PARADIGMA PEMIKIRAN FIKIH SOSIAL K.H. SAHAL MAHFUD DALAM BIDANG HUKUM KELUARGA

*Masnun Tahir**

Abstract

The social fiqh by KH. Sahal Mahfudh discuss mainly in family problems. He develops a critical thinking in understanding the dassical kitab. It is stated that it would be better for understanding the dassical kitab with the proportional methods in order to get the contextualization and the appropriateness with the reality, especially in family cases.

Kata kunci: *halaqah, mazhab, ijtihad.*

A. Pendahuluan

Eksistensi hukum Islam di Indonesia sekarang ini sesungguhnya memiliki sejarah yang sangat panjang. Akar geneologisnya dapat ditarik jauh ke belakang, yaitu saat pertama kali Islam masuk ke Nusantara. Hukum Islam masuk ke wilayah Indonesia bersama-sama dengan masuknya agama Islam di Nusantara. Sejak kedatangannya ia merupakan hukum yang hidup (*living law*) di dalam masyarakat.[1] Bukan saja karena hukum Islam merupakan entitas agama yang

---

* Dosen IAIN Mataram, Wakil Katib Syuriah PWNU NTB, dan Kandidat Doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

[1] Ahmad Azhar Basyir, "Corak lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia (Sebuah Tinjauan Filosofis)," dalam *Mimbar Hukum*, No.13/Th.IV/1994, hal. 29.

dianut oleh mayoritas penduduk hingga saat ini, akan tetapi dalam dimensi amaliahnya di beberapa daerah ia menjadi bagian tradisi (adat) masyarakat, yang terkadang dianggap sakral. Ada beberapa daerah yang hukum adatnya sarat dengan nilai-nilai hukum Islam antara lain Aceh, Padang, Minangkabau, Sulawesi Selatan, dan Riau. Ungkapan *pepatah-petitih* yang berkaitan dengan itu seperti "Adat bersendi syara', syara' bersendi Kitabullah"[2] dan "Syara' mengata, adat memakai" menjadi *evidensi sirkumstansial* (*dilālah qarīnah*) dari tesis di atas. Secara sosiologis dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan berakar pada budaya masyarakat. Hal tersebut disebabkan karena fleksibilitas dan elastisitas yang dimiliki hukum Islam. Artinya, kendatipun hukum Islam tergolong hukum yang otonom, karena adanya otoritas Tuhan di dalamnya, akan tetapi dalam tataran implementasinya ia sangat *applicable* dan *acceptable* dengan berbagai jenis budaya lokal.[3]

Walaupun *corpus* hukum Islam hanya berkembang secara skolastik, tetapi tampaknya sudah mulai menjadi wacana diskursif orang sejak masa awal perkembangan Islam di tanah air kita. Kitab *Mir'ah al-Ṭullāb* yang ditulis oleh Abdurrauf al-Sinkili (1024-1105 M) dan terbit tahun 1675 merupakan penjabaran dari *Fatḥ al-Wahhāb* oleh Zakariyā al-Anṣārī, suatu kitab standar dalam mazhab Syafi'i. Juga kitab seperti *Fatḥ al-Qarīb* dari Ibn Qāsim al-Ghāzī, kemudian *al-Taqrīb* dari Abū Shujā' sudah lama dikenal di beberapa wilayah Nusantara, bahkan sampai ke Mindanao. Menurut Azra, kedudukan al-Sinkili dalam perspektif pembaharuan Islam di Nusantara tidak terbantahkan karena ia adalah salah satu dari tiga lokomotif pembawa dan penebar pemikiran Islam di Nusantara.[4]

Adalah sesuatu yang tak terbantahkan karya-karya klasik yang bertemakan fikih seperti kitab-kitab di atas dan sejenisnya merupakan

---

[2] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta, Gama Media, 2001), hal. 72.

[3] Baca Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fikih Madzhab Negara* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal. 81.

[4] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), hal. 201-202.

fenomena yang menandai betapa perbincangan tentang hukum Islam memang menghiasi khazanah intelektualitas pondok pesantren dan pengasuhnya (kyai atau tuan guru).

B. Biografi Intelektual K.H. Sahal Mahfud

Tidak sekedar koinsidensi jika pada pasca khittah muncul fenomena baru dalam Nahdlatul Ulama. Regenerasi di dalamnya dari generasi ke generasi penerus diikuti pula dengan regenerasi pemikiran, yang ditunjukkan antara lain oleh pergeseran cukup penting dalam memandang fikih. Meningkatnya anarkhi pemaknaan sosial dan politik di Indonesia, memaksa pemikiran fikih mengalami pergeseran: dari fikih sebagai paradigma kebenaran ortodoksi menjadi paradigma pemaknaan sosial. Jika yang pertama menundukkan realitas kepada kebenaran fikih, maka yang kedua menggunakan fikih sebagai *counter discourse* dalam belantara politik pemaknaan yang tengah berlangsung. Jika yang pertama memperlihatkan watak hitam putih dalam memandang realitas, maka yang kedua memperlihatkan wataknya yang bernuansa, dan kadang-kadang rumit dalam realitas. Dalam proses penggalian fikih sosial dari pergulatan nyata antara kebenaran agama dan realitas sosial yang masih timpang inilah K.H. Sahal Mahfud mengambil peran.

Nama lengkapnya adalah Muhammad Ahmad Sahal Mahfud (selanjutnya dalam tulisan disebut Sahal). Ia lahir di Desa Kajen, Kecamatan Margoyoso, Kabupaten Pati, Jawa Tengah, pada tanggal 17 Desember 1937. Namanya disandarkan kepada ayahnya K.H. Mahfud Salam. Ibunya bernama Nyai Badi'ah, berasal dari Rembang. Sahal tumbuh dan berkembang dalam tradisi Pesantren yang kuat. Ayahnya adalah pimpinan Pondok Pesantren Maslakul Huda yang didirikan sendiri oleh kakeknya K.H. Abdussalam pada tahun 1910. Secara geneologis ia memiliki jalur nasab dengan Kyai Haji Mutamakkin[5].

---

[5] Sanusi, *Mengenang Perjuangan Syekh KH. Ahmad Mutamakkin dari Masa ke Masa* (Pati: Himpunan Siswa Muthali'ul Falah, 1413 H), hal. 27. Baca Juga Mujamil Qomar, *NU Liberal* (Bandung: Mizan, 2002), hal. 238.

Sebagaimana lazimnya putra kyai, dia mula-mula dibimbing agama oleh ayahnya sendiri. Ketika menginjak usaia 6 tahun dia belajar di Madrasah Ibtidaiyah Kajen (1943-1949). Setelah menamatkan Madrasah Tsanawiyah Mathali'ul Falah, ia melanjutkan pelajarannya ke Kediri di Pesantren Bendo dari tahun 1953-1957 di bawah bimbingan K.H. Muhajir. Di sini Sahal mendalami fikih dan belajar kitab-kitab seperti *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Sullam al-Tawfiq, dan Bughyah al-Mustarshidīn.* Muhajir adalah teman ayah Sahal (Mahfud Salam) sewaktu sama-sama belajar di Sarang, Rembang. Tampaknya hal ini juga menjadi salah satu pertimbangan baginya untuk pindah ke Pesantren Sarang di bawah pimpinan K.H. Zubair. Setelah merasa cukup mencari ilmu di Sarang, Sahal kembali ke Kajen untuk melanjutkan kembali belajar pada kedua pamannya (KH. Abdullah Salam dan K.H. Ali Mukhtar).[6]

Selain belajar ilmu agama, Sahal juga sempat belajar ilmu-ilmu umum lainnya seperti Bahasa Inggris, ilmu retorika, dasar-dasar politik, dan ilmu jiwa masyarakat (sosiologi) pada K.H. Amin Fauzan di Kajen.

Usaha belajar ini selalu dilaluinya hingga ia diserahi tugas untuk memimpin pesantren yang didirikan kakeknya, yang selama ini diambil alih tanggung jawabnya oleh pamannya. Wajarlah bila ia kemudian mengaku sangat dipengaruhi oleh wawasan dan pandangan pamannya, K.H. Abdullah Salam, dalam performa pemikirannya di kemudian hari.[7]

Pada tahun 1966 Sahal menikah dengan Nafisah binti Bisyri Syamsuri dari Jombang Jawa Timur. Walaupun demikian minat belajarnya sangat tinggi sehingga dia melengkapi belajarnya ke Makkah di bawah asuhan Syekh Yasin Padang selama tiga tahun.[8]

---

[6] Sahal Mahfud, *Al-Bayān al-Mulamma' 'an Alfāẓ al-Luma'* (Semarang: Toha Putra, t.t.), hal. 3. Lihat juga Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kyai Pesantren-Kyai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hal.6-7.

[7] Muhammad Ikhsan, "KH. Sahal Mahfud: Ikhwal Dakwah Kita yang Masih Ngawur," *Media Dakwah* No. 7 (Juli 1991), hal. 60, kolom tokoh.

[8] Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana baru*, alih bahasa Farid Wajidi (Yogyakarta: LKiS, 1997), hal. 296.

Aktivitas Sahal lebih banyak dilakukan lewat pesantren. Ia adalah pimpinan Pondok Pesantren Maslakhul Huda sejak ia menginjak usia 29 tahun. Dia menerima estafet kepemimpinan dari pamannya KH. Ali Mukhtar. Pada saat bersamaan ia diangkat menjadi Direktur Perguruan Islam Mathali'ul Huda menggantikan K.H. Abdullah Salam.

Lewat institusi pesantren inilah Sahal mengartikulasikan gagasan sosial kemasyarakatannya. Sahal meyakini, lewat pesantren permasalahan-permasalahan sosial umat bisa terselesaikan. Karena itu sejak ia memimpin pesantren, langkah pertamanya adalah melakukan pembenahan struktur dan wacana berpikir. Hal ini sebagai langkah re-tradisi intelektualitas pesantren agar mampu merespon problematika umat.[9]

Pada awalnya tidak banyak yang bisa dilakukan oleh Sahal, kecuali melanjutkan tradisi yang telah berjalan. Hal ini dapat dimengerti karena aktivitas Kyai muda seperti Sahal masih dibayangi oleh Kyai senior sebagai pemegang otoritas karismatik secara hirarkial, sebuah tradisi yang sudah mapan dalam tradisi pesantren.[10]

Bibit perubahan baru nampak ketika pesantren Sahal mulai bergumul dengan program yang banyak ditawarkan oleh LSM seperti LP3ES dan P3M. Keterlibatan ini meretaskan jalan bagi Sahal untuk berkiprah dalam jaringan nasional bahkan ikut serta dalam program-program internasional.[11]

Berangkat dari beberapa pengalaman ini, mendorong Sahal berani melakukan transformasi dan eksperimentasi di lingkungan pesantrennya seperti meresmikan BPPPM (Biro Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) sebagai wadah kegiatan *Community Development* (CD); membuka pendidikan keterampilan; perbaikan lingkungan; serta memperkenalkan teknologi tepat guna (TTG).

---

[9] Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994) hlkm.262, 271 dan 289.

[10] Tentang Kiyai dan tradisi yang berkembang di pesantren dalam ranah masyarakat Indonesia lihat Zamakhsari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai* (Jakarta: LP3ES, 1982).

[11] Dirjosanjoto, *Memelihara Umat*, hal.7.

Di bidang pendidikan Sahal mengabdikan diri sebagai Direktur dan tenaga pengajar pada Pendidikan Islam Mathali'ul Falah. Di samping itu Sahal pernah menjadi dosen IAIN Walisongo Semarang dari tahun 1982-1994 dan menjadi Rektor Universitas Islam Nahdatul Ulama (UNISNU) Jepara.

Sebagai seorang intelektual Islam, Sahal mempunyai kepedulian yang tinggi terhadap masalah-masalah yang timbul dan menjadi problematika masyarakat. Kepakarannya di bidang hukum Islam, bahasa, dan kemasyarakatan disosialisasikan lewat berbagai kesempatan antara lain lewat seminar, *ḥalaqah*, bahsul masail atau dihadirkan lewat surat kabar. Karena kepakarannya di bidang hukum Islam inilah makanya pada tahun 2004 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta menganugerahinya gelar Doktor Honoris Causa (Dr HC).

Di bidang organisasi kemasyarakatan Sahal aktif di NU dan MUI. Pemikirannya tentang hukum Islam di lembaga NU ini sedikit banyak turut mewarnai *mainstream* generasi muda NU. Paradigma mengedepankan maslahah dalam menyikapi hukum Islam telah memberikan warna tersendiri dalam tradisi fikih. Konsep ini bahkan dikukuhkan sebagai bahan pertimbangan utama dalam berbagai keputusan *masā'ilدīniyyah* dalam muktamar NU di Cipasung.[12]

Di lembaga Nahdatul Ulama ini, Sahal bukanlah orang asing. Karirnya di NU di mulai dari sebagai Katib PCNU Pati, Rais Syuriyah NU wilayah Jawa Tengah tahun 1981-1984, Wakil Rais PBNU tahun 1994-1999 dan pada muktamar NU ke-30 di Kediri ia terpilih sebagai Rais Aam PBNU periode 1999-2004. Selain di NU Sahal juga aktif di MUI. Sebelum menjadi ketua umum MUI (2000-2005) pusat ia pernah menjadi ketua MUI Jawa Tengah.

Namun di sela-sela kesibukan mengasuh dan mengajar di tempat-tempat yang telah disebutkan di atas, ditambah jabatan-jabatan tersebut, Sahal masih sempat menulis. Tulisannya bisa ditemukan di berbagai buku, kitab-kitab, makalah, surat kabar, lokal

[12] Ahmad Baso, "Melawan Tekanan Agama; Wacana Baru Pemikiran Fikih NU" dalam Jamal D. Rahman (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial, 70 Tahun KH Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997), hal. 141.

maupun nasional. Tema-tema yang diangkat adalah beragam dari masalah agama, politik, dan sosial budaya.[13]

C. Membangun Konstruksi Fikih Sosial dari *Ḥalaqah*

Dalam peta pemikiran Islam di Indonesia, Sahal dipandang sebagai tokoh yang banyak menyumbangkan pemikiran dalam bidang hukum Islam. Ia selalu mengkritik mainstream pemikiran yang berkembang (setidaknya di kalangan NU dan pesantren). Baginya pemahaman terhadap kitab-kitab klasik sudah seharusnya didekati dengan kerangka metodologis yang proporsional agar dicapai pemahaman yang kontekstual dan sesuai dengan tuntutan realitas sosial. Oleh karenanya ia selalu mengkritik kaum tradisional literalis dan fundamentalis yang selalu memutlakkan fikih secara tekstual. Baginya kritik dapat dilontarkan dan dialamatkan kepada siapapun termasuk kepada gurunya sendiri. Beliau merasa gusar atas pendapat para ulama NU yang tidak mau memperhatikan dimensi ruang dan waktu yang mengantarkan produk-produk hukum. Alasan inilah yang menjadikan Sahal merelakan diri bergabung bersama pemikir-pemikir produktif muda NU dalam forum *ḥalaqah*, yakni forum sarasehan untuk merumuskan kerangka teoritik berfikih yang lebih produktif dan sesuai dengan perkembangan zaman.

Salah satu hasil konkrit dari forum *ḥalaqah* tersebut adalah munculnya istilah bermazhab secara *manhaji* pada tahun 1987 sebagai sebuah gagasan awal. Kemudian pada tahun 1989, atas dukungan K.H. Sahal Mahfud dan K.H. Imron Hamzah, diadakan seminar dengan tema "Telaah Kitab secara Kontekstual" di Pondok Pesantren Watu Congol, Muntilan, Magelang. Pada pertengahan Oktober tahun yang sama diselenggarakan *ḥalaqah* (diskusi terbatas) mengenai masa depan NU dan salah satu pembicaranya adalah A. Qodri Azizi. Ia

[13] Biografi lebih lengkap tentang Sahal Mahfud bisa dibaca selain pada karya Sumanto Al-Qurtubi, di atas juga Soeleiman Fadeli dan Subhan, *Antologi NU* (Surabaya: Khalista, 2007), hal. 268-270, Masnun , "Wacana Pemikiran Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia," tesis tidak diterbitkan pada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, khususnya hal.80-87.

menegaskan perlunya redefinisi mazhab yang kemudian dicetuskan istilah bermazhab *fi manhaji* (mengikuti metodologinya) dan pada akhirnya dideklarasikan pada tahun 1992 di Bandar Lampung dalam sebuah forum Musyawarah Nasional. Lewat forum *halaqah* ini, usaha pengembangan fikih realatif berhasil. Hal ini ditandai dengan munculnya pergeseran dalam memandang fikih, yakni yang tadinya fikih dipandang sebagai paradigma kebenaran ortodoksi menajdi paradigma pemaknaan sosial. Pemikiran *halaqah* ini akhirnya mempengaruhi pula pola pemikiran di Bahts al-Masail.

Menurut Sahal, ciri-ciri yang menonjol dari "paradigma berfikih" baru itu adalah:

1. Mengupayakan interpretasi ulang terhadap teks-teks fikih untuk mencari konteksnya yang baru.
2. Makna bermazhab berubah dari bermazhab tekstual (*madzhab qauli*) ke bermazhab secara metodologis (*madzhab manhaji*).
3. Verifikasi mendasar antara ajaran yang pokok (*usul*) dan yang cabang (*furu'*).
4. Fikih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara.
5. Pengenalan metodologi[14] pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial. Oleh karena itu kehadiran fikih disini juga sebagai perangkap hermeneutika yang berpengaruh pada persoalan metodologisnya. [15]

Keberadaan forum *halaqah* sendiri merupakan kegiatan informal dan peserta yang mengikutinya adalah para ulama yang tergolong berusia muda. Meskipun forum ini tergolong independen,

---

[14] Metodologi merupakan wilayah yang juga terkena imbas persoalan studi dan praktek hukum Islam. Hal ini terlihat terutama pada adanya tarik menarik antara model teologis-normatif-deduktif dan empiris-deduktif. Pendekatan teologis-normatif-deduktif cenderung didominasi oleh *Aristotelian logic* yang bercirikan *dichotomous logic* atau dalam bahasa John Dewey *in pairs of dichotomies*, yang lebih bercirikan *eternalistic-spiritualistic-logic*. Akhmad Minhaji, "Hukum Islam antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial)," Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam pada Fakultas Syari'ah di Hadapan Senat Terbatas UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 25 September 2004.

[15] Mahsun Fuad, *Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hal. 116.

namun hasil kajiannya selalu dikonsultasikan dengan PBNU yang kemudian akan dijadikan bahan pembahasan di dalam forum yang lebih formal. Dengan demikian, proses "berfikih baru" sebagaimana menggejala dalam forum *ḥalaqah*, secara perlahan namun pasti mulai melembaga dalam hirarkhi NU. Sebagai forum ulama muda, maka sangat wajar apabila hasil pemikirannya juga cenderung berani dan liberal, bahkan tidak jarang hasil pemikirannya bernuansa menggugat dan mendekonstruksi pemikiran fikih yang mapan. Di dalam forum *ḥalaqah* ini Sahal banyak berdialog, tidak hanya sebagai pemateri tetapi juga sebagai peserta aktif yang bersama peserta lainnya sealalu melahirkan pemikiran-pemikiran yang dianggap mampu merespon problematika kehidupan sosial.

Fikih sosial adalah formulasi kajian utama tentang persoalan hukum yang bersifat praktis yang diambil dari dalil syar'i yang berorientasi pada persoalan sosial kemasyarakatan. Fikih sosial digagas sebagai jawaban alternatif untuk menjembatani otentisitas wahyu dan realitas sosial. Alternatif ini penting dalam rangka upaya menerapkan norma-norma agama atas realitas sosial melalui pemurnian yang dinamis dalam gerakan *tajdid* (pembaruan) menuju terciptanya paradigma baru dalam memahami dan menerapkan hukum Islam (fikih dalam arti sempit).

Keberadaan Sahal dengan fikih sosialnya berpengaruh besar terhadap kehidupan umat Islam yang berada di Indonesia. Tawaran fikih kontekstual itu sangat dipertimbangkan dalam lembaga, forum diskusi, instansi keagamaan dan lain sebagainya. Oleh karena itu tidak sedikit kaum muslim yang mengikuti pemahaman fikih itu, walaupun sebagian dari mereka belum paham betul tentang konsepsi utama dari fikih tersebut.

Kelahiran fikih sosial itu tidak lepas dari latar belakang Sahal yang sejak muda bergelut dalam lembaga swadaya masyarakat dan melihat kondisi sosio-kultural dan ekonomi masyarakat Kajen yang memprihatinkan. Pergulatannya di tengah masyarakat kecil telah mempengaruhi konstruksi sosial yang dibangunnya, yakni fikih sosial

yang tidak hanya idealis-paradigmatik, tetapi juga fikih sosial yang sifatnya "praktis" untuk memenuhi kebutuhan masyarakat.[16] Upaya merealisasikan gagasan-gagasan semacam itu tentunya tidak langsung diterima oleh sebagian masyarakat, sebab diperlukan pemahaman dan pemikiran positif terlebih dahulu. Dengan adanya pemahaman terhadap konsep tersebut setidaknya dapat menghindari kesalahan pemaknaan serta dalam merealisasikannya.

Pandangan fikih sosial Sahal bermula dari tesisnya, bahwa sasaran syari'at Islam adalah manusia. Preposisi tersebut didasarkan kepada sejumlah ajaran dalam syari'at Islam itu sendiri yang mengatur soal penataan hal ihwal manusia dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi, kehidupan individual, bermasyarakat, dan bernegara. Syari'at Islam mengatur hubungan antara manusia dan Tuhan, yang dalam terminologi fikih disebut dengan ibadah.[17] Ibadah itu berhubungan dengan individu dan sosial, terkait dengan segala aspek kehidupan umat manusia.

Selain itu juga, tujuan syari'at (*maqāṣid al-sharī'ah*) terdiri dari lima bagian yaitu untuk melindungi agama, jiwa, keturunan, akal pikiran, dan harta benda.[18] Rumusan *maqāṣid* ini memberikan pemahaman bahwa Islam tidak mengkhususkan perannya hanya dalam aspek penyembahan Allah dalam arti terbatas pada serangkaian perintah dan larangan atau halal haram yang tidak dapat secara langsung dipahami manfaatnya. Keseimbangan kepedulian dapat dirasakan bila kita memandang pemeliharaan terhadap agama sebagai unsur *maqāṣid* yang bersifat kewajiban bagi umat manusia, sementara yang lainnya dipahami sebagai wujud perlindungan hak yang selayaknya diterima oleh manusia.[19]

---

[16] Al-Qurtuby, *KH. M.A. Sahal*, hal. 154.

[17] R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought In Modern Indonesia* (New York: Cambridge University Press, 2007), hal. 168.

[18] M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. 5 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hal. 188.

[19] Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqih Sosial*, hal. xliv.

D. Pemikiran Fikih K.H. Sahal Mahfud dalam Bidang Hukum Keluarga

1. Islam dan Hak-Hak Reproduksi

Masalah hak-hak reproduksi perempuan merupakan suatu masalah yang aktual dan kontroversial. Kontroversi muncul dengan adanya pandangan yang meyakini perlunya kebijakan kependudukan yang dapat mengontrol atau mempengaruhi perilaku seksual pada taraf individu (perempuan), demi terciptanya transisi demografis, dan dianggap dapat meningkatkan kesejahteraan kolektif. Namun muncul antitesis yang menunjukkan bahwa kebijakan kependudukan seharusnya berorientasi pada kebutuhan perkembangan manusia di mana kesehatan reproduksi, kemampuan, dan hak-hak dasar manusia (*al-ḍarūriyyah al-khamsah*) perlu dijadikan tujuan.

Agama Islam, sesuai dengan namanya, memberikan perhatian yang serius terhadap masalah kesehatan dalam perspektif yang sangat luas. Bahkan seluruh doktrinnya diorientasikan dalam rangka mewujudkan kehidupan manusia, baik laki-laki maupun perempuan, secara personal maupun sosial, yang sehat secara jasmani maupun rohani. Secara lebih khusus, perhatian Islam terhadap hak-hak reproduksi sedemikian rupa besarnya, bahkan mungkin oleh sebagian orang dapat dikesankan sebagai berlebihan.

Dalam perspektif Sahal, untuk membicarakan hak-hak reproduksi perempuan menurut Islam harus berangkat dari sudut fikih, tepatnya fikih perempuan (*fiqh al-nisā'*). Sebagai sebuah istilah, demikian Sahal, *fiqh al-nisā* memang merupakan suatu istilah yang belum pernah dikenal dalam khazanah keilmuan Islam klasik.

Tetapi menurut Sahal, sebenarnya dalam Islam sudah dikenal hak-hak asasi manusia yang biasa disebut dengan istilah *al-ḍarūriyyah al-khamsah*. Dalam perspektif Islam modern, *al-ḍarūriyyah al-khamsah*, dianggap prototipe hak-hak asasi manusia versi Islam karena cakupannya yang memang bersifat universal atas hak-hak dasar manusia yang meliputi hak beragama (*ḥifẓ al-dīn*), hak hidup (*ḥifẓ al-nafs*), hak berpikir (*ḥifẓ al-'aql*), hak keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) dan hak memiliki harta (*ḥifẓ al-māl*).

Akan tetapi, hak-hak dasar yang lima tersebut ketika diturunkan dalam fikih tidak terlihat dampaknya, terutama dalam kaitannya dengan hak reproduksi perempuan. Fikih memang terkesan tidak menempatkan perempuan sebagaimana mestinya, baik dalam tataran konsep maupun praktik. Hal ini karena adanya faktor politis (politisasi) dalam fikih yaitu ia dibangun oleh para ulama masa lalu yang mengabaikan perempuan karena mereka umumnya laki-laki. Secara lahiriyah subjektivitas memang tidak begitu terlihat jelas karena berada di dalam alam bawah sadar.

Persoalan reproduksi menurut Sahal sebenarnya merupakan suatu rangkaian proses keterkaitan yang dimulai dari proses yang paling awal yaitu akad nikah, yang dalam Islam dinyatakan sebagai perjanjian yang kuat (*mīthāqan ghalīẓā*). Dari perjanjian yang kuat itu muncul implikasi yang sangat luas dan saling terkait, seperti status yang semula tidak ada. Pihak laki-laki berstatus sebagai suami (*zawj*) dan pihak perempuan berstatus sebagai istri (*zawjah*). Dengan adanya status baru tersebut timbul hak dan kewajiban yang baru pula yang harus dilandasi oleh prinsip kesamaan, keseimbangan, dan keadilan antara kedua pihak dalam bingkai *mu'āsharah bi al-ma'rūf*. Hak dan kewajiban ini meliputi bidang ekonomi dan non-ekonomi. Yang pertama antara lain berkaitan dengan soal mahar dan nafkah, sedangkan yang kedua meliputi aspek-aspek relasi seksual dan relasi kemanusiaan termasuk reproduksi.[20]

Peran reproduksi menurut Sahal dimulai dari berbagai proses reproduksi, misalnya hubungan seksual. Islam memandang hubungan seksual sebagai proses yang harus dipersiapkan dengan matang baik secara mental (ta'awwudz, basmalah, dan doa) maupun fisik (kondisi yang mendukung dan tidak ada pemaksaan),[21] seperti dinyatakan dalam al-Qur'an:[22]

---

[20] Husein Muhammad, *Fikih Perempuan*, hal. 109.

[21] Sahal Mahfud, " Islam ," hal. 116.

[22] Al-Nisā (4): 19, artinya: "... *dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) Karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak.*"

... وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

Hubungan suami-istri secara paksa dilarang agama, karena: *pertama*, hubungan seks secara paksa berarti mengejar kenikmatan (suami) di atas penderitaan orang lain (istri) dan ini tidak bermoral. *Kedua*, dalam hubungan suami-istri yang dipaksakan terdapat pengingkaran nyata terhadap prinsip *mu'āsharah bi al-ma'rūf*.

Dalam hal kehamilan dan kelahiran, jelas Sahal, Islam memandang sangat empatik terhadap penderitaan kaum perempuan terutama saat melahirkan. Tidak ada satu ayat al-Qur'an pun yang melukiskan peristiwa kemanusiaan sepenting ayat kehamilan dan kelahiran. Dalam al-Qur'an dijelaskan: [23]

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ

Ayat ini menggambarkan betapa kehamilan dan kelahiran sebagai proses reproduksi perempuan begitu beratnya sehingga Allah menggunakan istilah yang bernada *ta'kīd* (penguatan), *wahman 'alā wahnin*. Ironisnya jelas Sahal, beban berat seperti di atas tidak pernah disadari oleh para suami. Tugas yang sangat berat inilah yang menyebabkan fikih Islam mendudukkan perempuan demikian pentingnya. Fikih juga memberikan keringanan-keringanan kepada ibuyang sedang hamil berupa kebolehan tidak berpuasa demi menjaga kesehatan reproduksinya meskipun kemudian wajib qadla`. Bahkan fikih tidak menuntut membayar *kaffārah* puasa tersebut, apabila alasannya didasarkan kepada kesehatan badan ibu semata.[24]

Kemudian tentang persoalan siapa yang berhak menentukan mempunyai anak, suami atau istri, ada empat pendapat, sebagaimana

---

[23] Al-Luqman (31): 14, artinya: *"Dan Kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibu-bapanya; ibunya telah mengandungnya dalam Keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun. Bersyukurlah kepadaku dan kepada kedua orang ibu bapakmu, hanya kepada-Kulah kembalimu."*

[24] Sahal Mahfud," Islam," hal. 117.

diuraikan oleh Mahmud Syaltut. *Pertama*, pendapat kalangan Mazhab Syafi'i yang menyatakan bahwa yang berhak adalah suami, konsekuensinya istri tidak berhak apa-apa. *Kedua*, pendapat yang banyak dianut oleh Mazhab Hanafi menyatakan bahwa yang berhak menentukan punya anak atau tidak adalah suami-istri. *Ketiga*, pendapat ulama Hanbali dan sebagian ulama Syafi'iyyah menyatakan bahwa yang menentukan punya anak atau tidak bukan hanya suami istri melainkan juga masyarakat dengan penekanan tentunya pada kedua pasangan. *Keempat*, banyak dianut oleh para ahli hadis yaitu serupa dengan yang ketiga tetapi dengan penekanan pada pertimbangan kemaslahatan umum. Pendapat ini menurut Sahal, karena tanggung jawab generasi sesungguhnya tidak hanya monopoli keduaorang tua, tetapi melibatkan juga masyarakat dan negara.

Terkait dengan masalah reproduksi yang terakhir adalah mengenai menyusui anak. Hak perempuan sebagai ibu yang menyusui juga sangat diperhatikan oleh fikih. Walaupun sebenarnya menyusui atau tidak itu menjadi hak ibu, bukan kewajiban sebab yang mempunyai kewajiban itu adalah ayah. Artinya, apabila kewajiban ayah tidak dilaksanakan, itu adalah dosa. Untuk itu, menurut Imam Malik, sebagaimana dikutip oleh Sahal, susu bisa diperjualbelikan. Jika istri menuntut hak bayar atas tugas menyusui anak kepada suami, hal itu dapat dibenarkan. Melihat semua itu, maka menjadi kewajiban semua pihak untuk memberikan perhatian lebih serius terhadap persoalan ini guna melindungi kesehatan reproduksi perempuan, karena Islam sangat menekankan hal itu.

2. Keluarga Berencana

Terkait dengan masalah Keluarga Berencana (KB), sebelum memutuskan apakah program KB termasuk pembunuhan atau tidak, Sahal memberikan penjelasan tujuan serta bagaimana cara mencapai program KB tersebut.

Menurutnya, munculnya gagasan program KB karena adanya ketidakseimbangan antara laju pertambahan penduduk dengan peningkatan sarana dan fasilitas penyangga kehidupan yang dibutuh-

kan manusia. Mulai dari soal sandang, pangan, papan, pendidikan, kesehatan dan sebagainya. Ketidakseimbangan itu jika dibiarkan akan menimbulkan berbagai ketimpangan sosial.

Untuk mengatasi hal tersebut, ada dua pendekatan yaitu dengan meningkatkan fasilitas dan sarana umum atau dengan cara mengendalikan pertumbuhan penduduk itu sendiri. Solusi yang terbaik adalah dengan menggabungkan kedua pendekatan tersebut.[25]

Pengendalian jumlah penduduk dapat dilakukan dengan tiga cara yaitu mencegah kehamilan (*man' al-ḥaml*), menggugurkan kehamilan/janin (aborsi/*isqāṭ al-ḥaml*), dan membunuh manusia, baik bayi maupun orang dewasa- yang telah lahir (*al-wa'ḍ*). Cara yang terakhir, jelas tidak dibenarkan. Membunuh manusia yang telah lahir termasuk dosa besar. Melindungi jiwa (*ḥifẓ al-nafs*) merupakan salah satu dari *kulliyah al-khams* syari'at Islam. Membunuh merupakan bagian dari kejahatan kemanusiaan yang dalam perspektif pidana Islam mendapat hukuman qisas. Begitu juga Islam melarang membunuh anak sebagaimana tradisi masyarakat Arab pra-Islam.

Cara pengendalian penduduk yang kedua adalah aborsi. Hukumnya bervariasi. Kalau aborsi dilakukan setelah peniupan ruh kepada janin — menurut para ulama berdasarkan keterangan hadis, setelah berumur empat bulan — semua ulama sepakat hukumnya haram dan termasuk tindakan kriminal pembunuhan. Larangan ini berlaku selama keberadaan tersebut tidak membahayakan keselamatan jiwa si ibu menurut keterangan dokter yang valid dan otoritatif.

Lain halnya kalau dilakukan sebelum peniupan ruh, para ulama berbeda pendapat. Sebagian berfatwa diperbolehkan karena pada diri janin pada saat itu belum ada tanda kehidupan (*la ḥayāta fihi fa lā jināyata*). Sedangkan sebagian yang lain berfatwa haram, sebab setelah terjadi kehamailan telah ada kehidupan perkembangan dalam persiapan (*ḥayāh al-numuw wa lā i'dād*). Kehamilan dimulai semenjak sperma masuk ke dalam rahim dan membuahi sel telur. Sejak itu proses perkembangan kehidupan dimulai.

---

[25] SKH, *Suara Merdeka* (19 Desember 1997).

Cara pengendalian penduduk yang ketiga adalah dengan mencegah terjadinya kehamilan bagi suami-istri yang melakukan hubungan seksual. Cara seperti ini sudah berlangsung sejak zaman Rasulullah SAW masih hidup, meskipun caranya masih sangat sederhana, yaitu dengan cara *'azl* atau *coitus interruptus* (membuang sperma ke luar rahim ketika akan keluar). Para ulama berpendapat bahwa hukum pencegahan kehamilan dengan alat kontrasepsi diqiyaskan dengan *'azl*. Namun demikian, praktek *'azl* disyaratkan dilakukan untuk sementara tidak sampai mengakibatkan kemandulan pada si istri untuk selamanya serta dimotivasi oleh alasan-alasan yang tepat, misalnya supaya mampu mengasuh anak dengan baik dan dapat menerima pendidikan yang layak.

Bagaimana KB di Indonesia dilaksanakan? Kalau diamati, menurut Sahal, pengendalian jumlah penduduk di Indonesia lewat program KB diupayakan dengan cara pencegahan kehamilan. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa KB tidak sama dengan pembunuhan, sebab caranya ialah dengan pencegahan terjadinya kehamilan; tidak ada janin yang dibunuh dan tidak ada aborsi. [26]

Pemikiran hukum keluarga Islam yang disampaikan Sahal seperti ini dapat dinilai cukup segar dan maju. Illustrasi yang merupakan jawaban atas pertanyaan responden di atas dinilai cukup memberikan kepuasan bagi penanya dan upaya penyelesaian kasus yang dihadapi oleh umat Islam Indonesia yang dewasa ini sedang mengalami proses transisi menuju masyarakat perkotaan dan industri.

E. Dasar-Dasar Teoritis Pemikiran K.H. Sahal Mahfud

Dalam menggagas ide-ide yang berkenaan dengan hukum keluarga seperti penjelasan di atas, Kyai Sahal mendasarkan pada al-Qur'an dan al-Hadis dengan menerapkan prinsip yang dalam beberapa hal berbeda dengan paradigma pemikiran tokoh lainnya.

[26] Zamakhsyari Dhofier,"Pemikiran Hukum Islam Kontemporer" makalah disampaikan pada Penelitian Hukum Islam Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 21 Desember 1997, hal. 3.

Ada beberapa dasar yang digunakan oleh para cendekiawan muslim liberal di dalam melakukan pembaharuan yaitu:

1. Pintu Ijtihad Tetap Terbuka

Ijtihad dilegalisasikan bahkan sangat dianjurkan oleh Islam. Banyak ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi yang menyinggung masalah ini. Islam bukan saja memberi legalitas ijtihad, akan tetapi juga mentolerir adanya perbedaan pendapat sebagai hasil produk ijtihad. Ijtihad merupakan institusi untuk menyelesaikan problematika kehidupan yang tidak terdeteksi dalam al-Qur'an dan al-Hadis. Melalui institusi ini doktrin-doktrin Islam telah berkembang secara dinamis pada masa kejayaannya.

Sejak pintu ijtihad dianggap tertutup (*insidād bāb al-ijtihād*) oleh ulama pada pertengahan abad IV H,[27] pemikiran Islam mengalami stagnasi, baik dalam doktrin maupun peradaban. Penyebab stagnasi pemikiran lainnya adalah sebagian orang berpegang pada prinsip *lā ijtihāda fī mā fī hi naṣṣ* (tak ada ijtihad dalam hal-hal yang telah dicakup oleh al-Qur'an atau al-Hadis). Artinya umat Islam hanya diperbolehkan memikirkan hal-hal yang belum disebut secara eksplisit oleh al-Qur'an dan al-Hadis, dan menerima apa adanya hal-hal yang telah ditulis dalam kedua sumber hukum itu.[28]

Dengan terjadinya kontak peradaban Islam dengan peradaban Eropa para intelektual Islam mulai menyadari bahwa untuk mengatasi kemunduran umat Islam maka pintu ijtihad yang selama ini diklaim tertutup harus dibuka kembali. Seiring dengan hal tersebut muncul para pembaharu seperti al-Ṭahṭāwi, Jamāl al-Dīn al-Afghāni,

---

[27] Tetapi masalah penutupan ini tetap menjadi wacana diskursus menarik di kalangan para sarjana. Ketika membahas masalah ini, Hallaq sampai pada kesimpulan bahwa pintu ijtihad tetap terbuka dan hukum Islam tetap fleksibel dan dinamis walaupun telah ada mazhab-mazhab hukum. Tesis ini didukung oleh data sejarah bahwa setelah munculnya mazhab-mazhab masih selalu muncul para ulama yang berkualifikasi mujtahid ataupun mufti dan juga terdapatnya karya-karya yang berisi fatwa para ulama. Lihat Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), hal. 3-14. Juga Hallaq, "On the Origins of the Comtroversy about the Existence of Mujtahid and the Gate of Ijtihad," *Studia Islamica* 63 (1986), hal.129-141.

[28] Mahmoud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi An-Na'im (Syracuse University Press, 1987), hal. 23.

Muhammad 'Abdūh dan lain-lain. Mereka mengkritik orang yang melarang orang lain berijtihad dan menekankan bahwa ijtihad perlu diadakan untuk memecahkan problem-problem modernitas.

Sahal mencoba melakukan otokritik terhadap NU agar lebih menggalakkan ijtihad. Terhadap lembaga Bahsul Masail NU ia mengkritik selama ini di kalangan NU terminologi *istinbāṭ* hukum apalagi ijtihad tidak populer. Karena konotasi term tersebut menunjukkan nuansa ijtihad mutlak, suatu aktifitas yang oleh ulama Syuriah masih berat untuk dilakukan. Sebagai gantinya digunakan kalimat Bahsul Masail melalui referensi (*manāji'*) pada *kutub al-fuqahā'* atau *kutub al-mu'tabarah*.[29]

Menurutnya ijtihad sebagai kebutuhan dasar, bukan saja ketika Nabi sudah tiada, bahkan ketika Nabi masih hidup. Sejalan dengan itu, di kalangan umat Islam manapun, tidak ada perintah yang sungguh-sungguh menyatakan ijtihad haram dan harus dihindari.[30] Namun untuk melakukan ijtihad, dibutuhkan keberanian yang secara objektif didukung oleh kapasitas dan kualifikasi yang memadai. Selain harus memenuhi syarat-syarat formal, seorang mujtahid adalah orang yang seharusnya peduli dengan kemaslahatan masyarakat. Bahkan tegas Sahal, secara implisit sebenarnya di dalam syarat-syarat formal dan mekanisme penggalian hukum, telah terekam baik persyaratan tersebut. Adanya *qawl jadīd* dari Imam Syafi'i yang dikompilasikan setelah sampainya ia di Mesir ketika dikontraskan dengan *qawl qādīm*-nya yang dikompilasikan di Irak merefleksikan urgennya pertimbangan kemaslahatan dalam berijtihad, padahal ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadis yang dia ketahui adalah sama.[31]

Dalam melakukan ijtihad, menurut Sahal, kita bisa menempuh dua cara. *Pertama*, kita mengikuti *manhaj* (metodologi) yang telah

---

[29] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), hal.160.

[30] Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqih Sosial*, hal. 50.

[31] Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: Teras, 2008), hal.102. Baca juga Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi Dalam Sistem Hukum Indonesia* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008), hal. 66.

ditempuh oleh ulama mujtahid masa lalu. Dalam hal ini kita menggunakan pola bermazhab secara *manhaji*, dengan menggunakan teori-teori hukum yang telah dihasilkan para mujtahid, yang tidak terbatas pada empat mazhab, tetapi bisa juga mengikuti *manhaj* (metodologi) dari imam mazhab selainnya. *Manhaj* tersebut kita transformasikan ke dalam konteks realitas kehidupan kita sekarang. *Kedua*, ijtihad yang kita lakukan benar-benar ijtihad baru. Hal ini berarti kita tidak mengikuti metodologi imam mazhab, melainkan membuat rumusan-rumusan baru sebagai metodologi baru. Contohnya adalah kita mengambil teori *maṣlaḥah al-mursalah* lalu mengembangkan dengan menggunakan kaidah-kaidah yang baru. Di sini kita tidak terperangkap pada hegemoni pemikiran mazhab yang selama ini membelenggu ulama NU dan mengakibatkan statis dan tidak kreatif. Persoalan hukum yang muncul saat ini (juga dalam forum Bahsul Masail) harus direspon dan dijawab dengan solusi yang benar-benar sesuai dengan konteks sosial dan kemaslahatan masyarakat modern sekarang ini. Darinya akan melahirkan fikih Islam yang transformatif.[32]

2. Reaktualisasi Hukum Islam

Reaktualisasi adalah upaya re-interpretasi terhadap doktrin Islam yang memiliki validitasnya sendiri. Ia harus dilakukan untuk menampung kebutuhan hidup yang terus berkembang. Perspektif yang tidak sama jika dilihat dari sudut pandang sejarah menuntut kemampuan kaum muslimin untuk merumuskan ulang nilai-nilai normatif yang terkait langsung dengan kebutuhan hidup. Prinsip-prinsip dasar dalam teori penetapan dan penggalian hukum (*uṣūl al-fiqh*) beserta kaidah-kaidah hukumnya (*qawā'id al-fiqh*) akan menjaga agar proses penafsiran kembali itu tidak menyimpang dari prinsip yang terkandung dalam hal yang ingin ditafsirkan ulang statusnya, dan tidak bertentangan dengan maksud dan tujuan semula dari disyariatkannya suatu hukum.

---

[32] Ahmad Arifi, "Pergulatan Pemikiran Fiqih Dalam Nahdlatul Ulama" Ringkasan Disertasi Pada Program Doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008, hal. 33.

Secara tidak disadari proses reaktualiasasi itu telah menjadi alami dalam kehidupan kaum muslimin. Konfigurasi antara nilai-nilai normatif dan reaktualisasi ajaran agama akan tetap menjadi kebutuhan yang nyata, selama kaum muslimin tetap pada pendirian untuk tidak melangkahi ketentuan sumber tekstual, tetapi juga tidak bersedia menarik diri dari pola kehidupan yang senantiasa berubah. Dengan kata lain, konfigurasi itu merupakan upaya menjaga kontinuitas (persambungan tradisi) di tengah perubahan, agar tidak kehilangan akar-akar budaya dan keagamaan mereka. Dalam jangka panjang, sikap ini akan mematangkan fungsi hukum Islam dalam hidup mereka. Hukum Islam, yang semula berarti kerangka hidup normatif dengan perwujudannya sendiri sebagai hukum formal, lalu berubah menjadi etika masyarakat yang diserahkan sepenuhnya kepada pilihan-pilihan warga masyarakat sendiri. Ia tidak berkembang menjadi hipokritas, karena kemunafikan pada dasarnya merupakan sikap yang dilandasi oleh kesengajaan untuk menggelapkan ajaran. Dalam proses reaktualisasi, yang terjadi adalah upaya penafsiran kembali dari satu orang ke lain orang di kalangan kaum muslimin, tanpa mengubah pandangan formal masyarakat muslim secara keseluruhan.

Terjadinya proses reaktualiasi beserta konsekuensinya pada perubahan ketentuan normatif ajaran hukum pada hakekatnya menunjukkan vitalitas nilai-nilai normatif Islam itu sendiri. Tidak mudah memang melakukan perubahan atasnya, namun tetap tidak menutup kemungkinan bagi perubahan. Rintisan perumusan kembali ketentuan yang telah ada merupakan proses dinamisasi hukum agama, dan pada esensi inilah seharusnya hukum agama berkembang menjadi hukum Islam, sebuah sistem hukum yang melayani kehidupan manusia dan mengarahkannya dalam sebuah proses yang tidak pernah berhenti.[33]

Dalam pandangan Sahal, kontekstualisasi fikih diperlukan karena doktrin syari'at yang tertuang dalam fikih sering terlihat tidak

[33] Abdurrahman Wahid," Nilai-nilai Normatif dan Reaktualisasi Ajaran Islam" pengantar dalam *Ensiklopedi Ijmak*, terj. Sahal Machfud dan Mustofa Bisri (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), hal. xv.

searah dengan realitas kehidupan sehari-hari. Hal ini pada hakekatnya disebabkan oleh pandangan fikih yang terlalu formalistik. Titik tolak kehidupan yang kian hari cenderung bersifat teologis, menjadi tidak berbanding dengan konsep legal-formalisme yang ditawarkan fikih. Teologi di sini bukan hanya dalam arti tauhid yang merupakan pembuktian ke-Esaan Tuhan, akan tetapi teologi dalam arti pandangan hidup yang menjadi titik tolak seluruh kegiatan kaum muslimin. Padahal di balik itu, asumsi formalistik terhadap fikih ternyata akan tersisihkan oleh hakikat fikih itu sendiri.[34]

Berdasarkan pada kebutuhan reaktualisasi tersebut, demikian Sahal, upaya untuk transformasi fikih menuju fikih kontekstual sebenarnya dapat diupayakan melalui komponen yang dimiliki fikih itu sendiri, karena sistematika dan perangkat penalarannya memungkinkan untuk itu. Untuk menjangkau kontekstualisasi dalam bingkai tradisi fikih ini, menurut Sahal, dapat dikembangkan melalui metode seperti *tarjīḥ, muqāranah, ilḥāq al-masāil bi naẓa'irihā, uṣūl al-fiqh* atau *qawāid al-fiqhiyyah.*[35]

F. Dari Nalar Formalistik-Tekstual Menuju Nalar Fikih Sosial-Kontekstual

Nalar fikih sosial Sahal memandang fikih sebagaimana pengertian fikih yang didefenisikan oleh para ulama *uṣūl*, yakni proses *istinbāṭ*. Fikih yang secara etimologi bermakna *al-fahmu* memiliki esensi logik karena melibatkan dimensi penalaran manusia (*al-ra'yu*). Ia merupakan akar dan sumber dari dinamika perkembangan atau kemandegan. Karena *al-fahmu* itu identik dengan manusia walaupun bisa terjadi bahwa proses *al-fahmu* itu dipredestinasikan oleh kemauan Tuhan atau bebas Tuhan. Dengan merujuk pada terminologi fikih

[34] Sahal Mahfud, *Nuansa Sosial*, hal.21.

[35] Sahal mencontohkan Nabi pernah menganjurkan agar kaum muslimin memperbanyak keturunannya. Dalam era over populasi dengan segala permasalahannya sekarang ini, anjuran Nabi itu tidak bisa dipahami secara dangkal, yakni bahwa Nabi memerintahkan untuk memperbanyak anak secara kuantitatif. Akan tetapi sebaliknya, anjuran tersebut adalah bermakna pada usaha untuk meningkatkan kualitas hidup keturunan kaum muslimin. Dhofier,"Pemikiran Hukum Islam," hal. 5.

yang biasa dimaknai "العلم بالأحكام الشرعية التي طريقها الإجتهاد" semakin nampak bahwa institusi fikih yang berakar ijtihad itu merupakan peluang yang tidak pernah berhenti. Hukum Islam itu selalu dicari dalam proses yang tidak pernah berhenti. Ijtihad yang telah dijamin Nabi dengan dua pahala jika benar dan satu pahala jika sebaliknya semakin memperkokoh tesis dinamika fikih. Sebagai kreasi ijtihad, tentunya fikih tidak bisa dilepaskan dari konteks sejarah kelahirannya.

Sebagai institusi pembebas, fikih harus dimaknai sebagai proses bukan produk monumental. Hukum Islam atau fikih, memiliki karakteristik yang jauh berbeda dengan hukum dalam pengertian ilmu hukum modern. Hukum Islam dikembangkan berdasarkan wahyu di samping pemikiran manusia dan juga diwarnai oleh ciri kelokalan di samping ciri keuniversalan. Dengan demikian, fikih dikatakan sebagai hasil akhir dari suatu proses dialogis dan dialektis antara pesan-pesan samawi (normativitas) dengan kondisi aktual bumi (historisitas). Aturan-aturan yang terbukukan dalam berbagai kitab fikih tidak dapat dilepaskan dari pengaruh cara pandang manusia, baik secara pribadi maupun sosial. Dengan demikian, selain sarat dengan nilai teologis, fikih juga memiliki watak sosiologis.[36]

Sebagai hasil ijtihad, ketentuan-ketentuan hukum yang ada dalam fikih mazhab bisa jadi tidak relevan lagi dengan konteks sosial masyarakat sekarang. Oleh karena itu, pendapat hukum (*qawl*) yang dihasilkan tidak harus dilestarikan atau diikuti seperti apa adanya. Sebagai konsekuensinya para ulama, menurut Sahal, perlu melakukan *istinbāṭ*, baik secara perorangan maupun secara kolektif. Metodologi (*manhaj*) dari imam mazhab tetap bisa dipergunakan untuk menjawab persoalan sekarang, karena metodologinya memang masih *up to date* dan teruji validitasnya. Justru dengan mengikuti *manhaj*-nya kita dapat melakukan kontekstualisasi fikih mazhab. Dalam posisi yang demikian, kita tidak terjebak dalam kemandegan

[36] Amin Syukur, "Fikih dalam Rentang Sejarah," dalam Noor Ahmad dkk, *Epistemologi Syara'; Mencari Format Baru Fikih Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. X.

fikih, dan bermazhab secara *qauli* bisa dilakukan secara selektif (kritis), dan sekaligus memberi peluang untuk melakukan ijtihad dengan mengikuti metodologi imam mazhab.

G. Penutup

Pemikiran fikih sosial yang dikembangkan oleh Kyai Sahal merupakan bentuk kontekstualisasi dan reaktualisasi terhadap metodologi fikih Syafi'iyyah dalam rangka menemukan pemikiran alternatif yang sejalan dengan cita-cita ideal transformatif. Upaya Kyai Sahal menggarap bidang muamalah (termasuk hukum keluarga) dituangkan dalam aras idealitas maupun realitas. Dalam dataran idealitas, Kyai Sahal menyebut pemikirannya dengan fikih sosial, sebuah aliran yang cukup mengapresiasi penggunaan metodologi berpikir (usul fikih) dan *qawā'id fiqhiyyah* daripada produk jadi fikih. Dia menganjurkan memperluas interpretasi fikih sosial dengan menggunakan ilmu pengetahuan dan mengambil keputusan hukum berdasarkan pertimbangan kepentingan umum. Dalam tataran realitas, Kyai Sahal menunjukkan kreativitas dalam mengoperasionalisasikan fikih untuk merespons problema sosial kemasyarakatan melalui aksi-aksi sosial secara terlembaga dan terkontrol untuk menciptakan kemaslahatan bersama.

Dalam mengapresiasi metode pengambilan hukum (*istinbāṭ*) Kyai Sahal menggunakan dua metode sekaligus. Pertama adalah menggunakan metode tekstual (mazhab *qauli*); dan kedua adalah metode kontekstual/metodologis (*manhaji*).

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad, Noor dkk. *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fikih Indonesia.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Arifi, Ahmad. "Pergulatan Pemikiran Fiqih Dalam Nahdlatul Ulama," ringkasan Disertasi Pada Program Doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.

Ash-Shiddieqy, M. Hasbi. *Falsafah Hukum Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII.* Bandung: Mizan, 1994.

Dhofier, Zamakhsyari. "Pemikiran Hukum Islam Kontemporer," makalah disampaikan pada Penelitian Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 21 Desember 1997.

Dirdjosanjoto, Pradjarta. *Memelihara Umat: Kyai Pesantren-Kyai Langgar di Jawa.* Yogyakarta: LKiS, 1999.

Fadeli, Soeleiman dan Subhan. *Antologi NU.* Surabaya: Khalista, 2007.

Feener, R. Michael. *Muslim Legal Thought In Modern Indonesia.* New York: Cambridge University Press, 2007.

Fuad, Mahsun. *Hukum Islam di Indonesia.* Yogyakarta: LkiS, 2005.

Hallaq, Wael B. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), hal. 3-14.

———. "On the Origins of the Comtroversy about the Existence of Mujtahid and the Gate of Ijtihad." *Studi Islamica* 63 (1986), hal.129-141.

Lukito, Ratno. *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi Dalam Sistem Hukum Indonesia* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008)

———. *Tradisi Hukum Indonesia.* Yogyakarta: Teras, 2008.

Masnun. "Wacana Pemikiran Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia," tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2002.

Qomar, Mujamil. *NU Liberal.* Bandung: Mizan, 2002.

Rahman, Jamal D.(ed.). *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun KH Ali Yafie.* Bandung: Mizan, 1997.

Rofiq, Ahmad. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia.* Yogyakarta: Gama Media, 2001.

Taha, Mahmoud Muhammad. *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed An-Na'im. Syracuse: University Press, 1987.

Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fikih Madzhab Negara.* Yogyakarta: LKiS, 2001.

Wahid, Abdurrahman. "Nilai-Nilai Normatif dan Reaktualisasi Ajaran Islam," pengantar dalam *Ensiklopedi Ijmak*, terj. Sahal Machfudz dan Mustofa Bisri. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.

Mimbar Hukum, No.13/Th.IV/1994.