

# Nalar Fikih Sosial Sahal Mahfudh dan Relevansinya dengan Konsep Ekonomi Syariah

DOI : 10.30595/jhes.v4i2.9878

**Moh. Rasyid**

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Email: [rosyidaba@gmail.com](mailto:rosyidaba@gmail.com)

## Abstrak

Percakapan tentang fikih selama ini cenderung bertumpu pada ibadah-ibadah ritualistik yang menekankan pada relasi vertikal daripada horizontal. Akibatnya, fikih menjadi sedemikian monoton dan terkesan tidak memiliki keterkaitan khusus dengan kepentingan sosial-ekonomi. Penyempitan atas makna fikih inilah, antara lain, yang menjadi kegelisahan Sahal Mahfudh dalam menggagas konsep fikih di luar *mainstream* pandangan orang, ialah “Fikih Sosial”. Berdasarkan alasan tersebut, tulisan ini mengulas konstruksi Fikih Sosial Sahal Mahfudh serta bagaimana relevansinya dengan konsep ekonomi syariah. Jenis penelitian ini adalah *library research*, menggunakan pendekatan deskriptif-analitik dengan metode komparasi atau perbandingan. Penelitian ini menyimpulkan, bahwa gagasan fikih sosial menempatkan dimensi sosial-ekonomi pada posisi sentral sebagai lahan garapannya. Bagi Sahal Mahfudh, kemaslahatan, keadilan dan kesejahteraan adalah cita-cita ideal Islam yang harus terwujud dalam aktivitas ekonomi. Sahal Mahfudh memang tidak banyak menyinggung term “ekonomi syariah” dengan segala derivasinya dalam gagasan fikih sosial, namun nilai-nilai dasar ekonomi syariah sebagaimana yang dirumuskan oleh ekonom dan cendekiawan muslim praktis terejawantah dalam aksi-aksi sosialnya yang nyata. Di sini letak relevansi keduanya berada. Fikih sosial patut dijadikan bahan refleksi bersama, bahwa ekonomi syariah tidak akan dapat mewujudkan kemaslahatan tanpa aksi-aksi sosial yang konkret.

Kata-kata kunci : Sahal Mahfudh; Fikih Sosial; Ekonomi Syariah

## Abstract

*Conversations about fiqh have so far relied on ritualistic services that emphasize individual piety, because they prioritize vertical rather than horizontal relations. As*

*a result, fiqh became monotonous and seemed to have no special relationship with socio-economic interests. This narrowing of the meaning of jurisprudence, among others, was what became Sahal Mahfudh's anxiety in initiating the concept of fiqh outside the mainstream of people's views, namely social jurisprudence. This paper examines the construction of Sahal Mahfudh's social fiqh and how it is relevant to the concept of sharia economics. This research is a research library research, using a content analysis approach with a comparison or comparison method. This research concludes that the idea of social fiqh places the socio-economic dimension in a central position as the cultivated land. For Sahal Mahfudh, benefit, justice and prosperity are Islamic ideals which must be the ultimate goal of economic activity. Sahal Mahfudh does not mention much about the term "sharia economy" with all its derivations in the notion of social fiqh, but the basic values of Islamic economics as conceived by Muslim economists and scholars are practically embodied in their real social actions. Sharia economics in the hands of Sahal Mahfudh emphasizes more on axiological aspects rather than on terminological and genealogical aspects.*

*Keywords: Sahal Mahfudh; Social Jurisprudence; Islamic Economics*

## **Pendahuluan**

Pergolakan pemikiran hukum Islam di Indonesia terus bergulir secara dinamis. Para pemikir muslim modern tak henti-hentinya mencurahkan segala kemampuan berpikirnya untuk mencari konteks yang tepat agar hukum Islam senantiasa mampu menjawab berbagai problematika kehidupan yang kian rumit dan kompleks (Amin Abdullah, 2012: 365). Pada satu sisi hal itu menunjukkan elastisitas hukum Islam sendiri yang senantiasa relevan dengan konteks zaman, dan menunjukkan semangat penyegarakan konsep fikih di sisi yang lain (Fathorrahman, 2016: 356). Fikih bak primadona yang senantiasa menarik dikaji dan akrab dengan kultur masyarakat Indonesia. Urgensitas kajian fikih sendiri berada pada aspek aksiologisnya sebagai pintu masuk yang tepat untuk mengungkap misteri yang terkandung dalam syariat Islam (Moh. Rasyid dan Asyfiyah Fitriani, 2020:).

Perhatikan, misalnya, ketika Hasbi ash-Shiddieqiy (1966: 43) menawarkan gagasan fikih yang kompatibel dengan karakter sosial masyarakat Indonesia. Ketika Masdar Farid Mas'udi (1991: 76) mengedepankan kritisisme dan kemaslahatan dalam membaca ajaran Islam agar tercapai suasana keberagaman yang berkeadilan. Serta ketika misalnya Hazairin (1981:

153) mencoba menawarkan mazhab baru di Indonesia yang bermuara pada penyesuaian antara realitas adat dengan hukum Islam. Spirit penyegaran ber-fikih itu tidak saja terjadi pada tataran pemikiran, tetapi juga pada tataran yang lebih spesifik dan teknis. Bagian ini dapat dilihat ketika Nahdlatul Ulama (NU) mencoba mengelaborasi konsep fikih penanggulangan sampah plastik sebagai respon terhadap persoalan ekologi yang kian meningkat di Indonesia (Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU, 2019).

Saat memberikan kata sambutannya untuk buku Masdar Farid Mas'udi (1991: xix), Gus Dur menyampaikan sambutan yang menarik, bahwa lebih dari sepuluh abad lamanya umat Islam telah kehilangan tanggung jawab sosialnya sebagai khilafah di muka bumi, yang mestinya mereka emban dan jalankan, mengingat ia (amanat sosial) merupakan seruan agama Islam yang paling fundamental. Bukan karena kekosongan dimensi sosial dalam sektor politik, ekonomi, maupun sosial lainnya. Akan tetapi karena semua sektor itu dianggapnya sebagai sesuatu yang tidak saling berkaitan sama sekali dengan jantung keyakinan agamanya. Jamak dipahami, Islam dengan komitmen sosialnya yang sedemikian besar, kian direduksi sehingga nampak sebagai agama yang hanya mementingkan laku personal dan ritualistik, serta abai atas persoalan sosial yang menimpa sebagian besar penganutnya.

Kegelisahan intelektualisme Gus Dur menjadi renungan bagi semua pihak agar tidak terlalu jauh terjebak dalam doktrin fikih yang terlalu mekanis dan ritualistik-meski pada titik-titik tertentu hal itu sangat absah, sehingga kita dapat melompat jauh ke depan pada tujuan dasar diturunkannya syariat Islam (*maqashid syariah*) yang menyediakan seperangkat kemaslahatan bagi segenap alam. Gagasan ini kemudian terus bergulir seiring berjalannya waktu, dalam wacana yang lebih konkret bernama fikih sosial. Sekurangnya-kurangnya ada dua tokoh penting di Indonesia yang paling bertanggung jawab atas wacana fikih sosial, yaitu Ali Yafi (1994) dan Sahal Mahfudh (1994), dua tokoh yang berhasil mengartikulasikan fikih dalam realitas sosial. Tentu saja, berbagai gagasan tersebut hadir dalam realitas pemikiran hukum Islam Indonesia tiada lain untuk mengurai situasi dilematik antara hukum Islam sendiri dengan dinamika sosial yang berlangsung di tengah-tengah masyarakat Indonesia (Fuad, 2005: 15). Ruang lingkup kajian ini terbatas pada pemikiran Sahal Mahfudh. Nama Sahal Mahfudh sangat familiar bagi

sebagian besar masyarakat Indonesia khususnya generasi 80-90 an. Gagasan tentang fikih sosialnya semakin dikenal luas setelah dituangkan dalam sebuah buku berjudul "Nuansa Fiqih Sosial" yang terbit pada tahun 1994. Secara operasional, gagasan fikih sosial akan mudah dipahami meski Sahal Mahfudh tidak cukup mendeskripsikannya dengan lugas dalam kerangka terminologis. Ini sangat dapat dimaklumi, karena pada dasarnya term fikih sosial sendiri memang tidak diperkenalkan dalam literatur-literatur fikih klasik (Sopyan, 2014: 58). Lepas dari semua itu, pesan tersiratnya sudah cukup jelas bahwa fikih sosial merupakan frasa bandingan dengan fikih individu yang lebih menitikberatkan pada relasi individu dengan Allah SWT serta sesama individu lainnya. Ringkas kata, fikih sosial dapat dipahami sebagai fikih yang berdimensi sosial, dibangun dalam kerangka hubungan individu atau kelompok di tengah kehidupan masyarakat.

Kemelekatannya dengan dunia keilmuan disertai kedekatannya dengan masyarakat sekitar menjadi keunikan serta nilai tersendiri bagi Sahal Mahfudh. Karena memang tak cukup jamak dijumpai seorang intelektual, pengasuh pesantren, ulama besar, dengan berbagai kesibukannya masih menaruh perhatian khusus bagi kepentingan masyarakat di sekitarnya. Sahal Mahfudh salah satu tokoh penting di Indonesia yang mengambil peran itu dan terbukti memberikan kontribusi besar terhadap kesejahteraan sosial-ekonomi masyarakat sekitarnya. Barangkali alasan inilah yang memicu ketertarikan para pelajar, cendekiawan, dan peneliti untuk menuliskan semacam obituari, biografi, serta pemikiran-pemikirannya yang dipandang masih relevan.

Almunauwar Bin Rusli (2018), misalnya, mencoba menguraikan nalar usul fikih Sahal Mahfudh serta bagaimana artikulasinya dalam wacana keislaman di Indonesia. Rusli menilai nalar ushul fikih Sahal Mahfudh sebagai sebuah terobosan metodologis yang progresif. Isu fikih di Indonesia dengan demikian tidak terkesan kaku dan menyempit ruang geraknya dalam urusan ibadah, melainkan dapat mengurai problem konkret yang dihadapi masyarakat. Sebagaimana Rusli, Zumrotul Mukaffa (2017) justru menguji keulamaan Sahal Mahfudh dalam hal menyebarluaskan pendidikan kepada masyarakat secara langsung. Bagi Mukaffa, keulamaan Sahal Mahfudh tercermin dalam peran aktifnya ditengah masyarakat dalam mendidik mereka, keterlibatannya dalam Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan NU, serta melakukan perubahan

sosial melalui rekonstruksi pemikiran keagamaan dengan pengembangan paradigma fikih sosial di lingkungan masyarakat pesantren.

Bahkan, Muhammad Munawir (2017) justru mengelaborasi pemikiran Sahal Mahfudh dalam hukum keluarga Islam yang spesifik pada perspektif gender. Demikian juga Ahmad Samsul Bachri (2018) yang mengkaji pemikiran Sahal Mahfudh tentang konsep zakat di Indonesia. Menurut Bachri, konsep zakat di tangan Sahal Mahfudh menjadi sedemikian progresif dan produktif karena dikonversi dari pendistribusian ke pendayagunaan sehingga lebih terlihat manfaatnya bagi masyarakat yang mendapatkannya.

Memang cukup banyak kalangan yang selama ini berusaha membangkitkan ulang buah pemikiran Sahal Mahfudh melalui karya ilmiah dari berbagai perspektif. Sayangnya, kebanyakan dari mereka hanya menjadikan gagasan fikih sosial sebagai kajian normatif, objektif, dan linear. Sedikit-untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali-dari mereka yang tertarik untuk mengkaji fikih sosial dari perspektif yang lain, misalnya, dilihat relevansinya dengan konsepsi ekonomi syariah yang belakangan tumbuh subur di Indonesia. Sebab, jika kita perhatikan secara seksama, nalar fikih sosial yang digagas oleh Sahal Mahfudh sesungguhnya menyimpan beberapa kemiripan khusus dengan konsep ekonomi syariah. Kemiripan itu bisa kita lihat, di antaranya, pada peruntukannya yang sama-sama untuk menciptakan kesejahteraan sosial melalui perangkat relegius bernama fikih sosial dan ekonomi syariah.

Pada porsi ini kiranya penelitian penulis ini menemukan posisi serta urgensitasnya sendiri. Jadi, secara garis besar penelitian ini bertujuan untuk mengisi kekosongan kajian itu sekaligus menyemarakkan diskursus ilmu-ilmu keislaman kontemporer terutama yang menyangkut kajian sosial-ekonomi. Dengan demikian, kiranya sangat beralasan bila penulis mencoba menyandingkan gagasan fikih sosial dengan konsep ekonomi syariah sehingga dapat diketemukan relevansi keduanya. Maka, pertanyaan tentang bagaimana relevansi fikih sosial dengan konsep ekonomi syariah, dapat dilihat pada bagian pembahasan dalam penelitian ini.

## **Metode Penelitian**

Atho Mudzhar (2012: 373-376) membagi kajian hukum Islam menjadi tiga varian, yaitu kajian hukum Islam pada tataran filsafat hukum, tataran normatif, dan tataran empiris. Kajian filsafat hukum Islam bertumpu pada pengkajian teori-teori hukum, metodologi hukum, usul fikih sekaligus kaidah-kaidah dan lain sebagainya. Kajian hukum Islam normatif bertumpu pada dalil-dalil agama (Islam) baik al-Quran maupun hadis Nabi yang cenderung mengikat. Sedangkan kajian hukum Islam pada tataran empiris, lebih ditekankan pada aspek sosiologi hukum, antropologi hukum, ekonomi hukum, filologi hukum, arkeologi hukum, dan termasuk sejarah pemikiran tokoh hukum. Berdasarkan varian tersebut, maka penelitian ini masuk dalam kategori penelitian hukum empiris yang membahas sejarah pemikiran tokoh hukum.

Oleh karena penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, maka jenis penelitiannya adalah studi kepustakaan atau *library research*. Dalam hal ini, penulis menjadikan pemikiran atau gagasan fikih sosial yang ditawarkan Sahal Mahfudh sebagai objek utama penelitian sekaligus titik berangkat dalam mengurai persoalan penelitian. Oleh karena itu, buku “Nuansa Fikih Sosial” dan sebagainya yang relevan dari karya Sahal Mahfudh sebagai data primer dikumpulkan untuk menemukan titik terang. Data primer tersebut ditunjang oleh data sekunder berupa buku atau jurnal ilmiah yang mempunyai kemiripan pembahasan dengan penelitian ini. Langkah berikutnya adalah analisis data, dilakukan dengan cara mendeskripsikan terlebih dahulu gagasan Fikih Sosial Sahal Mahfudh secara komprehensif, kemudian dicari relevansinya dengan konsep ekonomi syariah yang dikemukakan oleh para tokoh otoritatif dengan metode komparasi.

## **Hasil dan Pembahasan**

### **1. Konstruksi Fikih Sosial**

Kyai Sahal lahir dari pasangan KH. Mahfudh bin Abdus Salam dan Nyai Badi’ah di Desa Kajen, Kecamatan Margoyoso, Kabupaten Pati, pada tanggal 16 Februari 1933 (Umdah el-Baroroh dan Tutik Nurul Janah, 2016: 3). Ayahnya

merupakan adik sepupuh KH. Bisri Syansuri, salah seorang ulama besar asal Denanyar Jombang dan pendiri Nahdlatul Ulama (NU), salah satu organisasi terbesar di Indonesia. Pada tahun 1969, Kyai Sahal Mahfudh menikah dengan Dra. Hj. Nafisah binti Abdul Fatah Hasyim, pengasuh pondok pesantren Fathimiyah Tambak Beras Jombang dan mempunyai keturunan yang bernama Abdul Ghofar Rozin (Zamakhsari Dhafi, 1984: 61).

Karena trahnya dari keluarga kyai pesantren-pesantren besar di Jawa, karir intelektual Kyai Sahal Mahfudh tentu saja tidak jauh dari tradisi keilmuan pesantren. Dengan demikian ketika berbicara mengenai tradisi keagamaan serta keilmuan Kyai Sahal, jawabannya tidak lepas dari corak keberagaman pesantren (el-Baroroh, 2016: 13). Setelah menyelesaikan studinya di pesantren Bendo, Pare, Kediri, Jawa Timur pada tahun 1957, ia memutuskan untuk memperdalam ilmu ushul fikih kepada Kyai Zubair di pesantren Sarang, Rembang, Jawa Tengah hingga tahun 1960-an (el-Baroroh, 2016: 14). Bahkan, saat beberapa tahun mondok di Sarang ini, ia aktif melakukan surat-menyurat dengan salah seorang ulama kharismatik asal Padang yang sudah lama berdomisili di tanah suci Mekah. Sehingga pada saat melakukan ibadah haji untuk kali pertamanya, ia bertemu sekaligus menimba ilmu secara langsung kepada Syekh Yasin al-Fadani di Mekah (el-Baroroh, 2016).

Kendati tradisi keagamaan dan keilmuan Kyai Sahal notabene dibentuk oleh kultur pesantren, tidak lantas membuatnya konservatif atau dengan kata lain menutup diri dari berbagai rumpun ilmu yang berada diluar garis kultural pesantren. Ia merupakan sosok yang memiliki wawasan keilmuan yang cukup beragam. Ia dipandang bukan saja sebagai seorang kyai pesantren yang hanya akrab dengan literatur-literatur klasik seperti kitab kuning, tafsir, nahwu, shorrof, tauhid dlsb. Lebih jauh dari itu, Kyai Sahal dikenal sebagai ulama pesantren yang mahir berbicara ilmiah di hadapan para akademisi dan intelektual ibu Kota.

Keluasan cakrawala keilmuannya itu, tidak lepas dari semangat serta keuletannya mempelajari hal-hal yang dipandang baru dan bermanfaat. Semangat dalam menuntut ilmu, Kyai Sahal tunjukkan sejak berusia muda yang sudah mulai mempelajari secara tekun Bahasa Inggris, Bahasa Belanda, Hukum Tata Negara, Administrasi, dan Filsafat yang ditempuh secara privat, baik pada saat di Kajen maupun saat mondok di Bendo, Kediri (el-

Baroroh, 2016: 15). Sekurang-kurangnya ada dua faktor yang mempengaruhi pemikiran Kyai Sahal Mahfudh, *pertama*, lingkungan keluarganya. Ayahandanya, Kyai Mahfudh merupakan sosok yang memiliki kepedulian tinggi kepada masyarakat sekitar. Sepeninggalan ayahnya, Kyai Sahal diasuh oleh KH. Abdullah Salam, sosok yang juga mempunyai perhatian tinggi pada kepentingan masyarakat. Di bawah asuhan dua sosok luar biasa dan mempunyai karakter sosial-keagamaan kuat inilah, Kyai Sahal muda tumbuh besar. *Kedua*, intelektualisme Kyai Sahal Mahfudh kuat dipengaruhi pemikiran-pemikiran al-Ghazali. Tak pelak, dalam berbagai teori, misalnya, Kyai Sahal banyak mengutip pemikiran al-Ghazali. Sehingga selepas dari pesantren, ia mulai aktif di berbagai organisasi keagamaan dan kemasyarakatan. Jadi pertemuan antara pengalaman spritualitas pesantren dan kultur organisasi inilah yang sesungguhnya kuat membentuk pola pikir Kyai Sahal Mahfudh (*Biografi KH MA Sahal Mahfudz*, 2013).

Dalam kiprahnya dalam organisasi keagamaan dan kemasyarakatan, Kyai Sahal pernah menjadi orang nomor satu dalam struktural NU dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) selama dua periode. Dalam perjalanannya bersama dua organisasi tersebut, ia tampil sebagai sosok bersahaja dan senantiasa santun di hadapan semua kalangan masyarakat. Ia tidak hanya duduk manis di singgasana bak raja sebagaimana kebanyakan tokoh-tokoh penting negeri ini, melainkan tampil di garda depan sembari menunjukkan kepeduliannya terhadap kepentingan sosial-masyarakat (Mukaffa, 2017: 22). Kyai Sahal, dengan demikian dapat dibilang sosok ulama kharismatik sekaligus sosok pemimpin yang memiliki kepedulian terhadap pemberdayaan ekonomi rakyat. Berbeda dengan ulama pada umumnya, Kyai Sahal tidak saja mendidik masyarakat tentang keagamaan Islam. Lebih dari itu, ia juga memberikan edukasi kepada masyarakat agar memiliki kekuatan secara ekonomi.

Gagasan fikih sosial Kyai Sahal tidak hadir dari ruang hampa, melainkan karena sentuhan dinamika serta dialektika sosial yang berlangsung disekitarnya. Setidaknya terdapat dua faktor utama mengapa gagasan itu muncul, *pertama*, adalah konteks sosial. Desa Kajen, kediaman sekaligus tempat bersemainya fikih sosial, merupakan salah satu desa di belahan utara Jawa Tengah yang mayoritas penduduknya beragama Islam dan taat beribadah. Namun, kondisi sosial-ekonomi penduduknya kala itu relatif terbelakang

dan terbelenggu dalam jurang kemiskinan. Fakta itu kemudian ditanggap Kyai Sahal yang kemudian mendorongnya untuk mengaktualisasikan fikih sosial kisaran tahun 1977.

Ketimpangan sosial-ekonomi tersebut menurut Kyai Sahal perlu mendapat sentuhan fikih untuk menemukan solusi yang solutif dengan mengaktualisasikan nilai-nilai sosial yang terkandung dalam fikih, sehingga menciptakan kesejahteraan bagi masyarakat yang masih terbelakang (Zubaedi, 2007: 95-100). Ide untuk menjadikan fikih sebagai instrumen perubahan sosial ini yang menguatkan langkah Kyai Sahal dalam merumuskan fikih sosial, sebuah idealisme fikih yang bertolak dari pandangan bahwa mengatasi problem-problem sosial seperti kemiskinan, kebodohan, dan kerusakan ekologi menjadi bagian integral dari syariat Islam yang mutlak.

Dalam kaitannya dengan konteks Kyai Sahal hidup sekaligus melangsungkan interaksi sosial dengan masyarakat sekitarnya, ia sangat menekankan pengetahuan terlebih dahulu atas kebutuhan serta potensi yang dimiliki masyarakat. Hal ini dimaksudkan untuk, di antaranya, memenuhi kebutuhan masyarakat baik dalam skala panjang maupun pendek. Kemampuan untuk melakukan penggalian terhadap dua hal tersebut bukan saja untuk mengidentifikasi kebutuhan masyarakat yang paling mendasar, tetapi juga dimaksudkan untuk mengantisipasi kebutuhan masyarakat di masa-masa yang akan datang (Mahfudh, 1994: 102). Untuk kebutuhan pengembangan fikih sosial pada tahap pertama ini, Kyai Sahal menggunakan teori hirarki kebutuhan, yang meliputi (Mahfudh, 1994: 103); *pertama*, kebutuhan berupa fisik seperti gaji, upah, tunjangan, honor, bantuan pakaian, sewa rumah, biaya transportasi dlsb. *Kedua*, kebutuhan keamanan seperti jaminan masa tua, asuransi kesehatan, dlsb. *Ketiga*, kebutuhan sosial seperti orang menjadi anggota kelompok formal maupun informal, menjadi ketua organisasi atau yayasan. *Keempat*, kebutuhan penghargaan agar orang menghargai usaha dirinya seperti status, titel, promosi dlsb. *Kelima*, kebutuhan aktualisasi diri, seperti menggali potensi diri, menjadi pemuda pelopor, tokoh masyarakat, dan lain sebagainya. Ini artinya, nilai-nilai ajaran Islam yang terejawantah dalam kerangka fikih yang bernuansa sosial menyediakan landasan aksiologis sekaligus ontologis dalam menyelesaikan problem-problem sosial yang berlangsung ditengah masyarakat. Untuk

itu, Kyai Sahal lebih memilih berjuang pada level sosio-kultural ditengah masyarakat pesantren, ketimbang melalui jalur birokrasi-politik yang pada dekade 1980-an dinamika perpolitikan nasional relatif jauh dari kebutuhan umat Islam secara keseluruhan.

Dalam praktik pengembangan fikih bernuansa sosial ini, Kyai Sahal dibantu oleh beberapa santri ndalem dalam mengoptimalkan peran sosial pesantren Maslakul Huda yang diasuhnya, untuk membentuk Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (BPPM) kisaran tahun 1980. BPPM ini kemudian memperluas jaringannya ke berbagai wilayah pedesaan melalui pembentukan Kelompok Swadaya Masyarakat (KSM). Melalui program inilah berbagai program sosial seperti pendidikan keterampilan, pelatihan *leadership*, penyuluhan kesehatan, dan edukasi mengenai lingkungan hidup. Dan melalui ini pula, bantuan dana dan tenaga ahli mengalir ke BPPM Pesantren Kyai Sahal. Dari sini dapat dilihat, orientasi pemikiran serta tindakan Kyai Sahal bertumpu pada gagasan pengembangan semua lini kehidupan umat Islam, mulai pengembangan pesantren, kesadaran pluralisme, memperkokoh ukhwah islamiyah, pengelolaan zakat secara profesional dan produktif, strategi dakwah hingga upaya-upaya cerdas dalam pengentasan kemiskinan. Ringkas kata, Kyai Sahal mengembangkan fikih sosial yang bercorak idealis-paradigmatis di satu sisi, dan praktis dalam menjawab persoalan masyarakat di sisi yang lain (Zubaedi, 2007: 102-106).

Fakta itu memperlihatkan kepada kita semua bahwa pesantren Maslakul Huda milik Kyai Sahal, menjadi basis pemberdayaan masyarakat sesuai dengan cita-citanya. Di Kajen, ia menunjukkan citra ideal pesantren yang benar-benar dapat memberi manfaat bagi masyarakat dan dirasakan hasilnya oleh mereka. Menurut Ahmad Arifi, BPPM sendiri didirikan karena tiga alasan, *pertama*, pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan, dakwah dan sosial memiliki potensi besar untuk mengembangkan dan mensejahterakan masyarakat. *Kedua*, pesantren sangat strategis untuk dijadikan pusat kreativitas umat. Dan yang *ketiga*, usaha ini perlu dikembangkan lsgi dengan difokuskan pada pembenahan terhadap persoalan-persoalan utama yang dihadapi pesantren, baik yang bersifat internal maupun eksternal (Ahmad Arifi, 2010: 79-80). *Kedua*, setelah dialektika dalam hal pengembangan fikih sosial, kemudian Kyai Sahal mengidealisasi penerapan hukum Islam sebagai etika,

kontrol, sekaligus sarana bagi pembebasan sosial. Ini artinya, terjadi upaya sistematis yang mengerucut ke arah ideologisasi fikih, yaitu memposisikan fikih di luar *mainstream* proses pembakuan serta pengintegrasian hukum Islam ke dalam formalisasi hukum nasional (Arifi, 2010: 110). Kyai Sahal menyadari betul, bahwa sebuah pemikiran hadir bukan tanpa alasan. Melainkan, ia muncul dan berkembang di permukaan sebagai bentuk respon atas *setting social* yang meliputinya. Sehingga, bagi Kyai Sahal, pembacaan yang jernih dan tajam terhadap realitas sosial akan menghasilkan satu kesimpulan bahwa pengembangan fikih merupakan suatu keniscayaan. *Nash* al-Quran dan hadis sudah berhenti diturunkan sementara dinamika sosial-masyarakat terus berlangsung membersamai kehidupan masyarakat. Dalam pandangan Kyai Sahal, secara metodologis pergeseran bisa terus dilakukan dengan cara mengintegrasikan hikmah hukum ke dalam *'illat* hukum. Upaya ini semata-mata untuk menghadirkan fikih sebagai "etika sosial" dan bukan hukum positif negara (Arifi, 2010: 111-123).

Semua tahu, bahwa keadilan dan kemaslahatan merupakan nilai-nilai universalitas Islam yang menjiwai ketentuan-ketentuan hukum. Karena itu semua ketentuan hukum yang sekiranya tidak bermuara pada keadilan dan kemaslahatan harus ditinggalkan, untuk kemudian digantikan dengan hukum yang memiliki kesamaan cita-cita dengan ajaran Islam dengan pendekatan-pendekatan baru yang lebih progresif. Dengan cara inilah Islam senantiasa akan mampu menjawab persoalan-persoalan yang muncul belakangan seperti Hak Asasi Manusia (HAM), gender, pluralisme dan lain sebagainya (Mu'ammam, 2013: 360).

Kyai Sahal memandang bahwa fikih yang dipelajari masyarakat pesantren seyogianya tidak hanya berupa kumpulan manuskrip-manuskrip lama yang dihafalkan dan selalu digaungkan dalam mimbar-mimbar pidato. Dengan demikian nampak kurang tepat apabila fikih dibatasi ruang geraknya dalam urusan ritual keagamaan, akan tetapi ia harus diwujudkan dalam realitas sosial. Sudah saatnya fikih dirubah wujudnya menjadi dalil yang dapat berinteraksi dengan realitas kekinian, sehingga betul-betul mampu menghantarkan umat manusia ke gerbang kesejahteraan dan kemaslahatan. Di sisi lain, pesantren memiliki lahan garapan yang lebih luas untuk membumikan gagasan fikih untuk mengembangkan potensi dan kreativitas ekonomi masyarakat (Jannah,

2015: 169-170). Dan, pendekatan sosiologis, historis, dan bahkan menjadikan fikih sebagai perangkat hermeneutika dengan watak relativitas yang tinggi.

## 2. Positioning Fikih Sosial dalam Ekonomi Syariah

Gagasan fikih sosial Kyai Sahal yang notabene terangkum dalam bukunya yang berjudul "Nuansa Fikih Sosial" menunjukkan kepeduliannya terhadap isu-isu ekonomi rakyat. Meski buku ini tidak banyak menggunakan term "ekonomi syariah" sekaligus membahasnya secara rinci dalam satu bab tersendiri, tidak berarti Kyai Sahal lantas tidak memiliki kepedulian terhadap persoalan ekonomi. Ekonomi atau perekonomian, bagi Kyai Sahal, mengemban peran penting dalam hal kesejahteraan serta keberlangsungan hidup manusia yang adil dan beradab. Islam sendiri telah memperkenalkan konsep *ikhtiyar* (usaha) untuk memenuhi kebutuhan ekonomi yang karenanya harus diaktualisasikan dalam laku keseharian umat manusia. Barangkali karena alasan inilah mengapa Kyai Sahal memandang konsep *ikhtiyar* dalam ekonomi merupakan kewajiban (*fardhu*) bagi masing-masing individu (Mahfudh, 1994: 156).

Kata kuncinya di sini, Kyai Sahal lebih menitikberatkan konsep ekonomi pada aspek aksiologis ketimbang, misalnya aspek ontologis dan epistemologis. Sehingga sangat beralasan jika kemudian Kyai Sahal lebih banyak berbicara ekonomi pada tataran praksis daripada teoritis. Aktivitas ekonomi, dengan demikian benar-benar dijadikan instrumen untuk membawa masyarakat pada kemandirian dan kesejahteraan ekonomi. Berbagai terobosan sosial seperti pengembangan masyarakat melalui BPPM, misalnya, menjadi bukti nyata kontribusi Kyai Sahal terhadap perekonomian masyarakat Kajen kala itu. Kerja-karya sosial yang konkret dan jelas arah keberpihakannya pada masyarakat bawah inilah sesungguhnya orientasi ekonomi syariah, yaitu membantu manusia untuk merealisasikan tugas kekhilafahannya di muka bumi (Chapra, 1997: 3).

Pandangan Kyai Sahal tentang orientasi ekonomi bertalian dengan konsep *falah* dan *hayatan thoyyibatan* yang diperkenalkan oleh Umer Chapra (1992: 4-5), bahwa dua konsep tersebut merupakan paradigma dasar ekonomi Islam (syariah). Bagi Chapra, oleh karena konsep *falah* dan *hayatan thoyyibatan* berangkat dan diperkenalkan oleh Islam, maka juga harus diaktualisasikan

dalam aktivitas ekonomi umat Islam guna memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Benang merah dari uraian di atas adalah bahwa dalam aktivitas ekonomi syariah harus mengutamakan moral, persaudaraan, keadilan sosial-ekonomi dan tidak sepenuhnya menarget laba besar-besaran.

Secara konsep, ekonomi syariah memang relatif lebih mapan ketimbang, sebut saja, konsep ekonomi konvensional. Selama ini keberadaan ekonomi konvensional tidak cukup baik (dalam konsepsi religius) jika dibandingkan ekonomi syariah. Hal ini dapat dilihat, antara lain, bahwa ekonomi konvensional terbukti gagal mengentaskan kemiskinan (Mahbubul Haq, 1976), nir-moralitas (Etzioni, 1988), bahkan ekonomi konvensional sebagai sebuah ilmu dianggap telah mati (Ormerod, 1994). Berbagai kritik atas konsep ekonomi konvensional tersebut kemudian memicu para ekonom muslim untuk menawarkan konsep ekonomi alternatif, seperti misalnya yang dilakukan oleh Umer Chapra (2000) dengan gagasan ekonomi Islam-nya. Sederhananya, ekonomi syariah dapat dipahami sebagai aktivitas perekonomian yang bukan saja berorientasi pada akumulasi laba, tetapi juga berorientasi ketuhanan yang melahirkan kemaslahatan bersama. Atas dasar itu, ekonomi syariah dapat dipahami sebagai kegiatan ekonomi yang bertujuan untuk mendapat keuntungan duniawi (baca: uang) dan keuntungan *ukhrawi*.

Berbicara ekonomi syariah tidak pernah lepas dari dimensi ketuhanan atau nilai-nilai syariah yang cakupannya cukup luas dan holistik. Ini oleh karena selain bertujuan mencari keuntungan (kapital), doktrin ekonomi syariah juga menuntut agar para pelaku ekonomi menjalankan aktivitas ekonominya sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Adalah sesuatu yang tidak cukup mudah memadukan dua hal (ekonomi dan syariah) yang masing-masing memiliki landasan epistemologis-aksiologis tersendiri, dalam satu-kesatuan yang terpadu. Dalam konteks distribusi kekayaan, misalnya, doktrin ekonomi syariah sangat menekankan pada aspek pemerataan dan keadilan bagi yang membutuhkan agar harta kekayaan yang hakikatnya milik Allah SWT (Al-Baqarah: 02: 29) tidak hanya berputar di antara orang-orang kaya (Al-Hasyr: 59: 7).

Seiring dengan itu, ekonomi syariah pada prinsipnya memandang proses produksi sebagai sesuatu yang absah sepanjang tidak mengandung unsur-unsur yang memberikan dampak *mudharat* dan *mafsadat*. Keabsahan tersebut

bertolak dari tujuan dasar produksi itu sendiri yaitu untuk memenuhi kebutuhan hidup, kemaslahatan keluarga maupun masyarakat secara luas serta untuk menghidupkan dan memakmurkan bumi ini (al-Qardhawi, 1997: 109-110). Untuk mewujudkan itu semua, manusia tentu harus menyandarkan proses produksinya pada nilai-nilai Islam sehingga dapat membawa pada kemaslahatan bagi lingkungan sekitar, sebagaimana misi dasar Islam sebagai agama rahmat bagi semesta alam.

Produksi dalam ekonomi syariah harus memperhatikan aspek keadilan, kemaslahatan, tidak boros, dan tidak menimbulkan kerusakan terhadap sosisal-ekologi (Turmudi, 2017: 46). Dan nilai universal yang paling menonjol dari ekonomi syariah (Islam) tentang produksi berada pada sisi aksiologinya yang bukan saja untuk meraih keuntungan (profit) sebesar-besarnya semata, akan tetapi juga memperhatikan kemaslahatan publik secara keseluruhan (Kadir, 2014: 1). Pada intinya, hampir semua ekonom muslim menyepakati bahwa ekonomi syariah tidak mengenal kesewenang-wenangan seperti dalam sistem kapitalisme (Afzalurrahman, 1997: 222).

Pokok pikiran besar itu yang dipegang teguh Kyai Sahal Mahfudh dalam pengembangan fikih yang bernuansa sosial terutama dalam sektor ekonomi. Sebagaimana para cendekiawan muslim lainnya, Kyai Sahal juga melakukan penolakan tegas terhadap sistem kapitalisme dan sosialisme. Penolakannya terhadap kapitalisme, misalnya, diilhami oleh ajaran Islam yang menurutnya tidak mengenal sistem kapitalis yang bertumpu pada kebebasan kepemilikan tanpa batas, dan hak-hak ekonomi masyarakat kecil dengan demikian menjadi semakin terdiskreditkan. Demikian halnya dengan sistem sosialisme, yang bermuara pada sentralisasi kepemilikan oleh negara. Dalam pandangan Kyai Sahal, alih-alih dapat meraih kesejahteraan ekonomi, ekonomi sosialis hanya akan menyempitkan ruang gerak perorangan atau swasta dalam mengembangkan ekonominya secara mandiri. Ekonomi sosialis mengekang kreativitas, mengunci ruang-ruang potensial dan bahkan menandai adanya kemunduran-kemunduran yang itu semua kontradiktif dengan nilai-nilai Islam (Mahfudh, 1994: 158-160).

Pada akhirnya menjadi sedemikian jelas posisi pemikiran Kyai Sahal melalui gagasan fikih sosial-nya dalam isu-isu ekonomi, tak terkecuali ekonomi syariah baik secara teoritis maupun praksis. Meski gagasan ekonominya

cenderung lebih terlihat dalam tindakan nyata dan konkret, tetapi justru itulah nilai pokok ajaran Islam yang sepanjang sejarahnya senantiasa membersamai orang-orang miskin, marginal dan papa (*dhu'afa'*). Keyakinan ini yang melatarbelakangi gerakan-gerakan sosial Kyai Sahal untuk tampil melawan kemiskinan dan ketimpangan sosial masyarakatnya. Menurutnya, gerakan-gerakan Islam Indonesia perlu disimak kembali relevansinya dengan masalah-masalah sosial-ekonomi yang melanda sebagian besar rakyat Indonesia. Dan ladang garapan yang paling mendasar dari gerakan Islam Indonesia adalah dimensi sosial-ekonomi, yang posisinya sangat dekat dengan kesejahteraan dan hajat hidup masyarakat Indonesia secara keseluruhan (Mahfudh, 1994: 161).

Upaya reaktualisasi fikih dalam realitas sosial serta kontribusi Kyai Sahal terhadap perekonomian masyarakatnya, perlu direfleksikan ulang dalam konteks hari ini. Meski pada beberapa bagian tertentu mungkin tidak sepenuhnya relevan, tetapi dalam bagian yang lain-seperti halnya mengorganisasi serta mengedukasi masyarakat kecil agar dapat mandiri secara ekonomi-masih tidak kehilangan relevansinya. Pada tataran gerakan aktivisme keislaman, para ekonom, cendekiawan, dan para pelaku ekonomi secara keseluruhan perlu memproyeksikan ulang agenda gerakannya pada hal-hal yang berkelindan dengan kesejahteraan masyarakat, khususnya yang masih tergolong lemah secara ekonomi. Sehingga, diskursus ekonomi syariah hari ini tidak menyempit ruang geraknya dalam isu "riba" dan doktrin dualisme-biner berupa "halal-haram". Akan tetapi juga mampu menciptakan kemaslahatan bukan kerusakan, dan pengusaha-pengusaha muslim kelas menengah tidak hanya sibuk membenahi dan memantapkan kualitas ekonominya sendiri (Mahfudh, 1994: 167). Pada titik ini, relevansi fikih sosial dengan ekonomi syariah terbaca jelas adanya.

## Simpulan

Sahal Mahfudh berhasil menjadikan fikih sebagai instrumen gerakan sosial untuk mengatasi masalah-masalah sosial yang melanda masyarakat sekitarnya. Seperti kemiskinan, kesehatan, minimnya kreativitas dan produktivitas dalam ekonomi. Fikih, di tangan Sahal Mahfudh, tidak monoton hanya sebagai dalil normatif untuk melegitimasi relasi vertikal antara individu

dengan Allah SWT. Lebih jauh, Sahal Mahfudh merevitalisasi norma-norma fikih dan menerjemahkannya dalam realitas sosial, sehingga menjadi agenda pembebasan dari berbagai ketimpangan sosial-ekonomi. Pemikiran dan gerakan Sahal Mahfudh yang bercorak sosial diilhami oleh ajaran Islam yang, menurutnya, menyediakan seperangkat nilai berupa kemaslahatan bagi segenap manusia di muka bumi. Kerangka berpikir inilah yang kemudian diformulasikannya dalam konsep besar bernama “Fikih Sosial”.

Dalam gagasan fikih sosialnya, Sahal Mahfudh menempatkan dimensi sosial-ekonomi pada posisi sentral sebagai medan garapannya. Kemaslahatan, keadilan dan kesejahteraan adalah cita-cita ideal Islam yang harus menjadi tujuan akhir dari aktivitas ekonomi. Kendati secara teoritis Sahal Mahfudh tidak banyak menyinggung term-term “ekonomi syariah” dengan segala derivasinya dalam gagasan fikih sosial, namun nilai-nilai dasar ekonomi syariah sebagaimana yang dirumuskan oleh ekonom dan cendekiawan muslim praktis terejawantah dalam aksi-aksi sosialnya yang nyata. Ini membuktikan, bahwa ekonomi syariah di tangan Sahal Mahfudh lebih ditekankan pada aspek aksiologis daripada aspek lain seperti ontologis dan epistemologis. Pada akhirnya, gagasan fikih sosial ibarat kapal besar yang siap menghantarkan para ekonom muslim pada dermaganya yang riil, dan berlabuh dengan tepat di tengah-tengah masyarakat yang lemah secara ekonomi.

## **Daftar Rujukan**

- Afzalurrahman. (1997). *Muhammad Sebagai Seorang Pedagang*. Yayasan Swarna Bhumi.
- al-Qardhawi, Y. (1997). *Norma dan Etika Ekonomi Islam* (Zainal Arifin (Ed.)). Gema Insani Press.
- Amin Abdullah, M. (2012). Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi. *Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, 46(II), 315–368.
- Arifi, A. (2010). *Politik Pendidikan Islam: Menelusuri Ideologi dan Aktualisasi Pendidikan Islam di Tengah Arus Globalisasi*. Teras.
- ash-Shiddieqiy, H. (1966). *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Bulan Bintang.
- Bachri, A. S. (2018). *Pembaruan Pemikiran K.H. MA. Sahal Mahfudh tentang Zakat*

- di Indonesia. Institut Agama Islam Negeri Purwokerto.
- Biografi KH MA Sahal Mahfudz. (2013). Pusat Studi Pesantren Dan Fiqh Sosial. <http://fisi.ipmafa.ac.id/2013/01/12/biografi-kh-ma-sahal-mahfudz/>
- Chapra, M. U. (1992). *Islam and The Economic Challenge*. The Islamic Foundation and The International Institute of Islamic Thought.
- Chapra, M. U. (1997). *Al-Qur'an Menuju Sistem Moneter yang Adil*. PT. Dhana Bakti Prima.
- Chapra, U. (2000). *The future of Economics: an Islamic Perspectives*. Islamic Foudation.
- Dhafi, Z. (1984). *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai (Cet-III)*. LP3ES.
- el-Baroroh, U. dan T. N. J. (2016). *Fiqh Sosial: Masa Depan Fiqh Indonesia*. Pusat Fisi.
- Etzioni, A. (1988). *The Moral Dimension: Toward A New Economics*. The Free Press.
- Fathorrahman. (2016). Pandangan Fikih Sosial K.H. Ali Yafie dan Kontribusinya terhadap Kajian Pembangunan di Indonesia. *Asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum.*, 50(2), 355–378. <http://asy-syirah.uin-suka.com/index.php/AS/article/view/235>
- Fuad, M. (2005). *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*. LKis.
- Haq, M. (1976). *The Poverty Curtain: Choices for The Third World*. Columbia University Press.
- Hazairin. (1981). *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. Bina Aksara.
- Jannah, T. N. (2015). *Metodologi Fiqh Sosial: dari Qauli Menuju Manhaji*. Fiqh Sosial Institute STAI Mathali'ul Falah.
- Kadir, A. (2014). Konsep Produksi dalam Perspektif Ekonomi Syariah. *Ecces: Economics, Social, and Development Studies*, 1(1), 1–11.
- Lembaga Bahtsul Masail (LBM) PBNU. (2019). *Fiqh Penanggulangan Sampah Plastik*. Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim (LPBI) PBNU. <http://dx.doi.org/10.1016/j.cirp.2016.06.001><http://dx.doi.org/10.1016/j.powtec.2016.12.055><https://doi.org/10.1016/j.ijfatigue.2019.02.006><https://doi.org/10.1016/j.matlet.2019.04.024><https://doi.org/10.1016/j.matlet.2019.127252><http://dx.doi.org>
- Mahfudh, S. (1994). *Nuansa Fiqh Sosial*. LKiS.
- Mas'udi, M. F. (1991). *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. P3M.

- Mu'ammarr, M. A. (2013). Islam Progresif dan Ijtihad Progresif: Membaca Gagasan Abdullah Saeed. *Studi Islam Perspektif*.
- Mudzhar, M. A. (2012). Kajian Ilmu-Ilmu Syaria'h di Perguruan Tinggi: Sudahkah Merespon Tuntutan Masyarakat? *Asy-Syir'ah*, 46(II), 369–384.
- Mukaffa, Z. (2017). Peranan Ulama' Pesantren dalam Pendidikan Masyarakat; Potret Keulama'an KH. M.A. Sahal Mahfudz. *Murobbi: Jurnal Ilmu Pendidikan*, 1(2), 19–34.
- Munawir, M. (2017). *Pemikiran KH. MA. Sahal Mahfudh Tentang Hukum Keluarga: Studi Analisis Perspektif Jender*. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Ormerod, P. (1994). *The Death of Economics*. Faber and Faber.
- Rasyid, M. dan A. F. (2020). Epistemologi Fiqh dan Kontribusinya bagi Peneguhan Spirit Gender. *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, 6(2), 51–60.
- Rusli, A. Bin. (2018). Nalar Ushul Fiqh KH. Sahal Mahfudh dalam Wacana Islam Indonesia. *Jurnal Potret*, 22(2), 55–65. <https://doi.org/10.30984/pp.v22i2.785>
- Sopyan, Y. (2014). Corporate Social Responsibility (CSR) Sebagai Implementasi Fikih Sosial Untuk Pemberdayaan Masyarakat. *AHKAM*, XIV(1), 53–62. <https://doi.org/10.15408/ajis.v17i1.1253>
- Turmudi, M. (2017). Produksi dalam Perspektif Ekonomi Islam. *Islamadina*, XVIII(I), 37–56.
- Yafi, A. (1994). *Menggagas Fiqh Sosial*. Mizan.
- Zubaedi. (2007). *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam Perubahan Nilai-Nilai Pesantren*. Pustaka Pelajar.