

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Biografi KH Sahal Mahfudh

Untuk memahami pemikiran seorang tokoh secara komprehensif maka juga harus memahami apa saja faktor yang mempengaruhi diri orang tersebut, baik dari internal atau eksternal dirinya. Karena itu penulis dalam bab ini akan menguraikan tentang aktifitas KH Sahal Mahfudh, baik posisinya sebagai kiai yang mempunyai tanggung jawab mendidik santri maupun sebagai tokoh masyarakat (*rijal al-qaryah*) yang bertanggung jawab membina (masyarakat di luar pesantren) agar sejalan dengan tujuan syari'at Islam. Pembahasan ini mengharuskan penulis untuk mengetahui secara lebih jauh keberadaan KH Sahal Mahfudh. Ini dimaksudkan untuk memberi gambaran secara komprehensif tentang sosok KH Sahal Mahfudh.

1. Latar Belakang Kehidupan

Orang mengenal KH Sahal Mahfudh sebagai sosok kiai yang bersahaja. Namun di balik kesederhanaannya, pengasuh Pondok Pesantren Maslakul Huda Kajen, Pati, Jawa Tengah ini memiliki keluasan ilmu yang jarang dimiliki oleh kiai kebanyakan. Tidak salah kalau kemudian dalam sebuah penelitian yang dilakukan Mujamil Qomar, beliau disejajarkan dengan nama-nama besar semisal (alm) Achmad Siddiq sebagai tokoh NU yang memiliki pemikiran liberal. Bahkan beberapa waktu yang lalu, kiai yang bernama lengkap Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh ini dianugerahi Doctor Honoris Causa (HC) dari Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta karena keteguhannya dalam fiqh Indonesia.¹

KH Sahal Mahfudh lahir pada tanggal 17 Desember 1937 di Kajen, Margoyoso, Kabupaten Pati. Dia adalah putra ketiga Kiai Mahfudh Salam dan Hj. Badriyah dan memiliki jalur nasab KH Ahmad

¹ Sahal Mahfud, *Dialog dengan Kiai Sahal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)*, Ampel Suci, Surabaya, 2003, hlm. 517.

Mutamakin. Syekh Ahmad Mutamakkin sendiri termasuk salah seorang pejuang Islam yang gigih, seorang ahli hukum Islam (faqih) yang disegani, seorang guru besar agama dan lebih dari itu oleh pengikutnya dianggap sebagai salah seorang *waliyullah*. Sebagaimana lazimnya putra kiai, saat kecil, KH Sahal Mahfudh mula-mula dibimbing oleh ayahnya sendiri selama 7 tahun, sebelum ayahnya meninggal. Satu tahun kemudian ibunya juga meninggal. Sebagai keturunan kiai, KH Sahal Mahfudh bertanggung jawab terhadap perkembangan pesantren ayahnya. Dengan kondisi masyarakat tradisional yang *jumud* KH Sahal Mahfudh mencoba memupuk dirinya dengan belajar ilmu-ilmu agama. KH Sahal Mahfudh sangat dipengaruhi oleh kekyainan pamannya sendiri, KH Abdullah Salam.²

KH. Sahal berada di lingkungan yang mendalami tradisi penguasaan khazanah klasiknya (kitab kuning), mengedepankan harmoni sosial dan sopan santun (*tawadhu'*), serta jauh dari kesan menonjolkan diri. Sejak kecil ia diasuh bapak ibunya dengan penuh kasih sayang. Saudaranya berjumlah enam, yaitu M. Hasyim, Hj Muzayyanah (istri KH Mansur, pengasuh PP An-Nur Lasem dan cucu KH. Abdussalam Kajen), Salamah (istri KH Mawardi, pengasuh PP Bugel-Jepara, kakak istri KH Abdullah Salam), Hj Fadhilah (istri KH Rodhi Sholeh Jakarta, wakil Ra'is Am PBNU sejak 1984), Hj Kodijah (istri KH Maddah, pengasuh PP Assuniyah-Jember yang juga cucu KH Nawawi, adik kandung KH Abdussalam, kakek KH Sahal).³

Sedari kecil KH Sahal Mahfudh dididik dan dibesarkan dalam semangat memelihara derajat penguasaan ilmu-ilmu keagamaan tradisional. Apalagi KH Mahfudh Salam (yang juga bapaknya sendiri) seorang kiai ampuh, dan adik sepupu almarhum Rais Aam NU, KH Bisri Syamsuri. Selain itu juga terkenal sebagai *hafidzul qur'an* yang *wira'i* dan zuhud dengan pengetahuan agama yang mendalam terutama ilmu

² Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh: Antara Konsep dan Implimentasi*, Khalista, Surabaya, 2007, hlm. 12.

³ *Ibid.*, 11

ushul.⁴ Pesantren adalah tempat mencari ilmu sekaligus tempat pengabdian KH Sahal Mahfudh. Dedikasinya kepada pesantren, pengembangan masyarakat, dan pengembangan ilmu fiqh tidak pernah diragukan. Pada dirinya terdapat tradisi ketundukan mutlak pada ketentuan hukum dalam kitab-kitab fiqh dan keserasian total dengan akhlak ideal yang dituntut dari ulama tradisional. Atau dalam istilah pesantren, ada semangat *tafaqquh* (memperdalam pengetahuan hukum agama) dan semangat *tawarru'* (bermoral luhur).

Ada dua faktor yang mempengaruhi pemikiran KH Sahal Mahfudh yaitu, pertama adalah lingkungan keluarganya. Bapak beliau yaitu KH Mahfudh adalah orang yang sangat peduli pada masyarakat. Setelah Kyai Mahfudh meninggal, KH Sahal Mahfudh kemudian diasuh oleh KH Abdullah Salam, orang yang sangat *concern* pada kepentingan masyarakat juga. Beliau adalah orang yang mendalami tasawuf juga orang yang berjiwa sosial tinggi. Dalam melakukan sesuatu ada nilai transendental yang diajarkan tidak hanya dilihat dari segi materi. KH Sahal Mahfudh orang yang cerdas, tegas dan peka terhadap persoalan sosial dan KH Abdullah Salam juga orang yang tegas, cerdas, *wira'i*, *muru'ah*, dan murah hati. Di bawah asuhan dua orang yang luar biasa dan mempunyai karakter kuat inilah KH Sahal Mahfudh dibesarkan.

Yang kedua dari segi intelektual, KH Sahal Mahfudh sangat dipengaruhi oleh pemikiran Imam al-Ghazali. Dalam berbagai teori KH Sahal Mahfudh banyak mengutip pemikiran Imam al-Ghazali. Selama belajar di pesantren inilah KH Sahal Mahfudh berinteraksi dengan berbagai orang dari segala lapisan masyarakat baik kalangan jelata maupun kalangan elit masyarakat yang pada akhirnya mempengaruhi pemikiran beliau. Selepas dari pesantren beliau aktif di berbagai organisasi kemasyarakatan. Perpaduan antara pengalaman di dunia

⁴ Sumanto al-Qurtuby, *KH. MA. Sahal Mahfudh Era Baru Fiqh Indonesia*, Cermin, Yogyakarta, 1999, hlm. 71.

pesantren dan organisasi inilah yang diimplementasikan oleh KH Sahal Mahfudh dalam berbagai pemikiran beliau.

Minat baca KH Sahal Mahfudh sangat tinggi dan bacaannya cukup banyak terbukti beliau punya koleksi 1.800-an buku di rumahnya. Meskipun KH Sahal Mahfudh orang pesantren bacaannya cukup beragam, diantaranya tentang psikologi, bahkan novel detektif walaupun bacaan yang menjadi favoritnya adalah buku tentang agama. Beliau membaca dalam artian konteks kejadian. Tidak heran kalau KH Sahal Mahfudh —meminjam istilah Gus Dur— lalu ‘menjadi jago’ sejak usia muda. Belum lagi genap berusia 40 tahun, dirinya telah menunjukkan kemampuan ampuh itu dalam forum-forum fiqih. Terbukti pada berbagai sidang Bahtsu Al-Masail tiga bulanan yang diadakan Syuriah NU Jawa Tengah, beliau sudah aktif di dalamnya.⁵

KH Sahal Mahfudh adalah pemimpin Pesantren Maslakul Huda Putra sejak tahun 1963. Pesantren di Kajen, Margoyoso, Pati, Jawa Tengah, ini didirikan oleh ayahnya, KH Mahfudh Salam, tahun 1910. Sebagai pemimpin pesantren, KH Sahal Mahfudh dikenal sebagai pendobrak pemikiran tradisional di kalangan NU yang mayoritas berasal dari kalangan akar rumput. Sikap demokratisnya menonjol dan dia mendorong kemandirian dengan memajukan kehidupan masyarakat di sekitar pesantrennya melalui pengembangan pendidikan, ekonomi dan kesehatan.⁶

Sosok KH Sahal sebetulnya dapat dibaca ketika dia memimpin dua buah institusi yang "sama", akan tetapi dimainkan secara "beda". Meskipun demikian, kedua institusi itu bermuara sama, yakni menciptakan kemaslahatan umat. Kedua institusi yang dimaksud adalah Pesantren Maslakul Huda (PMH) dan Perguruan Islam Matholi'ul Falah (PIM) yang dipimpinnya sejak 1963.⁷ Pesantren Maslakul Huda dan Perguruan Islam Matholi'ul Falah saling terkait, karena baik PMH

⁵ <http://pustakamuslim.wordpress.com>, diakses tanggal 20 April 2016.

⁶ www.tokohindonesia.com, diakses pada tanggal 20 April 2016.

⁷ Sumanto al-Qurtuby, *Op.Cit.*, hlm. 77.

maupun PIM sama-sama memberikan kontribusi yang berharga buat santri dan masyarakat. PMH tidak hanya digunakan untuk mengaji tetapi lebih dari itu, sebagai lokomotif pengembangan masyarakat, terutama di bidang perekonomian. Karena memang secara sosiologis, Kajen tergolong desa miskin dan lahannya tidak subur untuk pengembangan pertanian. Sehari-harinya, masyarakat Kajen membuat "kerupuk tayamum" (kerupuk yang dibuat dari tepung Tapioka yang kemudian digoreng dengan pasir). Di sisi lain, Kajen dijejali penduduk yang cukup padat sehingga nyaris tidak ada sejengkal sawah maupun lahan perkebunan. Suatu daerah yang sangat tidak menarik secara ekonomis.⁸

Melihat latar belakang demikian, dinilai wajar apabila KH Sahal Mahfudh menerima "eksperimentasi" Proyek Pengembangan Masyarakat dari LP3ES, meskipun dia dikecam oleh sejumlah kiai karena dianggap "menyalahi kodrat" dunia pesantren. Dengan proyek ini, KH Sahal Mahfudh melakukan tiga hal: *Pertama*, pelestarian lingkungan (karena Kajen waktu itu tercemar limbah dari pabrik tepung Tapioka); *Kedua*, memperkenalkan teknologi terapan bagi penduduk desa, yaitu Tungku Lorena yang dapat menghemat energi dan biaya; dan *Ketiga* merintis perkembangan organisasi ekonomi yang mandiri di kalangan rakyat pedesaan atau semacam *home industry*.⁹

Berangkat dari keyakinan akan kemaslahatan itulah, PMH yang berada di bawah Yayasan Nurussalam, tidak hanya dijadikan sebagai tempat *bahsul masa'il* saja, tetapi juga di dalamnya ada Koperasi, BPPM (Badan Pengkajian dan Pengembangan Masyarakat) dan BPR (Badan Perkreditan Rakyat) yang dikelola oleh para ustadz yang berpengalaman.

Proyek pengembangan masyarakat itu memang sangat tepat, bukan hanya disebabkan masyarakatnya yang miskin, tetapi juga keberadaan Kajen sendiri yang secara demografis sangat strategis. Sebab, dengan banyaknya pesantren yang berada di sana, secara otomatis Kajen menjadi

⁸ *Ibid*, hlm. 78.

⁹ Abdurrahman Wahid, *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah*, LkiS, Yogyakarta, 1997, hlm.

tempat bermukimnya penduduk dari pelbagai daerah sehingga sangat strategis dari sisi bisnis. Usaha tersebut tidak sia-sia karena masyarakat Kajian dapat menikmati jerih payah KH Sahal Mahfudh.

Selain melalui media PMH, pergulatan intelektual KH Sahal Mahfudh juga disalurkan lewat PIM. Perguruan Islam ini agak berbeda dengan madrasah lain yang biasanya menggunakan sistem sorogan, monologis dan lebih banyak "menerima" daripada "memberi". Tetapi PIM memakai metode klasikal (kelas bejenjang) yang dalam istilah PIM sendiri disebut *Shifir Awal*, *Tsani*, *Tsalis* dan kelas I sampai VI. Dalam aplikasinya, peserta didik (santri) diharuskan menghafal kitab, baik fiqih, nahwu, mantiq atau lainnya sesuai dengan tingkatannya sebagai syarat kenaikan kelas. Metode ini diterapkan sejak 1928, dan sejak 1930 diadakan imtihan dua kali setahun pada bulan Rabi'ul Awal dan Sya'ban yang pengujinya diambil dari luar. Mereka bebas untuk menguji santri. Kemudian sejak 1985, diterapkan *Daurah Arabiyah* yang dimaksudkan agar siswa menguasai bahasa Arab secara baik.¹⁰

Sebenarnya penerapannya tidak sebatas itu, siswa juga ditekan-kankan untuk menguasai Bahasa Inggris dengan baik. Oleh karena itu pada 1985, KH Sahal Mahfudh menerima kedatangan Paul Musante, alumnus Oxford University, London, untuk mengajar Bahasa Inggris. Tampaknya, KH Sahal Mahfudh ingin menjadikan PIM sebagai "markas ilmu pengetahuan" (*markaz al-ilm*) dan lembaga *tafaqquhfi al-din*. Hal itu dibuktikan dengan sistem dialogis (munadharah) yang sudah menjadi ciri PIM. Dengan metodologi yang demikian, tidaklah mengherankan jika PIM mampu mencetak kader-kader yang berkualitas.¹¹

Sampai pada titik ini saja dapat dibaca "siapa" KH Sahal Mahfudh. Perilaku KH Sahal Mahfudh itu dapat dianggap sebagai kritik terhadap dua mainstream pemikiran yang berkembang saat itu (dan juga sekarang), yakni: *Pertama*, kelompok yang "hanya" menekuni "wilayah

¹⁰ Sumanto al-Qurtuby, *Op. Cit.*, hlm. 79.

¹¹ Abdul Jamil, *Op. Cit.*, hlm. 62-63.

realitas "empiris" tanpa membekali diri dengan kemampuan yang memadai. *Kedua*, kelompok yang hanya sibuk berdiskusi tetapi lupa dengan realitas yang terjadi di masyarakat. KH Sahal Mahfudh ingin melakukan keduanya. Penguasaan ilmu pengetahuan (apalagi disiplin agama) menjadi mutlak, sebab dengan itu manusia dapat terhindar dari aktifitas yang tidak sesuai dengan syari'at. Di samping itu, dengan menguasai literatur agama secara mendalam, tidak akan gagap menangkap pesan zaman yang selalu fluktuatif. Dengan begitu, Islam tidak akan kehilangan clan vitalnya, dan tetap *reasonable* serta *applicable*.

Menegakkan keadilan sosial dan memperjuangkan taraf hidup masyarakat agar mencapai derajat kemaslahatan juga perkara yang tidak bisa diremehkan. Sebab, memperjuangkan kemaslahatan merupakan bagian integral dari agama Islam. Dalam term Islam, aktifitas itu disebut *dakwah bi-al hal*. Pergulatan KH Sahal Mahfudh itu seperti pepatah Arab "ilmu tanpa amal seperti pohon tanpa buah". Walaupun ungkapan itu tak selamanya tepat, karena ada pohon yang tidak diperlukan buahnya, tetapi batangnya itu sendiri. Ungkapan ini dimaksudkan bahwa setiap "aktifitas intelektual" harus direalisasikan dengan "aktifitas sosial".

Dalam terminologi KH Sahal Mahfudh, ibadah memiliki dua dimensi: ibadah individual (*syakhsiyah*) dan ibadah sosial (*ibadah ijtima'iyah*).¹² Sebelum memulai dua aktifitas ibadah itu umat Islam harus membentengi diri dengan landasan transendensi dan intelektual yang cukup. Kedua aktifitas itu harus berjalan seiring, tidak boleh ada pemilahan atau penekanan pada salah satu. Pandangan demikian memang akan mengalami "kendala metodologis" jika dikaitkan dengan fiqh yang sifatnya legal formalistik dan dalam batas tertentu teologis. Belum lagi ditambah cara penyikapan umat Islam terhadap kitab fiqh yang "terlalu tekstual" akan semakin menambah beban untuk mengkontekstualisasikan fiqh. KH Sahal Mahfudh memandang sikap umat Islam yang

¹² Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, LkiS, Yogyakarta, 2004, hlm. 40.

tekstualistik terhadap fiqih inilah yang menyebabkan fiqih tidak dapat "berdialog dengan realitas sosial.

Bagi KH Sahal Mahfudh, kitab fiqih harus disikapi secara "manhaji" (metodologis) dan proporsional, agar tidak kehilangan esensi vitalnya. Selain itu, penyikapan fiqih yang tekstual justru paradoks dengan historisitas fiqih itu sendiri yang lahir dari pergulatan antara "teks" dan "konteks". Berangkat dari alur pemikiran yang demikian itulah, tidak heran jika KH Sahal Mahfudh begitu gigih membela komunitas muslim (khususnya Kajen) yang terpuruk secara sosial dan ekonomi. Begitu juga KH Sahal Mahfudh dengan "santainya" menjalin hubungan dengan "orang-orang sekuler": suatu budaya yang selama ini dianggap "tabu" dalam komunitas NU.

2. Pendidikan dan Guru KH Sahal Mahfudh

Urusan pendidikan, yang paling berperan dalam kehidupan KH Sahal Mahfudh adalah KH Abdullah Salam yang mendidiknya akan pentingnya ilmu dan tingginya cita-cita. KH Abdullah Salam tidak pernah mendikte seseorang. KH Sahal Mahfudh diberi kebebasan dalam menuntut ilmu dimanapun. Tujuannya agar KH Sahal Mahfudh bertanggung jawab pada pilihannya. Apalagi dalam menuntut ilmu KH Sahal Mahfudh menentukan adanya target, hal inilah yang menjadi kunci kesuksesan beliau dalam belajar. Ketika belajar di Mathali'ul Falah, KH Sahal Mahfudh berkesempatan mendalami nahwu sharaf, di Pesantren Bendo memperdalam fiqih dan tasawuf, sedangkan sewaktu di Pesantren Sarang mendalami balaghah dan ushul fiqh.¹³

Memulai pendidikannya di Madrasah Ibtidaiyah (1943-1949), Madrasah Tsanawiyah (1950-1953) Perguruan Islam Mathaliul Falah, Kajen, Pati. Setelah beberapa tahun belajar di lingkungannya sendiri, KH Sahal Mahfudh muda nyantri ke Pesantren Bendo, Pare, Kediri, Jawa Timur di bawah asuhan KH Muhajir, selanjutnya tahun 1957-1960 dia

¹³ Jamal Ma'mur Asmani, *Op.Cit.*, hlm, 22.

belajar di pesantren Sarang, Rembang, di bawah bimbingan Kiai Zubair. Pada pertengahan tahun 1960-an, KH Sahal Mahfudh belajar ke Mekah di bawah bimbingan langsung Syaikh Yasin al-Fadani. Sementara itu, pendidikan umumnya hanya diperoleh dari kursus ilmu umum di Kajian (1951-1953).¹⁴

Di Bendo KH Sahal Mahfudh mendalami keilmuan tasawuf dan fiqih termasuk kitab yang dikajinya adalah *Ihya Ulumuddin*, *Mahalli*, *Fathul Wahab*, *Fathul Mu'in*, *Bajuri*, *Taqrib*, *Sulamut Taufiq*, *Sullam Safinah*, *Sullamul Munajat* dan kitab-kitab kecil lainnya. Di samping itu juga aktif mengadakan halaqah-halaqah kecil-kecilan dengan teman-teman senior. Sedangkan di Pesantren Sarang Kyai Sahal mengaji pada Kyai Zubair tentang ushul fiqih, *qawa'id fiqh* dan *balaghah*. Dan kepada Kyai Ahmad beliau mengaji tentang *Hikam*. Kitab yang dipelajari waktu di Sarang antara lain, *Jam'ul Jawami* dan *Uqudul Juman*, *Tafsir Baidlowi* tidak sampai khatam, *Lubbabun Nuqul* sampai khatam, *Manhaju Dzawin Nazhar* karangan Syekh Mahfudz at-Tarmasi dan lain-lain.

Dari pengembaraannya inilah maka KH Sahal Mahfudh banyak mendapat pengaruh dari ulama-ulama besar semisal Imam Syafi'i, Imam Asy'ari, Imam al-Ghazali dan ulama-ulama yang lain. Sehingga apa yang beliau 'putuskan' dari berbagai persoalan dalam buku ini, tidak akan lepas dari tokoh-tokoh tersebut. Kendati demikian, KH Sahal Mahfudh sama sekali tidak mengkultuskan salah seorang dari tokoh-tokoh tersebut. Karena beliau menyadari bahwasanya masing-masing memiliki kekurangan dan kelebihan.¹⁵

3. Tugas dan Jabatan KH Sahal Mahfudh

KH Sahal Mahfudh bukan saja seorang ulama yang senantiasa ditunggu fatwanya, atau seorang kiai yang dikelilingi ribuan santri, melainkan juga seorang pemikir yang menulis ratusan risalah (makalah)

¹⁴ www.tokohindonesia.com diakses pada tanggal 20 April 2016.

¹⁵ Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqih Sosial*, Op.Cit., hlm. 518

berbahasa Arab dan Indonesia, dan juga aktivis LSM yang mempunyai kepedulian tinggi terhadap problem masyarakat kecil di sekelilingnya. Penghargaan yang diterima beliau terkait dengan masyarakat kecil adalah penganugerahan gelar Doktor Kehormatan (*Doctor Honoris Causa*) dalam bidang pengembangan ilmu fiqh serta pengembangan pesantren dan masyarakat pada 18 Juni 2003 di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

Peran dalam organisasi pun sangat signifikan, terbukti beliau dua periode menjabat Rais Aam Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (1999-2009) dan Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) masa bakti 2000-2010. Pada Musyawarah Nasional (Munas) MUI VII (28/7/2005) Rais Aam Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (NU), itu terpilih kembali untuk periode kedua menjabat Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) masa bakti 2005-2010.

Muktamar Nahdlatul Ulama (NU) di Donohudan, Boyolali, Jateng, Minggu (28/11-2/12/2004), KH Sahal Mahfudh dipilih untuk periode kedua 2004-2009 menjadi Rais Aam Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (NU). Pada 26 November 1999, untuk pertama kalinya dia dipercaya menjadi Rais Aam Syuriah PB NU, mengetuai lembaga yang menentukan arah dan kebijaksanaan organisasi kemasyarakatan yang beranggotakan lebih 30-an juta orang itu. KH Sahal Mahfudh yang sebelumnya selama 10 tahun memimpin Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Jawa Tengah, juga didaulat menjadi Ketua Umum Dewan Pimpinan MUI pada Juni 2000 sampai tahun 2005.

Selain jabatan-jabatan di atas, jabatan lain yang sekarang masih diemban oleh beliau adalah sebagai Rektor INISNU Jepara, Jawa Tengah (1989-2014) dan pengasuh Pondok Pesantren Maslakul Huda, Kajen, Pati (1963-2014). Sedangkan pekerjaan yang pernah beliau lakukan, adalah guru di Pesantren Sarang, Rembang (1958-1961), Dosen kuliah *takhassus fiqh* di Kajen (1966-1970), Dosen di Fakultas Tarbiyah UNCOK, Pati (1974-1976), Dosen di Fak. Syariah IAIN Walisongo

Semarang (1982-1985), Rektor Institut Islam Nahdlatul Ulama (INISNU) Jepara (1989-sekarang), Kolumnis tetap di Majalah AULA (1988-1990), Kolumnis tetap di Harian Suara Merdeka, Semarang (1991-sekarang), Rais 'Am Syuriyah PBNU (1999-2004), Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI, 2000-2005), Ketua Dewan Syari'ah Nasional (DSN, 2000-2005), dan sebagai Ketua Dewan Pengawas Syari'ah pada Asuransi Jiwa Bersama Putra (2002-2014).

Jika menggunakan tipologi pemikiran keagamaan John L Esposito, barangkali KH Sahal Mahfudh masuk dalam kategori *social histories approach*, yakni kyai yang membahas permasalahan kemodernan, tetapi tidak mengabaikan keotentikan teks-teks klasik dan nilai historisitas dari kitab kuning. Esposito sendiri menyebut kelompok ini sebagai "yang paling ideal" dan dua kelompok lain, yaitu; *retriCTION of traditionalist* dan *modern scriptualism*. Untuk mengetahui "moderatisme" KH Sahal Mahfudh itu dapat disimak dalam pelbagai tulisannya baik yang tertuang dalam buku seperti *Nuansa Fiqih Sosial* yang diterbitkan oleh Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS), 1994, maupun makalah-makalah yang dibuat sejak 1970-an serta dalam media massa terutama Suara Merdeka (sejak 1991 sampai sekarang) atau Majalah Aula (1988-1990) dan Jawa Pos. Aktifitas organisasi yang demikian padat, tidak menurunkan produktifitas dalam berkarya dan membela kaum lemah. KH Sahal Mahfudh sampai akhir hayatnya tetap memegang kendali PMH dan menjalin kerjasama dengan LSM asing, demi satu hal: kemaslahatan umat. Itulah mungkin yang membuat semua orang kagum kepadanya.

Sosok seperti KH Sahal Mahfudh kiranya layak menjadi teladan bagi semua orang. Sebagai pengakuan atas ketokohnya, beliau telah banyak mendapatkan penghargaan, diantaranya Tokoh Perdamaian Dunia (1984), Manggala Kencana Kelas I (1985-1986), Bintang Maha Putra Utama (2000) dan Tokoh Pemersatu Bangsa (2002). Sepak terjang KH Sahal Mahfudh tidak hanya lingkup dalam negeri saja. Pengalaman yang telah didapatkan dari luar negeri adalah, dalam rangka studi komparatif

pengembangan masyarakat ke Filipina tahun 1983 atas sponsor USAID, studi komparatif pengembangan masyarakat ke Korea Selatan tahun 1983 atas sponsor USAID, mengunjungi pusat Islam di Jepang tahun 1983, studi komparatif pengembangan masyarakat ke Srilanka tahun 1984, studi komparatif pengembangan masyarakat ke Malaysia tahun 1984, delegasi NU berkunjung ke Arab Saudi atas sponsor Dar al-Ifta' Riyadh tahun 1987, dialog ke Kairo atas sponsor BKKBN Pusat tahun 1992, berkunjung ke Malaysia dan Thailand untuk kepentingan Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional (BPPN) tahun 1997.

4. Produk Pemikiran KH Sahal Mahfudh

Ulama berbasis tradisional yang berwawasan maju ini banyak mengembangkan fiqh sosial dan fiqh kontekstual. Masalah-masalah mu'amalat, khususnya masalah sosial banyak menjadi sorotan pemikiran KH Sahal Mahfudh, tidak hanya fiqh ibadah dalam arti sempit seperti kebanyakan ulama lainnya. Pengembangan ibadah sosial yang bersifat horizontal dalam arti luas tampaknya menjadi konsen utamanya. Fiqh kontekstual yang dikembangkan KH Sahal Mahfudh pun bukan berarti bentuk baru yang menyimpang dari fiqh yang telah ada, tetapi merupakan pengembangan fiqh itu sendiri yang dihubungkan dengan konteks dinamika kehidupan nyata di masyarakat yang terus berkembang, sehingga tidak semata-mata normatif tapi bersifat kontekstual. Pendekatan yang sering dipakai KH Sahal Mahfudh adalah pendekatan *mashlahah* atau kemaslahatan. Fiqh di mata KH Sahal Mahfudh tidak saja memberikan keputusan halal dan haram secara normatif namun juga jalan keluar terhadap permasalahan yang dihadapi umat.¹⁶

Dalam langit pemikiran Islam di Indonesia, KH Sahal Mahfudh memang dipandang sebagai tokoh yang banyak menyumbangkan pemikiran dalam bidang hukum Islam. KH Sahal Mahfudh selalu

¹⁶ Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara: Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*, Gelegar Media Indonesia, Jakarta, 2010, hlm. 688.

mengkritik *mainstream* pemikiran yang berkembang (setidaknya di kalangan NU dan pesantren). Bagi KH Sahal Mahfudh, pemahaman terhadap kitab-kitab fiqh klasik sudah seharusnya didekati dengan kerangka metodologis secara proporsional agar bisa dicapai pemahaman yang kontekstual dan sesuai dengan tuntutan realitas sosial. KH Sahal Mahfudh berujar, “Fiqh harus dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara. Inilah yang selama ini mendorong saya untuk mengembangkan fiqh yang bernuansa sosial. Ia tidak hanya bicara soal halal-haram, yang kental dengan nuansa individual atau pun menghadirkan fiqh sebagai hukum positif negara,” tuturnya pada pidato penerimaan gelar doktor kehormatan dari Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta.¹⁷

Oleh karena itu, KH Sahal Mahfudh selalu mengkritik kaum tradisional literalis dan fundamentalis yang selalu memutlakkan fiqh secara tekstual. Bagi KH Sahal Mahfudh, kritik dapat dilontarkan dan dialamatkan kepada siapa pun termasuk kepada gurunya sendiri. Beliau merasa gusar atas pendapat ulama NU yang tidak mau memperhatikan dimensi ruang dan waktu yang telah mengantarkan produk-produk hukum Islam. Tak pelak, alasan inilah yang menjadikan KH Sahal Mahfudh merelakan diri bergabung bersama gerbong pemikir-pemikir produktif muda NU dalam forum *halaqah* (sarasehan) untuk merumuskan kerangka teoritik berfiqh yang lebih produktif dan matching bahkan sesuai dengan perkembangan zaman.

Salah satu hasil konkrit dari forum *halaqah* tersebut ialah munculnya istilah bermazhab secara *manhajiy* dan timbulnya gagasan untuk mempopulerkan pada tahun 1987 (gagasan awal), dan tahun 1998 atas dukungan KH Sahal Mahfudh dan KH Imron Hamzah, maka diadakan seminar dengan tema “Telaah Kitab Secara Kontekstual” di Pondok Pesantren Watu Congol, Muntilan, Magelang. Kendati begitu, pada

¹⁷ <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0306/19/utama/378770.htm>, dikutip pada tanggal 20 April 2016

pertengahan Oktober 1989 sejatinya telah diselenggarakan halaqah (diskusi terbatas) mengenai “Masa Depan NU”. Dan, salah satu pembicaranya ialah alm. A. Qodri Azizi menegaskan perlunya redefisi bermazhab yang kemudian dicetuskan istilah bermazhab *fi al-manhaj* (mengikuti metodologinya). Pada akhirnya, narasi ini dideklarasikan pada tahun 1992 di Bandar Lampung dalam sebuah forum Musyawarah Nasional.¹⁸

Untuk lebih memahami alur pemikiran KH Sahal Mahfudh, berikut ini akan penulis kemukakan secara singkat beberapa pemikiran hukum yang merupakan produk ijtihadnya. Jika menggunakan perspektif John L. Esposito -sebagaimana dikutip Sumanto al-Qurtuby- pemikiran beliau ini termasuk kategori *social histories approach*. Yakni, seorang kyai yang merespon persoalan-persoalan *waqi'iyah* yang aktual dan berupaya menjawab persoalan-persoalan dalam masyarakat dengan tanpa meninggalkan keotentikkan teks-teks klasik (kitab kuning) dan nilai historisnya. Tapi, juga mempertimbangkan dinamika yang terjadi dalam masyarakat yang sangat dinamis. Sedangkan kata Mujamil Qomar, pemikiran KH. Sahal Mahfudh ini bisa dipahami sebagai ekletik, responsif, integralisti, dan divergen.

Epistemologi fiqh sosial yang digeluti KH Sahal Mahfudh itu akhirnya menghasilkan pemikiran-pemikiran maju, dinamis, solutif, dan berdimensi sosial kemasyarakatan, yakni:¹⁹

a. Ahlussunah Wal Jama'ah

Ahlus sunah menurut KH Sahal Mahfudh harus dikembangkan supaya tidak sempit. Sikap warga aswaja yang hanya mencukupkan apa yang telah diketahui dan dipelajari serta tidak mau berdialog dengan keilmuan dan teknokrat yang lain, jelas akan merugikan pengembangan wawasannya. Aswaja harus dikembangkan secara mendalam dari sudut pandang berbagai ilmu, khususnya ilmu sosial.

¹⁸ Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, LKiS, Yogyakarta, 2004, hlm. 128-132.

¹⁹ Jamal Ma'mur Asmani, *Op.Cit.*, hlm. 81-84.

Sehingga, aswaja bisa direintrodusasi secara rasional, sistematis, dan kontekstual sesuai dengan transformasi kultural yang sedang berproses.

b. Pengembangan Wawasan

Perubahan di masyarakat menghendaki perubahan wawasan. Perubahan wawasan itu menjadi amat penting karena sangat mempengaruhi perubahan sikap dan perilaku yang dapat menumbuhkan kemauan, kepekaan, dan ketrampilan melihat masalah. Bahkan, pada akhirnya bisa merumuskan pemecah masalah sendiri. Perubahan wawasan tersebut akan makin berarti jika ditopang dengan penguasaan Islam secara mendalam. Konsekuensinya, kemampuan penguasaan ajaran Islam secara utuh sangat diperlukan. Pengembangan dinamika keilmuan merupakan jawaban atas tantangan-tantangan yang muncul akibat adanya arus globalisasi dalam berbagai aspek kehidupan.

Pengembangan dinamika keilmuan ini harus mampu menjadi sarana pemandu transformasi sosial dan sekaligus sebagai sara kontekstualisasi ajaran Islam dalam tata kehidupan masyarakat. Sebab, keilmuan seseorang yang berkembang secara dinamis, menyebabkan pemiliknya memiliki sikap yang supel, luwes dan visi jauh ke depan yang mampu menyesuaikan dengan perubahan apapun bentuknya.

c. Kesadaran Pluralisme

Pelaksana keadilan dan kesejahteraan merupakan keharusan bagi suatu pemerintahan yang tidak perlu berlabel Islam. Sebab, realitas bangsa menunjukkan adanya pluralitas dari berbagai macam etnis dan agama. Ini sangat memerlukan kesadaran tinggi dari kalangan politisi Islam untuk dapat menumbuhkan semangat baru yang relevan dengan perkembangan kontemporer dalam corak dan format yang tidak berlawanan dengan moralitas Islam. Sekaligus

menanggalkan cara-cara tradisional, seperti keterkaitan masa dengan simbol-simbol Islam secara emosional semata.

KH Sahal Mahfudh berharap, Islam jangan ditonjolkan lewat simbol-simbol yang membuat umat semakin fanatik. Yang diperlukan oleh Islam adalah penerapan atau tindakan nyata dalam kehidupan sehari-hari, baik kehidupan individual maupun sosial. Islam justru lebih menghendaki suatu aksi yang mampu men-sejahterakan masyarakat luas tanpa sekat-sekat agama, suku, ras dan lain sebagainya sebagai realisasi dari misinya *rahmah lil 'alamin* daripada simbol-simbol yang mendangkalkan Islam itu sendiri.

d. Pengentasan Kemiskinan

Mengentaskan kemiskinan harus melalui kerja terencana, terprogram, sistematis dan kontinyu. Kemiskinan adalah sebab-akibat. Penyebab kemiskinan harus ditutup. Kalau penyebabnya tidak ada sumber penghasilan, maka harus diberi alat untuk mendapatkan penghasilan. Ibaratnya, memberi kail daripada ikan. Tidak cukup hanya diberi hal-hal yang sifatnya konsumtif, hal ini membuat masyarakat menjadi pasif, boros, dan tidak punya kemauan kuat. Untuk itu, perlu terus dimotivasi agar punya keinginan dan kemauan kuat untuk berusaha, dibimbing, diarahkan, diberi ketrampilan khusus, dan diberi modal usaha dengan perencanaan dan pengawasan kontinyu.

e. Menejemen Dakwah

Dakwah, bagi KH Sahal Mahfudh, parameternya adalah perubahan sikap perilaku, mental, kondisi riil ekonomi, pendidikan dan budayanya. Walau dakwah hanya diukur dari lucunya mubaligh dan pengunjugnya yang banyak, maka dakwah Islam tidak banyak manfaatnya bagi peningkatan kualitas dan ekonomi umat. Untuk itu, perlu ada dakwah progresif yang mencoba melakukan proyeksi dan kontekstualisasi ajaran agama Islam dalam proses transformasi sosial. Hal ini memerlukan kejelian dan kepekaan sosial mubaligh

agar mampu melakukan pendekatan kebutuhan yang disertai sumber nilai Islam.

f. Sentralisasi Lokalisasi/Prostitusi

Pelacuran, prostitusi, atau industri seks ini merupakan persoalan krusial sekaligus dilematis. Di satu sisi, pelacuran menjadi standar moralitas seseorang (dan bangsa). Namun, dilain pihak ia bisa memberi kontribusi yang besar pada negara. Ada benang ruwet antara industri seks dengan kekuasaan (politik dan ekonomi) yang menyebabkan upaya penghapusan pelacuran sering kali mengalami hambatan terjal. Berkaitan dengan masalah pelacuran, KH Sahal Mahfudh berpedapat:

“Apabila pelacuran dipandang sebagai sebuah dosa, maka perluasan industri seks baik melalui turisme seks atau lain-nya harus pula 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 me-rehabilitasi pelaku pelacuran. Dengan demikian, penangan 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 sebagaimana yang dipersepsikan selama ini. Tapi, juga kaum laki-laki, masyarakat, penguasa dan bahkan ulama sendiri.”²⁰

Menurut KH Sahal Mahfudh, ada dua cara terbaik dalam menanggulangi pelacuran, yaitu: *Pertama*, melalui sentralisasi lokalisasi pelacuran, dan kedua, melalui pendekatan kausatif-sosilogis. Maksudnya, pendekatan pertama dilakukan dengan cara melokalisasi pelacuran dari suatu tempat yang jauh dari kontak penduduk. Upaya ini dimaksudkannya sebagai kompromi dari dua arus pemikiran. Yaitu, kelompok yang tetap menghendaki prostitusi seperti ‘apa adanya’ dan kubu yang bersikeras menghapus pelacuran. Dalam pengamatan KH Sahal Mahfudh, kedua kubu ini sama-sama memiliki kelemahan dan berpeluang menimbulkan *mudharat*.

²⁰ Sumanto al-Qurtuby, *Op.Cit.*, hlm. 101-102

Pola pikir yang pertama terkesan merestui lembaga kemaksiatan dan promiskuitas. Padahal, dalam kaidah ushul fiqh terdapat, *ar-ridha bi asy-syai'i ridhan bi ma yatawallad minh*. Artinya, berdiam diri dari pelacuran berarti merelakan berbagai ekses negatif yang ditimbulkannya. Demikian pula pola pikir yang kedua ternyata juga tidak serta merta dapat menyelesaikan masalah dan bahkan justru sebaliknya menambah permasalahan baru. Sebab, dengan ditutupkannya 'saluran resmi seks' ini akan menimbulkan *mudharat* yang lebih besar. Makanya, beliau mengusulkan dengan pola sentralisasi guna meminimalisir *mudharat* pelacuran. Dasarnya, *irtikhab akhaff adh-dhararain wajib*. Artinya, mengambil sikap yang risikonya paling kecil dari dua macam bahaya adalah wajib. Cara ini dimaksudkan untuk mencegah atau minimal mengurangi eskalasi laki-laki hidung belang yang gemar ke lokalisasi.

5. Karya-karya KH Sahal Mahfudh

KH Sahal Mahfudh adalah seorang pakar fiqh (hukum Islam), yang sejak menjadi santri seolah sudah terprogram untuk menguasai spesifikasi ilmu tertentu yaitu dalam bidang ilmu ushul fiqh, bahasa arab dan ilmu kemasyarakatan. Namun KH Sahal Mahfudh juga mampu memberikan solusi permasalahan umat yang tak hanya terkait dengan tiga bidang tersebut, contohnya dalam bidang kesehatan dan beliau menemukan suatu bagian tersendiri dalam fiqh. Dalam bidang kesehatan KH Sahal Mahfudh mendapat penghargaan dari WHO dengan gagasannya mendirikan taman gizi yang digerakkan para santri untuk menangani anak-anak balita (hampir seperti Posyandu). Selain itu juga mendirikan balai kesehatan yang sekarang berkembang menjadi Rumah Sakit Islam.

Berbicara tentang karya beliau, pada bagian fiqh beliau menulis seperti *al-Tsamarah al-Hajainiyah* yang membicarakan masalah fiqh,

al-Barokatu al-Jumu'ah ini berbicara tentang gramatika Arab. Sedangkan karya KH Sahal Mahfudh yang berbentuk tulisan lainnya:²¹

a. Buku (kumpulan makalah yang diterbitkan):

- 1) *Thariqatal-Hushul ila Ghayahal-Ushul*, (Diantarna, Surabaya, 2000)
- 2) *Pesantren Mencari Makna*, (Pustaka Ciganjur, Jakarta, 1999)
- 3) *Al-Bayan al-Mulamma' 'an Alfadz al-Lumd*, (Thoha Putra, Semarang, 1999)
- 4) *Dialog Dengan Kiai Sahal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)*, (Ampel, Surabaya, 2003)

Buku ini berisi tentang segala persoalan problematika aktual dan jawabannya yang tengah terjadi di masyarakat. Sehingga kehadiran buku ini menjadi baru diruangan pembaca. Kelengkapan isi dalam penulisan buku bukanlah tidak penting, karena berbobot tidaknya sebuah buku, pembaca bisa menyambut dengan baik terhadap kehadiran buku juga tergantung kepada isi buku. Tetapi kadang-kadang, lengkap bukan berarti menjadi sebuah ukuran bahwa buku itu berkualitas, lain dari hal itu tergantung juga kepada siapa penulisnya. Berbicara penulis berarti bicara soal keilmuan yang dimiliki si penulis buku. Buku *Dialog Dengan Kiai Sahal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)* ditulis oleh orang yang tidak mungkin diragukan lagi keilmuannya (ke-aliman-nya). Beliau adalah tokoh masyarakat, ulama, pengasuh pondok pesantren besar, ilmuwan, dan Rois Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PB NU). Sebut saja namanya adalah KH Sahal Mahfudh. Sosok nama KH Sahal Mahfudh mungkin tidak asing lagi di Indonesia, khususnya bagi warga *nahdliyyin*.

²¹ <http://www.figurpublik.com/cgi-bin/figur2.cgi?page=sahal> diakses tanggal 20 April 2016, dan dalam *Curriculum Vitae*, Pidato ilmiah pada penganugerahan gelar Doktor Kehormatan (*Doctor Honoris Causa*) dalam bidang Pengembangan Ilmu Fiqh serta Pengembangan Pesantren dan Masyarakat pada 18 Juni 2003 di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

Buku yang diterbitkan pertama kali pada tahun 2003, terasa dibutuhkan dan dicari oleh masyarakat sehingga buku itu didesain ulang dan dicetak kembali yang kini tampil dihadapan pembaca. Buku ini mengupas tuntas tentang panduan ibadah mulai dari *mahdlah* dan *ghairu mahdlah*. Misalnya bab tentang problematika bersuci, salat, puasa dan Ramadhan, zakat dan pemberdayaan ekonomi umat, haji, rumah tangga, tuntunan ibadah dan rekayasa teknologi, akidah-akhlak, menggunakan kitab suci, makanan hingga etika sosial.

Beberapa persoalan dalam buku ini adalah pertanyaan-pertanyaan yang selalu muncul di masyarakat yang terkadang dianggap sepele dan tidak dicarikan jawabannya. Oleh KH Sahal Mahfudh, sebagai sosok kiai yang selalu mempunyai kepedulian untuk memberikan jawaban setiap pertanyaan yang ada sebagai bentuk tanggung jawab dirinya sebagai orang yang ditokohkan oleh masyarakat untuk menjawab beberapa lontaran permasalahan yang muncul. Jadi, KH Sahal Mahfudh tidak pernah mengesampingkan persoalan-persoalan kecil-kecil yang tengah dihadapi waraganya, dicarikan solusi dan jawabannya.

Jawaban-jawaban KH Sahal Mahfudh dalam buku ini adalah reflektif-argumentatif (kontekstual). Literatur yang digunakan tidak hanya terfokus pada satu teks, tetapi banyak melakukan perbandingan dengan teks (kitab-kitab kuning) lainnya. Sehingga di dalam memberikan jawaban, KH Sahal Mahfudh tidak terkesan sebagai orang yang menggurui, yang harus diikuti pendapatanya, melainkan memberikan tawaran-tawaran elastis pada setiap jawaban yang ada.²²

- 1) *Nuansa Fiqh Sosial* (LKiS, Yogyakarta, 1994)
- 2) *Ensiklopedi Ijma'* (terjemahan bersama KH. Mustofa Bisri dari kitab *Mausu'ah al-Ij ma'*) (Pustaka Firdaus, Jakarta, 1987).

²² <http://ach-syaiful.blogspot.sg>, dikutip pada tanggal 13 April 2016.

- 3) *Al-Tsamarah al-Hajainiyah*, 1960 (Nurussalam, t.t)
- 4) *Luma' al-Hikmah ila Musalsalat al-Muhimmat*, (Diktat Pesantren Maslakul Huda, Pati).
- 5) *Al-Faraid al-Ajibah*, 1959 (Diktat Pesantren Maslakul Huda, Pati)
- b. Risalah dan Makalah (tidak diterbitkan):
 - 1) Tipologi Sumber Daya Manusia Jepara dalam Menghadapi AFTA 2003 (Workshop KKNINISNU Jepara, 29 Pebruari 2003).
 - 2) Strategi dan Pengembangan SDM bagi Institusi Non-Pemerintah, (Lokakarya Lakpesdam NU, Bogor, 18 April 2000).
 - 3) Mengubah Pemahaman atas Masyarakat: Meletakkan Paradigma Kebangsaan dalam Perspektif Sosial (Silarurahmi Pemda II Ulama dan Tokoh Masyarakat Purwodadi, 18 Maret 2000).
 - 4) Pokok-Pokok Pikiran tentang Militer dan Agama (Halaqah Nasional PB NU dan P3M, Malang, 18 April 2000)
 - 5) Prospek Sarjana Muslim Abad XXI, (Stadium General STAI al-Falah Assuniyah, Jember, 12 September 1998)
 - 6) Keluarga Masalah dan Kehidupan Modern, (Seminar Sehari LKKNU, Evaluasi Kemitraan NU-BKKBN, Jakarta, 3 Juni 1998)
 - 7) Pendidikan Agama dan Pengaruhnya terhadap Penghayatan dan Pengamalan Budi Pekerti, (Sarasehan Peningkatan Moral Warga Negara Berdasarkan Pancasila BP7 Propinsi Jawa Tengah, 19 Juni 1997)
 - 8) Metode Pembinaan Aliran Sempalan dalam Islam, (Semarang, 11 Desember 1996)
 - 9) Perpustakaan dan Peningkatan SDM Menurut Visi Islam, (Seminar LP Ma'arif, Jepara, 14 Juli 1996)
 - 10) Arah Pengembangan Ekonomi dalam Upaya Pemberdayaan Ekonomi Umat, (Seminar Sehari, Jember, 27 Desember 1995)

- 11) Pendidikan Pesantren sebagai Suatu Alternatif Pendidikan Nasional, (Seminar Nasional tentang Peranan Lembaga Pendidikan Islam dalam Peningkatan Kualitas SDM Pasca 50 tahun Indonesia Merdeka, Surabaya, 2 Juli 1995)
- 12) Peningkatan Penyelenggaraan Ibadah Haji yang Berkualitas, (disampaikan dalam Diskusi Panel, Semarang, 27 Juni 1995)
- 13) Pandangan Islam terhadap Wajib Belajar, (Penataran Sosialisasi Wajib belajar 9 Tahun, Semarang 10 Oktober 1994)
- 14) Perspektif dan Prospek Madrasah Diniyah, (Surabaya, 16 Mei 1994)
- 15) Fiqh Sosial sebagai Alternatif Pemahaman Beragama Masyarakat, (disampaikan dalam kuliah umum IKAHA, Jombang, 28 Desember 1994)
- 16) Reorientasi Pemahaman Fiqh, Menyikapi Pergeseran Perilaku Masyarakat, (disampaikan pada Diskusi Dosen Institut Hasyim Asy'ari, Jombang, 27 Desember 1994)
- 17) Sebuah Refleksi tentang Pesantren, (Pati, 21 Agustus 1993)
- 18) Posisi Umat Islam Indonesia dalam Era Demokratisasi dari Sudut Kajian Politis, (Forum Silaturahmi PP Jateng, Semarang, 5 September 1992).
- 19) Kepemimpinan Politik yang Berkeadilan dalam Islam, (Halaqah Fiqh Imaniyah, Yogyakarta, 3-5 Nopember 1992)
- 20) Peran Ulama dan Pesantren dalam Upaya Peningkatan Derajat Kesehatan Umat, (Sarasehan Opening RSUD Sultan Agung, Semarang, 26 Agustus 1992).
- 21) Pandangan Islam Terhadap AIDS, (Seminar, Surabaya, 1 Desember 1992)
- 22) Kata Pengantar dalam buku Quo Vadis NU karya Kacung Marijan, (Pati, 13 Pebruari 1992)
- 23) Peranan Agama dalam Pembinaan Gizi dan Kesehatan Keluarga, Pandangan dari Segi Posisi Tokoh Agama, Muallim,

- dan Pranata Agama, (Muzakarah Nasional, Bogor, 2 Desember 1991)
- 24) Mempersiapkan Generasi Muda Islam Potensial, (Siaran Mimbar Agama Islam TVRI, Jakarta, 24 Oktober 1991)
- 25) Moral dan Etika dalam Pembangunan, (Seminar Kodam IV, Semarang, 18-19 September 1991)
- 26) Pluralitas Gerakan Islam dan Tantangan Indonesia Masa Depan, Perpsketif Sosial Ekonomi, (Seminar di Yogyakarta, 10 Maret 1991)
- 27) Islam dan Politik, (Seminar, Kendal, 4 Maret 1989)
- 28) Filosofi dan Strategi Pengembangan Masyarakat di Lingkungan NU, (disampaikan dalam Temu Wicara LSM, Kudus, 10 September 1989)
- 29) Disiplin dan Ketahanan Nasional, Sebuah Tinjauan dari Ajaran Islam, (Forum MUIII, Kendal, 8 Oktober 1988)
- 30) Relevansi Ulumuddiyanah di Pesantren dan Tantangan Masyarakat, (Mudzakarah, P3M, Mranggen, 19-21 September 1988)
- 31) Prospek Pesantren dalam Pengembangan Science, (Refreshing Course KPM, Tambak Beras, Jombang 19 Januari 1988)
- 32) Ajaran Aswaja dan Kaitannya dengan Sistem Masyarakat, (LKL GP Anshor dan Fatayat, Jepara 12-17 Februari 1988)
- 33) AIDS dan Prostitusi dari Dimensi Agama Islam, (Seminar AIDS dan Prostitusi YAASKI, Yogyakarta, 21 Juni 1987)
- 34) Sumbangan Wawasan tentang Madrasah dan Ma'arif, (Raker LP Ma'arif, Pati, 21 Desember 1986)
- 35) Program KB dan Ulama, (Pati, 27 Oktober 1986)
- 36) Hismawati dan Taman Gizi, (Sarasehan gizi antar santriwati,
- 37) Administrasi Pembukuan Keuangan Menurut Pandangan Islam, (Latihan Administrasi Pembukuan dan Keuangan bagi TPM, Pan, 8 April 1986)

- 38) Pendekatan Pola Pesantren sebagai Salah Satu Alternatif membudayakan NKKBS, (Rapat Konsultasi Nasional Bidang, KB, Jakarta, 23-27 Januari 1984)
- 39) Pelaksanaan Pendidikan Kependudukan di Pesantren, (Lokakarya Pendidikan Kependudukan di Pesantren, (Jakarta, 6-8 Januari 1983)
- 40) Tanggapan atas Pokok-Pokok Pikiran Pembaharuan Pendidikan Nasional, (27 Nopember 1979)
- 41) Peningkatan Sosial Amaliah Islam, (Pekan Orientasi Ulama Khotib, Pati, 21-23 Pebruari 1977)
- 42) *Intifah al-Wajadain*, (Risalah tidak diterbitkan)
- 43) *Wasmah al-Sibydn ild I'tiqdd ma'da al-Rahman*, (Risalah tidak diterbitkan)
- 44) *I'dnah al-Ashhab*, 1961 (Risalah tidak diterbitkan)
- 45) *Faid al-Hija syarah Nail al-Raja dan Nazhdm Safinah al-Naja*, 1961 (Risalah tidak diterbitkan)
- 46) *Al-Tarjamah al-Munbalijah 'an Qasiidah al-Munfarijah*, (Risalah tidak diterbitkan)

B. Data Penelitian

1. Pendapat KH Sahal Mahfudh tentang Diperbolehkannya Memakai Minyak Wangi Beralkohol

Menurut KH Sahal Mahfudh dalam bukunya yang berjudul *Dialog Dengan Kiai Sahal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)*,

Alkohol menurut ahli kesehatan adalah zat cair yang dihasilkan dari proses fermentasi atau diproduksi secara kimiawi, berwarna bening seperti air, mempunyai bau khusus, dan memiliki efek pati rasa atau mengurangi pengaruh syaraf tertentu (memabukkan) bila digunakan pada bagian tubuh secara berlebihan. Karena efek pati rasa itu alkohol memiliki potensi *madharat* (negatif) yang tidak kecil bagi kehidupan manusia bila disalah-gunakan, sekaligus manfaat yang sangat besar bila digunakan secara benar.²³

²³ Sahal Mahfudh, *Dialog Dengan Kiai Sahal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)*, Ampel Suci, Surabaya, 2003, hlm. 31

KH Sahal Mahfudh menandakan bahwa sisi *madharat* alkohol yang biasa diketahui adalah manakala ia dijadikan unsur dasar minuman keras yang memabukkan. Karena memabukkan itu, para ulama sepakat bahwa alkohol najis hukumnya sehingga dengan sendirinya haram dikonsumsi. Hal ini menurut KH Sahal Mahfudh pernah dibahas dalam Mukhtar NU ke-23 di Solo. Karena alkohol najis, maka tidak boleh digunakan dalam ibadah-ibadah yang dalam pelaksanaannya membutuhkan kesucian.²⁴ Namun demikian, lanjut KH Sahal Mahfudh bahwa Syafi'iyah berpendapat bahwa campuran sedikit zat cair yang najis dalam hal ini alkohol terhadap obat-obatan atau minyak wangi untuk sekedar menjaga kebaikannya hukumnya *ma'fu* atau dimaafkan. Jadi, meskipun najis boleh digunakan untuk shalat. Terlepas dari pendapat di atas, menurut KH Sahal Mahfudh sebenarnya hukum alkohol masih menjadi perselisihan. Mereka sama-sama mendasarkan pendapatnya pada al-Qur'an surat al-Maidah, 90:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya : Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. (Qs. al-Maidah: 90).²⁵

Menurut KH Sahal Mahfudh,

Sebagian ulama memaknai kata *rijs* dengan najis dan sebagian yang lain (ulama ahli hadis atau *al-muhadditsin*) berpendapat bahwa *khamer* meskipun diharamkan hukumnya suci karena najis yang dimaksud adalah najis *maknawi*. Hal ini sebagaimana al-Qur'an menyebut orang musyrik sebagai najis. Ini bukan berarti orang musyrik najis dalam pengertian najis yang membatalkan shalat tetapi

²⁴ *Ibid.*, hlm. 31

²⁵ Al-Qur'an surat al-Maidah ayat 90, Depag RI, Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 1986, hlm. 17

karena perbuatan syirik merupakan perbuatan paling buruk menurut akal sehat.²⁶

Melihat pendapat KH Sahal Mahfudh yang menyatakan bahwa alkohol adalah suci, meskipun diharamkan, maka penggunaannya pada pakaian tidak bisa membatalkan shalat. Pendapat kedua itu juga ditegaskan lagi oleh Lembaga Fiqh Islam Dunia pada Mukhtamar ke delapan di Brunai Darussalam, (21-27 Juni 1993 M atau 1-7 Muharram 1414 H) yang memutuskan bahwa alkohol hukumnya tidak najis. Hal ini didasarkan pada kaidah fiqih "*al-ashlu fi al-asyyaai at-thaharah.*" Alasannya sama karena kenajisan khamer dan semua yang memabukkan itu bersifat *maknawi* bukannya *hissi* atau kenyataan.²⁷

KH Sahal Mahfudh menegaskan,

Di samping sisi *madharat*, disadari maupun tidak sebenarnya manusia telah banyak memanfaatkan alkohol yang memang penting itu. Dalam bidang kesehatan misalnya, alkohol biasanya digunakan untuk membersihkan luka, membunuh kuman penyakit bius dan lainnya. Dalam kehidupan sehari-hari alkohol dijumpai sebagai campuran minyak wangi atau makanan dan minuman baik sebagai pengawet ataupun unsur pengurai. Menurut keputusan lembaga fiqih Islam dunia, penggunaan alkohol untuk kepentingan-kepentingan semacam itu tidak termasuk khamar. Jadi, minyak wangi yang menggunakan sedikit campuran dari alkohol atau makanan minuman ataupun obat yang dalam pembuatannya menggunakan sedikit alkohol untuk menguraikan bahan-bahan yang tidak bisa diuraikan dengan air atau untuk sekedar mengawetkan, boleh dikonsumsi atau digunakan karena dirasa sulit untuk menghindarinya (*li 'umum al-balwa*).²⁸

KH Sahal Mahfudh dalam bukunya yang berjudul *Dialog dengan Sahal Mahfudh Telaah Fikih Sosial* menjelaskan

Secara global, minuman yang bercampur alkohol boleh saja dikonsumsi untuk manusia. Antara lain, tidak ada sumber jelas berkenaan dengan adanya pelarangan. Dasar diperbolehkannya minuman yang bercampur alkohol itu antara lain, karena menurut penuturan kitab *Ta'liq Nadhmi al-Taqrīb*, alkohol bukan termasuk

²⁶ Sahal Mahfudh, *Dialog Dengan Kiai Sahal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)*, Op. Cit, hlm. 32.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid*, hlm. 33.

barang najis. Pendapat itu disertai pemahaman meskipun memiliki potensi *iskar* (memabukkan) sebagaimana keterangan al-Raqawi yang mengharamkan *nabidz* (minuman keras yang dibuat dari selain perasan atau sari buah anggur), tapi karena tidak murni dibuat sebagai bahan baku minuman (*muhayya' li al-syurbi*) alkohol tidak bisa dikatakan najis. Gambaran itu sama dengan minyak tanah. Minyak tanah tidak najis, meski kalau diminum secara berlebihan juga bisa memabukkan atau bahkan bisa menimbulkan konsekuensi yang lebih parah.²⁹

2. *Istinbath* hukum KH Sahal Mahfudh dalam membolehkan memakai minyak wangi beralkohol

Syari'at Islam mengatur hubungan antara manusia dengan Allah yang dalam fiqh sosial menjadi komponen ibadah, baik sosial maupun individual, *muqayyad* (terikat oleh syarat dan rukun) maupun *muthlaqah* (teknik operasionalnya tidak terikat oleh syarat dan rukun tertentu). Syari'at Islam juga mengatur hubungan antara sesama manusia dalam bentuk *mu'asyarah* (pergaulan) maupun *mu'amalah* (hubungan transaksi untuk memenuhi kebutuhan hidup). Di samping itu juga mengatur hubungan dan tata cara berkeluarga, yang dirumuskan dalam komponen *munakahah*. Untuk menata pergaulan yang menjamin ketenteraman dan keadilan, ia juga punya aturan yang dijabarkan dalam komponen *jinayah*, *jihad*, dan *qadha*.

Beberapa komponen fiqh di atas merupakan teknis operasional dari lima tujuan prinsip dalam syari'at Islam (*maqashid al-syari'ah*), yaitu memelihara, dalam arti luas adalah; agama, akal, jiwa, nasab (keturunan), dan harta benda. Komponen-komponen itu secara bulat dan terpadu menata bidang-bidang pokok dari kehidupan manusia, dalam rangka berikhtiar melaksanakan *taklif* untuk mencapai kesejahteraan duniawi dan ukhrawi atau *sa'adatuddarain* sebagai tujuan hidupnya.

Lingkungan masyarakat pesantren adalah lingkungan yang mengakui mazhab empat (Maliki, Hanafi, Syafi'i, Hanbali), namun ternyata dalam

²⁹ Sahal Mahfudh, *Dialog dengan Sahal Mahfudh Telaah Fikih Sosial*, Yayasan Karyawan Suara Merdeka, Semarang, 1997, hlm. 114.

tindakannya 'bersikeras' pada Syafi'i saja. KH Sahal Mahfudh mengkritik kecenderungan ini. Salah satu keberatannya, Syafi'i dalam hal yang tidak ditegaskan oleh nash, secara metodologis lebih menekankan qiyas, sehingga kurang menekankan *masalah*. Dalam posisi ini, KH Sahal Mahfudh tampaknya telah memilih 'jalan lain' dalam berfiqih. Jalan as-Syatibi merupakan pilihannya yang dominan, meski dalam banyak hal ia tetap berada di jalur kontekstualisasi teks fiqh Syafi'iyah. Bagi KH Sahal Mahfudh, kepentingan umum (*masalah 'ammah*) harus menjadi pertimbangan terdepan dalam proses pengambilan keputusan (hukum).³⁰

Istinbath menurut bahasa ialah mengeluarkan, sedangkan menurut istilah adalah mengeluarkan makna-makna dari nash-nash (yang terkandung) dengan menumpahkan pikiran dan kemampuan (potensi) naluri. Nash itu ada dua macam yaitu yang berbentuk bahasa (*lafadziyah*) dan yang tidak berbentuk bahasa tetapi dapat dimaklumi (*maknawiyah*). Yang berbentuk bahasa (*lafadz*) adalah al-Qur'an dan as-Sunnah, dan yang bukan berbentuk bahasa seperti *istihsan*, *mashlahat*, *saddudzariah* dan sebagainya.³¹

Cara penggalan hukum (*thuruq al-istinbath*) dari nash ada dua macam pendekatan, yaitu pendekatan makna (*thuruq ma'nawiyah*) dan pendekatan lafaz (*thuruq lafziyyah*). Pendekatan makna (*thuruq ma'nawiyah*) adalah (*istidlal*) penarikan kesimpulan hukum bukan kepada nash langsung seperti menggunakan *qiyas*, *istihsan*, *mashalih mursalah*, *zara'i* dan lain sebagainya. Sedangkan pendekatan lafaz (*thuruq lafziyyah*) penerapannya membutuhkan beberapa faktor pendukung yang sangat dibutuhkan, yaitu penguasaan terhadap *ma'na* (pengertian) dari lafaz-lafaz nash serta konotasinya dari segi umum dan khusus, mengetahui dalalahnya apakah menggunakan *manthuq lafzy* ataukah termasuk *dalalah* yang menggunakan pendekatan *mafhum* yang

³⁰ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, Op.Cit., hlm. xviii.

³¹ Kamal Muchtar, dkk, *Ushul Fiqh*, jilid 2, PT Dana Bhakti Wakaf, Yogyakarta, 1995, hlm.

diambil dari konteks kalimat; mengerti batasan-batasan (*qayyid*) yang membatasi ibarat-ibarat nash; kemudian pengertian yang dapat dipahami dari lafaz nash apakah berdasarkan ibarat nash ataukah isyarat nash. Sehubungan dengan hal tersebut, para ulama ushul telah membuat metodologi khusus dalam bab *mabahits lafziyyah* (pembahasan lafaz-lafaz nash).³²

Adapun metode penggalan hukum (*al-istinbath al-ahkam*) KH Sahal Mahfudh pada dasarnya dibagi dalam dua tipologi. *Pertama*, metode tekstual (*mazhab qauli*) dan *kedua*, metode kontekstual/ metodologis (*mazhab manhaji*). Metode tekstual digunakan KH Sahal Mahfudh terutama ketika memberikan "fatwa hukum" di Suara Merdeka sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan kepadanya. Sedangkan metode kontekstual dilakukan KH Sahal Mahfudh dalam forum-forum ilmiah keagamaan seperti bahtsul masa'il NU, seminar atau ketika KH Sahal Mahfudh berijtihad sendiri untuk memecahkan persoalan yang pelik. Untuk memudahkan pembahasan, di bawah ini akan dikelompokkan dalam dua hal tadi.

a. Metode Tekstual (*Madzhab Qauli*)

Metode ini digunakan ketika memberikan fatwa hukum terutama di harian Suara Merdeka. Dalam operasionalnya KH Sahal Mahfudh menggunakan kitab-kitab yang digunakan oleh ulama Syafi'iyyah (bukan Syafi'i). Itulah sebabnya, A. Qodry Azizy menyebut isi "fatwa KH. Sahal" itu 100% mendasarkan pada fiqh mazhab Syafi'i dan anti *talfiq*.³³

Kitab-kitab yang sering dijadikan rujukan oleh KH Sahal Mahfudh dalam memberikan "fatwa hukum" antara lain: *Nihayah al-Zain*, *Subul as-Salam*, *Mizan al-Kubro*, *Rawa'i al-Bayan*, *al-Iqna*, *al-Bajuri*, *Fath al-Mu'in* dan lain-lain. Sedangkan ulama yang sering dijadikan referensi antara lain: al-Rafi'i, al-Nawawi, al-Qaffal, al-

³² Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, Mesir: Dar al-Fikr al-Araby, 1971, hlm. 115-116.

³³ Sumanto al-Qurtuby, *Op.Cit.*, hlm. 110.

Razi. Banyak kitab besar antara lain: al-Muhazzab, al-Majmu, al-Mukhtasar, yang ditulis masing-masing oleh Syirazi, Nawawi, dan Muzani jarang disebutkan. Apalagi kitab karya Syafi'i sendiri seperti *al-Umm*, *al-Risalah*, *Musnad*, *Ikhtilaf al-Hadis* dan lain-lain lebih jarang lagi disebutkan, bahkan nama-nama besar ulama Syafi'iyah seperti al-Mawardi, Imam al-Haramain al-Juwaini, al-Ghazali, Muzani, Buwaithi al Rabi dan sebagainya jarang dijumpai.

Ada beberapa nama ulama seperti al-Jaziri, Abu Hanifah, Yusuf Qardhawi atau Mahmud Syalthut yang diambil pendapatnya. Misalnya ketika KH Sahal Mahfudh mengungkap makna "*sabilillah*" dalam Q.S al-Taubah:60, KH Sahal Mahfudh mengambil pendapat Syekh Mahmud Syalthut yang mengatakan, bahwa *sabilillah* tidak semata-mata berarti orang-orang yang berjihad secara sukarela (*al-ghuzzat al-ghairu al-murtaziqah*) sebagaimana dikatakan oleh para *fuqaha* pada umumnya, akan tetapi kata itu mencakup "segala bentuk kebaikan" (*sabiil al-khair*) seperti membangun masjid, majlis taklim dan membangun rumah sakit. Alasan yang dipakai Syalthut adalah, saat ini umat Islam tidak sekedar mengalami peperangan dalam pengertian fisik, tetapi juga perang akidah, pemikiran, atau budaya yang tidak kalah pentingnya dari perang fisik.

KH Sahal Mahfudh mendasarkan hukum kesucian parfum berlakohol adalah berdasar surat al-Maidah ayat 90

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجَسٌ
مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya : Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu

agar kamu mendapat keberuntungan. (Qs. al-Maidah: 90).³⁴

Menurut KH Sahal Mahfudh,

Sebagian ulama memaknai kata *rijs* dengan najis dan sebagian yang lain (ulama ahli hadis atau *al-muhadditsin*) berpendapat bahwa *khamer* meskipun diharamkan hukumnya suci karena najis yang dimaksud adalah najis *maknawi*. Hal ini sebagaimana al-Qur'an menyebut orang musyrik sebagai najis. Ini bukan berarti orang musyrik najis dalam pengertian najis yang membatalkan shalat tetapi karena perbuatan syirik merupakan perbuatan paling buruk menurut akal sehat.³⁵

Jika dicermati dengan seksama fatwa hukum KH Sahal Mahfudh di Suara Merdeka itu sifatnya eklektik, yakni mengambil beberapa pendapat beberapa fuqaha yang mendukung atau sesuai dengan pertanyaan yang diajukan, tanpa diiringi dengan analisa. Dan dalam pengambilannya tanpa menyebut jilid, halaman, atau nama penerbit sehingga mengurangi nilai keilmiahannya. Selain itu, dengan mengambil pendapat para ulama Syafi'iyyah yang hidup jauh dari Imam Syafi'i terkadang mengakibatkan tidak sesuai dengan pendapatnya Imam Syafi'i sendiri. Sebagai contoh, ketika KH Sahal Mahfudh berpendapat tentang boleh dan tidaknya air *musta'mal* untuk menghilangkan hadas, dengan berpegang pada mazhab Syafi'iyyah. KH Sahal Mahfudh cenderung menerapkan pendapat umum yang tidak membolehkan air *musta'mal* untuk menghilangkan *hadats*. KH Sahal Mahfudh menulis, sebagaimana dikutip Sumanto al-Qurtuby:

“Dari ketiga pembagian itu, hanya bagian yang pertama yang dapat digunakan bersuci. Adapun yang kedua dan ketiga, tidak sah dipakai untuk bersuci. Hanya saja untuk yang kedua (*thahir ghairu muthahir*) boleh untuk dikonsumsi untuk makan dan minum, sementara yang ketiga (*mutanajjis*) tidak boleh.”

³⁴ Al-Qur'an surat al-Maidah ayat 90, Depag RI, Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 1986, hlm. 17

³⁵ Sahal Mahfudh, *Dialog Dengan Kiai Sahal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)*, Op. Cit, hlm. 32.

Selanjutnya KH Sahal Mahfudh mempertegas:

“Yang perlu diperhatikan dalam kedua kasus itu, jangan sampai air yang sudah dipakai kembali masuk ke bejana atau ember karena bisa membuat air itu menjadi air *musta'mal*.”

Dan di akhir tulisan KH Sahal Mahfudh mengatakan:

“Namun kalau kita mengikuti pendapat sebagian ulama yang memperbolehkan air *musta'mal* untuk bersuci sebagaimana yang telah dituturkan dalam kitab *al-Muhazzab* juga tidak masalah karena air itu masih dianggap *thahir muthahhir*.”³⁶

Kutipan di atas untuk mempertegas pendapat KH Sahal Mahfudh yang tidak memperbolehkan air *musta'mal* untuk bersuci karena tergolong *thahir ghairu muthahir* (bersih namun tidak bisa untuk bersuci). KH Sahal Mahfudh juga mengutip pendapat Syirazi dalam *al-Muhazzab* yang kata KH Sahal Mahfudh membolehkan air *musta'mal* untuk bersuci karena termasuk *thahir muthahhir*.

Jika pendapat KH Sahal Mahfudh itu dicek dalam sumber primer kitab *al-Muhazzab* dan kitab *al-Umm*, karya Imam Syafi'i, maka sesungguhnya pendapat itu banyak yang khilaf. Sebab dalam kitab *al-Muhazzab* sendiri al-Syirazi tidak mencantumkan pendapatnya secara tegas tentang kedudukan air. Al-Syirazi mengatakan bahwa dalam masalah boleh dan tidaknya *musta'mal* air *musta'mal* untuk menghilangkan najis terdapat dua pendapat. *Pertama*, Abu al-Qasim al-Anmati dan Abu Ali bin Khairan yang mengatakan bahwa air *musta'mal* bisa untuk menghilangkan najis. Dan kedua, pendapat formal mazhab yang tidak memperbolehkan air *musta'mal* untuk menghilangkan najis (*wa al-mazhabu annahu layajuzu*).³⁷ Dengan begitu, Syirazi justru cenderung pada pendapat yang kedua, yakni air *musta'mal* tidak bisa menghilangkan najis, sebab pendapat yang memperbolehkan air *musta'mal* untuk menghilangkan najis kata Syirazi, hanya dua orang, yaitu Abu al-Qasim dan Abu Ali bin al-

³⁶ Sumanto al-Qurtuby, *Op.Cit.*, hlm. 114.

³⁷ Abu Ishaq al-Syirazi, *al-Muhazzab*, Isa Bab al-Halabi, Kairo, t.th, juz 1, hlm. 8

Khairan. Imam al-Syirazi tentu berpegang pada yang mayoritas, bukan yang minoritas.

KH Sahal Mahfudh sendiri memang sebetulnya "tidak sreg" dengan metode tekstual ini. Namun, cara mazhab *qauli* itu harus dilakukan mengingat dua hal, pertama, pertanyaan yang diajukan bersifat praktis dan hanya berkaitan dengan masalah-masalah *furu'iyah* di bidang ibadah. Karena pertanyaan bersifat praktis, maka jawabannya pun harus sesuai dengan kapasitas si penanya atau dalam terma agama disebut *bi qadri uqulihim*.³⁸

Apabila diperhatikan penerapan metode tekstual dari KH Sahal Mahfudh dengan mengambil pendapat (*qaul*) para *fuqaha* itu sifatnya tidak memaksa. Artinya, KH Sahal Mahfudh tetap memberi peluang kepada si penanya (*mad'u*/subjek dakwah) untuk memilih dari pendapat-pendapat yang disebutkan. Ini tampak dalam setiap jawabannya tidak pernah menyebut hanya satu *qaul* saja, tetapi diambil dari beberapa *qaul*. Bahkan, kadang-kadang *qaul* itu tidak hanya diambil dari *fuqaha* Syafi'iyah saja. Cara ini tidak dilakukan dalam rangka memberi kebebasan sekaligus mendidik kepada khalayak (publik) tentang tata cara mensikapi teks-teks fiqih agar tidak terpaku pada salah satu mazhab saja.³⁹

b. Metode Kontekstual (*Madzhab Manhaji*)

KH Sahal Mahfudh mengatakan bahwa seorang kyai/ulama harus memenuhi kriteria sebagai *faqihun ani mashalih al-khalqi fi al-dunya* seperti diungkapkan Imam Ghazali.⁴⁰ Artinya, seorang ulama harus mampu menangkap "pesan zaman" demi kemaslahatan umat di dunia. Untuk dapat "menangkap pesan zaman demi kemaslahatan umat" itu jelas membutuhkan sebuah prasyarat berupa, bermazhab secara metodologis. Sebab, jika hanya mengikuti (*taqlid*) terhadap *qaul-qaul* ulama terdahulu dalam kitab kuning jelas tidak

³⁸ Sumanto al-Qurtuby, *Op.Cit.*, hlm. 115.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 116.

⁴⁰ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial, Op.Cit.*, hlm. 171.

akan mampu menangkap "pesan zaman" apalagi untuk kemaslahatan umat.⁴¹

KH Sahal Mahfudh mengatakan dalam buku *Kritik Nalar Fiqih NU*, yang dikutip Imdadun,

"Bagaimanapun rumusan fiqih yang dikonstruksikan ratusan tahun lalu jelas tidak memadai untuk menjawab semua persoalan yang terjadi saat ini. Situasi sosial, politik dan kebudayaannya sudah berbeda. Dan hukum sendiri harus berputar sesuai ruang dan waktu. Jika hanya melulu berlandaskan pada rumusan teks, bagaimana jika ada masalah hukum yang tidak ditemukan dalam rumusan tekstual fiqih? Apakah harus mauquf (tak terjawab)? Padahal memauqufkan hukum, hukumnya tidak boleh bagi ulama (fuqaha). Di sinilah perlunya "fiqih baru" yang mengakomodir per-masalahan-permasalahan baru yang muncul di masyarakat. Dan untuk itu kita harus kembali ke *manhaj*, yakni mengambil metodologi yang dipakai ulama dulu dan ushul fiqh serta *qawa'id* (kaidah-kaidah fiqih). Pemikiran tentang perlunya "fiqih baru" ini sebetulnya sudah lama terjadi. Kira-kira sejak 1980-an ketika mulai muncul dan marak diskusi tentang "*tajdid*" karena adanya keterbatasan kitab-kitab fiqih klasik dalam menjawab persoalan kontemporer di samping muncul ide kontekstualisasi kitab kuning."⁴²

Metode KH Sahal Mahfudh dalam mengistinbatkan hukum secara metodologis ini dengan cara memferifikasi persoalan yang tergolong *ushul* (pokok/dasar) dan permasalahan yang termasuk *furu'* (cabang). Untuk dapat membedakan persoalan *ushul* dan *furu'*, Sahal terlebih dahulu melakukan klasifikasi atau mengidentifikasi sebuah kebutuhan. Kebutuhan itu digolongkan menjadi tiga yakni, *dlaruriyat* (kebutuhan mendesak), *hajjiyat* (kebutuhan sekunder) dan *tahsiniyyat* (kebutuhan *lux*) yang disebut *al-kulliyat al-syariyyat*. Ketiga hal itulah yang menjadi tujuan syari'at (*maqashid al-syari'ah*).

Dlaruriyat (kebutuhan pokok/dasar) dibagi menjadi lima, yaitu agama (*din*), jiwa (*nafs*), keturunan (*nasl*), harta benda (*mal*) dan

⁴¹ Sumanto al-Qurtuby, *Op.Cit.*, hlm. 117.

⁴² M. Imdadun R, *Kritik Nalar Fiqih NU*, LKIS, Yogyakarta, t.th., hlm. xi.

akal pikiran ('*aql*). Dalam mengoperasionalkan fiqih harus melihat kebutuhan itu berdasarkan skala prioritas. Maka, untuk persoalan yang tergolong pada kebutuhan pokok (*dlaruriyat*) harus didahulukan dengan yang lain. Menurut KH Sahal Mahfudh, rumusan *maqasid al-syuri'ah* itu yakni menjaga agama (*hifdh al-din*), melindungi jiwa (*hifdh al-nafs*), melindungi kelangsungan keturunan (*hifdh al-nasl*), melindungi akal pikiran (*hifdh al-aql*) dan menjaga harta benda (*hifdh al-mal*) didapat dari petunjuk al-Qur'an dan praktek Rasul. KH Sahal Mahfudh mengatakan;

"Perintah *mu'amalat* serta larangan pencurian mengandung arti untuk menjaga harta benda, demikian pula perintah nikah, adopsi atau had bagi pelaku zina menunjukkan isyarat untuk melindungi keturunan. Sementara perintah untuk makan dan minum, satu sisi larangan untuk berlaku israf, di pihak lain diberlakukannya hukum diyat dan qishash bagi pelaku pembunuhan adalah isyarat diwajibkannya melindungi jiwa. Demikian juga yang lainnya."⁴³

Rumusan *maqashid al-syari'ah* itu menurut KH Sahal Mahfudh memberikan pemahaman bahwa Islam tidak mengkhususkan perannya hanya dalam aspek pengembangan kepada Tuhan (dalam arti yang terbatas pada serangkaian perintah dan larangan yang tidak dapat secara langsung didapatkan manfaatnya). Akan tetapi, justru sebaliknya, kepentingan kemanusiaan yang lebih diutamakan. Ini terlihat dari kelima "tujuan syari'at" itu hanya satu yang berkaitan dengan Tuhan (*ubudiyah*) yakni menjaga agama (*hifdh al-din*), selebihnya berhubungan dengan kepentingan manusia. Dalam kerangka pandangan ini, maka aspek kehidupan apapun yang melingkupi kehidupan manusia (kecuali yang bersifat *ubudiyah*) harus disikapi dengan meletakkan kemaslahatan sebagai bahan pertimbangan. Karena, hanya dengan menjaga stabilitas kemaslahatan inilah tugas-tugas peribadatan dapat dilaksanakan dengan baik, meskipun ia tidak berarti bahwa tanpa hak

⁴³ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, Op.Cit., hlm. 4.

kemaslahatan itu kewajiban ibadah dengan sendirinya menjadi gugur.

Berangkat dari rumusan teoritik itulah, KH Sahal Mahfudh memproklamirkan keberatannya terhadap Imam Syafi'i, karena Imam Syafi'i dalam mengistinbatkan hukum terhadap persoalan yang tidak ada nashnya secara metodologis lebih menekankan qiyas, sehingga kurang menekankan masalah.⁴⁴ Bagi KH Sahal Mahfudh, kepentingan hukum (*masalah al-ammah*) harus menjadi pertimbangan terdepan dalam proses pengambilan keputusan (hukum). Agar kepentingan hukum tetap terjaga, seorang mujtahid-menurut KH Sahal Mahfudh harus memiliki kepekaan sosial. Demikian, KH Sahal Mahfudh dalam mengistinbatkan hukum selalu mengacu kepada kerangka maslahat. Hal itu dapat dilihat dari produk-produk pemikiran hukumnya seperti masalah perpajakan, pelestarian lingkungan, pengentasan kemiskinan, masalah menangani prostitusi dan industri seks, masalah hubungan agama dan negara dan lain-lain. Semuanya berpedoman pada "*mashlahat*" sebagai acuan *syari'ah*. Namun begitu, ia tetap berpegang pada kaidah-kaidah ushul fiqih, tradisi kenabian, praktek-praktek sahabat dan *fuqaha* awal. Cara itu ditempuh, agar dalam proses penggalian hukum tidak terjatuh ke dalam arus modernitas-liberal semata, tetapi tetap berada dalam kerangka etik profetis dan *frame* kewahyuan. Inilah yang dalam istilah KH Sahal Mahfudh sendiri disebut "fiqih sosial". Jadi fiqih sosial merupakan jawaban alternatif guna menjembatani otentisitas doktrin dengan tradisi dan realitas sosial.

Pengertian *Istinbat al-Ahkam* menurut KH Sahal Mahfudh bukan mengambil hukum secara langsung dari aslinya, yaitu al-Qur'an dan Sunnah akan tetapi, sesuai dengan sikap dasar bermazhab, men-*tadbiq*-kan (memberlakukan) secara dinamis nash-

⁴⁴ *Ibid*, hlm. xx.

nash fuqaha dalam konteks permasalahan yang dicari hukumnya.⁴⁵ KH Sahal Mahfudh menggunakan langkah tersebut, dengan tujuan agar dalam proses penggalian hukum tidak terjat ke dalam arus modernitas-liberal semata, tetapi tetap berada dalam jalur kerangka etik profetis dan frame kewahyuan. Sehingga tidak keluar dari nilai-nilai syari'at.

C. Analisis Data

1. Analisis Pendapat KH Sahal Mahfudh tentang Diperbolehkannya Memakai Minyak Wangi Beralkohol

a. Ulama yang memperbolehkan pemakaian alkohol

Di antara ulama kontemporer yang berpendirian bahwa alkohol itu suci sehingga boleh untuk digunakan, adalah:

- 1) Muhammad bin Ali asy-Syaukani (pengarang kitab hadis *Nail al-Autar*, yang menyatakan bahwa *khamer* adalah suci.⁴⁶
- 2) Muhammad Rasyid Rida dalam kitab *Tafsir al-Manar*, menyatakan ketidak-najisan alkohol dan *khamer* serta berbagai parfum yang mengandung alkohol atas dasar tidak adanya dalil *sharih* (tegas) tentang kenajisannya.⁴⁷
- 3) Atiah Saqr (ahli fiqh Mesir) dalam bukunya *al-Islam wa Masyakil al-Hajah* mengemukakan bahwa mengingat alkohol kini sudah banyak digunakan untuk berbagai keperluan (seperti medis, obat-obatan, parfum dan sebagainya), maka ia cenderung mengambil pendapat yang mengatakan kesuciannya, karena pendapat ini sesuai dengan prinsip *al-yusr* (kemudahan) dan *adam al-haraj* (menghindarkan kesulitan) dalam hukum Islam.⁴⁸

⁴⁵ M. Imdadun R, *Op.Cit.*, hlm. xv-xvi.

⁴⁶ Ahmad asy-Syarbashi, *Yas'akunaka: Tanya Jawab tentang Agama dan Kehidupan*, terj. Ahmad Subandi, Lentera, Jakarta, 1997, hlm. 526.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

- 4) Muhammad Rasyid Ridha dalam *Tafsir al-Manar*, sebagaimana dikutip oleh Ali Mustapa Yaqub, mengatakan bahwa menghukumi najisnya alkohol yang kini sudah banyak digunakan untuk tujuan-tujuan positif (seperti untuk keperluan medis, campuran obat-obatan, dan sebagainya) tentu akan menimbulkan kesulitan (*haraj*) bagi umat manusia, dan ini bertentangan dengan ajaran al-Qur'an yang menyatakan kesulitan itu harus dihilangkan. Mengacu dengan pendapat *amirul mukminin* Umar bin Khattab, *khamer* adalah segala sesuatu yang menutup akal. Yakni yang mengacu, menutup, dan mengeluarkan akal dari tabiatnya yang dapat membedakan antara sesuatu dan mampu menetapkan sesuatu. Benda-benda ini akan mempengaruhi akal dalam menghukumi ataupun menetapkan sesuatu, sehingga terjadi kekacauan dan ketidak tentuan, yang jauh dipandang dekat dan yang dekat dipandang jauh. Dan *al-mufattir* ialah sesuatu yang menjadikan tubuh loyo tidak bertenaga.
- 5) Imam Abidin berkata dalam kitab *al-Minah* disebutkan bahwa berdasarkan kesepakatan para ahli bahasa Arab, nama *khamer* ini digunakan khusus untuk minuman. Ia juga tidak mengatakan bahwa setiap yang memabukkan itu *khamer*, karena derivasi kata *khamer* ini diambil dari kata *mukhamarah* (ketertutupan akal). Seperti halnya bejana tidak disebut botol (*qarurah*) karena diamnya air (*qarar*) disitu.⁴⁹ Pernyataan tersebut sama halnya Imam al-Nasa'i tatkala menjelaskan bab tentang *khamer* dalam kitabnya, ia berkata bahwa penetapan ini jelas sekali, bahwa *khamer* bagi setiap minuman. Sedangkan zat-zat yang bukan minuman, meskipun memabukkan tidak dinamakan *khamer*.⁵⁰
- 6) Menurut Rabi'ah al-Ra'y, guru Imam Malik, Imam al-Hasan al-Bashri, al-Muzani (murid Syafi'i), Imam al-Laits bin Said dan

⁴⁹ Ali Mustapa Yaqub, *Kriteria Halal, Haram Untuk Pangan, Obat, dan Kosmetika Menurut al-Quran dan Hadits*, PT. Pustaka Firdaus, Jakarta, 2009, hlm. 111.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 116.

beberapa ulama *mua'akhirin* dari Baghdad dan Irak, mereka berpendapat bahwa *khamer* dan alkohol adalah suci.

- 7) Said al-Hadad al-Qurawi tentang kesucian *khamer* dan alkohol dengan alasan bahwa ketika itu *khamer* ditumpahkan di jalanan kota Madinah. Menurutnya, seandainya *khamer* itu najis, mana mungkin para sahabat akan melakukan hal itu, dan Rasulullah barang tentu akan melarangnya sebagaimana beliau melarang buang air besar di jalanan.

Ulama yang berpendapat *khamer* itu suci, maksudnya bendanya suci. Dengan kata lain, *khamer* itu najis secara *maknawi* bukan bendanya. Mereka mengatakan bahwa Alloh dalam surat al-Maidah: 90, mengaitkan kata-kata *rijsun* adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan. Jadi *khamer* itu *rijsun* secara *amaliyah*, bukan benda atau zatnya yang najis. Dan kita tahu bahwa judi, berhala serta anak panah tidaklah najis. Maka pernyataan empat perkara ini, yaitu *khamer*, judi, berhala dan anak panah dalam satu lingkup sifat, berarti keempatnya memiliki sifat yang sama.

Jika yang tiga (judi, berhala dan panah) najisnya *maknawi*, maka begitu juga *khamer*, najisnya bersifat maknawi, karena juga termasuk perbuatan setan. Dengan demikian menjadi jelas perbedaan antara alkohol dengan *khamer*. Tapi disisi lain, *khamer* juga mengandung alkohol. Tapi tidak semua alkohol adalah *khamer*. Kendati demikian ulama kontemporer berpendapat bahwa alkohol itu suci. Maka disinilah jelas perbedaan alkohol dengan *khamer*, *khamer* itu mau diminum cuma setetes atau mau ditengak seember, sama-sama haram. Disini alkohol tidak sama atau tidak identik dengan *khamer*. Karena orang tak akan sanggup meminum alkohol dalam bentuk murni, karena akan menyebabkan kematian.

- 8) Menurut Muhammad Sa'id al-Suyuti dalam kitabnya *Mu'jizat fi al-Thib li al-Nabi al-Arabi Muhammad Shallallahu Alaihi wa Sallam*, berpendapat bahwa alkohol itu suci. Ia berkata mengqiyaskan alkohol dengan *khamer* adalah bentuk qiyas yang tak relevan (*al-qiyas ma'a al-fariq*) dan tidak benar karena susunan partikel yang berbeda.⁵¹ Pendapat tersebut juga diamini oleh al-Suyuthi, ia mengatakan orang yang mengkaitkan najis pada alkohol sesungguhnya ia tidak mengetahui persis zat-zat seperti minyak bumi, bensin, *chloroform* (obat bius), *chlrolal* (cairan berminyak tanpa warna tersebut *chlorine* dan alkohol), padahal semua itu memiliki dampak memabukkan juga. Sebagaimana ia juga tidak memahami produk yang dihasilkan dari alkohol. Ia telah menggunakan *qiyas* yang salah (*fasid*) karena memberatkan dan membahayakan.⁵²

Menetapkan hukum penggunaan alkohol untuk pengobatan, sebagaimana dijelaskan oleh Ahmad asy-Syarbashi, ulama fiqih tetap berpedoman pada hukum *khamer*.

- 1) Imam mazhab yang empat pada dasarnya sepakat mengatakan bahwa memakai *khamar* dan semua benda-benda yang memabukkan untuk pengobatan hukumnya adalah haram. Akan tetapi, ulama yang datang belakangan memberikan kelonggaran dengan beberapa persyaratan tertentu.
- 2) Sebagian ulama Mazhab Hanafi membolehkan berobat dengan sesuatu yang diharamkan (termasuk *khamar*, *nabiz*, dan alkohol), dengan syarat diketahui secara yakin bahwa pada benda tersebut benar-benar terdapat obat (sesuatu yang dapat menyembuhkan), dan tidak ada obat lain selain itu.
- 3) Ulama dari kalangan mazhab Syafi'i berpendapat bahwa haram hukumnya berobat jika hanya dengan *khamer* atau alkohol

⁵¹ *Ibid.*, hlm 123.

⁵² *Ibid.*, hlm. 124.

murni, tanpa dicampur dengan bahan lain, di samping memang tidak ada bahan lain selain bahan campuran alkohol tersebut. Disyaratkan pula bahwa kebutuhan berobat dengan campuran alkohol itu harus berdasarkan petunjuk atau informasi dari dokter muslim yang ahli di bidang itu. Demikian pula penggunaannya hanya sekedar kebutuhan saja dan tidak sampai memabukkan.⁵³

Tentang penggunaan alkohol sebagai obat luar, menurut Ahmad asy-Syarbashi, terdapat perbedaan pendapat:

- 1) Ulama fiqih yang memandang alkohol adalah najis (dengan mengkiaskannya kepada najisnya *khamer*) memberikan keringanan untuk berobat dengan alkohol atau campuran alkohol, selama tidak ada obat lain yang tidak mengandung alkohol.
- 2) Ulama fiqih yang memandang alkohol bukan najis tetapi suci, membolehkan untuk menggunakan alkohol sekalipun ada obat lain yang tidak mengandung alkohol, apalagi obat itu tidak untuk diminum atau untuk dimakan. Pendapat ini merupakan pendapat mayoritas ulama.

Tentang penggunaan alkohol sebagai wangi-wangian, Ahmad asy-Syarbashi menjelaskan:

- 1) Sekelompok fuqaha dan sebagian ulama fiqih Mazhab Hanafi yang berpendapat bahwa alkohol adalah najis, menyatakan tidak boleh memakai wangi-wangian atau parfum yang bercampur alkohol. Apabila pakaian yang dikenai parfum dipakai untuk shalat, maka shalatnya tidak sah.
- 2) Ulama fiqih seperti Abi Ibrahim Ismail bin Yahya al-Muzani dan *fuqaha* kontemporer mazhab Hanafi berpendapat bahwa alkohol bukan najis. Alasannya, tidak mesti sesuatu yang diharamkan itu najis, banyak hal yang diharamkan dalam syarak

⁵³ *Ibid.*

tetapi tidak najis. Kalaupun hal tersebut najis, ia tidak termasuk dalam najis '*aini*, tetapi hanya najis hukmi.⁵⁴

b. Ulama yang mengharamkan pemakaian alkohol

Apabila kita cermati, penetapan hukum haram dan najis pada alkohol adalah karena disamakan dengan *khamer*. Namun yang menjadi pertanyaan, apakah pengqiyasan tersebut sudah sesuai dengan ketentuan *qiyas*? Berikut penjelasan ash-Shiddieqy tentang pendapat ulama yang mengharamkan penggunaan alkohol:

- 1) Ulama yang mengkiaskan alkohol dengan *khamer* menyatakan hukum menggunakan alkohol sebagai bahan pangan adalah mutlak haram. Ini merupakan pendapat ulama Hijaz, termasuk Mazhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.
- 2) Ulama yang mengkiaskannya dengan *nabiz*, maka hukumnya boleh sampai batas kadar yang tidak memabukkan. Ini merupakan pendapat Imam Abu Hanifah dan Imam Abu Yusuf (ulama Mazhab Hanafi). Imam asy-Syafi'i berpendapat bahwa hukumnya dosa kecil dan tidak wajib diberi hukuman *hadd* serta kesaksiannya tidak gugur.
- 3) Ulama kontemporer berpendapat, meminum minuman yang mengandung unsur alkohol, walaupun kadarnya sedikit dan tidak memabukkan, sebaiknya dihindarkan untuk tidak diminum. Mereka berpegang pada kaidah "*sadd az-zari'ah*"⁵⁵ (tindakan pencegahan), karena meminum minuman yang mengandung alkohol dalam jumlah sedikit tidak memabukkan, tetapi kelamaan akan membuat ketergantungan bagi peminumnya, sedangkan meminumnya dalam jumlah yang lebih sudah

⁵⁴ Ahmad asy-Syarbashi, *Op.Cit.*, hlm. 526.

⁵⁵ *Sadd az-zari'ah* ialah menyumbat segala sesuatu yang menjadi jalan kerusakan. A. Hanafie, *Usul Fiqh*, Widjaya, Jakarta, 2001, hlm. 147.

pasti memabukkan. Karenanya, hal ini lebih banyak membawa *mudharat* daripada manfaat.⁵⁶

- 4) Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa menurut jumhur fuqaha, seperti Imam Abu Hanifah, Maliki, Syafi'i, Ahmad, dan Ibnu Taimiyah, *khamr* itu najis. Namun menurut sebagian ulama, seperti Rabi'ah al-Rayi, Imam Laits bin Sa'ad, dan Imam Muzani, *khamr* itu tak najis.⁵⁷
- 5) Sayyid Sabiq menjelaskan tentang maksud surat al-Maidah ayat 90-91, bahwa dari larangan di atas nyatalah Allah Swt mengkategorikan, judi, berkorban untuk berhala dan bertenung (mengundi nasib) sama dengan *khamar*. Oleh Allah Swt semua hal ini dihukumkan sebagai berikut:
 - a) Keji dan menjijikkan, sehingga harus dihindari oleh setiap orang yang mempunyai pikiran waras.
 - b) Perbuatan, godaan dan tipu daya syaitan.
 - c) Lantaran perbuatan itu merupakan perbuatan syaitan, maka haruslah dihindari. Dengan menjauhkan diri dari perbuatan itu, maka berarti yang bersangkutan telah bersiap sedia untuk meraih kebahagiaan dan keberuntungan.
 - d) Tujuan syaitan menggoda manusia agar meminum *khamar* dan berjudi tidak lain untuk merangsang timbulnya permusuhan dan persengketaan. Permusuhan dan persengketaan ini merupakan dua bentuk kerusakan duniawi.
 - e) Tujuan lain dari godaan itu ialah untuk menghalangi orang dari mengingat Allah dan melalaikan shalat. Hal ini jelas merupakan kerusakan keagamaan.⁵⁸

⁵⁶ Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Koleksi-Koleksi Hadits Hukum*, Jilid 9, PT. Pustaka Rezki Putra, Jakarta, 2001., hlm. 181-192.

⁵⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Darul Fikr, Beirut – Lebanon, 1985, juz 1, hlm. 260.

⁵⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Maktabah Dar al-Turas, Kairo, t.th, juz 2, hlm. 374-375

Pemanfaatan alkohol untuk keperluan sandang dan papan (seperti pembersih alat-alat tertentu di rumah tangga, rumah sakit, kegiatan industri, dan laboratorium), sebagian ulama mengatakan hukumnya najis dan sebagian lainnya mengatakan tidak najis. Imam Mazhab yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali) sepakat mengatakan bahwa alkohol adalah najis, dengan mengkiaskannya kepada *khamer* karena kesamaan *illat* atau sebabnya, yaitu sama-sama memabukkan. Ulama yang menghukumkan *khamer* sebagai najis beralasan pada surah al-Ma'idah ayat 90. Dalam ayat itu disebutkan bahwa *khamer* termasuk *rijs* yang diartikan najis, dan najis adalah kotor berdasarkan firman Allah Swt dalam surah al-A'raf ayat 157, karenanya harus dijauhi. Atas dasar ini; mereka menetapkan bahwa alkohol dan semua yang memabukkan adalah najis, sebagaimana *khamer*. Karena semua yang memabukkan dapat menutup akal, dalam salah satu *maqasid syari'ah* yaitu memelihara akal (*al-muhafadzah ala al-'aql*). Memelihara akal sangatlah penting sekali, terjaminnya akal pikiran dari kerusakan yang menyebabkan orang bersangkutan tak berguna di tengah masyarakat, menjadi sumber kejahatan. Sebagian ulama Mazhab Hanafi bahkan menegaskan bila alkohol mengenai pakaian, maka pakaian itu tidak boleh dipakai untuk shalat. Jika tetap dipakai, maka shalatnya tidak sah atau batal.⁵⁹

- c. Posisi KH Sahal Mahfudh dalam kebolehan pemakaian minyak wangi beralkohol

Di era modern ini, pemakaian parfum disatu sisi memang membawa dampak positif, namun disisi lain dapat menimbulkan perbedaan faham dan perselisihan pendapat, terlebih jika parfum tersebut merupakan parfum yang bercampur dengan alkohol. Selama ini sering sekali alkohol diidentikkan dengan mabuk-mabukkan.

⁵⁹ Azyumardi Azra (penyunting), *Islam dan Masalah-Masalah Kemasyarakatan*, Pustaka Panjimas, Jakarta, 1983, hlm. 426.

Dengan kata lain, tiap kali mendengar kata alkohol adalah minuman keras. Padahal jika dikaji lebih jauh, alkohol tidak selalu berkaitan dengan minuman keras, alkohol juga dipakai untuk obat, operasi, pewangi, dan masih banyak lagi. Untuk menganalisis pendapat KH Sahal Mahfudh, peneliti akan memulai *pertama*, mengetengahkan kembali pendapat KH Sahal Mahfudh tentang alkohol. *Kedua*, mengemukakan pendapat para ulama dengan maksud untuk membandingkan. *Ketiga*, peneliti mencoba menganalisisnya dengan mengemukakan argumentasi.

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, bahwa menurut KH Sahal Mahfudh efek pati rasa alkohol memiliki potensi *madharat* (negatif) yang tidak kecil bagi kehidupan manusia bila disalah-gunakan, sekaligus manfaat yang sangat besar bila digunakan secara benar.⁶⁰ KH Sahal Mahfudh menandakan, sisi *madharat* alkohol yang biasa diketahui adalah manakala ia dijadikan unsur dasar minuman keras yang memabukkan. Karena memabukkan itu, para ulama sepakat bahwa alkohol najis hukumnya sehingga dengan sendirinya haram dikonsumsi. Hal ini menurut KH Sahal Mahfudh pernah dibahas dalam Mukhtamar NU ke-23 di Solo. Karena alkohol najis, maka tidak boleh digunakan dalam ibadah-ibadah yang dalam pelaksanaannya membutuhkan kesucian, seperti shalat.⁶¹

Menurut KH Sahal Mahfudh bahwa Syafi'iyah berpendapat, campuran sedikit zat cair yang najis dalam hal ini alkohol terhadap obat-obatan atau minyak wangi untuk sekedar menjaga kebaikannya hukum-nya *ma'fu* atau dimaafkan. Jadi, meskipun najis boleh digunakan untuk shalat, artinya najis kategori ini tidak menghalangi sahnya shalat. Terlepas dari pendapat tersebut, menurut KH Sahal Mahfudh sebenarnya hukum alkohol masih menjadi perselisihan.

⁶⁰ Sahal Mahfudh, *Dialog Dengan Kiai Sahal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)*, Op.Cit., hlm. 31

⁶¹ *Ibid.*

Mereka sama-sama mendasarkan pendapatnya pada al-Qur'an surat al-Maidah, 90:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجْسٌ
مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya : Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamer, berjudi (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. (Qs. al-Maidah: 90).⁶²

Menurut KH Sahal Mahfudh sebagian ulama memaknai kata *rijs* dengan najis, dan sebagian yang lain (ulama ahli hadits atau *al-muhaddissin*) berpendapat bahwa *khamer* meskipun diharamkan hukum-nya suci karena najis yang dimaksud adalah najis *maknawi*. Hal ini sebagaimana al-Qur'an menyebut orang musyrik sebagai najis. Ini bukan berarti orang musyrik najis dalam pengertian najis yang membatalkan shalat tetapi karena perbuatan syirik merupakan perbuatan paling buruk menurut akal sehat.⁶³ Pendapat kedua itu juga ditegaskan lagi oleh Lembaga Fiqh Islam Dunia pada Mukhtamar ke delapan di Brunei Darussalam, (21-27 Juni 1993 M atau 1-7 Muharram 1414 H) yang memutuskan bahwa alkohol hukumnya tidak najis. Hal ini didasarkan pada kaidah fiqih "*al-ashlu fi al-asyyaai at-thaharah*." Alasannya sama karena kenajisan *khamer* dan semua yang memabukkan itu bersifat *maknawi* bukan *hissi* atau kenyataan.⁶⁴

KH Sahal Mahfudh menegaskan, di samping sisi *madharat*, disadari maupun tidak, sebenarnya manusia telah banyak me-

⁶² Al-Qur'an surat al-Maidah ayat 90, Depag RI, Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 1986, hlm. 17

⁶³ Sahal Mahfudh, *Dialog Dengan Kiai Sahal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)*, Op. Cit, hlm. 32.

⁶⁴ *Ibid.*

manfaatkan alkohol yang memang penting itu. Dalam bidang kesehatan misalnya, alkohol biasanya digunakan untuk membersihkan luka, membunuh kuman penyakit busuk dan lainnya. Dalam kehidupan sehari-hari alkohol dijumpai sebagai campuran minyak wangi atau makanan dan minuman baik sebagai pengawet ataupun unsur pengurai. Menurut keputusan lembaga fiqih Islam dunia, penggunaan alkohol untuk kepentingan-kepentingan semacam itu tidak termasuk *khamer*. Jadi, minyak wangi yang menggunakan sedikit campuran dari alkohol atau makanan minuman ataupun obat yang dalam pembuatannya menggunakan sedikit alkohol untuk menguraikan bahan-bahan yang tidak bisa diuraikan dengan air atau untuk sekedar mengawetkan, boleh dikonsumsi atau digunakan karena dirasa sulit untuk menghindarinya (*li 'umum al-balwa*).⁶⁵

KH Sahal Mahfudh dalam bukunya yang lain berjudul *Dialog dengan Sahal Mahfudh Telaah Fiqih Sosial* menjelaskan bahwa secara global, minuman yang bercampur alkohol boleh saja dikonsumsi untuk manusia. Antara lain, tidak ada sumber jelas berkenaan dengan adanya pelarangan. Dasar diperbolehkannya minuman yang bercampur alkohol itu antara lain, karena menurut penuturan kitab *Ta'liq Nadhmi Al-Taqrīb*, alkohol bukan termasuk barang najis. Pendapat itu disertai pemahaman, meskipun memiliki potensi *iskar* (memabukkan) sebagaimana keterangan al-Raqawi yang mengharamkan *nabidz* (minuman keras yang dibuat dari selain perasan atau sari buah anggur) tapi karena tidak murni dibuat sebagai bahan baku minuman (*muhayya' li al-syurbi*) alkohol tidak bisa dikatakan najis. Gambaran itu sama dengan minyak tanah. Minyak tanah tidak najis, meski kalau diminum secara berlebihan juga bisa memabukkan atau bahkan bisa menimbulkan konsekuensi yang lebih parah.⁶⁶

⁶⁵ *Ibid*, hlm. 33

⁶⁶ Sahal Mahfudh, *Dialog dengan Sahal Mahfudh Telaah Fiqih Sosial*, Op.Cit., hlm. 114.

Berdasarkan keterangan di atas maka ketepatan KH Sahal Mahfudh dalam menerapkan hukum tentang kesucian alkohol, sehingga bila dicampur dalam parfum dan digunakan untuk shalat, shalatnya tetap sah shalat adalah karena tidak ada sumber jelas berkenaan dengan adanya pelarangan. Karena itu pendapatnya dapat didukung dengan alasan sebagai berikut:

- 1) Ketidak najisan alkohol dan *khamer* serta berbagai parfum yang mengandung alkohol adalah karena tidak adanya dalil *sharih* (tegas) tentang kenajisannya.
- 2) Pendapat yang menghukumi bahwa alkohol itu najis adalah dengan mengqiyaskan alkohol dengan *khamer*. Mengqiyaskan ini seperti mengqiyaskan dua hal yang berbeda (*al-qiyas ma'a al-fariq*) seperti yang dikatakan al-Suyuthi, karena partikel masing-masing antara *khamer* dan alkohol berbeda.
- 3) Mengingat alkohol kini sudah banyak digunakan untuk berbagai keperluan (seperti medis, obat-obatan, parfum dan sebagainya), maka lebih tepat mengambil pendapat yang mengatakan kesuciannya, karena pendapat ini sesuai dengan prinsip *al-yusr* (kemudahan) dan *Adam al-Haraj* (menghindarkan kesulitan) dalam hukum Islam.
- 4) Banyak orang yang menyamakan minuman beralkohol dengan alkohol, maka disinilah sering kurang dipahami dan ini menjadi titik perdebatan oleh sebagian orang yang menghukumi haram dan diperbolehkannya menggunakan parfum beralkohol. Kebanyakan orang yang menghukumi haram bahwasanya melihat pada unsure alkohol yang terdapat dalam parfum beralkohol.
- 5) Alkohol merupakan senyawa kimia, sedangkan *khamer* adalah karakter suatu bahan makanan, minuman, atau benda yang dikonsumsi. Definisi *khamer* tidak terletak pada sub kimianya, tapi terletak pada efek yang dihasilkannya, yaitu memabukkan.

Maka benda apapun yang kalau dimakan dan diminum akan memberikan efek mabuk dikategorikan sebagai *khamer*.

- 6) Memakai parfum yang mengandung alkohol adalah halal hukumnya. Alkohol menjadi haram kalau diminum untuk mabuk-mabukkan.⁶⁷
- 7) Pada umumnya, ulama fiqih membolehkan menggunakan alkohol untuk berobat sejauh adanya situasi atau kondisi keterpaksaan atau darurat. Mereka beralasan pada ayat-ayat al-Qur'an, hadits-hadits Nabi Saw, dan kaidah fiqih. Dalil-dalil dari al-Qur'an yang dapat dikemukakan antara lain, surah al-Baqarah ayat 185:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Artinya : Allah menghendaki bagimu suatu kemudahan dan tidak menghendaki kesukaran bagimu..."

Al-Qur'an surat al-Hajj ayat 78:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya : Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan...

Kebolehan menggunakan alkohol itu juga dikiaskan kepada kebolehan memakan beberapa jenis makanan yang diharamkan, apabila keadaan memaksa tanpa sengaja untuk berbuat dosa. Berdasarkan hadits misalnya:

مَا خَيْرَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرُهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا (رواه البخاري)

Artinya : Nabi Saw tidak memilih antara dua pekerjaan, kecuali memilih yang lebih mudah, asal yang dipilih itu bukan perbuatan dosa (HR. al-Bukhari)⁶⁸

⁶⁷ Mutawalli asy-Sya'rawi, *Anda Bertanya Islam Menjawab*, Gema Insani Press, Jakarta, 1994, hlm. 419.

⁶⁸ Al-Imam Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail ibn al-Mugirah ibn Bardizbah al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Dar al-Fikr, Beirut, 1410 H/1990 M, hlm. 87.

Sedangkan kaidah fiqih yang menopangnya antara lain,

لَا حَرَامَ مَعَ الضَّرُورَاتِ وَلَا كَرَاهَةً مَعَ الْحَاجَةِ

Artinya : Tidak ada hukum haram beserta darurat dan hukum makruh beserta kebutuhan.⁶⁹

- 8) Menghukumi najisnya alkohol yang kini sudah banyak digunakan untuk tujuan-tujuan positif (seperti untuk keperluan medis, campuran obat-obatan, dan sebagainya) tentu akan menimbulkan kesulitan (*haraj*) bagi umat manusia, dan ini bertentangan dengan ajaran al-Qur'an yang menyatakan kesulitan itu harus dihilangkan.

Adapun alkohol yang terdapat minyak wangi, berdasarkan pendapat KH Sahal Mahfudh tentang kesucian alkohol dalam parfum, maka penulis katakan sah-sah saja menggunakan parfum beralkohol pada pakaian untuk shalat, dan shalatnya tetap sah, bagi yang berpendapat najis maka termasuk kategori *rukhsah* (kondisi dispensasi yang menjadikan tidak boleh menjadi boleh), itupun jika benar pemakaian parfum beralkohol itu najis.

2. Analisis *Istinbath* hukum KH Sahal Mahfudh dalam Membolehkan Memakai Minyak Wangi Beralkohol

Metode penggalan hukum (*al-istinbath al-ahkam*) KH Sahal Mahfudh pada dasarnya dibagi dalam dua tipologi. *Pertama*, metode tekstual (mazhab *qauli*) dan kedua, metode kontekstual/metodologis (mazhab *manhaji*) serta dengan acuan nilai *mashlahah*. Metode tekstual digunakan KH Sahal Mahfudh terutama ketika memberikan “fatwa hukum” sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan kepadanya. Sedangkan metode kontekstual dilakukan KH Sahal Mahfudh dalam forum-forum ilmiah keagamaan seperti *bahsul masa'il* NU, seminar, atau

⁶⁹ Abdul Mudjib, *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqh (Al-Qowa'idul Fiqhiyyah)*, Kalam Mulia, Jakarta, 2001, hlm. 36.

ketika KH Sahal Mahfudh berijtihad sendiri untuk memecahkan persoalan yang pelik.

Jika diperhatikan penerapan metode tekstual KH Sahal Mahfudh dengan pendapat (*qaul*) para fuqaha' itu sifatnya tidak memaksa. Artinya, KH Sahal Mahfudh dalam setiap jawaban dari setiap persoalan tidak pernah menyebut hanya satu *qaul* saja, tetapi diambil dari beberapa *qaul*. Bahkan kadang-kadang *qaul* itu tidak hanya diambil dari *fuqaha'* Syafi'iyah saja. Karena menurut beliau, dengan mengambil pendapat para ulama Syafi'iyah yang hidup jauh dari Imam Syafi'i terkadang mengakibatkan tidak sesuai dengan pendapatnya Imam Syafi'i sendiri.

Berangkat dari asumsi formalistik terhadap fiqih, bahwa fiqih oleh sebagian orang muslim diperlakukan sebagai norma dogmatis yang tidak bisa diganggu gugat dan bahkan dianggap sebagai kitab suci kedua setelah al-Qur'an. Maka KH Sahal Mahfudh berpandangan sendiri bahwa memahami kitab kuning (fiqih) haruslah secara kontekstual dan mengurangi interpretasi tekstual yang selama ini cenderung berlebihan. Perilaku mensyakkalkan fiqih bisa melahirkan taklid buta dan juga fanatisme bermazhab yang akan mengurangi kepekaan terhadap perkembangan zaman, perilaku tersebut juga menjadi salah satu penyebab untuk lebih memperhatikan ushulnya. Padahal ushul lebih penting dari *furû'*-nya. Dalam hal ini apa yang dilakukan KH Sahal Mahfudh dengan mencoba memberi pemahaman kepada masyarakat untuk tidak mensyakkalkan kitab kuning adalah sesuai dengan misi syari'at Islam itu sendiri, bahwa fiqih haruslah bisa berkembang dan sesuai dengan perkembangan zaman yang ada. Karena ketika telah diyakini bahwa rumusan fiqih ulama klasik yang tertuang dalam kitab kuning itu adalah kebenaran mutlak dan telah lengkap menyentuh keseluruhan kehidupan dan zaman, bisa dipastikan mereka akan mengesampingkan ushul fiqih atau minimal kurang perhatiannya mereka terhadap usul fiqih tersebut. Yang kemudian ushul fiqih akan mengalami kemandegan. Dan jika ushul fiqih telah mengalami kemandegan maka

bisa dipastikan fiqih tidak akan pernah mengalami perkembangan dan tidak akan pernah ditemukan "fiqih baru" yang selaras dengan zaman.

Metode *instinbath* hukum KH Sahal Mahfudh tentang kebolehan penggunaan alkohol dalam shalat didasarkan pada tiga hal: *Pertama*, berdasarkan pada al-Qur'an surat al-Ma'idah ayat 90:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan." (Qs. al-Maidah: 90).⁷⁰

Dalam *Tafsir Jalalain* dijelaskan bahwa Imam Ahmad telah meriwayatkan sebuah hadits dari sahabat Abu Hurairah, ia telah mengatakan, bahwa tatkala Rasulullah saw sampai di Madinah, para penduduknya terbiasa dengan minum khamar dan permainan judi. Kemudian mereka menanyakan tentang kedua perbuatan itu kepada beliau saw; setelah itu lalu turunlah ayat; "Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi." (Surat al-Baqarah ayat 219). Akan tetapi orang-orang mengatakan: "Allah tidak mengharamkannya, akan tetapi la mengatakan bahwa perbuatan itu hanyalah dosa yang besar saja". Mereka masih tetap meminum khamar, sehingga pada suatu hari seorang dari sahabat Muhajirin melakukan shalat Maghrib sebagai imam dari teman-temannya, akan tetapi bacaan al-Qur'annya salah karena mabuk. Setelah peristiwa itu Allah menurunkan ayat pengharaman khamar yang lebih berat dari semula, yaitu firman-Nya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendekati salat sedangkan kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan ..." (Surat an-Nisa ayat 43). Kemudian turun pula ayat pengharaman khamar

⁷⁰ Al-Qur'an surat al-Maidah ayat 90, Depag RI, Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 1986, hlm. 176

yang jauh lebih keras dari sebelumnya, yaitu firman-Nya: "Hai orang-orang yang beriman sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi... — sampai dengan firman-Nya: maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu)" (Surat al-Maidah ayat 90-91). Baru setelah turunnya ayat ini mereka mengatakan: "Wahai Tuhan kami, sekarang kami telah berhenti". Dan ada orang-orang yang bertanya: "Wahai Rasulullah, bagaimana dengan orang-orang yang telah gugur di jalan Allah dan orang-orang yang berjuang di jalan Allah kemudian mati di tempat tidur mereka, sedangkan mereka dahulunya penggemar minuman arak dan biasa melakukan judi? Dan Allah telah mengkategorikan perbuatan-perbuatan itu sebagai pekerjaan setan". Kemudian Allah swt menurunkan ayat: "Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan yang saleh karena memakan makanan yang telah mereka makan dahulu." (Surat al-Maidah ayat 93).⁷¹

Menurut KH Sahal Mahfudh sebagian ulama memaknai kata *rijs* dengan najis dan sebagian yang lain (ulama ahli hadis atau *al-muhadditsin*) berpendapat bahwa khamar meskipun diharamkan hukumnya suci karena najis yang dimaksud adalah najis *maknawi*. Hal ini sebagaimana al-Qur'an menyebut orang musyrik sebagai najis. Ini bukan berarti orang musyrik najis dalam pengertian najis yang membatalkan salat tetapi karena perbuatan syirik merupakan perbuatan paling buruk menurut akal sehat.⁷²

Kedua, Sahal Mahfudh merujuk pada putusan Lembaga Fiqh Islam Dunia pada Mukhtar ke delapan di Brunai Darussalam, (21-27 Juni 1993 M atau 1-7 Muharram 1414 H) yang memutuskan bahwa alkohol hukumnya tidak najis. *Ketiga*, Sahal Mahfudh mengambil landasan kaidah fiqh "*al-ashlu fi al-asyyaai at-thaharah*." Alasannya sama karena

⁷¹ Imam Jalaluddin al-Mahalli dan Imam Jalaluddin as-Suyuti, *Tafsir Jalalain*, Dar al-Fikr, Kairo, t.th., hlm. 126.

⁷² Sahal Mahfudh, *Dialog dengan Sahal Mahfudh Telaah Fikih Sosial*, Op.Cit., hlm. 32.

kenajisan *khamer* dan semua yang memabukkan itu bersifat maknawi bukannya hissi atau kenyataan.⁷³

Menurut analisis penulis bahwa metode *istinbath* hukum KH Sahal Mahfudh sangat tepat dengan alasan bahwa kata *rijsun* dalam surah al-Ma'idah (5) ayat 90, kalau diartikan najis, maka yang dimaksud adalah najis *hukmy* (najis secara hukum), bukan najis *'aini* (najis secara materi). Hal ini sejalan dengan firman Allah Swt dalam surah at-Taubah (9) ayat 28, yang artinya: "sesungguhnya orang-orang musyrik itu adalah najis." Di samping itu kata-kata *rijsun* tersebut juga menjadi sifat bagi *al-maisyir* (judi), *al-ansab* (berkurban untuk berhala), dan *al-azlam* (mengundi nasib dengan panah). Namun, tak seorang ulama pun yang menyatakan benda-benda tersebut adalah najis *'aini*.

Di antara ulama kontemporer yang berpendirian bahwa *khamer* itu suci adalah Muhammad bin Ali asy-Syaukani (pengarang kitab *Nail al-Autar*). Demikian pula Muhammad Rasyid Rida dalam *Tafsir al-Manar*, menyatakan ketidak-najisan alkohol dan *khamer* serta berbagai parfum yang mengandung alkohol atas dasar tidak adanya dalil *sharih* (tegas) tentang kenajisannya. Atiah Saqr (ahli fiqih Mesir) dalam kitannya *al-Islam wa Masyakil al-hajah* (Islam dan Masalah Kebutuhan) mengemukakan bahwa mengingat alkohol kini sudah banyak digunakan untuk berbagai keperluan (seperti medis, obat-obatan, parfum dan sebagainya), maka ia cenderung mengambil pendapat yang mengatakan kesuciannya, karena pendapat ini sesuai dengan prinsip *al-yusr* (kemudahan) dan *adam al-haraj* (menghindarkan kesulitan) dalam hukum Islam.

⁷³ *Ibid.*