

## **NUANSA FIQH SOSIAL KH. MA. SAHAL MAHFUDH**

**Ahmad Faisal**

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sultan Amai, Gorontalo

(ahmad\_faisal@gmail.com)

### **Abstrak**

*Selama ini kajian keagamaan (baca: cara berfiqh) didominasi oleh kecenderungan theosentris. Akibatnya, dalam konteks sosial, ajaran syari'at yang tertuang dalam fiqh, sering terlihat tidak searah dengan bentuk kehidupan yang praktis. Karena itu, sesuai dengan watak dan proses ijtihadnya, maka 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 prilaku dalam kehidupan sosial yang terus berkembang. Menurut Kiai Sahal Mahfud, 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.*

*Most religious studies (read: how to conduct the fiqh) is dominated by the tendency of theory-centric. As a result, in the social context, the doctrine contained in the fiqh has not often been seen in the direction of the practical forms of life. Therefore, in accordance with the nature and process of ijtihad, changes the perspective of jurisprudence; hence, it becomes more realistic and dynamic, is possible and necessary. Thus, fiqh can be optimized and actualized as the values and behavior in social life which continues to develop. According to the cleric Mahfud, there have to be spirit to change the paradigm of the paradigm on how to do the fiqh from "truth orthodoxy" towards paradigm of "social meaning," If the first deals with reality on truth and the character fiqh is "black and white" in facing the reality, the second uses jurisprudence as a "counter discourses" and demonstrates a meaningful character.*

**Kata Kunci:** pembaruan, fiqh, sosial, Sahal Mahfudh

## A. 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, melainkan telah memasuki ruang yang bersifat kultural, teologis, antroposentrik dan filosofis-sosiologis.

Kecenderungan itu tentu saja 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 berpikrinya 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,<sup>1</sup> Abdurrahman Wahid dengan Pribumisasi Islamnya,<sup>2</sup> Jalaluddin Rahmat dengan Islam Alternatifnya,<sup>3</sup> Amin Rais dengan Tauhid Sosialnya,<sup>4</sup> Djohan Effendy dengan Teologi Kerukunannya,<sup>5</sup> Moeslim Abdurrahman dengan Islam

---

<sup>1</sup>Pikiran-pikiran Nurcolish tentang sekularisasi dapat dilihat misalnya dalam tulisan-tulisannya. Lihat misalnya Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987); *Islam, Kerakyatan dan Keindonesiaan* [Pikiran-Pikiran Nurcholish Muda] (Bandung: Mizan: 1993), h. 24

<sup>2</sup>Lihat Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam,” dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), h. 45

<sup>3</sup>Lihat Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 98

<sup>4</sup>Lihat Amin Rais, *Tauhid Sosial*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 56

<sup>5</sup>Lihat Djohan Effendy, “Dialog antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan?” dalam *Prisma*, No. 5, Jakarta, Juni 1978, h. 8

Transformatifnya,<sup>6</sup> Kuntowijoyo dengan Ilmu Sosial Transformatifnya,<sup>7</sup> 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 NU yang oleh Mitsuo Nakamura misalnya diberi label tradisional pada dekade 70-an,<sup>8</sup> pemikiran keagamaan (baca: 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 (bahasa fiqhnya *tajdid*) di atas, ternyata menyimpang dari arus utama pembaruan hukum Islam di tanah air seperti telah disebutkan sebelumnya. Tokoh-tokohnya pun seluruhnya tidak pernah mengenyam 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-

---

<sup>6</sup>Lihat Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 34

<sup>7</sup>Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 54

<sup>8</sup>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, Pustaka Pelajar, 1994), h. 51

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

Dari berbagai penjelasan di atas, maka yang menjadi pokok permasalahan dalam makalah ini adalah bagaimana kerangka dasar pemikiran Sahal Mahfudh? Bagaimana aplikasi pemikiran Sahal Mahfudh?

## **B. Biografi Singkat Sahal Mahfudh**

Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh, demikian nama lengkapnya, 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 pastilah 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 de-ngannya. Hal tersebut 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 pamanya, 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.<sup>9</sup>

Lewat 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.<sup>10</sup>

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 mas'ail*, atau dihadirkan dalam bentuk tulisan yang dipublikasikan di media massa.

---

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

<sup>10</sup>Lewat beberapa tulisannya, Sahal memang menaruh harapan besar pada lembaga pesantren. Di samping sebagai lembaga Tafaqquh fi Al-Din, bisa juga dapat mengoptimalkan diri sebagai lembaga sosial 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 Fiqh Sosial*, (Cet. I, Yogyakarta: LKiS kerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1994), h. 262-289.

Di lembaga keorganisasian NU, Sahal tercatat sebagai kader yang sangat diperhitungkan sehingga kepadanya sering diserahi jabatan-jabatan strategis. Tercatat misalnya 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 Mukhtamar ke-30 di Kediri.

### C. Kerangka Dasar Pemikiran Sahal Mahfudh

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

Karena fiqh lahir dari hasil *istinbath*, maka diperlukan perangkat tertentu yang mengatur pencapaian produk-produk fiqh yang dikenal dengan istilah ushul fiqh (*legal theory*) dan *qawâ'id 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 *nahdhiyyin*, Kiai Sahal mengakui bahwa sumber hukum Islam meliputi al-Qur'an, Hadis, ijma' dan qiyas sebagaimana diterima di kalangan imam mazhab, meskipun diantara para imam itu sendiri terdapat perbedaan dalam urutan dan proporsinya.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup>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.

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.<sup>12</sup>

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).<sup>13</sup>

Meskipun demikian, peraturan Al-Qur'an terkadang disampaikan dalam ayat yang tegas dan jelas (*qath'î*) dan terkadang bersifat spekulatif (*zhannî*). Ayat *qath'î* 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.<sup>14</sup>

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

Tentang kedudukan hadis Nabi, bagi Sahal hadis adalah sumber pelengkap al-Qur'an yang lain dalam mengelaborasi peraturan-peraturannya. Ketika interpretasi yang penting dapat ditemukan

---

<sup>12</sup>HMA. Sahal Mahfudh, "Proporsi Ijma' dan Qiyas sebagai Dasar Hukum," dalam *Suara Merdeka*, No. 236 Tahun XLIV (15 Oktober 1993), h. 7.

<sup>13</sup>HMA. Sahal Mahfudh, "Konsepsi Al-Qur'an tentang Pembangunan dan Korelasinya dengan Era Tinggal Landas," dalam *Rindang*, No. 6 Tahun XVI (Januari 1991), h. 34.

<sup>14</sup>*Ibid.*

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.<sup>15</sup>

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

Tentang kedudukan ijma' Sahal memandang 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' *sarih* dan ijma' *sukuti*. Kedudukannya sebagai dasar hukum, adalah absah berdasarkan ketentuan al-Qur'an dan hadis.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup>HMA. Sahal, "Proporsi Ijma'", h. 7. Dalam berbagai literatur, ketiga fungsi hadis yang disebutkan di atas diistilahkan dengan *bayan Al-ta'kid*, *bayan Al-tafsir* dan *bayan Al-tasyri'*. Lihat misalnya Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu ushûl Fiqh* (Kairo: Dâr Al-Quwaitiyah, 1968), h. 39; Musthafa Al-Shiba'i, *Al-Sunnah wa Makanatuhâ fi Al-Tasyri' al-Islâmî* (T.tp: Dar Al-Qaumiyah li- Al-Thiba'ah wa Al-Nasyr, 1949), h. 379; *Badran Abu Al-Aiyn Badran, Ushûl Al-Fiqh Al-Islâmî* (Iskandariyat: Syabab Al-Jami'ah, t.th), h. 102.

<sup>16</sup>HMA. Sahal Mahfudh, "Proporsi Ijma'," 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, *Ulûm Al-Hadîs wa Musthalahuh*, (Beirut; Dar Al-'Ilm li Al-Malayin, 1975), h. 210-211.

<sup>17</sup>HMA. Sahal Mahfudh, "Proporsi Ijma'", *Ibid*. Dijelaskannya bahwa *ijma' sharih* adalah kesepakatan yang diajukan oleh para mujtahid atas suatu masalah. Sedangkan *ijma' sukuti* mengandung pengertian yang lebih sederhana yaitu bila



Adapun 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 penggalian hukum lewat qiyas, maka 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'iy*), 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 surat Al-Ma'idah ayat 90.

## **2. Ijtihad**

Dalam pandangan Kiai Sahal, ijtihad dalam tradisi fiqh merupakan terminologi yang berjenjang, karena itu jenisnya pun dibedakan. Ada yang digolongkan *ijtihad mutlak*, dan ada pula 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'adz atas keinginannya untuk melakukan ijtihad terhadap masalah-masalah yang ketentuannya tidak ditemukan dalam al-Qur'an maupun hadis.<sup>18</sup>

Dengan mengutip Jalaluddin al-Suyuthi dalam kitabnya *al-Radd 'ala man fasad fi al'ardl*, Sahal berkesimpulan bahwa pada setiap *ashr* (periode), harus ada seseorang atau beberapa orang yang mampu berperan sebagai mujtahid.

Untuk melakukan ijtihad, menurutnya, diperlukan keberanian, yang secara obyektif didukung oleh kapasitas dan kualifikasi yang

---

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-Zuhaily, *Al-Wasith fi Ushul Al-Fiqh*, (Damaskus: Dâr Al-Kitab, 1978), h. 433-45.

<sup>18</sup>HMA. Sahal Mahfudh, *Op.Cit.*, h. 40.

memadai. Di samping harus memenuhi syarat-syarat yang formal,<sup>19</sup> seorang mujtahid seharusnya adalah seorang yang peduli dengan kemaslahatan masyarakat. Bahkan tegas Sahal, secara implisit sebenarnya di dalam syarat-syarat formal dan mekanisme penggalian 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.<sup>20</sup>

Kecuali 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 *dzanni* 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 *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-mazhab* maupun dengan *ijtihad fatwa*.

### 3. Kontekstualisasi fiqh

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

---

<sup>19</sup>Kriteria ideal seorang mujtahid dapat dibaca misalnya dalam Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Wasith.*, h. 493. Demikian banyaknya kriteria yang disebutkan, sehingga kemudian 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.

<sup>20</sup>HMA. Sahal Mahfudh, *Op.Cit.*, h. 45.

<sup>21</sup>HMA. 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 Siyasa," Magelang, 10 September, 1995, h. 2.

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 realistik 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.<sup>22</sup>

Untuk maksud tersebut, Kiai Sahal mengajukan berbagai alternatif, misalnya dengan cara *tarjih*, *ilhaq al-masâil bi nadzairihâ*, *muqaranah* ataupun melalui kaidah-kaidah dalam ushul fiqh maupun *qawâid 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 *ushûl fiqh* maupun *qawâid 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.<sup>23</sup> Boleh jadi karena alasan ini pula, sehingga kemudian gagasan tentang pengembangan fiqhnya dinamakan fiqh sosial.

Terlepas dari ada dan tidaknya muatan-muatan politis dibalik 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 berpegangan pada kaedah "mempertahankan milik lama yang bagus dan mengambil sesuatu yang baru

---

<sup>22</sup>HMA. Sahal Mahfudh, "Aktualisasi Fiqh dalam Era Transformasi Sosial," dalam *Buletin Al-Fikrah*, IKAHA, Jombang Tanggal 14 April 1996, h. 5.

<sup>23</sup>HMA. Sahal Mahfudh, *Op.Cit.*, h. 49.

yang lebih bagus". Konsep ini kemudian dipandang Nurcholish Madjid sebagai "taqlid yang kritis dan kreatif".<sup>24</sup>

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, maka 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) perifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*ushûl*) 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.<sup>25</sup>

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.

---

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

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

#### **D. 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 akumulasi modal pada sekelompok kecil masyarakat. Beliau mengatakan bahwa zakat adalah salah satu cara untuk mempersempit kesenjangan sosial yang berpotensi menimbulkan *chaos* serta mengganggu keharmonisan masyarakat.<sup>26</sup> 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 yang salah satu diantaranya 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 *aghniya'* dan *dhu'afâ*. Dalam operasi-onalnya, Kiai Sahal melibatkan para ahli di bidang penelitian.

Setelah data *mustahiq* dan *muzakki* diperoleh, maka 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

---

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

ini dimaksudkan untuk mengetahui kebutuhan dasar masyarakat miskin sekaligus untuk melacak latar belakang kemiskinannya. Maka tugas panitia tidak sekedar memberikan modal kepada kaum miskin, tapi juga membekalinya dengan ketrampilan dan motivasi.

Dalam konteks inilah, tampak sekali bahwa 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. Menurutny, 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, tetapi 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.

Apa yang diajukan 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" sebagai mana yang tertuang dalam teks-teks fiqh, oleh Kiai Sahal dirombak dengan menggunakan pendekatan baru yang lebih realistis, dengan tetap berpegang pada koridor hukum Islam.

Jika dikaitkan dengan apa yang disinyalir oleh 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,"<sup>27</sup> maka apa yang dilakukan Kiai Sahal adalah dalam

---

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

rangka mencari "pemecahan teologis" seperti yang dimaksud Abdurrahman itu dengan berpegangan pada kaedah "al-*hukmu yadûru ma'a 'illatih wujûdan 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, maka apa yang digagas oleh Kiai Sahal dengan ajakan untuk meningkatkan taraf hidup sesama muslim itu, adalah sesuatu yang argumentatif. Sebab, diantara *major themes* of Al-Qur'an, adalah membela, menyelamatkan, membebaskan, melindungi dan memuliakan kelompok *dhu'afâ'* atau *mustadh'afîn* (orang yang lemah atau orang yang dilemahkan; yang menderita atau yang dibuat menderita).<sup>28</sup>

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".

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.

---

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

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.<sup>29</sup>

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 mudharat.

Pola pikir yang pertama terkesan merestui ”lembaga kemaksiatan” dan promiskuitas, padahal dalam kaedah ushul fiqh terdapat kaedah ”*al-ridho bi al-sya’i ridhan bimâ 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 mudharat yang lebih besar.

Solusi yang ditawarkan Kiai Sahal, yakni sentralisasi dalam rangka meminimalisir mudharat pelacuran. Pendapatnya itu didasar-

---

<sup>29</sup>Sebagaimana dikutip Sumanto Al-Qurtbuby dalam bukunya *KH. MA. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999), h. 101-102.



kan pada kaedah "*irtikab akhaffi al-dhararain wajib*" yang berarti mengambil sikap yang resikonya 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 pelacuran. Konsekuensinya, jika pelacuran disebabkan kemiskinan, maka diperlukan upaya peningkatan kesejahteraan masyarakat melalui pembangunan ekonomi yang merata. Jika akar persoalannya karena minimnya pengetahuan agama, maka 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-ahdzu bi al-jadid al-aslah*." Parameter yang dipakai Kiai Sahal dalam mengukur mana yang "*shalih*" (dengan begitu harus dijaga dari kepunahan) dan mana yang "*ashlah*" (karena itu harus dimanfaatkan), adalah dengan menggunakan rumusan teoritik *ahlus-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.

## **E. 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, maka tampak adanya satu benang merah yang berujung pada satu titik.

Yakni bahwa fiqh hanya efektif dan menemukan relevansinya di dunia modern, jika dimodifikasi dan dirasionalisasi sedemikian rupa secara bertanggung jawab. Dalam rangka pembaruan semacam itu, maka 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.

*Wallahu a'lam bi al-shawab.*

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Khallaf, Abd. Wahab. 1968, *Ilmu ushûl Fiqh*, Kairo: Dar al-Quwaitiyah.
- Al-Khatib, Muhammad ‘Ajjaj. 1963, *al-Sunnah Qabl al-Tadwin*, Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Qurthuby, Sumanto. 1999, *KH. MA. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia* Yogyakarta: Cermin.
- Al-Salih, Subhi. 1975, *‘Ulûm al-Hadîts wa Musthalahuh*, Beirut; Dâr al-‘Ilm li al-Malayin.
- Al-Shiba’i, Musthafa. 1949, *.al-Sunnah wa Makanatuhâ fî al-Tasyri’al-Islâmî*, T.tp: Dâr al-Qaumiyah li- al-Thiba’ah wa al-Nasyr.
- Al-Zuhaily, Wahbah. 1978, *al-Wasith fî Ushûl al-Fiqh*, Damaskus: Dâr al-Kitab..
- Badran, Abu al-Aiyn. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Iskandariyat: Syabab al-Jami’ah, t.th.
- Bruinessen, Martin van. 1994, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa: Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS, Pustaka Pelajar.
- Dirdjosanjoto, Pradjarta. 1999, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar*, Cet. I; Yogyakarta: LkiS.
- Fazlurrahman, 1980, *Major Themes of The Qur’an*, Minneapolis-Chicago: Biblioteca Islamica.
- Kuntowijoyo, 1991, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholish, 1987, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholish, 1989, *Aktualisasi Ajaran Aswaja dalam Islam Indonesia: Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M.
- Madjid, Nurcholish, 1993, *Islam, Kerakyatan dan Keindonesiaan [Pikiran-Pikiran Nurcholish Muda]* Bandung: Mizan.

- Mahfudh, HMA. Sahal. 1991, "Konsepsi al-Qur'an tentang Pembangunan dan Korelasinya dengan Era Tinggal Landas," dalam *Rindang*, No. 6 Tahun XVI, Januari
- Mahfudh, HMA. Sahal. 1993, "Proporsi Ijma' dan Qiyas sebagai Dasar Hukum," dalam *Suara Merdeka*, No. 236 Tahun XLIV, 15 Oktober.
- Mahfudh, HMA. Sahal. 1994, *Nuansa Fiqh Sosial*, Cet. I; Yogyakarta: LKiS kerjasama dengan Pustaka Pelajar.
- Mahfudh, HMA. Sahal. 1995, "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.
- Mahfudh, HMA. Sahal. 1996, "Aktualisasi Fiqh dalam Era Transformasi Sosial," dalam *Buletin al-Fikrah*, IKAHA, Jombang Tanggal 14 April.
- Mudzhar, M. Atho. 1998, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberal*, Cet. I; Yogyakarta: Titian Ilahi.
- Rahmat, Jalaluddin, 1996, *Islam Alternatif*, Bandung: Mizan.
- Rais, Amin. 1996, *Tauhid Sosial*, Bandung: Mizan.
- Tedjo, Sasongko.(ed.), 1997, *Dialog dengan KH. MA. Sahal Mahfudh: Telaah Fiqh Sosial*, Semarang: Yayasan Karyawan Suara Merdeka.