



***Mabadi' Asyroh* Nalar Fikih Sosial Ali Yafie**

Yulianto

Universitas Islam Raden Rahmat Malang

Abstract

Making a decision in Islamic law must be contextual and give a priority to umma's benefit (mashlahat) and consider a sense of justice. This purpose portrays the main thought of Ali Yafie's social fiqh. This research uses a descriptive qualitative method to see social fiqh. The result of this research shows that Ali Yafie's social fiqh thought by taking *mabadi' asyroh* (ten principles) which are: (1) *hadul ilmi* is methodological process and product of legislation of Islamic law; (2) *maudlu'ul ilmi* is identification of social problems; (3) *tsamrotul ilmi* is umma's benefits; (4) *fadlul ilmi* is obligation of each Moslem; (5) *nisbatul ilmi* is maqashid al-syariah and fardlu 'ain- fardlu kifayah considerations; (6) *wadli'ul ilmi* is KH. A. Sahal Mahfudz dan K.H. Ali Yafie, (7) *ismul ilmi* is social fiqh, (8) *istimdadul ilmi* is Alquran, hadith, al-ijma', qiyas, rational-holistic integration, reality, and interpreting Islamic texts based on social benefits (mashlahah), (9) *hukmul ilmi* is wajib kifayah and wajib 'ain, and (10) *masailul ilmi* is any social problems.

Abstrak

Pengambilan keputusan hukum fikih harus bersifat kontekstual dan mengutamakan kemaslahatan dan keadilan yang di antaranya dibuktikan dalam nalar fikih sosial Ali Yafie. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif untuk melihat fikih sosial. Hasil penelitian ini menunjukkan pemikiran fikih sosial Ali Yafie menggunakan *mabadi' asyroh* (sepuluh pilar utama), yaitu (1) *hadul ilmi* yaitu proses metodologis dan produk legislasi hukum syariat, (2) *maudlu'ul ilmi* adalah permasalahan sosial (3) *tsamrotul ilmi* adalah kemashlatan ummat, (4) *fadlul ilmi* adalah wajib dipelajari setiap muslim, (5) *nisbatul ilmi* yaitu konsep *maqashid al-syariah* dan konsep *fardlu 'ain- fardlu kifayah*, (6) *wadli'ul ilmi* adalah KH. A. Sahal Mahfudz dan K.H. Ali Yafie, (7) *ismul ilmi* yaitu social fiqh, (8) *istimdadul ilmi* adalah *Alquran, hadits, ijma', qiyas*, integrasi holistik akal-rasional, realitas, dan *mashlahah* dalam menginterpretasi teks syariah, (9) *hukmul ilmi* adalah wajib kifayah dan wajib 'ain, dan (10) *masailul ilmi* adalah berbagai permasalahan yang menyentuh dimensi sosial manusia.

Keywords: social fiqh, Ali Yafie, Sahal Mahfudz, mabadi' asyroh.

DOI: 10.22515/shahih.v2i1.725

Coresponding author

Email: ahmadyulianto955@gmail.com

Pendahuluan

Fikih dalam Islam menempati posisi kunci sebagai produk pemikiran ulama yang mencoba melakukan intepretasi atas normativitas teks dikaitkan dengan kebutuhan-kebutuhan zamannya. Dalam khazanah fikih klasik dikenal berbagai macam aliran fikih yang mencerminkan kecenderungan para *fuqaha* dalam melakukan ijtihad (*intellectual exercise*). Kecenderungan itu dipengaruhi oleh ragam pendekatan dan metodologi yang digunakan dalam melakukan ijtihad. Ada aliran fikih yang cenderung liberal, karena memberi porsi lebih besar kepada akal untuk terlibat dalam proses ijtihad, ada aliran yang cenderung *literal* karena berusaha menempatkan teks sebagai faktor dominan proses ijtihad (Yazid, 2007), sehingga muncul aliran penengah yang berusaha memberikan porsi yang sama antara teks dan wahyu (Yazid, 2007, pp. 66-67).

(Rofiq, 2004, p. 5) mengemukakan bahwa fikih sebagai formulasi pemahaman *syari'ah* memiliki dua tujuan. *Pertama*, untuk membangun perilaku setiap individu muslim berdasarkan akidah, *syari'ah* dan akhlak. *Kedua*, untuk merealisasikan sebuah tatanan kehidupan sosial masyarakat yang memiliki jati diri keadilan, persamaan dan kemitraan.

Berbagai ragam aliran fikih pada era klasik mencerminkan bentuk solusi konkret problem masyarakat yang dapat dijadikan pedoman bagi umat dalam menyelesaikan problem-problem itu. Inilah yang dimaksud oleh (Hanafi, 2003, pp. 160-177) dengan nilai praksis pemikiran keagamaan, sebuah segmen yang sering diabaikan oleh para pemikir yang lebih senang bergulat dengan wacana yang terkadang tidak memiliki bobot implementasi di lapangan.

Dalam rangka mewujudkan tatanan sosial yang ideal, pembedaan fikih harus sesuai dengan dimensi kebutuhan manusia. Dalam konteks ini, fikih terbagi menjadi *fikih ibadah* dan *fikih muamalah* (meliputi fikih *siyasah*, *jinayat*, *munakahat*, dan sebagainya). Dalam batas tertentu, pemahaman fikih masih cenderung legal-formal ketika berhadapan dengan kosmopolitanisme kultur manusia. Akibatnya, manifestasi fikih dirasakan tidak aspiratif dalam menjawab tantangan zaman. Jika diamati, kecenderungan terhadap wajah fikih belum responsif karena peran kerangka teoritik ilmu *ushul fiqh* dirasa kurang relevan lagi untuk menjawab problem kontemporer (An-na'im, 1994, p. 23).

Dalam konteks mencari solusi untuk membongkar kejumudan pemikiran fikih selama ini, upaya pemahaman dan pemaknaan fikih secara kontekstual menjadi sangat penting untuk dilakukan dengan pendekatan "etis" (aspek moral) dengan berorientasi pada sisi esoteris (hakikat) fikih yang mengacu pada *ruh tasyri'* atau *maqashid al-syari'ah* menjadi agenda penting dalam rangka mereformulasikan substansi dan tujuan hukum. Untuk itu, yang harus dikedepankan dalam mengambil suatu keputusan hukum adalah nilai-nilai yang mengutamakan kemaslahatan dan keadilan sebagai tujuan hukum. Dalam kerangka inilah

nalar fikih sosial hadir sebagai bentuk pengembangan fikih mazhab yang menjadi bagian dari fikih Nahdlatul Ulama (NU) (Sahal, 2004, p. 22).

Salah satu tokoh NU yang berusaha mengembangkan fikih dengan pendekatan sosial adalah Ali Yafie seorang tokoh ahli dalam bidang fikih, mencoba menggagas fikih yang lebih bernuansa sosial. Secara eksplisit (Fuad, 2005, p. 107) menyebutkan bahwa tokoh sekaligus pemrakarsa lahirnya wacana Fikih Sosial adalah (1) AHM. Sahal Mahfudz, dan (2) Ali Yafie. Dalam artikel ini, pembahasan difokuskan pada kerangka pemikiran fikih sosial Ali Yafie, walaupun nanti dalam poin tentang epistemologi akan meminjam pendekatan AHM. Sahal Mahfudz.

Yafie berusaha berijtihad dan memperkenalkan serta menunjukkan bahwa fikih bukanlah sesuatu yang kaku seperti dipahami oleh kebanyakan masyarakat Islam tentang fikih yang sangat formalistik dalam konteks sosial yang ada, sehingga ajaran *syari'at* yang tertuang dalam fikih terkadang terlihat tidak searah dengan bentuk kehidupan praktis sehari-hari. Gagasannya tentang fikih sosial merupakan hasil ijtihadnya setelah mencermati perkembangan fikih selama ini dengan kondisi sosial masyarakat.

Dalam membahas wacana fikih sosial yang cetuskan oleh Ali Yafie, penulis menggunakan metode pendekatan *Mabadi' Asyroh* (sepuluh pilar utama), yaitu sebuah pendekatan yang digunakan oleh para pakar hukum Islam—ahli fikih dari segi *ushul* dan *furu'*, untuk mengidentifikasi, menggali, mengeksplor, kemudian mengaplikasikan suatu disiplin keilmuan (Said, 1410, p. 9). Kesepuluh pendekatan tersebut adalah (1) *hadul ilmi* (definisi ilmu), (2) *maudlu'ul ilmi* (objek kajian ilmu), (3) *tamrotul ilmi* (buah ilmu), (4) *fadlul ilmi* (keutamaan ilmu), (5) *nisbatul ilmi* (geneologi ilmu), (6) *wadli'ul ilmi* (pencetus dan pengkodifikasi ilmu), (7) *ismul ilmi* (identitas ilmu), (8) *istimdadul ilmi* (sumber utama ilmu), (9) *hukmul ilmi* (hukum ilmu), dan *masailul ilmi* (contoh kasus ilmu) yang terintegrasikan dalam poin-poin pembahasan di bawah ini.

Pengertian Fikih Sosial

Secara definitif fikih sosial terdiri dari dua kata yaitu fikih dan sosial. Secara etimologi pengertian fikih adalah (1) pemahaman secara global, (2) pemahaman secara mendetail, dan (3) kontekstualisasi maksud dari sebuah pembicaraan. Secara terminologi fikih adalah ilmu hukum-hukum *syara'* yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalinya yang terperinci (As-Subki, p. 28). Sementara itu, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, definisi sosial secara leksikal adalah suka memperhatikan kepentingan umum. Dari kedua definisi di atas dapat disimpulkan bahwa pengertian fikih sosial adalah sebuah proses dan produk legislasi hukum syariat yang digali secara terperinci untuk kemaslahatan atau kepentingan umum. Perumusan fikih sosial hanya berdasar kajian leksikal kamus seperti di atas adalah karena

dua hal, yaitu pemakaian istilah fikih sosial (*al-fiqh al-ijtima'i*) secara bahasa akan menjadi tepat apabila disandingkan dengan term lain, yakni fikih individu (*al-fiqh al-infiradhi*) dan istilah fikih sosial tidak lahir di Arab sehingga belum ada definisi utuh tentangnya.

Historitas Fikih Sosial

Dalam sejarahnya, fikih sosial muncul setelah ide-ide pembaruan fikih di Indonesia bermunculan, mulai ide fikih Indonesia yang dipopulerkan oleh Hasby Assidiqie tahun 1960-an (bahkan benihnya sudah muncul sejak 1940an). Ide tersebut ditindaklanjuti dengan ide Fikih Mazhab Nasional (Madzhab Indonesia) oleh Hazairin pada tahun 1960-an. Selanjutnya, Wahid (1975) menawarkan ide hukum Islam sebagai penunjang pembangunan. Pada 1980-an, Sjadzali mengusulkan ide reaktualisasi ajaran Islam disusul dengan ide agama keadilan oleh Mas'udi pada 1990-an. Kemudian pada 1991 muncul Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang “dianggap” ijmak ulama Indonesia, yang diinstruksikan oleh Presiden Soeharto. Baru kemudian muncul ide Fikih Sosial pada 1994 oleh AHM. Sahal Mahfudh dan Ali Yafie (Fuad, 2005, pp. 62-95).

Rasionalisasi Wacana Fikih Sosial

Setidaknya ada dua pendekatan yang bisa kita ajukan untuk menjawab pertanyaan paling mendasar kenapa harus ada wacana tentang fikih sosial, yaitu (1) pendekatan karakter fikih itu sendiri, dan (2) pendekatan respon.

Pendekatan pertama, adalah karena karakter paling esensial dari fikih adalah (1) ilmu fikih merupakan ilmu yang paling dinamis, karena ia menjadi petunjuk moral bagi dinamika sosial yang selalu berubah dan kompetitif; (2) ilmu fikih sangat rasional, karena fikih merupakan ilmu *iktisabi* (ilmu yang dihasilkan berdasarkan observasi dan eksperimen); dan (3) ilmu fikih adalah ilmu yang menekankan pada aktualisasi atau biasa disebut dengan *amaliyah* yang bersifat praktis sehari-hari (Rofiq, 2004, p. 5).

Pendekatan kedua, adalah sebab gagasan fikih sosial muncul sebagai respon di kalangan intelektual Nahdlotul Ulama (NU) karena adanya ketidakpuasan mereka dengan kondisi *Bahtsul Masail* yang terkesan statis, beku, dan kering dari harapan masyarakat sekarang. Kondisi ini disebabkan oleh masih kuatnya pengaruh pola bermazhab secara *qauly* di kalangan mayoritas ulama NU. Metode yang biasanya digunakan oleh ulama NU dalam penggalan hukum yang terdapat dalam kitab-kitab yang *mu'tabar* dalam forum *bahtsul masail* adalah tiga metode yang mereka aplikasikan secara bertahap, yaitu (1) metode *qouliyy*, (2) metode *ilhaqiiyy*, dan (3) metode *manhajiy*. Metode *qouliyy* adalah cara *istinbath* hukum yang dilakukan dengan cara mempelajari pokok permasalahannya kemudian mencari jawabannya dengan mengacu dan merujuk langsung pada *al-kutub al-mu'tabarah* dalam

mazhab tertentu (Masyhuri, 1997, p. 364).

Padahal, tuntutan masyarakat akan perlunya hukum Islam yang kontekstual sesuai dengan situasi dan kondisi sosial sekarang ini tidak hanya datang dari intern warga NU saja, melainkan juga datang dari masyarakat pada umumnya (Zahro, 2004, pp. 118-124). Oleh karena itu, menurut (Azizy, 2003, pp. 73-76) perlu dilakukan tahapan untuk mengembalikan kodrat hukum Islam dengan empat langkah berikut:

- a. Hukum Islam yang merupakan hasil karya *fuqaha* atau *mujtahidin* masa lalu, yang selama ini ditempatkan di satu sisi sebagai doktrin atau di sisi yang lain sebagai hal yang tidak diperhitungkan sama sekali, hendaknya ditempatkan pada proporsi yang sebenarnya, yakni sebagai hasil ijtihad para ulama terdahulu. Untuk itu, perlu kiranya digunakan istilah "humanisasi hukum Islam (fikih)", sehingga doktrin yang mungkin dianggap "sakral" tersebut menjadi sesuatu yang "profan" dapat disentuh akal dan diinterpretasi ulang.
- b. Melihat hasil ijtihad tersebut secara kontekstual, sehingga menjadi lebih hidup dan mempunyai nilai. Berbicara mengenai hasil ijtihad, meskipun tetap disebut hukum Islam, tidak lepas dari pengaruh subjektivitas pelaku ijtihad (mujtahid) beserta lingkungan yang melingkupinya. Dengan kata lain, hasil ijtihad sangat erat dengan konteks sosial masyarakat pada saat itu, yang tentunya berbeda dari konteks masyarakat kita sekarang. Oleh karena itu, usaha kontekstualisasi terhadap hasil ijtihad ulama masa lalu perlu digairahkan, bahkan mestinya menjadi suatu keharusan. Kajian seperti ini tidak cukup hanya dengan membaca teks dari hasil ijtihad tersebut yang tertulis dalam kitab-kitab fikih mazhab. Namun, harus dibarengi dengan kajian yang serius terhadap aspek sejarah dan sosial yang melingkupi mujtahid ketika itu serta kajian metodologi yang digunakan dalam menghasilkan keputusan hukum Islam. Dalam hal ini, pendekatan sejarah, terlebih sejarah sosial dan sosiologi, menjadi sangat penting. Di samping itu, perlu dikaji tentang sejarah hidup para mujtahid terutama sekali yang berkaitan dengan pemikiran hukumnya.
- c. Setelah mampu melakukan kontekstualisasi, barulah mengadakan reaktualisasi. Ini harus dilandasi dengan kemampuan interpretasi terhadap hasil ijtihad tersebut. Bukan penolakan terhadapnya, dilanjutkan dengan reinterpretasi, dan pada waktunya akan ada tuntutan reformasi atau pembaruan (*tajdid*) terhadap ajaran pada tataran praktis yang merupakan pemahaman para mujtahid terhadap wahyu. Di sini berarti harus terjadi *historical continuity* dalam mempelajari hukum Islam secara akademik. Ijtihad dapat berupa pembaruan produk ijtihad atau ijtihad baru, misalnya terhadap kasus-kasus hukum yang tidak disebutkan ketentuannya dalam *nash*, atau untuk kasus-kasus yang sudah pernah diberi keputusan hukum, namun perlu pembaruan (kontekstualisasi) karena tuntutan zaman.

- d. Perlunya kajian hukum Islam yang melibatkan disiplin ilmu lain. Dapat juga meneliti hukum Islam yang sudah ada dengan menggunakan pendekatan interdisipliner atau multidisipliner. Ilmu bantu ini mutlak diperlukan dalam rangka mendekatkan hukum pada konteks yang lebih sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat sekarang.

Geneologi dan Konsep Dasar Fikih Sosial

Secara geneologi dan akar pemikiran fikih sosial yang dikembangkan (Yafie, 1994) lahir dari rahim tradisi fikih klasik yang sudah mengakar kuat dalam masyarakat muslim, yaitu (1) konsep *maqashid al-syari'ah* dan (2) kontekstualisasi konsep *fardlu 'ain-fardlu kifayah*.

a. *Maqashid al-Syari'ah*

Menurut Ali Yafie dan Sahal Mahfudz tujuan dari syariat Islam adalah adanya sebuah upaya dalam kehidupan beragama untuk menjaga, melestarikan dan mengembangkan enam dasar tujuan agama secara preodik, yaitu menjaga, melestarikan, dan mengembangkan (1) agama, (2) jiwa, (3) harta, (4) akal, (5) keturunan, dan (6) kehormatan (Said, 2006; Qordowi, 2006). Keenam *maqashid al-syari'ah* ini oleh keduanya dan ulama Nahdlatul Ulama dikembangkan dari konsep *maslahah*.

Secara etimologi term *maslahah* berarti setiap aktivitas yang berdampak positif. Sedangkan secara terminologi, term tersebut bisa didekati dari dua perspektif, yaitu perspektif metafora dan hakiki. Dalam perspektif metafora *maslahah* bermakna semua proses yang menimbulkan kemanfaatan. Sedangkan perspektif hakiki, *maslahah* adalah produk dari proses *maslahah* perspektif *majazi* di atas (Forum Karya Ilmiah Santri Lirboyo 2004 Madrasah Hidayatul Mubtadiin, 2006, p. 254) Pengertian pertama tersebut senada dengan definisi al-Ghozali tentang *maslahah* yang berbunyi sesuatu yang bisa mendatangkan kemanfaatan dan mencegah kerusakan.

Dalam pembahasan tentang *maslahah* para pakar *ushul fiqh* membaginya menjadi tiga, yaitu *al-Munsib al-mu'tabar*, *al-Munasib al-Mulgho*, dan *al-Munasib al-Mursal*. *Al-Munsib al-mu'tabar*, yaitu segala sesuatu yang secara legal formal keberadaannya diakui oleh *syara'* dalam rangka melestarikan kemaslahatan sekaligus sebagai personifikasi kemurahan dan kebijakan Allah. Misalnya tentang konsep disyariatkannya berbagai *rukhsah* dan *takhlif* dalam agama.

Al-Munasib al-Mulgho, yaitu segala sesuatu yang kelihatannya lebih mampu merealisasikan kemaslahatan, namun secara legal formal tidak diakui oleh *syara'*. Misalnya ada orang yang bersetubuh dengan sengaja di siang hari ketika bulan Ramadan, maka *kafarahnya* secara preodik adalah (1) memerdekakan budak, (2) puasa dua bulan berturut-turut, dan (3) memberikan makan kepada enam puluh fakir miskin.

Permasalahannya adalah ketika yang melanggar adalah orang kaya yang secara materi *kafarah* pertama dan ketiga tidaklah memberikan efek jera kepadanya, maka berdasarkan yang lebih *masalahah* langsung saja dijatuhkan kebijakan baginya *kafarah* kedua. Kebijakan ini dinilai tidak tepat karena walaupun mengandung unsur *masalahah*, tapi bertentangan dengan *syara'*.

Al-Munasib al-Mursal, yaitu sebuah kemaslahatan yang secara eksplisit *syara'* tidak memberikan legitimasi tentang keabsahan atau ketidakabsahannya atau dengan kata lain ia adalah sebuah karakter yang memiliki keselarasan dengan perilaku penetapan syariat dan tujuan-tujuannya. Namun, tidak terdapat dalil spesifik yang menolak atau mengukuhkannya dalam tugasnya sebagai alat proyeksi merealisasikan kemaslahatan dan mencegah kerusakan. Seperti pembangunan penjara, pembuat mata uang, dan lai-lain (Ma'mur, 2007, pp. 286-287).

b. Kontekstualisasi konsep *fardhu kifayah*

Dalam klasifikasi hukum *takhlifi* para ulama membuat lima katagori hukum: wajib, sunah, haram, makruh, dan mubah (Khallaf, 1972, p. 159). Pembagian tersebut menghendaki adanya perbuatan dari mukalaf. Dari kelima pembagian tersebut satu di antaranya akan dibahas adalah hukum wajib. Ulama fikih membagi wajib ke dalam dua macam yaitu: (1) wajib *'ain* dan (2) wajib *kifayah*.

Dalam memahami kedua term ini, Ali Yafie melakukan eksperimen berupa kontekstualisasi pemaknaan. Menurutnya, *fardhu 'ain* merupakan kewajiban individual atau perorangan bagi pengembangan potensi dan pembinaan kondisi setiap individu dalam mencapai kemaslahatan hidupnya, dan yang kedua *fardhu kifayah* adalah kewajiban sosial kemaslahatan dan merupakan tugas kolektif untuk pengembangan potensi dan pembinaan kondisi masyarakat dalam mencapai kemaslahatan umum (Yafie, 1994, p. 161).

(Yafie, 1994) tidak menyalahkan contoh *fardhu kifayah* yang selama ini hanya ditujukan pada kewajiban salat jenazah, tetapi ia memahami bahwa makna *fardhu kifayah* di sini sangat pasif bahkan cenderung negatif. Dengan argumentasi ini, Yafie mencoba memperkenalkan definisi Imam Rafi'i yang memberi makna aktif terhadap *fardhu kifayah*. Definisi yang dimaksud sebagaimana yang dikutip (Yafie, 1994, p. 162) adalah kewajiban yang menyangkut hal-hal umum berkaitan dengan kemaslahatan baik bersifat keagamaan atau keduniaan yang pelaksanaannya menjamin tegaknya kehidupan bersama. Dicontohkan antara lain: upaya mengatasi kemelaratan masyarakat, memenuhi kebutuhan sandang melalui zakat dan *bayt al-mal*. Penyediaan lapangan kerja dengan berbagai profesi, pengajaran, pendidikan, penyuluhan dan bimbingan masyarakat, kontrol sosial, dan semua usaha untuk memakmurkan masyarakat.

Dengan demikian, untuk meneguhkan makna *fardhu kifayah* secara aktif, dibutuhkan pemahaman yang lebih kontekstual, tanpa bermaksud menyalahkan definisi dan contoh

yang telah dianut umat Islam selama ini. Jadi, makna *fardhu kifayah* yang lebih aktif adalah kewajiban kolektif untuk memajukan umat Islam yang selama ini menderita dalam segala aspek kehidupan. Sebab, sasaran utama doktrin *fardhu kifayah* adalah tegaknya semangat kebersamaan anggota masyarakat dalam suatu kelompok kehidupan yang sejahtera, aman, tertib, adil dan sebagainya (Al-Ghozali, p. 15).

Epistemologi Fikih Sosial

Secara kerangka epistemologi wacana fikih sosial yang dicetuskan (Yafie, 1994) belum memiliki landasan epistemologis. Berbeda dengan apa yang dicetuskan Mahfudz yang sudah mulai dibangun dan dipetakan oleh (Ma'mur, 2007). Maka dalam menerangkan epistemologi fikih sosial dalam penelitian ini penulis meminjam epistemologi fikih sosial yang dikembangkan (Sahal, 2004) yang terfokus pada tujuh etape pemikiran, yaitu:

- a. Definisi agama yang berdiiktum “ketentuan ketuhanan yang mendorong orang yang berakal sehat untuk mencapai sesuatu yang lebih baik dalam kehidupan dunia dan akhirat”.
- b. Definisi fikih yang berbunyi “ilmu hukum-hukum *syara'* yang bersifat praktis dan digali dari dalil-dalilnya yang terperinci”.
- c. Aplikasi *qowaid ushuliyah* dan *fiqhiyah*.

Dalam merangkai kerangka fikih sosial (Sahal, 2004) mengetengahkan sepuluh Kaidah Fiqhiyah yang bernuansa sosial, yaitu:

(أ) التصرف على الرعية منوط بالمصلحة

Kebijakan pemimpin kepada rakyatnya harus sesuai dengan kemaslahatan dan kesejahteraan rakyatnya (Az-Zarqo, n.d. 181).

Dalam ranah aplikatif Fikih Sosial, kaidah ini memberikan bimbingan kepada para pemimpin untuk selalu menegakkan keadilan dan memprioritaskan orang atau kelompok yang lebih membutuhkan baru yang membutuhkan (Ma'mur, 2007, p. 59).

(ب) لِعَمَلِ الْمُتَعَدِّي أَفْضَلُ مِنَ الْقَاصِرِ

Sesuatu yang multifungsi dan multieffect lebih utama dari sesuatu yang manfaatnya terbatas (Az-Zarkasyi, p. 374).

Kata sesuatu dalam redaksi kaidah di atas bisa berarti ilmu, jabatan, kekuasaan, perkataan, kegiatan, organisasi, dan lainnya. Artinya, orang yang mahir dalam bidang ekonomi sehingga dia mampu membuat lapangan pekerjaan bagi para pengangguran jauh lebih utama dibanding dengan orang yang hanya bisa bekerja untuk dirinya sendiri (Ma'mur, 2007, p. 59).

(ت) الدفع أولى من الرفع

Mencegah lebih utama daripada menghilangkan (As-Subki, p. 227).

Praktik aplikatif dari kaidah ini dalam kehidupan sosial sehari-hari kita terkenal dengan gerakan preventif lebih baik daripada sikap reaktif dan sedia payung sebelum hujan. Dalam gerakan aplikatif, kaidah ini menuntut pemikiran spekulatif, antisipatif-proyektif, dan progresif. Contoh dari kaidah ini adalah rajin olahraga untuk menjaga kesehatan, gerakan imunisasi, program keluarga berencana, dan lain-lain.

(ث) التَّاسِيسُ أَوْلَى مِنْ التَّكْيِيدِ

Merintis itu lebih utama daripada menguatkan (As-Suyuti, p. 243).

Jiwa dan mental kepeloporan dalam berbagai gerakan positif adalah spirit dari kaidah ini. Sebuah spirit yang mengharuskan umat Islam untuk selalu menjadi yang terdepan dalam gebarakan dan perubahan sosial yang lebih dinamis, progresif, dan proaktif (Ma'mur, 2007, p. 60).

(ج) إِعْمَالُ الْكَلَامِ أَوْلَى مِنْ إِهْمَالِهِ

Memfungsikan perkataan lebih baik daripada membiarkannya (Az-Zarkasyi, p. 134).

Ucapan yang sifatnya adalah positif-konstruktif seperti untuk mengajar, diskusi, melatih, membimbing, dan memberikan arahan itu lebih baik daripada membiarkannya tanpa fungsi karena takut terjerumus dalam ucapan yang bersifat negatif-destruktif di tengah-tengah memfungsikannya seperti menggunjing, dusta, melecehkan, merendahkan, menampakkkan aib orang lain, dan lain-lain (Ma'mur, 2007, p. 60).

(ح) مَا لَا يَدْرِكُ كُلَّهُ لَا يَتْرَكَ كُلَّهُ

Sesuatu yang tidak didapatkan semuanya, tidak boleh ditinggalkan semuanya.

Spirit kaidah ini adalah perintah selalu bersikap optimis dalam mengejar cita-cita yang paling ideal untuk mewujudkan kehidupan baik skala individu atau kolektif-kemasyarakatan walaupun badai dan topan menghalang bertubi-tubi. Keadilan sosial, pemberantasan korupsi, menyiapkan generasi yang *qurani* dan progresif walaupun betapa sulitnya harus terus diperjuangkan sehingga tercapai dengan standar paling ideal (Ma'mur, 2007, p. 61).

(خ) دَرَاءُ الْمَفْسَدَةِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصْلَحَةِ

Menolak kerusakan didahulukan dari mendatangkan kemashlahatan (Az-Zarqo, p. 117).

Contoh paling mencolok menurut penulis dari praktik aplikatif kaidah ini adalah kebijakan Pemkot kota Malang dalam memberikan izin pemberdirian pusat-pusat bisnis liberalis-kapitalis yang berdampak pada gencarnya pembangunan pasar modern dan semakin mengguritanya supermarket, hypermarket, minimarket di kota Malang sehingga menjadikan para pengusaha kecil dan menengah kesulitan mengembangkan bisnisnya karena kurang dan kekalahan modal dari pembisnis kelas kakap yang lebih cenderung berbisnis secara liberalis-

kapitalis.

(د) أَنَّ الضَّرُورَاتِ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ

Keadaan terpaksa membolehkan keadaan terpaksa (Al-Qorofi, p. 383).

Spirit kaidah ini menuntut adanya sikap fleksibel dalam menghadapi perkembangan zaman, tidak *rigid* dan eksklusif. Seperti contoh dalam menyikapi permasalahan bank yang perannya dalam pelbagai dimensi ekonomi-sosial memiliki peran yang sangat signifikan (Ma'mur, 2007, p. 61).

(ذ) إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوِيَ أَكْبَرُهُمَا ضَرَرًا بَارِتْكَابٍ أَخْفَهُمَا

Apabila dua kerusakan bertentangan, maka dijaga bahaya yang paling besar dengan memilih bahaya yang paling sedikit (Makki, p. 109).

Aplikatif kaidah ini dalam permasalahan kontemporer adalah tentang pelegalan lokalisasi pekerja seks komersil (PSK) (Ma'mur, 2007, p. 67):

- a. Pengembangan teori *masalikul illah*.
- b. Kontekstualisasi *masalah 'ammah*.
- c. Pengadopsian tradisi kemasyarakatan berdasarkan kaidah *al-'adah muhakkamah*.
- d. Ijtihad kolektif (Ma'mur, 2007, pp. 53-80).

Contoh Pemikiran Fikih Sosial

Berikut akan dikemukakan beberapa pemikiran (Yafie, 1994) dalam bidang fikih terkait dengan kehidupan sosial antara lain:

- a. Konsep Hak Asasi Manusia (HAM)

Hak Asasi Manusia (HAM) adalah persoalan yang juga tidak luput dari perhatian (Yafie, 1994). HAM pertama kali dideklarasikan di Perancis tahun 1789 yang lebih populer dengan istilah *Declaration des Droits de l'Homme at du citoyen* dengan slogannya yang terkenal sejak saat itu, *liberte* (kebebasan), *egalite* (persamaan), dan *fratenite* (persaudaraan) (Rahman, 1997, p. 185). HAM pada dasarnya lebih bersifat moral ketimbang politik. HAM saat ini bahkan didengung-dengungkan dan hampir menjadi tuntutan setiap orang karena merupakan milik asasi. Hak hidup, mencari kerja, menuntut ilmu, mendapat perlakuan yang baik, dihormati harga dirinya dan lain-lain, merupakan hak yang tidak boleh diganggu oleh siapa pun. (Yafie, 1994) dalam memahami HAM mengatakan bahwa manusia adalah makhluk yang *muhtaram*, yaitu makhluk yang dimuliakan eksistensinya. Ia dilarang dibunuh jika ia makhluk hidup dan dilarang merusaknya jika ia makhluk tidak bernyawa. Manusia menurutnya berstatus *ma'shum*, yaitu manusia yang terlindungi oleh hukum.

Konsep *mashlahah* dalam *ushul fiqh* merupakan ajaran yang menjadi tujuan legislasi *syariat*. Imam Amidi (dalam (Yafie, 1994, p. 148) mengatakan bahwa kemaslahatan itu

berkisar pada dua hal pokok: mewujudkan manfaat atau kegunaan (*jalbul manfa'ah*) dan menghindari kemudaratan (*daf'ul madarrah*).

Dengan pemahaman yang baik terhadap ajaran Islam tentang *mashlalah* ini, maka dapat dikatakan bahwa sejatinya ajaran Islam itu sangat menjunjung tinggi kemanusiaan, sangat memuliakan manusia bahkan semua makhluk.

b. Pengelolaan Zakat

Salah satu ajaran Islam yang secara jelas mengarah pada nilai-nilai sosial adalah zakat. Meskipun ajaran lain tidak berarti tiada mengandung nilai sosial sehingga perintah mengeluarkan zakat bergandengan perintah salat diulang sebanyak 32 kali dalam Alquran (Baqi, p. 132).

Menurut (Yafie, 1994, p. 31) zakat memiliki dua aspek penting yaitu (1) pengeluaran atau pembayaran dan penerimaan atau pembagian, dan yang disebutkan pertama merupakan hal mutlak. Dari kalimat di atas dapat dipahami bahwa Islam sangat menganjurkan umatnya untuk membayar zakat sekaligus memiliki harta. Islam tidak menghendaki umatnya sebagai penerima zakat belaka. Sebab hal tersebut menunjukkan ketidakberdayaan sosial-ekonomi umat.

Dalam Alquran disebutkan dengan jelas para penerima zakat yang meliputi delapan golongan (*asnaf*) yaitu: fakir, miskin, amil zakat, mualaf, budak yang dimerdekan, orang berutang, *ibnussabil*, dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan. Menurut Imam Ibnu Salaf, *asnaf* yang ada sekarang hanya empat yaitu: fakir, miskin, *gharim*, dan *ibnussabil*. Bahkan Al-Qadhi mengatakan hanya dua yang berhak menerima zakat yaitu fakir dan miskin. Timbulnya perbedaan ini sesuai dengan kondisi masing-masing tempat (Yafie, 1994, p. 235)

Fokus yang disoroti oleh (Yafie, 1994) adalah pemanfaatan dana zakat yang selama ini dilaksanakan sesuai petunjuk fikih. (Yafie, 1994) mengatakan bahwa sistem pemerataan perlu ditinjau kembali. Misalnya, setiap penerima zakat diberi masing-masing 10 kg atau lebih setiap tahunnya. Sistem ini oleh (Yafie, 1994, p. 236) dinilai tidak terlalu efektif. Menurutnya, sistem lama ini perlu diubah dengan jalan memberikan modal kepada penerima zakat hingga tidak lagi menjadi penerima zakat tahun berikutnya, melainkan berubah menjadi pembayar zakat. Dengan cara seperti ini diharapkan jumlah penerima zakat setiap tahunnya semakin berkurang, di sisi lain pembayar zakat semakin bertambah.

c. Lingkungan Hidup

Isu tentang lingkungan hidup juga merupakan salah satu perhatian (Yafie, 1994). Dalam membahas masalah lingkungan hidup, (Yafie, 1994) mengacu pada QS. Al-A'raf:156 yang menjelaskan tentang rahmat Allah yang meliputi segala sesuatu dan QS. Al-Anbiya':107 yang menegaskan tujuan pengutusan nabi Muhammad SAW sebagai rahmat bagi seluruh

alam. Ia merujuk pada batang tubuh ajaran fikih yang meliputi empat garis besar yaitu (1) *rub'ul ibadat*, yaitu bagian yang menata hubungan manusia dengan khaliknya; (2) *rub'ul muamalat*, yaitu bagian yang menata hubungan manusia dalam lalu lintas pergaulan dengan sesamanya untuk memenuhi hajat hidup sehari-hari; (3) *rub'ul munakahat*, yaitu bagian yang menata hubungan manusia dengan lingkungan keluarga, dan (4) *rub'ul jinayat*, yaitu bagian yang menata pengamanan dalam suatu tertib pergaulan, yang menjamin keselamatan dan ketentraman dalam kehidupan (Yafie, 1994, p. 132) .

Menurut (Yafie, 1994, p. 132) , gambaran di atas adalah wajah sesungguhnya dari Islam. Empat hal tersebut meliputi bidang pokok dari kehidupan umat manusia. Masalah lingkungan hidup tidak hanya terbatas pada sampah, pencemaran, penghijauan kembali atau sekadar pelestarian alam. Tetapi lebih dari semua itu. Masalah lingkungan hidup merupakan bagian dari suatu pandangan hidup. Sebab masalah lingkungan merupakan kritik terhadap kesenjangan yang diakibatkan oleh pengurusan energi dan keterbelakangan yang lebih merupakan eksekusi dari pertumbuhan ekonomi yang eksplosif dan tidak bervisi konservasi.

Kalau Nabi adalah rahmat bagi alam, maka kita sebagian umatnya sejatinya juga demikian, sehingga sifat-sifat Tuhan pun mestinya terpatritasi dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, jauh sebelumnya, Tuhan seakan memberi isyarat bahwa manusia adalah perusak. Hal ini dapat dipahami dari dialog antara Tuhan dengan malaikat, ketika Tuhan menciptakan manusia. Digambarkan pula bahwa telah tampak kerusakan di daratan dan di laut akibat ulah tangan-tangan manusia. Dengan itu pula, maka Tuhan sudah memperingatkan bahwa kita jangan melakukan pengrusakan di atas bumi ini. Pandangan (Yafie, 1994, p. 139) tentang norma fikih senantiasa mencoba untuk memahami sejumlah masalah secara sosiologis ketimbang pendekatan individual.

d. Pakaian

Pakaian merupakan salah satu yang membedakan antara manusia dengan binatang, karena manusia mengenakan pakaian sebagai pelindung dan penutup aurat, sedang binatang tidak. Dalam Alquran, pakaian disebut dalam beberapa terma antara lain: *libas*, *siyab*, *zinah*, dan *riyas*. Dua yang disebutkan pertama lebih mengacu pada penutup aurat (“aurat” diartikan dengan *rus'an* sebagai kehormatan, manusia lebih terhormat dari pada binatang karena menutup aurat) (Ar Razi: 45), sedangkan dua yang terakhir lebih pada perhiasan (estetika) (Zuhaili, 2001, pp. 1288-1289).

(Yafie, 1994, p. 250) dalam membahas mengenai aurat sebagai bagian tubuh yang harus tertutupi, membaginya menjadi dua macam. *Pertama*, aurat *mughallazah*, yaitu kemaluan depan dan belakang, dimana keduanya diprioritaskan untuk ditutup dan tidak boleh membukanya kecuali *darurat*. *Kedua*, aurat biasa, yaitu bagian tubuh antara pusat dan lutut. Bagi laki-laki terhadap sesamanya atau terhadap perempuan mahramnya kecuali istrinya.

Ketentuan ini juga berlaku bagi perempuan terhadap laki-laki bukan mahramnya kecuali suaminya. Yafie (1994) menambahkan khusus bagi perempuan, seluruh tubuhnya kecuali wajah dan kedua telapak tangan, adalah aurat terhadap laki-laki bukan mahramnya.

Yafie (1994) mengakui bahwa budaya berpakaian adalah ciri peradaban manusia sebagai makhluk terhormat. (Yafie, 1994) menambahkan bahwa standar berpakaian adalah takwa (pemenuhan ketentuan-ketentuan agama Islam mengakui adanya kecenderungan manusia untuk memilih makanan dan pakaian yang baik serta indah karena itu adalah fitri bagi manusia. Namun, diperingatkan dalam memilih yang indah itu tidak boleh berlebihan, karena Allah tidak senang kepada mereka yang berfoya-foya. Lebih jauh lagi Ali Yafie mengatakan bahwa seorang wanita dalam berpakaian supaya tidak seperti wanita murahan pesolek yang dapat mengundang orang untuk melakukan hal-hal yang tidak dibenarkan oleh syariat.

Adapun penalaran fikih dalam persoalan pakaian, (Yafie, 1994, pp. 249-250) menitikberatkan pada fungsinya dalam etika pergaulan di lingkungan keluarga dan masyarakat ramai, inilah yang merupakan soal pokoknya (*ghayah*). Menurutnya, bahkan bentuk dan modelnya merupakan *washilah* atau sarana untuk mewujudkan fungsi itu. Dengan demikian, pakaian orang beriman tidak terikat oleh mode, bentuk, bahkan warnanya, yang penting dibenarkan oleh hukum Islam.

Kesimpulan

Dari uraian pada bagian pembahasan, dapat disimpulkan beberapa pemikiran Yafie (1994) dalam bidang fikih sosial menggunakan beberapa pendekatan, yakni (1) memadukan teks/*nash* dengan nalar, (2) memadukan teks dengan realitas, dan (3) memadukan teks dengan *maslahah*.

Berdasarkan uraian pada pembahasa, *mabadi' asyroh* fikih sosial Alie Yafie adalah sebagai berikut.

1. *Hadul ilmi* (definisi ilmu) fikih sosial memiliki dua makna, yaitu proses metodologis dan produk legislasi hukum syariat yang digali secara terperinci untuk kemaslahatan umat.
2. *Maudlu'ul ilmi* (objek kajian ilmu) fikih sosial adalah berbagai permasalahan sosial manusia, baik eksplisit maupun implisit.
3. *Tsamrotul ilmi* (buah ilmu) fikih sosial adalah kemaslahatan umat dalam ibadah yang berdimensi sosial horizontal.
4. *Fadlul ilmi* (keutamaan ilmu) fikih sosial adalah wajib dipelajari setiap muslim, sebagaimana ilmu induknya, fikih.
5. *Nisbatul ilmi* (geneologi ilmu) fikih sosial adalah konsep *maqashid al-syariah* dan

kontekstualisasi konsep *fardlu 'ain- fardlu kifayah*.

6. *Wadli'ul ilmi* (pencetus dan pengodifikasi ilmu) fikih sosial adalah KH. A. Sahal Mahfudz dan K.H. Ali Yafie.
7. *Ismul ilmi* (identitas ilmu) adalah fikih sosial.
8. *Istimdadul ilmi* (sumber utama ilmu) fikih sosial adalah *Alquran, hadits, ijma', qiyas*, integrasi holistik akal-rasional, realitas, dan *maslahah* dalam menginterpretasi teks syariah.
9. *Hukmul ilmi* (hukum ilmu) fikih sosial adalah wajib *kifayah* bagi pejabat yang memegang kebijakan sosial di kementerian agama dan wajib *'ain* bagi ahli fikih yang menjadi rujukan hukum sosial masyarakatnya.
10. *Masailul ilmi* (contoh kasus ilmu) fikih sosial adalah berbagai permasalahan yang menyentuh dimensi sosial manusia.

Referensi

- Al-Ghozali, A. . (n.d.). *Ihya' Ulumiddin, Juz 1*. Maktabah Syamilah al-Ishdar al-Tsani.
- Al-Qorofi. (n.d.). *A'nwarul Buruq Fi Anwa'il Furuq. Juz 7*. Maktabah Syamilah al-Ishdar al-Tsani.
- An-na'im, A. A. (1994). *Dekonstruksi Syari'ah*. Yogyakarta: LKIS.
- As-Subki. (n.d.). *Al-Ibhaj Fi Syarhil Mihaj, Juz 1*. Maktabah Syamilah al-Ishdar al-Tsani.
- As-Suyuti. (n.d.). *al-Asbah Wa Nadzair. Juz 1*. Maktabah syamilah al-Ishdar al-Tsani.
- Azizy, A. (2003). *Qodri A, Reformasi Bermazhab Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Sainifik Modern*. Jakarta: Teraju.
- Az-Zarkasyi. (n.d.). *al-Mantsur Fil Qowaid. Juz 1*. Maktabah Syamilah al-Ishdar al-Tsani.
- Az-Zarqo. (n.d.). *Syarah Qowaid Fikhiyah. Juz 1*. Maktabah Syamilah.
- Baqi, M. F. A. (n.d.). *Al-Mu`jam Al-Mufahras li Alfadz Qur'an*. Kairo: Dar al-Hadis.
- Forum Karya Ilmiah Santri Lirboyo 2004 Madrasah Hidayatul Muhtadiin. (2006). *Kilas Balik Teoritis Islam*. Kediri: PP. Lirboyo.
- Fuad, M. (2005). *Hukum Islam Indonesia, Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKIS.
- Hanafi, H. (2003). *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkis, Terj. Miftah Faqih*. Yogyakarta: LkiS.
- Khallaf, A. . (1972). *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ma'mur, J. (2007). *Fikih Sosial*. Surabaya: Khalista.
- Makki, A. bin M. (n.d.). *Ghomzu Uyuni Bashoir Fi Syarhi Asybah Wa Nadzair*. Maktabah Syamilah al-Ishdar al-Tsani.
- Masyhuri, A. (1997). *Masalah Keagamaan NU*. Surabaya: PP RMI.

-
- Qordowi. (2006). *Fikih Maqoshid Syariah*. Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar.
- Rahman, D. D. dkk. (1997). *Wacana Baru Fiqih Sosial: 70 Tahun K.H. Ali Yafie*. Bandung: Mizan.
- Razi, F. (n.d.). *Tafsir Kabir / Mafatihul Ghoib, Juz 13-14*. Bairut: Dar Fiker al-Ilmiyah.
- Rofiq, A. (2004). *Fikih Kontekstual dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sahal, A. H. . (2004). *Menggagas Fikih Sosial*. Yogyakarta: LKIS.
- Said, A. bin. (1410). *Idohul Qowaid*. Surabaya: al-Hidayah.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. (2008). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: : Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.
- Yafie, A. (1994). *Menggagas Fiqih Sosial: dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhuwah*. Bandung: Mizan.
- Yazid, A. (2007). *Nalar dan Wahyu Interrelasi dalam Proses Pembentukan Syariat*. Jakarta: Airlangga.
- Zahro, A. (2004). *Tradisi Intelektual NU*. Yogyakarta: LKiS.
- Zuhaili, W. (1990). *Ushul Fikih*. Syiria: Kuliyyah Dakwah Islamiyah.
- Zuhaili, W. (2001). *Tafsir wasith. Juz 2*. Suriah: Dar Fiker.

