

BAB IV

PENGGUNAAN *KAIDAH-KAIDAH USHULIYYAH* DALAM MENAFSIRKAN AYAT-AYAT MUAMALAH

A. METODOLOGI PENAFSIRAN BERBASIS USHUL FIQH

1. SUMBER-SUMBER PENAFSIRAN SAHAL MAHFUDH TERHADAP AYAT-AYAT MUAMALAH

a. Wahyu Ilahi

Tidak ada perselisihan di antara ulama bahwa sumber tafsir pada masa Rasulullah adalah wahyu. Secara bahasa wahyu berarti “isyarat yang cepat”. Dalam bahasa Arab jika dikatakan *wahaitu ilaihi* dan *auhaitu* maka maksudnya dia berbicara pada seseorang agar tidak diketahui orang yang lain. Sedangkan menurut istilah, wahyu adalah pemberitahuan Tuhan kepada para Nabi-Nya tentang hukum-hukum Tuhan, berita-berita dan cerita-cerita dengan cara yang samar tetapi meyakinkan kepada Nabi/Rasul yang bersangkutan, bahwa apa yang diterimanya adalah benar-benar dari Allah.¹

Sehubungan dengan pembahasan ini, baik al-Qur’an maupun hadis keduanya dapat dijadikan sumber tafsir. Hal ini ditunjukkan antara lain dalam dua hadis berikut ini:

1. Hadis dari Ibnu Mas’ud yang menyatakan, ketika turun ayat, *allazina amanu wa lam yalbisu imanahum bizulmin* (Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman dengan kezaliman Q.S. Al-

¹ Masyfuk Zuhdi, *Pengantar Ulumul Qur’an*, Bag. I (Surabaya: Bina Ilmu, 1993), hlm.7

An'am :82.), pada saat itu banyak sahabat yang merasa resah. Lalu mereka bertanya kepada Rasulullah: Ya Rasulullah, siapakah di antara kami yang tidak berbuat kezaliman terhadap dirinya? Rasulullah menjawab: Kezaliman di sini bukan seperti yang kalian pahami. Tidakkah kamu pernah mendengar apa yang telah dikatakan oleh seorang hamba Allah yang shaleh (Luqman): *Inna al-Syirka Lazulmun Azim* (Sesungguhnya kemusyrikan adalah benar-benar kezaliman yang besar Q.S. Luqman :13. Jadi yang dimaksud *zulmun* di sini kata Rasulullah adalah kemusyrikan.²

2. Hadis yang diriwayatkan dari Jabri bin Abdullah, bahwasanya seorang Yahudi datang kepada Nabi SAW lalu berkata: “Wahai Muhammad, beritahkan kepadaku tentang bintang-bintang yang dilihat Yusuf sujud kepadanya, apa saja namanya. Waktu itu Nabi tidak menjawab sedikitpun sampai Jibril datang kepadanya lalu ia memberitahukan kepada Nabi tentang bintang-bintang itu. Kemudian Nabi mengirim utusan kepada orang Yahudi itu dan bertanya: “Apakah engkau beriman jika aku memberitahukannya kepadamu? Ia menjawab: Ya”. Hadis ini menunjukkan keterkaitan dengan firman Allah dalam Q.S. Yusuf :4.³

Dari kedua hadis di atas dapat dipahami bahwa hadis pertama menunjukkan bahwa Rasulullah menafsirkan kata *zulmun* pada Q.S. Al-

² Diriwayatkan oleh Imam al-Bukhary dan Muslim serta lainnya. Manna' Khalil alQaththan, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an*, Mudzakkir AS (Penj.), *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an* (Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 1992), hlm. 2.

³ Manna' Khalil alQaththan, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an*, Mudzakkir AS (Penj.), *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an* (Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 1992), hlm. 2.

An'am : 82 dengan Q.S. Luqman : 13. Ini artinya Rasulullah telah menafsirkan al-Quran dengan al-Qur'an itu sendiri.

Hadis kedua menunjukkan bahwa Rasulullah menafsirkan Q.S. Yusuf :4 dengan wahyu yang dibawa Jibril kepadanya berkenaan dengan nama-nama bintang yang ditanyakan orang Yahudi. Ini Artinya Rasulullah telah menafsirkan al-Qur'an dengan wahyu yang hakikatnya secara makna memang dari Allah tetapi memakai bahasa Nabi sendiri. Dari sini sudah dapat dipahami adanya perbedaan antara wahyu dalam arti al-Qur'an dan wahyu dalam arti hadis Nabi.

Penafsiran yang mengambil sumber dari wahyu (al-Qur'an dan hadis) merupakan model tafsir tertinggi yang tidak dapat diperbandingkan dengan sumber lain. Hanya saja terkait dengan yang bersumber dari hadis kiranya kita perlu melakukan verifikasi dan meneliti riwayat-riwayat sebelum riwayat itu dijadikan sebagai sumber penafsiran.

b. Ra'yu

Sumber tafsir yang kedua adalah *al-ra'yu* (pikiran manusia). Istilah *ra'yu* dekat maknanya dengan ijtihad (kebebasan penggunaan akal) yang didasarkan atas prinsip-prinsip yang benar, menggunakan akal sehat dan persyaratan yang ketat. Sandaran yang dipakai adalah bahasa, budaya Arab yang terkandung di dalamnya, pengetahuan tentang gaya bahasa sehari-hari

dan kesadaran akan pentingnya sains yang amat diperlukan oleh mereka yang ingin menafsirkan al-Qur'an.⁴

Secara realita, setelah Rasulullah wafat pada tahun 11 H (623 M), para sahabat makin giat mempelajari al-Qur'an dan memahami maknanya dengan jalan riwayat secara lisan dari sahabat yang satu kepada sahabat yang lain, terutama mereka yang banyak mendengarkan hadis dan tafsir dari Nabi. Penafsiran para sahabat pada mulanya didasarkan atas sumber yang mereka terima dari Nabi. Mereka banyak mendengarkan tafsiran Nabi dan memahaminya dengan baik. Mereka menyaksikan peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat dan menguasai bahasa Arab secara baik. Mereka juga mengetahui dan menghayati budaya serta adat istiadat bangsa Arab.⁵

Penafsiran sahabat pada umumnya adalah menggunakan riwayat (ma'tsur). Akan tetapi penggunaan *ra'yi* sebagai sumber tafsir pada kenyataannya juga sudah muncul pada masa-masa sahabat. Petunjuk adanya penggunaan *ra'yu* oleh sahabat dalam memahami al-Qur'an antara lain adalah sebagaimana kasus Adi bin Hatim yang berkata: Ketika ayat ini turun, *hatta yatabayyana lakum alkhaith al-abyadh min al-khaith al-aswad* (hingga jelas bagimu benang putih dan benang hitam Q.S. al-Baqarah : 187), saya sengaja meletakkan *iqal* (semacam ikat kepala) hitam dan *iqal* putih di bawah bantal. Pada malam harinya kulihat tentang seruan itu, dan ternyata aku tidak mendapatkan kejelasan yang dimaksud. Pagi harinya aku

⁴ Thameem Ushama, *Methodologies of the Qur'anic Exegesis*, Hasan Basri dan Amroeni (Penj.), *Metodologi tafsir Al-Qur'an Kajian Kritis, Objektif & Komprehensif*, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), hlm. 13-14.

⁵ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia* (Solo: PT Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), hlm. 8-9

pergi menemui Rasulullah dan kuceritakan peristiwa tersebut kepada beliau. Rasulullah menjawab:”Sebenarnya yang dimaksud dengan hal itu adalah pekatnya malam dan terangnya siang”.⁶

Menurut Sahal sendiri, ijtihad merupakan suatu kebutuhan dasar, tidak saja ketika nabi sudah tiada, akan tetapi metode ini sudah digunakan pada zaman nabi masih hidup. Hadits yang diriwayatkan oleh Muadz bin Jabal sebagai bukti tindakan ini. Pada waktu itu Nabi tidak saja mengizinkan, tetapi menyambut dengan gembira campur haru begitu mendengar tekad Muadz untuk berijtihad, dalam hal-hal yang tidak diperoleh ketentuannya dalam al-Qur’an dan Hadits.⁷

Sahal berpendapat apabila dimasa nabi saja ijtihad sudah bisa dilakukan, maka sepeninggal nabi, tentu jauh lebih mungkin dan diperlukan. Ia juga menambahkan bahwa dikalangan umat Islam manapun, tidak pernah ada perintah yang menyatakan ijtihad haram, dan harus di hindari. Untuk memperkuat argumennya Kiai Sahal mengutip perkataan Imam as-Sayuti yang menyatakan bahwa pada setiap periode harus ada orang atau beberapa yang mampu berperan sebagai mujtahid.⁸

Harap diingat bahwa yang dikatakan Sayuti adalah orang yang mampu menjalankan peran sebagai mujtahid; artinya, yang dituntut oleh Sayuti merupakan umat Islam secara keseluruhan yang bukan saja mempunyai nyali untuk memainkan fungsi itu, akan tetapi juga harus di dukung dengan kapasitas dan kualifikaasi yang memadai. Menurut Kiai Sahal pada tahap ini

⁶ Al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur’an*, (Beirut: Dar al-Ma’arif, 1972), hlm. 15

⁷ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: MIZAN, 2012), hlm., 43.

⁸ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: MIZAN, 2012), hlm., 43.

sering terjadi kerancuan karena banyak ulama yang mengaku tidak melakukan ijtihad bukan berarti anti dengan ijtihad tersebut. Adakalanya ia telah melakukan ijtihad, akan tetapi tidak disertai dengan proklami bahwa dirinya berijtihad. Mungkin ia merasa adakalanya apa yang dilakukannya masih terlalu kecil. Pengakuan biasanya erat hubungannya dengan sifat menyombongkan diri, sedangkan para ulama tidak boleh memiliki sifat tersebut.⁹

Sahal Mahfudh menggunakan *ra'yu* sebagai sumber penafsiran sebagaimana yang ada pada ilmu ushul fiqh.

1) Sumber Ijma'

Menurut Abdul Wahab Khallaf, Ijma' adalah kesepakatan seluruh mujtahid pada suatu masa setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw terhadap suatu hukum *Syara'* mengenai permasalahan Hukum.¹⁰ Seperti yang dikutip oleh Moh Dahlan bahwa An-Na'im menyatakan ijma' dalam sejarah kehidupan umat Islam pada dasarnya telah lahir sebagai penamaan suatu tradisi yang berkembang dikalangan sahabat Nabi, sedangkan tradisi yang kemudian dilegitimasi oleh Nabi Muhammad Saw dianggap sebagai sunnah Nabi Saw. Dalam hal ini masih menjadi permasalahan mengenai batasan kawasan dan operasinya ijma', tetapi ijma' tetap menjadi kekuatan yang luar biasa dalam mengembangkan hukum fiqh, tidak saja menjadi salah satu sumber independen dalam menyusun hukum fiqh, tetapi juga menjadi suplemen terhadap penafsiran

⁹ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, hlm., 44.

¹⁰ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Kuwait: 1978), hlm., 45.

al-Qur'an dan Sunnah itu sendiri. Pada masa awal, al-Qur'an dan seleksi Sunnah dibangun berdasarkan ijma' para sahabat yang kemudian sampai kepada kitab mushafnya.¹¹

Prasyarat terwujudnya ijma' dalam membentuk rumusan hukum fiqh dapat dijabarkan sebagai berikut, yakni *pertama*, adanya sejumlah mujtahid atau ahli Hukum Islam yang memiliki perhatian terhadap masalah-masalah hukum Islam. Untuk itu, Ijma' dapat terjadi tanpa adanya beberapa pendapat yang mana di antara pendapat masing-masing ada kesamaan yang kemudian disepakati sebagai keputusan ijma'. *Kedua*, adanya kesepakatan seluruh mujtahid dalam memecahkan permasalahan hukum. *Ketiga*, kesepakatan keseluruhan mujtahid itu disampaikan secara jelas melalui pernyataan maupun perbuatan. Oleh sebab itu, tidak ada keraguan dari semua ahli hukum yang hadir dalam forum musyawarah tersebut memutuskan hukum tertentu. *Keempat*, kesepakatan seluruh mujtahid terjadi secara total dalam menetapkan keputusan hukum dan tidak ada perselisihan di dalamnya.¹²

Dalam kehidupan masa kini, ijma' perlu dirumuskan dengan manajemen yang profesional dengan menentukan batasan keperluan dan cakupan ijma' dari para ulama itu, misalnya kita perlu mengakui ijma' yang dirumuskan oleh suatu bangsa, Negara, atau organisasi keagamaan profesional seperti MUI, Lajnah Baahstul Masa'il NU, Majelis Tarjih dan Tadjud Muhammadiyah, sehingga kesepakatan suatu bangsa, Negara,

¹¹ Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*, (Bengkulu: IAIN Bengkulu Press, 2013), hlm., 97.

¹² Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*,, hlm., 312-313.

atau golongan tersebut dapat diakui sebagai *consensus* (ijma') yang sah melalui mekanisme tertentu yang disepakati, misalnya dengan menghadirkan perwakilannya atau segenap umat dalam mengambil keputusan hukum. Dalam konteks ini, ijma' yang bersifat akomodatif terhadap keberagaman golongan perlu digagas dan dirumuskan, sehingga forum musyawarah yang memperhatikan dan menyelesaikan persoalan-persoalan hukum keagamaan, kemanusiaan, atau kenegaraan dapat dimasukkan ke dalam kategori ijma'¹³

Sahal merupakan anggota PBNU yang sepak terjangnya tidak diragukan lagi, ia menempati sebagai *Rois 'Am* yang bertugas salah satunya menyelenggarakan forum bahtsul masail secara rutin. Forum ini dijadikan Sahal untuk ber-ijma' mengambil keputusan tentang hukum-hukum Islam, yang berhubungan dengan *masa'il fiqhiyah* maupun masalah ketauhidan, dan bahkan masalah tasawuf. Ia juga menjelaskan bahwa *istinbath al-ahkam* dikalangan NU bukan mengambil hukum secara langsung dari sumber aslinya, yaitu al-Qur'an dan Hadits. Akan tetapi, penggalan hukum dilakukan dengan cara men-*tatbiq*-kan secara dinamis *nash-nash fuqoha*. *Istinbath* langsung dari sumber primer (al-Qur'an dan Hadits) yang cenderung pada pengertian ijtihad mutlak, bagi Ulama NU masih sangat sulit dilakukan karena keterbatasan-keterbatasan

¹³ Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*., hlm., 100.

yang didasari, terutama dibidang ilmu-ilmu penunjang dan pelengkap yang harus dikuasai oleh para mujtahid.¹⁴

Pengambilan hukum fiqh secara konsekuen meruju' kepada kitab-kitab fiqh yang pada umumnya dikerangkakan secara sistematis dalam beberapa komponen, diantaranya: ibadah, muamalah, munakahah, jinayah, dan qadha'. Para Ulama NU dalam mengambil hukum mengarah kepada *aqwal al-mujtahidin* yang mutlak maupun *muntasib*. Bila kebetulan mendapatkan *qaul manshuh* (pendapat berdasar nash eksplisit), maka qaul itulah yang dipegangi. Namun kalau tidak ada, maka akan beralih pada *qaul mukharaj*. Dan apabila terjadi khilaf, maka diambil yang paling kuat sesuai dengan penarjihan ahli tarjih. Sering juga ulama NU mengambil sikap untuk menentukan pilihan sesuai dengan situasi kebutuhan *hajiyyah* (kebutuhan), *tahsiniyyah* (kebagusan), maupun *dharuriyah* (darurat).¹⁵

Sahal menekankan perlunya membangun konsep *ijma'* (*consensus*) yang mampu memelihara hak dan kewajiban setiap individu dan masyarakat kalau hukum publik Islam akan diterapkan dalam tataran kenegaraan. Sebagai contoh paradigma ijtihad melalui sumber *Ijma'* yakni saat Sahal mengkontekstualisasikan ayat zakat untuk menjawab persoalan kategori orang miskin yang wajib untuk diberikan zakat.

¹⁴ M.A Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm., 29.

¹⁵ M.A Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*,, hlm., 29-30.

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةِ
 فَتُؤْتِيهِمْ فِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ
 فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ - ٦٠ -

Artinya: *sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk memerdekakan budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana (Qs. at-Taubah[9]: 60).*

Setelah pengutipan ayat diatas, Kiai Sahal mulai mengkritisi yang menjadi problematika umat, yakni tentang batasan miskin. Ia memulai dengan mengutip pandangan ulama-ulama Syafi'iyah, sebagaimana yang telah mejadi acuan ijma' ulama NU, lalu kalau tidak ada, mengambil tokoh dari madzab lain, kemudian ia sandingkan dengan pandangan jumhur ulama, dan mengambil langkah ijma' yakni mengambil pendapat mayoritas ulama madzab yang ada. Adapun pernyataannya sebagai berikut:

“Para ulama telah menentukan batasan dan kriteria fakir dan miskin. Dalam menentukan apakah keduanya sama atau tidaknya, para Ulama berbeda pendapat. Ibn Qasim salah seorang tokoh Madzab Maliki mengatakan keduanya sebagai satu kelompok. Jadi, fakir dan miskin adalah dua kata berbeda dengan arti yang sama (al-mutaradifain). Sebaliknya, menurut pendapat mayoritas fuqaha (ahli fiqih), fakir dan miskin merupakan kelompok yang berbeda. Sebagian menyatakan fakir lebih buruk kondisinya secara ekonomis disbanding miskin. Sebagian yang lain mengatakan sebaaliknya.

Jumhur al-Ulama dari kalangan Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah, mendefinisikan fakir sebagai orang yang tidak memiliki harta dan pekerjaan yang halal untuk mencukupi kebutuhan pokok hidupnya dan orang-orang nafkah menjadi taanggungjawabnya. Gambarannya, kalau ia setiap hari membutuhkan 10, maka yang

didapatinya tidak lebih dari 3 atau 4. Dengan kata lain, ia hanya mampu memenuhi kebutuhannya kurang dari separuh.

Adapun orang yang termasuk miskin adalah orang yang sudah memiliki pekerjaan halal dan sejumlah harta, tetapi masih belum mampu mencukupi kebutuhan hidupnya sekaligus orang yang berada pada tanggung jawabnya. Umpamanya, orang yang butuh 10, tetapi hanya memiliki 7 atau 8. Orang miskin mampu mencukupi sekitar 70-80 % dari kebutuhannya.”¹⁶

Dari pendapat-pendapat ulama diatas, Kiai Sahal lalu menarik kesimpulan, dan memadukan dengan pendapat fuqaha kontemporer yakni Yusuf Qardhawi, sebagaimana keterangan dibawah ini:

“Berangkat dari pengertian diatas, dapat disimpulkan bahwa baik fakir maupun miskin sebagai *mustaahiq* (pihak yang berhak menerima zakat), sebagaimana dikatakan oleh Dr. Yusuf Qardhawi, adalah orang yang memenuhi tiga kriteria, yaitu: *pertama*, orang yang tidak punya harta atau pekerjaan sama sekali. *Kedua*, orang yang mempunyai pekerjaan dan harta yang belum dapat mencukupi separuh dari kebutuhan hidupnya sendiri dan keluarganya. *Ketiga*, orang yang pendapatannya bisa memenuhi lebih dari separuh dari kebutuhannya dan keluarganya, tetapi masih belum mencukupi seluruh kebutuhan, kebutuhan dalam kaitannya dengan fakir dan miskin meliputi sandang, pangan dan papan serta pendidikan”¹⁷.

Setelah menyimpulkan, Sahal memberikan solusi terhadap permasalahan yang sedang dihadapi oleh masyarakat umum. Adapun solusinya sebagai berikut:

“Untuk menentukan apakah seseorang termasuk golongan miskin atau fakir, harus diketahui terlebih dahulu apa yang dibutuhkan dan sejauh mana ia mampu memenuhinya dengan penghasilan dan kekayaan yang dimiliki. Besar kecilnya kebutuhan, juga sangat dipengaruhi oleh banyak dan sedikitnya orang yang harus dihadapi. Oleh karena itu, kita belum bisa menentukan apakah orang yang penanya maksudkan masih status miskin atau bukan. Namun, seandainya termasuk kategori miskin, saudaranya sah-sah saja memberikan zakat padanya, bahkan lebih afdhal, karena berzakat

¹⁶ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*, (Surabaya: Khalista, 2014), hlm., 158-159.

¹⁷MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat,,* hlm., 159.

kepada kerabat mempunyai fungsi ganda, zakat itu sendiri dan silaturahmi”¹⁸.

Pengambilan pendapat mayoritas ulama yang dilakukan oleh Sahal, juga senada dengan kaidah fiqhiyah yang berbunyi ‘*isti’mal an-nas hujatun yajib al-‘amal biha*’ (perbuatan orang banyak adalah hujjah atau alasan yang wajib diamalkan).¹⁹

c. Sumber Paradigma Qiyas

Qiyas adalah menyamakan sesuatu yang tidak ada nas hukumnya dengan sesuatu yang ada nas hukumnya karena ada kesamaan illat hukum. Dengan demikian, qiyas sebagai salah satu paradigme ijtihad hukum Islam bertujuan untuk menggali hukum-hukum dari dalil-dalil al-Qur’an dan Sunnah dalam menjawab kasus-kasus hukum baru yang tidak ada ketentuan nas hukumnya secara eksplisit dengan pertimbangan adanya kesamaan illat hukum antara kasus baru dengan hukum yang ada dalam al-Qur’an.²⁰

Apabila ada suatu kasus yang muncul dikalangan masyarakat yang tidak dijumpai ketentuan hukumnya dalam al-Qur’an dan Sunnah, maka jalan yang dapat digunakan adalah dengan menetapkan paradigme qiyas, yakni menetapkan hukum terhadap kasus-kasus hukum baru yang belum

¹⁸ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 160.

¹⁹ Duski Ibrahim, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah; Kaidah-Kaidah Fiqih*, (Palembang: CV Amanah, 2019), hlm., 99.

²⁰ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Kuwait: 1978), hlm., 52.

ada ketentuan nasnya dengan hukum-hukum yang tersurat dalam nas al-Qur'an dan Sunnah dengan melihat adanya kesamaan '*illat*'.

Rukun qiyas meliputi empat hal: pertama, *al-ashl* adalah sumber hukum yang berupa nas-nas yang menjelaskan dan menerangkan hukum atau wilayah tempat sumber hukum. Kedua, *al-far'u* adalah suatu yang tidak ada ketentuan nas-nya. Ketiga, *al-hukm* adalah hukum yang digunakan teori qiyas untuk memperluas ketentuan hukum dari hukum asal ke hukum cabang. Keempat, *illat* adalah alasan serupa antara masalah hukum yang ada dalam hukum asal dan masalah hukum yang ada dalam hukum cabang.²¹

Paradigma sumber qiyas tersebut merupakan analogis yang inklusif terhadap adanya perbedaan pendapat dengan tetap berada dalam koridor ketentuan hukum fiqh yang tertera dalam al-Qur'an dan Sunnah. Paradigma ini memiliki arti penting dalam mengembangkan hukum fiqh dalam menjawab perkembangan masalah-masalah hukum yang terjadi di masyarakat dengan wawasan qiyas yang terbuka dan tidak eksklusif.

Adapun pembagian qiyas terdapat beberapa macam. Dari segi illatnya yang ada pada hukum cabang dengan illat yang ada pada hukum asal ada tiga macam: pertama, *qiyas awlawi* adalah kasus hukum yang ada hukum cabang lebih berat dari pada illat yang ada pada hukum asal, seperti larangan mendekati zina dengan keharaman melakukan perzinahan. Kedua, *qiyas musawi* adalah qiyas yang mana illat hukum yang ada pada

²¹ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*,, hlm., 351-352.

hukum cabang dengan yang ada pada hukum asal sama, misalnya memakan harta anak yatim sama haramnya dengan membakar harta anak yatim. Ketiga, *qiyas adwan* adalah qiyas yang mana illat hukum yang ada pada cabang lebih ringan dari pada illat hukum yang ada pada hukum asalnya, misal mengharamkan riba fadl dari gandum kepada apel. Sedangkan jika dianalisis dari segi jelas atau tidaknya illat yang ada pada fiqh itu terbagi menjadi dua macam, yaitu pertama, qiyas *jail* adalah qiyas yang illat-nya ditetapkan dalam nash bersamaan dengan penetapan hukum ashl. Kedua, qiyas *khafi* adalah qiyas yang illatnya tidak disebutkan dalam nash.²²

Untuk memahami penggunaan paradigm qiyas yang dilakukan Sahal, penulis mengutip penafsiran Sahal pada Qs. al-Baqarah: 110, mengenai zakat fitrah bagi anak kecil, sebagaimana penjelasannya berikut ini.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ
عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ - ١١٠ -

Artinya: dan dirikanlah sholat dan tunaikanlah zakat. Dan kebaikan apa saja yang kamu usahakan bagi dirimu, tentu kamu akan mendapat pahala-Nya pada sisi Allah. Sesungguhnya Allah Maha Melihat apa-apa yang kamu kerjakan (Qs. al-Baqarah[2]: 110)

²² Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Kencana, 2009), hlm., 237-239.

Setelah pengutipan ayat yang mewajibkan zakat, Kiai Sahal mulai menjelaskan apa yang menjadi problem bagi masyarakat, yakni hukum zakat fitrah bagi anak kecil (belum baligh), sebagaimana keterangannya berikut ini:

‘‘Jelas, zakat fitrah adalah wajib hukumnya. Dasar hukum tersebut diambil dari al-Qur’an, hadits, dan ijma’ para ulama. Dalam salah satu hadits yang diriwayatkan dari sahabat Ibn Umar ra. Bahwasanya Rasulullah Saw. Mewajibkan zakat fitrah 1 sha’ kurma atau 1 sha’ gandum atas orang yang merdeka, hamba, baik laki-laki maupun perempuan besar ataupun kecil, dari kalangan muslimin. Adapun dalil ijma’ dari dulu hingga sekarang tidak ada seorang ulama pun yang mengingkari kewajiban zakat fitrah. Ada beberapa kesimpulan yang bisa ditarik dari hadits tersebut. Disamping dijelaskan kedudukan hukum zakat fitrah, hadits tersebut juga menerangkan beberapa jumlah yang harus dikeluarkan dan kepada siapa zakat fitrah dibebankan jumlahnya adalah 1 sha’ atau kurang lebih 2,5 kg makanan pokok daerah setempat. Pihak yang berkewajiban mencakup muslimin secara keseluruhan termasuk di dalamnya anak-anak yang belum baligh. Demikian pernyataan apakah zakat fitrah diwajibkan atas anak yang belum aqil baligh, terjawablah sudah’’.²³

Setelah panjang lebar menjelaskan mengenai zakat fitri, lalu Sahal mengarahkan pembahasannya pada zakat yang lain, apakah hukumnya tetap wajib mengeluarkan atau tidak. Pada titik inilah paradigm qiyas digunakan Sahal untuk menggali hukum yang ada pada nash al-Qur’an, sebagaimana pendapatnya berikut ini:

‘‘Jika zakat fitrah diwajibkan atas anak yang belum aqil baligh, apakah hal yang sama juga berlaku untuk jenis zakat yang lain? Dengan kata lain, apakah jika tidak mempunyai sebidang tanah yang hasilnya telah mencapai 1 nishab, juga wajib dipungut zakat atasnya? Dikalangan ulama terdapat perbedaan pendapat, antara yang mewajibkan dan yang tidak. Yang mewajibkan seperti Ulama

²³ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 160.

Madzab Syafi'i, lebih melihat zakat dari segi fungsinya, yakni membantu orang kekurangan dalam masalah ekonomi (*li daf' al-hajah al-faqir*) dan sifat hartanya (*al-mal al-zakawi*).

Dasar hukum mereka adalah qiyas (analogi), yakni menyamakan suatu perkara dengan perkara lain dalam hal hukum karena ada 'illah (alsan yang sama).

Untuk lebih jelasnya untuk semua ulama sepakat zakat diwajibkan atas orang akil baligh. Menurut madzab Syafi'i (illah) adalah *an-numuw*, yang artinya hartanya kembang atau bertambah.

Alasan yang sama juga ditemukan pada harta anak kecil. Karena hartanya juga berkembang dan senantiasa bertambah, zakat diwajibkan juga atasnya. Lain dari itu zakat disyariatkan dalam rangka ikut membantu mencukupi kebutuhan kaum yang memerlukan. Dengan demikian, tidak aneh jika hal ini dibebankan juga pada anak kecil. Malah sekilas hal itu lebih baik mengingat kebutuhan anak kecil relatif sedikit, sehingga jika dikurangi sebagiann untuk zakat sama sekali tidak memberatkan. Dan karena masih kecil, orang tuanya-lah yang berkewajiban mengeluarkan zakat dari harta anaknya yang belum akil baligh tersebut.

Sebaiknya, ulama yang tidak mewajibkan dalam hal ini adalah Madzab Hanafi, karena lebih memandag diri anak yang belum baligh dan mengaitkannya dengan masalah taklif. Argumentasi mereka, zakat adalah murni ibadah (ibadah mahdhah), sehingga anak kecil dan karena belum mukallaf, maka belum terbebani untuk melakukannya''.²⁴

Pada akhir ijtihadnya, Sahal memberikan solusi apa yang harus dilakukan masyarakat umum dalam masalah kewajiban bagi anak yang belum aqil baligh untuk menunaikan zakat, sebagaimana pernyataanya berikut ini:

''Melihat kondisi perekonomian msyarakat yang masih mengandung banyak ketimpangan dan kesenjangan di sana-sini, yakni pada saat kemakmuran masih jauh dari harapan, kiranya pendapat pertama layak diperhitungkan dan lebih relevan''.²⁵

²⁴ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 165.

²⁵ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 166.

d. Sumber *Istihsan*

Abdul Wahab Khallaf menyebutkan bahwa *istihsan* secara kebahasaan adalah menganggap baik terhadap sesuatu, sedang secara istilah *istihsan* adalah berpindahnya seorang mujtahid dari tuntutan qiyas *jail* pada qiyas *khafi* atau dari dalil *kulli* kepada dalil *juz'i* karena adanya tuntutan hukum yang lebih kuat untuk mewujudkan kebaikan.²⁶ Imam Abu Hasan al-Karkhi menyatakan bahwa *istihsan* adalah penetapan hukum dari mujtahid terhadap suatu masalah yang beralih dari ketetapan hukum yang sudah pernah diterapkan pada masalah serupa, karena adanya alasan hukum yang lebih kuat yang mengharuskan adanya peralihan hukum itu, misalnya dari yang umum kepada khusus atau pengecualian.²⁷

Antara *istihsan* dengan *mashlahah* (mursalah) memiliki perbedaan yang sangat tipis. *Istihsan* berhubungan dengan masalah-masalah hukum fiqih yang pada awalnya mengikuti ketentuan qiyas kemudian *istihsan* menggantinya sebagai paradigma ijtihad untuk mencetuskan keputusan hukum fiqih, sedangkan masalah sejak dari awal mula sudah dalil ijtihad yang digunakan untuk memecahkan permasalahan-permasalahan hukum di dalam ruang lingkungannya.²⁸

Sebagai contoh penerapan paradigam sumber *istihsan*, yakni tatkala Sahal menafsirkan Qs. Az-Zariyat: 19 guna menjawab problem yang

²⁶ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Kuwait: 1978), hlm., 79.

²⁷ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh,,* hlm., 401

²⁸ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh,,* hlm., 264.

dihadapi masyarakat yakni perbandingan antara zakat petani dan pedagang, sebagaimana ijtihadnya berikut ini:

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ - ١٩ -

Artinya: *dan pada harta benda mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta, dan orang miskin yang tidak mendapat bagian (Qs. Az-Zariyat: 19).*

Setelah pengutipan ayat, Sahal lalu masuk pada pembahasan yang menjadi persoalan yang dihadapi oleh masyarakat, yakni perbandingan antara zakat petani dengan pedagang, sebagaimana penjelasannya berikut ini:

“Pengelolaan dan distribusi zakat dimasyarakat masih memerlukan bimbingan baik dari segi syariah maupun perkembangan zaman. Seperti zakat hasil bumi, profesi dan lain-lain yang masih menjadi kontroversi.²⁹

Mengenai hasil bumi yang wajib untuk dizakati para imam madzab” perbedaan itu, diantaranya sebagai berikut:

1. Menurut Imam Abu Hanifah, setiap yang tumbuh di bumi, kecuali kayu, rumput dan tumbuh-tumbuhan yang tidak berubah, wajib dizakati.
2. Menurut Imam Malik, semua tumbuhan yang tahan lama dan dibudidayakan manusia wajib dizakati kecuali buah-buahan yang berbiji seperti buah jambu pir dan lain-lain.
3. Menurut Imam Syafi’i, setiap tumbuh-tumbuhan yang menguatkan, tahan lama dan dibudidayakan manusia wajib dizakati.

²⁹ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 167.

4. Menurut Imam Ahmad Bin Hanbal, biji-bijian, buah-buahan, dan rumput yang ditanam wajib dizakati. Begitu pula tanaman-tanaman lain yang mempunyai sifat yang sama dengan tamar, kurma, buah tin dan mengkudu wajib pula untuk dizakati.

Sahal menambahi bahwa untuk hasil bumi yang lain seperti tembakau dan cengkih wajib dizakati apabila diperdagangkan. Dengan demikian, ketentuannya sama dengan zakat tijarah (perdagangan) bukan zakat *ziraah* (hasil bumi. Kemudian untuk masalah *nishab*, Kiai Sahal menjelaskan sebagai berikut:

‘‘Dalam kitab-kitab kuning, nishab padi adalah 5 wasak, sedangkan nishab harta dagangan adalah sama dengan nishab emas murni (24 karat) yaitu 20 dinar. Berdasarkan ukuran yang telah dikonversikan dalam ukuran yang biasa kita pakai, nishab padi adalah sekitar 1323, 132 kg (bukannya 700 kg) dengan zakat 5% atau 1/20 setiap kali panen. Jadi, kira-kira 66,156 kg setiap 1323,132 kg. sementara nishab emas atau barang dagangan adalah 77,58 kg dengan zakat 2,5% atau 1/40. Artinya, 1,9395 gr setiap barang dagangan senilai 77,58 yang telah mencapai haul (satu tahun). Kalau ada yang mengatakan 94 gr (tepatnya 93,096), maka dari itu adalah standar emas 20 karat’’.³⁰

Dengan ukuran *nishab* diatas dan dibandingkan dengan kondisi ekonomi domestik, Sahal memandang kurang adil karena disatu sisi petani yang mendapatkan rezekinya dengan usaha sangat susah-payah dan biaya mahal ternyata dikenai zakat yang relative tinggi. Sementara para pedagang yang mendapatkan rezekinya lebih mudah ternyata dikenai zakat yang lebih rendah. Pandangan seperti ini merupakan

³⁰ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 168.

paradigm *istihsan* yang beralih dari hukum *kulliyah* menuju hukum *juz'iyah*.

Sahal menambahkan bahwa ada beberapa alasan mengapa ditentukan prosentase *nishab* tersebut, diantaranya yaitu: *pertama*, tingkat kepayahan pedagang saat itu sangatlah jauh dibandingkan dengan para petani. Kalau petani hanya menanam, merawat kemudian menunggu hasilnya, maka pedagang saat itu haruslah berjalan ratusan kilometer bahkan sampai menyeberang kenegara lain dan perlu waktu berbulan-bulan atau bahkan bertahun-tahun untuk menjajakan dagangannya. *Kedua*, resiko yang dihadapi para pedagang lebih tinggi dibandingkan dengan para petani. Kalau petani kemungkinannya hanya rugi modal, maka pedagang bisa lebih dari itu, ia bisa mengalami kebangkrutan karena adanya fluktuasi harga dagangannya. Belum lagi keamanan jiwa dan harta dagangannya diperjalanan. *Ketiga*, komoditas pertanian biasanya berupa kebutuhan pokok sehingga harganya akan konstan dan pasti dibutuhkan.

Pandangan diatas merupakan asal-usul mengapa *nishab* zakat petani lebih besar dibandingkan dengan pedagang. Kemudian Sahal berusaha mengkontekstualisasikan dengan membandingkan keadaan yang dihadapi masyarakat Indonesia, ia mengatakan bahwa:

“Secara teologi, kita yakin bahwa Islam adalah agama yang universal untuk seluruh umat di semua belahan dunia. Pernahkan kita bayangkan kondisi pertanian diluar Indonesia, Negara-negara maju misalnya? Dan pernahkan kita bayangkan system perekonomian selain Indoonesia? Di Negara-negara agraris dan Negara maju, petani adalah warga Negara yang makmur (kaya dan

berkecukupan), karena komoditas pertanian tidak memiliki keterpautan harga tertalalu jauh dengan barang yang bukan kebutuhan pokok. Kondisi ini berbeda dengan di Indonesia yang terpaut sangat jauh. Gambarannya kalau dinegara lain nilai 1 ton padi sama dengan sepeda motor baru, maka di Indonesia perlu berpuluh-puluh ton untuk itu. Kalau secara obyektif, dibandingkan dengan Negara-negara lain patut dikatakan kebijakan ekonomi kita yang kurang memihak pada dunia pertanian bahkan seppertinya petani-petani itulah yang memberikan subsidi kepada pemerintah dan seluruh rakyat berupa harga beras yang sangat murah jika dibandingkan dengan biaya produksinya. Bagaimana mungkin 1 kg beras hanya berilai seperempat bahkan seperlima dolar? Pernahkkn kita membayangkan kehidupan petani jika harga beras setengah dolar saja”³¹.

e. Sumber *Maslahah*

Secara etimologis, *maslahah* berarti kebaikan dan kemanfaatan. *Maslahah* bermakna segala sesuatu yang mempunyai nilai manfaat ataupun dengan cara menolak kemadharatan yang akan menyimpannya. Secara terminologis, *maslahah* adalah kemanfaatan ditujukan oleh Allah Swt kepada manusia untuk dapat memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sesuai dengan urutannya sebagai basis pembangunan hukum fiqih yang kokoh dan pasti.³²

Dari segi tingkatannya, ada tiga tingkatan *mashlahah*, yakni *pertama*, *maslahah daruriyah* ialah suatu tingkatan kemaslahatan yang wajib dipenuhi untuk menjaga dan menegakkan eksistensi kehidupan manusia dan tanpa adanya hal ini akan menjadi binasa, misalnya jaminan keselamatan diri, akal, keturunan dan harta benda. *Kedua*, *maslahah hajiyyah* adalah tingkatan kemaslahatan yang perlu dipenuhi untuk

³¹ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 169.

³² Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*,, hlm., 112.

menjamin kemudahan dan mengurangi kesulitan yang dapat membawa pada kesusahan. Dalam hal ini, apabila hukum itu tidak dijalankan dengan baik, maka ia akan melahirkan kesulitan bagi pemeluknya. *Ketiga, masalah tahsiniah* adalah tingkat kemaslahatan yang memperindah gaya hidup manusia dan membuat seseorang semakin pantas dengan apa yang dilakukan walaupun jika ditinggalkan tidak akan dicela.³³

Dalam sudut pandang pengakuan *syara'*, masalah dapat dijabarkan sebagai berikut, *pertama, masalah mu'tabarah* adalah jenis *masalah* yang keberadaannya diakui oleh *syara'* atau terdapat dalam nas tanpa perlu adanya ijtihad untuk menentukan ada atau tidaknya hukum tersebut. *Kedua, masalah mursalah* adalah jenis *masalah* yang keberadaannya tidak ditemukan dalam nash dan mujtahid harus melakukan ijtihad untuk menentukan ada atau tidaknya masalah dalam hal tersebut. Dengan kata lain, tidak ada penjelasan yang rinci mengenai hukum tersebut sehingga memerlukan adanya ijtihad untuk menentukan ada atau tidaknya masalah tersebut. *Ketiga, masalah mulghoh* adalah jenis *masalah* yang keberadaannya tidak diakui nas karena dianggap bertentangan dengan ketentuan eksplisit nash.³⁴

Dalam konteks cakupannya, masalah dapat dijabarkan sebagai berikut, *pertama, masalah 'ammah* adalah jenis masalah yang

³³ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*,, hlm., 553-555.

³⁴ Wahbaah Al-Zuhaili, *Ushul al-Fikih al-Islamy* (Birut: Dar-alFikr al-Mu'ashir, 1998), hllm., 752-754.

dibutuhkan untuk menjamin terpeliharanya kepentingan kesejahteraan umum, bukan pribadi atau kelompok. *Kedua, masalah khash* adalah jenis masalah yang jangkauannya hanya untuk perorangan atau kelompok tertentu.³⁵

Penggunaan paradigm sumber masalah ini, dapat ditemukan dalam ijtihad Sahal Mahfudh, tatkala menjawab problematika umat patungan saat membeli hewan qurban, sebagaimana penjelasannya berikut ini:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ - ٢ -

Artinya: *maka dirikanlah shalat karena tuhanmu dan berqurbanlah.* (Qs. Al-Kautsar: 2)

Setelah mengutip ayat, Sahal kemudian masuk pada pembahasan yang menjadi problem bagi masyarakat umum, yakni patungan dalam membeli hewan qurban apakah diperbolehkan. Mula-mula ia memberikan apakah yang dimaksud qurban itu, sebagaimana pernyataanya berikut ini:

‘Berkurban hukumnya *sunnah muakkad*. Sehingga sangat dianjurkan orang-orang yang secara ekonomi mampu membeli hewan kurban. Kurban merupakan salah satu ibadah social, yang manfaatnya tidak terbatas pada pelakunya. Disinilah letak nilai lebih ibadah kurban dibandingkan dengan ibadah lain yang bersifat individual’.³⁶

Setelah menjelaskan mengenai pengertian dan hukum berkorban, Sahal melanjutkan dengan menerangkan hewan apa saja yang

³⁵ Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*.,, hlm., 120.

³⁶ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*.,, hlm., 173.

diperbolehkan untuk dijadikan sembelihan kurban, dan apa saja yang menjadi syarat hewan tersebut. Sebagaimana pernyataannya berikut ini:

Tidak semua hewan dapat dijadikan kurban, pertama-tama, hewan tersebut halal dimakan. Hewan yang halal banyak jenisnya. Tetapi yang sah menurut ulama, terbatas pada tiga jenis, yaitu unta, sapi/kerbau dan kambing.

Itupun masih di tambah persyaratan mencapai umur minimal. Unta paling tidak harus berumur lima tahun, sapi/kerbau berumur dua tahun, dan kambing/domba berumur satu tahun. Kambing kacang paling tidak sudah genap berumur dua tahun.

Selain itu, hewan kurban harus bebas dari cacat/penyakit yang dapat mengurangi daging. Tidak cukup berkorban dengan hewan yang buta, pincang, sangat kurus, sakit dan lain-lain. Ketentuan ini sepenuhnya bisa dimaklumi, hewan yang sakit, disamping dagingnya kadangkala berbahaya bagi kesehatan, pada umumnya badannya kurus Karena tidak tumbuh secara normal. Begitu juga hewan yang pincang dan buta. Sedangkan hewan yang terlalu kurus, dagingnya sedikit. Padahal kurban dimaksudkan oleh Allah Swt. Sebagai suguhan kepada hamba-hamba-Nya. Dari ketiga jenis di atas, unta yang paling utama, disusul sapi/kerbau dan kambing. Tetapi tujuh ekor kambing untuk satu orang masih lebih baik daripada seekor unta. Urutan ini berdasarkan daging yang dimiliki.³⁷

Pertimbangan Sahal diatas sejalan dengan salah satu kaidah fiqh yaitu “*al-muta’addiy afdhal min al-qashir*” (ibadah yang dirasakan manfaatnya oleh orang banyak lebih utama daripada ibadah yang dirasakan oleh sedikit atau satu orang). Hewan yang lebih besar atau gemuk, dagingnya dapat dirasakan oleh lebih banyak orang.

³⁷ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 174.

f. Sumber *'Urf*

Secara etimologis, *'urf* adalah yang baik. Menurut ulama ushul fiqih, *'urf* adalah kebiasaan mayoritas kaum baik dalam perkataan maupun perbuatan. Dengan demikian *'urf* adalah segala bentuk perkataan maupun perbuatan yang dikenal dan menjadi kebiasaan dikalangan masyarakat.³⁸ *'urf* sendiri dibagi menjadi dua bagian, yakni: pertama *'urf qawli* adalah kebiasaan yang dibangun dari tutur kata, misalnya ada kaidah yang menyebutkan bahwa “setiap orang yang berakad didasarkan pada adat kebiasaan dalam ucapan dan bahasa yang ia ucapkan”. Kedua, *'urf fi'li* adalah kebiasaan yang sudah dikenal dalam bentuk perbuatan, misalnya kebiasaan adanya jaminan setiap peminjam.³⁹

Adapun keabsahan *'urf* terbagi menjadi dua macam; pertama, *'urf shahihah* adalah segala bentuk kebiasaan yang sudah dikenal dan tidak bertentangan dengan dalil-dalil *syara'*. *'Urf* tersebut tidak sampai mengharamkan hal-hal yang halal dan tidak menghalalkan hal-hal yang haram. Kedua, *'urf fasidah* adalah segala sesuatu yang sudah dikenal oleh masyarakat, tetapi berlawanan dengan dalil-dalil *syara'*, atau menghalalkan barang yang haram atau mengharamkan barang yang halal.⁴⁰

Para imam Madzab menjadikan *'urf* sebagai pondasi dalam membangun kehidupan bersama untuk mencapai kemaslahatan. Bahkan

³⁸ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*,, hlm., 416-417.

³⁹ Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*,, hlm., 121.

⁴⁰ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Kuwait: 1978), hlm., 79.

Imam Hanafi pernah menolak penerapan qiyas untuk mencetuskan keputusan suatu hukum karena ia hendak mempertahankan ‘urf tradisi suatu masyarakat yang diyakini dapat mendatangkan kebaikan hidupnya. Demikian juga Imam Malik menjadikan ‘urf sebagai salah satu sumber hukum fiqh yang valid dan dapat dijadikan paradigm dalam mencetuskan ketentuan hukum. Baginya, ada tiga ‘urf dapat dijadikan dasar hukum, yaitu: praktik penduduk Madinah, praktik para pakar hukum fiqh di Madinah, dan praktik para pemegang otoritas hukum fiqh.⁴¹

Penggunaan paradigm sumber ‘Urf yang dilakukan Sahal dalam berijtihad dapat dilihat dalam poblematika hukumnya akad gadai, sebagaimana penjelasannya berikut ini:

وَأِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمَّ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ - ٢٨٣ -

Artinya: jika kamu dalam perjalanan- sekaligus melakukan mu'amalah tidak secara kontan, sedangkan kamu tidak menemukan seorang penulis, maka hendaklah ada barang jaminan yang dipegang (oleh yang berpiutang). (Qs. al-Baqarah[2]: 283)

Setelah pengutipan ayat, Sahal memulai dengan penjelasan bahwa hukumnya akad gadai adalah diperbolehkan, sebagaimana pernyataanya dibawah ini:

‘Selain ayat tersebut, ada sebuah hadits yang diriwayatkan Imam Bukhari dan Imam Muslim tentang diperbolehkannya akad gadai, yang isinya menceritakan bahwa Rasulullah Saw. Pernah

⁴¹ M Noor Harisuddin, ‘‘Madzab Fiqih Berbasis Lokalitas’’, *Jurnal: al-‘Adalah* Volume 9 Nomor 3 (Jember: STAIN Press, 2006), hllm., 123.

menyerahkan pakaian besinya kepada seorang Yahudi sebagai jaminan”.⁴²

Terjadinya akad gadai, tidak bisa dilepaskan dari 4 unsur yang disebut sebagai rukun-rukun gadai, diantaranya adalah pertama, *ar-rahin* (pemberi gadai). Kedua, *al-murtahin* (penerima gadai). Ketiga, *al-marhun* (barang gadaian). Dan keempat, *sighat* (lafal atau ucapan transaksi gadai). Kiai Sahal menjabarkan rukun-rukun gadai sebagai berikut:

“Mengingat barang gadai berfungsi sebagai jaminan, maka selama akad gadai berlangsung, secara hukum kepemilikannya tetap di tangan ar-rahin, belum berpindah kepada al-murtahin. Sebagai pemilik yang sah, ar-rahin boleh memanfaatkan barang gadaian, selama tidak mengurangi nilai harganya. Jika barang gadaian itu sebuah apartemen, maka dia boleh menempatkannya, atau sebuah mobil, dia diperbolehkan menaikinya untuk berbagai kepentingan. Adapun bentuk pemanfaatan yang mengakibatkan turunnya harga atau menghilangkan kepemilikan, maka hukumnya dilarang. Hal itu untuk melindungi kepentingan al-murtahin. Tapi jika al-murtahin memperbolehkan ar-rahin memanfaatkan al-marhun meski berakibat hilangnya kepemilikan darinya, atau sekedar mengurangi harganya, maka sah-sah saja dilakukan. Dan perlu diingat, al-murtahin bisa mencabut kembali izin yang telah diberikan sebelum ar-rahin terlanjur melakukan tindakan atas izin tersebut.

Lalu bagaimana hukumnya, jika penerima gadai memanfaatkan barang-barang tersebut? Perlu ditegaskan lebih dulu, posisi al-murtahin dalam akad ar-rahin semata-mata sebagai pemberi pinjaman, bukan pemilik barang gadaian. Keuntungan yang diperolehnya dari akad gadai, hanyalah adanya kepastian pelunasan utang tepat pada waktunya, dengan jalan menjual barang gadaian. Dengan demikian, al-murtahin sama sekali tidak diperkenankan memanfaatkan barang gadaian, kecuali atas seizin ar-rahin sebagai pemilik yang sah. Kalau hak memanfaatkan barang gadaian itu disyaratkan ketika akad ar-rahin berlangsung, akibatnya bisa fatal, yakni tidak sahnya akad”.⁴³

⁴² MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 182.

⁴³ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 183.

Untuk menentukan hukum akad gadai, Sahal mempertimbangkan kebiasaan yang berlaku dimasyarakat (*'urf*), yakni ketika seseorang yang menerima barang gadaian otomatis berhak memanfaatkan atau mengambil hasilnya. Padahal menurut Sahal hal ini semestinya tidak terjadi. Akan tetapi kalau *ar-rahin* mengizinkan, maka pemanfaatan tersebut tidak dipermasalahkan. Sebaliknya, jika tidak maka *al-murtahin* tidak berhak memanfaatkan atau mengambil hasilnya. Kiai Sahal menambahkan bahwa semua itu bertujuan untuk melindungi *ar-rahin* dari segala penindasan dan pemerasan. Islam menginginkan agar *murtahin* ketika memberikan pinjaman kepada *ar-rahin* betul-betul didorong oleh motivasi yang luhur, yakni menolong orang dalam kesulitan, tanpa mengharapkan pamrih apapun darinya selain ridha Allah Swt.

g. Sumber *Syadz Al-Dzari'ah*

Secara etimologis, *dzari'ah* berarti *washilah* (perantara), sedangkan *dzari'ah* menurut istilah ahli fiqh adalah sesuatu yang menjadi perantara ke arah perbuatan yang diharamkan atau dihalalkan. Dalam hal ini, ketentuan hukum yang dikenakan pada *dzari'ah* selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan yang menjadi sasarannya.⁴⁴ Jika perbuatan itu mengarah pada perbuatan yang dilarang oleh hukum fiqh, maka perbuatan itu yang mengarah pada perbuatan yang dilarang itu juga dilarang.

⁴⁴ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh,,* hlm., 438-439.

Tindakan yang menjadi perantara kepada lahirnya tindakan yang diharamkan, maka ia menjadi haram, tindakan yang membawa ke arah mubah adalah mubah, tindakan yang membawa ke arah tindakan wajib adalah wajib, tindakan yang membawa kepada sunnah, maka ia juga menjadi sunnah. Dengan demikian, sumber ketetapan hukum yang dibentuk berdasarkan *dzari'ah* terbagi menjadi dua bagian: *pertama*, maqashid sasaran/tujuan hukum berupa perkara yang mengandung *mashlahah* atau *mafsadah*. *Kedua*, *washail* berupa jalan/perantara yang membawa maqashid, yang mana hukumnya mengikuti hukum dari perbuatan yang menjadi sarannya, baik berupa halal maupun haram.⁴⁵

Penggunaan paradigm sumber *syadz al-dzari'ah* dalam menentukan hukum, dapat diperhatikan dalam ijtihad Sahal pada persoalan status hukum riba, sebagaimana penjelasannya berikut ini:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Artinya: *dan Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.*
(Qs. al-Baqarah[2]: 275)

Kesepakatan tentang status hukum riba ternyata tidak disertai kesepakatan dalam menentukan bentuk dan kriteria riba yang diharamkan. Ada bentuk-bentuk transaksi yang disepakati sebagai praktik riba yang hukumnya haram, tetapi ada pula tindakan yang diperselisihkan, apakah termasuk termasuk riba atau tidak. Sama halnya mengenai kasus koperasi, yang kita ketahui koperasi adalah sebuah

⁴⁵ Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*,, hlm., 439.

badan usaha yang mengelola unit-unit usaha tertentu. Ia menyediakan perangkat-perangkat usaha seperti tenaga pengelola pada bidangnya dan system manajemen usaha. Sebagai badan usaha koperasi tidak cukup hanya didukung tenaga pengelola atau system manajemen saja, tapi membutuhkan materi sebagai modal usaha dan pengembangan usahanya.

Secara detail Sahal menjelaskan berikut ini:

‘‘Bentuk muamalah semacam itu oleh fuqaha dinamakan dengan *aqdu al-mudharabah* yaitu transaksi di antara dua orang dimana yang satu memberikan hartanya pada yang lain untuk dikelola dengan perjanjian pembagian laba yang jelas dan disepakati bersama.

Ada beberapa unsur yang harus tercakup dalam akad *mudharabah* yang disebut dengan *arkanu al-mudharabah*. *Pertama, sighthat* yaitu ucapan yang menunjukkan keduanya sedang melakukan transaksi. *Sighthat* ini harus mencakup dua unsur, yakni *ijab* (penetapan) dari pihak pengelola modal dan *qabul* (penerimaan) dari pihak penanam modal. Dalam dunia usaha sekarang ini praktik *ijab qabul* tidak semua dengan lisan tetapi terkadang dalam bentuk tertulis termasuk koperasi yang dalam praktiknya cukup menaawarkan prosentase bagi hasil dari penanaman modal sebagai *ijabnya* yang kemudian disetujui oleh pemilik modal dengan mempercayakan modalnya untuk dikelola koperasi tersebut sebagai tanda *qabulnya*. *Kedua, al-aqidaan* (dua orang yang terlibat transaksi) yaitu *shahib al-mal* (pemilik harta) dan *amil* (pengelola modal) baik individual maupun kelembagaan (badan usaha). *Ketiga, ra’su al-mal* atau modal itu sendiri yaitu harta dalam wujud *naqdain* atau emas maupun perak atau uang yang kadarnya diketahui’’.⁴⁶

Dalam akad *al-mudharabah*, Sahal menambahkan bahwa akad ini harus dibangun berdasarkan prinsip-prinsip keadilan dan cara-cara yang dibenarkan syariat. Oleh karena itu, syariat Islam memberikan syarat-syarat tertentu pada akad *mudharabah*. Syarat itu adalah *Pertama, al-ithlaq* atau *adamu at-taqyid* artinya modal yang sudah ditanamkan

⁴⁶ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 179.

diserahkan sepenuhnya pada pengelola untuk dioperasikan. Tidak dibenarkan pemilik modal menentukan usaha yang akan dijalankan pengelola. *Kedua*, keuntungan adalah milik bersama, harus ada kesepakatan diantara pemilik dan pengelola dalam hal untung atau laba. Jadi, harus ada komitmen tentang hal itu. Apabila ada laba, maka laba itu dibagi dengan persetujuan yang telah disepakati atau disesuaikan dengan prosentase dari besarnya modal yang telah ditanamkan. Ini sesuai dengan kontribusinya masing-masing pada usaha bersama itu. Yang satu mendapatkan untung dari harta modal yang ditanamkan, dan yang lain mendapatkan untung dari jerih payahnya mengelola modal. *Ketiga*, *istiqlalu al-amil bi at-tasharuf wa al-amal* artinya dalam hal tasharuf atau pengelolaan modal sepenuhnya oleh amil atau pengelola, tidak bekerja sama dengan pemilik modal.

Dalam kesimpulan ijtihadnya, Sahal mengatakan bahwa kedudukan bunga dari penanaman modal untuk usaha adalah tidak haram, sepanjang praktiknya sesuai dengan syarat dan rukun diatas, karena transaksi tersebut menurut pengamatan Sahal adalah akad *mudharabah* yang secara hukum adalah sah dan membolehkannya.⁴⁷

Akan tetapi Sahal juga menggunakan paradigm *syadz ad-dhari'ah* dalam menganalisis hukum semacam ini, yakni memandang tujuan dari penanam modal. Apabila penyimpanan uang itu karena keamanan dan tidak yakin uangnya untuk larangan agama, maka hukumnya makruh.

⁴⁷ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 179.

Adapun hukum pinjam meminjam apabila dijanjikan mendapat bunga, maka hukumnya haram. Tetapi kalau tidak dengan perjanjian atau bunga itu telah menjadi kebiasaan walaupun tidak dijanjikan, maka hukumnya ada dua, haram dan boleh.⁴⁸

2. METODE PENAFSIRAN SAHAL MAHFUDH

a. Kaidah-Kaidah Penafsiran Ushul Fiqh

Kontekstualisasi dalam konteks fiqh adalah usaha memaknai fiqh sesuai dengan konteksnya ruang dan waktu yang mengitarinya. Sedangkan aktualisasi dalam konteks fiqh adalah menghidupkan kembali kaidah dan produk pemikiran fiqh yang dirasa telah *out of date* karena keringnya penalaran yang kritis dan konstruktif. Dalam aplikasinya, fiqh social memiliki dua metode yang dikenal dengan madzab *qauli* dan madzab *manhaji*. Secara *qauli*, pengembangan fiqh dapat diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning atau melalui pengembangan contoh-contoh aplikasi kaidah-kaidah ushul fiqh maupun *qawa'id fiqhiyyah*. Madzab *qauli* oleh Sahal masih tetap dianggap relevan sepanjang masih memadai. Artinya, jawaban persoalan baru masih mungkin didapatkan dalam literature fiqh klasik.

Sedangkan secara *manhaji* dapat diwujudkan dengan pengembangan teori *masalikul 'illat* agar fiqh yang dihasilkan sesuai dengan *mashlahah al-'ammah*. Sahal menyatakan:

⁴⁸ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 179.

“secara *qauli* pengembangan fiqh dapat diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning atau melalui pengembangan contoh-contoh aplikasi kaidah-kaidah ushul fiqh maupun *qowa'idul fiqhiyyah*, sedangkan secara manhaji dapat dilakukan melalui pengembangan teori *masalikul 'illat* agar fiqh yang dihasilkan sesuai dengan *maslahah 'ammah*”.⁴⁹

'illat sendiri menurut al-Baidhowi adalah sesuatu yang memberitahukan adanya suatu hukum. Menurut Ib Hajib dan al Amidi adalah motivasi atau pendorong adanya hukum yang menjadi motivator terbentuknya hukum melalui qiyas. Sedangkan al Ghazali mengatakan, *'illat* adalah sifat berpengaruh terhadap adanya hukum dengan sebab yang telah ditetapkan Allah. Sebagian ulama memberikan pengertian bahwa *'illat* ialah suatu sifat yang menetapkan dan sesuai dengan hukum. Sebagai contoh, memabukkan sebagai *'illat* keharaman meminum khamr, atau pembunuhan secara sengaja dengan pedang sebagai *'illat qishas*.⁵⁰

Untuk mengetahui *'illat* pada *ashl*, metode yang paling masyhur digunakan adalah *nash*, *ijmak*, *sabr*, dan *taqsim*. Jumhur ulama sepakat bahwa syarat *'illat* sebagai *manath hukum* merupakan suatu kualitas yang *dzahir* (jelas), *mundhabith* (dapat di ukur) dan *munasib* (memiliki relevansi). Seperti *'illat khamr* adalah *iskar* (memabukkan). Sifat memabukkan merupakan suatu kualitas yang *dzahir* (jelas), karena memabukkan dapat di indera dan memungkinkan untuk diteliti. Dan yang

⁴⁹ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: MIZAN, 2012), hlm., xxvi. Lihat juga Mohammad Imaduddin, *Pernikahan Beda Agama Ditinjau Dari Perspektif Madzab Manhaji: Perluasan Masalikul 'illat Fiqh Sosial Kiai Sahal*, (Pati; Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial INSTITUT PESANTREN MATHALI'UL FALAH, 2018), hlm., 58.

⁵⁰ Fina Mazida Zulfa, *Fiqh Sosial dan Masa Depan Fiqh Indonesia Aplikasi Madzab Manhaji Pada Pembatasan Usia Nikah*, (Pati; Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial INSTITUT PESANTREN MATHALI'UL FALAH, 2018), hlm., 113.

menjadi *mazinnah al hukm* tentang keharaman *khamr* adalah memabukkan tersebut sesuai dengan tujuan syara' yakni *hifzul aqli* (menjaga akal).⁵¹

Selain *'illat*, ada juga yang disebut *hikmah*, yang di antara keduanya sesungguhnya memiliki hubungan yang sangat erat sebagai barometer *istinbath al-hukm* dalam melakukan qiyas. *Hikmah* adalah sesuatu yang dapat dipahami oleh akal bahwa hukum yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan. *Hikmah* adalah kualitas yang samar, sehingga tidak dapat menjadi sandaran hukum dalam pandangan madzab Syafi'i, karena hikmah merupakan sifat *ghairu mundhabit* (tidak dapat diukur), maka dicarilah kualitas lain yang menurut tabiatnya jelas dan terstandarisasi. Dan dengan kualitas yang jelas dan terstandar, kualitas yang *khafiy* (samar) dan *ghairu mundhaabith* (tidak terstandar) akan tercapai. Inilah yang Kiai Sahal integrasikan, antara *'illat* dan *hikmah* sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan karena perpaduan keduanya akan mewujudkan tujuan aplikasi hukum Islam (*maqashid syariah*) yang membawa rahmat bagi kehidupan seluruh umat manusia.

Dalam komentarnya di dalam buku *Fiqh Sosial: Masa Depan Fiqh Indonesia*, Umdah El Baroroh dan Tutik Nurul Janah menjelaskan:

“bahwa yang dimaksud *masalikul 'illat* adalah jalan atau cara menemukan alasan (*'illat*) yang digunakan dalam penetapan hukum. Cara menemukan *'illat* dapat melalui beberapa tahapan, pertama, melalui nash atau teks al-Qur'an maupun hadits, baik secara shorih (jelas) maupun melalui isyarat. Kedua, melalui *ijma'* ulama. Ketiga, melalui *ijtihad* dengan melihat kesesuaiannya (*al munasabah*) atau melalui verifikasi dan uji coba (*al sabr wa al taqsim*). Di sinilah

⁵¹ Fina Mazida Zulfa, *Fiqh Sosial dan Masa Depan Fiqh Indonesia Aplikasi Madzab Manhaji Pada Pembatasan Usia Nikah,,*, hlm., 114.

wilayah pengembangan *masalikul 'illat* itu di maksud, dengan demikian lapangan ijtihad itu akan terfokus pada wilayah pengembangan *masalikul 'illat* saja”.⁵²

Selain menggunakan *masalikul 'illat*, Kiai Sahal juga menerapkan metode ijtihad madzab lain dan mempertimbangkan seluruh bidang keilmuan modern seperti, ilmu teknologi, social, ekonomi, dan sains. Maka dari itu, aplikasi madzab manhaji melalui tiga tahap, yakni; pengembangan *masalikul 'illat*, keterbukaan pada metode ijtihad madzab lain dan keterbukaan pada seluruh disiplin keilmuan. Namun hasil ijtihad tersebut tidak boleh bertentangan dengan maqashid syariah.

b. Maqashid Syariah

Imam Asy-Syatibi mengatakan; “sesungguhnya syariat Islam itu bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat sekaligus”. Dalam pandangan Syatibi diatas, dapat disimpulkan bahwa tidak satupun hukum Allah yang tidak memiliki tujuan, termasuk di dalamnya kemaslahatan manusia. Oleh karena itu semua hukum harus mempertimbangkan kepentingan masyarakat. Wujudnya dapat berupa kemaslahatan melalui pencapaian kemanfaatan (*jalbul manafi*) atau menghindari hal-hal yang menimbulkan kerusakan (*dar'ul mafasid*), yang

⁵² Umdah El Baroroh dan Tutik Nurul Jannah, *Fiqh Sosial: Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati; Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial INSTITUT PESANTREN MATHALI'UL FALAH, 2018), hlm., 75.

mana keduanya harus dicapai secara bersamaan (*jalbul mashalih wa dar'ul mafasid*).⁵³

Ulama kontemporer timur tengah Abu Zahroh menjelaskan konsep yang dikembangkan oleh Syatibi di dalam Ushul fiqhnya:

“Asyatibi membangun ijtihad di atas dua pondasi. Pertama, adalah pemahaman atas *maqashid syariah*. Hal itu berdasarkan anggapan bahwa kemaslahatan dalam Islam merupakan esensi yang keberadaannya bukan sekedar pertimbangan kenangan atau syahwat belaka. Melainkan karena esensi hukum itu sendiri dari sisi manfaat atau madharatnya”.⁵⁴

Dalam perspektif *Maqashid Syariah*, Kiai Sahal sering mengutip pendapat Syatibi dalam menjelaskan landasan berfikir fiqh social. Akan tetapi secara ushuly, Kiai Sahal secara teknis juga memberikan pemahaman transformasi metodologi dari *qauli* ke *manhaji*.

Dalil maslahat dapat di maknai dalam beragam penafsiran. Berkaitan dengan hal ini, sering kali pembuatan hukum yang berdasarkan kepentingan tertentu, menggunakan pemaknaan teks secara sepihak sesuai dengan kepentingan pembuatan hukum tersebut. Termasuk di dalamnya dalil tentang kemaslahatan yang akan dicapai melalui keputusan hukum tersebut, sehingga terdapat penggalan teks yang dihilangkan demi memperoleh

⁵³ Mohammad Imaduddin, *Pernikahan Beda Agama ditinjau Dari Perspektif Madzab Manhaji: Perluasan Masalikul 'illat Fiqh Sosial Kiai Sahal*, (Pati; Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial INSTITUT PESANTREN MATHALI'UL FALAH, 2018), hlm., 58.

⁵⁴ Muhammad Abu Zahroh, dalam kutipan Umdah El Baroroh dan Tutik Nurul Jannah, *Fiqh Sosial: Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati; Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial INSTITUT PESANTREN MATHALI'UL FALAH, 2018), hlm., 81.

penafsiran tentang kemaslahatan yang digunakan sebagai dalil pembuatan hukum atas kepentingan tertentu.⁵⁵

Penggalian *Maqashid Syariah* al-Qur'an dapat dilakukan melalui empat langkah, diantaranya adalah *pertama*, mencermati apa yang disampaikan dalam al-Qur'an. *Kedua*, melakukan teknik induktif. Ketiga, dengan cara penyimpulan. *Keempat*, mengikuti hasil riset para intelektual al-Qur'an yang mendalami maqashid al-Qur'an.⁵⁶

Dengan perspektif *masalah 'ammah* fiqh social Kiai Sahal dapat menunjukkan sudut pandang yang dapat menjembatani antara relevansi nash dengan kenyataan masa kini. Kiai Sahal menuturkan bahwa:

“*Maqashid syariah* itu, sebagaimana dapat dipahami dari syariat yang telah ditetapkan pada periode Rasulullah, terdiri dari lima bagian. *Pertama*, melindungi agama (*hifzuddin*). *Kedua*, melindungi jiwa (*hifzunnafs*) yang diketahui dari kehalalan makan dan minum, serta diberlukannya hukum diyat dan qishas untuk tindak pidana, penyerangan dan pembunuhan. *Ketiga*, melindungi kelangsungan keturunan (*hifzunnasl*) seperti dianjurkannya pernikahan dan ditetapkannya pemeliharaan anak (*hadonah*), serta larangan keras perbuatan zina berikut penerapan sanksinya (*hadd*) atas pelanggarnya. *Keempat*, melindungi akal pikiran (*hifzul'aqal*), seperti anjuran untuk mengkonsumsi makanan yang sehat, dan larangan berikut ancaman bagi penggunaan muskirat (barang yang memabukkan). Dan *Kelima*, menjaga harta benda (*hifzulmal*), seperti kewenangan untuk melakukan muamalat, dan larangan melakukan pencurian.⁵⁷

Keseimbangan kepedulian dalam kelima konsep di atas dapat dirasakan ketika kita memandang *hifzuddin* sebagai unsur maqashid yang

⁵⁵ Mohammad Imaduddin, *Pernikahan Beda Agama ditinjau Dari Perspektif Madzab Manhaji: Perluasan Masalikul 'illat Fiqh Sosial Kiai Sahal*, (Pati; Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial INSTITUT PESANTREN MATHALI'UL FALAH, 2018), hlm., 75.

⁵⁶ Wasfi Asyur Abu Zaid, *Metode Tafsir Maqashidi; Memahami Pendektan Baru Penafsiran al-Qur'an*, Terj: Ulya Fikriyati (Jakarta Selatan: PT Qaf Media Kreativa, 2020), hlm., 85.

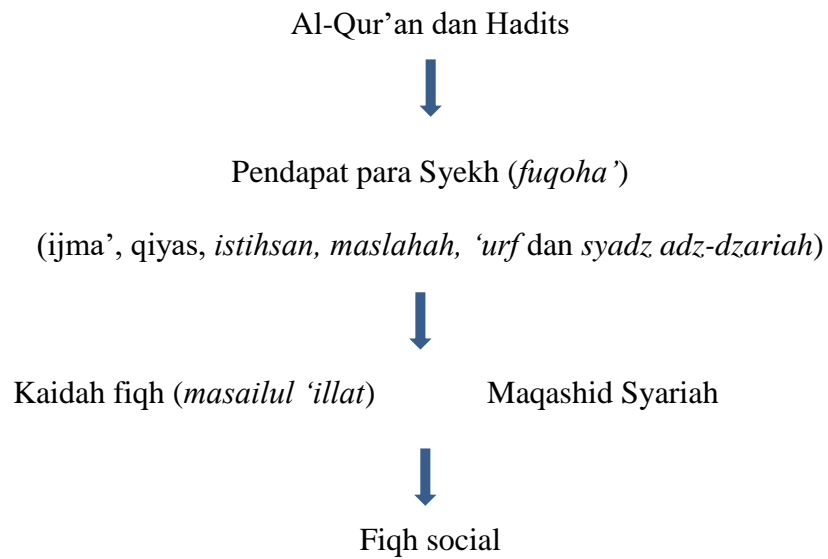
⁵⁷ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: MIZAN, 2012), hlm., xivi.

menjadi kewajiban bagi umat manusia, sementara empat yang lainnya diterima sebagai wujud perlindungan hak yang selayaknya diterima setiap manusia. Dalam kerangka pandangan ini, maka aspek kehidupan apapun yang melingkupi kehidupan manusia, kecuali yang bersifat ‘ubudiyah murni, maka disikapi dengan meletakkan kemaslahatan sebagai pertimbangan. Karena hanya dengan menjaga stabilitas kemaslahatan inilah tugas-tugas peribadatan dapat dilaksanakan dengan baik.⁵⁸

Dari kelima aspek *maqashid syariah* yang telah di jelaskan di atas, Mohammad Imaduddin berpandangan bahwa Sahal meletakkan *hifzuddin* sebagai kerangka utama maqashid, menurut Sahal aspek utama maqashid tersebut tidak akan tercapai jika keempat aspek lain tidak terpenuhi dengan baik dan saling menunjang. Oleh karenanya, semua aspek tersebut saling berkait kelindan dan saling berhubungan sehingga aspek *hifzuddin* terpenuhi.

Metode Sahal Mahfudh dapat digambarkan sebagai berikut:

⁵⁸ Mohammad Imaduddin, *Pernikahan Beda Agama ditinjau Dari Perspektif Madzab Manhaji: Perluasan Masalikul ‘illat Fiqh Sosial Kiai Sahal*, (Pati; Pusat Studi Pesantren dan Fiqh Sosial INSTITUT PESANTREN MATHALI’UL FALAH, 2018), hlm., 76.



3. Prinsip-Prinsip Penafsiran Sahal Mahfudh Terhadap Ayat-Ayat Muamalah

a. Prinsip Keadilan

'*Adl* secara harfiah berarti menempatkan segala sesuatu pada tempatnya. Prinsip adil ini dimaksudkan untuk mewujudkan *ekuilibrium* dengan memenuhi hak dan kewajiban mengeliminasi akses dan kesenjangan dalam semua lingkup kehidupan.⁵⁹

Keadilan secara umum terdapat empat pandangan, yaitu *Pertama*, pandangan positivis yang menyebutkan bahwa keadilan itu dapat diukur dan dinilai dari sudut pandang legal-formal sebagaimana tertuang dalam peraturan perundang-undangan. Dengan kata lain, keadilan berarti usaha menjamin terlaksananya tertib hukum positif melalui ikatan ancaman dan sanksi. *Kedua*, Von Savigny mengemukakan bahwa hukum merupakan hasil

⁵⁹ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*, Terj: Miki Salman (Yogyakarta: MIZAN, 2008), hlm., 39.

dan perwujudan dari kehidupan dan jiwa rakyat masyarakat, bukan berasal dari yang berdaulat. Keadilan itu lahir dari adanya kesadaran masyarakat untuk melaksanakan atau menerima hukum yang hidup dalam masyarakat. *Ketiga*, keadilan yang dibangun oleh John Rawls yang menyebutkan bahwa keadilan itu berdasarkan pada dua prinsip, yaitu prinsip persamaan yang merupakan prinsip pertama yang ditujukan untuk memberikan kebebasan secara luas kepada setiap individu, sedangkan prinsip yang kedua adalah prinsip ketidaksamaan yang merupakan prinsip kedua yang berfungsi untuk mewujudkan distribusi social dan ekonomi. *Keempat*, pandangan keadilan yang dibangun oleh Jeremy Bentham yang mengatakan hukum diterapkan bukan hanya untuk memenuhi kepentingan pelaksanaan prosedurnya saja, tetapi juga yang terpenting adalah bagaimana mempertimbangkan aspek-aspek sosiologi berupa realisasi kebaikan atau kearifan yang ada di masyarakat.⁶⁰

Sebagaimana yang dikembangkan Kiai Sahal berikut ini:

“Mengatasi masalah kependudukan yang kompleks, yang merupakan masalah kehidupan yang penting dalam pandangan syariat Islam, berarti memenuhi tanggung jawab kaum muslimin yang konsekuen atas kewajiban mewujudkan kemaslahatan umum (keadilan) sebagaimana yang dijabarkan dalam fiqh social. Dalam hal ini, kemaslahatan umum kurang lebih adalah kebutuhan nyata masyarakat dalam suatu kawasan tertentu untuk menunjang kesejahteraan lahiriahnya. Baik kebutuhan itu berdimensi dharuriyah atau kebutuhan dasar yang menjadi sarana pokok untuk mencapai keselamatan agama, akal pikiran, jiwa raga, nasab, dan harta benda, maupun kebutuhan hajjiah dan kebutuhan yang berdimensi takmiliyah atau pelengkap”.⁶¹

⁶⁰ Saifudin, *Partisipasi Publik Dalam Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan*, (Yogyakarta: FH UII Press, 2009), hlm., 48-51.

⁶¹ M.A Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm., 9.

Demikian juga al-Qur'an telah menandakan pentingnya prinsip keadilan bagi kehidupan manusia, baik secara kolektif maupun individu. Prinsip keadilan ini harus benar-benar diterapkan bukan dari pemikiran abstrak, tetapi harus lahir dari fenomena yang riil kehidupan umat manusia. Problem keadilan hampir menjadi masalah diseluruh penjuru dunia Islam, sehingga menegakkan menjadi perhatian yang penting dan harus dijadikan acuan dalam menjalankan kehidupan. Prinsip keadilan ini dalam konteks Negara Indonesia telah ditegaskan UUD 1945 yang menyebutkan bahwa tujuan Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah untuk mencapai keadilan dan kemakmuran.⁶²

Mohammad Hashim Kamali mengutip Qs. An-Nahl: 90 dalam menjelaskan keadilan dengan digandengan kebajikan.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ - ٩٠ -

Artinya: *sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan (Qs. an-Nahl: 90)*

Penyejajaran keadilan dan ihsan dalam ayat ini membuka diri pada pertimbangan kesetaraan dan keadilan, khususnya dimana batasan-batasan linguistik dan teknik teks hukum dapat mengakibatkan kekakuan pelaksanaan keadilan. Keadilan harus diupayakan dengan semangat ihsan, bahkan ketika tidak ada yang menuntutnya, upaya ini harus dilakukan dengan iktikad baik, yang akan mendapatkan keridhaan. Ia juga mengutip

⁶² Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*, (Bengkulu: IAIN Bengkulu Press, 2013), hlm., 139.

pendapat Ibn Qayyim Al-jawziyyah yang mengatakan bahwa keadilan harus diikuti dan ditegakkan dimanapun ia ditemukan, baik di dalam maupun di luar ketentuan hukum yang sudah dinyatakan “keadilan adalah cita-cita dan tujuan agung Islam” Tuhan telah mengrimkan kitab-kitab suci dan para rasul guna menegakkan keadilan di antara manusia. Ketika ada petunjuk menuju keadilan, maka berjalan menuju arah tersebut akan selaras dengan hukum Tuhan.⁶³

Dalam hubungan dengan non-Muslim, diperintahkan juga oleh al-Qur'an untuk bersikap adil, sebagaimana yang terdapat pada Qs. al-Mumtahanah :8 berikut ini:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ
أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ - ٨-

Artinya: Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil (Qs. al-Mumtahanah: 8)

Menurut Mohammad Hashim, ketentuan ayat ini berlaku kepada semua bangsa dan pengikut semua keyakinan, bahkan kepada seluruh umat manusia.⁶⁴

⁶³ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*, Terj: Miki Salman (Yogyakarta: MIZAN, 2008), hlm., 42.

⁶⁴ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*, hlm., 42.

b. Prinsip Kemanusiaan

Islam bukanlah agama yang hanya membawa ketuhanan saja, tetapi sekaligus menegakkan dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan yang riil. Unsur kemanusiaan Islam dapat dilihat dari beberapa indikator. *Pertama*, Islam sebagai agama hukum diturunkan oleh Allah Swt kepada Nabi Saw melalui perubahan bertahap budaya local Arab dan juga memberikan moralitas baru terhadap yang berkembang massif di masyarakat. *Kedua*, Islam telah memberikan spirit moral yang kuat untuk menegakkan hukum dalam kehidupan manusia. *Ketiga*, dalam masalah hubungan dengan sesamanya, Islam telah memberikan ruang perdamaian pasif yang berarti bahwa keselamatan setiap individu harus menjadi modal untuk menghayati dimensi kemanusiaan bersama perdamaian aktif yang memiliki arti bahwa setiap muslim harus mampu membangun dan menebarkan kedamaian dalam kehidupan kemanusiaan yang plural.

Prinsip-prinsip kemanusiaan dalam tafsir kontekstual digunakan untuk membangun sikap inklusif dan pengakuan perbedaan, yaitu prinsip yang bisa memberikan kesempatan yang setara bagi semua manusia tanpa diskriminasi atas dasar jenis kelamin, suku maupun agama. Dengan cara ini, umat Islam diyakini dapat membangun pandangan inklusif bahwa semua umat manusia memiliki derajat yang sama dalam segala aspek

kehidupannya, baik secara individual maupun kolektif.⁶⁵ Sebagaimana pernyataan Sahal berikut ini:

“Unsur-unsur kesejahteraan dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi, bersifat saling mempengaruhi. Apabila hal itu dikaitkan dengan syariat Islam yang dijabarkan dalam fiqh dengan bertitik tolak dari lima prinsip dalam maqashid asy-Syariah, maka akan jelas, syariat Islam mempunyai sasaran yang mendasar, yakni kesejahteraan lahir dan batin bagi setiap manusia, berarti bahwa manusia merupakan sasaran sekaligus menempati posisi kunci dalam keberhasilan mencapai kesejahteraan yang dimaksud”.⁶⁶

Pemikiran fiqh ini berupaya menjaga dan mengembangkan nilai-nilai kemanusiaan, sehingga harkat dan martabat setiap pribadi harus dipandangan dan nilai sebagai cermin, wakil atau representasi dari seluruh manusia. Penghargaan harkat dan martabat manusia secara pribadi adalah amal kebajikan yang memiliki nilai kemanusiaan yang universal. Pelanggaran dan penindasan terhadap harkat dan martabat manusia adalah pelanggaran terhadap nilai-nilai kemanusiaan universal, suatu dosa dan haram hukumnya sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur’an Qs. al-Maidah [5]: 32.

أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ - ٣٢ -

Artinya: barang siapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barang siapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. Dan sesungguhnya telah datang kepada mereka

⁶⁵ Moh. Dahlan, *Epistemologi Hukum Islam: Studi Atas Pemikiran Abdullah Ahmed An-Naim*, hlm., 205-206.

⁶⁶ M.A Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, hlm., xxxiv.

rasul-rasul kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak diantara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan di muka bumi (Qs. al-Ma'idah: 32)

Prinsip kemanusiaan ini dapat terwujud dengan beberapa penompang utama, diantaranya adalah: *pertama*, kebebasan nurani. Fiqih ini memberikan kebebasan pada manusia untuk melakukan segala sesuatu dengan syarat tidak melanggar hak-hak kemanusiaan. *Kedua*, kebebasan manusia dijamin, yang berarti bahwa segala tindakannya berdasarkan kemauanya sendiri. *Ketiga*, fiqih memperhatikan keselamatan akal dan jiwa manusia. *Keempat*, fiqih perlu memperdayakan manusia, baik dalam tataran intelektual maupun tataran perilaku.⁶⁷

Pemikiran fiqih sebagai produk dari nash-nash al-Qur'an menempatkan manusia sebagai pusat perumusan pemikirannya, sehingga kepentingan kemaslahatan manusia menjadi pertimbangan utama, bukan formalisasi ajaran fiqh yang dikedepankan, termasuk dalam konteks kenegaraan, tetapi yang dikedepankan adalah fungsionalisasi pesan utama fiqih yang digali dari ketentuan harfiah nas-nas-Nya untuk menjaga dan menjamin kepentingan manusia sebagai hamba Allah Swt.

Sebagai contoh tatkala kita menjalankan perintah Allah Swt yakni shalat, maka al-Qur'an menjelaskan

⁶⁷ Moh. Dahlan, *Epistemologi Hukum Islam: Studi Atas Pemikiran Abdullah Ahmed An-Naim*,, hlm., 206.

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ -

- ۱۱۵

Artinya: *dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah, Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui.* (Qs. al-Baqarah[2]: 115).

Hal ini dimaksudkan sebagai pendidikan sosial kepada semua orang untuk menghadap satu arah, karena menghadap sembarang arah akan menimbulkan ketidakdisiplinan dan kebingungan. Kemudian, melakukan shalat berjamaah akan menumbuhkan kesatuan tujuan, kesetaraan dan solidaritas di antara jamaah serta akan memudahkan pergaulan sosial dalam suasana yang damai.⁶⁸

Untuk mencapai pemeliharaan nilai-nilai kemanusiaan, umat Islam perlu mencari titik temu untuk mencapai kerjasama yang konstruktif diantara sesama pemeluk agama yang berbeda, bukan hanya perbedaan madhab antara Imam Hanafi dan Imam Syafi'i, tetapi juga perbedaan antara aliran fiqih Islam dengan aliran hukum agama lain. Dengan cara demikian, maka kemaslahatan hakiki yang hendak dicari dan diinginkan oleh pemeluk agama akan tercapai dengan optimal. Oleh sebab itu, Moh Dahlan mengutip pendapat Abdul Wahab Khallaf yang menetapkan dua persyaratan untuk mewujudkan kemaslahatan hidup umat manusia secara umum, yaitu: *pertama*, umat beragama harus mampu mengejar kemaslahatan yang bersifat hakiki, bukan kemaslahatan yang bersifat imajenatif. Dengan kata lain, kita perlu mengundang hukum syara' di dalam menjawab suatu

⁶⁸ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*, Terj: Miki Salman (Yogyakarta: MIZAN, 2008), hlm., 38.

permasalahan berdasarkan asas mengambil manfaat dan menolak kemudharatan. *Kedua*, upaya mewujudkan kemaslahatan itu harus mencakup semua umat beragama, tidak boleh bersifat kelompok agama tertentu. Dengan kata lain, kita perlu mewujudkan kemaslahatan dengan cara menarik kemanfaatan yang sebesar-besarnya dari umat manusia atau menolak kemudharatan sebesar-besarnya dari mereka, bukan kemaslahatan yang bersifat personal atau kelompok agama tertentu.⁶⁹

c. Prinsip Universalitas

Prinsip ini sangat dibutuhkan di Negara yang plural seperti Indonesia, salah satu cendekiawan muslim Indonesia yakni Nurkholis Majid yang dikutip Moh. Dahlan mengatakan perlunya menyuarakan Universalitas agama dalam kehidupan majemuk. Melalui *kalimatun sawa'* agama-agama dapat bertemu untuk bekerja sama dalam kehidupan muamalah dan memperkaya wawasan keilmuan agama atau akidah masing-masing. Tambahnya, agama memiliki pesan universalitas yang harus diterjemahkan di kehidupan nyata dan plural. Tidak ada persolan konfliktual baik secara ideologis maupun fisik jika pesan agama digali secara utuh dan mendalam. Adanya fenomena konflik yang marak era-era ini sebenarnya disebabkan oleh umat beragama masih lemah pengetahuan dan penghayatan

⁶⁹ Moh. Dahlan, *Epistemologi Hukum Islam: Studi Atas Pemikiran Abdullah Ahmed An-Naim*, (Yogyakarta: Disetasi UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm., 205-206.

keagamaanya, sehingga perilaku umat beragama masih jauh berbeda dengan idealism agama itu sendiri.⁷⁰

Fiqh dalam arti terminologinya adalah ilmu hukum agama. Kemudian ia diartikan sebagai kumpulan keputusan hukum agama sepanjang masa, atau dengan kata lain, yurisprudensi dalam Islam. Maka, secara otomatis harus memiliki prinsip yang universal dengan mengembaangkan secara kontekstual, sehingga tidak tertinggal oleh perkembangan social. Tidak dibenarkan apabila fiqh diberlakukan sebagai norma dogmatis yang tidak bisa diganggu gugat. Tidak jarang, fiqh yang ada dalam kitab kuning dianggap kitab suci kedua setelah al-Qur'an.⁷¹

Pada periode awal, doktrin Hukum Islam telah menunjukkan keterbukaan dan toleransi terhadap umat agama lain. Pada masa awal Islam, Umat Islam diwajibkan untuk menjadi orang pertama diantara umat beragama untuk mengaakui dan mengkomodir kepentingan dan hak pemeluk agama lain agar mereka dapat berpatisipasi dalam kegiatan public. Piagam Madinah merupakan dokumen serta bukti bahwa agama Islam sejak awal mengajarkan prinsip toleransi dan universal terhadap umat non-muslim di Madinah. Piagam ini menjadi payung antara orang muslim dan non-muslim untuk bersatu dalam urusan kenegaraan tanpa membeda-bedakan

⁷⁰ Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*,, hlm., 155. Juga lihat Delier Noer, *Syrariat Islam; Urgensi dan Konsekuensinya*, (Jakarta Barat: Komunitas NISITA, 2003), hlm., 64.

⁷¹ M.A Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*,, hlm., 24.

satu sama lainnya.⁷² Pernyataan ini senada dengan pendapat Kiai Sahal berikut ini:

“Syariat Islam merupakan pengejawantahan dari manifestasi akidah islamiah. Akidah mengajarkan keyakinan akan adanya jaminan hidup dan kehidupan, termasuk kesejahteraan bagi setiap manusia. Jaminan itu pada umumnya mengatur secara rinci cara berikhtiar mengelolanya. Pada prinsipnya tujuan syariat Islam yang dijabarkan secara rinci oleh para ulama dalam ajaran fiqh, adalah penataan hal ihwal manusia dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi, kehidupan individual, bermasyarakat, dan bernegara”.⁷³

Universalitas hukum islam juga terlihat dari berbagai manifestasinya dalam mengatur kepentingan umat selama sesuai dengan kemaslahatan bersama. Prinsip ini tercakup dalam literature agama. Jaminan kemaslaahatan hidup manusia itu merupakan asas utama legislasi hukum islam yang bisa dijabarkan sebagai berikut: (a) keselamatan fisik masyarakat dari tindakan badani diluar ketentuan hukum; (b) keselamatan keyakinan agama masing-masing tanpa ada paksaan untuk berpindah agama; (c) keselamatan keluarga dan keturunan dari berbagai kelemahan dan ancaman; (d) keselamatan harta dan benda diluar prosedur hukum; (e) keselamatan profesi.⁷⁴

Lima prinsip pokok hukum islam yang menjamin keselamatan hidup manusia tersebut berjenjang berdasarkan kebutuhannya, ada yang bersifat *dharuriyah* atau kebutuhan primer yang haarus dipenuhi. Ada yang bersifat *hajiyah* atau kebutuhan sekunder yang harus dipenuhi. Yang terakhir adalah kebutuhan komplementer atau *tahsiniyyah*, yaitu kebutuhan pelengkap yang

⁷² Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*.,, hlm., 157.

⁷³ M.A Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*.,, hlm., 4.

⁷⁴ Abdurahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), hlm., 179.

mana jika tidak terpenuhi tidak sampai mengalami kesulitan hidup, mungkin hanya kurang pantas dari segi etika dan sopan santun.⁷⁵

Prinsip universal ini juga sesuai dengan pertimbangan hukum Putusan Nomor 86/PUU-X/2012, MK yang menyatakan bahwa beragama dan beribadat menurut agama merupakan objek hubungan konstitusional antara warga Negara dan Negara. Setiap warga Negara berhak dan bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, dan Negara berkewajiban untuk menjamin kemerdekaan atau kebebasan setiap orang untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu.⁷⁶

Prinsip universal erat hubungannya dengan masalah. Masalah itu sendiri secara esensial didefinisikan sebagai sebagai sesuatu yang penting bagi kehidupan manusia, yang bila tidak terpenuhi akan menyebabkan gangguan total dan kekacauan. Masalah mencakup nilai-nilai utama kehidupan, agama, akal, kekayaan dan keturunan. Semua ini harus dilindungi dan segala langkah untuk mengamankannya harus diambil, baik individu maupun otoritas pemerintahan.⁷⁷

Agar valid, masalah harus memenuhi kondisi-kondisi tertentu, yang salah satunya hakiki (*haqiqiyah*) dan bukan sesuatu yang meragukan

⁷⁵ Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*, hlm., 158. Lihat juga Ahmad Sarwat, *Maqashid Syariah*, (Google Book), hlm., 53-54.

⁷⁶ Muchamad Ali Safa'at, *Dinamika Negara dan Islam Dalam Perkembangan Hukum dan Politik di Indonesia*, (Jakarta: Konstitusi Press (Konpress), 2018), hlm., 224.

⁷⁷ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah; Pergulatan Mengaktualkan Islam*, hlm., 45.

(*wahmiah*). Contohnya menjaga keimanan, yakni memerlukan pencegahan fitnah dan penyebarluasan kesesatan. Hal ini juga bermakna menjamin kemerdekaan berkeyakinan sesuai dengan prinsip al-Qur'an Qs. al-Baqarah[2]: 256.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ - ٢٥٦ -

Artinya: *tidak ada paksaan dalam beragama.* (Qs. al-Baqarah: 256)

Kita perlu memelihara asas-asas universal dalam menafsirkan teks agama terkhusus hukum islam, dimaksudkan agar hukum islam mampu menjawab perkembangan kondisi dan situasi umat manusia. Seperti yang dilakukan oleh MA Sahal Mahfudh, dengan metodologi ushul fiqhnya berusaha mengkontekstualisasi hukum islam kemudian yang lebih dikenal dengan fiqh social.⁷⁸ Menurut Sahal, mengkontekstualisasikan hukum Islam bukan berarti meninggalkan dan menanggalkan fiqh secara mutlak. Justru dengan pemahaman tersebut, segala aspek perilaku kehidupan akan dapat terjiwai oleh fiqh konseptual dan tidak menyimpang dari rel fiqh itu sendiri.⁷⁹

Konsep pemeliharaan nilai-nilai kemaslahatan manusia yang bersifat universal di Indonesia lebih dikenal dengan “Universalitas Konkrit”, yang digunakan dalam ideology Pancasila dan UUD 1945. Penggunaan universalitas konkrit ini bukan karena tanpa alasan, disebabkan karena Pancasila dan UUD 1945 merupakan keputusan bersama yang dijadikan

⁷⁸ M.A Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*,, hlm., 43.

⁷⁹ M.A Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*,, hlm., 24.

pedoman hidup dalam bernegara. Prinsip universalitas dalam mengkontekstualisasikan hukum islam memiliki kesamaan prinsip dengan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang pembentukan peraturan perundang-undangan pada pasal 6 ayat (1) yang mana muatan materi perundang-undangan itu harus mencerminkan sejumlah asas atau prinsip diantaranya, yaitu prinsip kemanusiaan, keadilan, kesamaan kedudukan dalam pemerintahan, ketertiban dan kepastian hukum, dan keseimbangan, keselarasan, keserasian.⁸⁰

B. KONTRIBUSI PEMIKIRAN TAFSIR AYAT-AYAT MUAMALAH SAHAL MAHFUDH

1. Zakat

Dalam konteks ekonomi, salah satu pemikiran progresif Sahal dengan bendera fikih sosial adalah zakat produktif. Zakat produktif adalah pemberian zakat yang membuat orang yang menerima (mustahik) mampu menghasilkan sesuatu secara konsisten dengan harta zakat yang diterimanya. Dana zakat yang diberikan tidak dihabiskan untuk hal-hal konsumtif, akan tetapi dikembangkan untuk membuka usaha yang mampu memenuhi kebutuhan hidup. Pengelolaan zakat secara produktif bertujuan agar para penerima zakat menerima manfaat lebih dari dana yang diterima, khususnya untuk meningkatkan kesejahteraan, sehingga ke depan, mereka tidak membutuhkan zakat, bahkan berubah menjadi orang yang wajib mengeluarkan zakat (muzakki), konsep yang dibangun Sahal ini selaras dengan tujuan yang ingin dibangun oleh Negara yakni memajukan

⁸⁰ Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur*., hlm., 159.

kesejahteraan umum dan mewujudkan keadilan social bagi seluruh rakyat Indonesia.⁸¹

Zakat produktif yang diperjuangkan Sahal untuk memberdayakan ekonomi umat selaras dengan teori *maqasidus syariah*, yaitu tujuan aplikasi syariat Islam. *Maqasidus syariah* adalah tujuan aplikasi syariat yang tidak lain adalah mewujudkan kemaslahatan manusia, menjaganya, dan menghindari bahaya secara substansial. Kemaslahatan utama dilakukan dengan menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Sahal membuktikan bahwa ajaran fiqh mampu menegakkan kemaslahatan dan keadilan di bidang ekonomi sehingga masyarakat bisa hidup sejahtera, mampu beribadah dengan tenang, dan meraih kualitas pendidikan yang berkualitas.⁸²

Pemikiran Sahal ini merupakan terobosan baru dalam pendistribusian zakat, yang dalam hukum di Indonesia diatur pada UU Nomor 23 Tahun 2011 tentang pengelolaan zakat yang menggantikan UU Nomor 38 Tahun 1999.⁸³ kiai Sahal berpandangan bahwa dengan ekonomi yang mapan, masyarakat akan terjaga agamanya. Mereka bisa tenang melakukan shalat lima waktu, puasa, zakat, dan haji tanpa terbentur masalah ekonomi. Kebutuhan pendidikan untuk diri sendiri dan anak-anaknya dapat dilakukan dengan baik sehingga dapat mengejar ketertinggalan di bidang sumber daya manusia. Kemampuan melindungi diri dari kejahatan dan sejenisnya bisa meningkat. Kesibukan

⁸¹ Muchamad Ali Safa'at, *Dinamika Negara dan Islam Dalam Perkembangan Hukum dan Politik di Indonesia*, (Jakarta: Konstitusi Press (Konpress), 2018), hlm., 224.

⁸² Jamal Makmur, "Zakat Produktif; Studi Pemikiran KH Sahal Mahfudh", *Jurnal: RELIGIA* Volume 18 Nomor 1 2015, hlm., 122.

⁸³ Muchamad Ali Safa'at, *Dinamika Negara dan Islam Dalam Perkembangan Hukum dan Politik di Indonesia*,, hlm., 220.

bekerja secara produktif dapat menghindarkan seseorang dari perbuatan negatif dan destruktif, baik dari sisi agama maupun sosial. Pemberdayaan ekonomi umat lewat zakat produktif mempunyai visi agung, yaitu menjaga dan meneguhkan maqasidus syariah, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan.⁸⁴

Maqasidus syariah menjadi kunci kebahagiaan manusia. Oleh sebab itu, *maqasidus syariah* tidak hanya teori, tapi harus benar-benar diperjuangkan dalam kehidupan riil masyarakat. Sahal tidak hanya berorasi di forum pengajian, diskusi, dan menulis karya, tapi juga berjuang secara riil di tengah masyarakat bagaimana zakat produktif benar-benar mampu mengubah ekonomi masyarakat menuju kemandirian, kesejahteraan, dan kebahagiaan hakiki, lahirbatin. Mengubah kemiskinan menjadi kesejahteraan tidak persoalan mudah, karena membutuhkan konsep yang matang, kegigihan, kontinuitas, dan konsistensi dari para aktor dalam melakukan kerjasama pemberdayaan dalam satu ikatan organisasi yang solid dan professional.⁸⁵

Sahal menghindari kerja-kerja personal. Ia selalu mengedepankan kerja-kerja organisasional, supaya tidak ada faktor ketergantungan kepada figur, tapi benar-benar merujuk kepada aturan yang disepakati dalam organisasi yang dilakukan secara kolektif oleh seluruh anggota. Kerja organisasional ini lebih menjamin adanya kontinuitas, konsistensi, dan obyektivitas. Hasilnya sangat jelas, rintisan Sahal dalam bidang pendidikan, ekonomi, pemikiran, kesehatan, dan kebangsaan bisa diteruskan oleh generasi sesudahnya dengan baik. Dalam

⁸⁴ Jamal Makmur, ‘Zakat Produktif; Studi Pemikiran KH Sahal Mahfudh’,,, hlm., 123.

⁸⁵ Jamal Makmur, ‘Zakat Produktif; Studi Pemikiran KH Sahal Mahfudh’,,, hlm., 123.

konteks ini, ada kesuksesan dalam program regenerasi yang disiapkan Sahal, sehingga program-program yang dicanangkan berjalan dengan baik dan *kontinu*.⁸⁶

Sahal juga mempunyai pemikiran tentang penyama rataan antara zakat petani dan pedagang, ia menyatakan bahwa zakat yang selama ini dikeluarkan oleh petani dan pedagang kurang adil karena disatu sisi petani yang mendapatkan rezekinya dengan usaha sangat susah-payah dan biaya mahal ternyata dikenai zakat yang relative tinggi. Sementara para pedagang yang mendapatkan rezekinya lebih mudah ternyata dikenai zakat yang lebih rendah. Pandangan seperti ini merupakan paradigm sumber *istihsan* yang beralih dari hukum *kulliyah* menuju hukum *juz'iyah*.

Sahal menambahkan bahwa ada beberapa alasan mengapa ditentukan prosentase *nishab* tersebut, diantaranya yaitu: *pertama*, tingkat kepayahan pedagang saat itu sangatlah jauh dibandingkan dengan para petani. Kalau petani hanya menanam, merawat kemudian menunggu hasilnya, maka pedagang saat itu haruslah berjalan ratusan kilometer bahkan sampai menyeberang kenegara lain dan perlu waktu berbulan-bulan atau bahkan bertahun-tahun untuk menjajakan dagangannya. *Kedua*, resiko yang dihadapi para pedagang lebih tinggi dibandingkan dengan para petani. Kalau petani kemungkinannya hanya rugi modal, maka pedagang bisa lebih dari itu, ia bisa mengalami kebangkrutan karena adanya fluktuasi harga dagangannya. Belum lagi keamanan jiwa dan harta dagangannya diperjalanan. *Ketiga*, komoditas

⁸⁶ Jamal Makmur, ‘‘Zakat Produktif; Studi Pemikiran KH Sahal Mahfudh’’, hlm., 123.

pertanian biasanya berupa kebutuhan pokok sehingga harganya akan konstan dan pasti dibutuhkan.

Pandangan diatas merupakan asal-usul mengapa *nishab* zakat petani lebih besar dibandingkan dengan pedagang. Kemudian Sahal berusaha mengkontekstualisasikan dengan membandingkan keadaan yang dihadapi masyarakat Indonesia, ia mengatakan bahwa:

“Secara teologi, kita yakin bahwa Islam adalah agama yang universal untuk seluruh umat di semua belahan dunia. Pernahkan kita bayangkan kondisi pertanian diluar Indonesia, Negara-negara maju misalnya? Dan pernahkan kita bayangkan system perekonomian selain Indoonesia? Di Negara-negara agraris dan Negara maju, petani adalah warga Negara yang makmur (kaya dan berkecukupan), karena komoditas pertanian tidak memiliki keterpautan harga tertalalu jauh dengan barang yang bukan kebutuhan pokok. Kondisi ini berbeda dengan di Indonesia yang terpaut sangat jauh. Gambarannya kalau dinegara lain nilai 1 ton padi sama dengan sepeda motor baru, maka di Indonesia perlu berpuluh-puluh ton untuk itu. Kalau secara obyektif, dibandingkan dengan Negara-negara lain patut dikatakan kebijakan ekonomi kita yang kurang memihak pada dunia pertanian bahkan seppertinya petani-petani itulah yang memberikan subsidi kepada pemerintah dan seluruh rakyat berupa harga beras yang sangat murah jika dibandingkan dengan biaya produksinya. Bagaimana mungkin 1 kg beras hanya berilai seperempat bahkan seperlima dolar? Pernahkan kita membayangkan kehidupan petani jika harga beras setengah dolar saja”⁸⁷.

2. Riba

⁸⁷ MA Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*,, hlm., 169.

Bunga bank yang diartikan dengan kata interest yang berarti tambahan bunga adalah tanggungan pada pinjaman uang, yang biasanya dinyatakan dengan presentase dari uang yang dipinjamkan. Diartikan dalam Islam riba berarti tambahan (*usury*) seorang yang melakukan riba terhadap orang lain jika di dalamnya terdapat unsur tambahan atau disebut *liyarbu ma a'thaythum min syai'in lita'khuzu aktsara minhu* (mengambil dari sesuatu yang kamu berikan dengan cara berlebih dari apa yang diberikan). Perbedaan didalam riba dengan bunga sebagaimana dijelaskan di uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa riba "*usury*" dan bunga "*interest*" pada hakekatnya sama, keduanya sama-sama memiliki arti tambahan uang. Dalam pembahasan sebelumnya telah dikemukakan bahwa pemikiran kyai sahal berbeda dengan definisi pada umumnya. Pemikiran kyai sahal juga mempunyai metode yang perlu dibahas dengan produk yang digunakan untuk memotret produk hukum.

Sebagaimana sudah dijelaskan tentang metode fatwa kyai sahal mahfudh ada beberapa produk didalamnya yaitu Menabung di Bank, *Mudharabah*, dan Bunga bank. Dalam buku wajah baru fiqih pesantren, didalam praktik menabungnya dan simpan pinjam dibank hukumnya boleh tidak dipersoalkan dengan syarat-syarat yang ada didalamnya, seperti transaksi yang dilakukan antara nasabah dan bank tidak menyebutkan ketentuan nilai tambah yang biasa disebut dengan bunga (*al-fadlu*) meskipun praktek pemberian nilai lebih ada. *Mudharabah* adalah kerjasama antara pemilik modal dengan orang yang mempunyai keahlian mengelola keuangan akan menciptakan keadilan bersama, dalam pemikiran kyai sahal dilandasi metode *qauli* yang menggunakan

pendapat para ulama dalam kitab mu'tabar. Kasus ini sudah sangat maklum dalam konteks akad *mudharabah* dalam perbankan syariah berdasarkan buku metodologi fatwa perbankan syariah.⁸⁸

Akad mudharabah ini sesuai dengan UU Nomor 21 Tahun 2008 tentang perbankan Syariah dibentuk karena system ekonomi yang sesuai dengan prinsip syariah diakui sebagai bagian dari demokrasi ekonomi yang berlandaskan pada nilai keadilan, kebersamaan, pemerataan dan kemanfaatan. Prinsip yang berusaha dibangun oleh perbankan syariah juga merupakan bagian dari ajaran Islam yang berkaitan dengan ekonomi. Salah satu prinsip dalam ekonomi Islam adalah larangan riba dalam berbagai bentuknya, dan menggunakan system antara lain prinsip bagi hasil. Dengan prinsip bagi hasil, bank syariah dapat menciptakan iklim investasi yang sehat dan adil, karena semua pihak dapat saling berbagi baik keuntungan maupun potensi resiko yang timbul sehingga menciptakan posisi yang berimbang antara bank dan nasabahnya.⁸⁹

Bunga bank berdasarkan pemikiran Sahal mempunyai tiga hukum yaitu halal, haram dan subhat (tidak jelas halal dan haramnya) berbeda dengan definisi bunga bank pada umumnya yang menyatakan bunga bank itu haram, Sahal memiliki beberapa metode atau istinbath hukum yang digunakan dalam menentukan hukum bunga bank yaitu madzhab manhaji dengan cara tidak tegantung dengan illat.

⁸⁸ Asma Nur Lailal Fahriyah, *Bunga Bank Dalam Perspektif Dr. KH Sahal Mahfudh*, (Semarang: Skripsi, 2018), hlm., 75.

⁸⁹ Muchamad Ali Safa'at, *Dinamika Negara dan Islam Dalam Perkembangan Hukum dan Politik di Indonesia*,, hlm., 239-240.

Menurut Sahal Mahfudh dalam bunga bank adalah wataknya yang eksploitatif, tidak manusiawi, dan konsumtif. Maka, dari itu konsep bunga bank untuk perilaku yang produktif untuk usaha kerakyatan menurut kyai sahal itu diperbolehkan. Sedangkan bunga bank untuk perilaku konsumtif dan tidak produktif itu dilarang, karena tidak adanya usaha untuk ditetapkan mendapatkan keuntungan. Dan menurut kyai sahal praktek pinjaman untuk pembiayaan usaha itu bunganya diperbolehkan. karena digunakan usaha yang produktif tidak digunakan hal yang konsumtif. Tetapi berbeda dengan bank sekarang ini lebih bersifat produktif dengan membiayai usaha-usaha produktif. Jadi uraian diatas telah menerangkan tentang metode yang digunakan kyai sahal yang mempunyai tiga produk didalamnya.

Tidak kalah kontroversi Sahal telah mendirikan BPR (Bank Perkreditan Rakyat) Artahuda yang berbasis konvensional yang lebih membahas tentang bunga bank. Dan disini ketika Ulama mengharamkan riba dalam pendapatnya Sahal mempunyai pendapat lain dengan mempunyai pendapat yang sangat istimewa, tidak cuma mengeluarkan masalah tetapi Sahal juga mempunyai solusinya. Agar umat tidak kebingungan untuk bersikap. maka dari itu salah satu alternatif sebagai problem solving atas ekonomi umat. Solusi dalam menjawab mengapa sahal memiliki pendapat lain, karena kyai sahal mempunyai solusi dengan mendirikan BPR yaitu BPR Artahuda yang memberikan pinjaman yang lunak tanpa bunga dan syarat yang berlaku.⁹⁰

⁹⁰ Asma Nur Lailal Fahriyah, *Bunga Bank Dalam Perspektif Dr. KH Sahal Mahfudh,,* hlm., 76.

Dasar untuk mengetahui BPR yaitu bank yang melaksanakan kegiatan usaha secara konvensional atau berdasarkan prinsip syari'ah yang dalam kegiatannya tidak memberikan jasa dalam lalu lintas pembayaran. BPR itu juga membantu kaum miskin untuk mendapatkan modal, karena kaum miskin dalam meminjam uang di bank itu banyak dipercaya dan orang-orang yang mempunyai uang dengan surplus yang lebih tidak terkontrol, maka dari itu Sahal dalam pemberdayaan zakat secara profesional mendirikan sebagian BPR bahwa bank itu riba, BPR juga hadir untuk memberikan solusi maupun memberikan modal yang lunak, dengan aturan tertentu yang ada didalam BPR yang permasalahan di bank yang masih konotasinya riba. Sahal Mahfudh memilih BPR untuk dijadikan solusi dalam permasalahan di atas, karena bank itu dipandang sebagai sistem lembaga keuangan yang lumayan bagus, Sahal bukan orang terakhir namun orang pertama dan kyai yang pertama untuk mensenyawakan nilai-nilai ajaran Islam dalam sistem ekonomi yang berkembang saat ini tetapi tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam itu sendiri. BPR merupakan jawaban untuk rakyat-rakyat yang membutuhkan modal untuk usaha karena harus ada pendekatan prinsip kebutuhan manusia itu sendiri.⁹¹

⁹¹ Asma Nur Lailal Fahriyah, *Bunga Bank Dalam Perspektif Dr. KH Sahal Mahfudh,,* hlm., 77.

Sahal Mahfud mendirikan BPR Artahuda dan mempunyai hukum, karena Sahal berpegang teguh pada Mukhtamar NU yang menghukumi bunga bank yaitu halal haram dan syubhat. Dan tidak lepas dari fungsi perbankan sekarang tugasnya justru membiayai usaha-usaha produktif demi peningkatan ekonomi umat.