**Analisis Pemikiran Ali Yafie**

**dan Sahal Mahfuzd dalam Fiqih Sosial Terhadap Perkembangan Hukum Islam**

Jumain Azizi dan Opan Satria mandala

Prodi Hukum Tata Negara STIS Darussalam

Fakultas Hukum Universitas Bumigora

[jumainazizi99@gmail.com](mailto:jumainazizi99@gmail.com), [Opansatria36@gmail.com](mailto:Opansatria36@gmail.com)

**ABSTRAK**

**Kata Kunci: *Analisis*, *Fiqih Sosial*, *Hukum Islam***

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui konsep pemikiran fiqih sosial KH. Ali Yafie dan KH. Sahal Mahfuzd dan mengetahui serta menganalisis perbedaan dan persamaan konsep fiqih sosial KH Ali Yafie dan KH sahal mahfuz serta bagaimana implikasinya terhadap perkembangan hukum Islam.

Jenis penelitian ini adalah perbandingan konseptual, dan hasil penelitian ini menunjukan bahwa Ali Yafie dalam menggagas fikih social memulai dengan pembahasan tentang Al-Qur'an kemudian merambah ke masalah sosial kemasyarakatan yang aktual dan terkait masalah hukum.

Sebagai faqih, Ali Yafie menginginkan pemahaman Al-Qur'an secara utuh dalam menghadapi tantangan yang kian berlapis saat ini. Ali Yafie mengajukan lima tema utama agar dapat memahami Al-Qur'an secara utuh yaitu: pertama penegasan dan penguatan eksistensi wahyu; kedua pengenalan masalah ketuhanan; ketiga pandangan terhadap Islam; keempat, pengenalan manusia dan kemanusiaan; dan kelima, pandangan terhadap masalah kehidupan. **Sedangkan corak pemikiran fikih Kiai Sahal, selain bias, dilihat dari sisi metodologi penemuan dan pengembangan hukum yang digunakan, juga bias dilihat dari sisi responsifnya, baik responnya terhadap sosial kemasyarakatan maupun sosial-politik.**

**PENDAHULUAN**

Fikih dalam Agama Islam menempati posisi kunci sebagai produk pemikiran ulama yang mencoba melakukan intrepretasi atas normativitas teks/*nash* dikaitkan dengan kebutuhan-kebutuhan zamannya. Dalam khasanah 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*, sehingga muncul aliran penengah yang berusaha memberikan porsi yang sama antara teks dan wahyu.[[1]](#footnote-1)

Fikih sebagai formulasi pemahaman syari’ah memiliki dua tujuan, pertama adalah untuk membangun perilaku setiap individu muslim berdasarkan akidah, syari’ah dan akhlak dan kedua adalah untuk merealisasikan sebuah tatanan kehidupan sosial masyarakat yang memiliki jati diri keadilan, persamaan dan kemitraan.[[2]](#footnote-2)

Dalam rangka mewujudkan tatanan sosial yang ideal, pembidangan 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, fikih dipahami masih berkecenderungan legal-formal ketika berhadapan dengan *kosmopolitanismekultur* manusia. Akibatnya, manifestasi fikih dirasakan tidak aspiratif dalam menjawab tantangan zaman. Jika diamati, kecenderungan belum responsifnya wajah fikih karena peran kerangka teoritik ilmu ushul fiqh dirasa kurang relevan lagi untuk menjawab problem kontemporer[[3]](#footnote-3). Hal ini memunculkan kesulitan-kesulitan dalam menjawab problem kontemporer, selain itu akibat dari ditutupnya kran pintu ijtihad mulai abad ke-4 H/10 M. N.J Coulson dan Schacht mengatakan tertutupnya pintu ijtihad karena juris Islam merasa semua permasalahan hukum telah dibahas dan hukum yang komprehensif telah berhasil ditegakkan, namun Wael B. Hallaq menolak karena hal ini tidak sesuai dengan kenyataan sebagaimana yang ada dalam literature Islam.[[4]](#footnote-4) Selain itu terdapat indikasi keterbatasan dalam penguasaan khazanah keilmuan fikih yang pada gilirannya membawa dampak terhadap munculnya pemahaman tunggal terhadap mazhab sehingga kurang kurang responsif terhadap pemikirian mazhab yang lain.

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 NU.[[5]](#footnote-5)

Diantara tokoh- tokoh yang berusaha mengembangkan fikih dengan pendekatan sosial adalah KH. Ali Yafie dan KH. Sahal Mahfuzd.[[6]](#footnote-6) Beliau merupakan tokoh ahli dalam bidang fikih, yang mencoba menggagas fikih yanglebih bernuansa sosial. Beliau berusaha berijtihad dan memperkenalkan serta menunjukkan bahwa fikih bukanlah sesuatu yang kaku seperti dipahami oleh kebanyakan masyarakat Islam tentang Fiqh yang sangat formalistik dalam konteks sosial yang ada, sehingga ajaran syari’at yang tertuang dalam Fiqh 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 khususnya di Indonesia. Beliau berdua merupakan pendekar-pendekar Indonesia dalam merubah kejumudan berpikir khususnya tentang konteks fiqih Islam. Hasil pemikiran belaiu berdua sangat menarik untuk dikaji terutama mengenai sisi-sisi persamaan dan perbedaan konteks fiqih sosial mereka. Oleh karena itu dalam makalah ini akan dibahas tentang konsep fiqih sosial, persamaan dan perbedaannya.

**PENGERTIAN FIQIH SOSIAL**

Secara definitif fikih sosial terdiri dari dua kata yaitu fikih dan sosial. Secara etimologi pengertian fikih adalah al-fahmu. Sedangkan secara terminologi fikih adalah

علم بالأحكام الشـرعـية العمـليـة المكتـسـب من ادلـتها التـفصـيـليـة

*Fikih adalah ilmu hukum-hukum syara` yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalinya yang terperici[[7]](#footnote-7)*

Sedangkan definisi sosial adalah suka memperhatikankepentingan umum. Dari kedua definisi di atas dapat disimpulkan bahwa pengertian fikih sosial adalah hukum-hukum syariat yang digali secara terperinci karena untuk kemaslahatan atau kepentingan umum.[[8]](#footnote-8)

Di dalam ilmu fikih terdapat tiga faktor yang sangat yang sangat esensial.[[9]](#footnote-9) Pertama ilmu fikih merupakan ilmu yang paling dinamis, karena ia menjadi petunjuk moral bagi dinamika sosial yang selalu berubah dan kompetitif. Kedua ilmu fikih sangat rasional, karena fikih merupakan ilmu *ikhtisabi* (ilmu hasil kajian, analisi dan penelitian). Ketiga fikih adalah ilmu yang menekankan pada aktualisasi atau biasa disebut dengan *amaliyah* yang bersifat praktissehari-hari.

Dengan demikian dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa pada zamanyang serba modern ini umat Islam dituntut untuk mengimplementasikan huku-hukum Islam dengan realitas sosial, karena fikih sosial tidak hanya bersifat deskriftif atau kekinian tetapi juga bersifat prospektif yang berorientasi pada masa depan.

**TUNTUTAN PENGEMBANGAN FIKIH SOSIAL**

Masyarakat pada dasarnya berwatak dinamis dan tidakberkarakter statis. Oleh karena itu apa yang disebut perubahan sosial(*sosial change)*, kapan dan di mana pun akan selalu terjadi dalam setiap kehidupan. Sebagai implikasinya, setiap perubahan sosial baik cepat atau lambat selalu menuntut perubahan dan pembaharuan dalam berbagai bidang termasuk di dalamnya bidang hukum dan perundang- undangan yang merupakan salah institusi penting bagi kehidupan manusia. Tanpa kecuali, fikih atau hukum-hukum fiqhiyyah perlu bersifat responsif terhadap perubahan dan perlu mengakomodasikan berbagai perubahan konteks sosial-budaya yang terjadi. Fikih yang disebut- sebut memiliki daya elastis memberikan ruang gerak yang memadai bagi kemungkinan terjadinya perubahan hukum dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat. Ungkapan berikut mengisyaratkan hal itu: “Berubah dan perbedaannya fatwa itu sejalan dengan perubahan zaman, tempat, kondisi sosial, niat, dan adat kebiasaan yang berlaku”.[[10]](#footnote-10)

1. ***Relevansi Fikih dengan Realitas Sosial***

Diakui atau tidak, fikih yang tersedia saat ini mempunyai sejumlah problematika, antara lain: mapannya paradigma klasik dan lambannya upaya pembaharuan sehingga dengan mudah didapatkan adanya pengulangan-pengulangan yang tidak perlu, yang pada akhirnya menyebabkan terjadinya kesenjangan antara fikih dengan realitas.[[11]](#footnote-11)

Problematika itu perlu diatasi agar fikih sebagai proses ijtihadi dan dialektika antara doktrin dan realitas dapat bersuara kembali atas zaman yang secara kontekstual berbeda dengan zaman di mana fikih dikodifikasikan. Di sinilah letak urgensinya dimunculkan perspektif baru terhadap fikih yang mengamodasikan arus perubahan dan berbagai realitas sosial yang muncul di era modern. Realitas sosial perlu diakomodasikan oleh fikih, sesuai dengan saran Ibn Taimiyyah bahwa masalah-masalah riil yang berhubungan dengan umat Islam sehari-hari itulah yang diperhatikan, bukan masalah skolastik yang bersifat formalistis.[[12]](#footnote-12)

Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam konteks ini bisa dijadikan dasar dalam menjustifikasi adanya perubahan hukum Islam. Iamembela perubahan fatwa dikarenakan adanya perubahan waktu, tempat dan suasana. Pendapat ini didasarkan pada riwayat yang diperoleh dari gurunya, Ibnu Taimiyyah, yang mengatakan sebagai berikut:

*Pada suatu hari di zaman Tartar, saya bersama beberapa* orang *sahabat berpapasan dengan kelompok pasukan Tartar yang sedang meneguk alkohol. Salah seorang sahabat ingin menegur mereka, tetapi saya cegah dengan mengatakan bahwa Allah telah melarang minuman keras karena minuman ini bisa menyebabkan mereka melupakan Tuhan dan salat, tetapi minuman keras di sini membelokkan mereka dari membunuh, menculik anak-anak maupun merampok barang-barang. Meneguk minuman keras di sini dilupakan bukan dalam kaitan dengan kepentingan umum tetapi dalam kaitan dengan kebutuhan mendesak untuk mengamankan masyarakat dari pembunuhan dan perampokan.[[13]](#footnote-13)*

1. ***Fikih Sebenarnya Berdimensi Sosial***

*Fikih* Islam adalah fikih yang hidup dan berkembang, yang akan bergumul dengan persoalan-persoalan kekinian yang senantiasa meminta etik dan paradigma baru. Keluasan kekayaan fikih adalah salah satu bukti dari ruang gerak dinamis itu. Ia merupakan implementasi objektif dari doktrin Islam yang meskipun berdiri di atas kebenaran mutlak dan kokoh, juga memiliki ruang gerak dinamis bagi perkembangan, pembaharuan dan kehidupan sesuai dengan fleksibilitas ruang dan waktu. Bagi orang yang mempelajari berbagai ikhtilaf, ketegangan-ketegangan bahkan konflik yang mengiringi munculnya mazhab-mazhab fikih akan mengetahui bahwa semua itu merujuk pada perbedaan tempat, waktu, situasi dan sosial budaya di mana hukumitu tumbuh. Berkaitan dengan hal ini, Ahmad Hasan mengatakan:Tampaknya Nabi memberikan ruang yang luas bagi (adanya kemungkinan) ikhtilaf dengan memberikan perintah yang bersifat umum atau dengan membenarkan dua bentuk yang berbeda dalam situasi yang sama Sejak awal, Nabi sangat menekankan untuk memberikankesempatan bagi penggunaan akal pikiran dan kaidah-kaidah umumdalam berbagai situasi”.[[14]](#footnote-14)

1. ***Prinsip-prinsip Fikih Sosial***

*Menurut* Ibnu Taimiyyah, tujuan utama dan pertama dengan kehadiran syari‘ah ialah untuk mewujudkan kemaslahatan sesempurna mungkin dan menolak total *mafsadah* atau paling tidak menekannya seminimal mungkin.[[15]](#footnote-15) Tujuan utama syari‘ah untuk merealisasikan kemaslahatan umum (*li tahqiq al-masalih al-’ammah*) didasarkan pada Q.S al-Anbiya’: 107. “Dan Aku tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam.”[[16]](#footnote-16)

Fikih *sebagai* formulasi pemahaman terhadap syari‘ah memiliki dua tujuan. *Pertama*, untuk membangun perilaku setiap individu muslim berdasarkan akidah, syari‘ah, dan akhlak. *Kedua*, dapat merealisasikan sebuah tatanan kehidupan sosial masyarakat yang memiliki jati diri keadilan, persamaan dan kemitraan.[[17]](#footnote-17) Persoalannya mengapa fikih yang watak dasarnya bersifat responsif, kontekstual, dan sosial dalam perkembangan cenderung menjadi pasif, formalistik, dan individualistik. Munculnya fenomena ini diduga sebagai akibat dari keterbatasan kekayaan atau sumber bacaan (*reference*) para ahli fikih dalam satu ragam mazhab. Keterbatasan dalam penguasaan khasanah keilmuan fikih pada gilirannya membawa dampak terhadap munculnya pemahaman tunggal terhadap satu mazhab. Mereka menjadi kurang responsif terhadap pemikiran mazhab yang lain dan berbagai problem masyarakat sekelilingnya.

Oleh karena itu, menjadi tugas penting dan mendesak yang tidak bisa *dihindari* adalah melakukan pemahaman yang lebih kontekstual terhadap kitab-kitab fikih yang telah ditulis para ulama pada abad III dan IV H agar tidak kehilangan perannya menjadi rambu bagi kehidupan masyarakat. Untuk kepentingan ini, diperlukan keberanian dalam melakukan pembaharuan, sekurang-kurangnya reformulasi hukum dan tidak mentolerir adanya kevakuman hukum (dinyatakan *mawquf),* dengan dalih ulama terdahulu tidak membicarakannya. Alternatif yang mungkin dapat ditempuh adalah “menghidupkan” kembali tradisi berpikir *manhajy* (metodologis) dengan mengakomodasi berbagai *manhaj* yang telah dirumuskan para ulama mazhab Sunni, seperti *qiyas, istihsan, maslahah mursalah,* dan *sadd alz sari’ah* secara simultan. Intinya bahwa perlunyamemperkaya tradisi bermazhab secara *qawly* dengan bermazhab secara *manhajy.* Dengan kata lain, melengkapi pendekatan tekstual yang sudah sangat terkenal di sebagian besar umat Islam dengan pendekatan kontekstual yang di dalamnya perlu mempertimbangkan dan mengakomodasikan dimensi kemaslahatan dan kebutuhan riil masyarakat. Fikih dan usul fikih idealnya terus berkembang dalam menghadapi tantangan realitas kehidupan modern. Hasan Turabi menyebut sejumlah alasan bagi perlunya pembaruan usul fikih. Menurutnya, produk-produk usul fikih dalam tradisi pemikiran fikih klasik masih bersifat sangat abstrak dan berupa wacana teoritis yang tidak mampu melahirkan pemahaman komprehensif dan justru melahirkan perdebatan yang tak kunjung selesai. Turabi juga berkesimpulan, fikih saat ini lebih berorientasi pada ijtihad dalam persoalan ibadah ritual dan masalah kekeluargaan, sementara persoalan hukum, ekonomi, hubungan luar negeri, dan sebagainya belum memiliki tempat yang semestinya dalam kajian fikih[[18]](#footnote-18).

Yusuf al-*Qardawi* merumuskan *fiqh al-waqi‘* (fikihrealitas) dalam upayanya melakukan pembaruan fikih untuk menyikapi realitas modern. Al-Qardawi menjelaskan, *fiqh al-waqi‘*ialah pengetahuan mengenai realitas yang sebenarnya, baik yang menguntungkan maupun yang merugikan. Realitas ini penting dipahami karena pemahaman atas realitas akan menjadi pertimbangan tentang bagaimana berhubungan dengan realitas apakah realitas itu akan diterima atau ditolak.[[19]](#footnote-19)

Atas dasar ini, *fiqh al-waqi‘*yang digagas al-Qardawi *menggunakan* pendekatan *burhany* yaitu pendekatan yang berpegang pada kekuatan natural manusia berupa indera dan otoritas akal dalam memperoleh pemahaman atau pengetahuan.[[20]](#footnote-20)*Burhany* atau pendekatan rasional argumentatif adalah pendekatan yang mendasarkan diri pada kekuatan rasio melalui instrumen logika (induksi, deduksi, abduksi, simbolik, proses dan lain-lain) dan metode diskursif (*bahsiyyah*). Pendekatan ini menjadikan realitas maupun teks dan hubungan antara keduanya sebagai sumber kajian. Dalam pendekatan ini, teks dan realitas (konteks) berada dalam satu wilayah yang saling mempengaruhi.[[21]](#footnote-21)

Oleh *karena* itu, para ulama menetapkan, fatwa itu bisa berubah karena perubahan zaman, tempat, keadaan, dan adat-istiadat.[[22]](#footnote-22) Dalam pandangan Yusuf al-Qardawi, ada beberapa fakta yang melatar belakangi munculnya *fiqh al-waqi‘*. Sejak tahun 50-an dan 60-an, telah terjadi dua aliran paham yang tidak menguntungkan bagi upaya kebangkitan umat: pada satu sisi ada sikap berlebihan (*ifrat*), sedangkan pada sisi lain ada sikap meremehkan (*tafrit*). Sikap berlebihan, misalnya, tidak mengakui pendapat lain, keras, dan suka mengkafirkan. Sebaliknya, sikap meremehkan ialah sikap kaum liberal yang berfatwa tanpa landasan agama dan hanya mengikuti hawa nafsu. Karena itulah, perlu dihidupkan prinsip moderatisme (*tawassut}*) yang berintikan dua prinsip: (1) berasaskan kemudahan (*taysir*) dan kabar gembira; (2) perpaduan salafiah dan pembaruan (*tajdid*). Maksud salafiah adalah mengikuti sumber pokok, yakni al-Quran dan as-Sunnah; sedangkan pembaruan, maksudnya, adalah menyatu dan mengikuti zaman, tidak jumud (beku) atau taklid buta. Dalam rangka pembaruan itu, digagaslah *fiqh al-waqi‘.[[23]](#footnote-23)*

Yusuf al-*Qardawi* menjelaskan dalil-dalil syariat yang melandasi fatwanya. Selain berpegang dengan 4 (empat) dalil pokok (al-Quran, as-Sunnah, Ijmak Sahabat, dan Qiyas) dan berpegang dengan dalil *al- Istihsan* dan *al-Masalih al-Mursalah*. Al-Qardawi memegangi kaidah “adanya perubahan fatwa berdasarkan berubahnya zaman, tempat, dan kondisi. Kaidah ini sangat diutamakan dan ditonjolkan oleh Yusuf al- Qardawi, bahkan secara khusus ia menjelaskanya dalam satu kitab tersendiri, *‘Awamil as-Sa’ah wa al-Murunah fi ash-Shari‘ah al-Islamiyyah (Keluasan dan Keluwesan Hukum Islam).[[24]](#footnote-24)*Dengan landasan-landasan tersebut, al-Qardawi membenarkan sistem demokrasi dan tidak dianggap bertentangan dengan Islam dan membolehkan bergabung dengan pemerintahan yang bukan Islam.[[25]](#footnote-25)

Pada dasarnya filosofi setiap ibadah adalah berdimensi ganda, *yakni* dimensi *habluminallah* dan *habluminannas.* Artinya, setiap ibadah disamping akan membentuk terwujudnya kesalehan individual (*spiritualitas individual-* esoteris) tentunya akan membentuk terwujudnya kesalehan sosial (moralitas publik-eksoteris) sehingga termasuk ibadah salat tentunya juga memiliki dimensi ganda. Hal ini dapat dilihat dari maksud salat itu sendiri yang tertuang dalam al-Qur’an Surat al-‘Ankabut ayat 45, yakni: “Sesungguhnya salat itu mencegah perbuatan keji dan munkar”.[[26]](#footnote-26)

Dari ayat tersebut, mestinya jelas bahwa esensi ibadah salat adalah terwujudnya kesalehan sosial di samping terwujudnya kesalehan individual. Dalam bahasa agama, inilah yang disebut sebuah pencapaian pada hakikat ibadah. Oleh karena itu, keliru manakala dalam menjalankan ibadah salat hanya berorientasi pada asal sah ibadahnya (*habluminallah*). Orientasi semacam itu baru dalam mencapai kerangkanya saja, belum mencapai hakikatnya. Oleh karena itu, untuk mencapai hakikat ibadah salat, kiranya perlu mengaktualisasikan ibadah tersebut dalam dua dimensi sekaligus, yakni keabsahan *habluminallah* dan realisasi nilai ibadah dalam *habluminannas*. Jadi jelas, hakikat ibadah salat adalah berdimensi sosial (“salat”sosial). Inilah hakikat melaksanakan ibadah salat sebenarnya.

Konsep fiqh sosial dibangun di atas pemikiran bahwa kaum muslimin harus secara proporsional (non-dikotomik) dalam memperlakukan antara kewajiban individual dengan kewajiban sosial, antara ibadah yang bernilai individual dan ibadah yang bernilai sosial dan antara kesalehan individual dengan kesalehan sosial. Baik kewajiban individual maupun kewajiban sosial, ibadah bernilai individual maupun ibadah bernilai sosial serta kesalehan inidividual maupun kesalehan sosial memiliki kedudukan yang sama-sama penting untuk diperhatikan dalam rangka mencapai derajat keislaman yang paripurna. Hal ini sesuai dengan pesan yang dikandung oleh al-Quran Surat Ali ‘Imran ayat 112: Bahkan dalam realitasnya, ibadah sosial yang nilai kemanfaatannya dirasakan oleh orang banyak diakui lebih utama daripada ibadah yang nilai kemanfaatannya hanya dirasakan oleh individu pelakunya. Berkaitan dengan hal ini, al- Suyuti mengatakan: artinya: “ibadah yang bermanfaat untuk orang banyak lebih utama daripada ibadah yang bermanfaat untuk diri sendiri”.[[27]](#footnote-27) Pengertian yang bisa ditarik dari ungkapan ini adalah *fardu kifayah* (kewajiban kolektif) lebih istimewa daripada *fardu ‘ayn* (kewajiban individual) karena ia bisa menghilangkan kesulitan yang dialami umat.[[28]](#footnote-28)

Gagasan fikih sosial dipahami sebagai upaya hukum (politik hukum) fikih tradisional dalam konteks transformasi sosial, sebuah ikhtiar tentang bagaimana mengaplikasikan dan mengharmonikan ajaran-ajaran fikih dengan persoalan-persoalan yang muncul dan berkembang. Pemaknaan ini dengan sendirinva memasukkan segala dimensi ajaran fikih, baik perspektif individu *(a1-infiradi)* maupun sosial*(al-ijtima‘i),* ke dalam wacana fikih sosial. Dalam hal ini, fikih Sosial mengandaikan bahwa antara kedua cabang fikih ini tidak dapat dipisahkan, akan tetapi se-baliknya, keduanya justru saling mengukuhkan dalam rangka ikut membentuk *civilized* makna ajaran Islam, sebagai cita- cita akhir politik hukum Islam (*tafqih*, proses menjalankan fikih).

**Pemikiran dan Analisis Fiqih SosialKH. Ali Yafie Dan KH. Sahal Mahfuzd)**

1. **Pemikiran Fiqih sosial Ali Yafie**

Dalam sejarahnya, Fikih Sosial muncul setelah ide-ide pembaruan Fikih di Indonesia bermunculan, Kita mengenal ide Fikih Indonesia yang dipopulerkan oleh Hasby Assidiqie tahun 1960-an (bahkan benihnya sudah muncul sejak 1940-an). Ide itu ditindaklanjuti dengan ide Fikih Madzhab Nasional (Madzhab Indonesia) oleh Hazairin pada tahun 1960-an juga. Kemudian KH. Abdurrahman Wahid pada 1975 menawarkan ide Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan. Pada 1980-an, Munawir Sjadzali mengusulkan ide Reaktualisasi Ajaran Islam.[[29]](#footnote-29) Disusul dengan ide Agama Keadilan oleh Masdar F. Mas'udi pada 1990-an.[[30]](#footnote-30) 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 KH. Sahal Mahfudh dan KH. 'Ali Yafie.[[31]](#footnote-31)

Gagasan fikih sosial muncul sebagai respon dikalangan intelektual 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* dikalangan mayoritas ulama NU. 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.

Ali Yafie dalam menggagas fikih sosial memulai dengan pembahasan tentang Al-Qur'an kemudian merambah ke masalah sosial kemasyarakatan yang aktual dan terkait masalah hukum. Sebagai *faqih*, Ali Yafie menginginkan pemahaman Al-Qur'an secara utuh dalam menghadapi tantangan yang kian berlapis sebagai saat ini. Ali Yafie mengajukan lima tema utama agar dapat memahami Al-Qur'an secara utuh yaitu: *pertama*, penegasan dan penguatan eksistensi wahyu; *kedua*, pengenalan masalah ketuhanan; *ketiga*, pandangan terhadap Islam; *keempat*, pengenalan manusia dan kemanusiaan; dan *kelima*, pandangan terhadap masalah kehidupan.[[32]](#footnote-32)

Menurut Ali Yafie, Al-Qur'an berfungsi untuk memperkenalkan Allah sekaligus menyampaikan pesannya. Al-Qur'an harus fungsional bagi manusia untuk hidup sejahtera di dunia dan akhirat. Wahyu berfungsi sebagai petunjuk yang menyempurnakan keterbatasan akal dan kelemahan manusia dalam melawan nafsu.

Berikut akan dikemukakan beberapa pemikiran Ali Yafie dalam bidang fikih terkait dengan kehidupan sosial antara lain:

1. ***Fardhu Kifayah***

Dalam pembagian hukum *taklifi* para ulama membuat Lima katagori hukum: *wajib, sunnah, haram, makruh,* dan *mubah.*[[33]](#footnote-33) Pembagian tersebut menghendaki adanya perbuatan dari mukallaf. Dari kelima pembagian tersebut satu diantaranya akan dibahas adalah hukum *wajib*. Ulama fikih membagi wajib ke dalam dua macam yaitu: *wajib 'ain* dan *wajib kifayah*.

Ali Yafie dalam memahami term ini mencoba untuk mencari formulasi dengan memahami secara kontekstual. Dalam usaha pembangunan nasionalnorma fikih mesti dipahami secara lebih aktual. 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 kemasyarakatan dan merupakan tugas kolektif untuk pengembangan potensi dan pembinaan kondisi masyarakat dalam mencapai kemaslahatan umum.[[34]](#footnote-34)

Ali Yafie tidak menyalahkan contoh *fardhu kifayah* yang selama ini hanya ditujukan pada kewajiban shalat jenazah, tetapi ia memahami bahwa makna *fardhu kifayah* di sini sangat pasif bahkan cenderung negatif. Dengan argumentasi ini, Ali Yafie mencoba memperkenalkan definisi Imam Rafi'i yang memberi makna aktif terhadap *fardhu kifayah*. Definisi yang dimaksud sebagai yang dikutip Ali Yafie adalah kewajiban yang menyangkut hal-hal umum berkaitan dengan kemaslahatan baik bersifat keagamaan pun keduniaan yang pelaksanaannya menjamin tegaknya kehidupan bersama.[[35]](#footnote-35) 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.

Urusan *fardhu kifayah* adalah upaya membebaskan orang lain dari suatu dosa. Demikian halnya dengan usaha mensejahterakan orang lain adalah pekerjaan yang sangat mulia karena membebaskan orang dari penderitaan.

1. ***Konsep Hak Asasi Manusia* (*HAM*)**

Hak Asasi Manusia (HAM) adalah persoalan yang juga tidak luput dari perhatian Ali Yafie. HAM pertama[kali](javascript:void(0);) dideklarasikan di Perancis tahun 1789 yang lebih popular 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).[[36]](#footnote-36). 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 siapapun. Ali Yafie 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 syari'at. Imam Amidi sebagaimana yang dikutip Ali Yafie mengatakan bahwa kemaslahatan itu berkisar pada dua hal pokok: mewujudkan manfaat atau kegunaan (*jalbul manfa'ah*) dan menghindarkan 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.

1. ***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 shalat diulang sebanyak 32 kali dalam Al-Qur'an.[[37]](#footnote-37)

Menurut Ali Yafie zakat memiliki dua aspek penting yaitu: *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 Al-Qur'an disebutkan dengan jelas para penerima zakat yang meliputi delapan golongan (*asnaf*) yaitu: *fakir, miskin, amil zakat, muallaf, budak yang dimerdekakan, 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.Yang disoroti oleh Ali Yafie adalah pemanfaatan dana zakat yang selama ini dilaksanakan sesuai petunjuk fikih. Ali Yafie mengatakan bahwa sistem pemerataan perlu ditinjau kembali. Misalnya setiap penerima zakat diberi masing-masing 10 kg atau lebih setiap tahunnya. Sistem ini oleh Ali Yafie 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.

1. ***Lingkungan Hidup***

Isu tentang lingkungan hidup juga tak lepas dari perhatian Ali Yafie. Dalam membahas masalah lingkungan hidup, ia 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.[[38]](#footnote-38)

Menurut Ali Yafie, 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 tetapilebih dari semua itumasalah lingkungan hidup merupakan bagian dari suatu pandangan hidup. Sebab ia merupakan kritik terhadap kesenjangan yang diakibatkan oleh pengurasan energi dan keterbelakangan yang lebih merupakan ekses dari pertumbuhan ekonomi yang ekplosif dan tidak bervisi konservasi.

Kalau Nabi adalah rahmat bagi alam, maka kita sebagian umatnya sejatinya juga demikian, sehingga sifat-sifat Tuhan pun mestinya terpatri dalam kehidupan sehari-hari. Olehnya 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 Ali Yafie terntang norma fikih senantiasa mencoba untuk memahami sejumlah masalah secara sosiologis ketimbang pendekatan individual.

1. ***Pakaian***

Pakaian merupakan salah satu yang membedakan antara manusia dengan binatang, karena manusia mengenakan pakaian sebagai pelindung dan penutup aurat, sedang binatang tidak. Dalam Al-Qur'an, 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*](javascript:void(0);)*'an* sebagai kehormatan, manusia lebih terhormat dari pada binatang karena menutup aurat), sedangkan dua yang terakhir lebih pada perhiasan (estetika).

Ali Yafie dalam membahas mengenai aurat sebagai bagian tubuh yang harus tertutupi, membaginya menjadi dua macam.[[39]](#footnote-39)*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. Ali Yafie menambahkan khusus bagi perempuan, seluruh tubuhnya kecuali wajah dan kedua telapak tangan, adalah aurat terhadap laki-laki bukan mahramnya.

Ali Yafie mengakui bahwa budaya berpakaian adalah ciri peradaban manusia sebagai makhluk terhormat. Ia 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 berlebih-lebihan, 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 syari'at.[[40]](#footnote-40)

Adapun penalaran fikih dalam persoalan pakaianlanjut Ali Yafiemenitikberatkan 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.

1. **Pemikiran Fiqih Sosial KH Sahal mahfuzd**

Pada era globalisasi dan modernisasi yang serba canggih dan modern ini, cepat atau lambat akan mempengaruhi sikap dan pola perilaku masyarakat, termasuk bagaimana mereka menyikapi segala persoalan kehidupan baik yang bersentuhan dengan ideologi, hukum, ekonomi dan bahkan terhadap agama. Dari sinilah peradabanmengalami perubahandan perkembangan dari masa ke masa. Saat itulah, hukum Islam (fiqih) akan dihadapkan pada dua pilihan.

*Pertama*, fiqih akan diberlakukan secara absolut, kaku dan mutlak tanpa kenal kompromi terhadap permasalahan-permasalahan yang timbul, sehingga akhirnya fiqih akan mulai ditinggalkan oleh masyarakat. Hal itu dikarenakan fiqih belum dirasakan sebagai pemberi solusi atas persoalan yang sedang terjadi, dengan kata lain, fiqih kemudian menjadi sebuah aturan hukum yang “melangit” dan tidak membumi.

*Kedua*, fiqih diberlakukan secara dinamis sekaligus mampu merespon permasalahan yang terjadi dalam masyarakat sesuai dengan dinamika yang berlangsung. Pendapat kedua inilah yang diikuti oleh KH MA Sahal Mahfudh.

Menurut KH MA Sahal Mahfudh, bagaimanapun juga, sampai saat ini fiqih adalah pilihan satu-satunya, dari pada harus mengungkung masyarakat dalam lingkaran klasisfikasi halal dan haram, dosa dan pahala dan akhirnya adalah pilihan surga atau neraka. Sementara persoalan hidup yang menegasikannya semakin mengasingkan masyarakat dari ajaran-ajaran yang terus-menerus kita ulang untuk kemudian terus-menerus dilibas persoalan yang semakin berkembang dari waktu ke waktu.[[41]](#footnote-41)

Secara singkat, pemikiran KH. Sahal Mahfudh jika dipahami dari tulisan, karangan, fatwa dan pendapat-pendapatnya, dapat dikategorikan ke dalam pemikiran *sosial histories approach*, yakni seorang yang merespon persoalan-persoalan *waqi’iyyah* yang aktual dan berupaya menjawab persoalan-persoalan dalam masyarakat dengan tanpa meninggalkan keotentikan teks-teks klasik (kitab kuning) dan nilai historisnya, tetapi juga mempetimbangkan dinamika yang terjadi dalam masyarakat yang sangat dinamis.[[42]](#footnote-42)Pemikiran KH. Sahal Mahfudh juga digolongkan oleh Mujamil Qomar pada tipe pemikiran yang eklektik, responsif, integralisrik dan divergen.[[43]](#footnote-43) KH. Sahal Mahfudh dalam fatwanya sering mengedepankan aspek maslahah. Lagi jika permasalahan tersebut mengalami jalan buntu di dalam menggunakan konsep fiqh yang baku dan kaku.

Dalam proses pengambilan hukum oleh beliau (KH Sahal) mendasarkan tipologi pemikiran hukumnya pada dua pemikiran yaitu:

1. Metode tekstualis (*madzab qauli*).
2. Metode kontekstualis/metodologis (*madzab Manhaji*).

Dari kedua tipologi pemikiran tersebut dalam operasional praksisnya, KH. Sahal Mahfudh selalu mempertimbangkanmedan dakwahnya. Artinya ketika masyarakat yang diberi dakwah adalah masyarakat kebanyakan (masyarakat awam). Beliau menggunakan tipologi pemikiran yang pertama. Karena dianggap lebih operasional dan bisa memahamkan audien yang diajak bicara. Sementara untuk tipologi pemikiran yang kedua beliau gunakan dalam konteks masyarakat ilmiah seperti (forum bahtsul masail). Sebelum mempraksiskannya dalam dunia riil. Sebenarnya pemikiran KH. Sahal Mahfudh sangat dipengaruhi oleh dua kubu pemikiran yaitu antara Syafi’i dan Syathibi (Yang berhaluan Maliki).

Dari kedua pemikiran yang mempengaruhi dari dua tipologi pemikiran yang dihasilkan terlihat seakan KH. Sahal Mahfudh plin-plan dalam menjalankan pemikiranya. Mengingat bahwa beliau termasuk dalam proyek pembaharuan fiqih yang setidaknya memenuhi beberapa hal:

1. Selalu diupayakan interpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks fiqih untuk mencari konteksnya yang baru.
2. Makna bermadzab berubah dari bermadzab secara tekstulis (madzab qauli) ke bermadzab secara metodologis (madzab manhaji).
3. Verifikasi mendasar mana ajaran pokok(Ushul) dan mana yang cabang (furu’).
4. Fiqih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara.
5. Pengenalan metodologi pemikiran filosofis terutama dalam masalah budaya dan sosial.

Hal seperti itu juga pernah dilakukan oleh Imam Syaf’i’i yang terkenal dengan *qaul qodim* (pendapat lama) dan *qaul jadid*-nya (pendapat baru). Karena sekali lagi bahwa segala sesuatunya dilaksanakan atas dasar kemaslahatan bersama (*Maslahah Ammah*). Dengan berpedoman, jangan tinggalkan semua yang lama ambil yang baru yang lebih baik. Upaya ini dilakukan KH. Sahal Mahfudh dengan berprinsip Aswajasebagai *manhajulFikr* (Metodologi berpikir).

1. **Persamaan dan perbedaan konsep fiqih sosial KH Sahal Mahfuzd dan KH Ali Yafie**

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| No | Fiqih Sosial | Perbandingan | |
| Persamaan | Perbedaan |
| 1 | Pemikiran Fiqih Sosial | * Rumusan fiqih sosial KH Ali Yafie dan KH sahal Mahfuzd sama-sama berbicara dalam dimensi sosial * Secara konseptualfiqih sosial yang digagas keduanya masih belum memberikan rumusan konsep yang jelas mengenai fiqih sosial | * KH. Ali Yafie dalam penjabaran fiqih sosialnya mengembangkan pada konsep fardhu kifayah * KH sahal Mahfuzd dalam penjabaran fiqih sosialnya mengembangkan pada konsep maqosyid syari’ah |
|  |  |  |  |
| 2 | Tema fiqih sosial | * Secara subtansial fiqih sosial keduanya berbicara tentang tema-tema sosial, ekonomi, pendidikan, budaya, politik, kesehatan, masalah wanita, lingkungan hidup dan masalah kamnusiaan (HAM) * Dalam tataran aplikasi konsep fiqih klasik menekankan kontekstualisas fiqih kedalam konteks kehidupan modern | * Dalamkontekstualisasinya KH Ali Yafie terpengaruh olehspirit gerakan tajdid. Corak bermazhab tertentu, khususnya Syafi’iyah tidak terlalu kuat * Dalam kontekstualisasinya bagi KH Sahal spirit gerakan tajdidtidak begitu kuat, Dia tidak sepakat dengan gerakan tajdid dan wacana fiqih sosialnya masih terpengaruh oleh corak mazhab khususnya syafi’iyah |
|  |  |  |  |
| 3 | Metodologi | * KH ali Yafie dan KH sahal mahfuzd sama-sama lebih menekankan pada analisis penggunaan metode ijtihad * Sama-sama mengembangkan analisis berbasis masalah | * Pada fiqih Ali Yafie lebih menekankan pada nasikh mansyukh, analisis fardhu kifayah dan analisis kesejarahan * Sedangkan pada Sahal Mahfuzd lebih menekankan padaanalisis fiqih qauli dan manhaji, termasuk aplikasi qawaid fiqhiyyah dan usuliyyah |

**KESIMPULAN**

Dari paparan makalah di atas dapat disimpulkan bahwa;

1. Konsep fiqih sosial antara KH. Ali Yafie danKH Sahal Mahfud adalah;
2. Ali Yafie dalam menggagas fikih sosial memulai dengan pembahasan tentang Al-Qur'an kemudian merambah ke masalah sosial kemasyarakatan yang aktual dan terkait masalah hukum. Sebagai *faqih*, Ali Yafie menginginkan pemahaman Al-Qur'an secara utuh dalam menghadapi tantangan yang kian berlapis sebagai saat ini. Ali Yafie mengajukan lima tema utama agar dapat memahami Al-Qur'an secara utuh yaitu: ***pertama*** penegasan dan penguatan eksistensi wahyu; ***kedua*** pengenalan masalah ketuhanan; ***ketiga*** pandangan terhadap Islam; *keempat*, pengenalan manusia dan kemanusiaan; dan *kelima*, pandangan terhadap masalah kehidupan. Dalam kaiatnnya dengan fiqih sosial Ali Yafie membahas beberapa hal antara lain: a. Fardhu Kifayah b. Konsep Hak Asasi Manusia (HAM) c. Pengelolaan d. Zakat e. Lingkungan Hidup f. Pakaian
3. S**edangkan corak pemikiran fikih Kiai Sahal, selain bisa dilihat dari sisi metodologi penemuan dan pengembangan hukum yang digunanan, juga bisa dilihat dari sisi responsifnyabaik responnya terhadap sosial kemasyarakatan maupun sosial-politikdan dari sisi implementasinya. Dari kedua sisi responsif dan implementasinya ini, menurut penulis, kecenderungan pemikiran fikih Kiai Sahal tak jauh berbeda‘malah’ beliau, menurut penulis, merupakan benteng-penjaga kecenderungan inidari kecenderungan umum pemikiran fikih dalam tubuh Nahdhatul Ulama (NU)hanya progresifitas dalam berfikirnya yang membedakan dari yang lain.**

**Kecenderungan tersebut adalah, dari sisi responsifnya, fikih lebih dimaksudkan sebagai medium kritik atas fenomena sosial-masyarakat dan sosial-politik. Jika ada fenomena sosial yang dianggap melenceng atau pun kebijakan politik yang tak memihak rakyat maka ia (fikih) akan hadir memberikan kritik pedas. Di sini, fikih lebih diposisikan sebagai hukum suwasta milik rakyat, bukan penguasa. Sementara dari sisi implementasinya, fikih lebih sebagai medium kontrol sosial, bukan untuk diformalkan menjadi hukum positif negara. Yang demikian ini tak lepas dari watak dasar NU yang merupakanorganisasi social kemasyarakatan keagamaan bukan organisasi politik.**

**Dari kedua sisi inilahresponsi-kritis dan implementasinya kita bisa membahasakan kecenderungan pemikiran fikih Kiai Sahal dengan *“responsi-kritis emansipatoris.”* Sampai disini, dapat dirumuskan secara sederhana bahwa pemikiran fikih Kiai Sahal, dari sisi metodologi penemuan dan pengembangan hukum yang digunanan, dari sisi respon-kritisnya, dan dari sisi implementasi-emansipatorisnya maka, dapat katakana bahwa pemikiran fikih Kiai Sahal adalah berkecenderungan *“Kontekstualisasimazhabi qauliy-manhajiy, responsi-kritis-emansipatoris.*” Kecenderungan ini tak berubahdalam pengamatan pendek penulissampai belaiu meninggal.**

1. Adapun persamaan dan perbedaan konsep fiqih mereka dapat dilihat dalam tiga sisi, yaitu sisi pemikiran (tataran fikrohnya), term pembahasannya serta manhaj yang digunakannya

**DAFTAR PUSTAKA**

Abu Yazid, *Nalar dan Wahyu interrelasi dalam proses pembentukan Syariat,* Jakarta: Airlangga, 2007.

Al-Nadwi, Ali Ahmad, *al-Qawai’id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1991.

Al-Qaradhawi, Yusuf, *al-sunnah Mashdaran li ma’rifah al-hadharah,* Kairo: Dar al-Syuruq, 1997.

An-na’im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari’ah,* Yogjakarta: LKIS, 1994.

Arifi, Ahmad, *Pergulatan pemikiran Fikih “tradisi’ pola Mazhab.* Yogjakarta: Elsaq, 2010.

Azizy, A. Qodri A., *Reformasi Bermazhab Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik Modern*, Jakarta: Teraju, 2003.

Baqi, Muhammad Fuad Abdul, *Al-Mu`jam Al-Mufahras li Alfadz Qur’an*, Kairo: Dar al-Hadis, 1346H.

Bruisnessen, MartinVan, Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat, Bandung: Mizan, 1995.

Fuad, Mahsun, *Hukum Islam Indonesia, Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris,* Yogjakarta, LKIS, 2005

Hanafi, Hasan, *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkis,* Terj. Miftah Faqih, Yogyakarta: LkiS, 2003.

Mahfud, Sahal, *Menggagas Fikih Sosial,* Yogjakarta: LKIS, 2004

Mas’udi, Masdar F., *Meletakkan Kembali Mashlahah sebagai Acuan Syari’at,* dalam jurnal Ulumul Qur’an, No.3, Volume VI, 1995.

Rahman, Jamal D. (et.al.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun K.H. Ali Yafie*, Bandung: Mizan, 1997.

Rofiq, Ahmad, *Fikih Kontekstual dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Syufa’at, *Hegemoni Politik dan tertutupnya pintu ijtihad*, Jurnal Ibda’ STAIN Purwokerto, Vol 3, No. 1, Jan-Jun, 2005.

Yafie, K.H. Ali, *Menggagas Fikih Sosial*, Bandung: Mizan, 2000.

1. Abu Yazid, *Nalar dan Wahyu Interrelasi dalam Proses Pembentukan Syariat,* (Jakarta: Airlangga, 2007), 66-67. [↑](#footnote-ref-1)
2. Ahmad Rofiq, *Fikih Kontekstual dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 5. [↑](#footnote-ref-2)
3. Menurut Abdillah Ahmad An-Na’im, hal ini disebabkan oleh adanya kesulitan-kesulitan dalam memadukan pola pemikiran fikih klasik dan fikih kontemporer dalam beberapa hal, antara lain yang berkaitan dengan hukum publik, konstitusionalisme modern, hukum pidana, hukum internasional modern serta Hak Asasi manusia. Baca: Abdullahi Ahmed An-na’im, *Dekonstruksi Syari’ah,* (Yogjakarta: LKIS, 1994). [↑](#footnote-ref-3)
4. Syufa’at, *Hegemoni Politik dan tertutupnya pintu ijtihad*, Jurnal Ibda’ STAIN Purwokerto, Vol 3, No. 1, Jan-Jun, 2005, 84. [↑](#footnote-ref-4)
5. Sahal Mahfud, *Menggagas Fikih Sosial,* (Yogjakarta : LKIS, 2004), [↑](#footnote-ref-5)
6. . Kedua pendekar fiqih social ala Indonesia ini merupakan pokok bahasan dalam makalah ini terutama mengenai konsep fiqih sosial mereka. [↑](#footnote-ref-6)
7. Jamal Ma`mur Asmani. 2007. *Fikih Sosial*. Surabaya. Khalista. Hlm 55 [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ibid* [↑](#footnote-ref-8)
9. Jamal D. Rahmani. Et al. 1997. *Wacana Baru Fikih Sosial 70 Tahun K.H. Ali Yafie.* Bandung: Mizan, 80. [↑](#footnote-ref-9)
10. Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I’lam al-Muwaqqi‘in ‘An-Rabb al-‘Alamin,* (Beirut, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), Juz 3, hlm. 11. [↑](#footnote-ref-10)
11. Mun‘in A Sirry, *Sejarah Fiqih Islam, Sebuah Pengantar*hlm. 3.Membangun Fikih yang Berorientasi Sosial*Al-Jami‘ah,* Vol. 44, No. 2, 2006 M/1427 H 435 [↑](#footnote-ref-11)
12. Muhammad Amin, *Ijtihad Ibn Taimiyyah dalam Bidang Fikih Islam,* (Jakarta:INIS, 1991), hlm. 27. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ibid*.* hlm. 117 [↑](#footnote-ref-13)
14. Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence,* (Islamabad, Islamic Research Institute, 1970), hlm. 13.Membangun Fikih yang Berorientasi Sosial*Al-Jami‘ah,* Vol. 44, No. 2, 2006 M/1427 H 437 [↑](#footnote-ref-14)
15. Abd Rahman Ibn Muhammad Ibn Qasim al-‘Asimi, *Majmu‘ Fatawa Shaykh Islam Ahmad ibn Taymiyyah*, (t.t: t.p,), t.t.p, Juz 20, hlm. 20. [↑](#footnote-ref-15)
16. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya,* (Jakarta: Depag RI, 1985), hlm. 508. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ahmad Rafiq, *Fiqh Kontekstual, dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, Cet. I(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 5. [↑](#footnote-ref-17)
18. Hasan al-Turabi, *Fiqih Demokratis,* hlm. 50-58. Membangun Fikih yang Berorientasi Sosial *Al-Jami‘ah,* Vol. 44, No. 2, 2006 M/1427 H 439 [↑](#footnote-ref-18)
19. Yusuf al-Qaradawi, *Fiqih Peradaban: Sunnah Sebagai Paradigma Ilmu Pengetahuan (Al-Sunnah: Masdaran li al-Ma‘rifah wa al-Hadarah*), terjemahan oleh Faizah Firdaus. (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), hlm. 292. [↑](#footnote-ref-19)
20. Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Araby,* hlm. 383-384. [↑](#footnote-ref-20)
21. “Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (Hasil Munas Tarjih diJakarta, 5-7 Juli 2000)”, *Lampiran 2* dalam Jaih Mubarok, *Metodologi Ijtihad HukumIslam,*cet. 1, (Yogyakarta : UII Press, 2002), hlm. 219. [↑](#footnote-ref-21)
22. Yusuf al-Qardawi, *Fiqih Peradaban: Sunnah sebagai Paradigma Ilmu…,*hlm. 94.Membangun Fikih yang Berorientasi Sosial*Al-Jami‘ah,* Vol. 44, No. 2, 2006 M/1427 H 441 [↑](#footnote-ref-22)
23. *Ibid,* hlm. 313 [↑](#footnote-ref-23)
24. Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh Praktis Bagi Kehidupan Modern,* terjemahan oleh AbdulHayyi al-Kattani, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003) , hlm. 35-91. [↑](#footnote-ref-24)
25. Yusuf al-Qardawi, *Fiqh Daulah dalam Perspektif Al-Quran dan As-Sunnah,*terjemahan oleh Kathur Suhardi, cet. 6, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2000), hlm. 181. [↑](#footnote-ref-25)
26. Depag RI, *Al- Qur’an dan Terjemahnya,* (Jakarta: Depag RI, 1985), hlm. 637. [↑](#footnote-ref-26)
27. Jalaluddin ‘Abdurrahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Naza’ir fi al- Furu‘,* (Beirut, Dar al- Fikr, t.t), hlm. 100. [↑](#footnote-ref-27)
28. Izzuddin menolak pemutlakan kaidah ini. Dia berkata bahwa kadang-kadang *‘ibadah qasirah* lebih utama daripada *‘ibadah muta‘diyyah* seperti iman. *Ibid.* Membangun Fikih yang Berorientasi Sosial *Al-Jami‘ah,* Vol. 44, No. 2, 2006 M/1427 H 447 [↑](#footnote-ref-28)
29. Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia, Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris,* (Yogjakarta, LKIS, 2005), 62-95. [↑](#footnote-ref-29)
30. Masdar F. Mas’udi, *Meletakkan Kembali Mashlahah sebagai Acuan Syari’at,* dalam jurnal Ulumul Qur’an, No.3, Volume VI, 1995, 95. [↑](#footnote-ref-30)
31. Ahmad Arifi, *Pergulatan pemikiran Fiqih “tradisi’ pola Mazhab.* (Yogjakarta: Elsaq, 2010), 11-12. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial*: *dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhuwah* (Bandung: Mizan, 2000), 21. [↑](#footnote-ref-32)
33. Abdul Wahab Khallaf, *Ushul al-Fiqh,*(Beirut: Dar al-Fikr, 1972), 159 [↑](#footnote-ref-33)
34. Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial…*, 161 [↑](#footnote-ref-34)
35. Ibid, 162. [↑](#footnote-ref-35)
36. Rahman, *Wacana Baru*…186. [↑](#footnote-ref-36)
37. Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu`jam Al-Mufahras li Alfadz Qur’an*, (Kairo: Dar al-Hadis, 1346H), 331-332. [↑](#footnote-ref-37)
38. Ibid, 132. [↑](#footnote-ref-38)
39. Ibid, 250. [↑](#footnote-ref-39)
40. Ibid. [↑](#footnote-ref-40)
41. Sahal Mahfusdh, Re-orientasi Pemahaman Fiqih, Menyikapi Pergeseran Perilaku Masyarakat. Makalah yang disampaikan dalam Diskusi Dosen Institut Hasyim Asy’ari, Jombang, tanggal 27 Desember 1994, hlm. 3-5. [↑](#footnote-ref-41)
42. Sumantho Alqurtuby, Op. Cit., hlm. 83. [↑](#footnote-ref-42)
43. Untuk lebih jelasnya, paparan tentang tipologi pemikiran cendekiawan NU, baca selengkapnya di Mujamil Qomar, NU Liberal, Op. Cit. hlm. 248-262. [↑](#footnote-ref-43)