatan yang integratif terhadap negara. Islam, dalam rumusan Kiai Sahal harus dipandang sebagai faktor komplementer bagi komponen-komponen lain bukan sebagai faktor tandingan yang justru berpotensi menciptakan disintegrasi terhadap kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam rumusan Kiai Sahal, Islam difungsikan sebagai "faktor integratif yang

mendorong tumbuhnya partisipasi penuh dalam rangka membentuk Indonesia yang kuat, demokratis dan berkeadilan."¹³ Di sinilah tampak Kiai Sahal ingin mengembalikan fungsi agama sebagaimana pada masa Islam awal di mana agama dimainkan pada dua aras: aras struktur dan aras kultur. Lagi-lagi pemikiran Kiai Sahal ini juga dipandang sebagai "jalan tengah" dari dua arus pemikiran besar yang saling bersitegang, yakni arus yang menghendaki strategi struktural (pernah populer dengan sebutan *high politics* dengan pelopor utamanya Amin Rais) dan arus kultural terutama yang dimotori KH. Abdurrahman Wahid.

Contoh menarik lain dari pemikiran hukum Kiai Sahal adalah pandangannya tentang zakat dan mekanisme pengelolannya. Kiai Sahal adalah salah seorang kiai yang menentang corak legal-formal dalam memahami makna zakat. Dalam pandangan Kiai Sahal, zakat merupakan institusi untuk mencapai keadilan sosial dalam arti sebagai mekanisme penekanan akumulasi modal pada sekelompok kecil masyarakat. Kiai Sahal berkata, "Zakat adalah salah satu cara untuk mempersempit jurang perbedaan pendapatan dalam masyarakat sehingga tidak terjadi kesenjangan sosial yang dapat berpotensi *chaos* serta mengganggu keharmonisan masyarakat."¹⁴ Rumusan ini tentu berbeda dengan persepsi umum umat Islam yang mengaggap zakat tidak lebih sebagai media pemenuhan kesalehan individu yang

¹³KH MA Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 248-249

¹⁴Sasongko Tedjo (penyunting), *Dialog Dengan KH MA Sahal Mahfudh: Telaah Fiqih Sosial* (Semarang: Yayasan Karyawan Suara Merdeka, 1997), hlm. 39-40

bersifat eskatologis ketimbang perwujudan solidaritas sosial yang lebih mendasar. Dengan kata lain, zakat dipahami sebagai “lembaga karitas.”

Pendapat Kiai Sahal itu tidak hanya retorika seorang kiai. Melalui Badan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (BPPM), Kiai Sahal telah melakukan banyak hal berkaitan dengan pengentasan masalah kemiskinan yang salah satu di antaranya adalah program pemanfaatan dana zakat untuk kegiatan produktif terutama di wilayah Pati. Berkaitan dengan ini menarik memperhatikan cara pengelolaan zakat (termasuk infak dan sedekah) yang dilakukan Kiai Sahal. Pertama kali yang dilakukannya adalah menginventarisasi atau mensensus ekonomi umat Islam untuk mengidentifikasi kelompok *aghniyâ'* dan *dhufâ'*. Dalam operasionalnya, Kiai Sahal melibatkan para ahli di bidang penelitian.

Setelah data diperoleh mengenai siapa yang tergolong *muzakki* (orang yang wajib mengeluarkan zakat) dan siapa yang tergolong *mustahiq* (orang yang berhak menerima zakat), maka dibentuklah panitia yang terdiri dari orang-orang yang sudah profesional di bidang pengembangan ekonomi. Panitia inilah yang bertugas mengelola dana dari *aghniyâ'*. Dana itu diberikan kepada fakir-miskin melalui metode *basic need approach* (pendekatan kebutuhan dasar). Metode *basic need approach* itu dalam rangka untuk mengetahui

kebutuhan dasar masyarakat miskin sekaligus untuk mengetahui latar belakang kemiskinan itu. Maka tugas panitia tidak sekadar memberikan modal kepada kaum miskin tapi juga keterampilan dan motivasi.

Di sinilah Kiai Sahal berbeda pandangan dengan imam mazhabnya, Syafi'i. Menurut Imam Syafi'i, pengumpulan zakat harus berupa barang yang dizakati kecuali barang dagangan. Dengan demikian untuk hasil bumi zakatnya hasil bumi, untuk hewan ternak zakatnya juga hewan ternak begitu seterusnya, begitu pula pembagiannya harus berupa barang yang dizakati. Kiai Sahal mengkritik pendapat Imam Syafi'i sebab dinilai tidak praktis dan kurang berdaya guna. Menurut Kiai Sahal, pembagian hasil zakat yang “apa adanya” dapat menimbulkan efek yang kurang baik buat rakyat miskin itu sendiri misalnya kecenderungan

untuk selalu bergantung kepada orang kaya (*thama*).

Di samping pembagian zakat melalui model *basic need approach* seperti di atas, Kiai Sahal juga melembagakan dana zakat melalui koperasi. Cara pengoperasionalannya sebagai berikut: dana zakat yang terkumpul tidak langsung dibagikan dalam bentuk uang, tetapi diatur sedemikian rupa sehingga masih tetap dalam koridor fiqih. *Mustahiq* disertai zakat berupa uang tetapi kemudian ditarik kembali sebagai tabungan si miskin untuk keperluan pengumpulan modal. Dengan cara ini mereka dapat



menciptakan pekerjaan dengan modal yang dikumpulkan dari dana zakat. Apa yang dilakukan Kiai Sahal merupakan sebuah inovasi yang "luar biasa". Apalagi hal ini dilakukan di tengah anggapan publik Islam yang memandang zakat tidak lebih sebagai ibadah untuk memenuhi kesalihan individu yang bersifat eskatologis.

Zakat yang oleh umat Islam dipedomani secara "apa adanya" sebagaimana tertuang dalam teks-teks fiqih, oleh Kiai Sahal dirombak dengan menggunakan pendekatan baru yang lebih realistis-empiris meskipun tetap berada dalam rambu-rambu hukum Islam. Kata Moeslim Abdurrahman "Sebuah penafsiran wahyu tanpa dasar realitas akan lebih merupakan kerja intelektual yang menggairahkan bagi kaum teolog profesional ketimbang mencari pemecahan teologis (*theological solution*) terhadap masalah-masalah umat yang mendesak."¹⁵ Nah, apa yang dilakukan Kiai Sahal adalah dalam rangka mencari "pemecahan teologis" seperti yang dimaksudkan Moeslim dengan berpegang pada kaedah: "*al-hukm yadûr ma'a illatih wujûdan*

wa adaman," yakni bahwa hukum itu berputar bersama *illat*-nya dalam mewujudkan maupun meniadakan hukum. Maksudnya: hukum tidak boleh berhenti, stagnan pada satu kurun dan waktu tertentu, ia harus selalu berubah sesuai dengan ruang dan waktu tertentu pula.

Tipologi Pemikiran Kiai Sahal

Jika menggunakan tipologi pemikiran keagamaan Esposito barangkali sosok Kiai Sahal masuk dalam kategori *social historical approach*, yakni kiai yang membahas permasalahan kemodernan tetapi tidak mengabaikan keotentikan teks-teks klasik serta nilai historisitas dari kitab kuning. Selain *social historical approach* atau pendekatan sosiologi-historis yang bisa disebut sebagai "pendekatan jalan tengah", Esposito juga menyebut dua kelompok lain yang juga cukup dominan, yakni *retriction of tradisionalist* dan *modernist scripturalism*.¹⁶ Yang pertama adalah pola pemikiran tradisionalisme sempit. Pemahaman keagamaan kelompok ini hanya membatasi diri pada tradisi yang diperolehnya dari

¹⁵Moeslim Abdurrahman, *Islam Alternatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm.17

¹⁶John L Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 14. Perlu saya tambahkan bahwa pendapat Esposito tentang pendekatan sosiologi-historis ini setelah ia melihat adanya wacana baru dalam pemikiran fiqih di dalam tradisi NU di mana fiqih tidak lagi didekati secara tekstual-normatif (*qaulyyah*) melainkan dicari kontekstualisasi dari fiqih itu sendiri dengan menggunakan pendekatan metodologis (*manbaji*). Para intelektual NU yang berjasa dalam mengembangkan pendekatan ini antara lain KH. Sahal Mahfudh, KH. Imron Hamzah, KH. Muhit Muzadi, Masdar Farid Mas'udi dan lain-lain terutama mereka yang tergabung dalam "Forum Halqah".

Selain Esposito, yang memperkenalkan pendekatan sosiologi historis ini adalah Josef Van Ess, sarjana Jerman dalam bukunya *Teologi dan Masyarakat di Abad ke-2 dan ke-3 Hijriah: Sejarah Pemikiran Agama pada Awal Masuknya Islam*. Dalam mengkaji teologi, Van Ess tidak hanya menggunakan pendekatan historis tetapi juga melibatkan perangkat sosiologi khususnya ketika menganalisis ciri-ciri khas masing-masing

ulama klasik tanpa mengkontekstualisasikan dengan realitas sosial modern. Sedang *modernist scripturalism* adalah kubu yang mengklaim diri “modern” tetapi pada dasarnya juga “kolot” karena kelompok ini tidak melihat sisi *maqâsid al-syari’ah* dari teks-teks keagamaan.

Dua pendekatan yang dikembangkan oleh kalangan “tradisionalis” dan “modernis” di atas dirasa belum memadai untuk menjawab tantangan zaman. Kubu *retriction of tradisionalist* (ada yang menyebut kelompok formalis-legalistik) mencurahkan perhatiannya pada analisa aspek materi disiplin ilmu fiqh dan ushul seperti ibadah, mu’amalah atau *huqûq al-’ibâd*. Sementara kelompok kedua lebih menekankan pada dimensi historis fiqh. Pendekatan formalis-legalistik lebih banyak bergelut dengan realitas fiqh yang sudah jadi. Produk-produk fiqh baik yang berupa aturan-aturan formal seperti berbagai transaksi dalam bidang mu’amalah maupun bangunan teoritik fiqh seperti ijihad dan masalahat hampir secara keseluruhan

diletakkan dalam dimensi yang transenden, lepas dari konteks kesejarahan.

Sebagai imbalan kelompok ini muncullah kaum “modernis”. Mereka menggarisbawahi fungsi sosial fiqh. Mereka menilai bahwa syari’at bisa disesuaikan dengan dinamika perubahan sosial dan kemajuan zaman untuk memenuhi kebutuhan masyarakat modern.¹⁷ Pendekatan ini memandang fiqh sebagai “*a fact*” bukan sebagai “*a practice*”. Fakta-fakta historis ditampilkan sebagaimana adanya sebagai penjelasan atas “kenyataan fiqh”. Sayangnya, dalam menampilkan fakta-fakta itu, mereka mengabaikan munculnya dua pola berfikir antara “hukum religius” dan “hukum positif” pada periode awal reformasi hukum Islam.¹⁸ Padahal dua bentuk produk fiqh itu tidak lepas dari konteks sosiologis terutama jika dikaitkan dengan relasi-relasi kekuasaan. Sebagai implikasi dari pendekatan yang terkesan “positivis” ini, fiqh direduksi dari fungsinya sebagai “medium kritik sosial”.

Dengan kata lain, kalangan modernis

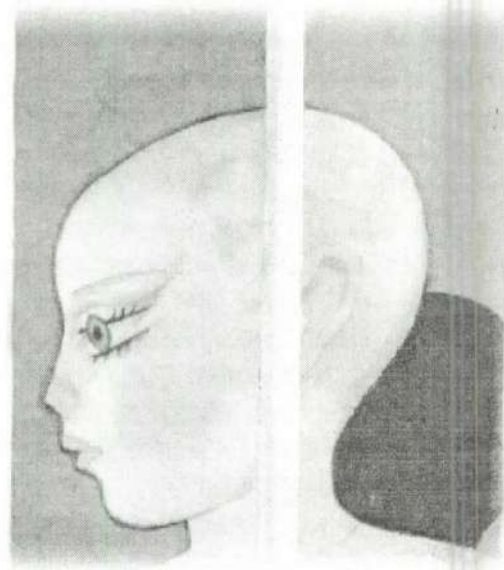
mazhab teologi yang berkembang pada abad ke-2 dan 3 H di beberapa wilayah seperti Syria, Iran, Iraq, Hijaz, Arabia Selatan dan Mesir. Sementara di bidang hukum pendekatan sosiologi-historis juga pernah dipakai oleh Lev. Dalam mengkaji soal-soal hukum dan masyarakat di Indonesia, Lev menggunakan model analisis Weber dan Marx. Dari sini kemudian Lev melihat bahwa lokus hukum dalam negara ternyata sangat tergantung pada struktur sosial, definisi kekuasaan serta evolusi ideologi di bidang politik dan ekonomi. Lihat Daniel S Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1990).

¹⁷Noel J Coulson, *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: P3M, 1987), hlm.6

¹⁸Muhammad Khalid Mas’ud membedakan dua produk fiqh yakni “hukum religius” yang merujuk ke konklusi-konklusi fiqh yang dihasilkan para fuqaha dan “hukum positif” yang merujuk pada yurisprudensi Islam. Menurut Mas’ud munculnya dikotomi antara “hukum religius” dan “hukum positif” itu disebabkan adanya polarisasi di kalangan fuqaha atau tepatnya perbedaan cara pandang: apakah fiqh (agama) itu untuk kepentingan masyarakat secara umum atau guna memenuhi “selera” penguasa? Lebih lanjut lihat M. Khalid Mas’ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syathibi Life and Thought*, terj. Yudian W. Asmin (Surabaya: Al-Ikhlâs, 1995), hlm.38-39

lebih banyak menghadirkan fiqh sebagai "instrumen rekayasa sosial" (*social engineering*) bukan sebagai pembebasan atas emansipasi sosial. Akibat selanjutnya setiap gejala fiqh yang berbeda dari pola berfikir yang dominan cenderung dilihat sebagai sebuah penyimpangan (dengan begitu diabaikan!). Inilah hemat saya kelemahan dari pendekatan historis murni yang dikembangkan kalangan modernis (dan juga orientalis), yakni mengabaikan perangkat sosiologi. Dua pendekatan tadi dinilai belum mampu menjelaskan secara utuh bagaimana suatu proses hukum berjalan dalam kondisi masyarakat tertentu yang dalam banyak hal tidak lepas dari proses sosial-politik yang mengitarinya. Oleh karenanya diperlukan suatu pendekatan baru yang menempatkan fiqh dalam konteks sosial dan historisnya. Pendekatan inilah yang kemudian disebut pendekatan sosiologi-historis (*social historical approach*) yang merupakan embrio dari lahirnya "fiqh sosial" khususnya dalam komunitas NU.

Secara epistemologis, terma fiqh sosial itu masih diperdebatkan. Apakah wacana baru pemikiran fiqh NU ini lahir dari hasil refleksi *fiqhīyyah* murni ataukah disebabkan karena kondisi obyektif NU yang selama Orde Baru berkuasa tersisihkan secara politis sehingga bersikap reaksioner? Pertanyaan ini memang cukup problematis. Bisa jadi, fiqh sosial itu muncul karena tuntutan zaman yang sudah sedemikian kompleks dan dinamis yang tidak memungkinkan lagi untuk diatasi secara legal-formalistik sehingga memunculkan kesadaran "dari dalam" untuk melakukan "reaktualisasi" terhadap fiqh. Atau di pihak



lain, sangat mungkin munculnya fiqh sosial itu sebagai bentuk "perlawanan" terhadap struktur sosial politik yang tidak adil dan cenderung menguntungkan kekuasaan.

Ada beberapa peristiwa yang dapat dijadikan sebagai indikasi adanya "perlawanan" itu. Dalam forum Bahtsul Masa'il MWC NU Margoyoso yang dibina oleh Kiai Sahal muncul berbagai persoalan yang mencakup problem kemasyarakatan. Salah satu masalah yang diangkat —dan dianggap mempertanyakan program pemerintah— adalah masalah transaksi program Tebu Rakyat Intensifikasi (TRI). Keputusannya: TRI merupakan transaksi ekonomi yang tidak sah (*mu'āmalah fāsidah*) dan karena itu haram diterapkan (keputusan ini bahkan dikukuhkan pada level yang lebih tinggi yaitu dalam Muktamar NU ke-28 di Krapayak, 1989).

Demikian pula dalam kasus persengketaan tanah Jenggawah, Jember, Jawa Timur. Pihak pemerintah (dalam hal ini

Menteri Agraria/Kepala Badan Pertanahan Nasional) *ngotot* bahwa tanah itu milik negara sementara masyarakat setempat bersikukuh bahwa tanah itu milik mereka. Akhirnya tak bisa dihindarkan terjadilah radikalisme petani yang membakar gudang-gudang tembakau. Uniknya, radikalisme petani itu didukung penuh oleh beberapa pentolan NU seperti KH. Cholil Bisri, KH. Shadiq Mahfud (PCNU Jember) dan KH. Imam Mashuri (Rais Syuriah NU Ranting Cangkring). Pada saat itu, KH. Cholil Bisri berkata, “Rakyat Jenggawah yang sudah bertahun-tahun menggarap tanah itu patut memiliki dan menggarapnya karena tanah itu merupakan peninggalan penjajah yang secara otomatis menjadi tanah mati (*ardh mawât*). Jadi dalil apa saja yang dipakai yang berhak atas tanah itu adalah rakyat Jenggawah.”¹⁹

Dua peristiwa tadi —dan tentunya masih banyak peristiwa lain— merupakan fakta dari perlawanan itu. Namun begitu, tidak dapat dijadikan patokan bahwa munculnya wacana fiqih sosial itu semata-mata sebagai “*counter discourse*” terhadap dominasi kekuasaan. Sebab rumusan politik NU seperti dikatakan Kiai Sahal harus berpijak pada kaidah: “kebijakan imam harus berbanding lurus dengan kemaslahatan umat”. Maka, apabila pemerintah sudah melenceng dari kaidah itu, maka absah untuk melakukan kritik

sosial. Meski demikian tetap saja sulit memastikan: apakah kehadiran fiqih sosial itu semata-mata merupakan hasil pergumulan intelektual yang intensif atau katakanlah “refleksi *fiqhiyah*” atau karena faktor “kecemburuan politik”?

Terlepas dari ada dan tidaknya muatan-muatan politis di balik gagasan fiqih sosial, yang jelas dalam komunitas NU sejak 1984 menunjukkan gejala perubahan dalam memandang fiqih. Nuansa *tajdid* mulai terasa terutama dalam forum informal NU yang kemudian disebut dengan *halqab* (semacam sarasehan para kiai). Melalui forum *halqab* yang dipandigani oleh —terutama— Kiai Sahal dan kader muda NU berbakat, Masdar, segala realitas sosial digugat. Dalam forum ini, segala persoalan kekinian yang menyangkut aspek-aspek kemanusiaan dibahas dengan berpegang pada kaedah: mempertahankan milik lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik”. Konsep ini dipandang Nurcholish Madjid sebagai “*taqlid yang kritis dan kreatif*”.²⁰

Munculnya pergeseran dalam memandang fiqih, yakni dari fiqih sebagai paradigma “kebenaran ortodoksi” menuju paradigma “pemaknaan sosial” tidak lepas dari diskusi-diskusi *halqab*. Jika yang pertama menundukkan realitas pada kebenaran fiqih serta berwatak “hitam-putih” dalam menyikapi realitas, maka yang kedua

¹⁹Dikutip dari Ahmad Baso, “Melawan Tekanan Agama: Wacana Baru Pemikiran Fiqih NU” dalam Jamal D Rahman et.al, *Wacana Baru Fiqih Sosial: 70 Tahun KH Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 139

²⁰Nurcholish Madjid, *Aktualisasi Ajaran Aswaja dalam Islam Indonesia: Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 63

²¹William Fredrick Wertheim, *Gelombang Pasang Emansipasi* (Jakarta: ISAI, 1999). Di sini Wim —panggilan

menggunakan fiqh sebagai "counter wacana" serta memperlihatkan wataknya yang bernuansa. Fiqh sebagai paradigma pemaknaan sosial itu memiliki lima ciri yang menonjol: (1) interpretasi teks-teks fiqh secara kontekstual; (2) perubahan pola bermadzhab: dari *mazhab qauli* (tekstual) ke *mazhab manhaji* (kontekstual); (3) ferivikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*ushul*) dan mana yang cabang (*furū*); (4) fiqh dihadirkan sebagai etika sosial bukan sebagai hukum positif negara; dan (5) pengenalan metodologis pemikiran filosofis terutama dalam masalah budaya dan sosial.

Kehadiran fiqh sosial dapat dipandang sebagai —meminjam istilah Wertheim— "perlawanan terhadap melodi utama kekuasaan,"²¹ baik kekuasaan yang berbentuk negara yang mematikan kreativitas "civil society" maupun terhadap kekuasaan pola berfikir lama yang ujung-ujungnya konservatif. Memang sebuah kekuasaan —apapun bentuknya: negara, kelas, literati atau bahkan lembaga-lembaga agama itu sendiri— telah mengakibatkan teks-teks suci agama yang semula berisi pesan-pesan universal berubah menjadi teks-teks baku yang hanya melayani "selera" penguasa. Peresmian (officialisasi) itu akhirnya berakibat fatal: agama (fiqh) kehilangan pesan profetisnya sebagai "agama pembebasan" dan ideologisasi berakibat pada dehumanisasi.

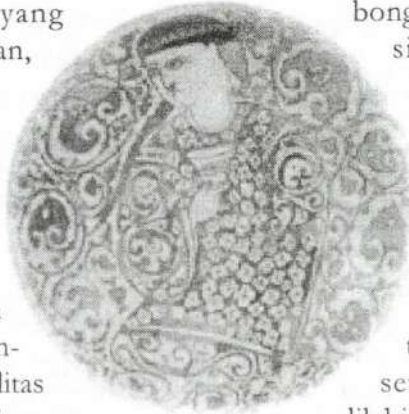
Dekonstruksi teks (baca: fiqh sosial) telah membawa konsekuensi yang bersifat sosiologis, yakni membongkar kaum feodalis-konservatif yang telah memitoskan teks atas nama "otoritas mutlak" itu. Dengan wacana fiqh sosial yang menjadikan manusia sebagai pusat telah membuka peluang demokratisasi dalam melakukan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

Pertanyaannya adalah: bagaimana cara melakukan dekonstruksi teks agar produknya tetap memenuhi kebutuhan masyarakat tapi tidak kehilangan autentisitas dari teks itu sendiri? Atau dengan kalimat lain: bagaimana mewujudkan idealitas fiqh sebagai perangkat hermeneutika dengan lima ciri di atas? Mengandalkan rumusan metodologi Syafi'i jelas tidak memadai oleh karena ushul Syafi'i menempatkan kemutlakan wahyu (al-Qur'an) sehingga rasionalitas sosial harus tunduk padanya secara

²¹William Fredrick Wertheim, *Gelombang Pasang Emansipasi* (Jakarta: ISAI, 1999). Di sini Wim — panggilan Wertheim— berbicara tentang konteks perlawanan kultur rakyat tempat banyak nilai sentral dari kultur elite yang secara simbolik ditolak atau diputarbalikkan. Dia menyebutnya dengan istilah "kontrapunkt." Perlawanan simbolik itu —jelas Wim— terungkap dalam berbagai cara termasuk melalui aspek agama dan praktik ritual.

menyeluruh. Sementara sunah berposisi sebagai “pelaksana teks al-Qur’an oleh Nabi sebagaimana yang dikehendaki Allah”. Rasionalitas manusia diterima dan mendapatkan tempat di ushul Syafi’i asal mengalir dari sumber keagamaan, yakni al-Qur’an dan Sunah. Ijtihad dilakukan dengan persyaratan “bagi orang yang mengetahui dalil-dalilnya dari al-Qur’an, sunah dan ijma’ yang dioperasionalkan dengan qiyas.” Qiyas artinya meng-analogkan dengan apa yang sudah ada dalam al-Qur’an, sunnah dan ijma’.

Problem metodologis seperti ini jelas merupakan hambatan buat NU untuk mengembangkan pemikiran fiqh yang bermuatan hermeneutika dan berdimensi sosial. Nah, untuk dapat mewujudkan idealitas fiqh sebagai perangkat hermeneutika itu, NU mau tidak mau harus merangkul metodologi di luar Syafi’i. Di sinilah pentingnya Imam Syathibi (w.790 H/1388 M), seorang ulama fiqh mazhab Maliki dari Andalusia. Dengan menggunakan kembali konsep kunci seluruh pemikiran hukum dalam Islam, *mashâlih al-‘ammah*, Syathibi berusaha untuk meluweskan teori kaku dari ushul fiqh dengan merumuskan *maqâshid al-syarî’ah*. Dalam rumusan ushul Syathibi, *maqâshid al-syarî’ah* dirinci ke dalam tiga varian yang disebut *al-kulliyât al-kehamsah*, yakni *dlaruriyyât*, *hâjjiyyât* dan *tahsîniyyât*. Di dalam *dlaruriyyât* ditunjukkan tujuan syari’at adalah menjaga lima hal, yakni agama (*dîn*), jiwa (*nafs*), keturunan (*nash*), harta benda (*mâl*) dan akal



pikiran (*‘aql*). Medan perjuangan yang maha luas terletak pada *hâjjiyyât* dan *tahsîniyyât* dalam rangka merealisasikan dan mengelaborasi *dlaruriyyât al-kehams* itu. Rumusan Syathibi inilah yang menolong ferivikasi mana yang *ushûl* (pokok) dan mana yang *furû’* (cabang) yang diagendakan fiqh baru di kalangan NU kontemporer.

Agar dapat mengoperasionalkan ushul Syathibi dibutuhkan seorang fuqaha yang mumpuni dan telaten sebab membongkar tradisi fiqh di Indonesia laksana membongkar batu karang yang sudah tegak selama berabad-abad. Di sinilah makna kehadiran Kiai Sahal. Ia adalah salah satu deretan ulama yang gigih memperjuangkan ushul Syathibi. Hal ini tampak dalam setiap produk hukum yang dilahirkannya sebagaimana saya singgung di muka. Dengan berpegang pada ushul Syathibi, Kiai Sahal dapat dengan leluasa mengkritisi setiap produk pemikiran yang dianggapnya “menyimpang” dan tidak berorientasi pada kemaslahatan umat, meskipun itu dilakukan tetap berada pada jalur “kontekstualisasi doktrin fiqh syafi’iyah.”

Pemikiran Kiai Sahal tentang pentingnya sistem pesantren beserta budaya-budaya NU seperti tahlilan, manaqiban, istigotsah, ziarah, haul, silaturrahmi, barzanji dan selamatan yang olehnya dianggap sebagai bagian dari kekuatan Islam tradisional, dapat dipandang sebagai perjuangan Kiai Sahal untuk mempertahankan tradisi dan kultur masyarakat Is-

lam Jawa yang merupakan "prasyarat" sebuah pembaruan. Seperti saya kemukakan di awal tulisan ini, sebuah pembaruan yang tidak berpijak pada akar tradisi dan kultural masyarakat akan mengakibatkan pada keterputusan historis yang pada akhirnya akan membentuk suatu generasi yang angkuh, pongah dan "gila Barat." Padahal tidak semua yang berasal dari Barat itu baik dan relevan dengan Islam demikian pula tidak semua tradisi dan kultur masyarakat itu menghambat kemajuan (baca: modernisasi).

Seiring dengan pembelaan terhadap tradisi dan kultur lokal, Kiai Sahal juga respek terhadap arus pemikiran yang berkembang di masyarakat baik yang berkaitan dengan dunia politik, ekonomi, sosial, pendidikan, hukum dan kebudayaan. Meski begitu, Kiai Sahal tidak mau larut dalam *mainstream* yang berkembang secara buta dan *taken for granted*. Kiai Sahal tetap mengkritik segala produk modernitas yang tidak sesuai dengan spirit Islam dan budaya bangsa. Sebaliknya produk modernitas yang mempunyai implikasi positif bagi masyarakat, Kiai Sahal menerimanya bahkan turut memperjuangkannya seperti upaya "kulturisasi politik" untuk membentuk masyarakat yang mandiri, otonom dan mempunyai kemampuan untuk mengontrol terhadap kekuasaan yang repre-

sif.²²

Pemilahan wacana yang dilakukan Kiai Sahal di atas dalam rangka mencari kontekstualisasi kata "*shâlih*" (baik) dan relevansi kata "*ashlah*" (lebih baik) yang tertuang dalam kaedah: "*al-mukhâfadlab alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu bi al-jadîd al-ashlah*" (memelihara warisan lama yang baik serta mengadopsi produk modernitas yang lebih baik). Parameter yang dipakai Kiai Sahal dalam mengukur mana yang "*shâlih*" (dengan begitu harus dijaga dari kepunahan) dan mana yang "*ashlah*" (karena itu harus dimanfaatkan) dengan menggunakan rumusan teoretik Ahlussunah, yaitu toleransi (*tasâmuh*), moderat (*tawâsuth*), seimbang (*tawâzun*) dan adil (*al-'adl*). Empat pilar itulah yang selama berpuluh-puluh tahun dipakai oleh kelompok Suni untuk mencari jawaban atas tantangan perenial tentang "jalan tengah": jalan tengah antara kemodernan dan keotentikan, antara doktrin dan tradisi, antara wahyu dan rasio, antara teks dan akal dan seterusnya.

Membangun "jalan tengah" memang bukan pekerjaan sepele, ia merupakan megaprojek karena mesti melibatkan perangkat metodologi dalam mengurainya. Sebab begitu "jalan tengah" yang diraih ternyata ternyata kontra-produktif maka dapat berakibat fatal. Karena itulah, Kiai Sahal meskipun membela sistem pesantren dan

tempat buaian modernitas, konsep itu mulai dipertanyakan dampak positif dan negatifnya. Di antara konsep-konsep modernitas yang mulai dikritik adalah nominalisme yang tercermin dalam pemikiran Hobbes, kedaulatan subyek yang ditegaskan dalam *cogito ergo-nya* Descartes, historisisme, teori relativitas, reformasi, sekularisme, rasionalisme dan positivisme Comte, materialisme-dialektik-nya Marx dan lain-lain.

kultural NU, ia selalu melakukan dinamisasi atau modifikasi terhadap produk-produk budaya lokal itu agar tidak kehilangan konteks. Ia jadikan Pesantren Maslakul Huda tidak semata-mata mengajarkan kitab kuning tetapi juga menjadikannya sebagai “pusat pemberdayaan masyarakat” terutama di bidang perekonomian. Apa yang dilakukan Kiai Sahal, baik yang menyangkut perilaku sosial maupun aktivitas intelektual itu tidak lain adalah untuk menyingkap misteri “jalan tengah”, karena tidak ada kebenaran abadi dalam dunia yang profan. Yang dapat dilakukan

manusia hanyalah berusaha dengan melihat pengalaman sejarah masa silam!

Penutup

Tulisan ini pada dasarnya hanya memotret sebagian kecil dari pemikiran hukum Kiai Sahal. Tentu tulisan ini tidak bisa mewakili pemikiran hukum Kiai Sahal yang begitu luas. Ibarat memotret sebuah obyek tentu tidak semuanya ter-cover. Hanya *landschap* tertentu yang menjadi fokus saja yang dipotret. Demikian pula dengan tulisan ini. ❖

