

KONTEKSTUALISASI FIQH (PEMBACAAN PEMIKIR ISLAM KH. MA. SAHAL MAHFUDH)

Ahmad Faisal

IAIN Sultan Amai Gorontalo
Email: ahmady_faiz@yahoo.co.id

ABSTRACT

During this religious study is dominated by the theocentric tendency. Consequently, in the social context, the teaching of law as stipulated in fiqh, often seen not in line with the practical life forms. It is caused by overly formalistic view of fiqh. Therefore in accordance with the nature and process of ijtihad, so the change of perspective jurisprudence toward fiqh to be more realistic and dynamic, it possible and necessary. Thus, fiqh can be optimized and actualized as the values and behaviors in the evolving social life. If it is not done, so the possibility of future jurisprudence will only be reference in any aspect *ubudiyah* or remembered as the legality of civilization in the field of thought. By Kiai Sahal, must have the courage to change the paradigm of paradigms in fiqh "ortodoxy truth" to the paradigm of "social meaning", if the first subjecting reality to the truth of fiqh and character black and white "in meaning reality, the later using fiqh as "counter discourses" and with showing his character style.

Keyword: contestuality, social fiqh.

ABSTRAK

Selama ini kajian keagamaan (cara berfiqh) didominasi oleh kecenderungan teosentris. Akibatnya, dalam konteks sosial, ajaran syari'at yang tertuang dalam fiqh, sering terlihat tidak searah dengan bentuk kehidupan yang praktis. Hal itu disebabkan oleh pandangan fiqh yang terlalu formalistik. Karena itu, sesuai dengan watak dan proses ijtihadnya, perubahan cara pandang terhadap fiqh sehingga menjadi lebih realistis dan dinamis, sangat dimungkinkan dan diperlukan. Dengan demikian, fiqh dapat dioptimalkan dan diaktualisasikan sebagai tata nilai dan perilaku dalam kehidupan sosial yang terus berkembang. Kalau itu tidak dilakukan, maka kemungkinan nantinya fiqh hanya akan menjadi rujukan dalam aspek *ubudiyah* saja atau tinggal dikenang sebagai warisan peradaban dalam bidang pemikiran. Menurut Kiai Sahal, harus ada keberanian untuk merubah paradigma berfiqh dari paradigma "kebenaran ortodoksi" menuju paradigma "pemaknaan sosial," Jika yang pertama menundukkan realitas pada kebenaran fiqh serta berwatak "hitam putih" dalam mensikapi realitas, maka yang kedua menggunakan fiqh sebagai "*counter discourses*" serta memperlihatkan wataknya yang bernuansa.

Kata Kunci: Kontekstualisasi, fiqh sosial.

PENDAHULUAN

Pemikiran Islam di Indonesia dalam seperempat abad terakhir, telah mengalami kemajuan yang berarti melalui pengayaan tema yang ditampilkannya. Tema itu tidak lagi berputar-putar pada mata rantai teosentrik dan bersifat politis-ideologis semata, namun telah memasuki ruang yang bersifat kultural, teologis, antroposentrik dan filosofis-sosiologis.

Kecenderungan itu merupakan fase baru yang membedakannya dengan puluhan tahun sebelumnya yang memiliki kecenderungan kuat menjadikan Islam sebagai perjuangan politik-ideologis di negeri ini, yang kemudian memaksa Islam harus diperhadapkan dengan negara dan ideologi-ideologi lain, seperti nasionalisme dan sosialisme. Selama kurun waktu tersebut, dipandu tekanan suatu rezim politik yang sangat hegemonik terhadap umat Islam, harus diakui bahwa para pemikir Muslim memang tampak mengerahkan seluruh daya kreativitas dan kritisisme berpikirnya dalam rangka penguatan pembaharuan pemikiran Islam, mengimbangi paksaan proyek modernisasi negara.

Sepanjang masa itu, entah sebagai "jawaban," counter atau kritik, dapat dicatat telah muncul beberapa tokoh utama dengan *trade mark* pembaruan pemikiran Islam masing-masing sebagai tawaran baru. Sekedar menyebut contoh, Nurcholish Madjid misalnya dikenal dengan label pemikiran *Sekularisasi Islamnya*,¹ Abdurrahman Wahid dengan *Pribumisasi Islamnya*,² Jalaluddin Rahmat dengan *Islam Alternatifnya*,³ Amin Rais dengan *Tauhid Sosiahnya*,⁴ Djohan Effendy dengan *Teologi Kerukunannya*,⁵ Moeslim Abdurrahman dengan *Islam Transformatifnya*,⁶ Kuntowijoyo dengan *Ilmu Sosial Transformatifnya*,⁷ dan lain-lain.

Dari tema-tema itu, terlihat adanya kegairahan berpikir kritis dan orisinal melalui tawaran pemikiran baru yang signifikan dan bermutu, yang kemudian mendinamisasi kinerja intelektual Indonesia. Menariknya, bahwa pemikiran tersebut lahir dan berkembang pada masa Orde Baru, sebuah masa yang oleh banyak kalangan dianggap tidak menyediakan ruang publik (*public sphere*) yang cukup untuk tumbuh kembangnya budaya perbedaan pendapat.

Meskipun banyak kalangan menyebut perkembangan itu sebagai kerja *indonesianist* ketimbang *islamicist*, tetap saja perkembangan itu terasa unik. Dalam konteks yang sama, berkembangnya pemikiran pembaruan di kalangan Nahdhatul Ulama (NU) yang oleh Mitsuo Nakamura misalnya diberi label tradisional pada dekade 70-an,⁸ pemikiran keagamaan (baca:

¹ Pikiran-pikiran Nurcholish tentang sekularisasi dapat dilihat misalnya dalam tulisan-tulisannya. Lihat misalnya Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987). Lihat pula Nurcholish Madjid, *Islam, Kerakyatan dan Keindonesiaan (Pikiran-Pikiran Nurcholish Muda)* (Bandung: Mizan: 1993).

² Lihat Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989).

³ Lihat Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif* (Bandung: Mizan, 1996).

⁴ Lihat Amin Rais, *Tauhid Sosial* (Bandung: Mizan, 1996).

⁵ Lihat Djohan Effendy, "Dialog antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan?" dalam *Prisma*, No. 5, Jakarta, Juni 1978.

⁶ Lihat Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995).

⁷ Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991).

⁸ Mitsuo Nakamura, "The Radical Traditionalism of The Nahdhadul Ulama in Indonesia," dalam *Journal Southeast Asian Studies*, 1981. Penjelasan tentang konteks sosio-politik sikap tradisional NU dapat dibaca misalnya dalam Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa: Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, dan Pustaka Pelajar, 1994).

wacana berfiqh) dengan pendekatan baru tersebut, tentu saja relatif baru. Yang menarik, bahwa ternyata dinamika tersebut berjalan tanpa harus terjadi benturan-benturan, baik dengan tradisi maupun dengan sistem kultur yang mengitarinya. Bukan cuma itu, uniknya pembaruan-pembaruan (*tajdid*) di atas, ternyata menyimpang dari arus utama pembaruan hukum Islam di tanah air seperti telah disebutkan sebelumnya. Tokoh-tokohnya pun seluruhnya tidak pernah mengeyam pendidikan di dunia Barat, dan lebih banyak menimba ilmu dan ide-ide pembaruannya dari konteks pergumulan mereka yang intens dengan realitas sosial di sekitarnya. Dengan kata lain, ada arus baru yang secara diam-diam bergerak di bawah arus utama yang kini sedang mencari bentuk baru, dan uniknya, kedua arus itu bisa berjalan seiring dalam ruang masing-masing tanpa harus mengintervensi satu sama lain. Dalam konteks seperti inilah, wacana baru pemikiran fiqh NU menemukan visi, wawasan dan relevansinya.

Munculnya kecenderungan pemikiran NU yang bernuansa baru tersebut dalam tradisi keilmuan NU, menarik untuk dikaji. Dalam konteks ini, pemikiran tokoh NU seperti KH. Sahal Mahfud, kiranya layak untuk digagas. Bukan hanya karena gagasan-gagasannya yang segar, orisinal dan menantang, namun juga menjadi semakin menarik mengingat, pemikiran seperti itu lahir dari seorang *nahdiyyin* dengan stero tipe ala Mitsuo, apalagi pengagasnya dalam karir organisasi NU pernah menduduki jabatan tertinggi sebagai Rais Am Majelis Syuro Pengurus Besar Nahdhatul Ulama.

BIOGRAFI SINGKAT SAHAL MAHFUDH

Nama lengkap Sahal Mahfudh adalah Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh. Beliau lahir di Kajen Kecamatan Margoyoso Kabupaten Pati Jawa Tengah pada tanggal 17 Desember 1937. Sahal selanjutnya tumbuh dan berkembang dalam tradisi pesantren yang kuat. Ayahnya adalah pimpinan Pondok Pesantren Maslakul Huda yang didirikan oleh kakeknya KH. Abd Salam pada tahun 1910.

Sahal kecil beruntung lahir dan dibesarkan dalam keluarga yang memiliki tradisi belajar yang kuat, apalagi di lingkungan sekitarnya terdapat banyak pesantren dan madrasah yang pimpinan-pimpinannya masih mempunyai hubungan darah dengannya. Hal itu memungkinkan baginya untuk mengakses berbagai macam pengetahuan. Walaupun sejak usia 8 tahun ia sudah ditinggal mati ayahnya, namun ia mendapatkan berkah dengan kultur yang kondusif tersebut. Dengan dipandu dan dibimbing oleh pamannya, KH. Abdullah Salam, Sahal tumbuh dan berkembang menjadi seorang yang cakap dalam bidang fiqh, bahasa dan kemasyarakatan dalam waktu yang relatif cepat dan muda.

Setelah menamatkan pendidikan Tsanawiyahnya pada Madrasah Tsanawiyah Matha'liul Falah, sejak tahun 1953 Sahal muda kemudian melakukan pengembaraan untuk menuntut ilmu

pengetahuan kepada sejumlah ulama yang mumpuni. Belum merasa cukup dengan pengetahuan yang dimilikinya, ia kemudian meneruskan belajarnya ke Mekkah dibawah asuhan Syekh Yasin selama tiga tahun.

Ketika usianya menginjak 29 tahun, ia sudah dipercaya memimpin Pondok Pesantren Maslakul Huda Polgarut Utara. Pada saat yang sama, ia diangkat menjadi Direktur Perguruan Islam Matha'liul Huda menggantikan KH. Abdullah Salam.⁹

Melalui lembaga pesantrennya inilah, Sahal mengartikulasikan gagasan-gagasan sosial kemasyarakatannya. Melalui pesantren, Sahal meyakini, permasalahan-permasalahan umat bisa diselesaikan. Karena itu, sejak ia menerima estafet kepemimpinan pesantren, upaya pembenahan-pembenahan struktural dan wacana mulai dilakukannya. Hal ini dimaksudkan agar struktur dan wacana pesantren yang selama ini monoton, menjadi konstruktif sehingga nantinya dapat menampung dan menyerap hal baru di masyarakat dengan segala solusinya.¹⁰

Sebagai seorang intelektual Muslim, Sahal mempunyai kepedulian yang tinggi terhadap masalah-masalah yang timbul di masyarakat. Kepakarannya di bidang fiqh, bahasa dan kemasyarakatan, disosialisasikannya lewat berbagai kesempatan antara lain seminar, *halaqah*, *bahtsul masail*, atau dihadirkan dalam bentuk tulisan yang dipublikasikan di media massa.

Di lembaga keorganisasian NU, Sahal tercatat sebagai kader yang sangat diperhitungkan sehingga sering disertai jabatan-jabatan strategis. Dalam kaitan itu Sahal pernah menjabat sebagai Khatib PC NU Pati, Ra'is Syuriah NU Wilayah Jawa Tengah, Wakil Ra'is Am PB NU dan terpilih sebagai Ra'is Am PBNU pada Muktamar ke-30 di Kediri. Karena kapasitas keilmuannya pula, pada Musyawarah Nasional (Munas) Majelis Ulama Indonesia tahun 2000 dan 2005, selama dua periode (2000-2010) beliau diangkat sebagai Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia. Pada Jumat 24 Januari 2014, muslim Indonesia kembali kehilangan sosok ulama panutan, namun pikiran-pikirannya akan tetap segar dalam ingatan kolektif umat Islam Indonesia.

KERANGKA DASAR PEMIKIRAN SAHAL MAHFUDH

Wacana fiqh sosial yang dikembangkan Kiai Sahal tidak semata-mata sebagai produk hukum dan pengembaraan intelektual yang panjang, melainkan juga merupakan perangkat metodologi untuk mensikapi problem keummatan.

⁹ Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar* (Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 7.

¹⁰ Melalui beberapa tulisannya, Sahal menaruh harapan besar pada lembaga pesantren. Di samping sebagai lembaga *tafaqquh fi al-din*, bisa juga dapat mengoptimalkan diri sebagai lembaga social kemasyarakatan untuk pemberdayaan manusia. Lihat tulisan-tulisannya yang berjudul "Kitab Kuning di Pesantren", "Madrasah dari Masa ke Masa," atau "Pesantren dan Pengembangan Sains" yang terangkum dalam bukunya *Nuansa Fiqih Sosial* (Cet. I; Yogyakarta: LKiS Kerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1994), h. 262-289.

Karena fiqh lahir dari hasil *istinbat*, diperlukan perangkat tertentu yang mengatur pencapaian produk-produk fiqh yang dikenal dengan istilah ushul fiqh (*legal theory*) dan qawaid al-fiqhiyah (*legal maxims*). Yang pertama dipahami oleh *jurist* Muslim sebagai bangunan prinsip dan metodologi investigatif yang dengannya aturan-aturan hukum praktis memperoleh sumber-sumber partikularnya. Sedangkan yang terakhir lebih bercorak pedoman pengambilan keputusan hukum agama secara praktis, yang menentukan bentuk akhir keputusan hukum yang akan diambil jika kondisi dan persyaratan yang meletarbelakangi suatu masalah yang tadinya sudah diputuskan, ternyata mengalami perubahan. Pembahasan berikut akan diorientasikan untuk memotret pandangan Kiai Sahal tentang sumber hukum, ijtihad serta kontekstualisasi fiqh.

1. Sumber Hukum

Sebagai seorang *nahdliyyin*, Kiai Sahal mengakui bahwa sumber hukum Islam meliputi al-Qur'an, hadis, ijma' dan qiyas sebagaimana diterima di kalangan imam mazhab, meskipun di antara para imam itu sendiri terdapat perbedaan dalam urutan dan proporsinya.¹¹

Menurutnya, kedudukan al-Qur'an sebagai dasar hukum utama diakui oleh seluruh umat Islam dan menjadi pedoman penyelesaian masalah, bukan hanya dalam hal-hal ibadah, melainkan juga dalam masalah-masalah sosial kemasyarakatan, karena Islam tidak membatasi fungsinya hanya sebagai penuntun hubungan manusia dengan Khalik.¹²

Muatan ajaran al-Qur'an, pada dasarnya mengajak manusia mau menghambakan diri kepada Allah serta berakhlak mulia dalam pergaulan hidup dengan sesama manusia maupun dengan makhluk lain. Dan karena itu, jelas Sahal, al-Qur'an adalah dasar orientasi hidup yang inspiratif, dan umat Islam secara eksistensial harus merefleksikan dalam sifat dan perilaku inherennya serta dalam proses hidupnya sebagai manusia yang *akram* (lebih mulia).¹³ Meskipun demikian, peraturan Al-Qur'an terkadang disampaikan dalam ayat yang tegas dan jelas (*qath'i*) dan terkadang bersifat spekulatif (*zhanni*). Ayat *qath'i* diartikannya sebagai ayat yang definitif dan hanya mempunyai satu makna serta tidak menerima interpretasi lain. Peraturan dalam masalah keimanan, kewarisan dan penjatuhan hukuman, semuanya bersifat definitif, keabsahannya tidak boleh diperselisihkan, serta umat wajib mengikutinya dan secara mendasar tidak terbuka untuk diijtihadkan.¹⁴

¹¹ Penjelasan tentang proporsi dan urutan-urutan sumber hukum yang diperpegangi oleh imam madzhab dapat dibaca misalnya dalam M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberal* (Cet. I; Yogyakarta: Titian Ilahi, 1998), h. 74-80.

¹² H.M.A. Sahal Mahfudh, "Proporsi Ijma' dan Qiyas sebagai Dasar Hukum," dalam *Suara Merdeka*, No. 236 Tahun XLIV (15 Oktober 1993), h. 7.

¹³ H.M.A. Sahal Mahfudh, "Konsepsi al-Qur'an tentang Pembangunan dan Korelasinya dengan Era Tinggal Landas," dalam *Rindang*, No. 6 Tahun XVI, Januari 1991, h. 34.

¹⁴ *Ibid.*

Sedangkan peraturan yang bersifat *zhanni*, lanjut Sahal, terbuka bagi interpretasi dan ijtihad. Interpretasi yang baik adalah yang diperoleh dari al-Qur'an itu sendiri, dengan melihat Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan dan menemukan elaborasi yang diperlukan di bagian yang lain dalam konteks yang sama atau bahkan berbeda.

Menurut Sahal hadis Nabi berkedudukan sebagai sumber pelengkap al-Qur'an yang lain dalam mengelaborasi peraturan-peraturannya. Ketika interpretasi yang penting dapat ditemukan dalam hadis *shahih*, ia menjadi bagian integral dari al-Qur'an, dan keduanya mempunyai kekuatan *hujjah*.

Sebagai sumber syari'ah, hadis menetapkan peraturannya dalam tiga bentuk, yakni *pertama* ia sekedar menyebutkan kembali dan menguatkan satu peraturan yang berasal dari al-Qur'an. *Kedua*, hadis berupa penjelasan atau klarifikasi atas keterangan al-Qur'an; ia mungkin menjelaskan sifat *mujmal* (ambivalen) Al-Qur'an, menerangkan ayat-ayat yang mutlak. *Ketiga*, hadis dapat berupa peraturan-peraturan yang tidak disebutkan al-Qur'an.¹⁵

Terhadap kategorisasi hadis menjadi *shahih*, *hasan* dan *dha'if*, dalam pandangan Sahal ketiganya mempunyai kegunaan dalam upaya menggali hukum. Pandangan sementara kalangan yang menganggap hadis *dha'if* tidak layak untuk dijadikan landasan, menurut Sahal, walaupun hal itu dapat dibenarkan, akan tetapi, hadis *dha'if* masih dapat digunakan untuk *fadha'il a'mal*, sebagai sumber motivasi (dorongan untuk melakukan ibadah).¹⁶

Menurut Sahal, bahwa kedudukan ijma' harus dipahami sebagai bagian dari proses penetapan hukum yang tidak bisa berdiri sendiri dan lepas dari al-Qur'an dan hadis sebagai sumber utama. Ia juga membagi ijma' menjadi dua, yakni ijma' *sharih* dan ijma' *sukuti*. Kedudukannya sebagai dasar hukum, adalah absah berdasarkan ketentuan al-Qur'an dan hadis.¹⁷ Sedangkan kedudukan qiyas, menempati posisi yang juga *legitimate*, sebagaimana ijma'. Dasarnya juga jelas dalam al-Qur'an, sehingga ia dipandang sebagai salah satu sumber hukum. Meskipun demikian, Sahal menggariskan bahwa untuk diterimanya penggalan hukum

¹⁵ HMA. Sahal, "Proporsi Ijma'", *op. cit.* h. 7. Dalam berbagai literatur, ketiga fungsi hadis yang disebutkan diatas diistilahkan dengan *bayān al-ta'kid*, *bayān al-tafsir* dan *bayān al-tasyri'*. Lihat misalnya Abd. Wahab Khallaf, 'Ilmu Ushul al-Fiqh (Kairo: Dar al-Quwaitiyah, 1968), h. 39; Musthafa al-Shiba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami'* (t.tp: Dar al-Qaumiyyah li- al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1949), h. 379; Badran Abu al-Aiy Badran, *Ushul al-Fiqh al-Islami'* (Iskandariyat: Syabab al-Jami'ah, t.th), h. 102.

¹⁶ HMA. Sahal Mahfudh, "Proporsi Ijma'," *loc. cit.* Ulama yang juga memiliki pandangan serupa adalah Abdullah al-Mubarak (w. 181 H/797 M), Abd Rahman bin al-Mahdi (w. 198 H/814 M), dan Ahmad bin Hanbal (w.241 H/855 M). Lihat Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1963), h. 351; Subhi al-Salih, 'Ulum al-Hadis wa Musthalahuh (Beirut; Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1975), h. 210-211.

¹⁷ H.MA. Sahal Mahfudh, "Proporsi Ijma'", *loc.cit.* Dijelaskannya bahwa *ijma' sharih* adalah kesepakatan yang diajukan oleh para mujtahid atas suatu masalah. Sedangkan *ijma' sukuti* mengandung pengertian yang lebih sederhana yaitu bila pendapat seorang mujtahid atas suatu masalah tidak memancing kontroversi setelah melalui atau melewati waktu yang memungkinkan timbulnya kontroversi itu. Keterangan lebih rinci tentang jenis-jenis ijma' dapat dilihat dalam Wahbah al-Zuhaili, *al-Wasit fi Ushul al-Fiqh* (Damaskus: Dar al-Kitab, 1978), h. 43-45.

melalui *qiyas*, aplikasi *qiyas* tidak boleh dilepaskan dari berbagai macam persyaratan mutlak yang harus dipenuhi. Salah satu syarat tersebut, adalah masalah yang digunakan sebagai perbandingan telah ditentukan hukumnya dengan jelas (*qath'ī*), tidak terbuka kemungkinan lain berdasarkan nash yang berlaku untuk masalah tersebut, seperti hukum haram untuk minuman arak yang dikiaskan dengan *khamr* sebagaimana yang disebutkan dalam QS. al-Ma'idah(5): 90.

2. Ijtihad

Dalam pandangan Kiai Sahal, ijtihad dalam tradisi fiqh merupakan terminologi yang berjenjang, karena itu jenisnyapun dibedakan. Ada yang digolongkan *ijtihad mutlak*, dan adapula yang disebut *ijtihad muqayyad* atau *muntasib*.

Sebagai kebutuhan dasar, ijtihad menurut Kiai Sahal, bukan saja baru terjadi ketika Nabi wafat, tetapi telah terjadi ketika beliau masih hidup. Hal itu tersirat dari sambutan simpati Nabi kepada Mu'az atas keinginannya untuk melakukan ijtihad terhadap masalah-masalah yang ketentuan hukumnya tidak ditemukan dalam al-Qur'an maupun hadis.¹⁸ Mengutip Jalaluddin al-Suyuthi dalam kitabnya *al-Radd 'ala man fasad fi al-'ardh*, Sahal berkesimpulan bahwa pada setiap periode (*ashh*), harus ada seseorang atau beberapa orang yang mampu berperan sebagai mujtahid.

Menurut Sahal, untuk melakukan ijtihad, diperlukan keberanian, yang secara obyektif didukung oleh kapasitas dan kualifikasi yang memadai. Di samping harus memenuhi syarat-syarat yang formal,¹⁹ seorang mujtahid seharusnya adalah seorang yang peduli dengan kemaslahatan masyarakat. Bahkan menurut Sahal, secara implisit sebenarnya di dalam syarat-syarat formal dan mekanisme penggalan hukum, telah terekam baik keharusan itu. Sebagai buktinya, ia mengajukan argumen dengan adanya *qaul qadim Syafi'i* ketika di Baghdad dan *qaul jadid* ketika pindah ke Mesir, padahal ayat-ayat dan hadis yang dijadikannya sebagai landasan, sama.²⁰

Selain ketentuan yang harus dipenuhi dalam dirinya, mujtahid juga harus tahu akan ruang gerak ijtihadnya, sehingga ia tidak akan keluar dari batas kewenangannya. Dalam hal ini Kiai Sahal berpandangan, bahwa hanya masalah yang ketentuannya bersifat *zhanni* saja yang menjadi wewenang dalam wilayah ijtihad. Meskipun demikian, seorang mujtahid dengan kualifikasi seperti yang disebutkan sebelumnya, tidak mungkin lagi muncul. Dengan demikian, tidak dimungkinkan lagi adanya *ijtihad fardi*. Akan tetapi, ijtihad tetap bisa digunakan dengan

¹⁸ H. MA. Sahal Mahfudh, "Nuansa Fiqh," *op. cit.*, h. 40.

¹⁹ Kriteria ideal seorang mujtahid dapat dibaca misalnya dalam Wahbah al-Zuhaili, *op. cit.*, h. 493. Demikian banyaknya kriteria yang disebutkan, sehingga Wahbah menyatakan, bahwa kriteria-kriteria itu berlaku untuk seorang mujtahid mutlak, bukan mujtahid pada umumnya. Namun setidaknya, mereka yang bukan mujtahid mutlak, juga harus mempunyai kemampuan yang mengacu pada kriteria-kriteria tersebut.

²⁰ H. MA. Sahal Mahfudh, "Nuansa Fiqh," *op. cit.*, h. 45.

ijtihad jama'i (ijtihad kolektif) yang melibatkan beberapa ulama berdisiplin ilmu tertentu yang saling berbeda untuk kemudian menetapkan ijtihad dalam suatu atau beberapa perkara. Pola yang digunakan pun bisa dilakukan dengan *ijtihad fi al-madzhab* maupun dengan *ijtihad fatwa*.

3. Kontekstualisasi Fiqh

Menurut Kiai Sahal, Islam dalam bentuk yang paling dasar mengikat anggotanya dalam seperangkat aturan syari'at yang secara praktis dikenal dengan fiqh.²¹

Dalam konteks sosial yang ada, ajaran syari'at yang tertuang dalam fiqh, sering terlihat tidak searah dengan bentuk kehidupan yang praktis sehari-hari. Hal ini disebabkan oleh pandangan fiqh yang terlalu formalistik. Karena itu, sesuai dengan watak dan proses ijtihadnya, maka perubahan cara pandang terhadap terhadap fiqh sehingga menjadi lebih realistis dan dinamis, sangat dimungkinkan dan diperlukan. Dengan demikian, fiqh dapat dioptimalkan dan diaktualisasikan sebagai tata nilai dan prilaku dalam kehidupan sosial yang terus berkembang. Kalau itu tidak dilakukan, maka kemungkinan nantinya fiqh hanya akan menjadi rujukan dalam aspek '*ubudiyah* saja atau tinggal dikenang sebagai peninggalan sejarah.²²

Untuk maksud tersebut, Kiai Sahal mengajukan berbagai alternatif, misalnya dengan cara *tarjih*, *ilhaq al-masail bi nazhairiha*, *muqaranah* ataupun melalui kaidah-kaidah dalam ushul fiqh maupun *qawa'id fiqhiyah*. Dalam hubungan ini, perlu dicatat bahwasanya Kiai Sahal kurang sepakat dengan istilah pembaruan fiqh, karena menurutnya istilah itu kurang tepat. Dalam kenyataannya, menurutnya kaidah-kaidah dalam *ushul fiqh* maupun *qawa'id fiqhiyah* sebagai perangkat penggali fiqh sampai saat ini tetap relevan dan tidak perlu diganti. Barangkali istilah yang tepat adalah mengembangkan fiqh melalui kaidah-kaidah tersebut, menuju fiqh yang *kontekstual*.²³ Boleh jadi karena alasan ini pula, sehingga kemudian gagasan tentang pengembangan fiqhnya dinamakan fiqh sosial.

Terlepas dari ada dan tidaknya muatan-muatan politis di balik gagasan fiqh sosial, yang jelas dalam komunitas NU sejak 1984 gejala perubahan dalam memandang fiqh telah tampak. Dengan dipelopori Kiai Sahal dan beberapa kader muda berbakat, segala realitas sosial mulai digugat. Sejumlah persoalan kekinian yang menyangkut aspek-aspek kemanusiaan dibahas dengan berpedoman pada kaedah "mempertahankan milik lama yang bagus dan mengambil

²¹ H.MA. Sahal Mahfudh, "Batasan Elastisitas Fiqh dalam Menerima Nilai Budaya Lokal yang Berupa Wawasan Kebangsaan," *Makalah*, disampaikan dalam Forum Halaqah RMI Jawa Tengah dengan tema "Wawasan Kebangsaan dalam Perspektif Fiqh Siyasah," Magelang, 10 September, 1995, h. 2.

²² H.MA. Sahal Mahfudh, "Aktualisasi Fiqh dalam Era Transformasi Sosial," dalam *Buletin al-Fikrah*, IKAHA, Jombang tanggal 14 April 1996, h. 5.

²³ H. MA. Sahal Mahfudh, "Nuansa Fiqh," h. 49.

sesuatu yang baru yang lebih bagus." Konsep ini kemudian dipandang Nurcholish Madjid sebagai "taqlid yang kritis dan kreatif."²⁴

Munculnya pergeseran dalam memandang fiqh, yakni dari fiqh sebagai paradigma "kebenaran ortodoksi" menuju paradigma "pemaknaan sosial," tidak lepas dari diskusi-diskusi *halaqah*. Jika yang pertama menundukkan realitas pada kebenaran fiqh serta berwatak "hitam putih" dalam mensikapi realitas, yang kedua menggunakan fiqh sebagai "*counter discourses*" serta memperlihatkan wataknya yang bernuansa. Fiqh sebagai paradigma pemaknaan sosial ini memiliki lima ciri yang menonjol yakni, (1) interpretasi teks-teks fiqh secara kontekstual; (2) perubahan pola bermazhab; dari mazhab *qauli* (tekstual) ke mazhab *manhaji* (kontekstual); (3) verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*ushu*) dan mana yang cabang (*furu*); (4) fiqh dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara; dan (5) pengenalan metodologis pemikiran filosofis terutama dalam masalah budaya dan sosial.²⁵

Fiqh sosial dalam kenyataannya telah membawa konsekuensi yang bersifat sosiologis, yakni membongkar kaum feodalis-konservatif yang telah memitoskan teks atas nama otoritas mutlak. Dengan wacana fiqh sosial yang menjadikan manusia sebagai pusat, telah terbuka peluang demokratisasi dalam melakukan penafsiran atas teks-teks fiqh yang selama ini dibekukan dan dibakukan. Dengan menjadikan antroposentrisme sebagai watak, fiqh sosial telah membuka peluang pluralitas tafsir. Dalam konteks pluralitas itulah, hegemoni tafsir diruntuhkan dan menjadikan tafsir terasa menjadi hidup kembali. Dengan runtuhnya hegemoni itu, runtuh pula feodalisme teks pada agama dan ideologi yang menjadi awal mula kebekuan berfikir selama ini. Itulah sumbangan berharga fiqh sosial, terlepas dari motif apa yang melatar belakangi munculnya wacana itu.

KIAI SAHAL DAN BEBERAPA APLIKASI PEMIKIRANNYA

Untuk lebih memahami alur pemikiran hukum Kiai Sahal, berikut ini akan penulis kemukakan secara singkat beberapa pemikiran hukum yang merupakan produk ijtihadnya, terutama mengenai masalah zakat dan mekanisme pengelolaannya serta sentralisasi lokasi prostitusi.

Pandangan Kiai Sahal tentang zakat dan pengelolaannya, terasa menarik. Kiai Sahal menolak corak legal-formal dalam memahami makna zakat selama ini. Dalam pandangannya, zakat merupakan institusi untuk mencapai keadilan dalam arti sebagai mekanisme penekanan

²⁴ Nurcholish Madjid, *Aktualisasi Ajaran Aswaja dalam Islam Indonesia: Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), h. 63.

²⁵ Kelima ciri itu merupakan hasil pembahasan dari serangkaian *halaqah* para ulama NU selama periode 1988-1990. Halaqah ini diprakarsai oleh *Rabithah Ma'ahid al-Islamiyah* (RMI) bersama P3M yang diikuti oleh ulama-ulama NU.

akumulasi modal pada sekelompok kecil masyarakat. Menurutnya, zakat adalah salah satu cara untuk mempersempit kesenjangan sosial yang berpotensi menimbulkan *chaos* serta mengganggu keharmonisan masyarakat.²⁶ Rumusan ini tentu berbeda dengan persepsi umum umat Islam yang menganggap zakat tidak lebih sebagai media pemenuhan kesalehan individu yang bersifat eskatologis semata, ketimbang perwujudan solidaritas sosial yang lebih mendasar.

Pendapatnya itu ternyata tidak hanya bersifat retorik. Melalui Badan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (BPPM), Kiai Sahal telah melakukan banyak hal berkaitan dengan pengentasan masalah kemiskinan. Salah satu di antaranya dilakukan melalui program pemanfaatan dana zakat untuk kegiatan produktif. Berkaitan dengan ini, menarik memperhatikan cara pengelolaan zakat (termasuk infak dan sadaqah) yang dilakukannya. Pertama kali, Kiai Sahal menginventarisasi atau mendata potensi ekonomi umat Islam untuk mengidentifikasi kelompok *agniya'* dan *du'afa*. Dalam operasionalnya, Kiai Sahal melibatkan para ahli di bidang penelitian.

Setelah data *mustahiq* dan *muzakki* diperoleh, dibentuk panitia dari orang-orang yang profesional di bidang pengembangan ekonomi. Panitia inilah yang bertugas mengelola zakat dari para *muzakki*. Dana itu kemudian diberikan kepada fakir miskin melalui metode *basic need approach* (pendekatan kebutuhan dasar). Metode ini dimaksudkan untuk mengetahui kebutuhan dasar masyarakat miskin sekaligus untuk melacak latar belakang kemiskinannya. Tugas panitia tidak sekedar memberikan modal kepada kaum miskin, namun juga membekalinya dengan ketrampilan dan motivasi.

Dalam konteks itulah, tampak sekali Kiai Sahal berbeda pandangan dengan imam mazhabnya, Syafi'i. Kiai Sahal bahkan mengkritisi pandangan Syafi'i dan menganggap, bahwa cara-cara yang ditawarkan Syafi'i itu tidak praktis dan kurang berdaya guna. Menurutnya, pembagian hasil zakat yang "apa adanya" dapat menimbulkan efek yang kurang baik bagi rakyat miskin, misalnya kecenderungan untuk selalu bergantung kepada orang kaya.

Di samping model *basic need approach* seperti di atas, Kiai Sahal juga melembagakan dana zakat melalui koperasi. Dana zakat yang terkumpul tidak langsung dibagikan dalam bentuk uang, namun diatur sedemikian rupa melalui mekanisme yang menurutnya masih dalam koridor fiqh. Dalam hal ini, *mustahiq* diberikan zakat berupa uang, tetapi kemudian ditarik kembali sebagai tabungan si miskin untuk keperluan pengumpulan modal. Dengan cara ini, mereka dapat menciptakan pekerjaan dengan modal yang dikumpulkan dari zakat.

²⁶ Sasongko Tedjo (ed.), *Dialog dengan KH. MA. Sahal Mahfudh: Telaah Fiqh Sosial* (Semarang: Yayasan Karyawan Suara Merdeka, 1997), h. 39-40.

Gagasan Kiai Sahal merupakan sebuah inovasi brilian, apalagi diajukan di tengah anggapan publik yang memandang zakat tidak lebih sebagai ibadah yang bersifat eskatologis belaka dan sarana untuk memenuhi kesalehan individu.

Zakat yang oleh umat Islam dipedomani secara "apa adanya" sebagaimana yang tertuang dalam teks-teks fiqih, oleh Kiai Sahal dirombak dengan menggunakan pendekatan baru yang lebih realistis, dengan tetap berpegang pada koridor hukum Islam.

Jika dikaitkan dengan pandangan Muslim Abdurrahman yang menyebutkan, bahwa "sebuah penafsiran wahyu tanpa dasar realitas akan lebih merupakan kerja intelektual yang menggairahkan bagi kaum teolog profesional ketimbang mencari pemecahan teologis (*theological solution*) terhadap masalah umat yang mendesak,"²⁷ maka usaha yang dilakukan Kiai Sahal adalah dalam rangka mencari "pemecahan teologis" seperti yang dimaksud Abdurrahman itu dengan berpegangan pada kaedah "*al-hukum yaduru ma'a 'illatih wujudan wa adaman.*" Maksudnya hukum tidak boleh berhenti, stagnan pada satu kurun dan waktu tertentu, ia harus selalu berubah sesuai dengan ruang dan waktu tertentu pula.

Jika dikaji secara lebih mendalam, gagasan Kiai Sahal dengan ajakan untuk meningkatkan taraf hidup sesama muslim itu, adalah sesuatu yang argumentatif. Sebab, di antara *major themes of Al-Qur'an*, adalah membela, menyelamatkan, membebaskan, melindungi dan memuliakan kelompok *dhu'afa'* atau *mustadh'afin* (orang yang lemah atau orang yang dilemahkan; yang menderita atau yang dibuat menderita).²⁸

Kiai Sahal prihatin, karena dalam pengamatannya umat Islam kini lebih mereduksi makna dan misi agamanya. Ibadah misalnya, cenderung dipahami secara keliru dengan membatasi pada aspek-aspek yang bernuansa ritual belaka. Karena itu, dalam kenyataannya banyak umat Islam yang disibukkan dengan urusan ibadah *mahdhah* kemudian mengabaikan kemiskinan, kebodohan, kesengsaraan dan kesulitan hidup yang diderita saudaranya. Banyak orang kaya Muslim yang dengan khusyu' meratakan dahinya di atas sajadah, sementara di sekitarnya tergeletak tubuh-tubuh layu yang digerogeti penyakit dan kekurangan gizi, atau betapa mudahnya jutaan bahkan milyaran uang dihabiskan untuk upacara-upacara keagamaan, di saat ribuan anak tidak dapat melanjutkan sekolah, di saat ribuan orangtua masih harus menanggung beban mencari sesuap nasi, di saat ribuan orang sakit menggelepar menunggu maut karena tidak dapat membayar biaya rumah sakit, dan bahkan di saat ribuan umat Islam terpaksa menjual iman dan keyakinannya kepada tangan-tangan kaum lain yang "penuh kasih."

²⁷ Lihat Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 17.

²⁸ Fazlurrahman, *Major Themes of The Qur'an* (Minneapolis-Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), h. 2.

Jika pandangan Kiai Sahal tentang manajemen zakat seperti di atas sangat mungkin tidak melahirkan ruang kontroversi yang begitu tajam, lain halnya dengan pandangan beliau menyangkut penanganan masalah sentralisasi lokasi prostitusi. Berkaitan dengan masalah prostitusi ini, Kiai Sahal mengatakan:

Apabila pelacuran dipandang sebuah dosa, maka perluasan industri seks baik melalui turisme seks atau lainnya juga harus dipandang sebagai refleksi kegagalan untuk mempertahankan tindakan moral yang ideal. Sebab apalah artinya "membenci dosa" tapi mencintai "pelaku dosa." Dengan kata lain, apalah artinya melarang pelacuran jika merehabilitasi pelaku pelacuran. Dengan demikian, penanganan industri seks harus dilihat dari berbagai aspek dan perlu melibatkan banyak pihak. Hal ini dikarenakan yang turut melestarikan pelacuran tidak hanya semata-mata kaum perempuan, tetapi juga kaum laki-laki, masyarakat, penguasa dan bahkan ulama sendiri.²⁹

Menurutnya, ada dua cara terbaik dalam menanggulangi prostitusi. *Pertama*, melalui sentralisasi lokasi pelacuran, dan kedua melalui pendekatan kausatif-sosiologis. Pendekatan pertama dilakukan dengan cara melokalisasi pelacuran di suatu tempat yang jauh dari kontak penduduk. Upaya ini dimaksudkannya sebagai kompromi dari dua arus pemikiran, yakni kelompok yang tetap menghendaki prostitusi seperti "apa adanya" dan kubu yang bersikeras menghapus pelacuran. Dalam pandangan Kiai Sahal, kedua kubu ini sama-sama memiliki kelemahan dan berpeluang menimbulkan mudarat.

Pola pikir yang pertama terkesan merestui "lembaga kemaksiatan" dan promiskuitas, padahal dalam kaedah ushul fiqh terdapat kaedah "*al-rida bi al-sya'i ridan bima yatawalla minhu.*" Berdiam diri dari pelacuran berarti merelakan berbagai ekses negatif yang ditimbulkannya. Tetapi pola pikir yang kedua juga tidak serta merta dapat menyelesaikan masalah. Bahkan justru sebaliknya menambah permasalahan baru. Sebab dengan ditutupnya "saluran resmi seks" akan menimbulkan apa yang disebut dengan "seks liar" yang justru akan menimbulkan mudarat yang lebih besar.

Solusi yang ditawarkan Kiai Sahal, adalah sentralisasi dalam rangka meminimalisir mudarat pelacuran. Pendapatnya itu didasarkan pada kaedah "*irtikab akhaffi al-dhararain wajib*" yang berarti mengambil sikap yang risikonya paling kecil dari dua macam bahaya adalah wajib. Cara ini juga dimaksudkannya untuk mencegah atau minimal mengurangi eskalasi laki-laki hidung belang yang gemar ke lokalisasi.

Cara kedua yang ditawarkan Kiai Sahal dalam menanggulangi prostitusi adalah melalui pendekatan kausatif-sosiologis. Kiai Sahal menyebut cara ini sebagai "keyword" mengatasi prostitusi. Cara ini ditempuh untuk mengetahui sebab dan latar belakang para pelaku

²⁹ Sebagaimana dikutip Sumanto al-Qurtubi dalam bukunya *KH. MA. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999), h. 101-102.

pelacuran. Konsekuensinya, jika pelacuran disebabkan kemiskinan, diperlukan upaya peningkatan kesejahteraan masyarakat melalui pembangunan ekonomi yang merata. Jika akar persoalannya karena minimnya pengetahuan agama, diperlukan penanaman etika dan moralitas yang dilandasi semangat keagamaan. Prinsipnya ini didasarkan pada kaidah "*sadd al-dzari'ah*."

Pemilahan wacana yang dilakukan Kiai Sahal di atas, dalam rangka mencari kontekstualisasi kata "salih" dan relevansi kata "aslah" yang tertuang dalam kaedah "*al-muhafadzah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*." Parameter yang dipakai Kiai Sahal dalam mengukur mana yang "salih" (dengan begitu harus dijaga dari kepunahan) dan mana yang "aslah" (karena itu harus dimanfaatkan), adalah dengan menggunakan rumusan teoritik ahlu sunnah wal jamaah, yakni toleransi (*tasamuh*), moderat (*tawassuth*), seimbang (*tawazun*) dan adil (*al-'adalah*). Empat pilar itulah yang selama ini digunakan oleh kelompok sunni untuk mencari jawaban atas tantangan perennial tentang masalah kemodernan dan keotentikan, antara doktrin dan tradisi, antara wahyu dan rasio, antara teks dan akal, dan sebagainya.

KESIMPULAN

Tulisan ini pada dasarnya hanya memotret sebagian kecil dari pemikiran hukum Kiai Sahal. Karena itu, ia tidak representatif untuk diklaim mewakili pemikiran hukum Kiai Sahal yang begitu luas.

Dengan mengkaji pemikiran-pemikiran hukum Kiai Sahal, tampak adanya satu benang merah yang berujung pada satu titik, yakni fiqh hanya efektif dan menemukan relevansinya di dunia modern, jika dimodifikasi dan dirasionalisasi sedemikian rupa secara bertanggung jawab. Dalam rangka pembaruan semacam itu, konsep-konsep seperti *ijtihad* dan *maslahat*, perlu digali kembali. Dalam konteks inilah, fiqh harus dihadirkan sebagai etika sosial.

Pemikiran Kiai Sahal tentang manajemen baru zakat dan perlunya lokalisasi prostitusi, adalah contoh aplikatif dihadapkannya fiqh sebagai solusi terhadap problem-problem sosial kemasyarakatan umat. Boleh jadi, kerja intelektualnya itu yang tidak lain adalah dari bagian ijtihad beliau mungkin benar, tetapi juga mengandung kemungkinan salah. Tetapi bukankah tidak ada kebenaran abadi dalam dunia yang memang profan? Yang dapat dilakukan manusia hanyalah berusaha dengan melihat pengalaman sejarah masa silam, sehingga kita tidak mewarisi kegagalan-kegagalan ideologi lama. Dan bukankah kegagalan ideologi lama disebabkan atas narasi besar bahwa ideologi tunggal dapat menyelesaikan semua persoalan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Badran, Abu al-Aiyn. *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, Iskandariyat: Syabab al-Jami'ah, [t.th].
- Bruinessen, Martin van. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa: Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS, Pustaka Pelajar, 1994.
- Dirdjosanjoto, Pradjarta. *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar*, Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Effendy, Djohan. "Dialog antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan?" dalam *Prisma*, No. 5, Jakarta, Juni 1978.
- Fazlurrahman. *Major Themes of The Qur'an*, Minneapolis-Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Al-Khallaf, Abd. Wahab. *Ilmu ushul Fiqh*, Kairo: Dar al-Quwaitiyah, 1968.
- Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj. *al-Sunnah Qabl al-Tadwin*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1963.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Madjid, Nurcholish. *Aktualisasi Ajaran Aswaja dalam Islam Indonesia: Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.
- . *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987.
- . *Islam, Kerakyatan dan Keindonesiaan (Pikiran-Pikiran Nurcholish Muda)*. Bandung: Mizan, 1993.
- Mahfudh, HMA. Sahal. "Aktualisasi Fiqh dalam Era Transformasi Sosial." dalam *Buletin al-Fikrah*, IKAHA, Jombang Tanggal 14 April 1996.
- . "Proporsi Ijma' dan Qiyas sebagai Dasar Hukum." Dalam *Suara Merdeka*, No. 236 Tahun XLIV, 15 Oktober 1993.
- . "Batasan Elastisitas Fiqh dalam Menerima Nilai Budaya Lokal yang Berupa Wawasan Kebangsaan." *Makalah*. Disampaikan dalam Forum Halaqah RMI Jawa Tengah dengan tema "Wawasan Kebangsaan dalam Perspektif Fiqh Siyasah," Magelang, 10 September, 1995.
- . "Konsepsi al-Qur'an tentang Pembangunan dan Korelasinya dengan Era Tinggal Landas." Dalam *Rindang*, No. 6 Tahun XVI, Januari 1991.
- . *Nuansa Fiqih Sosial*, Cet. I; Yogyakarta: LKiS kerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1994.
- Mudzhar, M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberal*, Cet. I; Yogyakarta: Titian Ilahi, 1998.

- Al-Qurthuby, Sumanto. *KH. MA. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia*. Yogyakarta: Cermin, 1999.
- Rahmat, Jalaluddin. *Islam Alternatif*, Bandung: Mizan, 1996.
- Rais, Amin. *Tauhid Sosial*, Bandung: Mizan, 1996.
- Al-Salih, Subhi. *'Ulum al-Hadîs wa Mustalahuh*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1975.
- Al-Shiba'i, Musthafa. *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islamî*, T.tp: Dar al-Qaumiyah li-al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1949.
- Tedjo, Sasongko (ed.). *Dialog dengan KH. MA. Sahal Mahfudh: Telaah Fiqh Sosial*, Semarang: Yayasan Karyawan Suara Merdeka, 1997.
- Wahid, Abdurrahman. "Pribumisasi Islam." Dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (eds.). *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *al-Wasiṭ fi Ushul al-Fiqh*, Damaskus: Dar al-Kitab, 1978.