

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Modernitas tidak bisa melepaskan diri dari spiritualitas. Ibarat materi dan ruh merupakan dua sisi mata uang yang tidak bisa terpisahkan¹. Adanya asumsi bahwa manusia modern sudah lepas dari dunia spiritual tidak memiliki landasan rasional-empirik yang benar. Menurut Peter L Berger, manusia modern tetap memiliki tradisi spiritualitas sebagaimana halnya manusia-manusia zaman dahulu².

Dunia modern yang mendeklarasikan diri sebagai zaman sekuler dan terlepas dari dunia spiritual tidak bisa terwujud. Kenapa hal itu bisa terjadi, karena dunia modern yang menjanjikan suasana kebahagiaan dan kepuasan hidup dengan fasilitas keberlimpahan materi tidak terwujud, sehingga pasca kebangkitan Islam sejak pertengahan akhir abad ke-19 yang memuncak pada awal abad ke-20, umat manusia memiliki kecenderungan kuat untuk menghidupkan kembali spiritualitas. Salah satu indikasinya adalah lahirnya beragam aliran keagamaan mulai yang berkarater revivalis, fundamentalis, ekstrimis, puritanis, kontekstualis, ataupun modernis-progresif.

Ilmu fikih dalam perjalanan sejarah, telah memberikan pengaruh yang sangat dominan dalam kehidupan umat Islam. Sayangnya, perkembangan fikih yang begitu mengesankan telah mengarahkannya menjadi salah satu cabang ilmu keislaman yang tekstualistik-formalistik. Fenomena keterpakuan tekstual ini membuat Imam al-Ghazali prihatin dan mengatakan, sesungguhnya para ahli fikih adalah ulama-ulama dunia, sebab mereka mengabaikan niat, tujuan dan melupakan bahwa masalahnya adalah masalah agama yang ditujukan kepada

¹ Moh. Dahlan, “Peran Agama di Masa Kini dan Mendatang”, dalam Kedaulatan Rakyat, 2 Agustus 2006.

² Louis Leahy, “Desekularisasi Zaman Modern”, Majalah Basis, Yogyakarta, Nomor. 11-12, 2005, 57; Peter L Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 12-13

Allah dan akhirat. Mereka hanya memperhatikan lafaz-lafaz dan persoalan-persoalan cabang yang terperinci.³

Kalangan tekstualis lebih mengedepankan maksud *syara'* hanya dapat diketahui dari lafal teks sebagaimana apa adanya yang tersurat. Mereka berpegang pada lahirnya teks, maka dalam menentukan hukum tidak memerlukan bantuan di luar nash. Sebagai konsekuensinya, mereka menolak masalah mursalah, istihsan maupun qiyas dalam menentukan hukum. Mereka menerima *ta'wil* secara terbatas, yaitu ketika ada nas lain yang mengeluarkannya dari makna lahirnya. Nash lain itupun harus lahir, baik berasal dari al-Qur'an maupun Hadis Nabi.⁴ Dengan demikian, zhahirnya suatu nash hanya dapat dita'wil dengan nash lain yang berjenis lafal *zhahir* pula.

Bisa digarisbawahi bahwa kemunduran yang dialami oleh fikih Islam dewasa ini diduga kuat juga disebabkan oleh kurang relevannya perangkat teoritik ilmu ushul fikih untuk memecahkan problem kontemporer. Karya-karya di bidang ushul fikih seperti al-Risalah karya al-Syafi'i memiliki paradigma literalistik. Metode literal (*al-thariqah al-lafziyyah*) ditujukan kepada teks-teks syari'ah yang berupa al-Qur'an dan Hadis untuk mengetahui bagaimana cara lafaz-lafaz kedua sumber itu menunjukkan kepada hukum-hukum fikih yang dimaksudkannya. Dengan meminjam kerangka analisis al-Jabiry, model berpikir yang memusatkan pada kajian teks dan bahasa pada umumnya dikategorikan sebagai corak berpikir yang menggunakan epistemologi *bayani*, yang berbeda secara tegas dari model berpikir dan berijtihad model *burhani* dan *'irfani*.⁵

Disiplin ilmu hukum Islam (fikih) bersama-sama dengan ilmu bahasa Arab dan Ilmu Kalam pada dasarnya berpijak pada nalar *bayani* karena berlandaskan pada otoritas teks. Mayoritas ahli hukum Islam dalam sepanjang sejarahnya

³ Hasan al-Turabi, *Fiqh Demokratis*, terj. Abdul Haris dan Zainul Am, cet. 1, (Bandung : Arasy, 2003), 19.

⁴ Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm, *al-Ahkam fi Usul alAhkam*, (Mesir: al- 'Asimat, t.t.), 42.

⁵ 7 M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *Al-Jami'ah*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001, Vol. 39), 359- 391

memang telah menggunakan nalar *bayani* sebagai landasan berpikirnya.⁶ Al-Qur'an dan as-Sunnah yang menjadi sumber hukum Islam merupakan teks yang berbahasa Arab sehingga seliberal apa pun pemikiran hukum Islam tidak akan bisa sama sekali lepas dari teks. Oleh karena itu, pemikiran hukum Islam yang memiliki kecenderungan rasional-filosofis pada dasarnya hanya meminjam nalar *burhani*, sebagai dasar pijakan untuk menganalisis maksud teks al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber hukum Islam. Atas dasar ini al-Jabiri menyebut kecenderungan pemikiran rasional-filosofis dalam hukum Islam seperti ini dengan istilah *ta'sis al-bayan 'ala al-burhan* (membangun disiplin ilmu *bayani*) dalam hukum Islam dengan dasar pijakan kerangka *burhani*.

Hilangnya semangat ilmiah ini, pada sisi lain, mengakibatkan keterpakuan tekstual. Periwiyatan pendapat-pendapat para imam tanpa melalui verifikasi ilmiah yang memadai telah menimbulkan keanekaragaman pendapat imam dalam satu persoalan. Keadaan fikih yang memburuk demikian menjadi pertimbangan para fukaha untuk sepakat mengeluarkan fatwa bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Berkaitan dengan penutupan pintu ijtihad, Anderson menyatakan:⁷ “dengan mengkristalnya ajaran mazhab, hak berijtihad hanya dibatasi sampai kira-kira akhir abad ke-3 H yang ditandai dengan diterimanya jargon “pintu ijtihad telah ditutup”.⁸

Munculnya gerakan penutupan pintu ijtihad membawa suatu bencana yaitu mengakarnya taqlid di kalangan umat. Keadaan ini juga memaksa para fukaha untuk mengambil pendapat para imam masa lalu secara penuh terutama para imam mazhab empat. Mereka lupa mempertimbangkan faktor perbedaan zaman dan keadaan masyarakat serta persoalan yang dihadapi.⁹

⁶ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Araby: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasat al- Wahdah al-'Arabiyyah, 1990), 13-14.

⁷ J. N. D Anderson, *Law Reform in The Muslim World*, (London: The Athlone Press, 1976), 7.

⁸ Pendapat yang menyatakan pintu ijtihad tertutup sehabis masa imam mazhab empat disampaikan oleh sebagian ulama dari kaum Hasyawiyyah. Baca Muhammad Salam Mazkur, *al-Ijtihad fi al- Tashri' al- Islami*, (Kairo, Dar al- Nahdah al-'Arabiyyah, 1974), 174

⁹ Farouk Abu Zaid, *Hukum Islam: antara Tradisionalis dan Modernis*, 50.

Masyarakat pada dasarnya berwatak dinamis dan tidak berkarakter statis. Oleh karena itu, apa yang disebut perubahan sosial (*social 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 fikih atau hukum-hukum fihiyyah 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 tempat ke tempat. Ungkapan berikut mengisyaratkan hal itu: “Berubah dan berbedanya fatwa itu sejalan dengan perubahan zaman, tempat, kondisi sosial, niat, dan adat kebiasaan yang berlaku”.¹⁰

Ketika modernitas dengan globalisasi dan kecanggihan IT-nya memunculkan pola hidup dan pola hubungan kemanusiaan yang berbeda dengan masa lalu, maka dirasalah semakin lebar gap Islam dan realitas. Islam menjadi agama langit yang tidak membumi dan kehilangan tenaga untuk menjawab permasalahan-permasalahan zaman. Kesadaran inilah yang mengetuk kesadaran pemikir-pemikir muslim kontemporer untuk merobohkan stagnasi dan membangun kembali wajah Islam yang responsif atas kemajuan zaman. Maka muncullah istilah Islam Progresif.

Muslim Progresif dan Ijtihad Progresif. Hal ini sejalan dengan apa yang diserukan oleh Farid Esack dalam bukunya, *Qur'an, Liberation & Pluralism*¹¹. Padahal sudah jelas bahwa Allah sebagai pembuat syariat menurunkan tata aturan dan hukumhukum kepada manusia melalui Nabi Muhammad SAW agar digunakan sebagai pedoman dalam kehidupan di dunia. Berdasarkan gejala ini, para pakar fiqh dan ushul fiqh telah sepakat bahwa masalah merupakan tujuan

¹⁰ Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, (Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), Juz 3, 11.

¹¹ M. Arfan Mu'ammam & Abdul Wahid Hasan, *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, (IRCiSoD : Yogyakarta, 2012), 349-350

inti pensyariatannya, sehingga muncul ungkapan yang sangat populer dikalangan ahli ushul yaitu “*ainama kanat al-mashlahah fa tsamma hukm Allah*”¹².

Karena sifatnya yang reflektif, dibutuhkan kemampuan kognitif guna menjabarkan teks-teks agama yang idealis ke dalam realitas yang empiris. Inilah urgensi pengembangan atau pembaruan fiqh. Karena fiqh merupakan hasil ijtihad, maka diperlukan perangkat tertentu yang mengatur pencapaian produk-produk fiqh yang dikenal dengan *ushul fiqh* atau *legal theory* dan *qawa'id fihiyyah* atau *legal maxim*. Yang pertama dipahami oleh para yuris muslim sebagai bangunan prinsip dan metodologi investigatif yang dengannya aturan-aturan hukum praktis memperoleh sumber-sumber partikulernya. Sedangkan yang terakhir lebih bercorak sebagai pedoman pengambilan hukum-hukum agama secara praktis, yang menentukan bentuk akhir keputusan hukum yang akan diambil jika kondisi dan persyaratan yang melatarbelakangi suatu masalah yang tadinya sudah diputuskan telah mengalami perubahan.¹³

Oleh karena itulah, fiqh selalu tidak terpisahkan dari konteks sosial, kultural, bahkan politik. Fiqh secara elastis menempatkan diri dalam ruang dan waktu tertentu, sekaligus menjadi instrumen penyelesaian kasus-kasus tertentu pula di masyarakat. Di Indonesia sendiri, fiqh dapat dijumpai dengan beragam wajah. Dari Fiqh Mazhab Nasional menurut Hazairin, Fiqh Emansipatoris perspektif Masdar Farid Mas'udi, hingga Fiqh Sosial. Khusus kosa kata terakhir ini, bisa ditelusuri semenjak istilah ini digunakan oleh KH. Ali Yafie dan KH. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz dalam “membungkus” gagasan mereka untuk medialogkan fiqh dengan realitas sosial.

Gagasan Fiqh Sosial KH. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz, selanjutnya cukup disebut Kiai Sahal, tidak hadir di ruang hampa. Setiap gagasan hadir akibat pengaruh konteks sosial, motif, kepentingan, hasil bacaan dan pergaulan penggagasnya. Lokasi sosial adalah situasi sosial yang mengelilingi suatu konsep

¹² Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam : Kritik terhadap Konsep Masalahah Najmuddin al-Thufi*, (Kaukaba : Yogyakarta, 2014), 1-2

¹³ Ahmad Baso, “Melawan Tekanan Agama : Wacana Pemikiran Fiqh NU” dalam Jamal D. Rahman, *Wacana Baru Fiqh Sosial : 70 Tahun Prof. KH. Ali Yafie* (Bandung : Mizan, 1997), 135.

atau teori¹⁴. Dengan demikian, gagasan Fiqh Sosial merupakan akumulasi dari segenap keilmuan, pengalaman, analisis dan kemauan untuk melakukan proses transformasi sosial melalui elemen fiqh. Realitas Desa Kajen, Pati, Jawa Tengah, tempat tinggal Kiai Sahal, yang masih tertinggal secara ekonomi dan sosial pada tahun 1980-an, menurut Kiai Sahal, perlu menjadi fokus perhatian fiqh yang menawarkan solusi kongkret dalam memperbaiki kesejahteraan warga. Kiai Sahal sampai pada perumusan awal Fiqh Sosial, bahwa fiqh harus berpijak kepada pandangan bahwa mengatasi masalah sosial yang kompleks seperti kemiskinan, kebodohan dan kerusakan lingkungan dianggap sebagai misi syari'at Islam¹⁵.

Secara epistemologis, term Fiqh Sosial masih diperdebatkan. Apakah wacana baru pemikiran fiqh pesantren dan NU ini lahir dari refleksi fiqhiyyah murni atau karena disebabkan oleh kondisi obyektif NU yang selama Orde Baru tersisihkan secara politis, sehingga bersikap reaksioner? Pertanyaan ini cukup problematis. Bisa jadi Fiqh Sosial muncul karena "tuntutan jaman" yang sedemikian kompleks dan dinamis yang tidak memungkinkan lagi diatasi secara legal-formalistik, sehingga memunculkan kesadaran dari dalam (*conscious from within*) untuk melakukan "reaktualisasi" terhadap fiqh. Atau, di pihak lain, sangat mungkin kemunculan Fiqh Sosial ini merupakan bentuk perlawanan (*counter discourse*) terhadap struktur sosial-politik yang tidak adil dan menguntungkan kekuasaan¹⁶.

Kiai Sahal telah merevitalisasi dwifungsi pesantren sebagai centre of excellence yang menjadi kawah candradimuka pemikir agama (*religious intellectual*), sekaligus fungsi sebagai *agent of development* yang menangani pembinaan pemimpin masyarakat (*community leader*). Jika fungsi pertama memaksa pesantren untuk berkembang menjadi pusat studi keagamaan dan kemasyarakatan, maka fungsi terakhir menuntut pesantren menjadi *pioneer* dalam program-program pengembangan masyarakat itu sendiri. Pada titik ini, pesantren

¹⁴ Gregory Baum, *Agama dan Bayang-Bayang Relativisme*, terj. Ahmad Murtaqib Chaeri (Yogyakarta : Tiara Wacana dan Sisiphus, 1999), 9

¹⁵ KH. MA. Sahal Mahfudzz, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta : LKIS, 2003), xxxiii.

¹⁶ Sumanto al-Qurtuby, KH. M.A. Sahal Mahfudzz, *Era Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta : CERMIN, 1999), 135

telah mentahbiskan diri sebagai institusi pendidikan, dakwah sekaligus lembaga sosial. Inilah yang dibuktikan Kiai Sahal.

Dari sini wajar jika kelahiran Fiqh Sosial, di antaranya, dipahami sebagai upaya hukum (politik hukum) fiqh tradisional yang sering "diftnah" sebagai pihak yang *out of date* dalam proses transformasi sosial. Proses ini berlangsung sedemikian rupa sehingga fiqh mampu mengaplikasikan dan mengharmonikan ajaran-ajaran fiqh dengan persoalan sosial. Pada titik ini, tentu saja Fiqh Sosial telah mencakup segala dimensi ajaran fiqh, baik perspektif individu (*al-infiradhi*) maupun sosial (*al-ijtima'i*).

Meminjam istilah Mahsun Fuad¹⁷, pemikiran Kiai Sahal ini mengarah kepada pola kontekstualisasi-madzhabi, responsif-kritis dan emansipatoris. Kontekstualisasi-madzhabi begitu terlihat saat merelevansikan ushul fiqh dan kaidah fiqh sekaligus tetap memakai pola madzhab terpadu, secara *qawli* dan *manhaji*. Adapun pola responsi-kritis tampak saat Kiai Sahal, bersama "gerbong" forum Bahtsul Masail MWC NU Margoyoso Pati, memutuskan bahwa ketetapan hukum tentang Program Tebu Rakyat Intensifikasi (TRI) pemerintah adalah transaksi ekonomi yang tidak sah (*mu'amalah fasidah*), oleh karena itu haram untuk dilaksanakan. Keputusan ini bahkan dikukuhkan pada Mukhtamar NU ke-28 tahun 1989 di Krapyak, Yogyakarta.

Pada tataran ini, Kiai Sahal telah menempatkan fiqh sebagaimana posisi semula, bukan semata-mata sebagai produk hukum atau alat rekayasa sosial sesuai prinsip *the law as a tool to the social engineering*. Lebih dari itu, fiqh memiliki potensi sebagai sarana pembebasan dan emansipasi sosial. Kiai Sahal, dalam Nuansa Fiqh Sosial¹⁸, telah menguraikan bahwa sebagai penjabaran syari'at Islam, Fiqh Sosial berusaha melakukan penataan terhadap hal ihwal manusia dalam kehidupan dunia dan akhirat serta kehidupan individu dalam bermasyarakat dan bernegara. Namun, sebagaimana dikutip Mahsun Fuad¹⁹, Kiai Sahal juga melontarkan kritik bahwa dalam konteks sosial yang ada, ajaran syari'at Islam yang tertuang dalam fiqh seringkali tidak searah dengan kehidupan praktis.

¹⁷ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia* (Yogyakarta : LKiS, 2005), 252

¹⁸ KH. MA. Sahal Mahfudzz, *Nuansa Fiqh Sosial*, 18

¹⁹ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, 109.

Berkaitan dengan kondisi saat ini, dimana dunia sedang dilanda pandemi Covid-19, fiqih sosial menjawab terkait dengan penanggulangan pandemi yang terjadi di suatu negeri. Fiqih sosial memandang virus berbahaya menjadi persoalan serius karena sifatnya yang mudah menyebar, sementara dibutuhkan waktu yang tidak sebentar untuk menemukan obat atau vaksinnya. Virus yang menyebar di suatu wilayah tertentu biasanya disebut sebagai wabah. Dalam literatur Islam, ada beberapa istilah yang sering digunakan untuk menyebutkan jenis wabah yang menyerang masyarakat.

Secara metodologis, fiqih sosial memandang kedudukan *maqasid al syariah* penting sebagai payung dalam proses pengambilan putusan hukum terhadap suatu masalah. Maqasid al syariah merupakan hal penting yang menjadi panduan bagi umat Islam dalam melihat urgensi suatu masalah. Maqasid al Syariah memiliki urutan prioritas. *Hifdz al nafs* merupakan urutan kedua setelah *hifdz al din*.

Itu artinya, nyawa manusia merupakan prioritas utama untuk dijaga. Mengenai *hifdz al nafs ini*, para ulama mencontohkan dengan kondisi darurat yang memperbolehkan seorang muslim memakan bangkai ketika tidak menemukan makanan halal yang dapat dimakan. Padahal jika dia bertahan tidak memakan bangkai tersebut, maka nyawanya akan terancam. Maka dalam contoh ini, *hifdz al nafs* dapat menjadi hujjah bagi diperbolehkannya memakan bangkai yang hukum awalnya adalah haram.

Dalam hal ini, diantara lima qaidah fiqhiyyah yang masyhur, salah satunya adalah qaidah fiqhiyyah yang berbunyi *الضرر يزال* yang berarti kemadharatan itu harus dihilangkan. Qaidah ini dirumuskan berdasarkan sabda Rasulullah SAW *لا ضرر ولا ضرار* yang berarti, janganlah memberikan madharat kepada orang lain dan juga diri kalian sendiri.

Qaidah fiqhiyyah ini dapat menjadi panduan bagi seorang muslim untuk tidak saling membahayakan kepada sesama manusia dan alam sekitarnya. Karenanya, qaidah fiqhiyyah ini sesungguhnya sudah cukup sebagai petunjuk agama untuk melakukan isolasi mandiri jika merasa dirinya terpapar virus yang membahayakan.

Merujuk pada dalil-dalil di atas, maka jelaslah fiqh sosial memandang bahwa pada situasi pandemi, seseorang yang terpapar virus berbahaya memiliki kewajiban untuk menghindarkan masyarakat di sekitarnya dari tertular virus yang dibawanya. Ketentuan ini diambil dengan merujuk pada pengembangan contoh *qaidah fihiyyah* yang memandang bahwa isolasi mandiri dengan standar yang ditetapkan oleh para ahli, wajib dilakukan demi menghindari kemadharatan yang lebih luas. Sehingga atas dasar dalil tersebut, bisa dijadikan sebagai landasan dalam pambangunan dan perkembangan hukum islam di Indonesia.

Berdasarkan paparan tersebut di atas, peneliti tertarik melakukan penelitian disertasi berkaitan dengan fiqh sosial KH Ahmad Sahal, terhadap pembangunan dan perkembangan hukum Islam dengan judul: ***“Implementasi Paradigma Fiqih Sosial KH Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz dalam Pembangunan dan Perkembangan Hukum Islam di Indonesia”***.

B. Rumusan Masalah

Masyarakat Islam sebagai suatu bagian yang tidak terpisahkan dari dunia, tidak dapat melepaskan diri dari persoalan-persoalan yang menyangkut kedudukan hukum suatu persoalan yang menuntut solusi tepat. Agar hukum Islam menjadi responsif dan dinamis, maka langkah strategis yang dilakukan umumnya adalah ijtihad sebagai instrumen untuk melakukan *social engineering*. Dengan demikian hukum Islam akan berperan secara nyata dan fungsional ketika ijtihad ditempatkan secara proporsional dalam mengantisipasi dinamika sosial dengan berbagai kompleksitas persoalan yang ditimbulkannya.

Kiai Sahal telah menempatkan fiqh sebagaimana posisi semula, bukan semata-mata sebagai produk hukum atau alat rekayasa sosial sesuai prinsip *the law as a tool to the social engineering*. Lebih dari itu, fiqh memiliki potensi sebagai sarana pembebasan dan emansipasi sosial. Kiai Sahal, dalam Nuansa Fiqh Sosial, telah menguraikan bahwa sebagai penjabaran syari'at Islam, Fiqh Sosial berusaha melakukan penataan terhadap hal ihwal manusia dalam kehidupan dunia dan akhirat serta kehidupan individu dalam bermasyarakat dan bernegara. Namun, sebagaimana dikutip Mahsun Fuad, Kiai Sahal juga melontarkan kritik bahwa

dalam konteks sosial yang ada, ajaran syari'at Islam yang tertuang dalam fiqh seringkali tidak searah dengan kehidupan praktis.

Fiqh sosial menjadi penengah antara autentisitas dan orisinalitas teks sakral *vis a vis* dinamika rasio progresif dan produktif. Ia diakui baik dalam konteks fikih maupun konteks sosial. Turning point fikih sosial bertumpu pada realisasi kemaslahatan publik, baik aspek *dharuri* (primer), *tahsini* (sekunder) maupun *ta'mili* (pelengkap). Sehingga, hasil dari pemikiran Fiqh Sosial Sahal Mahfudz telah terbukti memiliki korelasi dengan pembangunan dan pengembangan hukum Islam di Indonesia.

Bertolak dari latar belakang yang telah diuraikan diatas, maka dalam penelitian disertasi ini diajukan beberapa pertanyaan penelitian :

1. Bagaimana tema-tema pemikiran fiqh sosial KH Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz dalam membangun dan mengembangkan hukum Islam di Indonesia?
2. Bagaimana metode fiqh sosial hukum Islam KH Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz?
3. Bagaimana transformasi pemikiran fiqh sosial hukum Islam KH Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz dalam sistem hukum nasional di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian disertasi ini adalah untuk mengetahui secara mendalam dan menganalisis :

1. Tema-tema pemikiran fiqh sosial KH Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz dalam membangun dan mengembangkan hukum Islam di Indonesia.
2. Metode fiqh sosial hukum Islam KH Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz.
3. Transformasi pemikiran fiqh sosial hukum Islam KH Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz dalam sistem hukum nasional di Indonesia.

D. Manfaat Penelitian

Kegunaan atau manfaat penelitian ini dibagi menjadi dua, yakni:

1. Kegunaan Teoritis

a. Bagi Pengembangan Ilmu

Kegunaan teoritis dalam hal ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam mengembangkan pengetahuan di bidang hukum Islam, baik pada dunia akademik maupun non akademik serta masyarakat pada umumnya.

b. Bagi Peneliti

Penelitian ini diharapkan mampu merumuskan konsep hingga teori baru terkait dengan Paradigma Fiqh Sosial KH. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz dalam Pembangunan dan Perkembangan Hukum Islam di Indonesia. Kelengkapan informasi dalam penelitian ini diharapkan dapat menjadi pijakan bagi penelitian selanjutnya baik oleh penulis maupun peneliti yang lain.

2. Kegunaan Praktis

a. Bagi Peembangan Teori Praktis

Kegunaan Praktis dalam hal ini diharapkan dapat menghasilkan rumusan baru tentang Paradigma Fiqh Sosial KH. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz dalam Pembangunan dan Perkembangan Hukum Islam di Indonesia. Selain itu, hasil penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi solusi alternatif dalam mengantisipasi dinamika sosial dengan berbagai kompleksitas persoalan yang ditimbulkannya

b. Bagi Peneliti

Sebagai salah satu syarat meraih gelar doktor Hukum Islam pada Program Studi Hukum Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung.

E. Definisi Operasional

Supaya tidak melebar kemana-mana, maka dalam fokus penelitian ini penulis membatasi ruang lingkup dalam beberapa bahasan antara lain :

1. Paradigma

Paradigma atau *paradigm* (Inggris) atau *paradigm* (Perancis), istilah tersebut berasal dari bahasa Latin, yakni para dan deigma. Secara etimologis, para berarti (di samping, di sebelah) dan *deigma* berarti (memperlihatkan, yang berarti model, contoh, arkatipe, ideal). *Deigma* berarti menunjukkan atau mempertunjukkan sesuatu. Paradigma adalah satu set asumsi, konsep dan nilai-nilai dan praktek dan cara pandang realitas dalam disiplin ilmu. Paradigma merupakan cara pandang atau pola pikir komunitas ilmu pengetahuan atas peristiwa/ realitas/ ilmu pengetahuan yang dikaji, diteliti, dipelajari, dipersoalkan, dipahami, dan untuk dicarikan pemecahan persoalannya²⁰.

Paradigma adalah suatu cara pandang untuk memahami kompleksitas dunia nyata. Paradigma tertanam kuat dalam sosialisasi para penganut dan praktisinya. Paradigma menunjukkan pada mereka apa yang penting, absah, dan masuk akal. Paradigma juga bersifat normatif, menunjukkan kepada praktisinya apa yang harus dilakukan tanpa perlu melakukan pertimbangan eksistensial atau epistemologi yang panjang.

Paradigma adalah suatu cara pandang untuk memahami kompleksitas dunia nyata. Paradigma tertanam kuat dalam sosialisasi para penganut dan praktisinya. Paradigma menunjukkan pada mereka apa yang penting, absah, dan masuk akal. Paradigma juga bersifat normatif, menunjukkan kepada praktisinya apa yang harus dilakukan tanpa perlu melakukan pertimbangan eksistensial atau epistemologis yang panjang. Istilah paradigma pertama kali diperkenalkan oleh Thomas Kuhn (1962) dan kemudian dipopulerkan oleh Robert Friedrichs (1970).

Menurut Kuhn, paradigma adalah cara mengetahui realitas sosial yang dikonstruksi oleh *mode of thought* atau *mode of inquiry* tertentu, yang kemudian menghasilkan *mode of knowing* yang spesifik. Definisi tersebut dipertegas oleh Friedrichs, sebagai suatu pandangan yang mendasar dari suatu disiplin ilmu tentang apa yang menjadi pokok persoalan yang semestinya dipelajari. Pengertian lain dikemukakan oleh George Ritzer (1980), dengan menyatakan paradigma

²⁰ Sugeng Pujileksono, *Metode Penelitian Komunikasi Kualitatif*. (Malang : Kelompok Intrans Publishing, 2015), 25-26

sebagai pandangan yang mendasar dari para ilmuwan tentang apa yang menjadi pokok persoalan yang semestinya dipelajari oleh salah satu disiplin ilmu pengetahuan.

Thomas Kuhn menyatakan, paradigma adalah kerangka yang menjadi dasar kebijakan akan kebenaran. Paradigma juga merupakan kelanjutan cara berpikir perspektif (sudut pandang atau cara pandang terhadap fakta realitas). Dalam filsafat komunikasi ada sejumlah paradigma:

- a. Paradigma klasik/ positivistik: yang menempatkan ilmu sosial sebagai gejala alam atau fisik. Paradigma ini bertujuan untuk mencari kausalitas guna memprediksi gejala-gejala umum dari bentukan negara sosial.
- b. Paradigma konstruktivisme: yang memandang ilmu komunikasi sebagai analisis sistematis terhadap tindakan yang penuh kebermaknaan.
- c. Paradigma kritis: yang mendefinisikan ilmu sebagai suatu proses yang secara kritis berusaha mengungkapkan fenomena nyata, dibalik sebuah ilusi ataupun kesadaran palsu yang mencuat di permukaan. Tujuannya ialah untuk membentuk kesadaran sosial agar di kemudian hari dapat diperbaiki²¹.

2. Fiqih 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 terperinci²². 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

²¹ Sugeng Pujileksono, *Metode Penelitian...*

²² As-Subki, *Al-Ibha' Fi Syarhil Mihaj, Juz 1* (Maktabah Syamilah al-Ishdar al-Tsani, tt).

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.

3. Hukum Islam

Istilah Hukum Islam terdiri dari dua kata yang berasal dari bahasa Arab yakni kata Hukum dan kata Islam. Kata Hukum berarti ketentuan dan ketetapan. Sedangkan kata Islam terdapat dalam al-Qur'an, yakni kata benda yang berasal dari kata kerja "Salima" selanjutnya menjadi Islam yang berarti kedamaian, kesejahteraan, keselamatan dan penyerahan diri kepatuhan²³.

Sehingga dapat disimpulkan bahwa Hukum Islam secara etimologis adalah segala macam ketentuan atau ketetapan mengenai satu hal dimana ketentuan itu telah di atur dan di tetapkan oleh agama Islam.

Al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam. Dari segi istilah, hukum Islam menurut ajaran Islam seperti yang dikemukakan oleh Abdurrauf, hukum adalah peraturan-peraturan yang terdiri dari ketentuan-ketentuan, perintah dan larangan, yang menimbulkan kewajiban dan atau hak²⁴.

F. Kerangka Berfikir

Fikih sosial Sahal Mahfudz mencoba menerjang batas paradigma tradisional masyarakat Kajen, Pati secara geografis tandus dan kering menjadi masyarakat yang maju, dan berperadaban. Paradigma tradisional berpandangan *qana'ah* adalah kondisi alamiah, normal, dan bukan merupakan masalah, serta menerima pemberian Tuhan apa adanya tanpa perlu bekerja keras untuk meraih segalanya. Persepsi itu tidak salah, namun sangat tekstual. Dari hal ini, Kiai Sahal terpanggil untuk mendobrak paradigma yang sudah lama mengakar di masyarakat Kajen. Ia melakukan revolusi teologis tentang hakikat *qana'ah*, *zuhud*, kaya, miskin, tasawuf. Setelah menyitir banyak ayat al-Qur'an dan hadis, Kiai Sahal mengeluarkan statement kontroversial kala itu, bahwa miskin,

²³ Mohamad Daud Ali, *Hukum Islam...*, 21

²⁴ M. Arifin Hamid, *Hukum Islam Perspektif Keindonesiaan*, (Makassar , Fakultas Hukum Univewrsitas Hasanuddin, 2008), 13

keterbelakangan bertentangan dengan Islam. Islam menginginkan kemakmuran, kesejahteraan, kecukupan, dan kemajuan ekonomi.

Guna membedah penelitian disertasi dengan judul ***“Implementasi Paradigma Fiqih Sosial KH Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz dalam Pembangunan dan Perkembangan Hukum Islam di Indonesia”***, diperlukan beberapa teori sebagai alat analisis. Teori yang digunakan adalah, 1) teori *Maslahat Mursalah* sebagai *Grand Theory*, 2) teori *Maqashid Syari'ah* sebagai *Middle Theory*, dan 3) teori Keadilan sebagai *Applied Theory*.

1. Teori Maslahat Mursalah (Grand Theory)

Teori utama untuk melakukan analisis penelitian ini berupa teori, digunakan beberapa teori *maslahat mursalah* sebagai *grand theory*. Menurut al-Thufti, bahwa menegakkan syari'at termasuk kategori tujuan *dharfiriyyah* (primer) yang orientasinya adalah terealisirnya kemaslahatan bagi seluruh manusia dan tidak bertentangan dengan syari'at.²⁵ Dalam konteks hukum Islam, menerapkan syariat dalam kehidupan bukan hanya dalam lingkup hubungan vertikal semata antara manusia dengan Allah (*habl min Al-lah*) yang sifatnya *ta'abbudy*, melainkan mencakup juga hubungan horizontal antara manusia dengan manusia (*habl min al-nas*) dan dengan alam (*habl min al-'alam*) yang sifatnya *ta'aqquly*. Akan tetapi, Al-Thufi memberi catatan bahwa *maslahat* hanya berlaku dalam bidang mu'amalah, tidak berlaku dalam bidang ibadah.⁶

Bagi Al-Ghazaly (450-505 H), pada dasarnya menurut bahasa atau 'urf kata *mashlahah* berarti meraih manfaat atau menghindarkan kemadaratan.²⁶ Menurut Al-Ghazali, sebagaimana dikemukakan oleh Juhaya S. Pradja, *al-mashlahah* pada dasarnya adalah "suatu gambaran meraih manfaat atau menghindarkan kemadaratan". Akan tetapi, bukan itu yang kami maksudkan sebab meraih

²⁵ Mustafa Zud, *At-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islami wa Najamuddin al-Tufi*, (Mesir : Dar al-Fik al-Arabi, 1959), 68-74; Najamuddin al-Tufi, *Syarah al-Arbain an Nawawiyah*, dalam Abdul Wahab Khalal Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fima la Nassafih (Kuwait Dar al-Qalam, 1972), 105; dan Ahmad Abd al-Rahirn al-Sayih, *Risalat fi Ri'ayat al-Maslahah li al-Imam al-fufi* (Mesir: Dar al-Misriyyah li al-Bananiyah, 1993), 13-47.

²⁶ Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad At-Ghazali, *Mustasfa min ilmi al-ushul*, Juz I, @eirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.), 286.

manfaat dan menghindarkan kemadaratan adalah tujuan dari kemaslahatan manusia dalam mencapai maksudnya. Yang kami maksudkan dengan al-maslahah adalah memelihara tujuan-tujuan syara.²⁷

Dari uraian tersebut dapat difahami, bahwa bagi Al-Ghazdly *al-mashlahah* dalam pengertian syar'i adalah meraih manfaat dan menolak madarat dalam rangka memelihara tujuan syaru (*maqasid al-syariah*), yaitu memelihara agama (*hifdz al-din*), memelihara jiwa (*hifdz al-nafs*), memelihara akal (*hifdz al-aql*), memelihara keturunan (*hifdz al-nasl*) dan memelihara harta (*hifdz al-mal*). Al-Ghazaly lebih lanjut berpendapat, "Semua yang mengandung pemeliharaan tujuan syara yang lima ini merupakan al-maslahah. dan semua yang mengabaikan tujuan ini merupakan *mafsadah*."

Sementara konsep *al-mashlahah* menurut Al-Syathiby, hampir sama dengan konsep Al-Ghazaly. Menurut Al-Syathiby, *al-mashlahah* adalah sesuatu yang difahami untuk memeliharanya sebagai hak hamba dalam bentuk meraih kemaslahatan dan menolak kemafsadatan yang untuk mengetahuinya tidak didasarkan pada akal semata.²⁸ Meraih *al-mashlahah* juga adalah dalam rangka meraih tujuan syara (*maqasid al-syari'ah*), baik yang bersifat dharurriyat, hajjiyat ataupun tahsiniyyat yang berpijak pada lima tujuan syara yaitu : memelihara agama (*hifdz al-din*), memelihara jiwa (*hifdz al-nafs*), memelihara akal (*hifdz al-aql*), memelihara keturunan (*hifdz al-nasl*) dan memelihara harta (*hifdz al-mal*).

Sementara Juhaya S. Pradja juga dalam bukunya *Filsafat Hukum Islam*, menjelaskan prinsip-prinsip hukum Islam. Menurutnya, prinsip-prinsip hukum Islam ada 7 (tujuh), yaitu: prinsip tauhid, prinsip keadilan, prinsip amar makruf nahi munkar, prinsip kemerdekaan atau kebebasan (*ar-Hurriyyah*), prinsip persamaan atau egalite (*al-Musawah*), prinsip tolong-menolong (*al-Ta'awun*) dan prinsip toleransi (*tasa' muh*).²⁹

Konsep *maslahah* menurut Ibn Qayyim al-Jauziyyah berpendapat bahwa syariah Islam itu dibangun berdasarkan asas merealisasikan hikmah dan kemaslahatan

²⁷ Juhaya S. Pradja, *Teori Hukum dan Aplikasinya*, 154

²⁸ Abu Ishaq Ibrahim Ibn Muhammad al-Syatibi, *Al-I'tisham* (Makkah Al-Maktabah al-Mukarramah: at-Faishaliyah, t.t.), Juz II, 113.

²⁹ Juhaya S. Pradja *Filsafat Hukum Islam*, 69-78.

hamba/manusia. oleh karena itu, menurutnya, syariah Islam pasti adil, rahmah, maslahat dan membawa hikmah.³⁰ Jadi, jika merujuk pada pendapat Ibn Qayyim, setiap upaya untuk menggali kebenaran menurut syariah, maka tolak ukurnya harus memenuhi unsur-unsur : adil, rahmah, maslahat dan hikmah.

Adapun konsep *maslahat* yang dikemukakan Wahab Afif, seorang ulama dan akademisi UIN Sunan Gunung Djati Bandung, secara normatif, mengacu pada suatu keadaan yang seharusnya ada, sehingga hanya ada kebaikan, kenyamanan dan kedamaian. Dengan kata lain dalam *maslahat* hanya ada hal-hal yang positif, tidak ada hal-hal yang negatif, seperti kerusakan, bahaya dan kerugian.³¹ Secara empiris, *maslahat* adalah realitas yang sungguh-sungguh ada dan dapat dirasakan. Kemaslahatan itu harus paralel antara yang normatif dengan yang empiris. Sejatinya, hukum Islam (syariat Allah) itu ada di balik kemaslahatan yang nyata meskipun simbolnya tidak secara eksplisit menyebut Islam.

Eksistensi kemaslahatan itu harus nyata dirasakan dan dialami oleh hamba Allah, dan nomenklatur hamba Allah tersebut dalam bahasa empirisnya biasa disebut al-Ummah; dan, dalam skema normatif-empiris hukum Islam dapat dipahami sebagai sarana untuk mencapai kemaslahatan hamba-Nya. Itulah sebabnya, Wahab Afif merumuskan teori bahwasujuan hukum Islam adalah untuk mencapai kemaslahatan ummat.

2. Teori *Maqashid Syariah* (*Middle Theory*)

Sebagai *Middle Theory* dalam penelitian ini, *Maqashid Syariah* sangat penting untuk dijadikan sebagai alat analisis. Karena dalam memahami *nushus*, baik al-Qur'an maupun Hadis, maupun produk hasil ijtihad, ada dua paradigma yang sama-sama ekstrem. *Pertama*, pola pemahaman teks secara tekstual (harfiah) yang sangat *rigid*. Seakan-akan tidak ada penafsiran lain. *Kedua*, pola pemahaman liberal. Yang terakhir ini biasanya punya kecenderungan menjustifikasi perbuatan hukum tertentu tanpa memperhatikan proses epistemik yang menjadi kultur para ulama ketika beristinbath, bahkan mereka sering kali abai eksistensi *nash-nash*

³⁰ Ibn qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqin 'an Rabbal-alamitn* (Maktabah Syamilah) juz III., 11

³¹ Juhaya S, Praja "Teori Hukum dan Aplikasinya, 163.

qath'i. Dua pendekatan ini kalau dibiarkan akan menimbulkan kekacauan tatanan hukum dan sosial. Pada konteks inilah peran maqashid syariah sangat dibutuhkan untuk mendamaikan dua paradigma eksekutif di atas.

Tujuan Allah Swt. menetapkan hukum adalah demi mewujudkan kemaslahatan manusia.³² Paling tidak ada tujuh poin yang menguatkan premis di atas. *Pertama*, Allah Swt., sesuai ijma ulama, adalah Zat yang melekat pada-Nya sifat *al-Hakim* (Maha Bijaksana). Karena itu, tak mungkin Allah Swt. menerapkan hukum yang bertolak belakang dengan nilai-nilai kemaslahatan.³³ *Kedua*, Allah Swt. menyifati diri-Nya sebagai *ar-Rauf* dan *ar-Rahim*. Kalau Allah Swt. melakukan tindakan yang mengakibatkan dampak negatif berarti Allah Swt. inkonsisten dengan firmanNya. Inkonsistensi mustahil dilakukan Allah Swt.³⁴ *Ketiga*, dalam banyak ayat, Allah Swt. menjelaskan bahwa syariah diturunkan dalam rangka mewujudkan kemaslahatan hamba-Nya.³⁵ *Keempat*, Rasulullah Saw. sendiri mengafirmasi firman Allah Swt. di atas dengan Hadits: bahwa aku diutus dengan membawa agama monoteis dan toleran.³⁶ *Kelima*, rumusan hukum yang ada dalam al-Qur'an dan Hadis banyak dilatarbelakangi *ilat*. Dan *ilat-ilat* itu, kalau kita perhatikan misalnya dalam ayat yang mewajibkan shalat,³⁷ puasa,³⁸ zakat,³⁹ larangan zina,⁴⁰ dan larang kikir⁴¹ bermuara pada *tahqiq mashalih an-nas*. *Keenam*, hasil *Istiqra* baik pada *nash* yang sifatnya kasuistik atau *juz'i*, maupun *kuli*, menunjukkan bahwa semua diciptakan dalam rangka mewujudkan kebahagiaan bagi seluruh umat manusia.⁴² *Ketujuh*, pembacaan kita terhadap karya-karya ulama terdahulu dan kontemporer semakin meyakinkan bahwa

³² Wuzarah al-Awqaf, *Mawsu'ah at-Tasyri' al-Islami*, 2006, , 617

³³ Q.S: Ali Imran [3]:191

³⁴ Q.S: Al-A'raf [7]:156

³⁵ Q.S: al-Anbiya [21]:107 dan Q.S: al-Baqarah [2]: 29 dan 185

³⁶ Imam Thabarani, *Mu'jam al-Kabir*, Vol. 8, 170

³⁷ Q.S: al-Ankabut [29]:45

³⁸ Q.S: al-Baqarah [2]:183

³⁹ Q.S: at-Taubah [2]:103

⁴⁰ Q.S: al-Isra [17]: 32

⁴¹ Q.S: al-Isra [17]: 29

⁴² Yusuf al-Qharadawi, *Dirasah fi Fikhi Maqashid as-Syariah*, (Cairo, Dar as-Syuruq, 2006, Cetakan ke-1), 12

maqashid asy-syariah bagian tanpa terpisahkan dari ajaran Islam dan Islam diturunkan dalam rangka mewujudkan kemaslahatn umat.⁴³

Thahir bin Asyur (w. 1393 H) dan al-Fasiy (w. 1394 H) tercatat sebagai orang pertama yang mendefinisikan disiplin ilmu *Maqashid asy-syariah* secara *mantiqi* (*jami'* dan *mani'*). Sebelumnya *maqashid asy-syariah* tidak pernah diuraikan secara definitif, termasuk bapak *maqashid asy-syariah*, Imam Syathibiy. Banyak yang mencoba memberikan jawaban atas fakta tersebut. Diantaranya karena zaman dulu para ulama memposisikan *maqashid asy-syariah* sebagai piranti ijtihad yang *inheren*, dimana ada ijtihad disitu pertimbangan *maqashid* muncul.⁴⁴

Secara etimologi, *maqashid asy-syariah*, terdiri dari dua kata, yakni *maqashid* dan *syariah*. *Maqashid* adalah bentuk jamak dari *maqshud*. *Maqshud* berasal dari kata *qashada* (qhaf, shad dan dal) yang menunjuk pada satu pengertian, yaitu tujuan (*al-'i-tizam, at-tawajjuh wa al-nuhudh nahwa al-syai*).⁴⁵ Adapun syariah artinya jalan menuju air, atau bisa dikatakan jalan menuju sumber kehidupan.

Secara terminologi, ada beberapa pengertian yang dikemukakan para ulama, pengertian-pengertian itu sebetulnya saling melengkapi dan bermuara pada satu akar bahwa syariah ditetapkan demi kemaslahatan.

a. Syaikh al-Fasi mendefinisikannya sebagai:

الغاية منها والاسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من احكامها

“Tujuan pokok dan rahasia yang didesain Allah Swt. pada setiap ketetapan-ketetapan hukumnya”.⁴⁶

b. Menurut Syaikh M. Thahir bin Asyur:

⁴³ Ibid

⁴⁴ Ahmad ar-Raysuni, *Nadhariyah al-Maqshid 'Inda al-Imam as-Syathibi*, (Virginia, al-Ma'had al-'Alami li al-Fikri al-Islami, 1995, Cetakan ke-4), 17

⁴⁵ Al-Fayumi, *al-Misbah al-Munir*, (Libanon, Maktabah al-Ilmiyah), 504

⁴⁶ 'Alal al-Fasi, *as-Syariah wa Makarimuha*, (Cairo, Dar as-Salam, 2006), 3

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها.

Makna dan hikmah yang menjadi pertimbangan Allah Swt. dalam seluruh atau sebagian besar pen-*tasyri'*-annya, dimana pertimbangan tersebut tidak terbatas dalam satu jenis tertentu. Jadi, termasuk ke dalam maqashid adalah karakteristik syariah, tujuan-tujuannya yang umum, serta makna-makna yang tidak mungkin untuk tidak dipertimbangkan dalam pentasyri'an.⁴⁷

c. Sedangkan menurut al-Yubi *Maqashid as-Syariah* adalah:

هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا من اجل تحقيق مصالح العباد.⁴⁸

“Nilai dan hikmah yang selalu diperhatikan Allah Swt. dan dipastikan selalu hadir pada setiap proses legislasi, baik hukum yang bersifat umum, maupun yang kasuistik demi mewujudkan kemaslahatan.

a. Klasifikasi Maqashid asy-Syariah

Maqashid as-Syariah dilihat dari tingkat urgensitasnya dalam mewujudkan kemaslahatan dibagi menjadi tiga; *mashalih dharuriyah*, *mashalih hajiyah*, dan *mashalih tahsiniyah*. Dasar pembagian ini adalah hasil *istiqra* (induktif) baik pada hukum *juz'i* maupun *kulli*.⁴⁹

1) *Mashalih Dharuriyah (Essential Masalih)*

Mashalih Dharuriyah adalah bentuk kemaslahatan yang wajib diwujudkan dalam rangka menjaga stabilitas hidup di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Tanpa *masalah dharuriyah*, keadaan akan kacau bahkan dapat menyebabkan

⁴⁷ Imam M. Thahir bin Asyur, *Maqashid asy-Syariah al-Islamiyyah*, (Cairo, Dar as-Salam), 49

⁴⁸ Muhammad Sa'ad al-Yubi, *Maqashid as-Syariah*, Dar al-Hijra, 33

⁴⁹ Pola ini dirumuskan Imam Ghazali, kemudian diikuti Imam Syathibi. Format ini menurut Qardhawi bukanlah rumusan baku. Syaikh Rashid Ridha, mempunyai alur yang berbeda dalam menjelaskan maqashid. Beliau uraian secara terperinci dan totalnya mencapai sepuluh poin. Tapi pembagian Ghazali sudah sangat argumetatif dan wajib diperhatikan ketika berijtihad. Yusuf al-Qaradawi, 25-29

musnahnya kehidupan.⁵⁰ *Maqashid as-Syariah* dalam lingkup *dharuriyah* ini, disebut *kuliyah al-khamsah*.⁵¹ Mayoritas ulama mengurutkannya secara hirarkis sebagai berikut: 1), menjaga agama (*hifdhu ad-din*), 2), menjaga jiwa (*hifdz an-nafs*), 3), menjaga akal (*hifdz aql*), 4), menjaga keturunan (*hifdz an-nasl*), 5), menjaga harta (*hifdz al-mal*). Beberapa ulama terkemuka, seperti al-Qarafi menambahkan satu unsur lagi, yaitu *al-'ird* (martabat atau harga diri).⁵²

Untuk menjaga semua unsur di atas supaya tetap eksis, Allah Swt. mensyariahkan hukum. Hukum ini, sesuai dengan fungsinya, dibagi dua. Ada yang disyariahkan dalam rangka mengkonstruksi *kuliyah khamsah (al-hifdhu min jihat al-wujud)* dan ada yang disyariahkan dalam rangka menjaga supaya keberadaan *kuliyah khamsah* tetap eksis/tidak punah (*-al-hifdhu min jihat al-'adam*).⁵³

- a) Dari sisi agama, proteksi *min jihat al-wujud*, diwajibkannya menunaikan Rukun Iman, rukun Islam dan perintah mengonsumsi makanan-minuman halal.⁵⁴ Dari *jihat 'adamnya* (menangkal kerusakan yang akan terjadi atau diperkirakan akan terjadi) disyariahkannya jihad.
- b) Dari sisi jiwa, proteksi *min jihat al-wujud* (pemeliharaan supaya tetap ada), misalnya, diwajibkan makan dan minum demi menjaga kelangsungan hidup. Dari *jihat 'adamnya* (supaya tidak punah) disyariahkannya hukum

⁵⁰ Khalifah Babakri al-Hasan, *Falsafah Maqashid as-Syari'ah*, (Cairo, Maktabah Wahbah, 2000, Cetakan ke-1), 12

⁵¹ Menurut Qardhawi ada poin-poin yang masuk dalam kategori *dharuri* tapi belum terangkum dalam *kuliyah al-khamsah*, seperti kebebasan, kemerdekaan, persaudaraan, solidaritas, persoalan HAM. Dalam perspektifnya *kuliyah al-khamsah* yang dikonsepsikan ulama itu lebih kepada proteksi individual. Beliau juga setuju kalau *العرض* sebagai bagian dari *dharuri*. al-Qharadawi, 28.

⁵² Menurut Ali Jum'ah urutan *kuliyah al-khamsah* dengan susunan seperti di atas bukanlah sesuatu yang paten, tapi tergantung dari sisi mana kita melihat –Beliau mengartikan *ad-din* sebagai ritual atau *mahdhah ta'bud*. Dalam pandangan beliau urutan yang efektif dalam konteks sekarang ini adalah *nafs, akal, din, nasl*, kemudian paling akhir *mal*. Ali Jum'ah, al-Madkhal, (Cairo, al-Ma'had al-'Alami lil al-Fikri al-Islami, 1996, Cetakan ke-1), 126-127

⁵³ Wuzarah al-Awqaf, *Mawsu'ah at-Tasyri' al-Islami*, 620-623, juga juga Kifah Babakri al-Hasan, *Falsafah Maqashid as-Syari'ah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2000, Cetakan ke-1), 12-16

⁵⁴ Makanan dan minuman halal dalam kajian agama dan sains dapat menyebabkan seseorang rajian beribadah, mustajabnya doa, mendapatkan pahala dan terhindar dari dosa. Begitu sebaliknya. Menurut M. Nabil dan M. Awadh faedah tadi menunjukkan bahwa ada korelasi antara perintah mengonsumsi makanan halal dan upaya menjaga agama seseorang. Orang yang biasa mengonsumsi makanan haram akan terbiasa meninggalkan kewajiban-kewajiban agamanya. Efek ini akan membahayakan eksistensi agama. M. Nabil dan M. Awadh, makalah. *Atasr al-'Ath'imah fi Tahqiq Maqashid Asy-Syariah Adh-Dharuriyah*. Google, diakses tanggal 25 April 2020.

qishash, dilarang membunuh. Juga dilarang makan-makan-minuman yang diharamkan⁵⁵.

- c) Dari sisi akal, proteksi *min jihat al-wujud*, diwajibkan menuntut ilmu. Dari *jihat 'adamnya*, diharamkan minum-minuman keras, dan apapun yang bisa merusak akal.
- d) Dalam soal keturunan, proteksi *min jihat al-wujud-nya*, misalnya disyariahkannya nikah. Dari *jihat 'adamnya* dilarang aborsi, kecuali yakin sang janin akan membahayakan nyawa sang ibu, dilarang berzina.
- e) Dalam mal, proteksi *min jihat al-wujudnya*, disyariatkan *muamalah*, misalnya. Dari *jihat 'adamnya*, dilarang mencuri, korupsi, membeli benda yang diharamkan syariah, juga sikap israf dalam gaya hidup.⁵⁶

Kewajiban mengonsumsi makanan dan minuman halal dalam rangka

- a) Menjaga agama. Terbiasa mengonsumsi makanan haram akan membuat seseorang mudah melakukan maksiat.⁵⁷
- b) Menjaga jiwa. Yang terlarang oleh agama dilarang karena membahagiakan jiwa.
- c) Menjaga harta supaya tidak berlebihan atau sangat pelit.
- d) Menjaga akal. Karena itu mabuk dilarang keras.

2) *Mashalih al-Hajiyah (Complementary Benefit)*

Mashalih al-Hajiyah adalah ketetapan dari syara' yang bertujuan meringankan mukalaf dari kepenatan dalam menjalankan beban hukum. Seandainya tujuannya tidak terwujud, maka tidak akan menimbulkan kekacauan apalagi kematian. Hanya saja akan timbul masyaqah. Contohnya seperti kebutuhan komunitas pengusaha tertentu atas skema akad *bay salam*, sewa-menyewa. Walhasil tanpa *hajiyah*, *kuliyah al-khamsah* tetap akan terjaga eksistensinya. Namun apabila *hajiyah* itu diwujudkan, maka kehidupan lebih mudah dijalani.⁵⁸

⁵⁵ M. Nabil dan M. Awadh, makalah. *Atasr al-'Ath'imah fi Tahqiq Maqashid Asy-Syariah Adh-Dharuriyah*. Google, diakses tanggal 25 April 2020.

⁵⁶ *Ibid*.

⁵⁷ Abdullah Bin Alawi al-Hadad, *Risalah al-Mudzakarrah*, (Yaman: Dar al-Hawi), hal. 35

⁵⁸ *Ibid*, 16

Konsep *mashalih hajiyyah* berlaku di semua bab-bab fikih: ibadah, muamalah, hukum adat, dan jinayah dengan tafsiran sebagai berikut:

- a) Dalam ibadah, Konsep *mashalih hajiyyah* mewujud dalam bentuk *rukhsah*. Seperti, boleh *qashar*, *jama'*, tayamum, boleh berbuka puasa bagi musafir dan orang sakit, dll
- b) Konsep *mashalih hajiyyah* dalam muamalah, seperti diperbolehkannya *talak*, *khulu'*, diperbolehkannya beberapa model transaksi komersil yang sebetulnya melanggar prinsip dasar transaksi, seperti akad *salam*, *ijarah*, *mudharabah* dan konsep *khiyar*. Sejatinya secara prinsip skema akad di atas tidak diperbolehkan karena bertentangan dengan prinsip dasar transaksi. Tapi karena realitas sosial menunjukkan adanya kebutuhan mendesak atas bentuk akad di atas, akhirnya syara' memperbolehkan sebagai dispensasi dan berlaku kaidah:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة

- c) Dalam hukum adat konsep *mashalih hajiyyah* mewujud dalam diperbolehkan menggunakan sesuatu melebihi kebutuhan pokok tapi tidak sampai derajat isyraf. Misalnya tentang persoalan *life style* yang meniru kelas menengah-atas, baik dari mulai pola makan, fashion, fasilitas rumah dan lainnya.
 - d) Konsep *mashalih hajiyyah* dalam *jinayah*, seperti diperbolehkan bagi wali korban untuk memberikan ampunan kepada pelaku pembunuhan berencana, baik dengan kompensasi ataupun secara cuma-cuma.
- 3) *Mashalih Tahsiniyat*

Mashalih Tahsiniyat adalah kemaslahatan yang tidak sampai pada level *dharuri*, sehingga kalau tidak terwujud, tak akan menimbulkan kekacauan, juga tidak sampai pada level *al-hajiyyat* sehingga kalau tidak dikerjakan tak akan menimbulkan *masyaqaat*. Masalahah tahsiniyat lebih kepada sebuah pola hidup yang disenangi dimana mereka mencari perbaikan dan kesempurnaan dalam hal berperilaku. Kalau bagian ini tidak terwujud atau hilang, maka tidak menimbulkan kerusakan, juga tidak

menimbulkan masyaqah dalam kehidupan. Hanya secara norma umum, dianggap tidak sopan.

Tahsiniyah bagi sebagian ulama, dicirikan dengan model kemaslahatan yang kalau belum diwujudkan oleh seseorang atau sebuah komunitas, maupun negara, maka yang bersangkutan digolongkan belum tersentuh peradaban modern. Sementara menurut Imam Syathibi dan ulama lainnya *tahsiniyah* lebih kepada hal yang berkaitan dengan *makarim al-akhlaq*.⁵⁹

Tahsiniyah, seperti halnya *hajiyah*, juga masuk dalam ibadah, mu'amlah, hukum adat dan *jinayah*.

- a) *Tahsiniyah* dalam ibadah seperti kewajiban bersuci ketika mau menjalankan ibadah, dianjurkan banyak bersedekah, melakukan shalat sunah atau puasa sunah
- b) Dalam muamalah *tahsiniyah* mewujudkan larangan melamar perempuan yang sudah dilamar orang lain, dilarang beli barang yang sudah ditawarkan orang lain
- c) *Tahsiniyah* dalam hukum adat seperti dilarang pelit, boros, atau melakukan penipuan.
- d) Dalam *jinayah* seperti larangan membunuh perempuan, anak-anak, orang tua atau pun pemuka agama walaupun dalam peperangan. Dilarang sembarangan menebang pohon, atau memvonis seseorang berdasarkan argumentasi atau saksi yang lemah

Bagi penulis, contoh-contoh di atas merupakan contoh yang masih *debatable*. Misalnya, Qharadawi menganggap *makarim al-akhlaq* merupakan bagian dari *dharuriyah*. Syathibi, dipihak lain malah memasukan dalam kategori *tahsiniyah*. Ada dua cara pandang yang berbeda.

Klasifikasi di atas bersifat hirarkis artinya aspek *dharuriyah* lebih utama dibandingkan aspek *hajiyah*, dan *hajiyah* lebih penting dibanding *tahsiniyah*. Seseorang tidak boleh berusaha menggapai *hajiyah* atau *tahsiniyah* dengan

⁵⁹ Ibid, 19

mengabaikan dharuriyat. Dari konsep ini lahir ilmu fiqh aulawiyat atau fiqh prioritas.

Bila aspek kewajiban hirarkis ini diaplikasikan pada kaidah fiqh, maka urutannya menjadi:⁶⁰

1. الضرر يزال
“Kemadharatan harus dihilangkan.”
2. يدفع الضرر العام بتحميل الضرر الخاص
“Menolak kemadharatan umum dengan melakukan kemadharatan khusus”
3. يدفع اشد الضررين بتحميل اخفهما
“Menolak dua kemadharatan yang lebih besar dengan mengambil kemadharatan yang efeknya lebih ringan”
4. درء المفسد اولي من جلب المصالح
“Menolak mafsadah lebih didahulukan ketimbang menghasilkan kemanfaatan”
5. الضرورات تبيح المحظورات
“Situasi darurat bisa menyebabkan halalnya perkara yang dalam keadaan normal diharamkan”
6. الضرورات تقدر بقدرها
“Situasi madharat dimanfaatkan sesuai kebutuhannya”
7. المشقة تجلب التيسير
“Kesukaran dapat mendatangkan kemudahan”
8. الحرج مرفوع
“Beban itu harus dihilangkan”
9. لا يجوز ارتكاب ما يسق على النفس
“Tidak boleh menyusahkan diri sendiri:

Maqashid asy-syariah sangat vital peranannya dalam tradisi *jurisprudence* Islam, terutama dalam memahami dua sumber utama hukum Islam: al-Qur’an dan Hadis. Dengan *maqashid asy-syariah*, jargon *al-Islam salihun likulli jamanin wa makanin*, akan terwujud. Jargon ini harus dimaknai bahwa Islam mampu untuk

⁶⁰ Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Baghdad: Nasir Ihsan, 1979), 383-384

beradaptasi dengan perkembangan zaman tanpa harus kehilangan karakter khasnya dan mengorbankan nilai-nilai *tsawabit* dalam Islam.

Pada sisi lain, pemahaman seorang mujtahid tentang *maqashid asy-syariah* akan membantunya dalam menentukan aspek ketepatan dan kepatuhan atas aturan-aturan hukum serta cakap dalam mempertimbangkan sisi *mashlahah* dan *mafsadah*, serta penentuan *illat-illat* hukum. Secara sederhana, paling tidak ada dua nilai positif yang diperoleh, ketika seorang mujtahid berijtihad dengan menggunakan pendekatan *Maqashid asy-syariah*. *Pertama*, dari sisi produk hukum tidak akan *rigid* dan nuansa humanisnya akan sangat kental. Produk hukum menjadi humanis karena hukum yang dihasilkan berkiblat kepada ayat-ayat dan hadis yang mendorong terciptanya; *raf' u al-haraj wa al-masyaqah*.

Nilai positif kedua, dari aspek ijtihad:

- *Pertama*, Penggunaan *Maqashid asy-syariah* membantu memperkecil kemungkinan terjadinya perbedaan pendapat antara mujtahid. Karena mereka sepakat bahwa hukum harus sejalan dengan ruh *maqashid*.
- *Kedua*, *Maqashid asy-syariah* sebagai *problem solving* ketika terjadi *ta'arudh* dan *tarjih al-ahkam*.
- *Ketiga*, *Maqashid* memandu mujtahid untuk memahami arah dan maksud *nash-nash syar'a* secara tepat.
- *Keempat*, perspektif *maqashid* dibutuhkan ketika melakukan *istinbath illat* suatu hukum
- *Kelima*, *Maqashid asy-syariah* bisa menjembatani *qaul-qaul shahabiy* atau *tabi'in* yang satu sama lain saling bertentangan dalam satu kasus yang sama. Ketika posisi seperti itu, maka *qaul* yang paling sesuai dengan nilai-nilai *Maqashid asy-syariah* yang dipilih.
- *Keenam*, *Maqashid asy-syariah* dibutuhkan ketika menelaah Hadits-Hadits ahâd.
- *Ketujuh*, *Maqashid asy-syariah* digunakan sebagai unsur penting dalam *istinbath* hukum pada kejadian-kejadian yang tidak ada dalil verbalnya, juga tidak bisa di *qiyas*-kan, karena tidak ada *jam'i* antara *maqis* dan

maqis 'alaih. Poin yang terakhir ini adalah fungsi terpenting dari *Maqashid asy-syariah*.⁶¹

3. Teori Keadilan (*Applied Theory*)

Teori Keadilan merupakan teori aplikasi (*Applied Theory*) sebagai alat analisis dalam penelitian ini. Secara Filosofis keadilan dalam perspektif Islam adalah kemaslahatan universal dan komprehensif. Universal berarti bahwa Islam diperuntukkan bagi seluruh umat manusia di muka bumi, dapat diterapkan dalam setiap waktu dan tempat sampai akhir zaman. Komprehensif artinya bahwa Islam mempunyai ajaran yang lengkap dan sempurna (Agustianto, 2004). Alquran dan hadis sebagai pedoman memiliki daya jangkauan yang luas. Universalitas keadilan dalam Islam meliputi semua aspek kehidupan manusia, baik pada masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang.

Esensi ajaran Islam terhadap aspek keadilan sosial dan ekonomi adalah sebuah keharusan yang harus dijalankan oleh umat manusia. Karena keadilan dalam pandangan Islam merupakan kewajiban dan keharusan dalam menata kehidupan setiap manusia. Selain sebagai sebuah kewajiban dan keharusan. Keadilan sosial dan ekonomi juga memiliki nilai transedental terhadap Allah (ibadah) sebagaimana firman Allah Swt: “Sesungguhnya kami telah menempatkan kamu sekalian di muka bumi dan kami adakan bagimu di muka bumi itu (sumber) penghidupan, amat sedikitlah kamu bersyukur.” QS. Al-A’raf: 10).

Ibadah dalam ajaran Islam bersumber kepada dua kutub. Kutub vertikal antara manusia dengan Allah. Kutub horizontal antarsesama manusia. Jadi esensi ajaran Islam tentang keadilan sosial dan ekonomi bisa berada pada kedua kutub. Namun dominasi berada pada interaksinya antarsesama manusia. Menurut ajaran Islam, semua kegiatan manusia termasuk kegiatan sosial dan ekonomi haruslah berlandaskan tauhid. Setiap ikatan atau hubungan antara seseorang dengan orang lain dan penghasilannya yang tidak sesuai dengan ajaran tauhid adalah ikatan atau hubungan yang tidak Islami.

⁶¹ Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh* 108-109

Setidaknya, ada prinsip utama keadilan dalam Islam, yakni: Pertama, tidak boleh ada saling mengeksploitasi sesama manusia, dan; Kedua, tidak boleh memisahkan diri dari orang lain dengan tujuan untuk membatasi kegiatan sosial ekonomi di kalangan mereka saja. Islam memandang umat manusia sebagai satu keluarga, maka setiap manusia adalah sama derajatnya di mata Allah dan di depan hukum yang diwahyukan-Nya.

Konsep keadilan atau kesamaan merupakan hal yang sangat penting dalam setiap penyelenggaraan peradilan. Sebagai suatu peradilan yang menjalankan kekuasaan kehakiman, hakim harus dapat memberi keadilan kepada para pencari keadilan yang datang kepadanya. Sebagai benteng terakhir bagi para pencari keadilan, maka putusan hakim juga diartikan sebagai keadilan yang diberikan oleh hakim kepada pencari keadilan setelah melalui proses beracara dalam persidangan.

Tentang isi keadilan sukar untuk diberi batasan, Aristoteles membedakan keadilan menjadi keadilan komutatif (*justitia commutativa*) dan keadilan distributif (*justitia distributiva*). Keadilan komutatif adalah keadilan yang mempersamakan prestasi dengan kontra prestasi, *Justitia commutativa* ini sifatnya mutlak karena memperhatikan kesamaan dengan memberi kepada setiap orang sama banyaknya. Dikatakan adil apabila setiap orang diperlakukan sama tanpa memandang kedudukan dan sebagainya. Asas mengadili tanpa membedakan orang pada dasarnya lebih dikenal dalam hukum acara perdata. Berdasarkan asas ini, maka kedua belah pihak baik penggugat maupun tergugat dipandang sama sehingga harus diperlakukan sama dikenal dengan asas *equality before the law*. Ini juga ada kaitannya dengan sistem adversari yang dikenal dalam acara perdata.

Keadilan distributif (*justitia distributiva*), yaitu keadilan berupa setiap orang mendapat hak/bagian secara proporsional sesuai dengan kualitasnya. *Justitia distributiva* ini sifatnya proporsional karena menuntut agar setiap orang mendapat apa yang menjadi hak atau bagiannya. Jatah ini tidak sama terhadap setiap orang tergantung kekayaan, kelahiran pendidikan dan sebagainya. Pada umumnya keadilan seperti ini diterapkan dalam lapangan hukum publik, dalam arti

pemerintah membagi/memberi kewajiban kepada warganya berdasarkan kualitasnya.

Konsep keadilan dalam sistem peradilan perdata, dapat dianalogikan dari teori keadilan menurut Aristoteles. Pendapat Aristoteles ini berkaitan dengan asas hukum yang bersifat universal yaitu asas kesamaan dengan asas kewibawaan, yang menurut Scholten, ada asas hukum yang bersifat universal yang mengandung antinomi di dalamnya, yaitu antara asas kepribadian dengan asas persekutuan, antara asas kesamaan dengan asas kewibawaan.⁶² Asas kesamaan menghendaki setiap orang dianggap sama di hadapan hukum, di sisi lain, terdapat asas kewibawaan yang mengasumsikan adanya ketidaksamaan. Di dalam masyarakat harus ada perlakuan khusus terhadap seseorang dan kedudukan lain dari orang kebanyakan yang mempunyai waibawa untuk memimpin masyarakat.

Istilah keadilan yang diartikan sebagai sikap tidak memihak *impartiality*, persamaan (*equality*) dan kelayakan (*fairness*)⁶³ menjadi dasar asas *audi et alteram partem* yang diterapkan dalam peradilan perdata. Ini berarti bahwa untuk mewujudkan keadilan, dalam persidangan, maka putusan hakim harus dilandasi sikap tidak memihak serta memberi perlakuan yang sama kepada para pihak. Tidak heran, jika simbol dewi keadilan itu, dibuat berupa seorang perempuan membawa pedang menimbang dengan kondisi mata tertutup yang diartikan bahwa dalam menetapkan pertimbangan-pertimbangan hendaknya dilakukan dengan tidak memihak dan tidak melihat siapa orangnya.

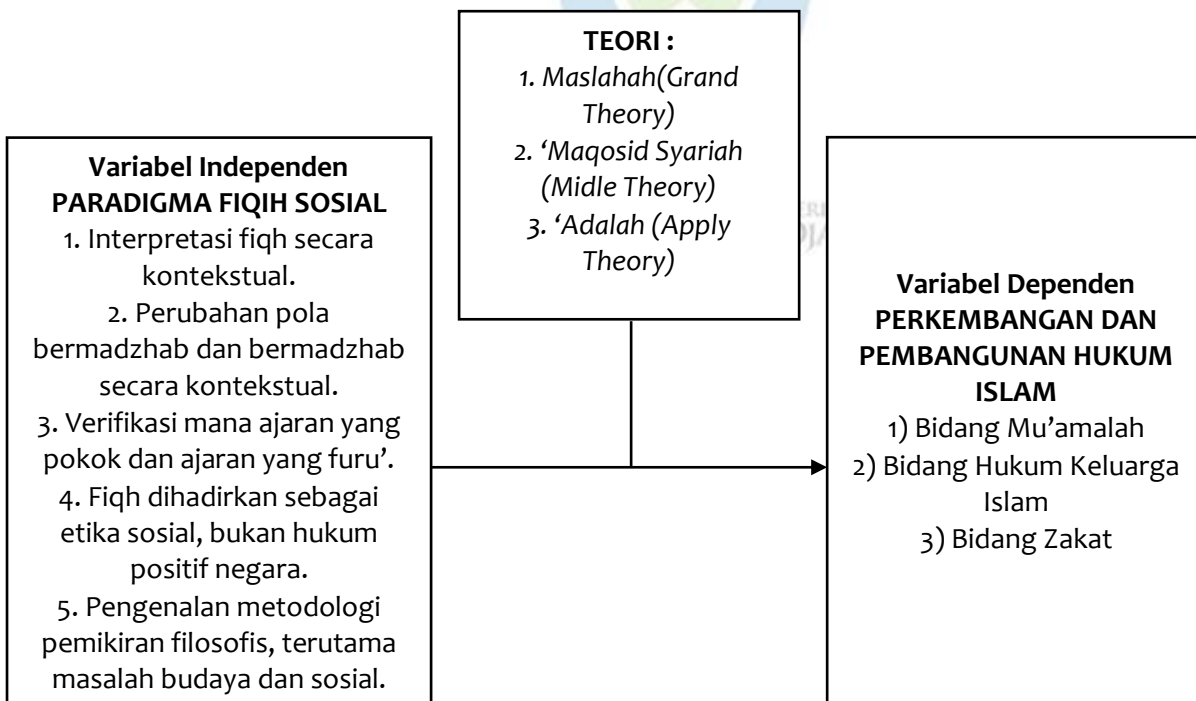
Penerapan asas kesamaan dalam ber- perkara perdata dilakukan dengan cara semua jawaban para pihak ini selalu diper- timbangkan oleh hakim dalam putusannya. Pertimbangan atas peristiwa yang sekiranya disengketakan oleh kedua belah pihak dimuat dalam pertimbangan peristiwa dalam putusan. Pertimbangan semua peristiwa yang diajukan oleh para pihak, dilakukan hakim sebelum memeriksa alat-alat bukti.

⁶² Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum Sebuah Pengantar*, Edisi Kedua, Cetakan Keempat, (Liberty, Yogyakarta, 2006), 9-10.

⁶³ Elisabeth Nurhaini Butarbutar, *Konsep Keadilan Dalam Sistem Peradilan Perdata*, Jurnal Mimbar, Vol 2, No. 21, 2009,392

Asas *audi et alteram partem* juga diwujudkan dalam pemeriksaan alat bukti, di mana hakim harus sama-sama memeriksa alat-alat bukti yang diajukan oleh kedua belah pihak, dan tidak boleh hanya memeriksa alat bukti dari satu pihak saja. Hal ini juga berarti hakim tidak boleh menerima keterangan satu pihak sebagai yang benar, tanpa mendengarkan pihak lain terlebih dahulu atau tanpa memberi kesempatan untuk mengeluarkan pendapatnya. Asas *audi et alteram partem* juga diwujudkan dalam hal memeriksa alat bukti, harus selalu dilakukan di muka sidang yang dihadiri oleh kedua belah pihak, bahkan kedua belah pihak juga dapat meminta secara timbal balik untuk melihat alat-alat bukti yang diajukan oleh pihak lawan yang diserahkan kepada hakim.

FLOW CHART KONSEP
“IMPLEMENTASI PARADIGMA FIQH SOSIAL KH MUHAMMAD
AHMAD SAHAL MAHFUDZ DALAM PEMBANGUNAN DAN
PERKEMBANGAN HUKM ISLAM DI INDONESIA



G. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian terdahulu yang membahas Fikih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudz sebagai berikut :

1. Zubaidi, *Fiqh Sosial Kyai Sahal Mahfudz (Perubahan Nilai Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat di Pesantren Maslakul Buda Kajen)*. Disertasi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga 2006.

Penelitian disertasi ini dilakukan dengan tujuan untuk mengungkap dialektika perumusan pemikiran fiqh sosial, implementasi fiqh sosial bagi pengembangan masyarakat dan perubahan nilai dengan konsep dan implementasi fiqh sosial Kiai Sahal di Pesantren Maslakul Huda. Penelitian tentang fiqh sosial Kiai Sahal didasari motivasi untuk membuktikan kebenaran asumsi teoritik bahwa fiqh telah menjadi landasan keagamaan bagi proses perubahan nilai-nilai pesantren dalam komunitas Pesantren Maslakul Huda. Penelitian ini bersifat kualitatif fenomenologik. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan fenomenologis, sosiologis dan historis. Pengumpulan data pada studi ini menggunakan teknik observasi, wawancara, dokumentasi dan kajian kepustakaan.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa fiqh sosial yang dikembangkan Kiai Sahal bukanlah sebuah konsep yang luar biasa karena substansi setiap ajaran Islam secara implisit berdimensi sosial. Dalam realisasinya, fiqh belum menampakkan dimensi sosialnya karena pola keberagamaan umat Islam yang menonjol selama ini lebih menekankan aspek ibadah vertikal ('ibadah mahdah). Hanya saja jika disimak secara cermat justeru di sinilah letak kekhasan pemikiran fiqh sosial yang dikembangkan oleh Kiai Sahal, yakni sebagai upaya mengembangkan dan mengimplementasikan nilai-nilai fiqh dalam kegiatan pemecahan problem sosial yang dilakukan pesantren.

Pemikiran dan implementasi fiqh sosial dalam lingkup pesantren ini dilakukan oleh Kiai Sabal mengingat selama ini kegiatan para cendekiawan muslim tampaknya lebih terfokus pada upaya-upaya intelektual-teoritis dalam memperbaiki cara berpikir, cara memahami agama dan keadaan mentalitas umat

Islam. Sementara tawaran konkrit tentang cara-cara dan upaya-upaya secara terorganisasi dalam mengatasi kelemahan mentalitas dan sosial-ekonomi umat belum banyak ditekankan dalam agenda pembaharuannya. Pemikiran fiqh sosial yang dikembangkan Kiai Sahal merupakan bentuk kontekstualisasi dan reaktualisasi terhadap metodologi fiqh Syafi'iyah yang umumnya digunakan pesantren dalam rangka menemukan pemikiran alternatif yang sejalan dengan cita-cita ideal transformatif.

2. Ahmad Faisal, Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai, Gorontalo dalam *Jurnal Jurnal Al- Ulum Volume. 10, Nomor 2, Desember 2010. Hal. 363-382 dengan Judul : Nuansa Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudz.*

Dalam risetnya, Ahmad Faisal menemukan bahwa selama ini kajian keagamaan (baca: cara berfiqh) didominasi oleh kecenderungan theosentris. Akibatnya, dalam konteks sosial, ajaran syari'at yang tertuang dalam fiqh, sering terlihat tidak searah dengan bentuk kehidupan yang praktis. Karena itu, sesuai dengan watak dan proses ijtihadnya, maka perubahan cara pandang terhadap fiqh sehingga menjadi lebih realistis dan dinamis, sangat dimungkinkan dan diperlukan. Dengan demikian, fiqh dapat dioptimalkan dan diaktualisasikan sebagai tata nilai dan prilaku dalam kehidupan sosial yang terus berkembang. Menurut Kiai Sahal Mahfudz, harus ada keberanian untuk merubah paradigma berfiqh dari paradigma “kebenaran ortodoksi” menuju paradigma “pemaknaan sosial,” Jika yang pertama menundukkan realitas pada kebenaran fiqh serta berwatak ”hitam putih” dalam mensikapi realitas, maka yang kedua menggunakan fiqh sebagai “counter discourses” serta memperlihatkan wataknya yang bernuansa.

3. Jamal Ma'mur Asmani, Sekolah Tinggi Agama Islam Mathali'ul Falah Pati, dalam *Jurnal Al-Ahkam, Volume 24, Nomor 1, April 2014, dengan judul : Fikih Sosial Kiai Sahal Sebagai Fikih Peradaban.*

Penelitian Jamal menkonformasi bahwa Pemikiran fikih sosial Kiai Sahal Mahfudz merupakan metode untuk menggali dan merespons dinamika hukum di tengah masyarakat. Fikih sosial adalah model pengembangan fikih yang berorientasi pada *maṣlahah* dengan manhaj yang jelas. Fikih yang merupakan

embrio lahirnya fikih peradaban ini berbasis pada metode yang mendasari pemikiran ulama, bukan produk pemikirannya. Sebab, jika mengikuti metode, produknya bisa sama, bisa berbeda. Metode yang tersebut adalah dengan mengkontekstualisasikan kitab kuning melalui pengembangan contoh-contoh aplikasi kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* maupun *qawā'id al-fiqhiyyah*. Pengembangan teori *masālik al-'illah* juga dilakukan agar fikih yang dihasilkan sesuai dengan *maṣlahah al-'āmmah*. Pada posisi inilah, fikih Kiai Sahal menjawab secara tuntas problem integrasi otentisitas dan modernitas yang sering kontradiktif dan antagonistik.

4. Arif Aulia, dalam Jurnal eL-Mashlahah Vol. 7, No.2, 2017, dengan Judul : Metodologi Fiqh Sosial M.A. Sahal Mahfudzh.

Peneliti menerangkan bahwa konstruksi masyarakat yang terdapat suatu tradisi yang tidak mudah dihilangkan yaitu percampuran antara hukum Islam (fiqh) dan budaya lokal atau nuansa sosial yang berkembang di daerah tertentu. Dalam hal ini budaya lokal diartikan lebih spesifik kepada permasalahan sosial yang terjadi, karena dampak yang jelas terjadi dari adanya budaya lokal tersebut adalah pengaruh yang kuat terhadap bentukan karakter sosial masyarakat yang mendiami tempat tertentu. Hal itulah yang menjadi kegelisahan para ahli fiqh di kalangan Indonesia dalam menemukan suatu alternatif hukum yang lebih fleksible dan kontekstual. Fiqh yang dibawa dan disampaikan dari Nabi, kemudian diteruskan para sahabat, tabi'in, kemudian para ulama terasa masih begitu kaku dan tidak selalu sesuai dengan kondisi sosial dan geografis daerah tertentu. Fiqh dipahami oleh masyarakat sebagai suatu yang sangat formal, sehingga tidak jarang masyarakat merasa terbatas ruang sosialnya. Fiqh sosial M.A Sahal Mahfudz dibuat untuk mendapatkan suatu solusi atas probem-problem fiqh yang sering menemukan kejumudan dan *deadlock* (jalan buntu) karena nuansa fiqh klasik yang cenderung formalistik. Dalam konteks kenegaraan, kehadiran fiqh sosial bukan diartikan untuk menandingi hukum positif yang ada, namun merupakan tawaran solutif yang ditujukan kepada umat Islam, dan tidak ada keinginan untuk mempositifkan fiqh sosial tersebut. Keberadaan fiqh sosial itu juga dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural yang berkembang dalam masyarakat. Bukan hal yang

tidak mungkin akan terjadi pergeseran nilai-nilai sosial yang memuncak pada pembenahan fiqh sosial yang baru karena pengaruh dari kebudayaan masyarakat yang terus berubah.

5. Lutfan Muntaqo, SH., MSI, *Fakultas Syari'ah dan Hukum UNSIQ, dalam Jurnal Manarul Quran, Hal- 72-86*, dengan judul : Fiqh Sosial: Pemikiran KH. MA. Sahal Mahfudz

Menurut Lutfan Muntaqo, KH. Sahal Mahfudz (almarhum) merupakan sosok ulama dengan pemikiran kritis-transformatif. Sebagai seseorang yang lahir dan berkembang dari kalangan santri dan pesantren, Kiai Sahal tidak lagi diragukan keilmuannya terutama dalam bidang ilmu fiqh. Pengembaraan beliau di berbagai macam peradaban pesantren di Indonesia secara tidak langsung membentuk karakter kepribadian dan visi pemikiran yang terus digelorkan beliau. Salah satu pemikiran fenomenal beliau adalah fiqh sosial.

Gagasan Fiqh Sosial, dalam tinjauan disiplin ilmu fiqh sendiri, merupakan hal yang cukup menarik, namun masih memerlukan pendalaman dan beberapa perangkat pendukung, terutama sosialisasinya di kalangan pesantren. Pematangan metodologis masih perlu dilakukan, seperti pada konsep taqlid manhaj itu sendiri, termasuk pola korelasi dalam menghadirkan fiqh sebagai etika. Begitu juga masalah pengambilan maslahat dan integrasi hikmah dan illat dalam qiyas perlu terus dimatangkan dalam kerangka metodologis.

6. Zubaedi (*Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Bengkulu*), dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol. 44, No. 2, 2006 M/1427 H, dengan Judul *Membangun fikih yang berorientasi Sosial: Dialektika fikih dengan Realitas Empirik Masyarakat*.

Dalam penelitiannya, Zubaidi menyimpulkan bahwa Fikih sudah sepatutnya bersifat emansipatoris terhadap problem sosial-kemasyarakatan. Dengan karakteristik ini, fikih sosial mengajarkan untuk meningkatkan kepekaan sosial, menggairahkan kegiatan sosial/ibadah sosial sebagai buah dari pengamalan *farid 'ayn*, pentingnya membangun kerjasama/harmonisitas di antara sesama dan sebaliknya mengikis egoisme kelompok, fanatisme golongan (*ta'asubiy-yah*),

serta yang kalah penting, perlunya umat Islam mendayagunakan kekuatan rasionalitas dalam memahami agama dan menyikapi kehidupan.

7. Moh. Dahlan, IAIN Bengkulu : *Paradigma Fiqh Sosial KH. MA Sahal Mahfudz dlalam menjawab Problematika Akutual Umat di Indonesia*. Pada jurnal NUANSA Vol. IX, No. 1, Juni 2016.

Masalah yang dibahas pada penelitian ini adalah 1) bagaimana paradigma ijtihad fiqh sosial KH MA Sahal Mahfudzh dalam menjawab masalah aktual umat?, 2) bagaimana paradigma fiqh sosial KH MA Sahal Mahfudzh dalam menjawab masalah aktual umat? Oleh sebab itu, tujuan kajian adalah untuk mendalami dan paradigma ijtihad fiqh sosial KH MA Sahal Mahfudzh beserta produk fiqh sosialnya dalam menjawab masalah aktual umat. Adapun metode kajian adalah kajian deskriptif-analisis untuk mengungkap eksistensi pemikiran KH MA Sahal Mahfudzh dan relevansinya dalam kehidupan di Indonesia.

Hasil dari penelitian ini adalah, Paradigma ijtihad fiqh sosial KH MA Sahal Mahfudzh dibangun berlandaskan akal dan wahyu atau dalil *naqliyah* dan dalil *'aqliyah* secara berimbang, sehingga dengan menggunakan pemikiran M Amin Abdullah, maka paradigma ijtihad fiqh sosial KH MA Sahal Mahfudzh masuk kategori pendekatan interconnected entities. Oleh sebab itu, produk hukum fiqhnya akan bersifat progresif dan dinamis dalam menjawab masalah aktual umat baik dalam masalah ukhuwah, ekonomi, Siyasah 'Aliyah Samiyah, maupun aswaja. Dengan paradigma fiqh sosial yang tertuang dalam berbagai bidang itu, maka fiqh sosial KH MA Sahal Mahfudzh ini disamping menjawab berbagai masalah akrual umat, terutama masalah gerakan keagamaan radikal di Indonesia.

8. Andi Darna, IAIN Bone. *Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia: Konsep Fiqh Sosial dan Implementasinya dalam Hukum Keluarga*. El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga Vol.4 No.1 Januari-Juni 2021.

Artikel ini mengkaji tentang perkembangan hukum Islam di Indonesia yang difokuskan pada gagasan fiqh sosial yang teraplikasi dalam hukum keluarga. Fiqh sosial adalah hasil dari upaya menggali kembali hukum Islam melalui pengkajian pada sumber-sumbernya untuk diaplikasikan dalam realitas sosial.

Kajian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan hukum Islam, sedangkan datanya diperoleh dari literatur yang dianalisis secara deskriptif analitis.

Kajian tersebut menyimpulkan bahwa fiqih sosial erat kaitannya dengan kemaslahatan manusia dalam bingkai maqashih al-syar'iyah. Fiqih sosial dapat dilihat aplikasinya dalam hukum keluarga misalnya; masalah kependudukan dan Keluarga Berencana yang memiliki hubungan dengan konsep pernikahan, batasan usia pernikahan yang perlu pertimbangan kesiapan fisik, psikologis di samping aturan hukum Islam dan aturan perundang-undangan; dan hadhanah anak atau pengasuhan serta pemeliharaan anak menjadi aspek penting dalam ajaran Islam. Terkait dengan peluang untuk menerapkan fiqih sosial cukup terbuka lebar sebagai upaya menjawab problematika hukum Islam di Indonesia mencerminkan respon realitas sosial yang dapat dilihat dari fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga atau organisasi keagamaan. Sedangkan tantangannya adalah dari sebgaiannya ulama tradisional yang masih melihat fiqih sebagai dogma serta kendala konfigurasi politik hukum.

Demikianlah beberapa penelitian terdahulu yang berkaitan dengan penelitian disertasi peneliti. Selanjutnya, untuk mempermudah tela'ah terkait dengan perbedaan dan persamaan antara penelitian terdahulu dengan penelitian disertasi ini peneliti gambarkan di dalam matrik berikut ini :

No.	Peneliti	Judul Penelitian	Hasil Penelitian
1.	Zubaidi, Disertasi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga 2006	<i>FIQH SOSIAL KIAI SAHAL MAHFUDZH (Perubahan Nilai Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat di Pesantren Maslakul Buda</i>	Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa fiqh 36eraka yang dikembangkan Kiai Sahal bukanlah sebuah konsep yang luar biasa karena substansi setiap ajaran Islam secara implisit berdimensi 36eraka. Dalam realisasinya, fiqh belum menampakkan dimensi sosialnya karena pola keberagamaan umat

		<i>Kajen).</i>	Islam yang menonjol selama ini lebih menekankan aspek ibadah 37erakan37 ('ibadah mahdah). Hanya saja jika disimak secara cermat justeru di sinilah letak kekhasan pemikiran fiqh 37eraka yang dikembangkan oleh Kiai Sahal, yakni sebagai upaya mengembangkan dan mengimplementasikan nilai-nilai fiqh dalam kegiatan pemecahan problem 37eraka yang dilakukan pesantren.
2.	Ahmad Faisal, Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai, Gorontalo dalam Jurnal <i>Jurnal Al-Ulum Volume. 10, Nomor 2, Desember 2010. Hal. 363-382</i>	<i>Nuansa Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudz</i>	Bahwa fiqh hanya efektif dan menemukan relevansinya di dunia modern, jika dimodifikasi dan dirasionalisasi sedemikian rupa secara bertanggung jawab. Dalam rangka pembaruan semacam itu, maka konsep-konsep seperti ijtihad dan maslahat, perlu digali 37erakan. Dalam konteks inilah, fiqh harus dihadirkan sebagai etika 37eraka. Pemikiran Kiai Sahal tentang manajemen baru zakat dan perlunya lokalisasi prostitusi, adalah contoh aplikatif dihadirkannya fiqh sebagai solusi terhadap problem-problem 37eraka kemasyarakatan umat. Boleh jadi, kerja intelektualnya itu yang tidak

			lain adalah dari bagian ijtihad beliau mungkin benar, tetapi juga mengandung kemungkinan salah
3.	Jamal Ma'mur Asmani, Sekolah Tinggi Agama Islam Mathali'ul Falah Pati, dalam Jurnal Al-Ahkam, Volume 24, Nomor 1, April 2014	<i>Fikih Sosial Kiai Sahal Sebagai Fikih Peradaban</i>	Penelitian Jamal menkonformasi bahwa Pemikiran fikih 38eraka Kiai Sahal Mahfudzah merupakan metode untuk menggali dan merespons dinamika hukum di tengah masyarakat. Fikih 38eraka adalah model pengembangan fikih yang berorientasi pada <i>maṣlahah</i> dengan manhaj yang jelas. Fikih yang merupakan embrio lahirnya fikih peradaban ini berbasis pada metode yang mendasari pemikiran ulama, bukan produk pemikirannya. Sebab, jika mengikuti metode, produknya bisa sama, bisa berbeda. Metode yang tersebut adalah dengan mengkontekstualisasikan kitab kuning melalui pengembangan contoh-contoh aplikasi kaidah-kaidah <i>uṣūl al-fiqh</i> maupun <i>qawā'id al-fiqhiyyah</i> . Pengembangan teori <i>masālik al-'illah</i> juga dilakukan agar fikih yang dihasilkan sesuai dengan <i>maṣlahah al-'āmmah</i> . Pada posisi inilah, fikih Kiai Sahal menjawab secara tuntas problem integrasi

			otentisitas dan modernitas yang sering kontradiktif dan 39erakan39a39c39.
4.	Arif Aulia, dalam Jurnal eL-Mashlahah Vol. 7, No.2, 2017	<i>Metodologi Fiqh Sosial M.A. Sahal Mahfudzh</i>	bahwa fiqh 39eraka M.A. Sahal Mahfudzh dibuat untuk mendapatkan suatu solusi atas problem-problem fiqh yang sering menemukan kejumudan dan deadlock (jalan buntu) karena nuasan fiqh klasik cenderung 39erakan39a39c. Dalam konteks kenegaraan, kehadiran fiqh 39eraka bukan diartikan untuk menandingi hukum positif yang ada, namun merupakan tawaran solusi yang ditujukan kepada umat Islam, dan tidak ada keinginan untuk mempositifkan fiqh 39eraka itu. Keberadaan fiqh 39eraka itu juga dipengaruhi oleh kondisi sosio kultural yang berkembang dalam masyarakat. Bukan hal yang tidak mungkin akan terjadi pergeseran nilai-nilai 39eraka yang memuncak pada pembenahan fiqh 39eraka yang baru karena pengaruh dari kebudayaan masyarakat yang terus berubah
5.	Lutfan Muntaqo, SH., MSI,	<i>Fiqh Sosial: Pemikiran KH.</i>	Gagasan Fiqh Sosial, dalam tinjauan disiplin ilmu fiqh sendiri,

	<i>Fakultas Syari'ah dan Hukum UNSIQ, dalam Jurnal Manarul Quran, Hal- 72-86</i>	<i>MA. Sahal Mahfudz</i>	merupakan hal yang cukup menarik, namun masih memerlukan pendalaman dan beberapa perangkat pendukung, terutama sosialisasinya di kalangan pesantren. Pematangan metodologis masih perlu dilakukan, seperti pada konsep taqlid manhaj itu sendiri, termasuk pola korelasi dalam menghadirkan fiqh sebagai etika. Begitu juga masalah pengambilan maslahat dan integrasi hikmah dan illat dalam qiyas perlu terus dimatangkan dalam kerangka metodologis
6.	<i>Zubaedi (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Bengkulu), dalam Jurnal Al-Jami'ah, Vol. 44, No. 2, 2006 M/1427 H</i>	<i>Membangun fikih yang berorientasi Sosial: Dialektika fikih dengan Realitas Empirik Masyarakat</i>	Fikih sudah sepatutnya bersifat emansipatoris terhadap problem 40eraka-kemasyarakatan. Dengan karakteristik ini, fikih 40eraka mengajarkan untuk meningkatkan kepekaan 40eraka, menggairahkan kegiatan 40eraka/ibadah 40eraka sebagai buah dari pengamalan <i>fard 'ayn</i> , pentingnya membangun 40erakan40a/harmonisitas di antara 40eraka dan sebaliknya mengikis 40eraka kelompok, fanatisme golongan (<i>ta'asubiy-yah</i>), serta yang kalah penting, perlunya umat Islam mendayagunakan kekuatan rasionalitas dalam memahami

			agama dan menyikapi kehidupan
7.	Moh. Dahlan, IAIN Bengkulu Pada jurnal NUANSA Vol. IX, No. 1, Juni 2016.	<i>Paradigma Fiqh Sosial KH. MA Sahal Mahfudz dalam menjawab Problematika Aktual Umat di Indonesia</i>	Paradigma ijtihad fiqh sosial KH MA Sahal Mahfudzh dibangun berlandaskan akal dan wahyu atau dalil <i>naqliyah</i> dan dalil <i>'aqliyah</i> secara berimbang, sehingga dengan menggunakan pemikiran M Amin Abdullah, maka paradigma ijtihad fiqh 41eraka KH MA Sahal Mahfudzh masuk kategori pendekatan interconnected entities. Oleh sebab itu, produk hukum fiqhnya akan bersifat progresif dan dinamis dalam menjawab masalah sosial umat baik dalam masalah ukhawah, ekonomi, Siyasa 'Aliyah Samiyah, maupun aswaja. Dengan paradigma fiqh sosial yang tertuang dalam berbagai bidang itu, maka fiqh sosial KH MA Sahal Mahfudzh ini disamping menjawab berbagai masalah aktual umat, terutama masalah Gerakan keagamaan radikal di Indonesia
8.	Andi Darna, IAIN Bone, El-USrah: Jurnal Hukum Keluarga Vol.4 No.1 Januari-Juni 2021	<i>Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia: Konsep Fiqh Sosial dan Implementasinya dalam Hukum</i>	Kajian tersebut menyimpulkan bahwa fiqh sosial erat kaitannya dengan kemaslahatan manusia dalam bingkai maqashih al-syar'iyah. Fiqh sosial dapat dilihat aplikasinya dalam hukum keluarga

		<p><i>Keluarga</i></p>	<p>misalnya; masalah kependudukan dan Keluarga Berencana yang memiliki hubungan dengan konsep pernikahan, batasan usia pernikahan yang perlu pertimbangan kesiapan fisik, psikologis di samping aturan hukum Islam dan aturan perundang-undangan; dan hadhanah anak atau pengasuhan serta pemeliharaan anak menjadi aspek penting dalam ajaran Islam. Terkait dengan peluang untuk menerapkan fiqh sosial cukup terbuka lebar sebagai upaya menjawab problematika hukum Islam di Indonesia mencerminkan respon realitas sosial yang dapat dilihat dari fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga atau organisasi keagamaan. Sedangkan tantangannya adalah dari sebageian ulama tradisional yang masih melihat fiqh sebagai dogma serta kendala konfigurasi politik hukum.</p>
--	--	------------------------	---

Berdasarkan penelitian-penelitian terdahulu yang telah peneliti paparkan, kendatipun telah banyak sekali penelitian terkait dengan pemikiran fiqh sosial KH. Shahal Mahfudz, namun nampak jelas belum ada penelitian yang berfokus kepada Implementasi Paradigma Fiqih Sosial KH Muhammad Ahmad Sahal

Mahfudz dalam Pembangunan dan Perkembangan Hukum Islam di Indonesia.
Sehingga kiranya penelitian ini layak untuk dilanjutkan.

