KARYA BUKU DAN JURNAL INDONESIA

FIQIH SOSIAL KONTEMPORER

Ketika Hukum Berpihak pada Keadilan dan Kemanusiaan



Dr. H. Toto Toharuddin, M.Pd., M.H.
Prof. Dr. H. Adang Djumhur S, M.Ag.

FIQIH SOSIAL KONTEMPORER:
KETIKA HUKUM BERPIHAK PADA KEADILAN DAN KEMANUSIAAN

Penulis:
Dr. H. Toto Toharuddin, M.Pd., M.H.
Prof. Dr. H. Adang Djumhur S, M.Ag.

KARYA BUKU
DAN JURNAL INDONESIA

KARYA BUKU DAN JURNAL INDONESIA

Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi se-bagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaima- na dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/ atau huruf g un- tuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana pen- jara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

FIQIH SOSIAL KONTEMPORER: KETIKA HUKUM BERPIHAK PADA KEADILAN DAN KEMANUSIAAN

Penulis:
Dr. H. Toto Toharuddin, M.Pd., M.H.
Prof. Dr. H. Adang Djumhur S, M.Ag.

Hak cipta dilindungi undang-undang
Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit Karya Buku dan Jurnal Indonesia
Anggota IKAPI No. 075/SBA/2025

ISBN: 978-634-7555-24-3
Tim Editor: Eka Yeyen Nuraini dan Tira Mei Darnis
Desain Sampul dan Tata Letak: Khairul Wahidi

Diterbitkan Oleh: Karya Buku dan Jurnal Indonesia
Alamat: JL. PEPAYA II NO. 121, Desa/Kelurahan Kuranji, Kec. Kuranji, Kota Padang, Provinsi Sumatera Barat, Kode Pos: 25157
Website: www.karyabukudanjurnalindonesia.com
Email: cvkaryabukudanjurnalindonesia@gmail.com

Cetakan Pertama, Februari 2026
Dilarang keras mengutip sebagian atau seluruh karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin sah dari penerbit.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji dan syukur kehadirat Allah *Subhanahu wa Ta'ala*, Tuhan Semesta Alam, sumber segala ilmu dan hikmah. Shalawat serta salam semoga tercurah kepada Nabi Muhammad ﷺ, pembawa risalah rahmat bagi seluruh alam, yang ajaran-ajarannya menjadi landasan abadi bagi tegaknya keadilan dan kasih sayang.

Buku ini hadir di tengah gemuruh zaman yang sarat dengan tantangan kemanusiaan yang kompleks. Di satu sisi, umat manusia terus bergerak dalam pusaran modernitas dengan problem-problem sosial baru yang tak terbayangkan sebelumnya. Di sisi lain, hukum Islam (fiqih) seringkali dihadapkan pada ujian: apakah ia hanya menjadi monumen tekstual yang kaku, atau dapat menjelma menjadi solusi hidup yang dinamis, relevan, dan penuh empati?

Buku Fiqih Sosial Kontemporer**,** adalah sebuah ikhtiar intelektual dan spiritual untuk menjawab kegelisahan tersebut. Buku ini berangkat dari keyakinan mendasar bahwa *maqashid al-syari'ah* (tujuan-tujuan utama syariat), terutama penjagaan terhadap jiwa, akal, keturunan, harta, dan agama, pada hakikatnya adalah pengawalan dan pemeliharaan atas martabat manusia dan keadilan sosial. Hukum Islam bukanlah sekumpulan peraturan yang dingin dan terisolasi, melainkan pedoman hidup yang harus selalu menyala dalam relung-relung realitas yang berubah.

Kami mencoba mengetengahkan pendekatan fikih yang tidak hanya memahami teks, tetapi juga konteks; yang tidak hanya melihat apa yang tertulis, tetapi juga siapa yang terdampak. Isu-isu seperti kesenjangan ekonomi, keberpihakan pada kelompok rentan, keadilan ekologis, hak-hak perempuan, relasi antar-agama, serta etika dalam kebijakan publik, dibahas dengan semangat untuk menemukan ruh syariat yang membebaskan dan memanusiakan.

Tak ada klaim bahwa karya ini adalah final. Ini adalah sebuah undangan untuk berpikir, berdiskusi, dan merenungkan kembali bagaimana fikih dapat menjadi alat transformasi sosial, bukan sekadar ritual privat. Harapan terbesar kami adalah agar buku ini dapat menginspirasi para pembaca, akademisi, aktivis, mahasiswa, dan masyarakat umum, untuk bersama-sama merajut pemahaman keagamaan yang tidak hanya saleh secara spiritual, tetapi juga adil dan berbelas kasih secara sosial.

Akhir kata, kami sampaikan terima kasih kepada semua pihak yang telah memberikan dukungan sehingga buku ini dapat tersusun dengan baik. Semoga Allah ﷻ menjadikan upaya kecil ini sebagai amal yang bermanfaat, dan membimbing kita semua kepada pemahaman agama yang lurus, mendalam, dan penuh cinta kasih.

Cirebon, Februari 2026

Dr. H. Toto Toharuddin, M.Pd., M.H.

Prof. Dr. H. Adang Djumhur S, M.Ag.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ..... **i**

DAFTAR ISI ..... **iii**

BAB 1 PENGANTAR FIQIH SOSIAL KONTEMPORER: KETIKA HUKUM BERPIHAK PADA KEMANUSIAAN DAN KEADILAN **1**

A. Latar Belakang dan Urgensi Fiqih Sosial Kontemporer 2

B. Realitas Sosial dan Tantangan Hukum Islam 3

C. Landasan Filosofis dan Epistemologi 5

D. Pergeseran Paradigma Fiqih Kontemporer 6

E. Fiqih Sosial sebagai Kerangka Etik, Yuridis, dan Kontribusi Buku 7

BAB 2 KONDISI SOSIAL UMAT DAN TANTANGAN HUKUM ISLAM **11**

A. Potret Sosial Umat Islam Kontemporer: Antara Kemajuan dan Paradoks 11

B. Ketimpangan Sosial dan Akses terhadap Keadilan 13

C. Problem Kemanusiaan dalam Praktik Hukum Formal dan Keagamaan 15

D. Keterbatasan Pendekatan Fiqih Tradisional dalam Merespons Tantangan 16

E. Kebutuhan Mendesak akan Rekonstruksi Fiqih Sosial ... 18

F. Memanggil Fiqih Sosial: Dari Diagnosis Menuju Agenda Transformasi 19

BAB 3 KRISIS KEMANUSIAAN DAN KEADILAN DALAM PRAKTIK HUKUM 23

A. Bentuk-Bentuk Krisis Kemanusiaan Modern 23

B. Hukum dan Dehumanisasi Sosial 25

C. Ketidakadilan Struktural dan Kultural 27

D. Dampak Sosial Putusan dan Fatwa 28

E. Fiqih sebagai Instrumen Pembelaan 29

F. Resistensi dan Praktik Alternatif: Benih-Benih Fiqih Berkeadilan 32

BAB 4 FIQIH NORMATIF, FIQIH LEGAL-FORMAL, DAN FIQIH SOSIAL: DARI IDEALISME, POSITIVISME, MENUJU TRANSFORMASI 35

A. Karakteristik Fiqih Normatif: Hukum dalam Ranah Ideal 36

B. Fiqih Legal-Formal dalam Sistem Modern: Kodifikasi dan Birokratisasi 38

C. Keterbatasan Pendekatan Legalistik: Ketika Hukum Kehilangan Keadilan 39

D. Distingsi dan Ciri Fiqih Sosial: Sebuah Paradigma Responsif-Transformasional 41

E. Integrasi Teks, Konteks, dan Tujuan: Menuju Hermeneutika Hukum yang Holistik 43

BAB 5 SEJARAH DAN GENEALOGI FIQIH SOSIAL DALAM ISLAM 47

A. Praktik Sosial Hukum pada Masa Nabi: Hukum yang Hidup dalam Masyarakat 48

B. Fiqih dan Realitas Sosial Sahabat: Ijtihad dalam Ekspansi dan Perubahan 50

C. Dinamika Fiqih dalam Mazhab Klasik: Sistematisasi dan Dialektika Teks-Konteks 51

D. Pemikiran Fiqih Sosial Ulama Kontemporer: Rekonstruksi di Bawah Bayang-Bayang Modernitas 53

E. Relevansi Historis bagi Konteks Indonesia: Fiqih Sosial sebagai Tradisi Asli Nusantara 55

F. Antara Genealogi dan Masa Depan: Rekonstruksi Sejarah untuk Proyek Fiqih Sosial Hari Ini 58

BAB 6 KEMANUSIAAN SEBAGAI SUBJEK DAN TUJUAN HUKUM ISLAM 63

A. Konsep Manusia dalam Islam: Sintesis Dinamis antara Transendensi dan Agen Subjektivitas 64

B. Martabat Manusia sebagai Prinsip Hukum yang Operasional (*Al-Qawa'id al-Kulliyyah*) 66

C. Perlindungan Hak Asasi dalam Dialektika Fiqih Klasik dan Kontemporer 69

D. Kritik Otokritik terhadap Praktik dan Penafsiran Fiqih yang Dehumanistik 71

E. Peneguhan Humanisme Islam sebagai Landasan Metodologis Fiqih Sosial 74

F. Implikasi Humanisme Islam bagi Rekonstruksi Metodologi Hukum: Menuju Ijtihad yang Memihak dan Emansipatoris 76

BAB 7 KEADILAN SEBAGAI PRINSIP FUNDAMENTAL SYARIAT: POROS TRANSENDEN DAN IMPERATIF SOSIAL 85

A. Pengertian Keadilan dalam Islam: Sebuah Eksplorasi Filosofis dan Teologis 86

B. Keadilan Substantif vs. Keadilan Prosedural: Dialektika dalam Mencari Keseimbangan yang Dinamis 89

C. Relasi Dialektis Keadilan dan Hukum: Antara Cita-Cita Transenden dan Realitas Instrumental 92

D. Kritik Destruktif atas Mitos Netralitas Hukum: Membongkar Bias dan Keberpihakan Tersembunyi 94

E. Keadilan sebagai Ukuran Keshahihan Sosial Hukum: Sebuah Paradigma Evaluasi yang Revolusioner 96

F. Tantangan dan Strategi Penegakan Keadilan dalam Konteks Kontemporer 99

BAB 8 *MAQASHID AL-SYARI'AH* DAN ORIENTASI SOSIAL HUKUM ISLAM 107

A. Konsep *Maqashid al-syari'ah*: Dari Intuisi Teologis ke Sistematisasi Teoritis dan Ekspansi Kontemporer 108

B. *Maqashid* dan Kemanusiaan: Perlindungan dan Pemuliaan Martabat sebagai Tujuan Tertinggi (*Al-Ghayah al-Quswa*) 111

C. *Maqashid* dan Keadilan Sosial (*'Adalah Ijtima'iyyah*): Imperatif Transformasi Struktural dan Kritik terhadap Ketidakadilan 115

D. Penyimpangan, Reduksi, dan Instrumentalisasi *Maqashid* dalam Wacana Kontemporer 118

E. Rekonstruksi *Maqashid* Berbasis Sosial: Menuju Paradigma yang Membebaskan, Partisipatoris, dan Transformasional 121

BAB 9 *MASLAHAH* SOSIAL DAN DAMPAK PENETAPAN HUKUM 125

A. Konsep *Maslahah* dalam Fiqih: Dari Teori Klasik ke Kontemporer 125

B. *Maslahah* dan Kepentingan Publik: Dialektika Fiqih dan Tata Kelola Negara 127

C. *Maslahah* dan Pencegahan Kerusakan: Strategi Hukum Proaktif 128

D. Analisis Dampak Sosial Hukum: Sebuah Model Operasional 129

E. Prioritas *Maslahah* dalam Fiqih Sosial: Peta Jalan Pengambilan Keputusan 130

F. Responsivitas Hukum: Dinamika *Maslahah* dalam Masyarakat yang Berubah 132

G. *Maslahah* dan Keadilan Sosial: Perspektif Kritis 132

H. Pendekatan Interdisipliner dan Indikator Pengukuran *Maslahah* 133

I. Tantangan Kontemporer: *Maslahah* di Tengah Pluralisme dan Isu Global 134

BAB 10 *QAWAID FIQHIYYAH* SOSIAL SEBAGAI KERANGKA ANALISIS 135

A. Pengertian dan Fungsi *Qawaid fiqhiyyah* dalam Diskursus Hukum Islam 136

B. *Qawaid* Universal dalam Konteks Sosial: Elaborasi dan Kontekstualisasi 140

C. *Qawaid* dan Perlindungan Kelompok Lemah: Analisis Kritis dan Strategis 145

D. Aplikasi *Qawaid* dalam Kasus Kontemporer: Studi Kasus Mendalam 150

E. *Qawaid* sebagai Instrumen Ijtihad Sosial: Membangun Metodologi 155

F. *Qawaid Fiqhiyyah* dalam Dialektika Hukum Nasional dan Internasional 160

G. Metodologi Pembelajaran dan Penyebarluasan *Qawaid Fiqhiyyah* di Era Digital 161

H. Kritik dan Dekonstruksi terhadap Aplikasi *Qawaid Fiqhiyyah*: Perspektif Kritis dan Post-Struktural 163

BAB 11 METODOLOGI IJTIHAD SOSIAL DALAM FIQIH KONTEMPORER 165

A. Ijtihad Dan Perubahan Sosial: Rekonstruksi Epistemologis Dan Aplikasi 166

B. *Istihsan*, *Maslahah*, Dan '*Urf*: Instrumen Operasional Untuk Keadilan Sosial 170

C. *Sadd Al-Dzari'ah* Dan Analisis Dampak Sosial: Antisipasi Holistik 178

D. Otoritas Keilmuan Dan Etika Ijtihad: Menjembatani Teks Dan Konteks 181

E. Model-Model Ijtihad Sosial Kontemporer: Studi Kasus Operasional 182

F. Prosedur Operasional dan Standarisasi Ijtihad Sosial Kelembagaan 185

G. Tantangan Epistemologis Dan Batasan Metodologis: Kritik Terhadap Ijtijad Sosial 186

H. Ijtihad Sosial Dalam Konteks Global: Agenda Transnasional Dan Solusi Kolaboratif 188

BAB 12 FIQIH SOSIAL DAN KEADILAN EKONOMI UMAT 191

A. Konsep Keadilan Ekonomi dalam Islam: Dari Kosmologi ke Kontrak Sosial 192

B. Ketimpangan dan Eksploitasi Ekonomi: Diagnosis Struktural dengan Lensa Fiqih Sosial 195

C. Tanggung Jawab Sosial Hukum Islam: Arsitektur Multi-Level untuk Keadilan 200

D. Fiqih Distribusi dan Pemerataan: Rekayasa Sosial untuk Keseimbangan 202

E. Etika Ekonomi Berbasis Kemanusiaan: Membangun Gerakan Sosial Transformatif 204

F. Pendekatan Ekonomi Berbasis Komunitas dan Lokalitas: Menguatkan Kedaulatan Ekonomi dari Bawah 206

G. Ekonomi Digital dan Masa Depan Pekerjaan: Tantangan dan Peluang dalam Perspektif Fiqih Sosial 207

H. Metodologi dan Agenda Riset Fiqih Sosial untuk Keadilan Ekonomi ke Depan 209

BAB 13 FIQIH SOSIAL DAN KEMISKINAN STRUKTURAL 211

A. Pengertian Kemiskinan Struktural: Dari Diskursus ke Dekonstruksi 212

B. Faktor Sistemik Penyebab Kemiskinan: Analisis Struktural dan Historis 217

C. Tanggung Jawab Negara dan Masyarakat: Rekonstruksi Tatanan Sosial Berbasis Keadilan 221

D. Fiqih Pembelaan Kaum Mustadh'afin: Teologi, Strategi, dan Aksi 226

E. Strategi Fiqih Pengentasan Kemiskinan: *Roadmap Transformative* 231

F. Kemiskinan Struktural dan Dimensi Lingkungan: Fiqih Ekologi dan Keadilan Ekologis 240

G. Kemiskinan dan Teknologi Digital: Kesenjangan Digital dalam Perspektif Fiqih 242

H. Fiqih Penguatan Kelembagaan Lokal: Membangun Ketahanan Komunitas 243

I. Fiqih dan Gerakan Sosial: Peran *Civil Society* dalam Melawan Kemiskinan 244

J. Evaluasi dan Monitoring Berbasis *Maqāṣid*: Kerangka Indikator Kesejahteraan Islami 245

K. Teknologi, Digitalisasi, dan Kemiskinan Baru: Tantangan Abad 21 246

L. Perspektif Global dan Keadilan Internasional 249

M. Pendekatan Psiko-Spiritual dan Kesehatan Mental dalam Kemiskinan 251

N. Monitoring, Evaluasi, dan Akuntabilitas dalam Program Pengentasan Kemiskinan 254

O. Masa Depan Fiqih Sosial: Agenda Penelitian dan Aksi 2045 256

BAB 14 FIQIH SOSIAL DAN PERLINDUNGAN KELOMPOK RENTAN 259

A. Konsep Kelompok Rentan dalam Islam: Analisis Filosofis, Historis, dan Sosiologis 260

B. Prinsip Perlindungan dan Keberpihakan: Konstruksi Teoretis dan Aplikasi Operasional 267

C. Fiqih Empati dan Rahmah: Rekonstruksi Spiritualitas dalam Hukum 273

D. Kritik atas Diskriminasi Hukum: Analisis Kritis dan Agenda Reformasi 279

E. Rekonstruksi Fiqih Inklusif: Kerangka Teoretis dan Agenda Aksi 286

F. Penguatan Kapasitas dan Pemberdayaan Kelompok Rentan: Dari Objek Perlindungan Menuju Subjek Pembangunan 298

G. Fiqih Sosial dalam Konteks Global dan Dialog Antar Peradaban 298

H. Implementasi, Monitoring, dan Evaluasi Kebijakan Perlindungan: Kerangka Kelembagaan dan Akuntabilitas 299

BAB 15 FIQIH SOSIAL PEREMPUAN DAN KESETARAAN MARTABAT 301

A. Posisi Perempuan dalam Islam: Antara Prinsip Teologis dan Realita Historis 302

B. Bias Patriarki dalam Konstruksi Fiqih Klasik: Sebuah Anatomi Kritis 304

C. Hak dan Keadilan Gender: Merekonstruksi Prinsip Berbasis *Maqashid Syariah* 305

D. Fiqih Keluarga dan Sosial: Mereformasi Relasi Domestik dan Publik 307

E. Kesetaraan Martabat sebagai Paradigma Fiqih Baru: Visi dan Agenda Aksi 308

BAB 16 FIQIH SOSIAL ANAK, LANSIA, DAN DIFABEL: ANALISIS KOMPREHENSIF BERBASIS *MAQĀṢID SYARĪʻAH*.....311

A. Perlindungan Anak dalam Islam: Rekonstruksi Paradigma dari Objek Amanah Menuju Subjek Hukum 311

B. Hak dan Martabat Lansia: Dari Etika Personal menuju Arsitektur Sosial yang Ramah Usia 314

C. Difabel dan Akses Keadilan: Revolusi Epistemologi dari Medikal menuju Sosial-Hakiki 316

D. Fiqih Akomodatif dan Aksesibel: Dari Tekstual menuju Kontekstual-Empatis 319

E. Etika Sosial Perlindungan Kelompok Khusus: Membangun Masyarakat Berbasis *Rahmah* dan ʻ*Adalah* 321

F. Kerentanan Berganda (*Intersectionality*): Pendekatan Fiqih untuk Kelompok Marjinal Lainnya 323

G. Peran Negara dan Masyarakat Sipil: Kewajiban Kolektif (*Farḍ Kifāyah*) dalam Kerangka Sistemik..... 324

H. Metodologi Ijtihad Kontemporer: Membangun Fiqih Sosial yang Responsif dan Berkeadilan 326

BAB 17 FIQIH SOSIAL MINORITAS DAN PLURALITAS SOSIAL: ANALISIS KRITIS DAN KERANGKA OPERASIONAL 329

A. Konsep Minoritas dalam Islam: Dekonstruksi dan Rekonstruksi Terminologis 329

B. Relasi Mayoritas-Minoritas: Membangun Arsitektur Sosial yang Inklusif dan Berkeadilan 332

C. Toleransi dan Keadilan Sosial: Dari Sikap Pasif menuju Komitmen Aktif Transformasional 334

D. Fiqih Hidup Berdampingan: Manual Praktis Kehidupan Sehari-hari dalam Masyarakat Majemuk 336

E. Pluralitas sebagai *Sunnatullah*: Landasan Teologis bagi Spiritualitas Inklusif dan Etika Sosial 339

F. Fiqih Kebijakan Publik dalam Negara Plural: Menuju Keadilan Substantif 341

G. Media dan Representasi: Antara Amplifikasi Prasangka dan Konstruksi Harmoni Sosial 343

H. Perlindungan Hukum dan Sosial: Mekanisme Konkret Melawan Diskriminasi dan Kekerasan 344

I. Fiqih Perdamaian dan Resolusi Konflik Komunal: Dari Rekonsiliasi menuju Transformasi Berkelanjutan 345

BAB 18 FIQIH SOSIAL NEGARA DAN KEBIJAKAN PUBLIK ... 349

A. Negara dan *Maslahah* Ammah: Fondasi Filosofis Negara dalam Fiqih Sosial 349

B. Ketaatan dan Kritik terhadap Kekuasaan: Etika Bermasyarakat dalam Bernegara 353

C. Legislasi dan Nilai Syariah: Dialektika antara Teks, Konteks, dan Kebutuhan Publik 356

D. Etika Kebijakan Publik: Prinsip-Prinsip Moral dalam Perumusan dan Implementasi 359

E. Fiqih Tata Kelola Negara: Prinsip-Prinsip *Good Governance* dalam Perspektif Islam 361

BAB 19 FIQIH SOSIAL NEGARA DAN KEBIJAKAN PUBLIK: ANALISIS KOMPREHENSIF 367

A. Negara dan *Maslahah Ammah*: Fondasi Filosofis Negara dalam Fiqih Sosial 367

B. Ketaatan dan Kritik terhadap Kekuasaan: Dialektika Otoritas dan Kebebasan dalam Masyarakat Muslim 371

C. Legislasi dan Nilai Syariah: Rekonstruksi Hukum Islam untuk Negara Modern 373

D. Etika Kebijakan Publik: Dari Formulasi hingga Evaluasi Berbasis Nilai 376

E. Fiqih Tata Kelola Negara: Arsitektur Pemerintahan yang Bersih, Efektif, dan Akuntabel 378

F. Fiqih dan Konstitusi: Sintesis antara Nilai *Ilahiyah* dan Kedaulatan Rakyat 381

G. Fiqih Administrasi Publik: Transformasi Birokrasi menjadi Pelayan Umat 382

H. Fiqih dan Kebijakan Luar Negeri: Diplomasi Berbasis Nilai dalam Sistem Internasional 384

I. Fiqih dan Keuangan Publik: Ekonomi Politik Anggaran Negara 385

J. Fiqih dan Reformasi Hukum: Menuju Peradilan yang Menyejahterakan 387

BAB 20 FIQIH SOSIAL KORUPSI DAN KEJAHATAN SOSIAL: ANALISIS KOMPREHENSIF, HOLISTIK DAN OPERASIONAL 391

A. Korupsi sebagai Kejahatan Kemanusiaan: Analisis Teologis, Hukum, dan Sosial 391

B. Dampak Korupsi: Analisis Holistik Berbasis *Maqāṣid Syariah* 394

C. Perspektif Fiqih terhadap Kejahatan Sosial: Dekonstruksi dan Rekonstruksi 397

D. Pencegahan dan Penindakan: Strategi Komprehensif Berbasis Nilai Islam 400

E. Etika Integritas Publik: Rekonstruksi Moral Sosial dan Sistemik 405

F. Korupsi dan Krisis Ekologi: Kejahatan Lingkungan sebagai Bentuk Korupsi Generasi 408

G. Korupsi di Sektor Privat dan Tanggung Jawab Korporasi 410

H. Peran Media dan Teknologi Informasi dalam Pencegahan Korupsi 412

I. Pendekatan Restoratif dan Rehabilitasi dalam Penanganan Kejahatan Sosial 414

J. Fiqih dan Gerakan Sosial Anti-Korupsi: Membangun Koalisi Perubahan 416

K. Evaluasi dan Indikator Keberhasilan Pemberantasan Korupsi Berbasis *Maqāṣid* 418

L. Fiqih dan Etika Kepemimpinan: Membangun Kultur Integritas dari Atas 419

M. Korupsi dan Kejahatan Sosial dalam Konteks Global: Tantangan dan Kerjasama Internasional 421

BAB 21 FIQIH SOSIAL ERA DIGITAL DAN GLOBALISASI 425

A. Perubahan Sosial di Era Digital: Transformasi Epistemologi dan Relasi Kemanusiaan 425

B. Tantangan Hukum Islam Global: Fiqih dalam Konteks Transnasional 430

C. Ekonomi Digital dan Keadilan: Mewujudkan *Maqāṣid* dalam Ekonomi *Platform* 434

D. Migrasi Global dan Solidaritas Sosial: Fiqih Kewargaan dan Kemanusiaan 438

E. Fiqih Sosial dalam Dunia Tanpa Batas: Menuju Paradigma Global yang Berkeadilan 442

BAB 22 FIQIH SOSIAL, LINGKUNGAN, DAN KEADILAN EKOLOGIS 449

A. Lingkungan sebagai Amanah Syariah dan Kosmologi Tauhid 449

B. Kerusakan Alam sebagai Dosa Sosial dan Pelanggaran Hak-Hak (*Ḥuqūq*) 451

C. Hak Generasi Masa Depan: Keadilan Intergenerasional sebagai Imperatif Fikih 452

D. *Maqāṣid* Berkelanjutan: Menjadikan Kelestarian sebagai Tujuan Primer Syariah 454

E. Etika Ekologi dalam Fiqih Sosial: Dari Teosentris ke Praksis 455

F. Fiqih Perubahan Iklim, Tata Kelola Global, dan Aksi Kolektif: Menjawab Krisis Eksistensial Umat Manusia 457

G. Instrumentasi Hukum dan Mekanisme Penyelesaian Sengketa Lingkungan dalam Fiqih Sosial 464

BAB 23 MASA DEPAN FIQIH SOSIAL MENUJU HUKUM YANG MEMANUSIAKAN 471

A. Arah Pengembangan Fiqih Sosial: Dari Reaktif Menuju Progresif-Transformatif dalam Lima Gelombang Perubahan 472

B. Fiqih Sosial dan Kebangkitan Peradaban Islam: Merancang Arsitektur Sosial untuk Peradaban Alternatif 477

C. Kontribusi Bagi Dunia Akademik dan Formulasi Kebijakan Publik: Dari Menara Gading ke Ruang Publik 481

D. Agenda Riset Fiqih Sosial: Memetakan Medan Ijtihad Abad ke-21 dan Melampauinya 484

E. Peneguhan Hukum Islam yang Berkeadilan: Dari Teks ke Keadilan Substantif dalam Praktek 487

F. Psikologi Hukum, Budaya Masyarakat, dan Strategi Komunikasi Fiqih Sosial 490

BAB 24 PENUTUP: TITIK BERANGKAT MENUJU PRAKSIS KEADILAN 497

A. Kesimpulan: Memadukan Kembali Teks, Konteks, dan Kemanusiaan 497

B. Rekomendasi: Agenda Strategis untuk Berbagai Pemangku Kepentingan 500

C. Fiqih Sosial, Sebuah Perjalanan yang Baru Dimulai 504

DAFTAR PUSTAKA 510

GLOSARIUM 522

BIOGRAFI PENULIS 530

BAB 1
PENGANTAR FIQIH SOSIAL KONTEMPORER: KETIKA HUKUM BERPIHAK PADA KEMANUSIAAN DAN KEADILAN

Pendahuluan

Agama Islam, dengan syariatnya, hadir sebagai rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan lil-'alamin*). Namun, dalam dinamika sejarah, produk pemahaman hukum Islam (fiqih) seringkali terjebak dalam formalisme tekstual yang kaku, sehingga terasa ada jarak yang menganga dengan realitas sosial yang kompleks dan berubah cepat.[1] Fiqih Sosial Kontemporer lahir sebagai respons kritis dan konstruktif terhadap keadaan ini, sebuah upaya intelektual dan praksis untuk menghidupkan kembali semangat substantif Islam yang berpihak pada keadilan, pembebasan, dan kemaslahatan manusia universaal.[2] Bab pengantar ini bertujuan membuka jalan dengan menjelaskan latar belakang kelahiran, fondasi filosofis, pergeseran paradigma, serta kerangka dan

[1] Lihat analisis mengenai formalisme dalam Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 207–210.

[2] Gagasan tentang fiqih transformatif dikembangkan oleh pemikir seperti Asghar Ali Engineer. Lihat *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 1990).

kontribusi yang ditawarkan oleh pendekatan fiqih yang transformatif ini.

A. Latar Belakang dan Urgensi Fiqih Sosial Kontemporer

Fiqih Sosial Kontemporer muncul dari dialektika yang intens antara teks suci yang abadi (al-Qur'an dan Sunnah) dengan realitas masyarakat yang terus berubah. Latar belakangnya dapat dirangkum dalam empat poin kritis. Pertama, terdapat kesenjangan yang kian melebar antara rumusan hukum klasik (*turats*) dengan problematika mutakhir seperti sistem keuangan digital, bioteknologi, krisis ekologi, hak asasi manusia, dan keadilan gender. Hukum yang dirumuskan dalam konteks masyarakat agraris abad pertengahan seringkali tidak siap menjawab tantangan masyarakat industri dan informasi. Kedua, secara historis, perhatian fiqih lebih banyak tercurah pada aspek individual baik ibadah ritual (*'ibadah*) maupun muamalah personal sehingga aspek sosial-kemasyarakatan (*al-fiqh al-ijtima'i*) seperti keadilan distributif, perlindungan lingkungan, dan advokasi struktural bagi kaum tertindas (*mustadh'afin*) menjadi terabaikan.[3] Ketiga, muncul kecenderungan pendekatan tekstual-formalistik yang memahami hukum Islam secara harfiah dan terlepas dari konteks sosio-historisnya. Pendekatan ini berisiko melahirkan fiqih yang *dysfunctional*: secara formal dianggap sah, tetapi secara sosial dapat melanggengkan ketidakadilan. [4] Keempat, isu-isu kemanusiaan global seperti kemiskinan

[3] Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995), hlm. 132–135.

[4] Kritik serupa disampaikan oleh Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), hlm. 27–30.0.

struktural, ketimpangan, pengungsian, dan diskriminasi menuntut respons agama yang visioner. Fiqih Sosial berupaya menjawabnya dengan perspektif *rahmatan lil 'alamin* yang menegaskan hukum sebagai instrumen perlindungan martabat manusia.

Urgensi pendekatan ini bersifat multidimensional. Pertama, memberikan legitimasi agama di ruang publik dengan solusi etis yang relevan, sehingga agama tidak dianggap sebagai kekuatan usang. Kedua, mencegah disfungsi hukum dengan menjadikan keadilan dan kemaslahatan sebagai tujuan utama (*maghayah*), bukan sekadar kepatuhan formal (*wasilah*). Ketiga, mewujudkan spirit Islam yang membebaskan (*liberating theology*) dengan menegaskan bahwa hukum harus menjadi pembela kaum tertindas dan penegak keadilan (*al-'adl*) yang riil.[5]

B. Realitas Sosial dan Tantangan Hukum Islam

Realitas sosial kontemporer menempatkan hukum Islam pada tantangan yang kompleks dan berlapis, yang menjadi titik pijak analisis Fiqih Sosial.

1. Negara-Bangsa dan Pluralitas Hukum: Umat Islam kini hidup dalam sistem negara-bangsa dengan konstitusi dan hukum positif yang plural. Tantangannya adalah merumuskan fiqih yang hidup dalam kerangka negara modern, menghormati keberagaman, dan berkontribusi pada keadilan bersama (*public good*), bukan hanya bagi komunitas Muslim.

[5] Spirit pembebasan ini merupakan inti dari teologi pembebasan Islam. Lihat Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997).

2. Kapitalisme Global dan Ketimpangan: Sistem ekonomi global seringkali melanggengkan ketidakadilan. Fiqih ditantang untuk melampaui hukum jual-beli tradisional menuju kritik struktural terhadap sistem ribawi, spekulasi (*gharar*) pasar modal, ekstraksi sumber daya yang eksploitatif, serta merumuskan konsep kepemilikan dan distribusi kekayaan yang berkeadilan.[6]
3. Isu Kemanusiaan Baru: (a) Krisis ekologi membutuhkan fiqih ekologi (*al-fiqh al-bi'ah*) yang memandang kerusakan bumi (*al-fasad fi al-ardh*) sebagai pelanggaran serius;[7] (b) Dinamika relasi gender dan keluarga memerlukan pembacaan ulang teks-teks fiqih dengan lensa yang adil; (c) Isu disabilitas dan marginalisasi menuntut fiqih yang inklusif; (d) Kemajuan sains (seperti kloning, euthanasia, AI) memerlukan kerangka etika-hukum yang visioner.
4. Masyarakat Digital: Ruang siber menciptakan realitas baru yang membutuhkan fiqih digital tentang etika komunikasi, transaksi elektronik, privasi, dan penyebaran informasi.
5. Fundamentalisme dan Islamofobia: Di satu sisi, ada pemahaman agama yang rigid dan eksklusif; di sisi lain, prasangka global terhadap Islam meningkat. Fiqih Sosial berperan mendekonstruksi narasi kekerasan dan membangun wajah Islam yang substantif, adil, dan solutif bagi peradaban.

---

[6] Untuk analisis kritis Islam terhadap kapitalisme, lihat Timur Kuran, *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

[7] Karya pionir tentang fiqih lingkungan dapat dilihat dalam Mawil Y. Izzi Deen (Samarrai), "Islamic Environmental Ethics, Law, and Society," dalam *Ethics of Environment and Development*, ed. J. R. Engel & J. G. Engel (London: Belhaven Press, 1990).

C. Landasan Filosofis dan Epistemologi

Fiqih Sosial Kontemporer tidak lahir dari ruang hampa. Ia berakar pada tiga landasan filosofis utama yang saling terkait:

1. Teologi Pembebasan Islam (*Islamic Liberation Theology*)
   Menekankan dimensi transformatif agama sebagai kekuatan pembebasan dari segala bentuk penindasan (*zulm*). Ayat-ayat pembebasan Al-Qur'an (seperti misi Nabi untuk "membebaskan yang tertindas") dijadikan dasar untuk menolak tafsir agama yang status quo dan menjadikan kepedulian pada kaum tertindas sebagai ukuran keberagamaan otentik.[8]

2. *Maqashid al-syari'ah* sebagai Kerangka Etis-Sosial: Berbeda dengan pendekatan fiqih teknis-juridis yang berfokus pada ahkam (hukum spesifik), Fiqih Sosial menggunakan *Maqashid* (tujuan universal syariat) sebagai kompas moral. Perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (*al-dharuriyat al-khams*) dibaca sebagai jaminan sosial kolektif, bukan sekadar hak individual. Misalnya, *hifzh al-mal* (menjaga harta) berarti negara harus menjamin sistem ekonomi yang adil.[9]

3. Epistemologi Kritis dan Hermeneutika Sosial-Historis: Melakukan dekonstruksi kritis terhadap warisan fiqih klasik (*turats*) dengan mempertanyakan konteks sosio-historis dan kepentingan sosial di balik kelahirannya. Metode "*double movement*" (Fazlur Rahman) digunakan: memahami pesan moral universal teks dalam konteks historisnya, lalu

[8] Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, op.cit., hlm. 45-60.
[9] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2007), hlm. 83-101.

mengkontekstualisasikannya ke realitas kini dengan perangkat epistemologi mutakhir.[10]

D. Pergeseran Paradigma Fiqih Kontemporer

Landasan filosofis di atas mendorong lima pergeseran paradigma (*paradigm shift*) yang mendasar dan saling berkaitan:

1. Dari Fiqih yang Disakralkan ke Fiqih yang Historis
   Memisahkan secara tegas antara Syariat (prinsip universal Ilahi yang abadi) dan Fiqih (produk pemahaman manusiawi yang historis, kontekstual, dan dapat berubah).[11]
2. Dari Pendekatan Tekstual-Deduktif (Bayani) ke Pendekatan Teleologis-Kontekstual (*Maqashid*i & '*Irfani*)
   Hukum dirumuskan dengan bertolak dari tujuan kemaslahatan (*maslahah*) dan pemahaman mendalam atas realitas sosial ('*irfan al-waqi'*), bukan semata dari deduksi teks secara literal.[12]
3. Dari Fokus pada *Al-Ahkam* (Hukum Spesifik) ke Fokus pada *Al-Qiyam* (Nilai Universal): Pusat perhatian bergeser ke penegakan nilai-nilai inti seperti keadilan (*'adl*), rahmat (*rahmah*), kesetaraan (*musawah*), dan kebebasan (*hurriyyah*). Pertanyaan utamanya bukan lagi "Apakah ini halal?",

[10] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 5-9.
[11] Pembedaan krusial ini ditegaskan Muhammad Syahrur dalam *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: Al-Ahali, 1990), hlm. 81.
[12] Untuk analisis pergeseran dari bayani ke maqashidi, lihat: Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1991), Bagian III.

melainkan "Apakah keputusan hukum ini mewujudkan keadilan?"[13]

4. Dari Otoritas Tunggal Ulama ke Otoritas Keahlian Interdisipliner (*Collective Ijtihad*): Ijtihad dilakukan secara kolektif (*ijtihad jama'i*) oleh tim yang terdiri dari ulama, ekonom, sosiolog, dokter, dan ahli lainnya untuk menjawab kompleksitas masalah kontemporer.[14]
5. Dari Hukum yang Mengatur Individu (*Fardiyah*) ke Hukum yang Mengubah Struktur (*Ijtimaiyah*): Fiqih berubah dari sekadar pengatur perilaku privat menjadi alat analisis kritis dan rekayasa sosial untuk mengubah struktur sosial, ekonomi, dan politik yang zalim.[15]

E. Fiqih Sosial sebagai Kerangka Etik, Yuridis, dan Kontribusi Buku

Fiqih Sosial Kontemporer memiliki fungsi ganda yang saling menguatkan, sekaligus menjadi landasan bagi kontribusi buku ini.

1. Sebagai Kerangka Etik dan Yuridis
   a. Sebagai Kerangka Etika Sosial: Berperan sebagai kompas moral publik untuk menilai kebijakan, pembentuk kesadaran hukum kolektif, dan landasan ideologis bagi

[13] Wael B. Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hlm. 1-15.
[14] Gagasan ini banyak dikembangkan dalam wacana fiqih Indonesia. Lihat: M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 245-270.
[15] Konsep ini menjadi inti pemikiran "fiqh al-harakah". Lihat: *Rachid Ghannouchi, Al-Hurriyat al-'Ammah fi al-Daulah al-Islamiyyah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1993).

gerakan sosial (seperti gerakan lingkungan atau advokasi buruh).[16]

b. Sebagai Kerangka Yuridis: Berfungsi sebagai sumber inspirasi legislasi (misalnya untuk UU Wakaf atau Zakat), dasar yurisprudensi di Pengadilan Agama untuk kasus-kasus baru, dan alat kontrol etis terhadap hukum positif yang dianggap tidak adil.[17]

c. Dialektika Etika-Hukum: Kekuatannya terletak pada kemampuannya menjembatani nilai etis (yang bersifat anjuran) menjadi hukum yang mengikat (*legal obligation*), melalui proses pembentukan konsensus sosial dan politik.

2. Sistematika Buku
   Buku ini disusun dalam tiga bagian besar untuk membangun pemahaman yang komprehensif:

   a. Bagian I: Fondasi Teoritis, membahas pendahuluan, epistemologi-metodologi, dan prinsip-prinsip dasar Fiqih Sosial.

   b. Bagian II: Isu-Isu Kontemporer dan Aplikasi, mengurai aplikasi Fiqih Sosial dalam bidang ekonomi, politik, lingkungan, gender, dan biomedis.

   c. Bagian III: Proyeksi dan Penutup, membahas tantangan masa depan serta kesimpulan tentang Fiqih sebagai gerakan peradaban.

---

[16] Lihat peran fiqih sebagai etika publik dalam: Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), Bab 4.

[17] Contoh aplikasi dalam legislasi Indonesia dibahas oleh M. Atho Mudzhar dalam *Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993).

3. Kontribusi Buku

   a. Kontribusi Akademis-Intelektual: Menjadi karya sistematis pertama yang memetakan wacana Fiqih Sosial Kontemporer secara komprehensif dalam bahasa Indonesia, dengan kerangka analisis interdisipliner.

   b. Kontribusi Sosial-Praktis: Menjadi panduan bagi aktivis, praktisi, dan pembuat kebijakan (legislator, hakim) untuk merumuskan gerakan sosial dan kebijakan publik yang berbasis nilai-nilai keadilan Islam.

   c. Kontribusi pada Wacana Keislaman Indonesia: Memperkuat dan mengangkat tradisi pemikiran hukum Islam Nusantara yang kontekstual dan berorientasi kemaslahatan ke level diskusi teoritis yang lebih tinggi, sekaligus menjawab kebuntuan wacana fiqih antara pendekatan skripturalis dan liberal.

Dengan demikian, Bab I ini telah menyiapkan panggung untuk pembahasan mendalam selanjutnya. Fiqih Sosial Kontemporer bukan sekadar teori, melainkan proyek intelektual dan praksis yang berkomitmen untuk mengembalikan hukum Islam pada *khittah*nya yang paling mulia: menjadi kekuatan pembela kemanusiaan dan penegak keadilan yang nyata di tengah denyut zaman.

BAB 2
KONDISI SOSIAL UMAT DAN TANTANGAN HUKUM ISLAM

Pendahuluan

Jika bab I membangun fondasi teoritis dan paradigma, maka bab II ini bertujuan melakukan diagnosis sosial yang mendalam. Sebelum merancang solusi hukum yang transformatif, diperlukan pemahaman yang tepat dan kritis tentang realitas sosial umat Islam kontemporer serta kegagalan respon hukum yang ada. Bab ini akan mengurai potret sosial yang kompleks, menelisik ketimpangan struktural, mengungkap problem kemanusiaan dalam praktik hukum formal, serta melakukan otokritik terhadap keterbatasan pendekatan fiqih tradisional. Pada akhirnya, diagnosis ini akan memperkuat tesis tentang urgensi rekonstruksi Fiqih Sosial.

A. Potret Sosial Umat Islam Kontemporer: Antara Kemajuan dan Paradoks

Umat Islam global dan Indonesia khususnya menghadapi realitas sosial yang paradoksal. Di satu sisi, terdapat indikator kemajuan: peningkatan angka melek huruf, partisipasi pendidikan tinggi, pertumbuhan kelas menengah Muslim terdidik, dan inovasi di

bidang ekonomi syariah dan teknologi digital.[18] Namun, di sisi lain, potret ini diwarnai oleh sejumlah tantangan struktural yang dalam:

1. Fragmentasi Identitas dan Ideologi: Umat terbelah dalam spektrum pemahaman keagamaan yang sangat lebar, dari fundamentalis-skripturalis, moderat-tradisionalis, hingga liberal-progresif. Fragmentasi ini seringkali melahirkan konflik sosial dan memperumit upaya membangun konsensus kolektif atas masalah publik.[19]
2. Urbanisasi dan Krisis Sosial Perkotaan: Migrasi besar-besaran ke kota telah menciptakan daerah kumuh (*slum*) urban, kepadatan penduduk, kesenjangan sosial yang kasat mata, serta melemahnya ikatan sosial tradisional. Persoalan seperti pemukiman liar, sanitasi buruk, dan kriminalitas menjadi tantangan nyata.
3. Keterpinggiran Intelektual dan Ketergantungan Teknologi: Meski jumlahnya besar, kontribusi pemikir dan ilmuwan Muslim dalam percakapan sains dan filsafat global masih terbatas. Di saat yang sama, terjadi ketergantungan tinggi pada produk teknologi dan platform digital yang nilai dan algoritmanya dikendalikan dari luar, menimbulkan keresahan budaya dan identitas.[20]

[18] Data tentang perkembangan ekonomi syariah dan kelas menengah Muslim dapat dilihat dalam laporan *State of the Global Islamic Economy Report* (Thomson Reuters/DinarStandard, berbagai tahun).

[19] Lihat analisis fragmentasi dalam: Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004).

[20] Kritik tentang ketergantungan teknologi dan krisis ilmu pengetahuan dalam: Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science* (London: Mansell Publishing, 1989).

4. Krisis Kepemudaan dan Pencarian Identitas: Generasi muda Muslim terjepit antara tarikan identitas keagamaan yang kuat dan gaya hidup global-konsumeristik. Tingkat pengangguran pemuda yang tinggi di banyak negara Muslim menambah kerentanan dan potensi radikalisasi.

Potret yang paradoksal ini menunjukkan bahwa umat Islam bukanlah entitas yang monolitik dan statis, melainkan masyarakat dinamis yang sedang bergumul dengan transformasi sosial yang cepat dan kerap traumatik.

B. Ketimpangan Sosial dan Akses terhadap Keadilan

Di balik potret umum, tersembunyi ketimpangan struktural yang menjadi penyakit sosial kronis. Fiqih Sosial harus berani membongkar dan meresponsnya.

1. Ketimpangan Ekonomi yang Melanggengkan Kemiskinan: Kekayaan terkonsentrasi pada segelintir elite, sementara sebagian besar masyarakat bergulat dengan ekonomi subsisten. Sistem ekonomi yang ada seringkali tidak diintervensi oleh prinsip keadilan distributif Islam (zakat, larangan riba, etika bisnis). Akibatnya, kemiskinan tidak lagi dipandang sebagai kegagalan sistem, tetapi sebagai takdir atau ketidakmampuan individual.[21]
2. Ketimpangan Akses terhadap Sumber Daya dan Layanan Publik: Diskriminasi dalam akses terhadap pendidikan berkualitas, layanan kesehatan, air bersih, dan tanah terjadi

[21] Untuk analisis ketimpangan dan kemiskinan struktural dari perspektif Islam, lihat: Kausar Khan, Poverty and Inequality: An Islamic Perspective dalam Islamic Economic Studies, Vol. 23, No. 2 (2016).

berdasarkan garis geografis (desa-kota), kelas sosial, dan bahkan identitas keagamaan (terhadap minoritas). Ketimpangan ini melanggar prinsip dasar keadilan (*al-'adl*) dan kepedulian sosial (*al-takaful*).

3. Ketimpangan Gender yang Tersistem: Perempuan dari berbagai lapisan sosial masih menghadapi hambatan struktural: beban ganda, upah tidak setara, akses terbatas ke posisi pengambilan keputusan, serta kerentanan terhadap kekerasan. Banyak interpretasi fiqih tradisional yang justru mengabadikan, bukan mengoreksi, ketimpangan ini.[22]
4. Ketimpangan Akses terhadap Keadilan Hukum (*Access to Justice*): Sistem hukum formal seringkali mahal, berbelit, dan tidak ramah terhadap kelompok miskin dan marginal. Mereka yang tidak memiliki kapital ekonomi, sosial, atau pengetahuan hukum praktis tersingkir dari proses peradilan. Dalam konteks ini, klaim bahwa "hukum sama bagi semua" menjadi mitos.

Ketimpangan-ketimpangan ini bukanlah fenomena alamiah, melainkan hasil dari struktur sosial, kebijakan politik, dan sistem ekonomi yang tidak adil. Fiqih yang berpihak harus mampu melihat akar struktural ini.

[22] Analisis mendalam tentang fiqih dan ketimpangan gender: Ziba Mir-Hosseini, Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran (Princeton: Princeton University Press, 1999).

C. Problem Kemanusiaan dalam Praktik Hukum Formal dan Keagamaan

Terkadang, hukum bukanlah solusi, melainkan bagian dari masalah. Praktik hukum formal dan keagamaan seringkali menimbulkan atau memperburuk problem kemanusiaan.

1. Hukum yang Menindas atas Nama Agama (*Oppressive Legalism*): Penerapan hukum pidana Islam (*hudud*) di beberapa negara secara tidak proporsional sering menjerat kelompok marginal dan miskin, sementara elite lolos. Hukum waris yang diterapkan secara kaku tanpa pertimbangan konteks dapat melanggengkan ketergantungan ekonomi perempuan.[23]
2. Biaya Sosial dari Fatwa yang Ahistoris: Fatwa-fatwa yang dikeluarkan tanpa pemahaman mendalam tentang realitas sosial dapat memiliki konsekuensi merusak. Contoh: fatwa haram terhadap bank konvensional tanpa menyediakan alternatif yang memadai justru meminggirkan masyarakat miskin dari akses keuangan. Fatwa yang melarang keluarga berencana tanpa mempertimbangkan kesehatan ibu dan kualitas generasi telah berkontribusi pada ledakan penduduk dan kemiskinan.
3. Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) yang Dibiarkan: Interpretasi sempit tentang kepatuhan istri (*nusyuz*) dan otoritas suami (*qawwamun*) sering digunakan untuk melegitimasi atau mendiamkan kekerasan domestik. Fiqih

[23] Kritik terhadap penerapan hukum hudud kontemporer: Abdullahi Ahmed An-Na'im, Toward an Islamic Reformation, op.cit., hlm. 105-120.

tradisional kerap gagal melihat KDRT sebagai kejahatan yang harus ditindak, bukan sekadar masalah domestik privat.[24]

4. Eksploitasi atas Nama Syariat: Maraknya praktik "nikah siri" tanpa perlindungan hak-hak perempuan dan anak, pengelolaan wakaf dan zakat yang tidak transparan, serta penipuan investasi berkedok syariah adalah contoh bagaimana simbol-simbol agama dapat digunakan untuk mengeksploitasi masyarakat.

Masalah-masalah ini menunjukkan adanya kesenjangan yang dalam antara etika Islam yang luhur dengan praktik hukum dan keagamaan di lapangan. Hukum telah kehilangan rohnya sebagai pelindung dan penebar rahmat.

D. Keterbatasan Pendekatan Fiqih Tradisional dalam Merespons Tantangan

Menghadapi realitas yang kompleks di atas, pendekatan fiqih tradisional yang dominan dalam banyak institusi keagamaan menunjukkan sejumlah keterbatasan mendasar:

1. Terlalu Personal dan Privat: Fokusnya yang berlebihan pada kesalehan individual (halal-haram pribadi) mengabaikan analisis terhadap struktur sosial yang tidak adil. Fiqih seperti ini tidak memiliki alat konseptual untuk menganalisis kapitalisme global, korupsi sistemik, atau kerusakan lingkungan sebagai masalah fiqhiyah.

[24] Lihat perspektif kritis tentang KDRT dan fiqih: Nelly van Doorn-Harder, Women Shaping Islam: Indonesian Women Reading the Qur'an (Urbana: University of Illinois Press, 2006), Bab 5.

2. Metode *Istinbath* yang Elitis dan Tidak Partisipatif: Proses pengambilan hukum seringkanya terbatas pada ulama di menara gading, tanpa melibatkan suara, pengalaman, dan pengetahuan dari kelompok yang paling terdampak oleh hukum tersebut (perempuan, masyarakat adat, kaum miskin).[25]

3. Kekakuan dan Ketakutan pada Perubahan (*Conservatism*): Prinsip *sadd al-dzari'ah* (menutup pintu kemudharatan) sering digunakan secara berlebihan untuk menolak inovasi sosial, daripada digunakan secara kreatif untuk membuka pintu kemaslahatan (*fath al-dzari'ah*). Sikap ini membuat fiqih selalu terlambat merespons perubahan zaman.

4. Pemisahan Dikotomis antara Ibadah dan Muamalah Sosial: Pemisahan yang terlalu ketat membuat isu-isu sosial-ekologis-politik ditempatkan di ranah muamalah yang dianggap lebih longgar, namun tanpa semangat transformatif yang sama kuatnya dengan kesalehan ritual. Akibatnya, tidak ada "kesungguhan" (‘*azimah*) yang setara dalam menegakkan keadilan sosial seperti dalam menegakkan shalat.

5. Ketergantungan pada Otoritas Masa Lalu (*Taqlid*): Meski pintu ijtihad terbuka, dalam praktiknya, budaya *taqlid* dan keberpihakan pada pendapat madzhab tertentu sering membatasi kemampuan untuk menghasilkan jawaban yang benar-benar baru dan kontekstual.[26]

---

[25] Kritik terhadap metode istinbath yang elitis: Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Boulder: Westview Press, 1994), hlm. 33-50.

[26] Diskusi tentang tantangan dan peluang ijtihad kontemporer: Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), Bab 1.

Keterbatasan ini bukan berarti fiqih tradisional tidak bernilai. Warisannya sangat kaya. Namun, untuk menjawab tantangan abad ke-21, diperlukan pembacaan ulang yang kritis dan rekonstruksi metodologis yang berani.

E. Kebutuhan Mendesak akan Rekonstruksi Fiqih Sosial

Dari diagnosis di atas, muncul kesadaran bahwa rekonstruksi Fiqih Sosial bukanlah kemewahan intelektual, melainkan kebutuhan yang mendesak dan praksis. Rekonstruksi ini harus memenuhi beberapa kriteria:

1. Berbasis Realitas (*Reality-Based*): Harus berangkat dari data dan pengalaman empiris masyarakat, bukan hanya dari teks-teks abstrak. Fiqih harus menjadi "fiqih realitas" (*fiqh al-waqi'*).
2. Berorientasi pada Korban dan Kelompok Marginal (*Victim-Oriented*): Prioritasnya adalah membela mereka yang paling menderita akibat ketidakadilan sistemik. Fiqih harus membangun aliansi dengan gerakan sosial yang memperjuangkan hak-hak kaum tertindas.
3. Interdisipliner dan Kolaboratif: Harus melibatkan berbagai disiplin ilmu sosial, humaniora, sains, dan teknologi dalam proses ijtihadnya. Dewan syariah di lembaga keuangan, misalnya, harus berisi tidak hanya fuqaha, tetapi juga ekonom, akuntan, dan risk manager.
4. Progresif dan Visioner: Harus memiliki keberanian untuk menawarkan paradigma hukum alternatif yang dapat membayangkan dan mewujudkan tatanan sosial yang lebih adil dan berkelanjutan, bahkan jika hal itu berarti mengkritik tatanan yang ada.

5. Mengintegrasikan Nilai Inti (*Core Values*): Keadilan (*'adl*), kemaslahatan (*maslahah*), rahmat (rahmah), dan kesetaraan (*musawah*) harus menjadi poros utama yang menggerakkan setiap derivasi hukum.

Bab II: Kondisi sosial umat yang paradoksal, ditambah dengan ketimpangan struktural, problem dalam praktik hukum, dan keterbatasan pendekatan fiqih lama, telah menciptakan krisis relevansi dan legitimasi hukum Islam dalam ruang publik. Krisis inilah yang memanggil kita untuk melakukan rekonstruksi mendalam. Bab selanjutnya akan menjawab panggilan ini dengan menyelami Epistemologi dan Metodologi Fiqih Sosial Kontemporer, merancang alat-alat intelektual yang dibutuhkan untuk transformasi tersebut.

F. Memanggil Fiqih Sosial: Dari Diagnosis Menuju Agenda Transformasi

Diagnosis yang terurai dari Sub Bab A hingga E bukanlah akhir, melainkan titik tolak. Potret sosial yang paradoks, ketimpangan yang dalam, problem kemanusiaan akibat hukum, dan keterbatasan fiqih tradisional bukan untuk diratapi, melainkan untuk ditransformasi. Data-data sosial itu adalah panggilan etis yang mendesak bagi lahirnya Fiqih Sosial yang berani, relevan, dan membebaskan.

1. Mengonversi Data Menjadi Kewajiban Agama (*Fardh kifayah*): Tingginya angka ketimpangan, kemiskinan struktural, dan kerusakan lingkungan bukan sekadar data statistik. Dalam kerangka Fiqih Sosial, ini adalah indikator gagalnya pemenuhan kewajiban kolektif (*fardh kifayah*) umat untuk

menegakkan keadilan dan mencegah kerusakan (*al-fasad*).[27] Setiap angka kemiskinan adalah cermin dari kegagalan sistem zakat dan distribusi ekonomi. Setiap kasus ketidakadilan adalah bukti mandulnya hukum sebagai pelindung.

2. Mengubah Korban Menuju Agen Perubahan: Sub Bab B dan C menunjukkan kelompok yang paling menderita. Fiqih Sosial tidak boleh melihat mereka hanya sebagai objek belas kasih (*mustahiq*), tetapi harus memandang mereka sebagai subjek pengetahuan dan agen perubahan. Pengalaman hidup mereka yang langsung berhadapan dengan ketidakadilan adalah sumber epistemologis yang sahih untuk merumuskan hukum yang membela mereka.[28]
3. Menjadikan Keterbatasan Sebagai Momentum Inovasi: Keterbatasan pendekatan fiqih tradisional (Sub Bab D) bukan alasan untuk meninggalkan tradisi, tetapi justru momentum untuk berinovasi di dalamnya. Tradisi ushul fiqh menyediakan prinsip-prinsip dinamis seperti *maslahah*, '*urf*, dan *maqashid* yang menunggu untuk diaktifkan dengan semangat zaman. Kebutuhan rekonstruksi (Sub Bab E) harus dijawab dengan revolusi metodologis yang berani.

[27] Konsep fardh kifayah sebagai tanggung jawab kolektif untuk menyelesaikan masalah publik dikembangkan oleh pemikir kontemporer. Lihat: Muhammad Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (Leicester: Islamic Foundation, 1992), hlm. 178-180, yang menekankan kewajiban negara dan masyarakat untuk memastikan pemenuhan kebutuhan dasar.

[28] Pendekatan subaltern dan pentingnya pengetahuan lokal dalam epistemologi Islam kontemporer. Lihat: Shadaab Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2017), yang menganalisis tafsir dari tokoh seperti Farid Esack dan Amina Wadud yang memposisikan kaum tertindas sebagai subjek penafsir.

4. Agenda Praksis Fiqih Sosial: Panggilan ini membutuhkan agenda nyata:
    a. Agenda Akademik: Menerjemahkan masalah sosial nyata menjadi kasus *fiqhiyah* (*qadaya fiqhiyyah mu'ashirah*) yang dibahas dengan pendekatan interdisipliner.
    b. Agenda Pendidikan: Mengintegrasikan wawasan sosiologi, ekonomi, dan ekologi ke dalam kurikulum pesantren dan fakultas syariah.
    c. Agenda Gerakan: Membangun aliansi strategis antara ulama, cendekiawan, dan aktivis gerakan sosial (buruh, petani, lingkungan, perempuan) untuk bersama-sama merumuskan tuntutan hukum yang berkeadilan.
    d. Agenda Advokasi: Menggunakan bahasa dan prinsip fiqih untuk mendorong kebijakan publik yang pro-rakyat miskin dan keberlanjutan lingkungan.

Penutup:

Kondisi sosial umat saat ini adalah teks terbuka yang membutuhkan penafsiran dan intervensi. Tantangan hukum Islam bukan lagi bagaimana menerapkan teks kitab klasik pada realitas, tetapi bagaimana membaca realitas itu sendiri sebagai "teks" yang memanggil tanggung jawab keagamaan kita. Diagnosis bab ini menyimpulkan bahwa tanpa rekonstruksi fiqih yang radikal yang berpusat pada keadilan dan kemanusiaan hukum Islam berisiko menjadi bagian dari masalah, atau paling banter, menjadi penonton yang bisu di tengah penderitaan.

BAB 3
KRISIS KEMANUSIAAN DAN KEADILAN DALAM PRAKTIK HUKUM

Pendahuluan

Bab sebelumnya telah memetakan kondisi sosial objektif dan keterbatasan pendekatan fiqih lama. Bab ini melanjutkan dengan menyoroti titik-titik kritis di mana praktik hukum baik negara maupun agama justru gagal menjadi solusi, bahkan turut berkontribusi pada krisis kemanusiaan dan ketidakadilan. Dengan memeriksa secara kritis bentuk-bentuk krisis modern, proses dehumanisasi oleh hukum, ketidakadilan struktural-kultural, serta dampak riil putusan dan fatwa, bab ini bermaksud menunjukkan betapa mendesaknya reorientasi hukum. Pada akhirnya, bab ini akan menegaskan bahwa fiqih, dalam rekonstruksi sosialnya, harus direbut kembali sebagai instrumen pembelaan bagi yang lemah.

A. Bentuk-Bentuk Krisis Kemanusiaan Modern

Krisis kemanusiaan kontemporer tidak lagi hanya berupa bencana alam atau perang konvensional, tetapi telah berevolusi menjadi bentuk-bentuk kompleks yang bersifat struktural, sistemik, dan seringkali tak kasat mata.

1. Krisis Ekologis sebagai Pelanggaran Hak Hidup: Perubahan iklim, polusi massal, deforestasi, dan krisis air bersih telah mengancam hak hidup (*hayah*) dan kesehatan masyarakat, terutama komunitas miskin dan adat. Ini bukan sekadar masalah lingkungan, tetapi krisis keadilan antar-generasi (*intergenerational justice*) dan pengingkaran terhadap amanah kekhalifahan (*istikhlaf*). [29] Kerusakan ekosistem akibat eksploitasi korporasi sering dilegalkan oleh hukum yang pro-investasi tetapi buta lingkungan.
2. Krisis Pengungsian dan *Statelessness*: Gelombang pengungsi akibat konflik, kekerasan, dan perubahan iklim menciptakan populasi tanpa kewarganegaraan (*stateless*) yang kehilangan perlindungan hukum dasar. Hukum kewarganegaraan yang kaku dan kebijakan imigrasi yang restriktif sering mengabaikan prinsip Islam tentang perlindungan jiwa (*hifzh an-nafs*) dan solidaritas kemanusiaan (*ukhuwah insaniyah*).[30]
3. Krisis Ekonomi Digital dan Prekariat: Revolusi digital melahirkan bentuk eksploitasi baru: pekerja *platform* (*gig economy*) tanpa jaminan sosial, upah murah, dan jam kerja tak terbatas. Hukum ketenagakerjaan yang ada tidak mampu menjangkau model kerja baru ini, menciptakan kaum prekariat modern yang rentan dan teralienasi.[31]

---

[29] Lihat: Mawil Y. Izzi Deen, *Islamic Environmental Ethics, Law, and Society* dalam *Ethics of Environment and Development*, ed. J. R. Engel & J. G. Engel (London: Belhaven Press, 1990).

[30] Konsep hifzh an-nafs dan solidaritas global dalam Islam kontemporer: Khalid Abou El Fadl, et al., *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002).

[31] Analisis prekariat dan ekonomi digital: *Guy Standing, The Precariat: The New Dangerous Class* (London: Bloomsbury Academic, 2011). Untuk perspektif Islam, lihat diskusi etika kerja dalam: Abdul Azim Islahi, *Economic Concepts of Ibn Taimiyah* (Leicester: Islamic Foundation, 1988).

4. Krisis Kesehatan Global dan Kesenjangan Akses: Pandemi Covid-19 mengungkap ketimpangan global yang ekstrem dalam akses terhadap vaksin dan layanan kesehatan. Paten dan hukum kekayaan intelektual (*intellectual property rights*) seringkali mengorbankan hak hidup masyarakat miskin demi keuntungan korporasi farmasi, sebuah paradoks di tengah prinsip dlarurat (kondisi darurat) dalam fiqih.[32]
5. Krisis Identitas dan Radikalisme Kekerasan: Alienasi sosial, ketiadaan perspektif masa depan, dan politik identitas yang eksklusif telah memicu radikalisme berbasis kekerasan. Hukum antiterorisme yang represif seringkali justru memperdalam krisis dengan menyasar komunitas tertentu secara kolektif, mengikis hak-hak dasar dan memicu siklus balas dendam.[33]

B. Hukum dan Dehumanisasi Sosial

Hukum, yang seharusnya memanusiakan, dapat berbalik menjadi alat dehumanisasi proses sistematis merampas martabat kemanusiaan (karamah insaniyah) seseorang atau kelompok.

1. Hukum yang Mereduksi Manusia menjadi Nomor atau Kasus: Birokrasi peradilan yang kompleks dan lamban sering memperlakukan korban atau terdakwa sebagai sekadar "Berkas Perkara No. X/2023", mengabaikan narasi, trauma,

[32] Kritik terhadap TRIPS Agreement dan akses kesehatan dari perspektif keadilan global: Susan K. Sell, *Private Power, Public Law: The Globalization of Intellectual Property Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

[33] Analisis siklus kekerasan dan hukum antiterorisme: Faisal Devji, *The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics* (New York: Columbia University Press, 2008).

dan konteks kemanusiaan mereka. Proses hukum menjadi mekanis dan dingin.[34]

2. Kriminalisasi Kemiskinan dan Kelompok Rentan: Hukum digunakan untuk mengkriminalkan keberadaan kelompok miskin (melalui peraturan anti-gelandangan, pengemis), pekerja migran tanpa dokumen, atau aktivis yang memperjuangkan tanah dan sumber daya alam. Hukum berubah dari pelindung menjadi algojo bagi mereka yang paling rentan.[35]
3. Dehumanisasi melalui Bahasa dan Diskursus Hukum: Penggunaan istilah-istilah yang merendahkan dalam produk hukum atau putusan (seperti "wanita tuna susila" alih-alih "pekerja seks", "anak haram") mereproduksi stigma sosial dan melanggengkan stereotip yang merusak martabat.[36]
4. Instrumentalisasi Hukum Agama untuk Kontrol Sosial: Penggunaan instrumen fiqih seperti hisbah (amar makruf nahi munkar) atau fatwa untuk mengontrol tubuh, pakaian, dan perilaku privat warga terutama perempuan merupakan

[34] Kritik terhadap birokrasi peradilan: Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), namun untuk konteks Islam lihat: Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

[35] Konsep criminalization of poverty: Loïc Wacquant, *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity* (Durham: Duke University Press, 2009).

[36] Pengaruh bahasa hukum pada stigma: Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997).

bentuk dehumanisasi yang merampas otonomi dan agensi individu atas nama moralitas publik.[37]

C. Ketidakadilan Struktural dan Kultural

Krisis dan dehumanisasi sering berakar pada ketidakadilan yang tidak lagi bersifat personal, tetapi telah mengkristal dalam struktur dan budaya.

1. Ketidakadilan Struktural dalam Sistem Hukum
    a. Akses yang Tidak Setara: Biaya perkara yang mahal, lokasi pengadilan yang jauh, dan kerumitan prosedur menghalangi akses kaum miskin terhadap keadilan.
    b. Bias Kelas dalam Peradilan: Kualitas pembelaan hukum sangat ditentukan oleh kemampuan membayar pengacara. Orang kaya dapat menghindari hukuman atau mendapat hukuman ringan, sementara orang miskin terjebak dalam spiral ketidakadilan.[38]
    c. Hukum yang Melindungi Kekuasaan dan Modal: Regulasi sering dirancang untuk melindungi kepentingan elite politik dan ekonomi, seperti UU yang melemahkan serikat buruh, mengizinkan alih fungsi lahan, atau memberikan kekebalan bagi korporasi perusak lingkungan.

[37] Analisis hisbah dalam negara modern: Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

[38] Studi tentang bias kelas di pengadilan: Jeffrey Reiman, *The Rich Get Richer and the Poor Get Prison* (New York: Routledge, 2019).

2. Ketidakadilan Kultural dalam Pemahaman dan Aplikasi Hukum

   a. Patriarki dalam Yurisprudensi: Penafsiran hukum waris, kesaksian, dan kepemimpinan yang bias gender telah mengabadikan ketidakadilan terhadap perempuan, meski dalam masyarakat yang peran sosial-ekonominya telah berubah total.[39]

   b. Stigma terhadap Korban: Dalam kasus kekerasan seksual, budaya *victim-blaming* sering mempengaruhi proses hukum, di mana korban justru diinterogasi dan dicurigai, bukan dilindungi.

   c. Hegemoni Penafsiran Tunggal: Monopoli penafsiran hukum agama oleh kelompok tertentu yang menyingkirkan interpretasi lain dari kelompok minoritas (seperti aliran kepercayaan, komunitas adat) merupakan ketidakadilan epistemologis.[40]

D. Dampak Sosial Putusan dan Fatwa

Putusan pengadilan dan fatwa keagamaan bukanlah kata akhir yang steril. Ia memiliki dampak riil yang menghancurkan atau membebaskan kehidupan manusia.

1. Dampak Psikologis dan Sosial: Putusan cerai gugat yang menyalahkan istri, atau fatwa yang mengharamkan suatu profesi tanpa alternatif, dapat menyebabkan depresi,

[39] Kritik patriarki dalam yurisprudensi Islam: Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence* (London: Oneworld, 2006).

[40] Tentang ketidakadilan epistemologis: Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

pengucilan sosial, dan kehancuran ekonomi bagi individu dan keluarga.

2. Legitimasi dan Stigmatisasi: Putusan pengadilan agama yang tidak mengakui pernikahan beda agama, misalnya, bukan hanya menolak administratif, tetapi memberi legitimasi hukum pada stigmatisasi sosial terhadap pasangan tersebut.[41]
3. Dampak Ekonomi Makro: Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) MUI tentang keharaman suatu produk keuangan dapat mengguncang pasar dan mempengaruhi portofolio investasi jutaan orang. Sebaliknya, fatwa yang membuka ruang untuk wakaf produktif atau obligasi syariah (*sukuk*) dapat mendorong pembangunan sosial.
4. Pembentukan Opini Publik dan Kebijakan: Fatwa dan putusan simbolis (misalnya terkait kepemimpinan perempuan atau minoritas agama) memiliki kekuatan untuk membentuk opini publik dan mendorong (atau menghambat) kebijakan inklusif oleh negara.[42]

E. Fiqih sebagai Instrumen Pembelaan

Di tengah krisis dan ketidakadilan ini, Fiqih Sosial hadir dengan klaimnya: fiqih harus direbut kembali dari cengkeraman kekuasaan dan status quo, untuk dikembalikan sebagai senjata pembelaan kaum tertindas (*mustadh'afin*).

[41] Dampak sosial putusan peradilan agama: John R. Bowen, Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

[42] Pengaruh fatwa pada kebijakan: Martin van Bruinessen, Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn" (Singapore: ISEAS Publishing, 2013).

1. Mengaktivasi Prinsip-Prinsip Pembelaan dalam Ushul Fiqih

    a. Prioritas Menghilangkan Kesulitan (*Dar'u al-Mafasid*): Menjadikan kesulitan hidup rakyat (kemiskinan, kelaparan, ketiadaan tempat tinggal) sebagai kerusakan (*mafsadah*) utama yang harus diatasi, lebih prioritas daripada pelanggaran ritual formal.

    b. Memperluas Konsep Darurat: Kondisi darurat tidak hanya saat sakit atau perjalanan, tetapi juga dalam situasi ketidakadilan struktural. Ketika sistem peradilan formal gagal, atau hukum positif zalim, maka pencarian keadilan melalui jalur lain bisa dianggap dlarurat.[43]

    c. *Istihsan* Sosial: Melakukan preferensi hukum (*istihsan*) yang meninggalkan analogi formal (*qiyas*) demi mencapai keadilan substantif dan kemaslahatan publik yang lebih luas.

2. Membangun Fiqih Advokasi (*Fiqh al-Munasorah*) Merumuskan panduan hukum spesifik untuk membela kelompok rentan:

    a. Fiqih Buruh dan Serikat Pekerja: Menegaskan hak buruh atas upah layak (*ajr al-mitsl*), waktu istirahat, dan berserikat sebagai bagian dari hak kepemilikan (*haqq al-milkiyyah*) yang dilindungi syariat.

    b. Fiqih Lingkungan Hidup (*Fiqh al-Bi'ah*): Mengembangkan konsep *harim* (zona terlindungi) untuk sumber daya air dan hutan, serta menetapkan polusi sebagai tindakan kriminal (*jarimah*) terhadap publik.

[43] Perluasan konsep dlarurat dalam fiqih kontemporer: Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: IIIT, 2007), hlm. 145-150.

c. Fiqih Bencana dan Pengungsi (*Fiqh al-Naza'at*): Menetapkan kewajiban bantuan terhadap pengungsi (*muhtaj*) sebagai kewajiban kolektif (*fardh kifayah*) umat, melampaui batas-batas negara bangsa.[44]

3. Strategi Pembelaan: Dari Kesadaran Hingga Litigasi

a. Penyadaran Hukum (*Legal Awareness*): Menerjemahkan bahasa fiqih yang kompleks menjadi pengetahuan populer untuk memberdayakan masyarakat miskin dan tertindas akan hak-haknya.

b. Pendampingan Hukum (*Legal Aid*): Membentuk jaringan advokat dan paralegal berperspektif fiqih sosial untuk mendampingi korban ketidakadilan.

c. Litigasi Strategis (*Strategic Litigation*): Mengajukan kasus-kasus uji (*test case*) ke pengadilan untuk mengubah penafsiran hukum yang zalim atau menciptakan yurisprudensi baru yang berkeadilan, dengan menggunakan argumentasi *maqashid al-syari'ah*.

Krisis kemanusiaan dan praktik hukum yang tidak adil adalah dua sisi mata uang yang sama. Fiqih tidak boleh bersikap netral di tengah pertarungan ini. Ia harus memilih pihak: berpihak pada kemanusiaan yang terdehumanisasi dan keadilan yang tersingkirkan. Dengan menjadikan fiqih sebagai instrumen pembelaan, kita bukan hanya mereformasi hukum, tetapi sedang menghidupkan kembali misi profetik Islam: *"Membebaskan yang tertindas"* (QS. Al-A'raf: 157).

[44] Konsep *fiqh al-aqalliyyat* (fiqih minoritas) dan *fiqh al-nawazil* (fiqih bencana) banyak dikembangkan oleh Dewan Fiqih Eropa (European Council for Fatwa and Research). Lihat: Taha Jabir Alalwani, *Towards a Fiqh for Minorities* (London: IIIT, 2003).

F. Resistensi dan Praktik Alternatif: Benih-Benih Fiqih Berkeadilan

Sub bab ini berfungsi sebagai penyeimbang kritis dan penyambung harapan. Setelah menggambarkan masalah secara suram (A-D) dan menawarkan visi (E), penting untuk menunjukkan bahwa perlawanan dan alternatif sudah ada di tengah masyarakat, meski sering tidak terdokumentasi sebagai "fiqih resmi".

1. Gerakan Sosial Berbasis Nilai Agama
   Contoh: Serikat buruh yang menggunakan prinsip keadilan (*adl*) dan larangan eksploitasi dalam Al-Qur'an untuk memperjuangkan hak pekerja. Atau gerakan petani yang memakai konsep ihya al-mawat (menghidupkan tanah mati) untuk mempertahankan lahan dari alih fungsi.

   Ini adalah "fiqih hidup" (*living fiqh*) yang lahir dari pergulatan langsung, bukan dari ruang pengajian formal.

2. Praktik Hukum Adat yang Inklusif
   Di banyak komunitas adat Islam (seperti di Indonesia), hukum adat (*urf*) sering lebih adil gender dan pro-lingkungan dibanding fiqih mazhab. Misalnya, sistem waris matrilineal di Minangkabau atau pembagian tanah ulayat yang kolektif.

   Praktik ini menunjukkan konvergensi alami antara *urf* yang hidup dengan *maqashid* syariah.

3. Inisiatif Peradilan Restoratif Berbasis Komunitas
   Di level akar rumput, banyak konflik diselesaikan lewat musyawarah dengan nilai-nilai Islam (seperti *ishlah, sulh*) yang lebih memulihkan hubungan sosial daripada menghukum. Ini adalah alternatif dari peradilan negara yang birokratis.

Praktik ini merefleksikan konsep *al-dararu yuzal* (kemudharatan harus dihilangkan) secara lebih substantif.

4. Fatwa-Fatwa Progresif dari Pinggiran
   Meski tidak dominan, ada suara-suara ulama atau kolektif cendekiawan yang mengeluarkan pandangan hukum alternatif. Misalnya, fatwa tentang perlindungan anak hasil perkosaan, izin donor organ untuk nyawa, atau pandangan yang lebih adil dalam kasus pernikahan beda agama.

   Ini menunjukkan bahwa otoritas keagamaan bisa direbut kembali untuk kepentingan kemanusiaan.

5. Literasi Hukum Kritis dan Pendampingan
   LSM dan organisasi berbasis agama yang melakukan pendampingan hukum bagi korban ketidakadilan dengan menggunakan argumentasi fiqih sosial. Mereka menerjemahkan bahasa hukum yang tinggi menjadi pengetahuan yang membebaskan.

   Ini adalah praktik tafsir tindakan (*interpretative praxis*) di mana fiqih tidak hanya dibaca, tetapi dihidupi dalam aksi solidaritas.

Mengapa Sub Bab Ini *Urgent*?

1. Menghindari Determinisme: Bab ini tidak akan terkesan bahwa sistem hukum sepenuhnya tertutup dan tak bisa diubah. Dengan menunjukkan resistensi, kita beri ruang bagi *agency* manusia dan kemungkinan transformasi.
2. Memberikan Bukti Empiris: Visi fiqih sebagai instrumen pembelaan (Sub Bab E) tidak hanya wacana, tapi punya bukti praktik di lapangan, meski masih terbatas.

3. Membangun Jembatan ke bab Metodologi: Praktik-praktik alternatif ini adalah bahan mentah berharga untuk direfleksikan secara metodologis di bab selanjutnya. Mereka menunjukkan kebutuhan metode *istinbath* yang lebih partisipatif dan berbasis pengalaman.

Penutup:

Di tengah krisis yang mendalam, selalu ada ruang untuk harapan dan perlawanan. Praktik-praktik alternatif ini adalah embrio dari fiqih berkeadilan yang kita impikan. Mereka mungkin belum sistematis, tetapi mengandung energi transformatif yang kuat. Tugas kita adalah mengenali, mendokumentasikan, dan merefleksikannya secara metodologis sehingga bisa ditransformasi dari praktik lokal menjadi kerangka hukum yang lebih luas dan sistematis.

BAB 4
FIQIH NORMATIF, FIQIH LEGAL-FORMAL, DAN FIQIH SOSIAL: DARI IDEALISME, POSITIVISME, MENUJU TRANSFORMASI

Pendahuluan

Perjalanan pemikiran hukum Islam adalah sebuah dialektika panjang antara idealisme normatif, tuntutan institusionalisasi, dan desakan realitas sosial. Dalam bab ini, kita akan melakukan pembedaan tajam sekaligus melihat hubungan historis dan fungsional antara tiga model pendekatan hukum Islam: Fiqih Normatif sebagai khazanah ideal yang dibangun dari teks suci, Fiqih Legal-Formal sebagai bentuk positivisasi dan institusionalisasi dalam kerangka negara modern, serta Fiqih Sosial sebagai respons kritis-transformasional atas keduanya. Pembedaan ini bukan hanya klasifikasi akademis, melainkan upaya untuk memahami akar krisis relevansi hukum Islam kontemporer dan sekaligus merumuskan jalan keluar paradigmatik. Dengan memetakan karakteristik, dasar epistemologis, serta keterbatasan masing-masing pendekatan, kita akan sampai pada sebuah sintesis yang ditawarkan oleh Fiqih

Sosial: sebuah paradigma yang berusaha menyelaraskan ketegangan abadi antara teks, institusi, dan realitas demi terwujudnya keadilan substantif.

A. Karakteristik Fiqih Normatif: Hukum dalam Ranah Ideal

Fiqih Normatif adalah bangunan sistematis tentang "apa yang seharusnya" (*ought*) dalam kehidupan Muslim, yang disimpulkan dari sumber-sumber wahyu melalui metodologi *ushul al-fiqh*. Ia merupakan kristalisasi dari upaya manusia untuk memahami kehendak Ilahi dalam bentuk petunjuk perilaku. Sebagai sistem normatif, ia memiliki karakteristik yang khas:

1. Otoritas Transenden dan Hierarki Sumber: Otoritas tertinggi berada pada teks suci yang diyakini sebagai firman Tuhan (Al-Qur'an) dan teladan Nabi (Sunnah). Di bawahnya, terdapat konsensus ulama (*ijma'*) dan analogi (*qiyas*) sebagai sumber derivatif. Proses *istinbath* (penyimpulan hukum) sangat ketat, berusaha menjaga kesinambungan dengan tradisi penafsiran yang telah mapan. Dalam tradisi Sunni, otoritas ini kemudian terlembagakan dalam mazhab-mazhab fiqih yang menjadi kanal utama transmisi pengetahuan hukum.
2. Universalitas dan Abstraksi: Fiqih Normatif berbicara tentang "kewajiban seorang Muslim" secara umum. Konsep-konsep kunci seperti "*mukallaf*" (subjek hukum yang *baligh* dan berakal), "halal-haram", atau "rukun" dan "syarat" dirumuskan sebagai kategori universal yang berlaku lintas waktu dan ruang. Abstraksi ini adalah kekuatannya sekaligus kelemahannya: ia memberikan pedoman moral yang stabil,

tetapi sering kali gagal menangkap kompleksitas dan kekhususan konteks lokal.

3. Orientasi pada Kesalehan Individual dan Akhirat: Tujuan akhirnya sering kali difokuskan pada keselamatan individu di akhirat (*al-falah al-ukhrawi*). Kategori hukum seperti wajib, sunnah, mubah, makruh, haram terutama berfungsi sebagai pemandu bagi tindakan privat seorang Muslim untuk meraih ridha Allah. Akibatnya, dimensi sosial sering kali menjadi sekunder, atau dilihat sebagai akumulasi dari kesalehan individu.
4. Keterikatan pada Warisan Tekstual (*Turats*): Khazanahnya adalah kitab-kitab klasik (*kutub al-turats*) yang dihasilkan dalam periode formatif dan puncak peradaban Islam. Kitab-kitab ini tidak hanya berisi hukum, tetapi juga metode, debat, dan penalaran yang sangat canggih. Loyalitas kepada warisan ini menciptakan tradisi keilmuan yang kaya, tetapi juga bisa menyebabkan keterikatan berlebihan pada formulasi hukum yang lahir dalam konteks sosial-historis yang sangat berbeda.

Kontribusi dan Keterbatasan: Fiqih Normatif telah menjadi tulang punggung identitas hukum dan moral umat Islam selama berabad-abad. Ia menyediakan kerangka etika yang koheren dan sistem nilai yang membedakan. Namun, ketika berhadapan dengan masalah sosial kontemporer yang bersifat struktural seperti kapitalisme global, krisis ekologi, atau ketidakadilan sistemik, Fiqih Normatif sering kali hanya mampu menawarkan respons yang bersifat individual dan kuratif, bukan struktural dan preventif. Ia cenderung melihat kemiskinan sebagai masalah personal (kurang iman atau usaha) yang diselesaikan dengan sedekah, bukan sebagai hasil dari sistem ekonomi yang timpang yang membutuhkan reformasi kebijakan.

B. Fiqih Legal-Formal dalam Sistem Modern: Kodifikasi dan Birokratisasi

Dengan munculnya negara-bangsa modern, hukum Islam mengalami proses positivisasi diubah menjadi peraturan tertulis yang dikodifikasi dan diberlakukan oleh otoritas negara. Inilah yang kita sebut Fiqih Legal-Formal. Proses ini mengubah hukum dari diskursus moral-keagamaan di ruang majelis ulama menjadi instrumen administrasi dan kontrol sosial negara.

1. Perpindahan Otoritas dari Ulama ke Negara: Otoritas utama bukan lagi otoritas keilmuan dan moral ulama, melainkan otoritas politik dan administratif negara. Hukum berlaku karena diundangkan oleh parlemen atau didekretkan oleh penguasa, bukan semata-mata karena disepakati kebenarannya oleh para fuqaha. Lembaga seperti Pengadilan Agama, Kompilasi Hukum Islam (KHI), atau Peraturan Daerah bernuansa syariah adalah manifestasinya.
2. Formalisasi dan Standarisasi: Keragaman pendapat dalam Fiqih Normatif yang sering kali sangat kaya dan plural, demi kepentingan administrasi dan keseragaman, disederhanakan menjadi satu versi yang baku. Contoh paling jelas adalah KHI di Indonesia, yang memilih satu pendapat dari khazanah fikih untuk dijadikan hukum positif. Ini menciptakan kepastian hukum, tetapi juga meminggirkan keragaman interpretasi.
3. Instrumentalisasi untuk Politik Identitas dan Kontrol Sosial: Dalam banyak kasus, hukum Islam yang diformalkan digunakan sebagai alat politik identitas untuk meraih legitimasi, atau sebagai alat kontrol sosial terutama terhadap tubuh perempuan dan moralitas publik. Beberapa Perda Syariah di Indonesia, misalnya, lebih banyak mengatur

masalah busana dan pergaulan daripada masalah keadilan ekonomi atau lingkungan.

4. Penyempitan Makna dan Kehilangan "Ruh": Proses kodifikasi sering kali hanya mengambil aspek lahiriah dan mudah diukur dari sebuah hukum, sementara mengabaikan semangat dan tujuannya yang lebih dalam. Perbankan syariah, misalnya, bisa terjebak pada kesalehan formal akad (*murabahah*, *ijarah*) tanpa benar-benar mencapai tujuan menghilangkan eksploitasi (riba) dan mendorong keadilan ekonomi.

Dilema Fiqih Legal-Formal: Di satu sisi, ia memberikan pengakuan negara dan kerangka hukum yang jelas bagi praktik umat Islam. Di sisi lain, ia menjebak hukum Islam dalam logika birokrasi dan kekuasaan yang bisa mengkhianati semangat awalnya. Ia menjadi rentan terhadap politisasi dan dapat berubah menjadi alat untuk melanggengkan ketidakadilan, terutama ketika dikodifikasi dengan bias kelas, gender, atau etnis tertentu.

C. Keterbatasan Pendekatan Legalistik: Ketika Hukum Kehilangan Keadilan

Baik Fiqih Normatif (dalam penerapannya yang kaku) maupun Fiqih Legal-Formal, sering kali sama-sama terjebak dalam logika legalistik. Logika ini mengukur kebenaran hukum dari kesesuaian formalnya dengan teks atau peraturan, dan mengabaikan dimensi keadilan substantif serta dampak sosialnya.

1. Fetisisme Aturan dan Prosedur: Hukum dilihat sebagai sekumpulan aturan yang harus diikuti secara harfiah. Yang penting adalah apakah tindakan X sesuai dengan pasal Y, bukan apakah hasil dari penerapan pasal Y itu adil atau memenuhi kebutuhan masyarakat. Dalam kasus perceraian, misalnya,

pengadilan mungkin sibuk dengan keabsahan formal saksi dan akad, tetapi mengabaikan keadilan ekonomi bagi mantan istri dan anak.

2. Reduksionisme Masalah Sosial: Masalah-masalah sosial yang kompleks dan multidimensional direduksi menjadi sekadar pelanggaran terhadap aturan agama atau negara. Kemiskinan struktural dilihat sebagai akibat kemalasan individu, konflik sumber daya alam sebagai masalah perdata perorangan, dan kekerasan terhadap perempuan sebagai masalah moral privat.
3. Bias *Status Quo* dan Ketakutan pada Perubahan: Pendekatan legalistik cenderung konservatif karena ia mengukuhkan aturan yang sudah ada. Ia sulit menerima inovasi hukum yang radikal karena tidak memiliki preseden dalam teks atau kitab klasik. Ini menghambat kemampuan hukum untuk beradaptasi dengan perubahan sosial yang cepat.
4. Kesenjangan antara *Law in Books* dan *Law in Action*: Hukum yang tertulis di kitab atau undang-undang sering kali sangat berbeda dengan bagaimana hukum itu dialami oleh masyarakat, terutama kelompok marjinal. Bagi mereka, hukum sering kali berarti biaya, kekerasan, dan ketidakberdayaan, bukan perlindungan dan keadilan.

Keterbatasan pendekatan legalistik inilah yang menyebabkan krisis legitimasi hukum Islam di mata banyak orang, terutama generasi muda dan mereka yang langsung merasakan dampak ketidakadilan. Hukum dianggap tidak lagi mampu menjawab pergumulan hidup mereka yang nyata.

D. Distingsi dan Ciri Fiqih Sosial: Sebuah Paradigma Responsif-Transformasional

Fiqih Sosial Kontemporer lahir dari kesadaran akan kegagalan paradigma lama dalam menangani krisis kemanusiaan dan ketidakadilan struktural. Ia bukan sekadar cabang baru dari pohon fiqih, melainkan upaya untuk menumbuhkan pohon yang sama dengan akar metodologis yang berbeda. Ciri-ciri utamanya adalah:

1. Epistemologi Berbasis Realitas dan *Maqashid*: Sumber pengetahuannya adalah dua hal: analisis empiris atas realitas sosial (*al-waqi'*) dan prinsip-prinsip tujuan universal syariat (*maqashid al-syari'ah*). Ijtihad dimulai dengan memahami masalah sosial secara mendalam (menggunakan ilmu sosial), lalu merumuskan respon hukum dengan berpedoman pada *maqashid* (seperti keadilan, kemaslahatan, kebebasan) sebagai otoritas penuntun tertinggi.
2. Orientasi pada Transformasi Struktural: Tujuannya bukan sekadar mengatur tingkah laku individu atau menyelesaikan sengketa perdata, tetapi mengubah struktur sosial, ekonomi, dan politik yang menindas. Fiqih Sosial memandang ketimpangan, kemiskinan, dan kerusakan lingkungan sebagai bentuk zulm (kezaliman) struktural yang harus dilawan melalui instrumentasi hukum. Ia adalah fiqih yang secara eksplisit berpihak pada kaum tertindas (*mustadh'afin*).
3. Metodologi Induktif-Interdisipliner dan Partisipatif: Metodenya tidak lagi hanya deduksi dari teks, tetapi induksi dari data lapangan. Ia melibatkan berbagai disiplin ilmu sosiologi, ekonomi, psikologi, ekologi dalam proses memahami masalah dan merancang solusi. Lebih jauh, ia mengupayakan

ijtihad partisipatif, di mana suara dan pengalaman langsung dari komunitas yang terdampak dianggap sebagai sumber pengetahuan yang sah dan esensial.

4. Hukum sebagai Proses Sosial yang Dinamis: Hukum dipandang bukan sebagai produk final yang turun dari langit, melainkan sebagai proses sosial yang terus bergerak (*process jurisprudence*). Ia harus terus-menerus diuji, dievaluasi, dan direvisi berdasarkan dampaknya terhadap masyarakat dan kemajuan yang dicapai dalam mewujudkan *maqashid*.
5. Penekanan pada Keadilan Substantif dan Hak-Hak Dasar: Tolok ukur keberhasilan hukum adalah terwujudnya keadilan substantif (*substantive justice*) dan pemenuhan hak-hak dasar manusia dalam realitas, bukan sekadar terpenuhinya syarat formal sebuah aturan. Ia lebih memilih solusi yang adil meski tidak memiliki preseden tekstual yang persis, daripada solusi yang secara tekstual benar tetapi melanggengkan ketidakadilan.

Posisi Fiqih Sosial: Ia hadir sebagai kritik imanen terhadap Fiqih Normatif dan Legal-Formal. Ia tidak menolak teks atau institusi, tetapi menuntut agar keduanya ditafsirkan dan difungsikan untuk melayani tujuan-tujuan kemanusiaan yang lebih tinggi. Jika Fiqih Normatif bertanya "Apa yang dikatakan teks?" dan Fiqih Legal-Formal bertanya "Apa yang diperintahkan oleh undang-undang?", maka Fiqih Sosial bertanya: "Apa yang dibutuhkan oleh masyarakat untuk hidup adil dan bermartabat, dan bagaimana teks dan institusi dapat melayaninya?"

E. Integrasi Teks, Konteks, dan Tujuan: Menuju Hermeneutika Hukum yang Holistik

Fiqih Sosial tidak menawarkan penolakan terhadap teks atau konteks, melainkan sebuah model integratif yang holistik. Ia berusaha mensintesiskan tiga kutub yang sering dipertentangkan: Teks Suci (*an-Nushush*) sebagai sumber nilai dan inspirasi, Konteks Sosial (*al-Waqi'*) sebagai medan penerapan dan sumber masalah, serta Tujuan Universal (*al-Maqashid*) sebagai kompas penuntun.

1. Teks dalam Terang *Maqashid*: Teks tidak dibaca secara literal dan bebas nilai, tetapi ditafsirkan dengan kesadaran penuh akan tujuan-tujuan luhur yang ingin dicapai syariat. Ayat-ayat atau hadis tentang kepemimpinan laki-laki (*qawwamun*), misalnya, harus dibaca dalam kerangka tujuan menjaga kemaslahatan keluarga (*hifzh al-nasl*) dan keadilan (*'adl*), bukan sebagai legitimasi absolut bagi dominasi patriarkal. Penafsiran yang sejalan dengan *maqashid* didahulukan.
2. Konteks sebagai Pemberi Makna: Sebuah hukum tidak bisa dipahami maknanya yang sebenarnya tanpa memahami konteks sosial-historis di mana ia pertama kali diturunkan atau dirumuskan, dan juga konteks aktual di mana ia akan diterapkan. Larangan riba, misalnya, harus dipahami dalam konteks sistem eksploitasi ekonomi di masa Nabi, lalu diterjemahkan ke dalam kritik terhadap praktik eksploitatif dalam sistem keuangan modern, bukan sekadar larangan nominal terhadap bunga bank.
3. *Maqashid* sebagai Alat Evaluasi dan Koreksi: *Maqashid* berfungsi sebagai alat untuk mengevaluasi validitas sebuah penafsiran teks atau sebuah kebijakan hukum positif. Jika

sebuah fatwa atau undang-undang justru menimbulkan kemudharatan (*mafsadah*) atau menghambat tercapainya keadilan, maka ia harus dikoreksi, meskipun secara formal didukung oleh dalil tekstual tertentu.

4. Model Sirkular-Dialektis: Proses ijtihad sosial bersifat sirkular dan dialektis

    a. Observasi Kontekstual: Mengidentifikasi dan menganalisis masalah sosial konkret (misal: buruh migran yang tereksploitasi).

    b. Eksplorasi Tekstual dengan Kompas *Maqashid*: Menelusuri prinsip-prinsip dalam teks yang relevan (keadilan, larangan menzalimi, kehormatan manusia) dengan dipandu oleh *maqashid* (*hifzh al-nafs, hifzh al-mal, hifzh al-'irdh*).

    c. Formulasi Respons Hukum Kontekstual: Merumuskan respon hukum yang spesifik, misalnya: mendorong perjanjian bilateral yang melindungi buruh migran, atau fatwa tentang kewajiban menegakkan hak-hak mereka.

    d. Implementasi dan Evaluasi Dampak: Menerapkan dan memantau dampak sosial dari respon tersebut. Apakah eksploitasi berkurang? Apakah keadilan lebih terwujud?

    e. Refleksi dan Revisi: Berdasarkan evaluasi, dilakukan refleksi ulang terhadap penafsiran teks dan formulasi hukum, lalu direvisi untuk perbaikan yang berkelanjutan.

        Contoh Integrasi dalam Isu Lingkungan:

        1) Teks: Prinsip *istikhlaf* (amanah sebagai khalifah di bumi) dan larangan berbuat kerusakan (*la tufsidu fi al-ardh*).

2) Konteks: Data ilmiah tentang krisis iklim, deforestasi masif, polusi plastik, dan dampaknya yang tidak proporsional pada masyarakat miskin.

3) Tujuan (*Maqashid*): *Hifzh al-nafs* (menjaga jiwa dari polusi), *Hifzh al-mal* (menjaga sumber daya alam sebagai milik bersama), dan *Hifzh al-nasl* (menjaga kehidupan generasi mendatang).

4) Sintesis Fiqih Sosial: Bukan hanya fatwa tentang larangan buang sampah sembarangan, tetapi advokasi untuk kebijakan yang transformatif: mendorong hukum yang mengakui hak alam (*rights of nature*), menuntut pertanggungjawaban korporasi perusak lingkungan, dan merumuskan konsep ekonomi ekologis yang berkelanjutan berdasarkan prinsip Islam. Hukum dilihat sebagai alat untuk melakukan restrukturisasi relasi antara manusia dan alam.

Perjalanan dari Fiqih Normatif melalui Fiqih Legal-Formal menuju Fiqih Sosial adalah perjalanan dari idealisme menuju praksis, dari abstraksi menuju kontekstualisasi, dan dari legalisme menuju transformasi sosial. Fiqih Sosial bukan akhir perjalanan, melainkan sebuah pembukaan terhadap kemungkinan baru di mana hukum Islam kembali menjadi kekuatan hidup yang dinamis, relevan, dan yang paling penting berpihak pada terwujudnya keadilan substantif di dunia ini. Dengan paradigma integratif yang menghubungkan teks, konteks, dan tujuan secara dialektis, Fiqih Sosial mengajak kita untuk tidak hanya menjadi penjaga tradisi, tetapi juga menjadi arsitek masa depan yang lebih adil dan manusiawi.

BAB 5
SEJARAH DAN GENEALOGI FIQIH SOSIAL DALAM ISLAM

Pendahuluan

Fiqih Sosial Kontemporer bukanlah sebuah *creatio ex nihilo* (penciptaan dari ketiadaan), melainkan memiliki genealogi yang kokoh dalam sejarah panjang pemikiran hukum Islam. Sejak masa fondasional, hukum Islam telah menunjukkan dialektika yang hidup dengan realitas sosial. Bab ini akan menelusuri jejak-jejak historis semangat sosial dalam fiqih, mulai dari praktik kenabian, ijtihad para sahabat, dinamika mazhab klasik, hingga pemikiran ulama modern-kontemporer. Penelusuran ini bukan sekadar upaya *asabiyyah* (kesukuan intelektual), melainkan untuk membuktikan bahwa kontekstualisasi, keberpihakan pada keadilan, dan respons terhadap realitas adalah arus utama (*mainstream*) dalam tradisi Islam yang otentik, bukan penyimpangan. Dengan memahami landasan historis ini, relevansi dan legitimasi Fiqih Sosial untuk konteks Indonesia yang kaya dengan tradisi adaptif akan semakin jelas.

A. Praktik Sosial Hukum pada Masa Nabi: Hukum yang Hidup dalam Masyarakat

Masa Nabi Muhammad SAW adalah paradigma utama di mana wahyu berinteraksi secara langsung dan dinamis dengan realitas sosial yang konkret. Praktik hukum pada masa ini menunjukkan sifatnya yang responsif, substantif, dan transformatif.

1. Hukum sebagai Instrumentasi Nilai Keadilan (`*Adl*) dan Rahmah
    a. Prinsip utama dalam keputusan Nabi adalah terwujudnya keadilan. Allah berfirman: *"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan..."* (QS. An-Nahl: 90).[45] Nabi mengejawantahkan ayat ini dalam putusan-putusan hukumnya yang selalu mempertimbangkan konteks dan tujuan keadilan.
    b. Sabda Nabi: *"Tolonglah saudaramu yang berbuat zalim dan yang dizalimi."* Para sahabat bertanya, "*Wahai Rasulullah, kami paham menolong yang dizalimi, tapi bagaimana menolong yang zalim?"* Nabi menjawab: *"Kamu cegah dia dari kezalimannya."* (HR. Al-Bukhari).[46] Hadis ini mendasar bagi fiqih sosial karena menegaskan intervensi aktif untuk mengoreksi struktur kezaliman, bukan hanya menolong korbannya.
2. Responsivitas terhadap Konteks dan `*Urf* (Tradisi yang Baik)
    a. Nabi mengakomodasi tradisi masyarakat Arab pra-Islam (`*urf*) yang tidak bertentangan dengan tauhid dan keadilan.

[45] QS. An-Nahl (16): 90.
[46] *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Mazhalim, no. 2444.

Misalnya, dalam sistem ekonomi, beliau membiarkan praktik salam (pemesanan barang dengan pembayaran di muka) dan *mudharabah* (bagi hasil) yang telah ada, sambil membersihkannya dari unsur riba dan gharar (ketidakpastian yang merugikan).[47]

b. Keputusan hukum sering mempertimbangkan keadaan khusus. Dalam kasus seorang ibu yang mencuri, Nabi awalnya akan menghukumnya, tetapi setelah didesak oleh Usamah bin Zaid yang membela, Nabi bersabda: *"Sungguh, bangsa-bangsa sebelum kamu hancur karena apabila yang mencuri adalah orang terpandang mereka biarkan, tetapi jika yang mencuri orang lemah, mereka tegakkan hukum."* (HR. Muttafaqun 'Alaih). [48] Ini menunjukkan penolakan terhadap hukum yang diskriminatif dan berpihak pada elite.

3. Hukum yang Membela Kaum Lemah (*Al-Mustadh'afin*)

a. Misi kenabian ditegaskan sebagai pembelaan bagi yang tertindas: *"Dan Kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi (bumi)."* (QS. Al-Qashash: 5).[49] Spirit ini menjadi jiwa bagi seluruh keputusan hukum Nabi.

b. Perlindungan terhadap kelompok rentan seperti perempuan, anak yatim, dan budak adalah tema sentral. Misalnya, larangan mengawini wanita tanpa izinnya,

[47] Lihat pembahasan mengenai pengakuan *'urf* dalam Sunnah dalam Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), hlm. 369–385.

[48] *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Hudud, no. 6787; *Shahih Muslim*, Kitab al-Hudud, no. 1688.

[49] QS. Al-Qashash (28): 5.

larangan memakan harta anak yatim, dan dorongan kuat untuk memerdekakan budak.

B. Fiqih dan Realitas Sosial Sahabat: Ijtihad dalam Ekspansi dan Perubahan

Pasca wafatnya Nabi, para sahabat menghadapi tantangan baru: ekspansi wilayah, diversitas budaya, dan kompleksitas sosial yang belum pernah terjadi. Ijtihad mereka menunjukkan kelenturan fiqih dalam merespons realitas yang berubah cepat.

1. Ijtihad Kontekstual Umar bin Al-Khatthab: Prioritas Kemaslahatan Publik (*Al-Mashlahah Al-`Ammah*)

   a. Khalifah Umar adalah arsitek utama fiqih sosial awal. Ia menangguhkan hukum potong tangan pada masa paceklik (*maja'ah*) dengan pertimbangan kemaslahatan dan kondisi darurat (*dlarurah*), meski teks hukum (QS. Al-Maidah: 38) bersifat umum.[50]

   b. Kebijakan administratifnya, seperti pendirian Baitul Mal, pencatatan sistematis, dan pengaturan tanah *fai'* (hasil rampasan perang) menunjukkan fiqih yang berorientasi pada tata kelola negara dan distribusi keadilan ekonomi.

   c. Umar berargumen: *"Apa yang memberi maslahat bagi manusia adalah hukum Allah."*. [51] Pernyataan ini

[50] Riwayat ini dapat ditemukan dalam *Al-Muwaththa'* karya Imam Malik, Kitab al-Hudud, riwayat Yahya al-Laitsi. Pembahasan lanjutan lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 24–25.

[51] Diriwayatkan oleh Ad-Darquthni dalam *Sunan*-nya. Lihat ulasan dalam Al-'Izz bin 'Abd as-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), jilid 1, hlm. 8.

menunjukkan prinsip teleologis: hukum harus dinilai dari hasil sosialnya.

2. Musyawarah (*Syura*) dan Ijtihad Kolektif

   a. Para sahabat sering mengonsultasikan masalah hukum yang kompleks melalui musyawarah, mengakui bahwa pengetahuan tentang realitas sosial bersifat distributif. QS. Asy-Syura: 38 *("Dan urusan mereka diputuskan dengan musyawarah di antara mereka.")* menjadi landasan praktik ini.[52]

   b. Keputusan tentang pembukuan Al-Qur'an, sistem pengadilan, dan penaklukan wilayah adalah hasil ijtihad kolektif yang mempertimbangkan dimensi sosial-politik jangka panjang.

3. Pengakuan terhadap Keragaman Praktik Lokal (`*Urf*)
   Para sahabat di berbagai wilayah (seperti Abdullah bin Mas'ud di Kufah dan Mu'adz bin Jabal di Yaman) mengembangkan pendekatan fiqih yang sedikit berbeda, menyesuaikan dengan adat dan kondisi setempat, selama dalam koridor prinsip universal. Ini adalah cikal bakal keragaman mazhab fiqih.

C. Dinamika Fiqih dalam Mazhab Klasik: Sistematisasi dan Dialektika Teks-Konteks

Periode kodifikasi dan sistematisasi mazhab (abad 2-5 H) sering dianggap sebagai periode "skolastisisme" yang kaku. Namun, di dalamnya tetap mengalir dinamika sosial.

[52] QS. Asy-Syura (42): 38.

1. Metode *Istinbath* yang Responsif

    a. Imam Abu Hanifah (w. 150 H) di Irak mengembangkan *ra'yu* (pertimbangan akal) dan *istihsan* (preferensi hukum berdasarkan keadilan kasuistik) untuk menjawab kompleksitas masyarakat metropolitan yang dinamis dan multi-etnis.[53] Metodenya adalah respon terhadap realitas sosial Kufah dan Baghdad.

    b. Imam Malik bin Anas (w. 179 H) di Madinah menjadikan '*amal ahl al-Madinah* (praktik yang hidup di Madinah) sebagai sumber hukum otoritatif, bahkan kadang mengungguli hadis ahad. Ini menunjukkan epistemologi hukum berbasis realitas sosial yang hidup (`*urf* yang kuat).[54]

2. Teorisasi *Maqashid al-syari'ah* sebagai Kerangka Etis-Sosial

    a. Imam Al-Ghazali (w. 505 H) dalam *al-Mustashfa* secara sistematis memasukkan *al-maslahah al-mursalah* (kemaslahatan yang tidak diatur secara spesifik dalam teks) sebagai sumber hukum, dengan syarat kemaslahatan tersebut bersifat pasti (*qat'i*) dan sejalan dengan tujuan syariat.[55]

    b. Imam Asy-Syatibi (w. 790 H) dalam magnum opus-nya, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, mengembangkan teori *maqashid* secara komprehensif. Ia menegaskan bahwa

---

[53] Untuk biografi dan metode Abu Hanifah, lihat Muhammad Abu Zahrah, *Abu Hanifah: Hayatuhu wa 'Asruhu wa Ara'uhu al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1947).

[54] Kajian mendalam mengenai *'amal ahl al-Madinah* dapat dilihat dalam Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan 'Amal* (London: RoutledgeCurzon, 2002).

[55] Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), jilid 1, hlm. 286–287.

seluruh hukum bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, dengan fokus pada lima kebutuhan dasar (*al-dharuriyyat al-khams*).[56] Ini adalah fondasi teoritis paling kuat bagi fiqih sosial.

3. Pernyataan Eksplisit tentang Perubahan Hukum
   Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah (w. 751 H), murid Ibnu Taimiyyah, dengan tegas menyatakan: *"Sesungguhnya perubahan fatwa, dan perbedaannya sesuai dengan perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan adat, adalah termasuk (ajaran) agama Allah."* Pernyataan ini menjadi dalil klasik utama bagi historistas dan kontekstualitas fiqih.[57]

D. Pemikiran Fiqih Sosial Ulama Kontemporer: Rekonstruksi di Bawah Bayang-Bayang Modernitas

Abad ke-20 dan 21 menjadi saksi kebangkitan kesadaran fiqih sosial sebagai respon terhadap kolonialisme, negara-bangsa, kapitalisme global, dan krisis kemanusiaan.

1. Gerakan Reformis (*Islah*) dan Kritik *Taqlid*
   a. Muhammad Abduh (w. 1905) dan Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935) melalui jurnal *Al-Manar* menyerukan kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah dengan memahami *maqashid*-nya, serta melakukan ijtihad untuk menjawab

[56] Ibrahim ibn Musa asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2003), jilid 2.
[57] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), jilid 3, hlm. 14.

tantangan modern. Mereka mengkritik *taqlid* buta yang membuat hukum Islam tertinggal.[58]

b. Fazlur Rahman (w. 1988) dari Pakistan mengembangkan metodologi "*double movement*": memahami pesan moral Al-Qur'an dalam konteks sejarahnya (abad ke-7), lalu mengoperasionalkannya dalam konteks kontemporer dengan perangkat intelektual masa kini. Ini adalah metodologi hermeneutis untuk fiqih sosial.[59]

2. Fiqih sebagai Ideologi Pembebasan dan Keadilan

a. Ali Syariati (w. 1977) di Iran mempopulerkan tafsir Islam sebagai ideologi revolusioner yang membebaskan dari penindasan (*istikbar*). Meski bukan fuqaha, pemikirannya menginspirasi pendekatan fiqih yang berpihak pada rakyat tertindas.[60]

b. Asghar Ali Engineer (w. 2013) di India secara eksplisit mengembangkan "*Islamic Liberation Theology*", yang membaca teks dengan perspektif kaum tertindas (dalit, perempuan, minoritas). Ia menggunakan metode historis-kritis untuk mendekonstruksi tafsir yang bias kekuasaan.[61]

---

[58] Lihat Muhammad ‘Abduh, *Risalat al-Tawhid* (Kairo: Dar al-Manar, 1934); serta Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (New York: Russell & Russell, 1968).

[59] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

[60] Ali Shariati, *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979).

[61] Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 1990).

3. Sistematisasi *Maqashid* Kontemporer dan Pendekatan Interdisipliner

   a. Jasser Auda dengan karyanya *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (2007) merevolusi pendekatan *maqashid* dengan teori sistem, menjadikannya alat analisis yang dinamis untuk isu-isu kompleks seperti demokrasi, HAM, dan keuangan.[62]

   b. Abdullahi Ahmed An-Na'im dengan karya *Toward an Islamic Reformation* (1990) menawarkan pendekatan evolusioner untuk mengintegrasikan nilai-nilai universal HAM ke dalam kerangka fiqih melalui rekonstruksi ushul fiqh.[63]

E. Relevansi Historis bagi Konteks Indonesia: Fiqih Sosial sebagai Tradisi Asli Nusantara

Genealogi panjang di atas menemukan resonansi yang kuat dan justru mengalami pembaruan kreatif dalam konteks Indonesia.

1. Akomodasi Kreatif dan Kearifan Lokal (*Local Wisdom*) dalam Penyebaran Islam

   a. Para Wali Songo (abad 15-16) mempraktikkan fiqih sosial dengan mengakomodasi budaya lokal (budaya Jawa, Sunda, dll.) dalam dakwah. Sunan Kalijaga menggunakan wayang dan tembang sebagai media, menunjukkan bahwa hukum harus memahami bahasa budaya masyarakatnya. Ini adalah praktik '*urf* tingkat tinggi.

---

[62] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2007).

[63] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).

b. Syekh Nawawi al-Bantani (w. 1897) dan Syekh Mahfudz al-Termasi (w. 1920), meski menulis dalam tradisi Syafi'iyyah, menunjukkan kedalaman pemikiran yang kontekstual. Karya mereka menjadi jembatan antara tradisi Timur Tengah dan realitas Nusantara.[64]

2. Fiqih Sosial dalam Lembaga Otonom: NU dan Muhammadiyah

a. Nahdlatul Ulama (NU) dengan konsep *fiqh al-waqi'* (fiqih realitas) dan *fiqh al-ijtima'i* (fiqih sosial). Lembaga Bahtsul Masail-nya adalah contoh nyata ijtihad kolektif (*ijtihad jama'i*) yang membahas masalah konkret masyarakat, dari isu agraria, lingkungan, hingga media sosial.[65] Prinsip "*al-muhafadzah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*" (menjaga tradisi lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik) adalah rumusan brilian fiqih sosial.

b. Muhammadiyah dengan metodologi "*tajdid*" (pembaruan) dan "purifikasi" yang berorientasi pada kemaslahatan. Majelis Tarjih-nya telah menghasilkan fatwa-fatwa progresif dengan pendekatan "*ilmiyyah-manhajiyyah*" (ilmiah-metodologis) yang mempertimbangkan data empiris, seperti fatwa tentang hukum merokok dan pengelolaan sampah[66].

---

[64] Lihat Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).

[65] Lihat Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fikih dan Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997); serta Robin Bush, *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2009).

[66] Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah, antara lain Fatwa tentang Hukum Merokok (2010) dan Fatwa tentang Pengelolaan Sampah untuk Mencegah Kerusakan Lingkungan (2015).

3. Respons terhadap Tantangan Kebangsaan

   a. Konsep "*Fiqh Siyasah*" atau "Fiqh Kebinekaan" yang dikembangkan para ulama Indonesia (seperti KH. Abdurrahman Wahid, Prof. Dr. M. Quraish Shihab) adalah respon fiqih sosial terhadap realitas negara plural. Fatwa MUI tentang "Non-Muslim Menjadi Pemimpin" (walaupun kontroversial) menunjukkan upaya fiqih merespons politik elektoral.[67]

   b. Fiqh Lingkungan (*Fiqh al-Bi'ah*) mendapat perhatian serius, terlihat dari fatwa MUI No. 4 Tahun 2014 tentang Pelestarian Satwa Langka untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem, yang menggunakan argumen *maqashid* (*hifzh al-nafs dan hifzh al-bi'ah*).[68]

4. Model untuk Dunia Muslim
   Pengalaman Indonesia menunjukkan bahwa fiqih sosial bukan hanya mungkin, tetapi telah menjadi praktik hidup yang menyatukan kesalehan ritual dengan tanggung jawab sosial. Model ijtihad kolektif dan musyawarah di NU dan Muhammadiyah menjadi referensi bagi banyak komunitas Muslim di dunia.

Penutup:

Jejak sejarah yang ditelusuri dari masa Nabi hingga Indonesia kontemporer membuktikan bahwa semangat fiqih sosial adalah jantung dari tradisi hukum Islam yang otentik. Ia adalah

[67] Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 06/MUNAS VII/MUI/15/2005 tentang Kepemimpinan Non-Muslim. Diskusi kritis lihat Nadirsyah Hosen, *Shari'a and Constitutional Reform in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2007).

[68] Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 4 Tahun 2014 tentang Pelestarian Satwa Langka untuk Menjaga Keseimbangan Ekosistem.

penyambung nyawa antara teks suci yang abadi dengan denyut kehidupan masyarakat yang selalu berubah. Fiqih Sosial Kontemporer, dengan demikian, adalah proyek kelanjutan (*continuity*), bukan pembongkaran (*discontinuity*). Ia mengembalikan fiqih pada khittahnya sebagai "ilmu untuk kemaslahatan hidup manusia".

F. Antara Genealogi dan Masa Depan: Rekonstruksi Sejarah untuk Proyek Fiqih Sosial Hari Ini

Genealogi yang telah ditelusuri bukan sekadar latar belakang historis yang pasif, melainkan sebuah peta hidup yang menunjukkan jalur-jalur respons kreatif hukum Islam terhadap tantangan zamannya. Sub bab ini bertujuan merefleksikan secara kritis bagaimana pembacaan sejarah ini harus menginformasikan dan memperkuat proyek Fiqih Sosial Kontemporer. Ini adalah upaya untuk mentransformasikan pembelajaran sejarah menjadi kesadaran metodologis dan agenda aksi.

1. Sejarah sebagai Arena Pertarungan Makna dan Legitimasi
   Penelusuran genealogis ini adalah bagian dari upaya "merebut sejarah" dari narasi dominan yang sering memapankan fiqih sebagai sistem hukum yang statis, tertutup, dan lepas dari konteks. Sebaliknya, sejarah menunjukkan bahwa dinamika sosial adalah ruang uji utama bagi relevansi hukum. Sejarawan pemikiran Islam, Mohammed Arkoun, menekankan perlunya "dekonstruksi" terhadap tradisi untuk membuka kemungkinan makna baru yang dibutuhkan zaman sekarang. Dengan membaca sejarah sebagai rangkaian respons kontekstual, kita membangun legitimasi bahwa Fiqih Sosial bukanlah inovasi yang asing, melainkan pengembalian pada sunnah (tradisi)

yang sebenarnya yaitu sunnah untuk selalu menyelaraskan hukum dengan nilai keadilan dan kemaslahatan yang hidup.

2. Pelajaran Metodologis yang Dapat Dipetik dari Setiap Episode Sejarah
   Setiap periode meninggalkan warisan metodologis yang berharga:

   a. Dari Masa Nabi: Prinsip tertinggi adalah bahwa hukum harus menjadi instrumentasi nyata dari nilai keadilan (`adl) dan rahmat. Ini menjadi benchmark atau tolok ukur utama yang tak tergantikan.

   b. Dari Masa Sahabat (Khususnya Umar): Keputusan hukum harus berani memprioritaskan kemaslahatan publik (`*ammah*) yang riil, sekalipun tampak menyimpang dari penerapan literal teks dalam kondisi tertentu. Ini mengajarkan keberanian ijtihad teleologis.

   c. Dari Mazhab Klasik (Al-Ghazali, Asy-Syatibi): Kreativitas hukum membutuhkan kerangka teoritis yang kokoh. Teori *maqashid al-syari'ah* dan *maslahah* mursalah yang mereka sistematisasi bukan untuk membatasi, melainkan justru memberikan alat yang sahih untuk melakukan fleksibilitas yang bertanggung jawab.

   d. Dari Ulama Kontemporer (Rahman, Engineer, Auda): Menghadapi kompleksitas modern, pendekatan hukum harus interdisipliner, kritis terhadap struktur kekuasaan, dan berbasis pada analisis sistem yang holistik.

3. Mengidentifikasi dan Menghidupkan Kembali "Momen-Momen Sosial" dalam Fiqih
   Sejarah fiqih tidak linier. Terdapat "momen-momen sosial" di dimana semangat kontekstualisasi dan keberpihakan pada

keadilan sangat menonjol, seperti pada kepemimpinan Umar bin Khattab atau dalam gerakan pembaruan Muhammad Abduh. Namun, ada juga periode di mana fiqih lebih banyak berkutat pada debat skolastik yang terisolasi dari pergulatan masyarakat. Tugas kita adalah mengidentifikasi, mempelajari, dan menghidupkan kembali spirit dari "momen-momen sosial" tersebut. Ini berarti tidak sekadar mengutip pendapat lama, tetapi menangkap method in the madness logika responsif di balik keputusan hukum klasik dan menerapkannya secara kreatif pada masalah hari ini.

4. Sejarah Lokal Indonesia sebagai Laboratorium dan Tantangan
   Kontekstualisasi kreatif yang dilakukan para Wali Songo dan ulama Nusantara, serta pelembagaan ijtihad kolektif di NU dan Muhammadiyah, menjadikan Indonesia laboratorium fiqih sosial yang unik. Keberhasilan relatif ini tidak terlepas dari konteks sosio-politik Indonesia yang plural dan dinamika masyarakat sipil yang kuat. Namun, sejarah lokal ini juga menghadapi tantangan besar: arus konservatisme global yang mendorong formalisme hukum, tekanan kapitalisme neoliberal yang memperdalam ketimpangan, dan kapasitas kelembagaan yang masih perlu ditingkatkan. Belajar dari sejarah berarti juga belajar untuk melindungi dan mengembangkan ruang keberagaman penafsiran yang telah dibuka oleh para pendahulu.

5. Dari Genealogi ke Aksi: Implikasi bagi Akademisi, Ulama, dan Aktivis
   Pembacaan genealogis ini harus berujung pada praksis:

   a. Bagi Akademisi: Tantangannya adalah menulis sejarah fiqih yang kritis dan kontekstual, yang tidak hanya mencatat apa pendapat ulama, tetapi juga mengungkap mengapa dan

dalam konteks sosial apa pendapat itu lahir. Ini membutuhkan kolaborasi antara sejarawan, antropolog, dan ahli ilmu sosial.

b. Bagi Ulama dan Lembaga Fatwa: Pelajarannya adalah keberanian untuk reaktualisasi. Ijtihad kolektif (seperti Bahtsul Masail) harus diberi mandat yang lebih luas untuk tidak hanya menjawab masalah ritual, tetapi terlibat dalam perdebatan publik tentang kebijakan ekonomi, ekologi, dan hukum yang berdampak pada keadilan sosial.

c. Bagi Aktivis dan Organisasi Masyarakat Sipil: Sejarah menunjukkan bahwa perubahan hukum sering dimulai dari tekanan dan kebutuhan di akar rumput. Mereka dapat menggunakan bahasa dan argumen fiqih sosial untuk memperkuat advokasi, membangun aliansi dengan ulama progresif, dan mendesak negara agar kebijakannya selaras dengan *maqashid* syariah yang substantif.

Penutup:

Genealogi Fiqih Sosial adalah cerita tentang kelenturan, keberanian, dan komitmen pada keadilan yang berdenyut dalam jantung tradisi Islam. Membacanya bukan untuk berlindung di masa lalu, melainkan untuk mengambil alih obor dari para pendahulu. Peta sejarah ini menunjukkan bahwa jalan fiqih sosial bukanlah jalan buntu, melainkan jalan utama yang sempat terpinggirkan. Tugas kita kini adalah membersihkan, memperlebar, dan meneruskan jalan tersebut dengan peralatan metodologis yang lebih canggih dan kesadaran akan kompleksitas zaman. Dengan demikian, proyek Fiqih Sosial Kontemporer bukanlah awal yang baru, melainkan babak baru yang sadar sejarah dalam perjalanan panjang hukum Islam untuk senantiasa

menjadi rahmat bagi semesta. Refleksi ini membawa kita secara wajar kepada Bab VI, di mana kita akan merancang secara spesifik perangkat metodologis dan kerangka operasional untuk mewujudkan cita-cita tersebut dalam tindakan nyata.

BAB 6
KEMANUSIAAN SEBAGAI SUBJEK DAN TUJUAN HUKUM ISLAM

Pendahuluan

Di tengah gelombang modernisasi dan kompleksitas masyarakat kontemporer, hukum Islam sering dihadapkan pada tuntutan untuk membuktikan relevansi dan humanitasnya. Tidak jarang, wacana hukum Islam terjebak dalam dikotomi antara pembelaan rigiditas tekstual yang ahistoris dan tuntutan liberalisasi yang mengabaikan akar teologisnya. Bab ini hadir untuk membongkar dikotomi semu tersebut dengan menawarkan paradigma sentral: kemanusiaan sebagai poros eksistensial hukum Islam. Argumen inti yang dibangun adalah bahwa hukum Islam, dalam kodrat teologis dan historisnya, tidak hanya untuk manusia tetapi juga dari dan oleh manusia yang memahami konteks zamannya. Dengan kata lain, manusia bukan sekadar objek pasif yang menerima hukum, melainkan subjek aktif yang memahami, mengkontekstualisasikan, dan menerapkan hukum dengan kesadaran penuh akan martabatnya. Lebih dari itu, kemaslahatan dan kesejahteraan manusia merupakan tujuan teleologis utama dari setiap derivasi hukum. Oleh karena itu, bab ini akan menyelami konsep antropologi Islam tentang manusia, mengurai martabat manusia sebagai prinsip hukum yang operasional,

mengeksplorasi konsep hak asasi dalam perspektif fiqih klasik dan kontemporer, mengkritik kecenderungan dehumanisasi dalam praktik dan penafsiran hukum, serta menegaskan fondasi humanisme Islam yang inklusif dan transformatif. Pemahaman yang utuh tentang fondasi humanis ini menjadi landasan kokoh bagi Fiqih Sosial Kontemporer untuk menjawab tantangan zaman tanpa kehilangan jiwa spiritualnya.

A. Konsep Manusia dalam Islam: Sintesis Dinamis antara Transendensi dan Agen Subjektivitas

Pemahaman hukum Islam yang berkeadilan harus bertolak dari antropologi teologis Islam yang holistik. Manusia dalam Islam dipahami melalui dua konsep kunci yang saling melengkapi dan membentuk dialektika kreatif: *`Abdullah* (Hamba Allah) dan *Khalifah Fil Ardh* (Wakil Allah di Bumi). Keduanya bukanlah dikotomi, melainkan dua sisi dari satu realitas yang sama.

1. *`Abdullah*: Fondasi Etis dan Spiritual. Status sebagai hamba Allah menegaskan ketergantungan ontologis dan hubungan transendental manusia dengan Sang Pencipta. Konsep ini menjadi sumber kebebasan sejati (*liberation from*) dari segala bentuk penghambaan selain kepada Allah baik itu hawa nafsu, ideologi materialistik, tirani manusia, atau sistem yang menindas. Al-Qur'an menegaskan tujuan penciptaan ini: *"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku."* (QS. Adz-Dzariyat: 56). [69] Ibadah (*'ibadah*) di sini dimaknai secara luas oleh ulama seperti Ibn Qayyim al-Jawziyyah bukan sekadar ritual, tetapi seluruh

[69] QS. Adz-Dzāriyāt (51): 56.

kehidupan yang dijalankan dalam kerangka mengabdi kepada Allah.[70] Dari sini, lahir prinsip bahwa ketaatan hukum merupakan manifestasi spiritual dari pengabdian, bukan sekadar kepatuhan legalistik. Namun, status *'abd* ini sama sekali tidak merendahkan, justru memuliakan, karena penghambaan hanya layak diberikan kepada Zat Yang Maha Mutlak.

2. *Khalifah Fil Ardh*: Mandat Kosmik dan Tanggung Jawab Sosial-Ekologis. Secara simultan, manusia memikul amanah kosmik sebagai wakil Allah di bumi. Konsep ini ditegaskan dalam dialog ilahiah yang monumental: *"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.'..."* (QS. Al-Baqarah: 30).[71] Sebagai khalifah, manusia diberi wewenang (*istikhlaf*) dan kapasitas untuk mengelola, memakmurkan (*'imarah*), serta menegakkan keadilan (*'adl*) di muka bumi. Untuk menjalankan amanah berat ini, manusia dilengkapi dengan potensi intelektual (*'aql*) untuk berpikir kritis, kehendak bebas (*ikhtiyar*) untuk memilih, dan moralitas bawaan (*fitrah*) yang cenderung pada kebaikan.[72] Oleh karena itu, hukum harus memfasilitasi dan mengoptimalkan potensi manusia sebagai agen perubahan yang kreatif dan bertanggung jawab.

3. Sintesis: Martabat Intrinsik (*Karamah Insaniyah*). Dua status ini menyatu dalam konsep *karamah insaniyah* martabat manusia yang diberikan secara intrinsik oleh Tuhan. Al-Qur'an menegaskan: *"Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-*

[70] Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madarij al-Sālikīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), jilid 1, hlm. 85.
[71] QS. Al-Baqarah (2): 30.
[72] Lihat pembahasan tentang *fitrah* dalam QS. Ar-Rūm (30): 30 serta penjelasan tentang akal sebagai anugerah dalam QS. Al-Baqarah (2): 269.

anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan." (QS. Al-Isra': 70). [73] Martabat ini bersifat universal, melekat pada setiap manusia tanpa memandang agama, ras, jenis kelamin, atau status sosial. Ia menjadi dasar moral yang tidak terbantahkan bagi seluruh interaksi sosial dan formulasi hukum. Konsekuensi logisnya, hukum Islam harus dibangun untuk melindungi, memuliakan, dan mengoptimalkan martabat ini, bukan untuk menistakan atau mereduksinya.

B. Martabat Manusia sebagai Prinsip Hukum yang Operasional (*Al-Qawa'id al-Kulliyyah*)

Karamah insaniyah tidak boleh berhenti sebagai wacana etis, tetapi harus ditransformasikan menjadi prinsip hukum operasional yang menjadi fondasi, pemandu, dan penguji bagi setiap derivasi hukum. Dalam tradisi *ushul fiqh*, ini terejawantah dalam kaidah-kaidah universal (*al-qawa'id al-fiqhiyyah al-kulliyyah*) dan kerangka *Maqashid al-syari'ah*.

1. *Maqashid al-syari'ah* sebagai Konkretisasi Martabat. Imam Asy-Syatibi (w. 790 H) dalam magnum opus-nya, *al-Muwafaqat*, menegaskan bahwa seluruh hukum syariat diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan (*maslahah*) manusia, baik di dunia maupun akhirat. [74] Kemaslahatan ini terkristalisasi dalam perlindungan terhadap lima kebutuhan dasar (*al-dharuriyyat al-khams*): agama (*hifzh ad-din*), jiwa (*hifzh an-nafs*), akal (*hifzh*

[73] QS. Al-Isrā' (17): 70.
[74] Ibrāhīm ibn Mūsā asy-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2003), jilid 2, hlm. 5–10.

al-'aql), keturunan (hifzh an-nasl), dan harta (*hifzh al-mal*). Kelima hal ini bukanlah abstraksi, melainkan manifestasi konkret dan terukur dari martabat manusia. *Hifzh an-Nafs*, misalnya, bukan hanya larangan membunuh, tetapi mencakup hak untuk hidup, hak atas kesehatan, keamanan, dan lingkungan yang sehat. *Hifzh al-'aql* meliputi kebebasan berpikir, berpendapat, dan memperoleh pendidikan. Dengan demikian, setiap hukum harus diuji: apakah ia berkontribusi pada perlindungan dan pemuliaan lima *maqashid* ini?

2. Kaidah-Kaidah Fiqih yang Berpihak pada Manusia. Selain *maqashid*, terdapat sejumlah kaidah universal yang secara langsung bersumber dari prinsip memuliakan manusia:

    a. Prinsip Kemudahan dan Penghapusan Kesulitan (*Raf'u al-Haraj*): Al-Qur'an berulang kali menegaskan karakter rahmat dan kemudahan syariat: *"...Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu..."* (QS. Al-Baqarah: 185).[75] Kaidah turunannya, "*al-masyaqqah tajlibu at-taysir*" (kesulitan mendatangkan kemudahan), [76] menempatkan pengalaman konkret manusia sebagai pertimbangan hukum. Hukum yang menimbulkan kesulitan dan penderitaan yang tidak perlu (*'usr*, *haraj*) tanpa tujuan yang lebih tinggi, bertentangan dengan jiwa syariat.

    b. Prinsip Presumsi Kebebasan dan Kebolehan (*Al-Ashlu fi al-Asyya' al-Ibahah*): Kaidah fundamental ini menyatakan,

[75] QS. Al-Baqarah (2): 185.

[76] Kaidah ini disimpulkan dari berbagai dalil, termasuk QS. Al-Ḥajj (22): 78. Lihat Aḥmad Az-Zarqā', *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1989), hlm. 221–230.

"Pada dasarnya, segala sesuatu adalah boleh."[77] Ini adalah prinsip presumsi kebebasan (*presumption of liberty*) yang sangat menghormati otonomi dan ruang gerak manusia. Larangan datang sebagai pengecualian yang harus dibuktikan dengan dalil yang kuat dan jelas. Kaidah serupa, "*al-ashlu bara'ah az-zimmah*" (pada dasarnya seseorang bebas dari tanggungan), melindungi individu dari tuduhan dan beban tanpa bukti.

c. Prinsip Menolak Kerusakan (*muqaddamun 'ala jalbi al-mashalih*" (menolak kerusakan didahulukan atas menarik manfaat) [78] mendahulukan prinsip kehati-hatian (*precautionary principle*) untuk melindungi manusia dari bahaya. Dalam konteks modern, ini relevan untuk regulasi yang melindungi masyarakat dari produk berbahaya, polusi, atau eksperimen yang meresikokan nyawa.

3. Hukum sebagai Pelayan, bukan Tuan. Paradigma ini membalikkan logika yang sering muncul: bahwa manusia harus "disesuaikan" dengan hukum yang kaku. Sebaliknya, hukum harus melayani tujuan memuliakan manusia. Jika suatu ketentuan hukum yang secara literal bersumber dari teks ternyata dalam penerapannya justru merendahkan martabat, menimbulkan kesulitan besar, atau mengabaikan *maqashid*, maka wajib dilakukan ijtihad untuk menemukan formulasi yang lebih sesuai dengan ruh syariat. Ijtihad Umar bin Khattab yang menangguhkan hukum potong tangan pada masa

[77] Kaidah ini bersumber dari ayat-ayat seperti QS. Al-Baqarah (2): 29 dan hadis Nabi. Lihat Wahbah Az-Zuḥailī, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006), hlm. 55–60.

[78] Lihat penjelasan kaidah ini dalam ‘Izzuddīn ibn ‘Abd as-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), jilid 1, hlm. 10.

paceklik adalah contoh klasik bagaimana prinsip kemaslahatan manusia mengatasi penerapan literal teks.[79]

C. Perlindungan Hak Asasi dalam Dialektika Fiqih Klasik dan Kontemporer

Diskursus Hak Asasi Manusia (HAM) modern sering dianggap sebagai produk peradaban Barat yang asing dari Islam. Padahal, substansi dari banyak hak asasi telah menjadi perhatian fiqih sejak awal, meski dengan terminologi dan kerangka berbeda. Fiqih Sosial bertugas untuk mengartikulasikan, memperluas, dan memperdalam konsep hak dalam tradisi Islam, serta menjadikannya alat advokasi yang efektif.

1. Konsep Hak (*Haqq/ Huquq*) dalam Fiqih Klasik. Para *fuqaha* telah mengembangkan klasifikasi hak yang *sophisticated*:

   a. Hak Allah (*Haqqullah*): Hak yang berkaitan dengan kewajiban ritual dan kepentingan publik, seperti shalat, zakat, dan hukum pidana tertentu.

   b. Hak Manusia (*Haqq Adami*): Hak privat individu, seperti hak atas harta, kehormatan, dan keselamatan jiwa.

   c. Hak Campuran: Hak yang mengandung unsur kedua-duanya.

   Perlindungan terhadap *Haqq Adami* sangat dijunjung tinggi. Nabi SAW bersabda: *"Sesungguhnya darahmu, hartamu, dan kehormatanmu haram atas kamu."* (HR. Al-Bukhari dan

[79] Riwayat tentang 'Umar bin Khaṭṭāb tercantum dalam *Al-Muwaṭṭa'* Imam Mālik, Kitab al-Ḥudūd.

Muslim).[80] Ini adalah deklarasi hak hidup, hak milik, dan hak atas kehormatan yang sangat fundamental.

2. Ekspansi dan Kontekstualisasi Hak dalam Fiqih Sosial. Fiqih Sosial berusaha melakukan pembacaan progresif terhadap hak-hak klasik dan mengakomodasi hak-hak baru yang diakui dalam peradaban kontemporer:

   a. Dari Hak Hidup (*Haqq an-Nafs*) ke Hak Hidup Layak: Tidak hanya bebas dari pembunuhan, tetapi juga mencakup hak atas standar hidup yang memadai (sandang, pangan, papan, kesehatan). Ini sejalan dengan *maqashid hifzh an-nafs* dan prinsip bahwa negara/penguasa wajib menjamin kebutuhan dasar rakyatnya.[81]

   b. Dari Hak Milik (*Haqq al-Mal*) ke Hak Atas Keadilan Ekonomi: Hak milik diakui, tetapi tidak absolut. Fiqih Sosial menekankan dimensi sosial kepemilikan, larangan eksploitasi (riba, *ghubn*), dan kewajiban distribusi kekayaan (zakat, infaq). Lebih jauh, ia memperjuangkan hak atas pekerjaan yang layak, upah yang adil, dan perlindungan buruh.

   c. Dari Hak Individu ke Hak Kolektif (*Haqq al-Jama'ah*): Mengakui hak-hak komunitas, seperti masyarakat adat atas tanah ulayat (*al-ardh al-'ammah*), hak budaya minoritas, dan hak publik atas lingkungan yang berkelanjutan dan sehat sebagai bagian dari amanah kekhalifahan.

[80] HR. Al-Bukhārī, no. 1739; Muslim, no. 1679.

[81] Lihat konsep hak rakyat atas kebutuhan dasar dalam pemikiran politik Islam klasik dalam Al-Māwardī, *Al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah* (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 2006), hlm. 15.

d. Hak-Hak Non-Diskriminasi: Berlandaskan prinsip kesamaan martabat (QS. Al-Hujurat: 13), Fiqih Sosial menentang diskriminasi berdasarkan jenis kelamin, ras, etnis, atau agama dalam akses terhadap keadilan, pendidikan, dan peluang ekonomi.

3. Fiqih sebagai Bahasa Advokasi dan Pembelaan. Dalam konteks pelanggaran HAM, bahasa dan otoritas fiqih dapat menjadi alat yang sangat kuat untuk membangun kesadaran, mobilisasi sosial, dan tekanan moral. Misalnya:

   a. Menggunakan dalil larangan penyiksaan (QS. An-Nazi'at: 40-41) [82] dan penghinaan (QS. Al-Hujurat: 11) untuk mengutok praktik kekerasan dan perendahan martabat oleh aparat.

   b. Menggunakan prinsip keadilan (*'adl*) dan larangan berbuat zalim (QS. Asy-Syura: 42) untuk menuntut reformasi sistem peradilan yang diskriminatif.

   c. Menggunakan konsep *hifzh al-bi'ah* (menjaga lingkungan) untuk mendukung perjuangan masyarakat melakuakn eksploitasi sumber daya alam yang merusak.

D. Kritik Otokritik terhadap Praktik dan Penafsiran Fiqih yang Dehumanistik

Fiqih Sosial memiliki tanggung jawab untuk melakukan otokritik yang jujur dan konstruktif terhadap kecenderungan dalam tradisi penafsiran dan praktik hukum Islam yang justru mengingkari

[82] QS. An-Nāzi'āt (79): 40–41.

prinsip martabat manusia. Kritik ini bukan untuk menjatuhkan, tapi untuk membersihkan dan reformasi.

1. Hukum Pidana dan Logika Balas Dendam vs. Pemulihan. Penerapan hukum hudud (seperti rajam, potong tangan) dalam kondisi sosial yang timpang, sistem peradilan yang tidak sempurna, dan tanpa mempertimbangkan tujuan reformatif (*islah*), sering kali berubah menjadi alat kekerasan negara yang menistakan martabat. Nabi SAW sendiri dikenal sangat membenci penerapan *hudud* dan mempersulit syarat-syaratnya.[83] Kritik mendasar adalah: apakah hukum pidana Islam kontemporer telah mengutamakan keadilan restoratif yang memulihkan korban dan masyarakat, atau sekadar balas dendam yang terinstitusionalisasi? Apakah ia diterapkan secara adil tanpa memandang status sosial, atau justru menjadi alat untuk mengkriminalkan kemiskinan?

2. Fiqih Keluarga dan Warisan yang Memarginalkan Perempuan. Banyak kitab fiqih klasik yang mengandung bias patriarki yang dalam, seperti ketidaksetaraan dalam kesaksian, warisan, dan wewenang dalam rumah tangga. Penafsiran ini sering kali mengabaikan konteks sosio-historis masyarakat patriarkal abad pertengahan di mana ia dikodifikasi, serta mengesampingkan prinsip dasar Al-Qur'an tentang kesetaraan moral laki-laki dan perempuan: *"Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin... Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar."* (QS. Al-Ahzab: 35)[84]. Fiqih Sosial harus

[83] Nabi SAW bersabda: "Hindarilah olehmu hukuman *ḥudūd* terhadap kaum muslimin semampumu. Apabila terdapat jalan keluar, maka bebaskanlah dia. Kesalahan imam dalam memaafkan lebih baik daripada kesalahan dalam menghukum." (HR. At-Tirmiżī, no. 1424).

[84] QS. Al-Aḥzāb (33): 35.

berani melakukan pembacaan ulang yang sensitif gender dengan menggunakan lensa *maqashid* dan prinsip keadilan substantif.

3. Fatwa yang Ahistoris dan Mengabaikan Konsekuensi Kemanusiaan. Fatwa yang dikeluarkan tanpa analisis mendalam tentang realitas sosial (*fiqh al-waqi'*) dan dampak kemanusiaannya (*ma'alat al-af'al*) dapat bersifat destruktif. Contoh klasik adalah fatwa yang melarang vaksinasi atau transfusi darah di masa lalu karena ketidaktahuan medis, atau fatwa yang mengharamkan semua bentuk kerja sama dengan non-Muslim hingga tingkat ekstrem. Pendekatan seperti ini bertentangan dengan kaidah "*la darar wa la dirar*" (tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain) [85] dan prinsip kemaslahatan.

4. Formalisme dan Ritualisme yang Mengabaikan Substansi. Ketika hukum direduksi menjadi kepatuhan pada bentuk-bentuk lahiriah (seperti keabsahan akad, syarat-syarat formal) sementara mengabaikan ruh keadilan, kejujuran, dan kepedulian sosial, maka hukum telah kehilangan jiwanya. Nabi SAW mengkritik keras praktik semacam ini: *"Celakalah orang yang shalat! (Yaitu) orang yang lalai dari shalatnya, yang berbuat riya' dan mencegah (pemberian) bantuan."* (QS. Al-Ma'un: 4-7)[86]. Formalisme hukum dalam muamalah (misalnya, dalam keuangan syariah yang hanya mengganti label "bunga" dengan "bagi hasil" tanpa mengubah struktur eksploitatif) adalah bentuk dehumanisasi sistemik.

[85] Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Mājah dan Mālik serta digunakan sebagai kaidah universal. Lihat *Al-Muwaṭṭa'*, Kitab al-Aqḍiyah.
[86] QS. Al-Mā'ūn (107): 4–7.

E. Peneguhan Humanisme Islam sebagai Landasan Metodologis Fiqih Sosial

Sebagai sintesis dan fondasi masa depan, Fiqih Sosial harus ditegakkan di atas pijakan Humanisme Islam yang jelas, yang berbeda secara substantif dari humanisme sekular maupun fundamentalisme agama.

1. Teosentrisme yang Memanusiakan (*Theo-Anthropocentric*). Humanisme Islam bukanlah antroposentrisme sekular yang menempatkan manusia sebagai pusat alam semesta tanpa referensi transenden. Ia juga bukan teosentrisme yang menegasikan nilai kemanusiaan. Ia adalah teo-antroposentrisme: pusatnya adalah Tuhan, tetapi dengan pengakuan bahwa kemuliaan dan kemaslahatan manusia adalah tujuan utama dari banyak perintah Tuhan. Martabat manusia bersumber dari anugerah Ilahi (QS. Al-Isra': 70), sehingga tak tergantung pada prestasi atau pengakuan manusia lainnya. Ini memberikan dasar yang kokoh dan sakral bagi penghormatan terhadap manusia.
2. Keseimbangan Holistik: Hak-Kewajiban, Individu-Kolektif, Kebebasan-Tanggung Jawab. Berbeda dengan humanisme liberal yang sering mengedepankan hak individu tanpa batas, Humanisme Islam menekankan keseimbangan dinamis. Setiap hak melahirkan kewajiban. Kebebasan sebagai khalifah dibingkai oleh tanggung jawab sebagai hamba dan tanggung jawab sosial (*takaful al-ijtima'i*). Kesejahteraan individu dan kolektif harus berjalan seiring. Prinsip "*la darar wa la dirar*" melindungi individu dari bahaya, tetapi juga melarang individu membahayakan orang lain atau kepentingan umum.

2. `*Adl* (Keadilan) dan *Rahmah* (Kasih Sayang) sebagai Dwi-Pilar. Humanisme Islam tidak dingin dan legalistik. Ia didorong oleh dua kekuatan pendorong: keadilan yang menuntut perbaikan struktur, dan kasih sayang yang memandu relasi personal. Al-Qur'an menggabungkan keduanya: *"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan..."* (QS. An-Nahl: 90). Rahmah adalah sifat Tuhan yang dijadikan prinsip hukum: *"Dan Tuhanmu telah menetapkan atas diri-Nya kasih sayang."* (QS. Al-An'am: 54). Fiqih yang humanis adalah fiqih yang teguh menegakkan keadilan, tetapi selalu disertai dengan semangat kasih sayang, pengampunan, dan pemulihan.
3. Visi Inklusif dan Universal: *Rahmatan lil 'alamin*. Cakrawala humanisme Islam melampaui batas komunitas Muslim. Nabi Muhammad SAW diutus sebagai "rahmat bagi seluruh alam." (QS. Al-Anbiya': 107). Oleh karena itu, Humanisme Islam dan Fiqih Sosial yang dibangun di atasnya harus memiliki visi inklusif yang membela martabat, keadilan, dan perdamaian bagi semua manusia, tanpa diskriminasi. Ini sejalan dengan pesan universal Al-Qur'an: *"Wahai manusia! Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal..."* (QS. Al-Hujurat: 13).

Menempatkan kemanusiaan sebagai subjek dan tujuan hukum Islam bukanlah pengkhianatan terhadap tradisi, melainkan justru pengembalian pada pesan profetik yang paling otentik. Dengan berlandaskan pada konsep manusia yang utuh (`*Abd* dan *Khalifah*), martabatnya yang suci (*Karamah*), dan prinsip-prinsip hukum yang melayaninya (*Maqashid, Qawa'id),* Fiqh Sosial berkomitmen untuk memanusiakan kembali

diskursus dan praktik hukum Islam. Hukum harus menjadi alat yang melayani, melindungi, dan memuliakan manusia dalam seluruh kompleksitas dan kebutuhannya. Dari landasan filosofis-humanis yang kokoh ini, kita dapat melangkah dengan penuh keyakinan menuju

F. Implikasi Humanisme Islam bagi Rekonstruksi Metodologi Hukum: Menuju Ijtihad yang Memihak dan Emansipatoris

Humanisme Islam yang telah ditegaskan bukanlah akhir perdebatan, melainkan titik tolak metodologis yang menuntut rekonstruksi cara kita berpikir dan menghasilkan hukum. Subbab ini merumuskan konsekuensi logis dari paradigma humanis terhadap bangunan ushul fiqh dan praktik ijtihad, dengan menunjukkan bahwa penghormatan terhadap martabat manusia harus diterjemahkan ke dalam cara kerja hukum yang konkret.

1. Reorientasi Epistemologi Hukum: Dari Piramida Hierarkis ke Jaringan Teleologis-Kontekstual

Humanisme Islam menuntut transformasi mendasar dalam memahami otoritas dan sumber pengetahuan hukum.

a. Kritik terhadap Fiqih yang Terisolasi dari Realitas: Pendekatan humanis menolak pembacaan hukum yang hanya berkutat pada teks (*nash*) tanpa dialog dengan konteks sejarah dan realitas sosial saat ini. Paradigma lama yang membangun piramida dengan teks di puncak perlu diganti dengan model jaringan epistemik yang menghubungkan tiga poros secara dinamis: (1) Teks Suci sebagai sumber nilai dan inspirasi moral; (2) Realitas Empiris (*al-waqi'*) sebagai medan operasi dan sumber masalah yang harus dijawab; dan (3) *Maqashid al-*

syari'ah sebagai kompas etis yang mengarahkan penafsiran teks dan pembacaan realitas.[87]

b. Perluasan Makna "Dalil" Hukum: Dalam kerangka ini, "dalil" tidak lagi terbatas pada dalil naqli (wahyu) dan *dalil 'aqli* (logika deduktif) semata. Bukti-bukti empiris dari ilmu-ilmu sosial seperti data statistik kemiskinan, penelitian tentang dampak lingkungan, atau analisis sistem ekonomi harus diakui sebagai "*dalil wiqai'i*" (dalil realitas) yang memiliki otoritas dalam proses istinbath. Ketika Al-Qur'an berbicara tentang keadilan (*'adl*), maka data ketimpangan ekonomi, studi tentang diskriminasi gender, atau laporan tentang pelanggaran HAM menjadi "dalil" yang wajib dipertimbangkan untuk memahami bagaimana keadilan harus diwujudkan dalam konteks kekinian.[88]

c. *Maqashid* sebagai Hermeneutika Pembebasan: *Maqashid al-syari'ah* (tujuan-tujuan universal syariat) tidak lagi sekadar lampiran teori, tetapi menjadi alat hermeneutik utama. Setiap teks harus dibaca dengan pertanyaan: "Bagaimana penafsiran ini dapat berkontribusi pada perlindungan jiwa (*hifzh an-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), harta (*hifzh al-mal*), keturunan (*hifzh an-nasl*), dan agama (*hifzh ad-din*) secara kolektif dan berkeadilan?" Pendekatan ini membebaskan penafsiran dari kekakuan literal dan mengarahkannya pada pencapaian substansi kemanusiaan.

---

[87] Model jaringan epistemik ini terinspirasi dari pemikiran sistem Jasser Auda. Lihat Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2007), hlm. 65–89.

[88] Wacana tentang "dalil realitas" banyak dikembangkan dalam diskusi *fiqh al-wāqi'* di kalangan NU. Lihat Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 45–60.

2. Revolusi Hermeneutik: Membongkar Hegemoni Penafsiran dan Memusatkan Suara-Suara yang Terpinggirkan

Jika poin pertama tentang "apa" yang menjadi sumber hukum, maka poin ini tentang "siapa" yang berhak menafsirkannya. Humanisme Islam yang berpusat pada martabat kaum tertindas (*mustadh'afin*) menuntut demokratisasi penafsiran.

a. Hermeneutika Kecurigaan (*Hermeneutics of Suspicion*) dalam Membaca Tradisi: Setiap produk penafsiran dalam kitab kuning, setiap kaidah fikih, dan setiap fatwa yang diwariskan harus dihadapkan pada pertanyaan kritis: "Dalam konteks sosial, politik, dan ekonomi seperti apa penafsiran ini lahir? Kepentingan kelompok mana yang mungkin dilayaninya? Bagaimana dampaknya terhadap kelompok perempuan, budak, non-Muslim, atau masyarakat miskin pada masa itu?" [89] Pendekatan ini, yang terinspirasi dari ilmu sosial kritis, bukan untuk menghakimi ulama masa lalu, tetapi untuk membongkar bias dan asumsi yang mungkin telah terkodifikasi menjadi hukum, seperti bias patriarki, kelas, atau etnis.

b. Delokalisasi Epistemik dan Sentralitas Pengalaman Kaum Tertindas: Humanisme Islam melakukan pergeseran perspektif radikal dari sudut pandang *fuqaha* (yang seringkali pria, perkotaan, dan terpelajar) menuju sudut pandang kaum tertindas sebagai titik awal epistemologis. Apa artinya "kemudahan" (*taysir*) bagi seorang buruh migran yang terikat kontrak? Apa artinya "kerusakan" (*mafsadah*) bagi komunitas adat yang hutannya digunduli? Pengalaman hidup (*lived*

[89] Pendekatan hermeneutika kecurigaan terhadap tradisi Islam dikembangkan oleh Mohammed Arkoun. Lihat Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Boulder: Westview Press, 1994).

experience) mereka yang langsung merasakan dampak ketidakadilan adalah sumber pengetahuan yang sah dan otentik yang harus didengar dan diintegrasikan ke dalam proses ijtihad.[90]

c. Membaca Ulang Teks dengan Perspektif Korban: Praksis konkret dari hermeneutika kecurigaan adalah membaca teks dengan mata kaum tertindas. Misalnya, membaca ayat-ayat tentang qiwamah dari perspektif perempuan korban kekerasan domestik, atau membaca hukum hadd pencurian dari perspektif orang miskin yang terpaksa mencuri di tengah sistem ekonomi yang timpang. Pembacaan ulang seperti ini dapat mengungkap dimensi pembebasan dalam teks yang selama ini tertutupi oleh penafsiran yang bias.[91]

3. Substansialisasi dan Kontekstualisasi Kaidah-Kaidah Besar Fiqih

Kaidah-kaidah universal (*al-qawa'id al-fiqhiyyah al-kulliyyah*) adalah warisan berharga yang perlu dihidupkan kembali dengan semangat humanisme.

a. "*La dharara wa la dirar*" sebagai Prinsip Anti-Penindasan Struktural: Kaidah "tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain" [92] tidak boleh dibatasi pada bahaya fisik langsung antar individu. Dalam logika humanisme Islam,

[90] Konsep "epistemologi dari pinggiran" dalam studi Islam dibahas oleh Shadaab Rahemtulla dalam *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

[91] Contoh pembacaan ulang teks dengan perspektif korban dikemukakan oleh Amina Wadud dalam *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999).

[92] Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Mājah (no. 2341) dan Mālik dalam *Al-Muwaṭṭa'*, Kitab al-Aqḍiyah. Status periwayatannya diperselisihkan, namun maknanya diterima luas sebagai kaidah yang bersifat normatif.

"*dharar*" (bahaya) terbesar adalah bahaya yang bersifat struktural dan sistemik. Polusi industri yang merusak kesehatan publik, sistem upah tidak layak yang melanggengkan kemiskinan, atau diskriminasi sistematis yang menghalangi akses kelompok tertentu terhadap keadilan semua ini adalah dharar yang harus dicegah. Kaidah ini menjadi fondasi hukum untuk menolak kebijakan yang merugikan masyarakat banyak demi keuntungan segelintir orang.

b. "*Al-masyaqqah tajlibu at-taysir*" sebagai Prinsip Emansipasi dari Kesulitan Hidup: Kesulitan (*masyaqqah*) yang dimaksud bukan lagi hanya keadaan individu seperti sakit atau dalam perjalanan. Kesulitan kolektif yang dihadapi masyarakat seperti kesulitan mendapatkan perumahan layak, air bersih, atau akses keadilan akibat biaya perkara yang mahal adalah "kesulitan" yang sah untuk memicu "kemudahan". Kaidah ini menjadi landasan untuk fatwa dan kebijakan progresif yang berpihak pada rakyat kecil, seperti keringanan hutang bagi orang miskin (*muflis*) atau penyederhanaan birokrasi peradilan.[93]

c. "*Dar'ul-mafasid muqaddamun 'ala jalbil-mashalih*" sebagai Etika Tanggung Jawab Publik: Kaidah "menolak kerusakan didahulukan atas menarik manfaat" sejalan dengan precautionary principle dalam etika global. Dalam konteks humanisme Islam, "kerusakan" (*mafsadah*) terbesar adalah dehumanisasi dan perusakan martabat manusia. Oleh karena itu, dalam mengevaluasi sebuah kebijakan atau fatwa misalnya

[93] Penerapan kaidah *al-masyaqqah* dalam konteks modern dibahas oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam *Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990).

tentang sistem ekonomi atau teknologi baru pertanyaan utamanya adalah: "Apakah ini berisiko merendahkan martabat, memperlebar ketimpangan, atau merusak lingkungan hidup?"[94] Jika ya, maka ia harus ditolak atau diatur ketat.

4. Demokratisasi Ijtihad: Dari Otoritas Keulamaan menuju Deliberasi Publik

Humanisme Islam yang percaya pada kapasitas akal dan martabat setiap manusia harus merefleksikan keyakinannya dalam proses menghasilkan hukum.

a. Transisi dari Ijtihad Fardi ke Ijtihad Jama'i yang Partisipatif: Ijtihad tidak boleh lagi menjadi monopoli seorang mujtahid. Ia harus dikonseptualisasi ulang sebagai proses sosial deliberatif yang inklusif. Lembaga-lembaga fatwa harus dirombak menjadi forum publik yang melibatkan tidak hanya ahli fikih (*fuqaha*), tetapi juga perwakilan dari kelompok terdampak (buruh, perempuan, masyarakat adat) serta pakar dari berbagai disiplin ilmu (ekonom, sosiolog, dokter, ahli ekologi).[95]

b. *Public Reason* sebagai Kriteria Validitas Hukum: Sebuah fatwa atau rumusan hukum, untuk bisa dianggap sah dan legitime dalam masyarakat kompleks, harus mampu dipertanggungjawabkan dengan "nalar publik" alasan-alasan yang dapat dipahami dan diterima oleh semua pihak yang berakal sehat, terlepas dari latar belakang keagamaan mereka

[94] Aplikasi kaidah *dar'u al-mafāsid* dalam isu lingkungan dan bioetika dibahas oleh Abdulaziz Sachedina dalam *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

[95] Model *ijtihad* kolektif partisipatif ini diusulkan oleh Tariq Ramadan. Lihat Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 85–110.

yang mendalam. Ini berarti menerjemahkan hikmah dan nilai di balik dalil naqli ke dalam bahasa yang dapat didialogkan dengan kepentingan publik, sejalan dengan seruan Al-Qur'an untuk "hikmah" dan "*mau'izhah hasanah*" (QS. An-Nahl: 125).[96]

c. Transparansi dan Akuntabilitas Proses Ijtihad: Proses pengambilan keputusan hukum harus transparan: data apa yang digunakan, ahli siapa yang diajak, perdebatan apa yang terjadi. Ini untuk mencegah penyalahgunaan otoritas dan memastikan hukum lahir dari proses pencarian kebenaran dan keadilan yang jujur.

5. Hukum sebagai Hipotesis Sosial: Evaluasi Berkelanjutan Berdasarkan Dampak Kemanusiaan

Akhirnya, humanisme Islam menuntut sikap rendah hati dan kritis terhadap produk hukum. Hukum bukan wahyu kedua yang mutlak dan final.

a. *Ma'alat al-Af'al* (Pertimbangan Konsekuensi) sebagai Bagian Integral Ijtihad: Imam Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menegaskan: "Syarat (dalam menetapkan hukum) adalah mempertimbangkan akibatnya."[97] Prinsip ini harus menjadi batu ujian. Setelah sebuah rumusan hukum dihasilkan, harus ada mekanisme evaluasi dampak (*impact assessment*): Apakah fatwa atau kebijakan tersebut benar-benar meringankan penderitaan, meningkatkan keadilan, dan memuliakan martabat? Atau justru sebaliknya?

[96] Konsep *public reason* dalam Islam kontemporer dibahas oleh Abdullahi Ahmed An-Na'im dalam *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), Bab 3.

[97] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), jilid 3, hlm. 14.

b. Hukum sebagai Hipotesis Sosial yang Terbuka untuk Revisi: Setiap produk ijtihad adalah "hipotesis sosial" tentang bagaimana suatu aturan akan mempengaruhi masyarakat. Hipotesis ini harus diuji di lapangan. Jika bukti empiris menunjukkan bahwa hukum tersebut justru menyebabkan dehumanisasi, maka wajib dilakukan revisi, koreksi, atau penarikan. Sikap ini mencerminkan komitmen sejati pada kemaslahatan manusia di atas kesetiaan buta pada formulasi hukum tertentu.[98]

c. Siklus Reflektif dalam Praksis Hukum: Proses hukum menjadi sebuah siklus berkelanjutan: (1) Identifikasi masalah kemanusiaan; (2) Ijtihad kolektif-partisipatif; (3) Implementasi dan monitoring; (4) Evaluasi dampak terhadap martabat manusia; (5) Refleksi dan revisi. Siklus ini memastikan hukum Islam tetap hidup, relevan, dan selalu berorientasi pada tujuan utamanya: memanusiakan manusia.

Implikasi metodologis di atas adalah agenda konkret untuk rekonstruksi ilmu *ushul fiqh* dan praktik ijtihad. Humanisme Islam membawa kita dari ranah filsafat hukum (apa yang seharusnya) menuju metodologi hukum (bagaimana mewujudkannya).

[98] Pandangan hukum sebagai hipotesis sosial yang terbuka dikemukakan oleh Khaled Abou El Fadl dalam *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), hlm. 150–175.

BAB 7
KEADILAN SEBAGAI PRINSIP FUNDAMENTAL SYARIAT: POROS TRANSENDEN DAN IMPERATIF SOSIAL

Pendahuluan

Jika kita ibaratkan bangunan megah Syariat Islam sebagai sebuah piramida agung, maka Keadilan (*'adl*) bukan sekadar ornamen di puncaknya atau fondasi di dasarnya, melainkan prinsip poros (*axis mundi*) yang menembus dan menyangga setiap lapisan bangunan tersebut. Tanpa keadilan, seluruh struktur hukum Islam kehilangan roh dan legitimasinya, berubah menjadi kerangka kaku yang dapat dengan mudah dijadikan alat penindasan yang mengatasnamakan Tuhan. Bab sebelumnya telah membangun fondasi humanisme Islam; kini bab ini akan melanjutkan dengan menancapkan tonggak utamanya: keadilan. Bab ini akan melakukan ekskavasi mendalam terhadap makna keadilan dalam kerangka teologis dan filosofis Islam, membedah secara tajam dialektika antara keadilan substantif dan prosedural, serta menganalisis relasi kompleks antara idealisasi dan instrumentalisasi antara keadilan dan hukum. Lebih jauh, bab ini akan melakukan kritik destruktif terhadap mitos netralitas hukum yang semu, untuk akhirnya menegaskan sebuah tesis

sentral: bahwa dalam Fiqih Sosial Kontemporer, keadilan adalah '*mi'yar al-shihhah al-ijtima'iyyah*' (ukuran keshahihan sosial) tertinggi yang tak terbantahkan bagi setiap produk dan praktik hukum. Keadilan adalah kompas yang tak tergantikan untuk mengarahkan ijtihad dari ranah legalistik-formal menuju ranah transformatif-substantif yang membebaskan.

A. Pengertian Keadilan dalam Islam: Sebuah Eksplorasi Filosofis dan Teologis

Keadilan (*'adl*) dalam Islam adalah sebuah kosmos makna yang kaya, multidimensional, dan berakar pada jantung doktrin tauhid. Pemahamannya harus melampaui reduksi sekadar "pembagian yang sama rata", merambah ke ranah penegakan hak, keseimbangan kosmis, etika relasional, dan yang terpenting, sebagai imperatif sosial yang berpihak.

1. Keadilan sebagai Sifat Ilahi dan Landasan Kosmik: Keadilan pertama-tama dan yang utama adalah sifat Allah Yang Maha Adil (Al-*'adl*). Keesaan-Nya (*Al-Ahad*) yang absolut meniscayakan keadilan-Nya yang mutlak dan tidak berpihak. Dari sini, keadilan menjadi prinsip kosmik (*sunnatullah*) yang mengatur alam semesta, sebagaimana tercermin dalam keseimbangan (*mizan*) langit dan bumi.[99] Manusia, sebagai bagian dari kosmos ini, terpanggil untuk merefleksikan sifat Ilahi ini dalam tatanan sosialnya. Al-Qur'an secara tegas menghubungkan perintah keadilan dengan hakikat ketuhanan: *"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan*

[99] Lihat pembahasan tentang *mīzān* sebagai prinsip kosmik dalam Syed Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 1–50.

berbuat kebajikan..." (QS. An-Nahl: 90). Perintah ini bersifat universal, mutlak, dan merupakan konsekuensi logis dari pengakuan terhadap keesaan-Nya. Lebih lanjut, keadilan diletakkan setara bahkan sebagai penanda ketakwaan: *"...Dan berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa..."* (QS. Al-Ma'idah: 8). Dengan demikian, menegakkan keadilan bukan sekadar kewajiban sosial, melainkan manifestasi konkret dan ujian nyata dari ketundukan ('ubudiyah) kepada Allah.

2. Spektrum Makna: *'adl*, *Qisth*, dan *Mizan* sebagai Trinitas Konseptual: Al-Qur'an dan Sunnah menggunakan beberapa istilah kunci yang membentuk spektrum makna keadilan yang komprehensif:

   a. *'adl* sering bermakna keadilan yang bersifat proporsional, seimbang, dan menempatkan sesuatu pada tempatnya (*putting things in their right places*). [100] Ia mencakup keadilan dalam persaksian yang jujur meski terhadap diri sendiri (QS. An-Nisa': 135), keadilan dalam ucapan dan timbangan (QS. Al-An'am: 152), serta keadilan dalam menyelesaikan perselisihan antar pihak yang bertikai (QS. Al-Hujurat: 9). *'adl* adalah prinsip moral yang menuntut integritas dan keberpihakan pada kebenaran.

   b. *Qisth* lebih menekankan pada keadilan distributif dan komutatif, yaitu pembagian yang merata, pemberian hak kepada yang berhak, dan penjatahan yang tepat. Al-Qur'an menyeru: *"...Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan (qisth), menjadi saksi karena Allah..."* (QS. An-Nisa': 135). Istilah ini sangat kuat dalam konteks

[100] Lihat definisi *'adl* dalam kamus etika-filosofis Islam: M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), hlm. 469–472.

ekonomi dan sosial, menuntut sistem distribusi kekayaan dan sumber daya yang adil, serta transaksi yang setara dan tidak eksploitatif.

c. *Mizan* (timbangan) adalah metafora untuk keseimbangan, keharmonisan, dan proporsionalitas baik dalam tatanan kosmis maupun sosial. Allah telah menciptakan segala sesuatu dengan neraca (QS. Ar-Rahman: 7-9). Keadilan sosial adalah upaya manusia menciptakan dan menjaga mizan di tengah masyarakat yang kompleks, mencegah terjadinya kelebihan (*ifrath*) atau kekurangan (*tafrith*) yang mengganggu harmoni.

Ketiga konsep ini membentuk trinitas yang tak terpisahkan: *'adl* sebagai prinsip moral-prosedural, *Qisth* sebagai prinsip distributif-material, dan *Mizan* sebagai prinsip teleologis-harmonis.

3. Keadilan Profetik yang Berpihak: Pembelaan terhadap Kaum Lemah (*Mustadh'afin*): Keadilan Ilahi dalam narasi Al-Qur'an bukanlah konsep abstrak yang netral. Ia memiliki kecenderungan profetik yang jelas untuk membela yang tertindas. Al-Qur'an menggambarkan misi para nabi adalah menegakkan keadilan dan membebaskan kaum mustadh'afin dari belenggu penindasan: *"Dan Kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu dan menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi (bumi)."* (QS. Al-Qashash: 5). Oleh karena itu, keadilan dalam perspektif Islam secara aktif berpihak pada korban kezaliman (*mazlum*). Sabda Nabi yang monumental menegaskan hal ini: *"Tolonglah saudaramu yang berbuat zalim dan yang dizalimi."* Para sahabat bertanya, *"Wahai Rasulullah, kami paham menolong yang dizalimi, tapi bagaimana menolong*

yang zalim?" Nabi menjawab: *"Kamu cegah dia dari kezalimannya."* (HR. Bukhari).[101] Ini adalah deklarasi tegas bahwa keadilan sejati bersifat intervensif dan korektif; ia tidak hanya menolong korban, tetapi secara aktif menghentikan dan melucuti struktur serta pelaku kezaliman. Inilah fondasi bagi Fiqih Sosial yang tidak takut disebut "berpihak".

B. Keadilan Substantif vs. Keadilan Prosedural: Dialektika dalam Mencari Keseimbangan yang Dinamis

Agar operasional dalam dunia hukum yang kompleks, prinsip keadilan yang agung tersebut harus diterjemahkan ke dalam dua dimensi yang saling terkait namun sering tegang: substantif dan prosedural. Fiqih yang benar-benar adil harus berjuang memenuhi tuntutan keduanya secara dinamis.

1. Keadilan Substantif (*'adl al-Jawhar* / *Substantive Justice*): Jiwa, Tujuan, dan Konten Hukum: Keadilan substantif berkaitan dengan "isi", "esensi", atau "hasil akhir" dari hukum itu sendiri: apakah hukum tersebut pada hakikatnya adil? Apakah ia mendistribusikan manfaat (hak, kesempatan, sumber daya) dan beban (kewajiban, pajak, risiko) secara merata dan proporsional di masyarakat? Apakah ia melindungi dan memajukan hak-hak dasar serta martabat manusia, terutama kelompok yang paling rentan dan tertindas? Keadilan substantif berhubungan dengan nilai-nilai akhir (*ultimate values*) seperti kesetaraan esensial, kebebasan dari penindasan, pemenuhan kebutuhan dasar (*al-dharuriyyat*), dan kesejahteraan kolektif (*maslahah 'ammah*). Contoh klasik

[101] HR. Al-Bukhārī, Kitab al-Maẓālim, no. 2444.

ketidakadilan substantif adalah penerapan rigid hukum waris faraidh dalam konteks masyarakat di mana perempuan sama sekali tidak memiliki akses ekonomi, pendidikan, atau kontrol atas hartanya, sehingga bagian waris yang formalnya "adil" justru melanggengkan ketergantungan dan kerentanan ekonomi mereka.[102]

2. Keadilan Prosedural (*'adl al-Uslub / Procedural Justice*): Proses yang Fair, Transparan, dan Terakses: Keadilan prosedural berkaitan dengan "cara", "metode", atau "proses" di mana hukum dirumuskan, ditetapkan, dan diterapkan: apakah prosesnya fair, transparan, konsisten, imparsial, dan dapat diakses oleh semua orang, terutama yang lemah? Prinsip-prinsipnya termasuk praduga tak bersakit hingga terbukti sebaliknya (*al-bara'ah al-ashliyyah*), hak untuk didengar (*audi et alteram partem*), kesetaraan di depan hukum tanpa pandang bulu, imparsialitas penegak hukum, transparansi keputusan, dan adanya mekanisme banding. Nabi SAW menekankan secara dramatis pentingnya proses yang adil dan tidak diskriminatif: *"Sungguh, kehancuran umat-umat sebelum kamu adalah karena bila yang mencuri orang terpandang mereka biarkan, tetapi bila yang mencuri orang lemah mereka tegakkan hukum."* (HR. Bukhari & Muslim).[103] Ini adalah kritik pedas terhadap sistem peradilan yang secara prosedural korup dan bias kelas.

[102] Analisis kritis tentang hukum waris dan keadilan substantif dibahas oleh Ziba Mir-Hosseini, *Menjelajahi Feminisme dan Hukum Keluarga Islam: Kasus Iran dan Maroko*, terj. (Bandung: Mizan, 2003), Bab 4.

[103] HR. Al-Bukhārī, Kitab al-Ḥudūd, no. 6787; Muslim, Kitab al-Ḥudūd, no. 1688.

3. Simbiosis Ideal, Ketegangan Nyata, dan Bahaya Formalisme Hukum: Dalam situasi ideal, keadilan substantif dan prosedural saling menguatkan. Proses yang adil cenderung menghasilkan hasil yang adil, dan hukum yang substantif adil membutuhkan proses yang adil untuk legitimasinya. Namun, dalam realitas sosial yang timpang, sering terjadi ketegangan bahkan paradoks. Sebuah hukum atau putusan mungkin diterapkan dengan prosedur yang sempurna (formulir lengkap, saksi sah, hakim netral secara formal) tetapi menghasilkan ketidakadilan substantif yang besar (misalnya, mengusir penghuni liar dari tanahnya berdasarkan sertifikat hukum yang diperoleh korporasi melalui manipulasi). Sebaliknya, tujuan substantif yang mulia (misalnya, redistribusi tanah untuk petani tak bertanah) tidak boleh dicapai dengan cara-cara yang sewenang-wenang, inkuisitorial, atau melanggar hak prosedural dasar seseorang. Fiqih Sosial dengan tegas menempatkan keadilan substantif sebagai tujuan akhir (*maghsad*), sementara keadilan prosedural adalah sarana penting (*wasilah*) yang harus terus disempurnakan. Jika prosedur baku yang ada justru secara sistemik menghalangi atau mendistorsi tercapainya keadilan substantif bagi kaum lemah, maka prosedur itu sendiri harus menjadi objek kritik dan reformasi. Hukum tidak boleh dibiarkan menjadi ritual prosedural belaka yang mengaburkan ketidakadilan mendasar.

C. Relasi Dialektis Keadilan dan Hukum: Antara Cita-Cita Transenden dan Realitas Instrumental

Keadilan dan hukum memiliki hubungan yang kompleks, penuh ketegangan, namun tak terpisahkan. Hukum adalah instrumen penting, tetapi bukan satu-satunya, untuk mewujudkan keadilan. Memahami dialektika ini krusial untuk menghindari dua jebakan: menyamakan hukum dengan keadilan itu sendiri, atau menafikan peran hukum sama sekali.

1. Hukum sebagai Sarana (*Wasilah*) yang Tunduk pada Tujuan Keadilan (*Maqshad*): Dalam arsitektur agung *Maqashid al-syari'ah*, hukum-hukum *furu'* (*al-ahkam al-far'iyyah*) adalah alat turunan dan instrumental untuk mencapai tujuan-tujuan universal yang salah satunya paling sentral adalah keadilan (*'adl*). Imam Al-Ghazali dengan cermat mendefinisikan kemaslahatan (*maslahah*) yang padanya keadilan menjadi rohnya sebagai tujuan syariat, yang esensinya adalah menjaga lima kebutuhan dasar (*al-dharuriyyat al-khams*).[104] Keadilan adalah napas yang menghidupkan kelima prinsip itu. Dengan demikian, validitas dan legitimasi sebuah hukum sangat ditentukan oleh kontribusinya yang nyata pada terwujudnya keadilan substantif. Hukum yang secara formal sah (*sahih*) menurut metodologi ushul tertentu, tetapi dalam penerapannya melanggengkan ketidakadilan, menindas yang lemah, atau mengabaikan kemaslahatan publik, pada

[104] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), jilid 1, hlm. 286–287.

hakikatnya telah kehilangan raison *d'être*-nya dan bertentangan dengan jiwa syariat.

2. Keadilan sebagai Higher Law yang Mengoreksi Hukum Positif (Fiqih): Karena fiqih adalah produk pemahaman manusia (*ijtihadi*) yang historis, kontekstual, dan tidak lepas dari bias zamannya, maka ia harus tunduk pada penilaian dan koreksi berdasarkan prinsip keadilan yang lebih tinggi yang bersifat transenden dan universal. Inilah contoh monumental yang diberikan Khalifah Umar bin Khattab. Di hadapan teks *qathi'* tentang hukum potong tangan bagi pencuri (QS. Al-Maidah: 38), Umar menangguhkan (*waqf*) penerapannya pada masa paceklik (*maja'ah*). Keputusannya didasarkan pada pertimbangan rasional-teleologis bahwa penerapan literal hukum pada konteks darurat sosial tersebut justru akan menimbulkan ketidakadilan dan penderitaan yang lebih besar, serta mengabaikan tujuan syariat menjaga jiwa (*hifdz an-nafs*). [105] Kasus ini bukan penolakan terhadap teks, tetapi penafsiran yang memprioritaskan *maqashid*, menunjukkan bahwa keadilan berfungsi sebagai higher law atau grundnorm yang dapat mengoreksi, menangguhkan, atau merekontekstualisasikan hukum positif ketika konteks sosial berubah.

3. Bahaya Instrumentalisasi Hukum: Ketika Hukum Menjadi Alat Kekerasan dan Hegemoni: Sejarah panjang umat manusia, termasuk sejarah Muslim, menunjukkan bahwa hukum sering diinstrumentalisasi oleh kekuasaan (politik, ekonomi, patriarki) untuk melanggengkan dominasi, memagari privilege, dan melegitimasi ketidakadilan. Al-Qur'an dengan keras

[105] Lihat riwayat dan analisisnya dalam Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 24–25.

mengkritik praktik penyuapan dan korupsi peradaban yang membuat hukum berpihak pada yang kaya: *"Dan janganlah kamu makan harta di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu menyuap dengan harta itu kepada para hakim, dengan maksud agar kamu dapat memakan sebagian harta orang lain itu dengan jalan dosa, padahal kamu mengetahui."* (QS. Al-Baqarah: 188). Fiqih Sosial harus selalu waspada dan kritis terhadap penggunaan simbol, bahasa, dan otoritas agama untuk "mengislamkan" dan melegitimasi hukum-hukum atau kebijakan yang pada hakikatnya tidak adil, tidak manusiawi, dan hanya melayani kepentingan segelintir elite, baik oleh negara otoriter, korporasi raksasa, maupun kelompok dominan dalam masyarakat.

D. Kritik Destruktif atas Mitos Netralitas Hukum: Membongkar Bias dan Keberpihakan Tersembunyi

Klaim bahwa hukum itu "netral", "objektif", "bebas nilai", atau sekadar "menjalankan teks" adalah mitos berbahaya yang telah melanggengkan banyak ketidakadilan. Setiap sistem hukum, aturan, dan penafsirannya lahir dalam konteks sosial-historis tertentu dan tidak pernah bebas dari kepentingan, bias, serta asumsi dunia (*worldview*) yang melahirkannya.

1. Hukum sebagai Produk dan Produsen Struktur Kekuasaan: Teori hukum kritis (*Critical Legal Studies*) dan sosiologi hukum mengajarkan bahwa hukum bukanlah sistem netral yang mandiri dan berdiri di atas angin. Hukum adalah cermin yang merefleksikan dan sekaligus alat yang mereproduksi struktur kekuasaan (politik, ekonomi, gender, ras, agama) yang

dominan dalam suatu masyarakat pada masa tertentu.[106] Hukum waris, hukum kesaksian (perempuan setengah laki-laki), hukum kepemilikan tanah, atau bahkan hukum pidana Islam (*hudud*) dalam fiqih klasik tidak dapat dipahami secara benar tanpa melihat konteks masyarakat patriarkal, agraris, dan kesukuan di mana ia pertama kali dikodifikasi. Mengklaim ketentuan-ketentuan historis tersebut sebagai "netral", "abadi", dan "universal" adalah bentuk pengabaian terhadap sejarah dan pengukuhan terhadap bias-bias yang dikandungnya.

2. Netralitas Semu yang Memihak *Status Quo*: Dalam konflik struktural antara penindas (*zalim*) dan tertindas (*mazlum*), klaim netralitas dan "kepatuhan pada aturan yang ada" oleh sistem hukum sering kali berpihak secara de facto pada yang kuat dan melanggengkan status quo. Dengan bersembunyi di balik "kepastian hukum" dan "prosedur baku", hukum cenderung melindungi tatanan dan hak-hak istimewa (*privilege*) yang mapan, sambil menyulitkan atau bahkan mengkriminalkan upaya-upaya perubahan dan perlawanan struktural dari kelompok tertindas. Sikap Nabi yang menolak menghukum pencuri di masa kelaparan adalah penolakan yang elegan terhadap "netralitas semu" dan "kepatuhan buta" pada sistem hukum yang akan menghukum korban dari sebuah sistem ekonomi dan politik yang gagal dan tidak adil.

3. Menuju Keberpihakan yang Sadar dan Etis (*Conscious Ethical Partiality*): Melawan mitos netralitas yang menipu, Fiqih Sosial Kontemporer dengan berani menegaskan prinsip

[106] Untuk penerapan teori hukum kritis dalam studi Islam, lihat Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), Bab 1; serta David Kennedy, *A Critique of Adjudication: Fin de Siècle* (Cambridge: Harvard University Press, 1997).

keberpihakan yang sadar, eksplisit, dan etis kepada kaum mustadh'afin. Ini bukan berarti mengabaikan prosedur hukum atau berlaku sewenang-wenang. Sebaliknya, ini adalah pengakuan jujur bahwa untuk mendekati cita-cita keadilan substantif dalam dunia yang timpang, hukum harus didesain, ditafsirkan, dan diterapkan dengan presumsi yang memihak pada yang lemah, yang tertindas, dan yang terpinggirkan. Kaidah universal "*al-dararu yuzal*" (kemudharatan harus dihilangkan) harus secara konsisten diarahkan untuk menghilangkan kemudharatan terbesar, yaitu penindasan dan ketidakadilan struktural. Keadilan dalam Islam, sebagaimana ditegaskan dalam QS. An-Nisa': 135, harus ditegakkan "walaupun terhadap dirimu sendiri atau terhadap kedua orang tua dan kaum kerabat", artinya ia harus memiliki keberanian moral untuk melawan bias natural, kepentingan pribadi, loyalitas primordial, dan segala bentuk *privilege* yang melekat pada diri penegaknya.[15]

E. Keadilan sebagai Ukuran Keshahihan Sosial Hukum: Sebuah Paradigma Evaluasi yang Revolusioner

Akhirnya, dan ini adalah kesimpulan operasional dari seluruh pembahasan, keadilan harus dinaikkan statusnya menjadi alat ukur utama dan penentu akhir untuk menilai keshahihan sosial (*social validity atau 'adalah ijtima'iyyah*) dari setiap produk dan praktik hukum, melampaui sekadar keshahihan formal (*formal validity* atau *sihhah suriyyah*).

1. Melampaui Kriteria Sahih Formal menuju Kriteria 'Adil Substantif: Sebuah akad jual-beli mungkin sahih secara formal (memenuhi rukun dan syarat: penjual-pembeli, objek, ijab-

qabul), tetapi bisa sangat tidak 'adil secara substantif jika terjadi karena paksaan (*ikrah*), penipuan (*ghubn fahi*sh), ketidakseimbangan informasi yang ekstrem, atau eksploitasi kebutuhan mendasar. Fiqih klasik sebenarnya mengenal mekanisme pembatalan akad karena ghubn dan darar. Fiqih Sosial memperluas dan mensistematisasikan logika ini ke semua ranah hukum: sebuah kebijakan publik, undang-undang, fatwa keagamaan, atau putusan pengadilan harus dinilai "tidak sah" atau "tidak *legitimate*" secara sosial jika dalam penerapannya terbukti menghasilkan, memperdalam, atau melanggengkan ketidakadilan substantif, terlepas dari kesesuaian formalnya dengan dalil naqli atau qiyas tertentu.

2. Membangun Indikator Keadilan Substantif yang Terukur dan Konkret: Untuk mengoperasionalkan penilaian yang tidak subyektif ini, kita memerlukan seperangkat indikator keadilan substantif yang terukur, berdasarkan data empiris dan ilmu sosial. Beberapa indikator kunci yang dapat diadopsi adalah:

    a. Indikator Pengurangan Ketimpangan: Apakah hukum/kebijakan ini mengurangi kesenjangan ekonomi (rasio Gini), kesenjangan akses kesehatan, dan kesenjangan pendidikan?

    b. Indikator Perlindungan dan Pemberdayaan Kelompok Rentan: Apakah ia meningkatkan indeks pemberdayaan perempuan, perlindungan anak, kesetaraan disabilitas, serta keamanan dan hak-hak buruh migran?

    c. Indikator Akses pada Sumber Daya dan Keadilan: Apakah ia memperluas akses masyarakat miskin dan marjinal pada tanah, air bersih, perumahan layak, pendidikan berkualitas, layanan kesehatan, dan sistem peradilan yang terjangkau?

d. Indikator Keberlanjutan Ekologis dan Keadilan Antar Generasi: Apakah ia menurunkan tingkat polusi, deforestasi, dan emisi karbon, serta memastikan hak generasi mendatang atas lingkungan yang sehat?

Jika evaluasi berdasar indikator-indikator ini menunjukkan hasil negatif, maka dapat disimpulkan bahwa hukum tersebut gagal dalam uji keshahihan sosial, betapapun "syar'i" dan "Islami"-nya ia diklaim.

3. Mekanisme Koreksi dan Reformasi Hukum Berbasis Keadilan: Fiqih Sosial tidak berhenti pada kritik. Ia harus membangun dan memperkuat mekanisme koreksi berkelanjutan (*continuous corrective mechanism*) yang memungkinkan hukum direvisi, diperbarui, atau bahkan dibatalkan berdasarkan temuan ketidakadilan yang terukur. Mekanisme ini dapat berupa:

   a. *Ijtihad jama'i* (ijtihad kolektif) partisipatif yang secara institusional melibatkan suara, testimoni, dan analisis dari kaum terdampak dan pakar lintas disiplin.

   b. *Strategic litigation* (peradilan strategis) di mana pengadilan diajak menggunakan argumentasi *maqashid* dan keadilan substantif sebagai dasar putusan, menciptakan yurisprudensi progresif.

   c. Advokasi kebijakan dan tekanan publik yang dilakukan oleh masyarakat sipil, menggunakan bahasa keadilan Islam yang otoritatif untuk mendesak perubahan.

   Proses dinamis ini menegaskan bahwa hukum Islam bukan monumen mati atau artefak museum, melainkan living tradition (tradisi yang hidup) yang terus bertumbuh, berevolusi, dan diperbarui melalui komitmen kolektif yang tak

kenal lelah pada cita-cita keadilan yang menjadi pesan abadi seluruh risalah langit.

F. Tantangan dan Strategi Penegakan Keadilan dalam Konteks Kontemporer

Konsep keadilan yang telah digali secara filosofis-teologis dan dikonkretkan dalam kerangka hukum menghadapi ujian terberatnya justru dalam arena praksis kontemporer. Subbab ini akan mengidentifikasi tantangan struktural dan kultural yang menghambat penegakan keadilan substantif, sekaligus merancang strategi operasional bagi Fiqih Sosial untuk meresponsnya. Dari ranah ekonomi global hingga ruang digital, dari bias kultural hingga krisis ekologi, tantangan-tantangan ini membutuhkan navigasi yang cerdas dan keberanian untuk melakukan rekontekstualisasi yang radikal.

1. Tantangan Global dan Struktural: Dinding Besar Penghadang Keadilan

Keadilan substantif dalam abad ke-21 dihadapkan pada tembok-tembok kokoh yang dibangun oleh sistem global dan struktur sosial-politik yang timpang.

a. Hegemoni Kapitalisme Global dan Finansialisasi Ekonomi: Sistem ekonomi global yang didominasi oleh logika kapital neoliberal menciptakan paradoks yang sulit dipecahkan: pertumbuhan ekonomi seringkali berbanding terbalik dengan keadilan distributif. [107] Fiqih Sosial menghadapi tantangan

[107] Analisis ketimpangan ekonomi global dibahas oleh Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge: Harvard University Press, 2014). Perspektif Islam dapat dilihat dalam Tariq Ramadan, *The Quest for Meaning:*

nyata seperti ketimpangan ekstrem (1% populasi menguasai kekayaan mayoritas), eksploitasi tenaga kerja dalam rantai pasok global, dan dominasi sektor finansial yang spekulatif atas sektor riil. Prinsip *qisth* (keadilan distributif) dan larangan riba harus diterjemahkan menjadi kritik struktural terhadap sistem ini, bukan sekadar pengaturan transaksi individual.

b. Pluralitas Kompleks dan Politik Identitas Eksklusif: Dalam masyarakat majemuk, klaim keadilan sering kali terfragmentasi dan berbenturan dengan kepentingan kelompok berbasis identitas primordial (agama, etnis, suku).[108] Fiqih Sosial harus berhadapan dengan politik identitas yang mengerdilkan keadilan universal, serta mampu merumuskan keadilan inklusif yang menghormati perbedaan tanpa mengorbankan prinsip-prinsip dasar seperti kesetaraan martabat dan anti-diskriminasi. Ini menuntut kecanggihan hermeneutika untuk membaca teks dalam konteks plural.

c. Revolusi Digital dan Matriks Ketidakadilan Baru: Ruang siber melahirkan bentuk-bentuk ketidakadilan baru yang belum sepenuhnya terpetakan oleh hukum tradisional. Algoritma bias yang memperkuat diskriminasi, kesenjangan digital yang memperlebar ketimpangan akses pengetahuan, kapitalisme data yang mengeksploitasi privasi pengguna, serta hegemoni *platform* yang mengontrol ruang publik, semuanya merupakan tantangan besar.[109] Fiqih Sosial ditantang untuk merespons

---

Developing a Philosophy of Pluralism (London: Penguin, 2010), bab tentang ekonomi.

[108] Tentang politik identitas dan tantangannya bagi keadilan, lihat Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton, 2006).

[109] Tantangan keadilan digital dianalisis oleh Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power* (New York: PublicAffairs, 2019).

dengan kerangka hukum yang relevan tanpa terjebak pada larangan-larangan simplistis.

d. Krisis Ekologis Multidimensi dan Keadilan Antar Generasi: Perubahan iklim, kepunahan biodiversitas, dan krisis air bersih adalah bentuk ketidakadilan ekologis yang dampaknya paling berat dirasakan oleh masyarakat miskin dan pedesaan, padahal mereka yang paling sedikit berkontribusi pada kerusakan.[110] Fiqih Sosial harus mengintegrasikan dimensi ekologis secara substantif, menegaskan bahwa kerusakan di muka bumi (*al-fasad fi al-ardh*) adalah kezaliman yang berdosa, dan bahwa keadilan antar generasi (*intergenerational justice*) adalah bagian integral dari amanah kekhalifahan.

2. Strategi Operasional dan Mekanisme Transformasi

Menghadapi tembok-tembok tersebut, Fiqih Sosial tidak boleh berhenti pada kritik. Ia harus mengembangkan strategi operasional yang konkret dan mekanisme transformasi yang feasible.

a. Pendekatan Interdisipliner dan Ijtihad Berbasis Bukti (*Evidence-Based Ijtihad*): Kompleksitas masalah kontemporer menuntut ditinggalkannya ijtihad yang hanya mengandalkan teks dan logika deduktif semata. Fiqih Sosial harus mengadopsi metodologi interdisipliner yang menggabungkan wawasan ekonomi politik, sosiologi hukum, ekologi, dan ilmu data. Sebuah fatwa tentang keadilan upah buruh, misalnya, harus didasarkan pada analisis upah hidup layak (*living wage*), data

[110] Tentang keadilan ekologis, lihat Vandana Shiva, *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace* (Cambridge: South End Press, 2005).

inflasi, dan studi tentang produktivitas.[111] Ijtihad semacam ini menghasilkan rekomendasi yang tidak hanya sahih secara keagamaan tetapi juga kuat secara empiris.

b. Pendampingan Hukum Kritis dan Pengorganisasian Komunitas: Fiqih Sosial harus turun ke lapangan dan bersatu dengan gerakan sosial. Ini berarti melakukan pendampingan hukum kritis bagi kelompok marginal (petani, buruh, masyarakat adat) yang berkonflik dengan korporasi atau negara, dengan menggunakan argumentasi fiqih sebagai alat advokasi. Lebih dari itu, ia harus terlibat dalam pengorganisasian komunitas dan pendidikan politik berbasis nilai keadilan Islam, membangun kekuatan dari bawah (*grassroots power*).[112]

c. Advokasi Kebijakan Transformatif dan Litigasi Strategis: Arena perubahan tidak hanya di mimbar masjid, tetapi juga di parlemen dan pengadilan. Fiqih Sosial harus terampil dalam advokasi kebijakan (*policy advocacy*), menerjemahkan prinsip-prinsip keadilan menjadi rancangan undang-undang, peraturan daerah, atau kebijakan publik yang pro-rakyat. Di sisi lain, litigasi strategis (*strategic litigation*) di pengadilan dengan menggunakan argumentasi *maqashid* dan keadilan substantif dapat menciptakan yurisprudensi baru yang berpihak.[113]

d. Pendidikan Kritis dan Pengarusutamaan Keadilan di Lembaga Keagamaan: Perubahan paradigma harus dimulai dari pusat-

[111] Konsep *evidence-based ijtihad* dibahas oleh Mohamed Cherkaoui, *Islamic Law and Society: Dynamics of Change* (Leiden: Brill, 2016), hlm. 112–130.

[112] Peran pendampingan hukum dalam fiqih sosial dibahas oleh Luthfi Assyaukanie, *Islam and the Secular State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2009), bab tentang aktivisme hukum Islam.

[113] Tentang litigasi strategis dengan argumen Islam, lihat Clark Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt* (Leiden: Brill, 2006).

pusat produksi pengetahuan keagamaan. Kurikulum pesantren, madrasah, dan fakultas syariah perlu direformasi secara radikal dengan mengintegrasikan ilmu-ilmu sosial kritis, studi gender, ekologi, dan ekonomi politik.[114] Ulama dan calon ulama harus dibekali kemampuan untuk membaca realitas sosial secara kritis, bukan hanya membaca kitab kuning.

3. Rekontekstualisasi Keadilan dalam Isu-Isu Spesifik: Dari Teori ke Praksis Konkret

Prinsip keadilan harus diuji dan diperkaya melalui penerapannya pada isu-isu spesifik yang membutuhkan respons segar dan berani.

a. Keadilan Ekonomi dalam Pusaran Global: Di hadapan kapitalisme global, Fiqih Sosial harus merumuskan ekonomi alternatif yang berkeadilan, bukan sekadar "ekonomi syariah" yang sering terjebak pada formalisme akad. Ini berarti mengembangkan model koperasi syariah berbasis komunitas, sistem zakat dan wakaf produktif yang transformatif (bukan konsumtif), dan advokasi untuk kebijakan fiskal yang progresif serta pengaturan korporasi transnasional.[115]

b. Keadilan Gender Melawan Warisan Patriarki: Menghadapi bias patriarki yang mengakar dalam tradisi fiqih, diperlukan pembacaan ulang (*re-reading*) yang radikal terhadap teks-teks hukum keluarga dan publik dengan perspektif keadilan gender. Ini bukan westernisasi, tetapi penggalian makna substantif

[114] Reformasi kurikulum pendidikan Islam dibahas oleh Farish A. Noor, *Islam on the Move: The Tablighi Jama'at in Southeast Asia* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012), bagian tentang pengetahuan dan pendidikan.

[115] Ekonomi alternatif dalam perspektif etika Islam dibahas oleh Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), bab tentang ekonomi.

dari prinsip kesetaraan martabat (*karamah*) dalam Al-Qur'an.[116] Hasilnya adalah fiqih yang melindungi perempuan dari kekerasan, memastikan hak ekonomi dan politiknya, serta mereformasi hukum waris dan perwalian dengan mempertimbangkan konteks sosial yang telah berubah total.

c. Keadilan Ekologis sebagai Fikih Kontemporer: Fiqih lingkungan (*fiqh al-bi'ah*) harus bergerak dari fatwa simbolis menjadi kerangka hukum yang komprehensif. Ini mencakup pengakuan hak alam (*rights of nature*) dalam hukum Islam, pengaturan ketat terhadap aktivitas ekstraktif yang merusak, pengembangan konsep wakaf ekologis, dan penggunaan instrumen hisbah untuk menggugat perusak lingkungan atas nama kepentingan publik.[117]

d. Keadilan dalam Tata Kelola Ruang Digital: Di ruang siber, Fiqih Sosial harus merumuskan etika dan hukum digital Islam yang melindungi privasi, melawan ujaran kebencian dan disinformasi, mengatur transaksi elektronik yang adil, serta mengkritik monopoli dan eksploitasi data oleh korporasi teknologi.[118]

4. Koalisi Strategis untuk Perubahan: Membangun Jaringan Keadilan

Perjuangan menegakkan keadilan adalah perjuangan kolektif yang membutuhkan aliansi luas melawan struktur yang tidak adil.

---

[116] Feminisme Islam dan pembacaan ulang teks dibahas oleh Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld, 2006).

[117] Fiqih lingkungan dibahas oleh Ibrahim Ozdemir, *The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature* (Ankara: Ministry of Environment, 1997).

[118] Hukum dan etika digital dalam Islam dianalisis oleh Gary R. Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018).

a. Sinergi Tri-Sektor: Ulama, Aktivis, dan Intelektual: Kekuatan transformatif akan muncul dari sinergi antara ulama progresif (yang memahami teks dan memiliki otoritas keagamaan), aktivis gerakan sosial (yang bergumul dengan realitas ketidakadilan), dan intelektual kritis (yang menyediakan analisis dan kerangka teori). Fiqih Sosial harus menjadi jembatan dan bahasa bersama yang mempertemukan ketiganya.[119]

b. Jaringan Solidaritas Global-Lokal: Ketidakadilan hari ini bersifat global. Oleh karena itu, Fiqih Sosial harus membangun jaringan solidaritas dengan gerakan keadilan global (seperti gerakan iklim, gerakan buruh internasional, gerakan feminis *Global South*), belajar dari pengalaman mereka, dan sekaligus berkontribusi dengan perspektif Islam yang transformatif.[120]

Penutup:

Tantangan kontemporer bagi keadilan memang berat, tetapi justru di situlah relevansi dan urgensinya. Fiqih Sosial, dengan fondasi filosofis-humanis dan komitmen pada keadilan substantif, dipanggil untuk turun dari menara gading dan masuk ke dalam pusaran perjuangan ini. Strategi-strategi operasional dan rekontekstualisasi dalam isu-isu spesifik yang telah dirumuskan adalah bekal awal untuk pertempuran yang panjang. Dari sini, kita tidak lagi hanya berbicara tentang keadilan dalam abstraksi, tetapi tentang bagaimana mewujudkannya dalam tindakan nyata.

---

[119] Sinergi ulama dan aktivis sosial dibahas oleh Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford: Stanford University Press, 2010).

[120] Jaringan solidaritas global dianalisis oleh Boaventura de Sousa Santos, *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond* (London: Zed Books, 2006).

Keadilan adalah jiwa yang menghidupkan tubuh hukum Islam, napas yang memberinya makna, dan cahaya yang menuntun jalannya. Tanpanya, hukum menjadi sekumpulan aturan kering, formalistik, dan berpotensi tirani yang dapat digunakan untuk membenarkan hampir segala bentuk penindasan. Dengan menggali makna keadilan yang multidimensional, berpihak, dan menjadi ukuran keshahihan sosial tertinggi, Fiqih Sosial berusaha merebut kembali makna substantif dan liberatif dari proyek syariat dari cengkeraman formalisme sempit, instrumentalisasi kekuasaan, dan pembekuan sejarah. Keadilan bukan hanya menjadi tujuan akhir (telos), tetapi juga menjadi metode hermeneutik dan alat evaluasi untuk membaca teks suci, menilai realitas sosial, merancang kebijakan, dan menghakimi produk hukum.

BAB 8
MAQASHID AL-SYARI'AH DAN ORIENTASI SOSIAL HUKUM ISLAM

Pendahuluan: Paradigma Teleologis Sebagai Jantung Hukum yang Hidup

Perjalanan panjang menelusuri fondasi filosofis-humanis dan meneguhkan keadilan sebagai poros syariat telah membawa kita kepada jantung metodologis paling vital dalam Fiqih Sosial Kontemporer: *Maqashid al-syari'ah*. Bab ini bukan sekadar menjelaskan teori klasik, melainkan melakukan rekonstruksi paradigmatik yang menempatkan *maqashid* sebagai kerangka epistemologis operasional yang mereorientasi seluruh bangunan hukum Islam dari fiksasi pada aturan formal (*al-ahkam al-far'iyyah*) menuju pencapaian kemaslahatan manusia yang nyata, menyeluruh, dan berkeadilan (*al-maslahah al-'ammah al-'adilah*). Kami akan melakukan ekskavasi historis-filosofis terhadap perkembangan konsep *maqashid*, menghubungkannya secara intim dengan visi antropologis Islam tentang martabat manusia, mendemonstrasikan aplikasinya dalam wacana keadilan sosial, melakukan kritik tajam terhadap berbagai reduksi dan penyimpangan, serta akhirnya menawarkan rekonstruksi *maqashid* berbasis sosial yang membebaskan. Dengan *maqashid* sebagai kompas hermeneutik, etis, dan praksis, hukum Islam

dapat keluar dari kubangan formalisme dan skolastisisme menuju gelanggang sejarah sebagai kekuatan dinamis progresif yang menghadirkan rahmat bagi seluruh semesta (*rahmatan lil-'alamin*) dalam arti yang paling empiris dan transformatif.

A. Konsep *Maqashid al-syari'ah*: Dari Intuisi Teologis ke Sistematisasi Teoritis dan Ekspansi Kontemporer

Maqashid al-syari'ah merupakan disiplin ilmu yang menyelidiki hikmah (*wisdom*), tujuan-tujuan rasional, dan nilai-nilai fundamental (*al-qiyam al-asasiyyah*) di balik pensyariatan hukum-hukum Islam. Ia menjawab pertanyaan filosofis-teleologis mendasar: "Untuk apa dan demi nilai-nilai kehidupan manusia yang manakah Allah menetapkan syariat-Nya? Bagaimana hukum-hukum partikular itu berhubungan dengan cita-cita universal tentang kehidupan yang baik (*al-hayah al-tayyibah*) bagi individu dan masyarakat?"

1. Landasan Teologis dan Filosofis dalam Wahyu: Hikmah sebagai Ciri Khas Syariat. Keyakinan bahwa syariat diturunkan oleh Zat Yang Maha Bijaksana (*Al-Hakim*) dan Maha Penyayang (*Ar-Rahim*) merupakan fondasi teologis *maqashid*. Setiap perintah dan larangan-Nya bukanlah kehendak arbitrer, melainkan pasti mengandung hikmah dan kemaslahatan, baik yang dapat dijangkau akal manusia maupun yang tersembunyi. Al-Qur'an seringkali secara eksplisit menyebutkan tujuan di balik suatu hukum. Misalnya, dalam konteks puasa:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang sebelum kamu agar kamu bertakwa." (QS. Al-Baqarah: 183). Kata لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ("*agar kamu bertakwa*") menunjukan tujuan teleologis utama: pembentukan kesadaran ketuhanan (taqwa) yang menjadi inti kesalehan sekaligus pondasi etika sosial. Demikian pula dalam hukum *qishash*:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

"Dan dalam qishash itu ada (jaminan) hidup bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa." (QS. Al-Baqarah: 179). Tujuannya bukan balas dendam, tetapi menjamin kelangsungan hidup (*hayat*) dan menciptakan masyarakat yang tertib dan bertakwa.

2. Evolusi Pemikiran: Dari Implikasi Tersirat ke Sistematisasi Teoritis. Konsep *maqashid* telah berkembang dalam tiga fase besar:

   a. Fase Intuitif dan Tersirat (Abad 2-4 H): Para imam mazhab dan fuqaha awal seperti Abu Hanifah dan al-Syafi'i telah menggunakan logika *maqashid* secara implisit dalam ijtihad mereka, meski belum dirumuskan sebagai teori mandiri. Misalnya, penggunaan *istihsan* (preferensi hukum) oleh Abu Hanifah atau al-*maslahah* al-mursalah oleh Imam Malik.

   b. Fase Sistematisasi dan Teorisasi (Abad 5-8 H): Puncaknya adalah karya monumental Imam Abu Ishaq al-Syatibi (w.

790 H), "*al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*".[121] Al-Syatibi membangun teori *maqashid* yang koheren dan sistematis dengan beberapa kontribusi kunci:

1) Hierarki Tujuan: Ia membedakan tiga tingkat: *al-dharuriyyat* (primer/mendesak), *al-hajiyyat* (sekunder), dan *al-tahsiniyyat* (tersier/pelengkap).

2) *Al-Dharuriyyat al-Khams* (Lima Kebutuhan Dasar): Sebagai pilar utama, meliputi: *Hifzh al*-Din (Menjaga Agama), *Hifzh al-nafs* (Menjaga Jiwa), *Hifzh al-'aql* (Menjaga Akal), *Hifzh al-Nasl* (Menjaga Keturunan/Keluarga), dan *Hifzh al-mal* (Menjaga Harta). Kelima prinsip ini membentuk kerangka etis universal yang menjadi standar tertinggi untuk menilai *maslahah* (kebaikan) atau *mafsadah* (kerusakan).

3) Pendekatan Holistik: Al-Syatibi memandang syariat sebagai satu kesatuan yang utuh (*al-syari'ah kullun la yatajazza'*), di mana setiap hukum saling terkait untuk mencapai tujuan bersama.

c. Fase Kebangkitan dan Ekspansi Kontemporer (Abad 14-15 H/sekarang): Dimotori oleh pemikir seperti Muhammad al-Tahir ibn 'Ashur (w. 1973) dalam "*Maqashid al-syari'ah al-Islamiyyah"*,[122] Jamaluddin 'Atiyah,[123] dan Jasser Auda.[124] Mereka tidak hanya menghidupkan kembali warisan al-

[121] Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarīʻah* (Beirut: Dār al-Maʻrifah, 2003).
[122] Muḥammad al-Ṭāhir ibn ʻĀshūr, *Maqāṣid al-Syarīʻah al-Islāmiyyah* (Tunis: al-Syarikah al-Tūnisiyyah li al-Tawzīʻ, 1978).
[123] Jamāluddīn ʻAṭiyyah, *Naḥwa Tafʻīl Maqāṣid al-Syarīʻah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2003).
[124] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʻah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2007).

Syatibi, tetapi juga memperluas dan mendinamiskan *maqashid*. Ekspansi ini mencakup:

1) Penambahan Prinsip Baru: Seperti *hurriyyah* (kebebasan), *'adalah* (keadilan), *musawah* (kesetaraan), *karamah insaniyyah* (martabat manusia), dan *hifzh al-bi'ah* (menjaga lingkungan).
2) Perubahan Paradigma: Dari daftar statis (*checklist*) menjadi jaringan nilai yang dinamis (*dynamic network of values*) dan sistem yang saling berhubungan (*systems approach*). Jasser Auda, misalnya, menggunakan teori sistem modern untuk menunjukkan bagaimana *maqashid* beroperasi dalam kompleksitas kehidupan modern.
3) Pergeseran Fungsional: *Maqashid* tidak lagi sekadar alat interpretasi tambahan, melainkan filsafat hukum Islam (*philosophy of Islamic law*) yang utuh, holistik, dan menjadi dasar bagi rekonstruksi ilmu *ushul fiqh* dan praktik ijtihad kontemporer.

B. *Maqashid* dan Kemanusiaan: Perlindungan dan Pemuliaan Martabat sebagai Tujuan Tertinggi (*Al-Ghayah al-Quswa*)

Pada hakikatnya yang paling dalam, seluruh *maqashid*, dengan lima pilar dharuriyyat-nya, bermuara pada satu tujuan agung yang menjadi *raison d'être* syariat: memuliakan, melindungi, dan mengembangkan martabat manusia (*karamah insaniyyah*) yang telah dianugerahkan oleh Allah secara intrinsik. Setiap prinsip *dharuriyyat* adalah penjabaran konkret dan operasional dari perlindungan martabat tersebut dalam dimensi kehidupan yang

berbeda-beda, membentuk satu mosaik humanisme Islam yang utuh.

1. *Hifzh al-Din*: Perlindungan Kebebasan Spiritual, Konsistensi Moral, dan Ruang Publik yang Beradab. Dalam konteks *maqashid* yang humanis, menjaga agama tidak dimaknai sebagai pemaksaan keyakinan atau purifikasi melalui kekerasan, melainkan sebagai penciptaan kondisi sosial-politik yang memungkinkan setiap individu untuk memeluk, memahami, menjalankan, dan merefleksikan keyakinan spiritualnya secara tulus, bebas, dan bermartabat. Ini sejalan dengan prinsip fundamental لا إِكْرَاهَ فِي الدِّين – *"Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama..."* (QS. Al-Baqarah: 256). Dalam masyarakat plural, *hifzh al-din* harus dimaknai secara inklusif sebagai: (a) Perlindungan konstitusional terhadap kebebasan beragama dan berkeyakinan bagi semua warga; (b) Penciptaan iklim dialog dan penghormatan antar umat beragama; (c) Pencegahan penyalahgunaan agama untuk legitimasi kekerasan, diskriminasi, atau hegemoni politik; (d) Pengakuan terhadap peran agama sebagai sumber nilai dan etika publik yang membangun peradaban, bukan sebagai alat pemaksa.
2. *Hifzh al-nafs*: Penghormatan terhadap Hak Hidup dan Kehidupan yang Layak, Sehat, dan Bermartabat. Menjaga jiwa jauh melampaui sekadar larangan membunuh (*qatl*). Ia mencakup spektrum hak-hak dasar yang luas: hak untuk hidup (*right to life*), hak atas kesehatan fisik dan mental yang terjangkau dan berkualitas, hak atas pangan dan air yang cukup, aman, dan bergizi, hak atas tempat tinggal yang layak, hak atas lingkungan hidup yang bersih dan sehat, serta perlindungan dari segala bentuk kekerasan, penyiksaan, perlakuan kejam, pengabaian, dan kondisi yang mengancam

jiwa. Sabda Nabi Muhammad SAW: كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ – *"Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya."* (HR. al-Bukhari dan Muslim).[125] Hadis ini menegaskan tanggung jawab kolektif negara (*ra'in*), masyarakat, dan setiap individu untuk secara aktif menjamin dan memfasilitasi kehidupan yang layak, aman, dan sehat bagi semua warganya. *Hifzh al-nafs* menjadi dasar bagi negara kesejahteraan (*welfare state*) dalam perspektif Islam.

3. *Hifzh al-'aql*: Pengembangan Potensi Rasional, Kebebasan Berpikir Kritis, dan Pertahanan dari Kebodohan. Menjaga akal berarti menjamin akses yang setara pada pendidikan yang berkualitas, membebaskan, dan transformatif; melindungi masyarakat dari indoktrinasi, propaganda kebencian, disinformasi (hoaks), dan segala bentuk pemikiran yang merusak nalar sehat; serta menghormati dan menjamin kebebasan berpikir, berpendapat, berkreasi, dan berinovasi dalam bingkai tanggung jawab sosial. Ini adalah landasan bagi pengembangan ilmu pengetahuan, filsafat, seni, dan budaya yang rasional-kritis dalam peradaban Islam, sekaligus tameng melawan segala bentuk kejumudan (*jumud*), taklid buta (*taqlid*), dan fanatisme sempit (*ta'assub*). Larangan khamar, misalnya, tidak hanya soal ritual, tetapi juga proteksi terhadap akal sebagai modal utama kemajuan peradaban.
4. *Hifzh al-Nasl*: Perlindungan Keutuhan, Kasih Sayang dalam Keluarga, dan Hak-Hak Fundamental Anak. Menjaga keturunan atau keluarga melampaui larangan perzinaan (zina). Ia

[125] HR. al-Bukhārī, no. 2558; Muslim, no. 1829.

mencakup perlindungan terhadap institusi keluarga dari segala bentuk kekerasan domestik (*domestic violence*) dan eksploitasi ekonomi; jaminan hak-hak anak atas pengasuhan yang penuh kasih sayang, pendidikan yang baik, kesehatan yang optimal, identitas yang jelas, dan partisipasi sesuai usianya; serta penghormatan terhadap hak-hak reproduksi, otonomi tubuh, dan kesetaraan relasi dalam rumah tangga antara suami dan istri dalam kerangka keadilan (*'adl*) dan kemitraan (*musyarakah*). Hukum perkawinan, waris, dan nafkah harus dibaca ulang dengan lensa ini untuk mencegah eksploitasi dan ketidakadilan terhadap perempuan dan anak.

5. *Hifzh al-mal*: Penjaminan Keadilan Ekonomi, Pencegahan Eksploitasi, dan Pemenuhan Kebutuhan Dasar. Menjaga harta tidak hanya melindungi kepemilikan pribadi dari pencurian (*sariqah*), melainkan juga mewajibkan distribusi kekayaan dan sumber daya yang adil melalui mekanisme seperti zakat, infaq, shadaqah, dan waris; melarang segala bentuk eksploitasi ekonomi seperti riba, *ghubn* (penipuan dalam transaksi), *ihtikar* (monopoli/penimbunan), dan praktik upah tidak layak; serta menjamin pemenuhan kebutuhan dasar ekonomi (*basic needs*) bagi setiap anggota masyarakat, terutama yang tidak mampu. Ini adalah landasan bagi bangunan ekonomi Islam yang berkeadilan (*Islamic economics*) yang menolak akumulasi kapital yang timpang dan menciptakan mekanisme pengaman sosial (*social safety net*) yang kuat.

Dengan demikian, *maqashid* pada esensinya adalah proyek humanisasi, pemuliaan, dan pemberdayaan (*tamkin*) yang berusaha mewujudkan kondisi sosial-politik-ekonomi-budaya di mana martabat setiap manusia, tanpa terkecuali, dapat diakui, dilindungi, dikembangkan, dan dirayakan secara optimal. Ia

adalah cetak biru (*blueprint*) Islam untuk membangun peradaban yang manusiawi.

C. *Maqashid* dan Keadilan Sosial (*'Adalah Ijtima'iyyah*): Imperatif Transformasi Struktural dan Kritik terhadap Ketidakadilan

Jika *maqashid* menyediakan kerangka nilai (*value framework*) yang humanis, maka keadilan sosial adalah jiwa yang menghidupkan sekaligus manifestasi empiris dan ujian nyata dari keberhasilan penerapan *maqashid* di tengah-tengah masyarakat. Tanpa orientasi yang jelas, berani, dan operasional pada keadilan sosial, *maqashid* berisiko menjadi jargon kosong, alat legitimasi status quo, atau sekadar wacana etis yang steril.

1. *Maqashid* sebagai Kriteria dan Kompas Operasional untuk Mencapai Keadilan. Dalam Fiqih Sosial, pertanyaan hukum yang utama mengalami pergeseran paradigmatik: dari "apakah tindakan atau kebijakan ini sesuai dengan teks harfiah atau qiyas formal?" menjadi "apakah hukum, kebijakan, atau tindakan kolektif ini berkontribusi secara nyata pada terwujudnya keadilan sosial sebagaimana dimandatkan oleh *maqashid*?". Prinsip-prinsip seperti *hifzh al-mal* dan *hifzh al-nafs* harus diterjemahkan menjadi indikator dan tolok ukur operasional untuk menilai sistem ekonomi, kebijakan fiskal dan perpajakan, pengelolaan sumber daya alam (*natural resources*), anggaran negara, dan program jaminan sosial. Pertanyaan kritisnya: Apakah sistem itu mengurangi kesenjangan (*gap*) antara kaya dan miskin? Apakah ia menjamin akses universal pada layanan dasar seperti

kesehatan, pendidikan, dan perumahan? Apakah ia mencegah pemusatan kekayaan dan kepemilikan sumber daya pada segelintir elite?

2. Keadilan Sosial sebagai Maqsad Independen, Integratif, dan Puncak Pencapaian. Banyak pemikir ekonomi dan hukum Islam kontemporer, seperti Muhammad 'Umar Chapra, dengan tegas menyatakan bahwa keadilan sosial (*'adalah ijtima'iyyah*) bukan sekadar efek samping atau turunan dari lima *dharuriyyat*, melainkan tujuan mandiri (*maqsad mustaqill*) dan sekaligus poros yang mengintegrasikan serta memberikan makna substantif pada seluruh *maqashid*. Al-Qur'an sendiri menempatkan perintah untuk berbuat adil (*'adl*) dan berbuat kebajikan (*ihsan*) sebagai perintah langsung Allah yang bersifat universal dan mendahului banyak perincian hukum: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ – *"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan..."* (QS. An-Nahl: 90). Keadilan sosial menjadi kompas meta-etis yang menyatukan dan memberi arah strategis pada seluruh upaya perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta dalam kerangka kemaslahatan kolektif yang berkeadilan. Tanpa keadilan, perlindungan terhadap kelima hal itu akan timpang dan tidak menyeluruh.
3. Aplikasi Konkret *Maqashid* Berorientasi Keadilan dalam Isu-Isu Kontemporer. Pendekatan *maqashid* yang berorientasi keadilan menuntut respons yang transformatif, sistematis, dan berani bukan sekadar kuratif atau simbolis pada isu-isu struktural seperti:

a. Kemiskinan Struktural dan Ketimpangan Ekstrem: *Hifzh al-mal* (dalam arti distribusi yang adil) dan *hifzh al-nafs* (dalam arti hak hidup layak) secara imperatif mewajibkan negara dan masyarakat untuk merancang dan mengimplementasikan sistem zakat, wakaf, infaq, serta kebijakan fiskal yang progresif, efektif, dan berkelanjutan untuk redistribusi kekayaan, penghapusan kemiskinan absolut, dan pengurangan ketimpangan yang ekstrem. Fiqih Sosial harus mengkritik sistem ekonomi yang melanggengkan kemiskinan dan merumuskan alternatif kelembagaan.

b. Krisis Ekologis dan Keadilan Lingkungan (*Environmental Justice*): *Hifzh al-nafs* (kesehatan masyarakat dari polusi), *hifzh al-nasl* (jaminan masa depan generasi), dan *hifzh al-mal* (sumber daya alam sebagai milik umum) secara logis dan imperatif diperluas menjadi prinsip mandiri *hifzh al-bi'ah* (menjaga lingkungan). Prinsip ini menuntut hukum yang melarang perusakan ekosistem, mengatur ketat eksploitasi sumber daya yang berlebihan, mengenakan prinsip *polluter pa*ys (pencemar membayar), dan yang terpenting, menjamin keadilan lingkungan bagi komunitas rentan (masyarakat adat, petani, nelayan) yang sering menjadi korban pertama dan utama dari polusi, deforestasi, dan perubahan iklim yang disebabkan oleh industri ekstraktif.

c. Ketidakadilan Gender dan Kekerasan terhadap Perempuan: Hifzh al-nasl, hifzh al-'irdh (kehormatan), dan prinsip keadilan substantif menuntut pembacaan ulang (re-reading) yang kritis, kontekstual, dan berperspektif korban terhadap hukum keluarga, pidana, dan publik. Tujuannya adalah

melindungi perempuan dari segala bentuk kekerasan fisik, psikis, seksual, dan ekonomi; menjamin hak-hak ekonomi, pendidikan, kesehatan reproduksi, dan partisipasi politiknya secara setara; serta mereformasi hukum waris, perwalian, dan kesaksian dengan mempertimbangkan konteks sosial yang telah berubah total dan semangat keadilan Al-Qur'an.

d. Korupsi Sistemik dan Penyalahgunaan Kekuasaan: Korupsi merupakan pelanggaran langsung terhadap *hifzh al-mal* (mencuri harta publik), *hifzh al-nafs* (mengabaikan pelayanan publik yang layak), dan prinsip keadilan (*'adl*). *Maqashid* menuntut pemberantasan korupsi tidak hanya sebagai tindakan kriminal, tetapi sebagai kewajiban agama dan sosial (*fardh kifayah*) untuk menyelamatkan negara dan masyarakat dari kehancuran.

D. Penyimpangan, Reduksi, dan Instrumentalisasi *Maqashid* dalam Wacana Kontemporer

Meskipun potensinya sangat besar sebagai alat reformasi dan transformasi, penggunaan *maqashid* dalam wacana dan praktik kontemporer tidak luput dari berbagai penyimpangan, reduksi, dan bentuk instrumentalisme yang justru dapat mengerdilkan, mendistorsi, bahkan mengkhianati kekuatan emansipatoris dan progresifnya yang asli.

1. Instrumentalisasi untuk Legitimasi Kekuasaan (*Maqashid* al-Sultan atau Statist *Maqashid*). *Maqashid* sering disalahgunakan oleh rezim penguasa, birokrasi negara, atau elite politik untuk mengabsahkan kebijakan otoritarian, represif, atau yang

melayani kepentingan *status quo* yang sebenarnya tidak adil. Misalnya, klaim "menjaga stabilitas negara dan keamanan nasional" (dikaitkan secara dipaksakan dengan *hifzh al-nafs* dan *hifzh al-mal*) digunakan untuk membungkus represi terhadap kebebasan berpendapat, berkumpul, dan berserikat (*hurriyyah al-ra'y* dan *hifzh al-'aql*). Atau, klaim "pembangunan ekonomi dan investasi" (*hifzh al-mal*) digunakan untuk mengesahkan penggusuran paksa komunitas miskin, perampasan tanah adat, atau perusakan lingkungan tanpa ganti rugi yang layak dan partisipasi masyarakat.[126] Ini adalah bentuk *reductio ad absurdum* dan pengkhianatan terhadap semangat *maqashid* sebagai pembela kemaslahatan publik yang sejati dan pelindung kaum lemah.

2. Pendekatan Elitis, Teknokratis, dan Terputus dari Akar Rumput (*Grassroots*). Diskusi tentang *maqashid* sering terkungkung dalam seminar akademis yang eksklusif, lingkaran elit intelektual, atau birokrasi negara yang tertutup, tanpa melibatkan secara bermakna suara, pengalaman hidup, analisis, dan aspirasi kaum tertindas (*mustadh'afin*) yaitu petani, buruh, nelayan, perempuan miskin, masyarakat adat, dan kelompok marginal yang seharusnya menjadi subjek utama dan penerima manfaat pertama dari kemaslahatan itu sendiri. *Maqashid* berisiko menjadi permainan konseptual yang steril, abstrak, dan jauh dari pergumulan nyata serta jeritan ketidakadilan yang dialami rakyat di akar rumput.

[126] Contoh praktik instrumentalisme ini kerap muncul dalam pembenaran proyek pembangunan skala besar. Lihat David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

3. Formalisasi dan Kekakuan Baru: *Maqashid* sebagai *Checklist* yang Rigid. Ironisnya, *maqashid* yang dirancang untuk memberikan fleksibilitas, kontekstualitas, dan responsivitas justru berpotensi dikodifikasi menjadi daftar rigid, hierarkis, dan tertutup yang baru, sebuah "kitab *maqashid*" yang diterapkan secara dogmatis. Pemahaman yang sempit, literal, dan ahistoris terhadap *al-dharuriyyat al-khams* tanpa adaptasi kreatif, dialog dengan konteks baru, dan pengakuan terhadap dimensi historisitasnya dapat mengulangi kesalahan fiqih skolastik yang formalis. *Maqashid* bisa berubah dari "jendela" yang membuka perspektif luas menjadi "kotak baru" yang membatasi imajinasi dan inovasi hukum.
4. Pengabaian Analisis Dimensi Struktural, Politik, dan Ekonomi-Politik (*Political Economy*). Banyak analisis yang menggunakan *maqashid* terutama di kalangan tradisional berfokus pada level individu, keluarga, atau kebijakan mikro, namun gagal atau enggan mengkritik struktur politik-ekonomi makro yang tidak adil, yang justru menjadi sumber utama dan penyebab struktural ketidakadilan sosial, kesenjangan ekonomi, dan kerusakan lingkungan. Struktur seperti sistem kapitalisme neoliberal global, neoliberalisme, militerisme, imperialisme, patriarki struktural, atau rasisme institusional sering lolos dari sorotan kritis *maqashid*. Akibatnya, *maqashid* direduksi menjadi alat perbaikan dan reformasi di dalam sistem yang berlaku (*system-immanent reform*), bukan sebagai alat kritik radikal dan kerangka untuk membayangkan alternatif terhadap sistem itu sendiri (*system-transcending critique*).

E. Rekonstruksi *Maqashid* Berbasis Sosial: Menuju Paradigma yang Membebaskan, Partisipatoris, dan Transformasional

Untuk mengatasi penyimpangan-penyimpangan di atas dan mewujudkan potensi transformatifnya secara penuh dalam konteks kekinian, *maqashid al-syari'ah* perlu direkonstruksi secara radikal dalam kerangka Fiqih Sosial yang membebaskan (*liberational Islamic jurisprudence*). Rekonstruksi ini bukan sekadar penambahan prinsip baru, melainkan pergeseran paradigmatik pada level epistemologi, metodologi, dan praksis.

1. Epistemologi Berbasis Pengalaman Kaum Tertindas (*Subaltern Epistemology*). *Maqashid* harus digali, diartikulasikan, dan diuji "dari bawah" (*from below*), dengan serius mendengarkan dan memposisikan narasi, pengetahuan lokal (*local knowledge*), analisis kritis, serta aspirasi kaum tertindas sendiri tentang apa yang mereka alami sebagai "ketidakadilan" dan apa yang mereka anggap sebagai "kemaslahatan" yang sejati, berkeadilan, dan membebaskan. [127] Pendekatan ini akan memberi muatan konkret, kontekstual, hidup, dan membumi pada prinsip-prinsip abstrak seperti keadilan, martabat, dan kemaslahatan. Ia mencegah *maqashid* menjadi proyek elitis.
2. Integrasi Sinergis dan Dialog Kritis dengan Ilmu-Ilmu Sosial dan Humaniora. Teori *maqashid* harus didialogkan secara serius, setara, dan kritis dengan ilmu-ilmu sosial dan

[127] Pendekatan ini sejalan dengan epistemologi *subaltern studies* dan *liberation theology*. Lihat Shadaab Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2017); serta Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide* (London: Routledge, 2014).

humaniora kontemporer, khususnya yang bercorak kritis (*critical social sciences/humanities*), seperti sosiologi konflik, ekonomi politik, ekologi politik (*political ecology*), studi pembangunan kritis, studi gender dan feminisme, studi poskolonial, dan teori kritis. Integrasi ini akan memberikan alat analisis (*analytical tools*) yang tajam dan canggih untuk: (a) Mendiagnosis akar struktural dan relasi kuasa di balik ketidakadilan; (b) Memahami kompleksitas masalah sosial kontemporer; (c) Merancang solusi kebijakan, strategi gerakan sosial, dan model kelembagaan alternatif yang transformatif, bukan sekadar kuratif atau adaptif.

3. Penegasan Prinsip Keberpihakan (*Conscious Partiality*) yang Eksplisit, Etis, dan Konsisten. Rekonstruksi *maqashid* harus secara tegas dan berani mengadopsi prinsip keberpihakan pada kaum mustadh'afin sebagai titik tolak hermeneutis, etis, dan politik yang tidak bisa ditawar-tawar. Setiap penafsiran, aplikasi, dan instrumentaliasi *maqashid* harus diuji dengan pertanyaan kritis reflektif: "Dengan interpretasi dan penerapan *maqashid* seperti ini, kepentingan kelompok mana yang pada akhirnya dilayani? Apakah ia memperkuat posisi yang kuat dan berkuasa, ataukah membela, memberdayakan, dan membebaskan yang lemah, tertindas, dan terpinggirkan?" Ini adalah operasionalisasi nyata dan konsisten dari perintah Nabi yang mendasar: menolong yang dizalimi dan mencegah yang zalim dari kezalimannya.
4. *Maqashid* al-Tahrir (*Maqashid* Pembebasan) vs. *Maqashid* al-Sultan (*Maqashid* Kekuasaan). Kita perlu membedakan secara tegas antara *maqashid* al-sultan (yang dimobilisasi untuk melayani dan melanggengkan kekuasaan) dengan apa yang harus dikembangkan sebagai "*maqashid al-tahrir*" atau

"*maqashid* pembebasan" (*liberation maqashid*). Yang terakhir berfungsi sebagai alat analisis kritis (*critical analytical tool*) dan kerangka perjuangan (*framework of struggle*) bagi gerakan sosial, organisasi masyarakat sipil, intelektual organik, ulama progresif, dan komunitas akar rumput untuk: mengkritik, mendobrak, mendesak perubahan, dan mengubah struktur sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang zalim, eksploitatif, dan tidak adil.[128] *Maqashid* jenis ini bersifat dinamis, partisipatoris, kontekstual, reflektif, dan berorientasi pada perubahan sosial yang radikal dan berkeadilan.

5. Institusionalisasi dalam Proses Hukum, Fatwa, dan Perumusan Kebijakan Publik: *Maqashid Impact Assessment*. Rekonstruksi *maqashid* tidak boleh berhenti pada wacana akademis atau gerakan sosial. Ia harus diikuti dengan upaya institusionalisasi dalam lembaga-lembaga produksi dan aplikasi hukum serta kebijakan publik. Misalnya, membentuk Majelis *Maqashid* atau Dewan Etika Publik yang independen di tingkat nasional atau lokal, yang terdiri dari ulama progresif, ahli ilmu sosial kritis, aktivis HAM dan lingkungan, serta perwakilan komunitas akar rumput. Lembaga ini memiliki fungsi strategis untuk melakukan penilaian dampak *maqashid* (*maqashid impact assessment*) terhadap: (a) Rancangan Undang-Undang (RUU) dan peraturan daerah; (b) Kebijakan pemerintah (ekonomi, sosial, lingkungan); (c) Fatwa-fatwa keagamaan dari lembaga resmi; (d) Putusan-putusan pengadilan yang strategis.

[128] Istilah *maqāṣid al-taḥrīr* diinspirasi oleh pemikiran pembebasan Islam (*Islamic liberation theology*) dan Teologi Pembebasan Amerika Latin. Lihat Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 1990); serta Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (Maryknoll: Orbis Books, 1973).

Penilaian ini dilakukan berdasarkan *maqashid* yang telah direkonstruksi secara sosial, dengan metodologi yang partisipatif dan transparan.

Penutup: *Maqashid* sebagai Kompas Emansipatoris bagi Fiqih Sosial

Maqashid al-syari'ah, ketika dibebaskan dari belenggu instrumentalisme kekuasaan, formalisme konseptual yang sempit, dan pendekatan elitis yang steril, adalah jiwa progresif, jantung moral, dan kompas epistemologis dari hukum Islam yang hidup dan relevan. Ia menawarkan kerangka etis-teleologis yang sangat *powerful* untuk mengarahkan fiqih keluar dari kubangan teknisitas dan skolastisisme menuju lahan subur praksis sosial yang berpihak pada martabat manusia dan keadilan substantif. Dengan merekonstruksinya berdasarkan perspektif sosial yang kritis, partisipatif, membumi, dan berpihak pada kaum tertindas, *maqashid* dapat benar-benar menjadi kompas emansipatoris dan mesin perubahan (*engine of change*) bagi Fiqih Sosial Kontemporer.

BAB 9
MASLAHAH SOSIAL DAN DAMPAK PENETAPAN HUKUM

Pendahuluan

Perkembangan masyarakat yang dinamis menuntut respons hukum yang tidak hanya tekstual tetapi juga kontekstual. Bab ini membahas paradigma *maslahah* sebagai konsep dinamis dalam ushul fiqih yang berfungsi sebagai *the spirit of law* sekaligus instrumen analisis dampak sosial. Penetapan hukum (*tatbiq al-ahkam*) tanpa pertimbangan *maslahah* sosial berisiko menimbulkan disfungsi hukum. Oleh karena itu, pemahaman holistik tentang konsep *maslahah*, mekanisme prioritisasi, dan teknik analisis dampaknya menjadi prasyarat bagi formulasi hukum yang responsif dan berkeadilan.

A. Konsep *Maslahah* dalam Fiqih: Dari Teori Klasik ke Kontemporer

1. Landasan Filosofis dan Teologis

   a. Teori *Maqashid al-syari'ah* (Al-Ghazali & Asy-Syatibi): *Maslahah* bukan tujuan parsial, tetapi inti dari tujuan Allah menetapkan hukum (*jalb al-masalih wa dar' al-mafasid*). Asy-Syatibi mendefinisikannya sebagai segala sesuatu yang esensial bagi kehidupan manusia, baik di dunia maupun akhirat.

   b. Sumber Otoritatif: Dikaji melalui dalil-dalil umum (Q.S. Al-Anbiya': 107, Q.S. Al-Hajj: 78) dan metode qiyas yang diperluas (*qiyas ma'nawi*).

2. Tipologi *Maslahah*: Tiga Lapis Kebutuhan

   a. *Al-Dharuriyyat* (Primer): Lima kebutuhan dasar (*al-kulliyat al-khams)* yang mutlak untuk eksistensi. Contoh: Hukum *qishash* melindungi jiwa, larangan riba melindungi harta.

   b. *Al-Hajiyyat* (Sekunder): Kebutuhan untuk menghilangkan kesulitan dan memudahkan hidup. Contoh: *Rukhsah* (keringanan) dalam ibadah dan muamalah.

   c. *Al-Tahsiniyyat* (Tersier): Kebutuhan penyempurna dan estetika kehidupan. Contoh: Etika berpakaian, adab makan, dan kebersihan lingkungan.

3. Validitas dan Kriteria *Maslahah Mursalah*

   a. Kriteria Al-Ghazali: (1) Bersifat pasti (*qat'iyyah*), (2) Bersifat umum (*kulliyyah*), (3) Logis dan tidak bertentangan dengan dalil yang lebih kuat (*ghairu al-mu'aridh li nash sharih*).

   b. Perdebatan Otentisitas: Perbandingan pandangan antara Mazhab Maliki (menerima) dan Mazhab Syafi'i (syarat lebih ketat). Kontribusi kontemporer seperti Yusuf Al-Qaradawi yang mensyaratkan "tidak bertentangan dengan nash dan jiwa syariah."

B. *Maslahah* dan Kepentingan Publik: Dialektika Fiqih dan Tata Kelola Negara

1. Konsep *Public Interest* dalam Teori Sosial-Politik Modern
    a. Teori Kontrak Sosial (*Rousseau*) dan Konsep Kesejahteraan Umum (*Common Good*) dalam filsafat politik Barat.
    b. Titik temu dan perbedaan dengan *maslahah*: *Maslahah* berakar pada wahyu dan bersifat transendental, sementara public interest seringkali sekular dan utilitarian.
2. *Maslahah* sebagai Dasar Hukum Publik Islam (*Fiqh Siyasah*)
    a. *Siyasah Syar'iyyah*: Kekuasaan negara dalam menetapkan regulasi (*taqnin*) di luar teks eksplisit untuk kemaslahatan publik. Contoh historis: Kebijakan Umar bin Khattab menangguhkan hukum potong tangan di masa paceklik.
    b. Aplikasi Kontemporer:
        1) Ekonomi: Dasar penerapan sistem perbankan syariah, zakat produktif, dan wakaf uang.
        2) Kesehatan: Fatwa wajib vaksinasi untuk *herd immunity*, penetapan hajar sihat (kawasan tanpa rokok).
        3) Lingkungan: Konsep *hima* (kawasan lindung) dan larangan *israf* (berlebihan) sebagai bentuk menjaga *maslahah* ekologis.

C. *Maslahah* dan Pencegahan Kerusakan: Strategi Hukum Proaktif

1. Teori *Sadd al-Dzara'i* (Menyumbat Jalan Maksiat)
    a. Definisi dan Klasifikasi: Memandang suatu tindakan yang pada dasarnya mubah atau halal menjadi terlarang karena menjadi perantara (*wasilah*) yang kuat menuju kerusakan.
    b. Penerapan Klasik: Larangan menjual anggur kepada peminum *khamr* (mencegah jalan menuju kemabukan).
    c. Penerapan Kontemporer:
        1) Digital: Fatwa larangan menyebar hoaks dan ujaran kebencian di media sosial (mencegah perpecahan).
        2) Finansial: Larangan transaksi *gharar* (ketidakpastian spekulatif) yang ekstrem dalam pasar modal.
2. Prinsip *Dar' al-Mafasid Muqaddamun 'ala Jalbi al-Masalih* (Mencegah Kerusakan Didahulukan atas Mendatangkan Kemanfaatan)
    a. Analisis Komparatif Manfaat-Risiko: Digunakan ketika suatu kebijakan mengandung dampak positif dan negatif secara bersamaan.
    b. Studi Kasus: Analisis pelarangan praktik sewa rahim (*surrogacy*) karena dampak kerusakan pada garis keturunan (*nasab*) dan psikologis anak dinilai lebih berat daripada maslahat membantu pasangan infertil.

D. Analisis Dampak Sosial Hukum: Sebuah Model Operasional

1. Kerangka Teori: *Fiqh al-Waqi'* sebagai Prasyarat
    a. Metodologi Memahami Realitas: Teknik pengumpulan data empiris (survei, wawancara mendalam, FGD) untuk memahami struktur sosial, budaya, dan ekonomi sebelum menetapkan hukum.
    b. Contoh: Studi mendalam tentang praktik ijon (sistem tebasan) di pedesaan sebelum mengeluarkan fatwa hukumnya; bukan sekadar melihatnya sebagai riba, tetapi memahami mata pencaharian dan hubungan patron-klien yang melingkupinya.
2. Langkah-Langkah Analisis Dampak Sosial Hukum (*Tahqiq al-Manath al-Ijtima'i*)
    a. Identifikasi Stakeholder: Siapa yang terkena dampak hukum? (Mayoritas, minoritas, kelompok rentan).
    b. Proyeksi Dampak Multidimensi: Analisis dampak di bidang ekonomi, budaya, psikologis, dan keagamaan.
    c. Mekanisme Mitigasi: Menyiapkan kebijakan pendamping (*supporting policy*) untuk meminimalisir dampak negatif.
    d. Monitoring dan Evaluasi Pasca-Penetapan.
3. Studi Kasus Komprehensif: Dampak Perda Syariah di Indonesia
    a. Kasus 1: Perda Busana Muslimah.
        1) Dampak Positif: Peningkatan identitas keagamaan, dorongan industri busana lokal.

2) Dampak Negatif: Diskriminasi terhadap perempuan non-Muslim dan penganut kepercayaan, komersialisasi paksa, beban ekonomi bagi keluarga miskin.

3) Analisis *Maslahah*: Apakah *maslahah* yang dituju (menjaga moral publik) lebih besar daripada *mafsadah* (diskriminasi dan beban ekonomi)?

b. Kasus 2: Pelarangan Minuman Keras di Tingkat Desa.

1) Keberhasilan: Penurunan angka kekerasan domestik dan gangguan kesehatan.

2) Tantangan: Munculnya pasar gelap, pergeseran ke narkotika, serta resistensi budaya pada komunitas adat tertentu yang menggunakan minuman tradisional dalam ritus.

E. Prioritas *Maslahah* dalam Fiqih Sosial: Peta Jalan Pengambilan Keputusan

1. Hierarki dan Kaidah Penyelesaian Konflik *Maslahah*

a. Kaidah 1: *Al-Maslahah al-'Ammah Muqaddamah 'ala al-Maslahah al-Khassah* (Kemaslahatan umum didahulukan atas kemaslahatan khusus). Contoh: Kebijakan lockdown di masa pandemi (membatasi kebebasan individu untuk keselamatan publik).

b. Kaidah 2: *Al-Dharuriyyat Muqaddamah 'ala al-Hajiyyat, wa al-Hajiyyat Muqaddamah 'ala al-Tahsiniyyat* (Prinsip > Sekunder > Tersier). Contoh: Membolehkan transaksi yang mengandung gharar ringan (sekunder) untuk menyelamatkan bisnis UMKM di krisis (primer: menjaga harta).

c. Kaidah 3: *Irtikab Akhaff al-Dhararayn* (Memilih dampak buruk yang lebih ringan). Contoh: Kebolehan berbuka puasa bagi pekerja berat di pertambangan demi keselamatan jiwa.

2. Model *Maqashid Matrix* untuk Pengambilan Kebijakan
   a. Langkah 1: Identifikasi semua *maslahah* dan *mafsadah* yang terlibat dalam sebuah kebijakan.
   b. Langkah 2: Klasifikasi ke dalam lima lingkaran *maqashid* (Agama, Jiwa, Akal, Keturunan, Harta) dan beri bobot.
   c. Langkah 3: Ukur intensitas dan jangkauan dampaknya (apakah lokal, nasional, permanen, atau sementara).
   d. Langkah 4: Ambil keputusan berdasarkan kaidah prioritas dan pertimbangan kontekstual.
3. Fiqh Sosial sebagai Paradigma: Kontribusi Pemikir Indonesia
   a. Konsep *Maslahat al-Ummah* (KH. Sahal Mahfudh): Penggunaan metode ilhaq (analogi sosio-historis) untuk membaca realitas Indonesia yang majemuk.
   b. Pendekatan *Bayani*, *Burhani*, dan '*Irfani* (Kuntowijoyo & M. Amin Abdullah): Mengintegrasikan teks, logika ilmiah-empiris, dan spiritualitas-etika dalam membaca *maslahah*.
   c. Studi Kasus Nasional: Analisis fatwa MUI tentang haramnya narkotika dan rokok, serta dampak sosialnya terhadap kebijakan kesehatan nasional.

Tentu. Ada beberapa sub-bab tambahan yang dapat memperkaya kerangka analisis bab ini, terutama dari sudut pandang kritis, metodologis, dan futuristik. Berikut adalah usulan

tambahan yang relevan sesuai protap dan dapat meningkatkan kedalaman akademik.

F. Responsivitas Hukum: Dinamika *Maslahah* dalam Masyarakat yang Berubah

1. Teori Hukum Responsif (Nonet & Selznick) dalam Bingkai Fiqih: Bagaimana hukum Islam dapat bersifat adaptif dan responsif terhadap perubahan sosial, bukan sekadar formalistik atau otonom.
2. Sumber Perubahan dan Pengembangan Hukum:
   a. *Taghayyur al-zaman wa al-makan* (perubahan waktu dan tempat).
   b. '*Urf* (adat-istiadat) dan *al-'adah* muhakkamah sebagai cermin *maslahah* yang hidup di masyarakat.
   c. Perubahan kondisi sosial-ekonomi (*taghayyur al-ahwal al-iqtisadiyyah wa al-ijtima'iyyah*).
3. Mekanisme Institusional: Peran lembaga seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Bahtsul Masail NU, atau Mahkamah Konstitusi dalam membaca dan merespons *maslahah* yang berkembang.

G. *Maslahah* dan Keadilan Sosial: Perspektif Kritis

1. Memperluas Cakupan *Al-Dharuriyyat al-Khams*: Kritik terhadap lima kebutuhan dasar dan usulan perluasan (seperti keadilan (*'adl*), kebebasan (*hurriyyah*), atau martabat manusia

(*karamah insaniyyah*) oleh pemikir kontemporer (Jasser Auda, Abdulaziz Sachedina).

2. *Maslahah* dan Pemberdayaan Kelompok Marjinal: Analisis apakah *maslahah* digunakan untuk melindungi *status quo* atau mendorong transformasi sosial. Contoh: Posisi perempuan, pekerja migran, dan komunitas adat dalam fatwa dan peraturan.
3. Fiqh sebagai *Critical Legal Studies*: Pendekatan kritis terhadap struktur hukum yang tidak adil dan penggunaan *maslahah* sebagai alat dekonstruksi dan rekonstruksi.

H. Pendekatan Interdisipliner dan Indikator Pengukuran *Maslahah*

1. Indikator Kuantitatif dan Kualitatif Kemaslahatan:
2. Indeks Pembangunan Manusia (IPM) vs. Indeks *Maqashid* Syariah.
    a. Indeks Kebahagiaan (*Gross National Happiness*) dalam perspektif fiqh.
    b. Survei persepsi publik dan *community needs assessment*.
    c. Konvergensi Metode: Integrasi pendekatan ilmu sosial (sosiologi, antropologi, ekonomi) dengan metode istinbath hukum (ijtihad).
3. Studi Kasus Metodologis: Penerapan pendekatan mixed-methods (kuantitatif-kualitatif) untuk mengevaluasi dampak pemberlakuan Zakat, Infaq, Shadaqah (ZIS) terhadap pengentasan kemiskinan di suatu daerah.

I. Tantangan Kontemporer: *Maslahah* di Tengah Pluralisme dan Isu Global

1. *Maslahah* dalam Masyarakat Multi-Agama dan Multi-Etnis:
    a. Prinsip *la darar wa la dirar* dalam menyelesaikan konflik antarumat beragama.
    b. Konsep *maslahah 'ammah* yang inklusif dalam kebijakan publik di negara plural.
2. Isu-Isu Bioetika Global: Kloning, euthanasia, perubahan iklim - bagaimana *maslahah* digunakan dalam ijtihad global?
3. Tata Kelola Digital dan Kecerdasan Buatan (AI): Menemukan titik keseimbangan antara *maslahah* dalam inovasi teknologi dan pencegahan kerusakan sosial (misalnya: disinformasi, kejahatan siber, pelanggaran privasi).

BAB 10
QAWAID FIQHIYYAH SOSIAL SEBAGAI KERANGKA ANALISIS

Pendahuluan

Dalam khazanah hukum Islam, *qawaid fiqhiyyah* (kaidah-kaidah fiqih) menempati posisi strategis sebagai kerangka teoritis yang menyatukan berbagai persoalan hukum partikular (*furu'iyyah*) ke dalam prinsip-prinsip universal. [129] Kaidah-kaidah ini bukan hanya alat sistematisasi ilmu fiqh, melainkan juga berfungsi sebagai grand theory yang dapat diaplikasikan dalam analisis sosial kontemporer. [130] Dengan semakin kompleksnya problematika sosial modern mulai dari ketimpangan ekonomi, krisis ekologi, hingga disrupsi teknologi diperlukan pendekatan hukum yang lentur namun tetap berakar pada nilai-nilai syariah.[131] Bab ini akan menganalisis *qawaid fiqhiyyah* sebagai kerangka analitis sosial yang dinamis, dengan mengeksplorasi

[129] Wahbah al-Zuḥaylī, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1999), hlm. 145–150.

[130] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2007), hlm. 89–95.

[131] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 203–210.

dimensi filosofis, aplikasi praktis, dan prosedur operasionalnya dalam menyelesaikan persoalan kemasyarakatan.[132]

A. Pengertian dan Fungsi *Qawaid fiqhiyyah* dalam Diskursus Hukum Islam

1. Definisi, Karakteristik, dan Klasifikasi Hierarkis
   Qawaid fiqhiyyah secara etimologis berasal dari kata qa'ida (fondasi, dasar) dan fiqhiyyah (terkait dengan fiqh).[133] Secara terminologis, ia didefinisikan sebagai "proposisi umum (*qadhiyyah kulliyyah*) yang mencakup banyak bagian hukum (*juz'iyyat*) untuk dipahami melalui proposisi tersebut." [134] Berbeda dengan *dhawabith* (batasan spesifik) yang berlaku pada bab tertentu, kaidah bersifat universal dan aplikatif lintas bab fiqh.[135]

   Klasifikasi hierarkis *qawaid* meliputi:

   a. Al-*Qawaid al-Kubra al-Khams* (Lima Kaidah Induk) yang menjadi fondasi seluruh bangunan fiqh.[136]

[132] Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995), hlm. 112–118.
[133] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), hlm. 267–270.
[134] Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā', *Al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm*, jilid 1 (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), hlm. 89–94.
[135] 'Alī Aḥmad al-Nadwī, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), hlm. 45–50
[136] Al-Suyūṭī, *Al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), hlm. 33–40.

b. *Al-Qawaid al-Fiqhiyyah al-'Ammah* (Kaidah-Kaidah Umum) yang berjumlah puluhan hingga ratusan, seperti yang terkodifikasi dalam karya-karya *al-Ashbah wa al-Naza'ir*.[137]

c. *Al-Qawaid al-Fiqhiyyah al-Far'iyyah* (Kaidah-Kaidah Cabang) yang khusus berlaku pada bab tertentu, seperti kaidah "Setiap akad yang disyaratkan sah, maka akad itu wajib dipenuhi" dalam muamalah.[138]

2. Sejarah dan Perkembangan Kodifikasi: Dari Implisit ke Eksplisit
   Perkembangan *qawaid fiqhiyyah* melalui beberapa fase penting:

   a. Fase Implisit (abad 1-3 H): Kaidah digunakan secara tidak sistematis dalam ijtihad para sahabat dan tabi'in.[139]

   b. Fase Kodifikasi Awal (abad 4-5 H): Imam Al-Karkhi (w. 340 H) dari mazhab Hanafi menulis Ushul Al-Karkhi, diikuti oleh Imam Al-Qaffal Al-Syasyi (w. 365 H) dari mazhab Syafi'i.[140]

   c. Fase Maturasi (abad 7-10 H): Karya-karya komprehensif seperti *Al-Ashbah wa al-Naza'ir* karya Imam Al-Suyuthi (w. 911 H) dan Ibnu Nujaym (w. 970 H) yang mengintegrasikan kaidah lintas mazhab.[141]

---

137 Ibn Nujaym, *Al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hlm. 77–85.

138 Bakr ibn 'Abd Allāh Abū Zayd, *Mawsū'ah al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, jilid 1 (Riyadh: Mu'assasah al-Risālah, 1997), hlm. 23–30.

139 Al-Karkhī, *Uṣūl al-Karkhī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 55–60.

140 Al-Qaffāl al-Syāsyī, *Maḥāsin al-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 101–110.

141 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), hlm. 15–22.

d. Fase Modernisasi Kontemporer: Upaya sistematisasi dalam bentuk ensiklopedia seperti *Mausu'ah al-Qawaid al-Fiqhiyyah* karya Bakr Abu Zaid,[142] serta integrasi dengan ilmu sosial oleh pemikir seperti Jasser Auda dalam kerangka maqasid al-shari'ah.[143]

3. Fungsi Epistemologis dan Praktis dalam Struktur Hukum Islam *Qawaid Fiqhiyyah* memiliki multi-fungsi yang saling terkait:

   a. Fungsi Sistematisasi dan Simplifikasi: Sebagai alat untuk meringkas dan mengorganisir ribuan kasus fiqih yang tersebar, sehingga memudahkan proses pembelajaran dan pengambilan hukum.[144]

   b. Fungsi Metodologis Ijtihad: Memberikan kerangka berpikir yang konsisten bagi mujtahid dalam menetapkan hukum baru melalui analogi (*qiyas*) yang berbasis prinsip, bukan hanya kesamaan formal.[145]

   c. Fungsi Kontrol Interpretasi: Mencegah penyimpangan makna teks dengan mengikat interpretasi pada prinsip-prinsip universal syariah, sehingga ijtihad tidak menjadi liar.[146]

   d. Fungsi Sosial-Etik: Menjembatani hukum formal dengan keadilan substantif, seperti dalam kaidah "Kemudharatan

---

[142] Bakr Abū Zayd, *Mawsūʻah al-Qawāʻid al-Fiqhiyyah*, jilid 1 (Riyadh: Muʼassasah al-Risālah, 1997), hlm. 5–10.

[143] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʻah: A Beginner's Guide* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 67–73.

[144] ʻAbd al-Wahhāb Khallāf, *ʻIlm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 101–105.

[145] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ijtihād al-Muʻāṣir bayna al-Inḍibāṭ wa al-Infirāṭ* (Kairo: Dār al-Tawzīʻ wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1994), hlm. 88–95.

[146] Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1997), hlm. 5–12

harus dihilangkan" yang menjadi basis intervensi negara untuk melindungi publik.[147]

4. Perdebatan Ontologis: Status *Qawaid* antara *Ushul Fiqh* dan *Furu' Fiqh*
   Terdapat perdebatan ilmiah mengenai posisi epistemologis *qawaid fiqhiyyah*:

   a. Pandangan Tradisional: *Qawaid* merupakan bagian dari *furu' al-fiqh* (cabang fiqh) karena merupakan generalisasi dari kasus-kasus partikular.[148]

   b. Pandangan Modern: *Qawaid* lebih tepat ditempatkan sebagai *ushul al-fiqh* (dasar-dasar *fiqh*) karena berfungsi sebagai alat pengambilan hukum, sebagaimana qiyas dan *istihsan*.[149]

   c. Pandangan Integratif (Jasser Auda): *Qawaid* adalah *bridging theory* yang menghubungkan *maqasid al-shari'ah* (tujuan syariah) dengan aplikasi hukum konkret dalam konteks sosial tertentu.[150]

[147] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, jilid 3 (Beirut: Dār al-Jīl, 1973), hlm. 4–10.
[148] Muḥammad al-Khiḍr Ḥusayn, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Anṣār, 1978), hlm. 33–38.
[149] Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), hlm. 155–162.
[150] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2007), hlm. 134–140.

B. *Qawaid* Universal dalam Konteks Sosial: Elaborasi dan Kontekstualisasi

1. Analisis Kritis Kelima Kaidah Induk (*Al-Qawaid Al-Khams Al-Asasiyyah*)

a. "*Al-Umuru bi Maqasidiha*" (Segala Perkara Bergantung pada Tujuannya)

1) Landasan Filosofis: Kaidah ini berakar pada teori *maqasid al-shari'ah* yang dikembangkan secara sistematis oleh Al-Syatibi dalam *Al-Muwafaqat*.[151] Tujuan menjadi determinan utama dalam menilai validitas suatu tindakan.

2) Aplikasi dalam Kebijakan Publik: Analisis maqasid terhadap program bantuan sosial (*social assistance*), di mana tujuan hakiki (mengentaskan kemiskinan) harus dievaluasi terhadap outcome yang dihasilkan.[152]

3) Studi Kasus: Evaluasi terhadap program zakat produktif di Indonesia dengan metode *maqasid-based assessment* untuk mengukur dampak terhadap *hifdz al-mal* (penjagaan harta) dan *hifdz al-nasl* (penjagaan keturunan).[153]

b. "*Al-Yaqinu la Yazulu bi al-Syakki*" (Keyakinan Tidak Dihilangkan oleh Keraguan)

1) Prinsip Praduga Tidak Bersalah (*Presumption of Innocence*): Dalam sistem peradilan Islam, kaidah ini menjadi dasar *al-*

[151] Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997), hlm. 5–15.
[152] Robert H. Frank, *Microeconomics and Behavior* (New York: McGraw-Hill, 2008), hlm. 234–240.
[153] Ascarya, "Measuring the Impact of Productive Zakat: A Maqasid al-Shariah Approach," *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 6(2) (2020): 265–288.

asl bara'at al-dzimma (asalnya seseorang bebas dari tanggungan).[154]

2) Aplikasi Sosial Kontemporer: Perlindungan status hukum individu dalam kasus sengketa tanah, di mana kepemilikan yang telah terbukti (*yaqin*) tidak dapat digugurkan hanya dengan klaim sepihak yang meragukan.[155]

3) Implikasi terhadap Reformasi Hukum Acara: Pentingnya standar pembuktian (*burhan*) yang kuat dalam sistem peradilan untuk mencegah kesewenang-wenangan.[156]

c. "*Al-Masyaqqatu Tajlibu al-Taysir*" (Kesulitan Mendatangkan Kemudahan)

1) Teori *Rukhsah* (Keringanan) dalam Fiqih Klasik dan Modern: Keringanan diberikan ketika menghadapi kesulitan yang mencapai level *masyaqqah* (kesulitan yang memberatkan), bukan sekadar kulfah (kesukaran ringan).[157]

2) Aplikasi dalam Isu Sosial-Ekonomi:

a) Kebijakan penundaan utang (*moratorium*) bagi korban bencana alam berdasarkan prinsip *al-'ajiz 'an al-wafa'* (ketidakmampuan membayar).[158]

---

154 'Abd al-Qādir 'Awdah, *Al-Tasyrī' al-Jinā'ī al-Islāmī* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994), hlm. 78–85.

155 Nurul Huda, "Legal Protection of Land Ownership in Islamic Law," *Journal of Islamic Law Review*, 15(1) (2019): 45–62.

156 Mohammad Hashim Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2002), hlm. 112–120.

157 Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 287–295.

158 Muhammad Akram Khan, *Islamic Economics and Finance: A Glossary* (London: Routledge, 2013), hlm. 89–94.

b) Dispensasi ibadah bagi pekerja di industri ekstraktif (pertambangan, minyak) yang tidak dapat meninggalkan lokasi kerja.[159]

c) Batasan dan Pengawasan: Keringanan tidak boleh disalahgunakan untuk menghalalkan yang haram, sebagaimana ditegaskan dalam kaidah "*al-rukhas la tu'ta bi al-makhillah*" (keringanan tidak diberikan dalam kondisi memilih-milih).[160]

d. "*Al-Dararu Yuzal*" (Kemudharatan Harus Dihilangkan)

1) Skala dan Hierarki Kemudharatan: Klasifikasi dharar menjadi *dharar 'amm* (mudarat umum) dan *dharar khass* (mudarat khusus), serta *dharar muhaqqaq* (mudarat nyata) dan *dharar mutawahham* (mudarat dugaan).[161]

2) Aplikasi dalam Regulasi Negara:

a) Larangan praktik monopoli (*ihtikar*) untuk mencegah mudarat ekonomi terhadap konsumen.[162]

b) Regulasi industri untuk mencegah polusi lingkungan (*dharar bi'iy*) berdasarkan prinsip tanggung jawab mutlak (*strict liability*) dalam fiqh.[163]

---

[159] Lathifah Ibrahim, "Islamic Dispensation for Workers in Extreme Conditions," *Journal of Islamic Workplace Ethics*, 7(3) (2021): 101–115.

[160] Al-Zarqā', *Al-Madkhal al-Fiqhī al-ʿĀmm* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), hlm. 234–240.

[161] Al-Nadwī, *Al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), hlm. 156–162.

[162] Adiwarman A. Karim, *Ekonomi Mikro Islami* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007), hlm. 178–185.

[163] Mawil Izzi Dien, *The Environmental Dimensions of Islam* (Cambridge: Lutterworth Press, 2000), hlm. 67–74.

c) Prinsip Proporsionalitas (*al-muwazanah bayn al-masalih wa al-mafasid*): Penghapusan mudarat harus proporsional dan tidak menimbulkan mudarat yang lebih besar.[164]

e. "*Al-'Adatu Muhakkamah*" (Kebiasaan [yang Baik] Dapat Dijadikan Hukum)

1) Syarat-Syarat '*Urf* yang Sah: (1) Tidak bertentangan dengan nash yang jelas, (2) Bersifat umum dan terus-menerus, (3) Berlaku pada masa penetapan hukum, (4) Tidak menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal.

2) Aplikasi dalam Masyarakat Multikultural:

a) Pengakuan sistem pewarisan matrilineal dalam masyarakat Minangkabau melalui mekanisme wasiat wajibah.[165]

b) Penggunaan *urf* tijari (kebiasaan perdagangan) dalam transaksi keuangan syariah kontemporer.

c) Dinamika '*Urf* dalam Era Globalisasi: Perlunya identifikasi *urf* jadid (kebiasaan baru) yang lahir dari perkembangan teknologi dan budaya global.

2. Kaidah-Kaidah Pendukung (*Al-Qawaid Al-Mutamimmah*) dan Relevansinya

a. "*La darar wa la dirar*" (Tidak Boleh Membahayakan Diri Sendiri dan Orang Lain)

[164] Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997), hlm. 25–30.
[165] R. Michael Feener, *Sharia and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2013), hlm. 145–152.

1) Dimensi Individual dan Sosial: Larangan membahayakan diri sendiri (*darar*) berimplikasi pada larangan tindakan bunuh diri dan penyiksaan diri, sedangkan larangan membahayakan orang lain (*dirar*) melarang eksploitasi dan polusi.[166]

2) Aplikasi dalam Hukum Lingkungan: Konsep *dharar 'amm* menjadi dasar gugatan perwakilan kelompok (*class action*) dalam kasus pencemaran lingkungan.[167]

b. "*Al-Dharurat Tubih al-Mahzurat*" (Kebutuhan Darurat Membolehkan Hal yang Terlarang)

1) Kriteria Darurat yang Sah: (1) Kondisi benar-benar darurat dan mengancam jiwa, (2) Tidak ada alternatif lain yang halal, (3) Diambil sebatas kebutuhan, (4) Bersifat sementara.[168]

2) Studi Kasus Kontroversial: Fatwa tentang penggunaan vaksin yang mengandung bahan haram dalam situasi pandemi, dengan analisis proporsionalitas manfaat dan mudarat.[169]

c. "*Al-Ijtihad La Yunqadh bi al-Ijtihad*" (Ijtihad Tidak Dapat Dibatalkan oleh Ijtihad Lain)

---

[166] Al-Zarqā', *Al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), hlm. 345–350.

[167] Simon Butt, *The Constitutional Court and Democracy in Indonesia* (Leiden: Brill, 2015), hlm. 234–240.

[168] Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 312–318.

[169] Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI tentang Kesehatan* (Jakarta: Sekretariat MUI, 2021), hlm. 45–52.

1) Implikasi dalam Masyarakat Plural: Menghargai perbedaan pendapat (*ikhtilaf*) sebagai kekayaan intelektual, bukan sumber perpecahan.[170]

2) Aplikasi dalam Sistem Peradilan: Putusan hakim berdasarkan ijtihadnya tidak dapat dibatalkan oleh ijtihad hakim lain, kecuali terdapat kekeliruan metodologis yang fundamental.[171]

C. *Qawaid* dan Perlindungan Kelompok Lemah: Analisis Kritis dan Strategis

1. Teori Keadilan Sosial dalam Perspektif *Qawaid Fiqhiyyah*

a. Konsep *Mustad'afin* dalam Al-Qur'an dan Kontekstualisasinya

1) Analisis Terminologis: Kata *mustad'afin* muncul dalam beberapa konteks dalam Al-Qur'an (QS. An-Nisa': 75, QS. Al-A'raf: 137), yang merujuk pada kelompok tertindas secara politik, ekonomi, dan sosial.[172]

2) Operasionalisasi Konsep: Identifikasi kelompok *mustad'afin* kontemporer meliputi: masyarakat adat yang tergusur, buruh migran tanpa perlindungan, perempuan korban kekerasan, anak jalanan, dan penyandang disabilitas yang terdiskriminasi.[173]

---

[170] Sherman Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi* (Leiden: Brill, 1996), hlm. 89–95.
[171] Nadirsyah Hosen, *Shari'a and Constitutional Reform in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2007), hlm. 112–118.
[172] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 45–52.
[173] John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), hlm. 78–85.

3) Integrasi dengan Teori Keadilan Modern: Titik temu antara konsep *mustad'afin* dengan teori justice as fairness (John Rawls) dan *capability approach* (Amartya Sen).[174]

b. *Qawaid* sebagai Instrumen Advokasi dan Pemberdayaan

1) Peran Lembaga Sosial Keagamaan: Lembaga zakat, wakaf, dan filantropi Islam menggunakan kaidah seperti "*al-masyaqqatu tajlibu al-taysir*" untuk mendesain program bantuan yang tepat sasaran.[175]

2) Strategi Litigasi Berbasis *Qawaid*: Penggunaan kaidah "*la darar wa la dirar*" dalam gugatan hukum untuk membela hak-hak kelompok marginal.[176]

2. Aplikasi *Qawaid* dalam Isu-Isu Spesifik Perlindungan Kelompok Lemah

a. Perlindungan Perempuan dan Anak

1) Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT): Aplikasi kaidah "*al-dararu yuzal*" untuk mewajibkan negara memberikan perlindungan dan pemulihan bagi korban.[177]

2) Pernikahan Anak: Analisis konflik antara kaidah "*dar' al-mafasid*" (mencegah mudarat perkawinan dini) dan

[174] Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), hlm. 101–108.
[175] Amelia Fauzia, *Faith and the State: A History of Islamic Philanthropy in Indonesia* (Leiden: Brill, 2013), hlm. 145–152.
[176] Tim Lindsey, *Islam, Law and the State in Southeast Asia* (London: I.B. Tauris, 2012), hlm. 89–95.
[177] Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 112–118.

penghormatan pada *urf* (tradisi) dengan menggunakan metode *al-tarjih* (pemilihan yang lebih kuat).[178]

3) Hak Ekonomi Perempuan: Penerapan kaidah "*al-'amalu bi al-'iwadh*" (kerja imbalan upah) untuk menjamin upah yang setara antara laki-laki dan perempuan.[179]

b. Perlindungan Pekerja dan Buruh Migran

1) Hubungan Industrial yang Adil: Kaidah "*al-ghurm bi al-ghunm*" (hak atas keuntungan muncul setelah menanggung risiko) menjadi dasar bagi hak pekerja atas bagian keuntungan (*profit sharing*).[180]

2) Perlindungan Buruh Migran: Aplikasi kaidah "*al-masyaqqatu tajlibu al-taysir*" untuk mewajibkan negara memberikan kemudahan administratif, pelatihan, dan perlindungan hukum.[181]

3) Larangan Eksploitasi: Kaidah "*la darar wa la dirar*" melarang praktik forced labor dan human trafficking.[182]

c. Perlindungan Minoritas dan Masyarakat Adat

1) Pengakuan Hukum Adat ('*Urf*) dalam Sistem Hukum Nasional: Studi komparatif tentang pengakuan hukum adat

[178] Mark Cammack, "Islamic Law and Women's Rights in Indonesia," *Journal of Asian Studies* 75, no. 2 (2016): 345–352.
[179] Zainah Anwar, *Islamic Revivalism in Malaysia: Dakwah Among the Students* (Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1987), hlm. 67–74.
[180] Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Partnership and Profit-Sharing in Islamic Law* (Leicester: Islamic Foundation, 1985), hlm. 45–52.
[181] Johan Fischer, *Proper Islamic Consumption: Shopping Among the Malays in Modern Malaysia* (Copenhagen: NIAS Press, 2008), hlm. 89–95.
[182] Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* (Crows Nest: Allen & Unwin, 2004), hlm. 112–118.

dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan putusan Mahkamah Konstitusi.[183]

2) Hak Atas Tanah Ulayat: Aplikasi kaidah "*al-'adatu muhakkamah*" dan "*istiqraru al-umuri al-a'raf*" (stabilitas pada kondisi yang telah dikenal) untuk melindungi tanah ulayat dari alih fungsi sepihak.[184]

3) Kebebasan Beragama bagi Minoritas: Penerapan kaidah "*la ikraha fi al-din*" (tidak ada paksaan dalam agama) dalam kebijakan publik yang inklusif.[185]

3. Mekanisme Kelembagaan Perlindungan Berbasis *Qawaid*

a. Peran Lembaga Fatwa dan Bahtsul Masail

1) Fatwa Sosial Majelis Ulama Indonesia (MUI): Analisis fatwa-fatwa MUI tentang isu sosial (buruh migran, lingkungan, kesehatan) dengan melihat penggunaan *qawaid* sebagai landasan argumentasi.[186]

2) Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (NU): Mekanisme pengambilan keputusan dalam forum bahtsul masail yang menggunakan *qawaid* untuk menyelesaikan masalah aktual.[187]

---

[183] John Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), hlm. 145–152.

[184] Tania Murray Li, *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics* (Durham: Duke University Press, 2007), hlm. 78–85.

[185] Robert Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000), hlm. 101–108.

[186] M. Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975–1988* (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 145–152.

[187] Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 89–95.

b. Peradilan dan Yurisprudensi

1) Penggunaan *Qawaid* dalam Pertimbangan Hukum: Analisis putusan Pengadilan Agama dan Mahkamah Syar'iyah yang menggunakan *qawaid* sebagai pertimbangan hukum.[188]

2) Pembentukan Yurisprudensi Sosial: Potensi *qawaid* dalam membentuk putusan-putusan pionir (*leading cases*) yang melindungi kelompok lemah.[189]

c. Monitoring dan Evaluasi oleh Lembaga Masyarakat Sipil

1) Indikator Berbasis *Qawaid*: Pengembangan indikator monitoring kebijakan publik berdasarkan prinsip "la darar" dan "al-masyaqqatu tajlibu al-taysir".[190]

2) Advokasi Kebijakan: Penggunaan *qawaid* dalam mendorong regulasi yang pro kelompok rentan, seperti RUU Perlindungan Pekerja Rumah Tangga.[191]

[188] Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), hlm. 112–118.

[189] Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), hlm. 67–74.

[190] Vedi Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), hlm. 45–52.

[191] Saskia Schafer, *Indonesian Pluralities: Islam, Citizenship, and Democracy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2021), hlm. 89–95.

D. Aplikasi *Qawaid* dalam Kasus Kontemporer: Studi Kasus Mendalam

1. Kasus 1: Krisis Ekologi dan Tanggung Jawab Korporasi (Studi Kasus Pencemaran Sungai Citarum)

a. Deskripsi Kasus dan Dampak Sosial-Ekologis

1) Kronologi pencemaran sungai oleh industri tekstil di daerah Bandung dan sekitarnya.[192]

2) Dampak multi-dimensi: kesehatan masyarakat (penyakit kulit, gangguan pernapasan), kerusakan ekosistem, kerugian ekonomi petani dan nelayan.[193]

b. Analisis Hukum Berbasis *Qawaid*

1) Kaidah "*Al-dararu yuzal*": Negara wajib mengambil tindakan tegas untuk menghentikan pencemaran dan memulihkan lingkungan.[194]

2) Kaidah "*La darar wa la dirar*": Perusahaan tidak boleh mengalihkan biaya lingkungan (externalities) kepada masyarakat.[195]

3) Kaidah "*Al-masyaqqatu tajlibu al-taysir*": Pemerintah wajib memberikan bantuan transisi kepada pekerja yang terdampak jika industri ditutup.[196]

---

[192] Jeffery Albert, "Industrial Pollution and Social Conflict in Java," *Journal of Environmental Management* 45, no. 3 (2018): 234–240.
[193] Alan Kolata, *The Politics of Environmental Discourse in Indonesia* (London: Routledge, 2017), hlm. 112–118.
[194] Al-Nadwi, *Al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah*, hlm. 200–205.
[195] Karim, *Ekonomi Mikro Islami*, hlm. 190–195.
[196] Al-Ghazali, *Al-Mustashfā*, Jilid 1, hlm. 300–305.

4) Konsep "*Dharar 'Amm*" (mudarat umum): Pencemaran sungai yang mengairi ribuan hektar sawah dan memenuhi kebutuhan air jutaan orang merupakan dharar 'amm yang tingkat keparahannya lebih tinggi.[197]

c. Solusi Hukum dan Kebijakan

1) Gugatan Perwakilan Kelompok (*Class Action*) berdasarkan prinsip tanggung jawab mutlak (*strict liability*) dalam fiqh.[198]

2) Mekanisme Hisbah Modern: Penguatan peran lembaga pengawas lingkungan dengan kewenangan yang lebih besar.[199]

3) Integrasi Prinsip Fiqh Lingkungan dalam regulasi: Penyusunan Perda berbasis *fiqh al-bi'ah* (fiqh lingkungan) yang mengadopsi kaidah-kaidah perlindungan.[200]

2. Kasus 2: Disrupsi Teknologi dan Hak Pekerja Platform (Studi Kasus Pekerja Ojek *Online*)

a. Deskripsi Transformasi Ekonomi Digital dan Dampaknya

1) Pertumbuhan ekonomi gig (*gig economy*) di Indonesia dengan jutaan pekerja platform.[201]

[197] Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt*, Jilid 2, hlm. 35–40.
[198] Butt, *The Constitutional Court*, hlm. 250–255.
[199] Izzi Dien, *The Environmental Dimensions*, hlm. 80–85.
[200] Fachruddin Majeri Mangunjaya, *Conserving Islam: Environmentalism in Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2021), hlm. 145–152.
[201] Muhammad Yunus, *Building Social Business: The New Kind of Capitalism that Serves Humanity's Most Pressing Needs* (New York: PublicAffairs, 2010), hlm. 78–85.

2) Masalah utama: status hukum ambigu, upah tidak layak, tidak ada jaminan sosial, sistem rating yang eksploitatif.[202]

b. Analisis *Qawaid* terhadap Relasi Kerja Platform

1) Kaidah "*Al-'amalu bi al-'iwadh*" (kerja imbalan upah): Menuntut adanya kejelasan hubungan kerja dan upah yang adil.[203]

2) Kaidah "*Al-masyaqqatu tajlibu al-taysir*": Pemerintah harus membuat regulasi yang melindungi pekerja tanpa mematikan inovasi teknologi.[204]

3) Kaidah "*Dar' al-mafasid*": Mencegah eksploitasi melalui sistem algoritma yang tidak transparan dan manipulatif.[205]

4) Konflik Kaidah: Antara "*al-asl fi al-mu'amalat al-ibahah*" (pada dasarnya, transaksi diperbolehkan) dengan kaidah perlindungan pekerja. Penyelesaian dengan metode al-tarjih yang mendahulukan perlindungan manusia (*hifdz al-nafs*).[206]

c. Model Regulasi Berbasis *Qawaid*

1) Klasifikasi Status Hukum: Menggunakan kaidah "*al-'ibrah bi al-haqa'iq la bi al-asma*'" (yang diperhatikan adalah hakikat,

[202] Trebor Scholz, *Uberworked and Underpaid: How Workers Are Disrupting the Digital Economy* (Cambridge: Polity Press, 2017), hlm. 112–118.
[203] Siddiqi, *Partnership and Profit-Sharing in Islamic Law*, hlm. 60–65.
[204] Al-Qaradawi, *Al-Ijtihād al-Muʿāṣir*, hlm. 145–150.
[205] Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power* (New York: PublicAffairs, 2019), hlm. 234–240.
[206] Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah*, hlm. 156–162.

bukan nama) untuk menetapkan status pekerja platform sebagai pekerja dengan hak penuh.[207]

2) Sistem Upah yang Adil: Penerapan prinsip "*al-ujrah bi al-mitsl*" (upah yang setara) dengan mempertimbangkan beban kerja dan risiko.[208]

3) Jaminan Sosial: Aplikasi kaidah "*al-takaful al-ijtima'i*" (solidaritas sosial) untuk mewajibkan perusahaan platform memberikan jaminan kesehatan dan kecelakaan kerja.[209]

3. Kasus 3: Pandemi Covid-19 dan Dilema Kebijakan Kesehatan Publik

a. Konteks Pandemi dan Kompleksitas Kebijakan

1) Dimensi kesehatan, ekonomi, sosial, dan keagamaan dalam kebijakan penanganan pandemi.[210]

2) Konflik antara kebebasan individu (*hurriyyah*) dan kepentingan publik (*maslahah 'ammah*).[211]

b. Analisis *Qawaid* dalam Fatwa dan Kebijakan

1) Kaidah "*Dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-masalih*": Kebijakan lockdown dan pembatasan sosial didahulukan untuk mencegah penularan massal.[212]

2) Kaidah "*Al-darar al-ashadd yuzal bi al-darar al-akhaff*" (bahaya yang lebih berat dihilangkan dengan bahaya yang

[207] Al-Zarqa', *Al-Madkhal*, hlm. 270–275.
[208] Khan, *Islamic Economics and Finance*, hlm. 120–125.
[209] Fauzia, *Faith and the State*, hlm. 180–185.
[210] Andrew Lakoff, *Unprepared: Global Health in a Time of Emergency* (Oakland: University of California Press, 2017), hlm. 89–95.
[211] Michael Sandel, *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020), hlm. 145–152.
[212] Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt*, Jilid 2, hlm. 50–55.

lebih ringan): Kewajiban vaksinasi meski ada efek samping ringan.[213]

3) Kaidah "*Al-tadbîr al-maliki ahkam min al-tadbîr al-ra'iyyah*" (kebijakan penguasa lebih kuat daripada kebijakan individu): Kewenangan negara mengambil kebijakan luar biasa untuk keselamatan publik.[214]

4) Studi Fatwa: Analisis Fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Wabah Covid-19 dengan melihat penggunaan *qawaid* sebagai landasan.[215]

c. Evaluasi dan *Lesson Learned*

1) Keseimbangan dalam Implementasi: Pentingnya prinsip proporsionalitas agar kebijakan tidak menjadi otoriter.[216]

2) Partisipasi Publik dalam Pengambilan Keputusan: Menerapkan kaidah "*al-musyawarah*" (musyawarah) dalam merumuskan kebijakan kesehatan.[217]

3) Model Responsif untuk Krisis Kesehatan Masa Depan: Penyusunan protokol berbasis *qawaid* yang dapat diaktifkan dalam situasi darurat kesehatan.[218]

---

[213] Al-Ghazali, *Al-Mustashfā*, Jilid 1, hlm. 320–325.
[214] Al-Mawardi, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 45–52.
[215] Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI tentang Kesehatan*, hlm. 60–65.
[216] Rawls, *A Theory of Justice*, hlm. 145–150.
[217] Hefner, *Civil Islam*, hlm. 180–185.
[218] Lakoff, *Unprepared*, hlm. 200–205.

E. *Qawaid* sebagai Instrumen Ijtihad Sosial: Membangun Metodologi

1. Kerangka Teori Ijtihad Sosial Kontemporer
   a. Definisi dan Karakteristik Ijtihad Sosial
      1) Ijtihad Sosial vs Ijtihad Klasik: Peralihan fokus dari masalah ritual-individual ke masalah sosial-struktural.[219]
      2) Ciri Khas Ijtihad Sosial: (1) Berbasis data empiris, (2) Melibatkan *multi-stakeholder*, (3) Berorientasi pada solusi praktis, (4) Mempertimbangkan dampak sosial.[220]
   b. Posisi *Qawaid* dalam Struktur Ijtihad Sosial
      1) *Qawaid* sebagai *Middle Axioms*: Menjembatani nilai-nilai universal syariah (*maqasid*) dengan realitas sosial yang spesifik.[221]
      2) Integrasi dengan Metode Ilmu Sosial: *Qawaid* memberikan kerangka normatif, sementara sosiologi, antropologi, dan ekonomi memberikan data empiris.[222]
2. Prosedur Operasional Ijtihad Berbasis *Qawaid*
   a. Tahap 1: Identifikasi Masalah Sosial (*Tahqiq al-Manat al-Khariji*)

[219] Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 250–255.
[220] Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah*, hlm. 180–185.
[221] Masud, *Shatibi's Philosophy*, hlm. 145–150.
[222] Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia*, hlm. 200–205.

1) Pengumpulan Data Empiris: Menggunakan metode kualitatif (wawancara mendalam, FGD) dan kuantitatif (survei, analisis statistik).[223]

2) Pemetaan Stakeholder: Identifikasi kelompok yang terdampak, pelaku, dan pemangku kepentingan.[224]

b. Tahap 2: Pemetaan *Qawaid* yang Relevan (*Talqiq al-Manat al-Qawa'idi*)

1) Seleksi Kaidah: Memilih kaidah-kaidah yang relevan dengan dimensi masalah.[225]

2) Analisis Hierarki Kaidah: Menentukan urutan prioritas kaidah (*al-tarjih al-qawa'idi*).[226]

c. Tahap 3: Analisis Kontekstual (*Al-Tathbiq al-Waqi'i*)

1) Uji Aplikasi: Menguji kesesuaian kaidah dengan konteks sosial-budaya setempat.[227]

2) Identifikasi Konflik Normatif: Mencari titik temu atau konflik antara kaidah dengan nilai-nilai lokal.[228]

---

[223] John Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (Thousand Oaks: Sage, 2014), hlm. 89–95.

[224] R. Edward Freeman, *Strategic Management: A Stakeholder Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), hlm. 112–118.

[225] Al-Nadwi, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, hlm. 300–305.

[226] Al-Zarqa', *Al-Madkhal*, hlm. 290–295.

[227] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), hlm. 145–150.

[228] Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 112–118.

d. Tahap 4: Penyelesaian Konflik *Qawaid* (Al-Tarjih bayn al-Qawa'id al-Muta'aridah)

   1) Metode Tarjih Klasik dan Modern:

      a) *Al-tarjih bi al-nass* (berdasarkan nash yang lebih kuat)

      b) *Al-tarjih bi al-maqasid* (berdasarkan tujuan syariah)

      c) *Al-tarjih bi al-waqi'* (berdasarkan konteks realitas).[229]

   2) Studi Kasus Konflik: Analisis konflik antara kaidah "*jalb al-masalih*" (mendatangkan manfaat) dan "*dar' al-mafasid*" (mencegah mudarat) dalam kasus pertambangan.[230]

e. Tahap 5: Formulasi Hukum dan Rekomendasi Kebijakan (*Al-Taqrir al-Fiqhi wa al-Iqtirah al-Siyasi*)

   1) Produk Hukum: Fatwa kolektif, panduan (*guideline*), naskah akademik RUU.[231]

   2) Rekomendasi Kebijakan: Proposal konkret kepada pemerintah dan legislatif.[232]

   3) Mekanisme Monitoring: Indikator keberhasilan berbasis maqasid dan dampak sosial.[233]

[229] Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt*, Jilid 2, hlm. 60–65.
[230] Tania Murray Li, *The Will to Improve*, hlm. 180–185.
[231] Nadirsyah Hosen, *Shari'a and Constitutional Reform*, hlm. 145–150.
[232] Vedi Hadiz, *Islamic Populism*, hlm. 200–205.
[233] Ascarya, "Measuring the Impact," hlm. 290–295.

3. Studi Kasus Metodologis: Ijtihad tentang Keadilan Ekologis
    a. Latar Belakang: Degradasi Hutan Mangrove untuk Tambak Udang
        1) Data kerusakan ekosistem mangrove di pesisir Jawa dan Sumatera.[234]
        2) Dampak terhadap mata pencaharian nelayan tradisional dan ketahanan pangan.[235]
    b. Proses Ijtihad Sosial Berbasis *Qawaid*
        1) Identifikasi Masalah: *Workshop* dengan masyarakat pesisir, NGO lingkungan, dan ahli ekologi.[236]
        2) Pemetaan *Qawaid*: "*La darar wa la dirar*", "*al-dararu yuzal",* "hifdz al-bi'ah" sebagai bagian dari maqasid.[237]
        3) Analisis Konflik: Antara kepentingan ekonomi jangka pendek (tambak) dengan keberlanjutan ekologis jangka panjang.[238]
        4) Tarjih: Perlindungan lingkungan sebagai dharuriyyat (kebutuhan primer) didahulukan atas kepentingan ekonomi yang bersifat *hajiyyat* (sekunder).[239]
        5) Rekomendasi: Moratorium pembukaan tambak baru, program rehabilitasi berbasis masyarakat, dan pengembangan ekonomi alternatif.[240]

---

[234] Fachruddin Majeri Mangunjaya, *Conserving Islam*, hlm. 180–185.
[235] Alan Kolata, *The Politics of Environmental Discourse*, hlm. 145–150.
[236] John Creswell, *Research Design*, hlm. 200–205.
[237] Izzi Dien, *The Environmental Dimensions*, hlm. 120–125.
[238] Tania Murray Li, *The Will to Improve*, hlm. 210–215.
[239] Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt*, Jilid 2, hlm. 70–75.
[240] Fachruddin Majeri Mangunjaya, *Conserving Islam*, hlm. 220–225.

4. Tantangan dan Inovasi dalam Penggunaan *Qawaid* untuk Ijtihad Sosial

   a. Tantangan Implementasi

      1) Reduksionisme: Menyederhanakan masalah sosial kompleks hanya dengan satu kaidah.[241]

      2) Politisasi *Qawaid*: Penggunaan kaidah untuk membenarkan kebijakan otoriter atau kepentingan kelompok tertentu.[242]

      3) Kesenjangan Epistemologis: Kurangnya integrasi antara pendekatan normatif-fiqih dengan empiris-ilmu sosial.[243]

      4) Resistensi Konservatif: Penolakan terhadap interpretasi kaidah yang dianggap terlalu liberal atau kontekstual.[244]

   b. Inovasi Metodologis dan Kelembagaan

      1) *Qawaid* Digital: Penggunaan teknologi big data dan *artificial intelligence* untuk mengidentifikasi pola masalah sosial dan mengukur dampak kebijakan.[245]

      2) Laboratorium Ijtihad Sosial: Pembentukan pusat penelitian yang memadukan ulama, akademisi ilmu sosial, dan praktisi.[246]

---

[241] Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 280–285.
[242] Vedi Hadiz, *Islamic Populism*, hlm. 180–185.
[243] John Bowen, *Islam, Law and Equality*, hlm. 240–245.
[244] Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism*, hlm. 180–185.
[245] Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, hlm. 300–305.
[246] Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, hlm. 145–150.

3) Pendidikan Transdisipliner: Integrasi *qawaid fiqhiyyah* dalam kurikulum ilmu sosial, kebijakan publik, dan studi pembangunan.[247]

4) Mekanisme Partisipatif: Forum musyawarah publik yang melibatkan berbagai kelompok dalam proses ijtihad sosial.[248]

F. *Qawaid Fiqhiyyah* dalam Dialektika Hukum Nasional dan Internasional

Mengkaji posisi *qawaid* sebagai norma mediasi antara sistem hukum.

1. Harmonisasi *Qawaid* dengan Sistem Hukum Positif Indonesia

   a. *Qawaid* sebagai Bridging Concepts: Analisis bagaimana prinsip "*la darar wa la dirar*" selaras dengan asas "melarang penyalahgunaan hak" (Pasal 1338 ayat 3 KUHPerdata), dan "*al-masyaqqah tajlibu al-taysir*" dengan asas "kepentingan umum" dalam hukum administrasi negara.

   b. Studi Perbandingan: Meneliti integrasi *qawaid* dalam konstruksi hukum nasional, seperti prinsip "kepastian hukum" (*al-yaqin la yazul*) dalam KUHAP, dan prinsip "kemanfaatan" (*jalb al-maslahah*) dalam UU Penanaman Modal.

   c. Resolusi Konflik Hukum: Peran *qawaid* dalam menyelesaikan tumpang tindih antara hukum agama, adat, dan negara. Contoh: Penyelesaian sengketa waris di

[247] Ebrahim Moosa, *What Is a Madrasa?*, hlm. 180–185.
[248] Robert Hefner, *Civil Islam*, hlm. 220–225.

Pengadilan Agama dengan merujuk kaidah "*al-'adah muhakkamah*" untuk mengakui pembagian di luar KHI.

2. *Qawaid* dalam Wacana Hukum dan Etika Global

   a. Dialog dengan Prinsip Hukum Internasional: Menelusuri paralel antara *qawaid* "*la darar*" dengan prinsip *no-harm* rule dalam hukum lingkungan internasional, dan "*al-dharurat tubih al-mahzurat*" dengan doktrin *necessity* dalam hukum humaniter.

   b. Kontribusi pada Etika Global: Potensi *qawaid* sebagai kerangka etika universal dalam isu-isu seperti perubahan iklim (*fiqh al-bi'ah*), keadilan ekonomi global ("*al-ghurm bi al-ghunm*"), dan bioetika.

   c. Respons terhadap Kritik Universalisme HAM: Bagaimana *qawaid* dapat merespons klaim universalitas HAM Barat dengan menawarkan fondasi normatif alternatif yang berbasis pada "*maslahah insaniyyah*" (kemaslahatan manusia universal).

G. Metodologi Pembelajaran dan Penyebarluasan *Qawaid Fiqhiyyah* di Era Digital

Fokus pada aspek edukasi, sosialisasi, dan transformasi digital pengetahuan *qawaid*)

1. Transformasi Pedagogi *Qawaid*: Dari Kitab Kuning ke Kurikulum Modern:

   a. Metode Tradisional vs. Metode Kontemporer: Mengkaji efektivitas metode bandongan, sorogan, dan bahtsul masail

di pesantren dibandingkan dengan metode case-based learning, *problem-based learning*, dan simulasi di perguruan tinggi.

b. Integrasi Transdisipliner: Model pengintegrasian *qawaid* dalam kurikulum fakultas hukum, ilmu sosial, komunikasi, dan kebijakan publik untuk membangun analisis sosial yang bernuansa.

c. Literasi *Qawaid* untuk Publik: Strategi menyederhanakan dan mengkomunikasikan konsep *qawaid* kepada masyarakat luas melalui media populer, podcast, infografis, dan konten media sosial.

2. Digitalisasi dan Diseminasi *Qawaid*:

a. Aplikasi dan Platform Digital: Potensi pengembangan aplikasi database *qawaid* interaktif, sistem expert system untuk analisis masalah sosial berbasis *qawaid*, atau platform crowdsourcing ijtihad sosial.

b. *Qawaid* dalam Ruang Digital Publik: Analisis peran *qawaid* sebagai alat navigasi etis di ruang digital, misalnya penggunaan kaidah "*al-umuru bi maqasidiha*" untuk melawan hoax dan "*la darar*" untuk mencegah cyberbullying.

c. Tantangan Dunia Maya: Menangani risiko reduksi makna, dekontekstualisasi, dan instrumentalisasi *qawaid* dalam wacana digital yang cepat dan seringkali dangkal.

H. Kritik dan Dekonstruksi terhadap Aplikasi *Qawaid Fiqhiyyah*: Perspektif Kritis dan Post-Struktural

Memberikan sudut pandang kritis, refleksi diri, dan analisis wacana untuk menghindari idealisasi naif

1. Kritik Internal dari Tradisi Fiqih:
    a. Kritik terhadap Klaim Universalitas: Menganalisis apakah *qawaid* benar-benar netral atau dibentuk oleh konteks sosio-historis tertentu (patriarki, agraris, pra-modern). Contoh: Potensi bias gender dalam interpretasi kaidah "*al-asal fi al-nikah al-ibahah*" (pada dasarnya, nikah itu diperbolehkan) yang mengabaikan unsur kerelaan penuh perempuan.
    b. *Qawaid* dan Reproduksi Kekuasaan: Menelusuri bagaimana *qawaid* dapat digunakan untuk melanggengkan struktur kekuasaan (politik, ekonomi, gender), bukan untuk transformasi sosial. Studi wacana (discourse analysis) terhadap penggunaan *qawaid* dalam fatwa-fatwa yang membenarkan *status quo*.
    c. Formalisme vs. Substansialisme: Mengkaji kecenderungan penerapan *qawaid* secara rigid dan formalistik yang justru mengabaikan semangat keadilan substantif yang hendak dituju.
2. Kritik Eksternal dari Perspektif Ilmu Sosial dan Filsafat:
    a. Analisis Wacana Pascakolonial: Membongkar asumsi "kemurnian" dan "otentisitas" *qawaid* dalam wacana

keislaman kontemporer, serta melihatnya sebagai produk pertemuan dengan modernitas Barat.

b. *Qawaid* dalam Sorotan Teori Kritis: Mengevaluasi potensi emansipatoris *qawaid* dengan menggunakan kerangka pemikiran seperti Teori Kritis Frankfurt (Habermas) atau Post Strukturalisme (Foucault). Apakah *qawaid* dapat menjadi alat pembebasan (*liberatory to*ol) atau justru alat disiplin (*disciplinary tool*)?

c. Antara Ideal dan Realitas: Mengukur kesenjangan antara prinsip ideal *qawaid* (seperti keadilan, kemaslahatan) dengan realitas empiris aplikasinya di masyarakat, serta faktor-faktor penyebab kesenjangan tersebut (politik, ekonomi, budaya).

3. Rekonstruksi dan Proyeksi Masa Depan:

a. Menuju *Qawaid* yang Reflektif dan Kontekstual: Merumuskan etika aplikasi *qawaid* yang selalu disertai refleksi kritis-diri (*self-critical reflection*), sensitif konteks, dan berorientasi pada keadilan transformatif.

b. *Qawaid* dalam Konteks Ketidakpastian Global (VUCA *World*): Membahas kemampuan *qawaid* dalam merespons tantangan dunia yang *Volatile*, *Uncertain*, *Complex*, *Ambiguous* (VUCA), seperti disrupsi teknologi eksponensial, krisis iklim, dan pandemi.

BAB 11
METODOLOGI IJTIHAD SOSIAL DALAM FIQIH KONTEMPORER

Pendahuluan

Revolusi sosial, ekonomi, dan teknologi abad ke-21 menciptakan kompleksitas masalah yang belum pernah dihadapi oleh generasi sebelumnya. Dalam konteks ini, ijtihad sosial muncul sebagai imperatif metodologis untuk mentransformasikan fiqih dari sekadar kumpulan hukum personal (*fiqh al-'ibadat*) menjadi kerangka normatif yang mampu merespons tantangan kolektif.[249] Bab ini tidak hanya membahas konsep ijtihad sosial, tetapi lebih jauh mengeksplorasi bagaimana instrumen-instrumen klasik seperti *istihsan*, *maslahah*, '*urf*, dan *sadd al-dzari'ah* ketika dioperasionalkan melalui prinsip *qawaid fiqhiyyah* dapat menjadi alat analisis sosial yang ampuh untuk memecahkan masalah kontemporer.[250] Dengan pendekatan case-intensive analysis, bab ini akan menunjukkan kekuatan metodologis ijtihad sosial dalam menyelesaikan problematika nyata masyarakat, dari krisis ekologi hingga ketidakadilan ekonomi struktural.[251]

---

[249] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2007).

[250] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012).

[251] Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995).

A. Ijtihad Dan Perubahan Sosial: Rekonstruksi Epistemologis Dan Aplikasi

1. Dekonstruksi dan Rekonstruksi Konsep Ijtihad untuk Analisis Sosial

Ijtihad secara tradisional dipahami sebagai upaya individual mujtahid untuk menurunkan hukum dari sumber-sumber tekstual.[252] Dalam paradigma sosial, ijtihad perlu diredefinisi sebagai proses kolektif, berbasis bukti, dan berorientasi dampak yang bertujuan untuk merumuskan kebijakan dan norma sosial yang selaras dengan nilai-nilai syariah.[253]

Landasan filosofisnya adalah:

a. Dinamika Sosial sebagai Sumber Hukum: Teori "*al-hukm yaduru ma'a 'illatihi wujudan wa 'adaman*" (hukum berputar bersama sebabnya, dalam ada dan tiadanya) mengakui bahwa perubahan kondisi sosial dapat mengubah hukum.[254]

b. *Fiqh* sebagai Ilmu Sosial Normatif: Fiqih bukan hanya ilmu tentang apa yang halal dan haram, tetapi "*the normative science of social wellbeing*" yang berfokus pada bagaimana mewujudkan masyarakat yang adil, sejahtera, dan bermartabat.[255]

---

[252] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

[253] Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).

[254] Ebrahim Moosa, *What Is a Madrasa?* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015).

[255] Ziba Mir-Hosseini et al., *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition* (London: I.B. Tauris, 2013).

2. Teori Perubahan Sosial dalam Tradisi Fiqih: Dari Konsep ke Operasionalisasi

Perubahan sosial (*taghayyur al-zaman wa al-makan*) telah diakui sebagai faktor penentu dalam ijtihad sejak masa klasik.[256] Namun, dalam konteks kontemporer, perubahan ini memiliki karakteristik baru:

Karakteristik Perubahan Sosial Modern:

a. Kecepatan Eksponensial: Perubahan teknologi (digital, bioteknologi) yang jauh lebih cepat daripada perubahan sosial di masa lalu.

b. Keterkaitan Global (*interconnectedness*): Krisis di satu wilayah (finansial, kesehatan, lingkungan) berdampak global.

c. Kompleksitas Sistem: Masalah sosial tidak linier, melibatkan banyak variabel yang saling terkait (ekonomi, politik, budaya, ekologi).

3. Aplikasi *Qawaid Fiqhiyyah* dalam Menganalisis Perubahan Sosial: 3 Kasus Utama

a. Kasus 1: Transformasi Ekonomi Digital dan Keadilan Distributif

   1) Realitas: Ledakan ekonomi platform (*platform capitalism*) menciptakan ketimpangan ekstrem antara pemilik platform (seperti Gojek, Uber, Amazon) dan pekerja (*gig workers*) yang terprekarisasi.[257]

   2) Analisis dengan *Qawaid*:

[256] Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009).
[257] Nick Srnicek, *Platform Capitalism* (Cambridge: Polity Press, 2017).

a) Qaidah "*Al-ghurm bi al-ghunm*" (hak atas keuntungan muncul setelah menanggung risiko): Pekerja platform menanggung semua risiko (kecelakaan, biaya operasional) namun hanya mendapat bagian kecil dari keuntungan, melanggar prinsip keadilan ekonomi Islam.[258]

b) Qaidah "*Al-masyaqqatu tajlibu al-taysir*": Kesulitan hidup pekerja platform (tanpa jaminan sosial, upah tidak menentu) menuntut regulasi yang memberikan mereka kemudahan dan perlindungan.

3) Solusi Ijtihad: Merumuskan model "*Musyarakah Platform*" di mana pekerja memiliki saham dalam platform, menerapkan upah minimum yang adil (*ajr al-mitsl*), dan menyediakan jaminan sosial wajib.[259]

b. Kasus 2: Perubahan Iklim dan Tanggung Jawab Generasi

1) Realitas: Krisis iklim mengancam masa depan bumi, dengan dampak terberat pada masyarakat miskin dan negara kepulauan seperti Indonesia.[260]

2) Analisis dengan *Qawaid*:

a) Qaidah "*La darar wa la dirar*": Emisi karbon yang berlebihan dari industri dan konsumsi negara maju

[258] Muhammad Akram Khan, *Islamic Economics and Finance: A Glossary* (London: Routledge, 2013).
[259] Kate Raworth, *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist* (London: Random House, 2017).
[260] Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate* (New York: Simon & Schuster, 2014).

menyebabkan *dharar* (kerusakan) global, sehingga wajib dihentikan.[261]

b) Qaidah "*Al-dararu yuzal*": Negara dan korporasi polutan wajib mengambil tindakan nyata untuk menghilangkan kerusakan lingkungan, termasuk melalui mekanisme carbon tax dan dana restorasi.

c) Qaidah "*Al-ittibā' lā al-ibtidā'*" (mengikuti, bukan memulai keburukan): Negara berkembang tidak boleh mengulangi model industrialisasi destruktif negara maju, tetapi harus mengadopsi ekonomi hijau sejak awal.

3) Solusi Ijtihad: "Fatwa Hijrah Ekologis" yang mewajibkan: (1) Divestasi dari industri fosil, (2) Pengembangan zakat/wakaf untuk energi terbarukan, (3) Pendidikan publik tentang *fiqh al-bi'ah* (fiqh lingkungan).[262]

c. Kasus 3: Disrupsi Keluarga di Era Urbanisasi

1) Realitas: Urbanisasi massal menyebabkan fragmentasi keluarga, meninggalkan lansia di desa (*empty nest*), dan meningkatnya angka perceraian karena tekanan ekonomi perkotaan.[263]

2) Analisis dengan *Qawaid*:

a) Qaidah "*Dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-masalih*": Mencegah kerusakan institusi keluarga (*hifdz al-nasl*)

[261] Mawil Izzi Dien, *The Environmental Dimensions of Islam* (Cambridge: Lutterworth Press, 2000).
[262] Fachruddin Majeri Mangunjaya, *Conserving Islam: Environmentalism in Indonesia* (Oxford: Oxford University Press, 2021).
[263] Mike Davis, *Planet of Slums* (London: Verso, 2006).

harus didahulukan atas mengejar manfaat ekonomi individu.

b) Qaidah "*Al-'adatu muhakkamah*": Perlu rekonstruksi '*urf* baru yang mendukung keluarga di perkotaan, seperti sistem perumahan yang mendukung intergenerasi, jam kerja fleksibel untuk pengasuhan anak.

c) Qaidah "*Al-takāluf al-ijtimā'ī"* (solidaritas sosial): Negara dan masyarakat wajib membangun sistem pendukung (*social support system*) bagi keluarga urban.

3) Solusi Ijtihad: "Fiqh Urban untuk Keluarga" yang mencakup: (1) Kebijakan kota ramah keluarga, (2) Layanan konseling keluarga berbasis masjid/komunitas, (3) Skema pembiayaan syariah untuk perumahan multi-generasi.[264]

B. *Istihsan*, *Maslahah*, Dan '*Urf*: Instrumen Operasional Untuk Keadilan Sosial

1. *Istihsan* Sosial (*Social Equity Istihsan*): Melampaui Formalisme Hukum

Konsep: *Istihsan* tidak lagi sekadar preferensi yurisprudensial individual, tetapi menjadi metode koreksi sistemik terhadap ketidakadilan yang dihasilkan oleh penerapan hukum formal.[265]

[264] Abdal Hakim Murad, *Travelling Home: Essays on Islam in Europe* (Cambridge: The Quilliam Press, 2020).

[265] Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi* (Leiden: Brill, 1996).

Aplikasi dalam 3 Kasus Ketidakadilan Struktural:

a. Kasus 1: Sengketa Lahan Masyarakat Adat vs. Konsesi Perkebunan

   1) Formalisme Hukum: Sertifikat HGU (Hak Guna Usaha) perusahaan dianggap sah secara administratif.

   2) Analisis *Istihsan* Sosial:

      a) Qaidah "*Al-yaqinu la yazulu bi al-syakki*": Keyakinan masyarakat adat atas tanah ulayat turun-temurun (*yaqin*) tidak bisa digugurkan oleh sertifikat administrasi yang meragukan (*syakk*), terutama jika diterbitkan tanpa FPIC (*Free*, *Prior and Informed Consent*).[266]

      b) Qaidah "*Tahqīq al-manāṭ*" (mencari illat hukum): Illat kepemilikan dalam Islam adalah pengelolaan yang produktif dan berkelanjutan (*'imarah al-ardh*). Jika perusahaan merusak lingkungan dan mengabaikan kesejahteraan masyarakat setempat, maka illat kepemilikan hilang.

   3) Solusi: Pengadilan menggunakan "*Istihsan* Restoratif" untuk memutuskan pengakuan hak masyarakat adat dan mewajibkan perusahaan membayar ganti rugi substantif (*diyat 'an al-ardh*) bukan hanya ganti rugi administratif.[267]

[266] James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).

[267] Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation* (London: Verso, 2007).

b. Kasus 2: Utang Negara Dunia Ketiga dan Krisis Kemanusiaan

1) Formalisme Hukum: Perjanjian utang (*sovereign debt*) harus dibayar sesuai kesepakatan.

2) Analisis *Istihsan* Sosial:

a) Qaidah "*Al-masyaqqatu tajlibu al-taysir*": Beban utang yang menyebabkan rakyat menderita kelaparan dan tidak bisa mengakses layanan dasar merupakan masyaqqah yang ekstrem, sehingga memerlukan keringanan atau pembatalan (*debt forgiveness*).

b) Qaidah "Al-ghurm bi al-ghunm": Negara kreditor yang mendapat keuntungan dari bunga utang (riba) harus menanggung risiko jika debitor tidak mampu membayar karena alasan kemanusiaan.

3) Solusi: "Fatwa *Istihsan* tentang Utang Odious" yang menyatakan utang yang digunakan untuk menindas rakyat atau dikorupsi penguasa tidak wajib dibayar oleh generasi penerus.[268]

c. Kasus 3: Diskriminasi terhadap Penyandang Disabilitas

1) Formalisme Hukum: Tidak ada diskriminasi jika perlakuan sama secara formal.

2) Analisis *Istihsan* Sosial:

a) Qaidah "Al-umuru bi maqasidiha": Tujuan syariah adalah kemaslahatan semua manusia. Aksesibilitas fisik dan sosial adalah maqsad untuk mewujudkan hifdz al-'aql

[268] Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge: Harvard University Press, 2014).

(perlindungan akal/kemampuan) dan hifdz al-nafs (perlindungan jiwa/dignity) penyandang disabilitas.

b) Qaidah "Al-taswiyah" (kesetaraan substantif): Kesetaraan bukan keseragaman perlakuan (*formal equality*), tetapi pemberian akomodasi yang layak (*reasonable accommodation*) untuk mencapai kesempatan yang sama (*substantive equality*).[269]

3) Solusi: "Fiqh Aksesibilitas" yang mewajibkan: (1) Desain universal dalam pembangunan masjid, sekolah, dan fasilitas publik, (2) Kuota pekerjaan bagi penyandang disabilitas di lembaga-lembaga Islam, (3) Modifikasi alat ibadah (misalnya, kursi roda untuk tawaf).

2. *Maslahah* sebagai Kerangka Analisis Kebijakan Publik (*Policy Analysis Framework*)

Konsep: *Maslahah mursalah* dioperasionalkan sebagai alat evaluasi kebijakan publik yang mengukur sejauh mana suatu kebijakan mendukung atau menghambat tercapainya *maqasid al-shari'ah.*[270]

Aplikasi dalam Evaluasi 3 Kebijakan Publik Kontroversial:

a. Kasus 1: Kebijakan *Food Estate* (Lumbung Pangan)

1) Klaim Pemerintah: Untuk mencapai ketahanan pangan (*hifdz al-nafs*).

2) Analisis *Maslahah* Multidimensi:

[269] Michael J. Sandel, *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020).
[270] John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

a) *Maslahah* yang Diklaim: Produksi pangan meningkat (*jalb al-maslahah*).

b) *Mafsadah* yang Muncul:

- Kerusakan ekosistem gambut dan hutan (*dharar bi'i).*
- Penggusuran masyarakat adat (*dharar ijtima'i*).
- Monokultur yang rentan (*dharar iqtisadi*).

3) Penilaian dengan *Qawaid*:

a) "*Dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-masalih*": Mencegah kerusakan ekologi dan sosial lebih utama daripada mengejar produksi pangan.

b) "*Al-maslahah al-'ammah*": Ketahanan pangan sejati adalah sistem pangan yang berkelanjutan, adil, dan lokal, bukan proyek masif yang merusak.

4) Rekomendasi Ijtihad: Menolak model *food estate* destruktif, mendorong "Agroekologi Syariah" berbasis masyarakat lokal dan kearifan ekologis.[271]

b. Kasus 2: Kebijakan Komersialisasi Pendidikan Tinggi

1) Klaim: Efisiensi dan peningkatan kualitas.

2) Analisis *Maslahah*:

a) *Mafsadah*: Pendidikan menjadi komoditas, mengucilkan masyarakat miskin, bertentangan dengan *hifdz al-'aql* (penjagaan akal) sebagai hak semua orang.

[271] Vandana Shiva, *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace* (London: Zed Books, 2005).

b) Qaidah "*Al-darar al-ashadd yuzal bi al-darar al-akhaff*": Kerusakan sistemik akibat terpinggirkannya kaum miskin dari pendidikan (*darar ashadd*) harus dihilangkan dengan alternatif yang mungkin kurang menguntungkan secara finansial tapi lebih adil (*darar akhaff*), seperti subsidi silang dan beasiswa wajib.

3) Solusi Ijtihad: "Model Wakaf Ilmu Kontemporer" dengan mengembangkan endowment fund (wakaf tunai) besar-besaran untuk membiayai pendidikan mahasiswa tidak mampu.[272]

c. Kasus 3: Kebijakan Privatisasi Air

1) Klaim: Efisiensi pengelolaan sumber daya air.

2) Analisis *Maslahah*:

a) Qaidah "*Al-musytarakāt al-'āmmah*" (kepemilikan publik): Air adalah milik publik (*milkiyyah 'ammah*), tidak boleh dimonopoli untuk keuntungan privat.[273]

b) Qaidah "*Al-thahārah syart al-shalāh*" (suci adalah syarat sah shalat): Akses terhadap air bersih adalah prasyarat ibadah, sehingga negara wajib menjaminnya sebagai bagian dari *hifdz al-din*.

3) Solusi Ijtihad: "Fatwa Anti-Privatisasi Air" yang menyatakan haram hukumnya menjual hak pengelolaan air kepada korporasi swasta, dan mewajibkan negara mengelola air secara langsung untuk kepentingan publik.

---

[272] Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000).

[273] David Harvey, *Social Justice and the City* (Athens: University of Georgia Press, 2009).

3. *'Urf* sebagai Sumber Hukum Progresif dan Inklusif

Konsep: *'Urf* tidak sekadar kebiasaan yang diamini, tetapi proses dialektis di mana nilai-nilai syariah berinteraksi dengan realitas budaya untuk menghasilkan norma sosial yang hidup (*living law*).[274]

Aplikasi dalam 3 Konteks Sosial-Budaya Spesifik:

a. Kasus 1: Resolusi Konflik di Masyarakat Pasca-Kekerasan (Contoh: Poso, Ambon)

   1) Realitas: Masyarakat pasca-konflik membutuhkan mekanisme rekonsiliasi yang sesuai dengan budaya lokal, bukan hanya pengadilan formal.

   2) *'Urf* yang Relevan: Tradisi "pela gandong" di Maluku atau "siadari" di Poso sebagai bentuk perdamaian berbasis kekerabatan.

   3) Analisis dengan *Qawaid*:

      a) Qaidah "*Al-'ādatu muhakkamah*": Tradisi perdamaian lokal yang efektif secara sosial harus diakui dan difasilitasi oleh negara.

      b) Qaidah "*Al-islah bain al-nās*" (memperbaiki hubungan antar manusia): Lebih utama daripada sekadar penghukuman pelaku.

   4) Integrasi: Menciptakan "Peradilan Restoratif Syariah" yang mengintegrasikan mekanisme adat ('*urf*) dengan prinsip syariah tentang perdamaian (*sulh*).[275]

---

[274] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).
[275] John Paul Lederach, *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

b. Kasus 2: Perlindungan Perempuan dalam Budaya Patriarkal

1) Realitas: '*Urf* patriarkal seringkali mendiskriminasi perempuan dalam waris, pernikahan, dan partisipasi publik.

2) Analisis Kritis '*Urf*:

a) Qaidah "*Al-'ādatu idzā kānalat khilāf al-nass la tu'khaz bihā"* (adat jika bertentangan dengan nash tidak boleh diambil): '*Urf* yang merendahkan martabat perempuan bertentangan dengan nash tentang kesetaraan manusia (QS. Al-Hujurat: 13).

b) Metode "*Tamyīz al-'urf*" (seleksi adat): Memisahkan '*urf* yang konstruktif (seperti gotong royong) dari '*urf* yang destruktif (seperti kawin paksa).

3) Solusi Ijtihad: "*Fiqh Emansipatoris*" yang menggunakan '*urf* positif untuk mendorong perubahan, misalnya dengan menguatkan peran perempuan dalam tradisi musyawarah adat.[276]

c. Kasus 3: Ekonomi Solidaritas di Komunitas Urban Miskin

1) Realitas: Di permukiman kumuh urban muncul praktik ekonomi solidaritas seperti arisan, simpan pinjam kelompok perempuan, koperasi komunitas.

2) '*Urf* Baru (*Urf Jadid*): Solidaritas ekonomi sebagai respons terhadap keterpinggiran.

3) Analisis dengan *Qawaid*:

[276] Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (New York: Basic Books, 1991).

a) Qaidah "*Al-takāful al-ijtimā'ī*": Praktik ini merupakan manifestasi modern dari solidaritas sosial Islam.

b) Qaidah "*Ihyā' al-mawāt*" (menghidupkan tanah mati): Mengembangkan ekonomi komunitas adalah bentuk kontemporer dari "menghidupkan" potensi ekonomi yang terabaikan.

4) Solusi Ijtihad: "Fatwa Penguatan Ekonomi Komunitas" yang memberikan legitimasi syariah dan panduan untuk mengembangkan koperasi syariah berbasis komunitas.[277]

C. *Sadd Al-Dzari'ah* Dan Analisis Dampak Sosial: Antisipasi Holistik

1. *Sadd al-Dzari'ah* sebagai *Social Impact Assessment* (SIA) Syariah

Konsep ini dikembangkan menjadi kerangka sistematis untuk mengevaluasi dampak sosial suatu kebijakan atau tindakan sebelum, selama, dan setelah implementasi.[278]

Prosedur Operasional *Sadd al-Dzari'ah* Kontemporer:

a. Identifikasi Potensi Dzarī'ah: Pemetaan semua jalur yang mungkin menuju kerusakan.

b. Analisis Probabilitas dan Keparahan: Seberapa mungkin dan seberapa parah dampak negatifnya?

[277] Muhammad Yunus, *Building Social Business: The New Kind of Capitalism that Serves Humanity's Most Pressing Needs* (New York: PublicAffairs, 2010).

[278] Frank Fischer, *Reframing Public Policy: Discursive Politics and Deliberative Practices* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

c. Evaluasi Alternatif: Apakah ada jalan lain yang mencapai tujuan dengan risiko lebih rendah?

d. Formulasi Kebijakan Preventif: Merancang "pembatas" (*sadd*) untuk memblokir jalur kerusakan.

2. Aplikasi dalam 3 Isu Sosial yang Kompleks

a. Kasus 1: Pengembangan Pariwisata Masif di Daerah Rentan

1) Tujuan: Meningkatkan pendapatan daerah.

2) Analisis Dampak dengan Sadd al-Dzari'ah:

a) *Dzari'ah* ke Kerusakan Ekologi: Pembangunan infrastruktur merusak ekosistem, sampah wisatawan mencemari lingkungan.

b) *Dzari'ah* ke Kerusakan Sosial-Budaya: Komodifikasi budaya, eksploitasi seksual, konflik sumber daya air antara hotel dan masyarakat.

c) Qaidah Terkait: "*Sadd al-dzari'ah*", "*La darar wa la dirar*".

3) Kebijakan Preventif: "Fatwa Pariwisata Berkelanjutan" yang mewajibkan: (1) Analisis daya dukung lingkungan sebelum pembangunan, (2) Kuota wisatawan, (3) Kontribusi wajib kepada dana pelestarian budaya dan lingkungan, (4) Pelibatan masyarakat lokal sebagai pemilik, bukan sekadar pekerja.[279]

b. Kasus 2: Sistem Peradilan Pidana yang Retributif

1) Tujuan: Menghukum pelaku kejahatan.

2) Analisis Dampak dengan Sadd al-Dzari'ah:

[279] Regina Scheyvens, *Tourism and Poverty* (London: Routledge, 2011).

a) Dzari'ah ke Kerusakan Sosial: Penjara menjadi "sekolah kejahatan", keluarga terpidana jatuh miskin, stigma sosial menghambat reintegrasi.

b) Qaidah "*Dar' al-mafasid*": Sistem yang menciptakan mafasid berantai harus dievaluasi ulang.

3) Alternatif: Mengembangkan "Peradilan Restoratif Syariah" yang berfokus pada pemulihan korban, pertanggungjawaban pelaku, dan rekonsiliasi komunitas, berdasarkan prinsip *diyat* (tebusan) dan *sulh* (perdamaian) dalam fiqih jinayah.[280]

c. Kasus 3: Ekspansi Perkebunan Monokultur Sawit

1) Tujuan: Produksi minyak sawit untuk ekspor.

2) Analisis Dampak dengan *Sadd al-Dzari'ah*:

a) *Dzari'ah* ke Krisis Biodiversitas: Hilangnya habitat satwa langka.

b) Dzari'ah ke Konflik Agraria: Penggusuran masyarakat adat.

c) *Dzari'ah* ke Ketahanan Pangan: Alih fungsi lahan pangan.

d) Qaidah "*Al-dararu yuzal*" dan "*Al-masyaqqatu tajlibu al-taysir*".

3) Kebijakan Preventif: "Fatwa Sawit Berkelanjutan & Berkeadilan" yang mensyaratkan: (1) Tidak ada pembukaan di hutan primer dan lahan gambut, (2) Sertifikasi syariah yang melindungi hak pekerja dan

[280] Howard Zehr, *The Little Book of Restorative Justice* (New York: Good Books, 2015).

masyarakat, (3) Alokasi sebagian lahan untuk pangan lokal.[281]

D. Otoritas Keilmuan Dan Etika Ijtihad: Menjembatani Teks Dan Konteks

1. Rekonfigurasi Otoritas: Dari Ulama Tunggal ke Komunitas Epistemik
   Ijtihad sosial membutuhkan komunitas epistemik (*al-jama'ah al-ma'rifiyyah*) yang terdiri dari:[282]
   a. Ulama Ushul Fiqih dan *Maqashid*.
   b. Aktivis HAM dan Keadilan Sosial.
   c. Ilmuwan Sosial (sosiolog, antropolog, ekonom politik).
   d. Ahli Teknologi dan Lingkungan.
   e. Perwakilan Kelompok Marjinal (masyarakat adat, perempuan, disabilitas).
2. Etika Ijtihad Sosial: Prinsip-Prinsip Operasional
   a. Prinsip Keadilan Epistemik (*al-'adalah al-ma'rifiyyah*): Mengakui dan mengangkat pengetahuan kelompok marginal (*subaltern knowledge*), seperti pengetahuan ekologis masyarakat adat.[283]

[281] Rainforest Action Network, *Conflict Palm Oil* (San Francisco: Rainforest Action Network, 2020).
[282] Peter M. Haas, "Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination," *International Organization* 46, no. 1 (1992): 1–35.
[283] Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

b. Prinsip Transparansi dan Akuntabilitas Publik: Semua proses ijtihad, data, dan argumen terbuka untuk dikritik publik.

c. Prinsip Prudensial (*al-ihtiyath*): Kehati-hatian dalam menetapkan hukum yang berdampak luas, dengan lebih memilih opsi yang lebih aman bagi kemaslahatan publik.

d. Prinsip Refleksivitas: Selalu melakukan koreksi diri (*muhasabah*) terhadap bias dan kepentingan yang mungkin memengaruhi ijtihad.

3. Tantangan Otoritas dalam Era Digital

a. Fenomena "Ulama Instan" di media sosial yang memberi fatwa tanpa kompetensi memadai.

b. Solusi: Membangun "Sertifikasi Mujtahid Sosial" oleh lembaga otoritatif, dan platform verifikasi fatwa online.

E. Model-Model Ijtihad Sosial Kontemporer: Studi Kasus Operasional

1. Model 1: Ijtihad Aksi Partisipatoris (Contoh: Advokasi Hak Buruh Migran)
   Proses:

a. Penggalian Masalah: Bersama organisasi buruh migran (seperti *Migrant Care*), mengidentifikasi masalah utama: potongan gaji besar, penyitaan paspor, pelecehan.

b. Analisis dengan *Qawaid*:

1) "*La darar wa la dirar*": Praktik-praktik tersebut adalah dharar yang harus dihentikan.

2) "*Al-amānah*" (amanah): Perusahaan penempatan wajib mengembalikan paspor dan tidak mengambil gaji secara tidak sah.

c. Formulasi Solusi: "Akad Kerja Migran Syariah" yang transparan, dengan saksi dari lembaga masyarakat sipil.

d. Advokasi: Menggunakan fatwa ini untuk mendorong revisi UU Perlindungan Buruh Migran.

2. Model 2: Ijtihad Korektif Institusional (Contoh: Reformasi Lembaga Zakat)
Masalah: Zakat seringkali bersifat karitatif dan tidak menyentuh akar kemiskinan.

Proses:

a. Audit *Maqashid*i: Mengevaluasi distribusi zakat terhadap pencapaian maqasid (apakah benar-benar mengentaskan kemiskinan?).

b. Analisis dengan *Qawaid*:

1) "*Al-tanmiyah al-mustadāmiyah*" (pembangunan berkelanjutan): Zakat harus dialihkan dari konsumtif ke produktif.

2) "*Ihya' al-mawat*": Zakat untuk pemberdayaan ekonomi komunitas.

c. Solusi: "Model Zakat Produktif Berbasis Aset" dimana zakat digunakan untuk membangun koperasi, sekolah, atau klinik kesehatan yang dikelola masyarakat.[284]

[284] Mehmet Asutay, *Islamic Economics: Theory and Practice* (London: Routledge, 2020).

3. Model 3: Ijtihad Antisipatoris Futuristik (Contoh: Kecerdasan Buatan dan Keadilan)
   Masalah: AI dapat memperkuat bias diskriminatif dalam perekrutan kerja, peradilan, dan akses kredit.

   Proses:

   a. Teknologi Assessment: Mempelajari cara kerja algoritma dan potensi biasnya.

   b. Analisis dengan *Qawaid*:

      1) "*Al-masāwāt*" (kesetaraan): Algoritma tidak boleh mendiskriminasi berdasarkan suku, gender, atau agama.

      2) "*Al-khiyār*" (hak memilih): Manusia harus memiliki *human-in-the-loop*, keputusan final tetap di tangan manusia yang beretika.

   c. Solusi: "Prinsip Etika AI Syariah" yang wajib diadopsi oleh developer dan pengguna AI di dunia Muslim.[285]

Masih terdapat sejumlah subbagian penting yang perlu ditambahkan untuk menyempurnakan pembahasan, terutama yang berkaitan dengan aspek prosedural, kritik metodologis, dan sudut pandang global. Penambahan subbagian ini dimaksudkan untuk memperluas cakupan analisis serta memperdalam ketajaman pembahasan. Tiga subbagian berikut dirancang untuk membawa uraian ke arah yang lebih komprehensif dan kritis.

[285] Kate Crawford, *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence* (New Haven: Yale University Press, 2021).

F. Prosedur Operasional dan Standarisasi Ijtihad Sosial Kelembagaan

1. Siklus Ijtihad Sosial yang Sistematis: Enam Tahap Standar

   a. Tahap 1: Pemetaan Masalah & Identifikasi Stakeholder (*Tahqiq al-Manat al-Ijtima'i*). Menggunakan alat seperti stakeholder analysis dan *problem tree analysis* untuk memahami akar masalah dan pihak yang terdampak.

   b. Tahap 2: Pengumpulan Data Empiris & Fiqh al-Waqi' (*Al-Jam' al-Ijtima'i*). Metode kualitatif (wawancara mendalam, FGD, etnografi) dan kuantitatif (survei) yang melibatkan komunitas terdampak sebagai subjek, bukan objek.

   c. Tahap 3: Analisis Normatif dengan *Qawaid* & *Maqashid* (Al-Tahlil al-*Maqashid*i). Menggunakan *Maqashid Matrix* dan jaringan *Qawaid* untuk menganalisis masalah dari sudut normatif Islam.

   d. Tahap 4: Musyawarah Publik & Deliberasi (*Al-Musyawarah al-'Ammah*). Forum publik yang melibatkan multi-stakeholder (ulama, ahli, pemerintah, komunitas terdampak) untuk membahas temuan dan opsi solusi.

   e. Tahap 5: Formulasi Fatwa & Rekomendasi Kebijakan (*Taswir al-Fatwa wa al-Siyasah*). Penyusunan dokumen keluaran yang jelas: fatwa untuk panduan umat, dan *policy brief* untuk pemerintah/DPR.

   f. Tahap 6: Monitoring, Evaluasi & Pembelajaran (*Al-Muraqabah wa al-I' tibar*). Membangun indikator keberhasilan berbasis dampak dan melakukan evaluasi pasca-implementasi.

2. Standar Kualitas dan Akreditasi Lembaga Ijtihad Sosial
    a. Protokol Kelembagaan: Standar Operasional Prosedur (SOP) untuk menjamin objektivitas, transparansi, dan akuntabilitas.
    b. Komposisi Tim yang Multidisiplin: Wajib melibatkan ahli ushul fiqih, ilmuwan sosial, aktivis, dan perwakilan kelompok terdampak.
    c. Sertifikasi Mujtahid Sosial: Skema sertifikasi kompetensi yang mencakup penguasaan materi dan metodologi.
3. Studi Kasus Prosedural Lengkap: Penyusunan Fatwa tentang Keadilan Agraria
    a. Latar Belakang: Konflik agraria antara masyarakat adat, petani, dan korporasi perkebunan sawit.
    b. Proses: Lembaga fatwa membentuk tim khusus, melakukan riset lapangan di 5 titik konflik, mengadakan FGD dengan serikat petani dan perusahaan, menganalisis data dengan *qawaid* "*la darar*", "*al-'adah muhakkamah*", dan prinsip "*al-ardh lilLah*" (bumi milik Allah), kemudian menyelenggarakan musyawarah nasional.
    c. Keluaran: Fatwa tentang "Hak Agraria Berbasis Keberlanjutan" dan rekomendasi revisi UU Pertanahan.

G. Tantangan Epistemologis Dan Batasan Metodologis: Kritik Terhadap Ijtijad Sosial

1. Dilema Antara Universalisme dan Partikularisme
    a. *Problem Relativisme*: Sejauh mana ijtihad sosial dapat mempertahankan klaim universalitas nilai Islam sambil

menghormati partikularitas konteks lokal yang amat beragam? Apakah tidak berisiko menjadi alat legitimasi bagi relativisme moral?

b. Konflik Nilai yang Tak Terselesaikan: Bagaimana menyelesaikan ketegangan abadi antara nilai-nilai syariah dengan nilai-nilai modern seperti hak asasi manusia, kebebasan individu, dan pluralisme agama? Contoh kongkrit: hukum waris Islam vs prinsip kesetaraan gender absolut.

2. Kritik atas Instrumentalisasi dan Politisasi Metodologi

a. *Maqashid* dan *Qawaid* sebagai "Karet Stempel": Kecenderungan menggunakan *maqashid* dan *qawaid* untuk membenarkan (*post-hoc justification*) keputusan yang sudah diinginkan secara politis atau ekonomis.

b. Selektivitas dalam Penggunaan Dalil: Memilih *qawaid* yang mendukung posisi tertentu dan mengabaikan *qawaid* yang bertentangan. Contoh: Mengutamakan "*jalb al-masalih*" (mendatangkan manfaat ekonomi) dan mengabaikan "*dar' al-mafasid*" (mencegah kerusakan ekologi) dalam fatwa pro-investasi tambang.

c. Fatwa sebagai Alat Kontrol Sosial: Penggunaan ijtihad sosial untuk mengukuhkan hegemoni negara atau kelompok dominan, bukan untuk pembebasan.

3. Fragmentasi Otoritas dan Krisis Legitimasi

a. Peperangan Fatwa (*Al-Harb al-Fatāwā*) di era digital: Fatwa yang saling bertentangan dari berbagai lembaga dan individu merusak kredibilitas kolektif dan membingungkan umat.

b. Deklinasi Otoritas Tradisional vs. Bangkitnya Otoritas Populis: Melemahnya otoritas lembaga keagamaan mapan di hadapan "ulama media sosial" yang lebih vokal dan populer namun seringkali minim kedalaman metodologis.

4. Keterbatasan Kapasitas dan Jebakan Teknokratik

a. Ilusi Netralitas Teknis: Ijtihad sosial yang terlalu mengandalkan data dan model ilmu sosial bisa terjebak dalam logika teknokratik yang mengabaikan dimensi spiritual, kultural, dan power relation.

b. Defisit Imajinasi Sosial: Keterbatasan dalam membayangkan alternatif sistemik di luar kerangka kapitalisme neoliberal yang dominan, sehingga ijtihad sosial hanya menjadi "pelumas" bagi sistem yang tidak adil.

H. Ijtihad Sosial Dalam Konteks Global: Agenda Transnasional Dan Solusi Kolaboratif

1. Isu-Isu Global yang Membutuhkan Ijtihad Transnasional

a. Tata Kelola Keuangan Global dan Utang Negara Berkembang: Merumuskan prinsip keuangan Islam untuk keadilan global, termasuk mekanisme pembatalan utang (*debt forgiveness*) negara miskin.

b. Krisis Pengungsi dan Migrasi Global: Fiqih kewajiban negara Muslim terhadap pengungsi non-Muslim, status kewarganegaraan, dan integrasi sosial.

c. Perdagangan Global dan Ketidakadilan Ekonomi: Mengkritik sistem WTO dan mengusulkan prinsip perdagangan yang adil (*al-tijarah al-'adilah*) berdasarkan *qawaid* "*la darar*" dan "*al-ghurm bi al-ghunm*".

d. Tata Kelola Teknologi dan Kecerdasan Buatan Global: Menyusun kerangka etika AI Syariah yang dapat diadopsi dalam regulasi global.

2. Model-Model Kolaborasi Ijtihad Lintas Peradaban

   a. Dialog Hukum Lintas Agama: Forum bersama ahli hukum Islam, Katolik, HAM sekuler untuk menyelesaikan isu bersama seperti perlindungan anak, perdagangan manusia, dan perubahan iklim.

   b. Jaringan Ulama dan Cendekiawan Global: Seperti *International Union of Muslim Scholars* (IUMS) atau *Al-Majma' al-Fiqhi al-Islami* (OKI) yang difungsikan untuk isu global, bukan hanya ritual.

   c. Proyek Riset Aksi Bersama: Konsorsium universitas dan lembaga fatwa dari berbagai benua untuk meneliti dan merumuskan solusi untuk krisis pangan global atau pandemi berikutnya.

3. Kontribusi Fiqih pada Tata Dunia Baru (*New Global Ethic*)

   a. Konsep "*Maslahah 'Alamiyyah*" (Kemaslahatan Alam Semesta): Memperluas cakupan *maslahah* tidak hanya untuk manusia, tetapi untuk seluruh ekosistem.

   b. Prinsip "*Al-'Adalah al-Ijtimaiyyah al-'Alamiyyah*" (Keadilan Sosial Global): Menawarkan konsep keadilan distributif global berbasis zakat, infaq, shadaqah yang diinstitusionalkan pada level internasional.

   c. Fiqih sebagai "*Soft Power*" Kemanusiaan: Bagaimana dunia Islam dapat berkontribusi pada diskursus global tentang keadilan, keberlanjutan, dan perdamaian dengan bahasa dan kerangka normatifnya sendiri.

Ijtihad sosial, dengan berakar pada *qawaid fiqhiyyah* dan diperkaya oleh analisis sosial kontemporer, terbukti bukan hanya mungkin tetapi sangat diperlukan untuk menjawab tantangan zaman. [286] Bab ini telah menunjukkan bahwa melalui instrumentasi yang tepat *istihsan* untuk keadilan substantif, *maslahah* untuk evaluasi kebijakan, '*urf* untuk inklusi kultural, dan *sadd al-dzari'ah* untuk antisipasi dampak fiqih dapat bertransformasi menjadi kekuatan progresif untuk perubahan sosial.[287]

Kunci keberhasilannya terletak pada rekonfigurasi otoritas keilmuan yang inklusif dan etika ijtihad yang bertanggung jawab. Masa depan ijtihad sosial terletak pada kemampuannya untuk terus berdialog secara kritis dengan realitas, memberdayakan yang tertindas, dan membayangkan masa depan yang lebih adil dan berkelanjutan bagi semua makhluk, mewujudkan visi *rahmatan lil 'alamin* dalam tindakan nyata.[288]

[286] Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).
[287] Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013).
[288] Karen Armstrong, *Islam: A Short History* (New York: Modern Library, 2000).

BAB 12
FIQIH SOSIAL DAN KEADILAN EKONOMI UMAT

Pendahuluan: Mencari Jiwa yang Hilang dalam Sistem Ekonomi Modern

Ekonomi kontemporer, dengan segala pencapaian materialnya, telah menunjukkan kegagalan moral dalam menyelesaikan masalah mendasar kemanusiaan: ketimpangan yang menganga, eksploitasi sistematis, dan alienasi spiritual. Sistem ini, dengan logika homo economicus-nya yang serakah, telah melupakan jiwa keadilan yang justru menjadi inti dari setiap peradaban luhur.[289] Fiqih sosial hadir bukan sekadar sebagai alternatif spiritual, melainkan sebagai kritik epistemologis terhadap fondasi ekonomi modern sekaligus proyek rekonstruksi yang menawarkan paradigma ekonomi berkeadilan substantif (*substantive economic justice*). [290] Paradigma ini berakar pada visi Al-Qur'an tentang keseimbangan (*mīzān*), keadilan distributif (*qisṭ*), dan sirkulasi kekayaan (*tadāwul al-amwāl*).[291] Bab ini akan membedah konsep, mendiagnosis patologi, dan merumuskan terapi transformatif

[289] Tim Jackson, *Prosperity Without Growth: Foundations for the Economy of Tomorrow* (London: Routledge, 2017).
[290] Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
[291] Kate Raworth, *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist* (London: Random House, 2017).

dengan menjadikan fiqih sosial melalui instrumen *maqāṣid* dan *qawā'id fiqhiyyah* sebagai pisau bedah analitis dan cetak biru operasional untuk membangun keadilan ekonomi umat yang konkret dan berdimensi kemanusiaan universal.[292]

A. Konsep Keadilan Ekonomi dalam Islam: Dari Kosmologi ke Kontrak Sosial

1. Kosmologi Tauhid sebagai Fondasi Ontologis Keadilan Ekonomi

   Keadilan ekonomi dalam Islam tidak dimulai dari pasar atau negara, tetapi dari sebuah kesadaran kosmologis: bahwa alam semesta adalah tanda-tanda kesatuan (*tawḥīd*) dan keseimbangan (*mīzān*).[293] Manusia, sebagai khalifah, adalah bagian dari jaringan kehidupan ini dan bertugas memelihara keseimbangannya. Dari sini lahir prinsip dasar: kepemilikan mutlak adalah hak Allah semata. Manusia hanya pemegang amanah (*istikhlāf*).[294] Konsekuensi radikalnya adalah: akumulasi kekayaan tanpa batas, eksploitasi sumber daya alam secara destruktif, dan penimbunan (*kanz*) bukan hanya kesalahan ekonomi, tetapi penyimpangan teologis suatu bentuk pengingkaran terhadap status kita sebagai hamba dan khalifah.[295]

[292] Muhammad Baqir al-Sadr, *Iqtisaduna* (Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1987).
[293] Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany: State University of New York Press, 1993).
[294] Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: Keio Institute, 1964).
[295] Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984).

2. Peta Konseptual Keadilan: *'adl*, *Qisṭ*, *Iḥsān*, dan *Maslahah*
   Keadilan ekonomi Islam bersifat multi-dimensional

   a. *'adl* (Keadilan Komutatif/Prosedural): Keadilan dalam transaksi dan kontrak. Setiap pihak mendapat haknya secara proporsional. Prinsip ini melarang segala bentuk *ghubn* (penipuan) dan *gharar* (ketidakpastian eksploitatif).[296]

   b. *Qisṭ* (Keadilan Distributif): Keadilan dalam pembagian sumber daya dan hasil pembangunan. Ini adalah jiwa dari sistem zakat, waris, dan kewajiban negara menyediakan kebutuhan dasar.[297]

   c. *Iḥsān* (Kebaikan yang Melampaui Keadilan): Level tertinggi di mana seseorang memberi lebih dari sekadar kewajiban, mendahulukan orang lain (*īthār*), dan mengutamakan kemaslahatan bersama.[298]

   d. *Maslahah* (Kemaslahatan) sebagai Pemersatu: Ketiga dimensi di atas bertemu dalam kerangka *maqāṣid al-sharī'ah* untuk mewujudkan kemaslahatan manusia secara holistik.[299]

3. *Qawaid fiqhiyyah* sebagai Konstitusi Ekonomi yang Hidup
   Keadilan ekonomi dioperasionalkan melalui kaidah-kaidah yang menjadi konstitusi tidak tertulis

---

[296] Monzer Kahf, *The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System* (Plainfield: Muslim Students' Association, 1978).
[297] M. Umer Chapra, *The Future of Economics: An Islamic Perspective* (Leicester: Islamic Foundation, 2000).
[298] Mahmood Ibrahim, *Merchant Capital and Islam* (Austin: University of Texas Press, 1990).
[299] S. M. Ghazanfar, *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the Great Gap in European Economics* (London: Routledge, 2003).

a. "*Al-aṣl fī al-mu'āmalāt al-ibāḥah*" (Pada dasarnya, transaksi diperbolehkan). Ini adalah prinsip kebebasan berekonomi, tetapi bukan kebebasan tanpa batas. Ia segera dibatasi oleh jaringan kaidah lain yang melindungi keadilan.[300]

b. "*Al-ḍarar yuzāl*" (Kemudharatan harus dihilangkan). Setiap praktik ekonomi yang menimbulkan mudarat bagi individu, masyarakat, atau lingkungan wajib dihentikan oleh negara.[301]

c. "*La ḍarar wa la ḍirār*" (Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain). Ini melarang eksternalitas negatif (*negative externalities*) mengalihkan biaya sosial dan lingkungan kepada pihak lain.[302]

d. "*Al-takāful al-ijtimā'ī*" (Solidaritas sosial). Masyarakat dan negara bertanggung jawab bersama menjamin kehidupan yang layak bagi setiap anggotanya.[303]

4. Dialog Kritis dengan Teori Keadilan Ekonomi Modern

   a. Melampaui *Rawls: Justice as Fairness Rawls* berhenti pada pembagian *primary goods* yang adil. Keadilan ekonomi Islam memasukkan dimensi spiritual (*ḥifẓ al-dīn*), ekologis

[300] Benjamin R. Barber, *Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole* (New York: W.W. Norton, 2007).
[301] Noam Chomsky, *Profit Over People: Neoliberalism and Global Order* (New York: Seven Stories Press, 1999).
[302] Ha-Joon Chang, *23 Things They Don't Tell You About Capitalism* (London: Penguin Books, 2010).
[303] David C. Korten, *When Corporations Rule the World* (San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 2015).

(*ḥifẓ al-bīʻah*), dan transgenerasional (*ḥifẓ al-nasl*) ke dalam kalkulasi keadilan.[304]

b. Menolak Utilitarianisme: Pengorbanan hak minoritas untuk kebahagiaan mayoritas ditolak oleh prinsip *ḥifẓ al-kulliyyāt al-khams* (perlindungan lima hal mendasar) yang bersifat universal dan individual sekaligus.[305]

c. Kritik terhadap Marxisme: Islam menolak penghapusan kepemilikan pribadi (*milkiyyah khāṣṣah*), tetapi sekaligus menolak kapitalisme yang mengabsolutkannya. Islam menawarkan jalan tengah: kepemilikan pribadi yang dibatasi tanggung jawab sosial (*milkiyyah muqayyadah bi al-mas'ūliyyah*).[306]

B. Ketimpangan dan Eksploitasi Ekonomi: Diagnosis Struktural dengan Lensa Fiqih Sosial

Ketimpangan bukanlah kecelakaan sejarah, tetapi hasil desain sistemik. Fiqih sosial menganalisisnya sebagai bentuk *ẓulm* (kezaliman) yang terinstitusionalisasi.[307]

---

[304] John B. Cobb Jr., *For the Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future* (Boston: Beacon Press, 1989).

[305] Vandana Shiva, *Soil Not Oil: Environmental Justice in an Age of Climate Crisis* (Cambridge: South End Press, 2008).

[306] Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (New York: Metropolitan Books, 2007).

[307] Guy Standing, *The Corruption of Capitalism: Why Rentiers Thrive and Work Does Not Pay* (London: Biteback Publishing, 2016).

1. Studi Kasus 1: Oligarki Agraria dan Pelanggaran Prinsip "*Al-arḍ lillāh*"

a. Realitas: Konsentrasi kepemilikan dan penguasaan tanah di Indonesia, di mana kurang dari 1% rumah tangga menguasai lebih dari 50% lahan.[308] Masyarakat adat dan petani gurem terusir.

b. Diagnosis *Qawaid*

1) "*Al-arḍ liLlāh*" (Bumi milik Allah). Penguasaan tanah harus memenuhi fungsi sosial (*al-waẓīfah al-ijtimā'iyyah li al-milkiyyah*) dan ekologis. Monopoli tanah yang menyebabkan telantar (*iḥyā' al-mawāt* tidak terpenuhi) atau menimbulkan kemudaratan bagi masyarakat adalah pelanggaran terhadap prinsip ini.[309]

2) "*Al-'ādah al-jāriyah mu'tabarah*" (Adat yang berlaku diakui). Hak ulayat masyarakat adat yang telah berlangsung turun-temurun adalah '*urf ṣaḥīḥ* (adat yang sah) yang harus dilindungi, bukan diabaikan untuk kepentingan investasi.[310]

3) "*Al-ḍarar al-ashadd yuzāl bi al-ḍarar al-akhaff*" (Bahaya yang lebih berat dihilangkan dengan bahaya yang lebih ringan). Ekspansi perkebunan sawit skala besar (*ḍarar ashadd*: kerusakan ekologi, konflik sosial) harus dihentikan demi melindungi kedaulatan pangan dan keberlanjutan

[308] Oxfam International, *Inequality Inc.: How Corporate Power Divides Our World and the Need for a New Era of Public Action* (Oxford: Oxfam, 2024).
[309] Dani Rodrik, *Straight Talk on Trade: Ideas for a Sane World Economy* (Princeton: Princeton University Press, 2017).
[310] Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

ekologis (*ḍarar akhaff*: berkurangnya penerimaan ekspor).[311]

c. Solusi Fiqih Sosial: Fatwa tentang Reforma Agraria Berbasis Tauhid, yang mendorong: (1) Redistribusi tanah terlantar (*al-arāḍī al-mawāt*) kepada petani tak bertanah, (2) Pengakuan hukum atas tanah ulayat dengan sertifikat hak komunal, (3) Pajak progresif untuk tanah yang melebihi batas maksimum kepemilikan (*ḥirz al-ḥawā'iẓ*).[312]

2. Studi Kasus 2: Riba Sistemik dalam Keuangan Modern dan Pelanggaran Prinsip "*Al-ghurm bi al-ghunm*"

a. Realitas: Sistem bunga (*ribā al-nasī'ah*) yang merasuki seluruh lini ekonomi—dari kartu kredit, KPR, hingga utang negara—menciptakan transfer kekayaan masif dari sektor riil (produktif) ke sektor finansial (spekulatif).[313]

b. Diagnosis *Qawaid*

1) "*Al-ghurm bi al-ghunm*" (Hak atas keuntungan muncul setelah menanggung risiko). Dalam sistem bunga, kreditur mendapat keuntungan pasti tanpa menanggung risiko usaha debitur, sehingga melanggar prinsip keadilan dan solidaritas dalam risiko.[314]

---

311 Muhammad Yunus, *A World of Three Zeros: The New Economics of Zero Poverty, Zero Unemployment, and Zero Net Carbon Emissions* (New York: PublicAffairs, 2017).

312 Jeremy Rifkin, *The Zero Marginal Cost Society: The Internet of Things, the Collaborative Commons, and the Eclipse of Capitalism* (New York: Palgrave Macmillan, 2014).

313 Paul Collier, *The Future of Capitalism: Facing the New Anxieties* (London: Penguin Books, 2018).

314 Thomas Piketty, *Capital and Ideology* (Cambridge: Harvard University Press, 2020).

2) "*Al-maysir*" (Perjudian). Spekulasi finansial (*derivatives*, *short-selling*) yang tidak terkait dengan sektor riil adalah bentuk modern dari maysir yang dilarang karena menciptakan kekayaan semu dan ketidakstabilan sistemik.[315]

3) "*Iḍ'āf mudā'af*" (Lipat gandakan berlipat ganda). Bunga berbunga (*compound interest*) pada utang konsumtif adalah bentuk nyata dari riba yang dikutuk dalam QS. Ali 'Imran: 130, yang menghancurkan kehidupan keluarga miskin.[316]

c. Solusi Fiqih Sosial: Gerakan Transisi Keuangan Etis, meliputi: (1) Advokasi moratorium utang berbunga untuk UMKM terdampak krisis, (2) Pengembangan fintech syariah berbasis bagi hasil (*muḍārabah*, *musyārakah*) yang benar-benar adil, (3) Pendidikan publik tentang bahaya riba sistemik dan alternatifnya.[317]

3. Studi Kasus 3: Ekonomi Platform dan Prekariatisasi yang Melanggar Prinsip "*Al-'amal bi al-'iwāḍ*"

a. Realitas: Pekerja ojek online, driver, dan kurir yang statusnya bukan karyawan, tanpa jaminan kesehatan, pensiun, atau upah minimum. Algoritma mengontrol dan mengeksploitasi tanpa tanggung jawab.[318]

---

[315] Joseph E. Stiglitz, *People, Power, and Profits: Progressive Capitalism for an Age of Discontent* (New York: W.W. Norton, 2019).

[316] Mariana Mazzucato, *The Value of Everything: Making and Taking in the Global Economy* (London: Penguin Books, 2018).

[317] Kate Raworth, *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist* (London: Random House, 2017).

[318] CORE Economics Team, *The Economy: Economics for a Changing World* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

b. Diagnosis *Qawaid*

1) "*Al-'amal bi al-'iwāḍ*" (Kerja imbalan upah). Setiap pekerja berhak atas upah yang layak (*ajr al-mithl*) yang mencukupi kebutuhan dasar dirinya dan keluarganya. Sistem upah per-trip yang tidak pasti melanggar hak ini.[319]

2) "*Al-masyaqqah tajlibu al-taysīr*" (Kesulitan mendatangkan kemudahan). Kondisi kerja yang berat, berisiko kecelakaan, dan tanpa jaminan adalah *masyaqqah* yang menuntut adanya kemudahan berupa regulasi perlindungan.[320]

3) "*Al-'ibrah bi al-ḥaqā'iq lā bi al-asmā'*" (Yang dianggap adalah substansi, bukan nama). Meski disebut "mitra", substansinya adalah hubungan kerja (*'amīl-musta'jir*) sehingga hak dan kewajiban hukum ketenagakerjaan harus berlaku.[321]

c. Solusi Fiqih Sosial: Model *Musyārakah 'Ummāliyyah* (Kemitraan Buruh), di mana: (1) Pekerja platform diakui sebagai pekerja dengan hak penuh, (2) Dibentuknya koperasi pekerja platform yang memiliki saham dalam aplikasi, (3) Pengembangan algoritma yang etis dan transparan (*algorithmic accountability*).[322]

---

[319] Islamic Research and Training Institute (IRTI), *Islamic Social Finance Report* (Jeddah: Islamic Development Bank, 2023).

[320] Ali Allawi, *The Crisis of Islamic Civilization* (New Haven: Yale University Press, 2009).

[321] Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013).

[322] Ebrahim Moosa, *What Is a Madrasa?* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015).

C. Tanggung Jawab Sosial Hukum Islam: Arsitektur *Multi-Level* untuk Keadilan

1. Tanggung Jawab Individu: Dari Konsumen Pasif ke Agen Perubahan

   a. Etika Konsumsi sebagai Bentuk Perlawanan: Setiap pembelian adalah suara moral. Prinsip halāl ṭayyib mengajak konsumen untuk mempertanyakan rantai pasok: apakah produk ini bebas dari eksploitasi buruh, perusakan lingkungan, dan penipuan?[323]

   b. Infaq Strategis: Tidak sekadar memberi, tetapi berinvestasi pada perubahan sosial. Memilih mendanai sekolah alternatif, koperasi tani, atau klinik komunitas daripada proyek fisik yang megah.[324]

   c. Boikot (*Muqāṭa*'ah) sebagai Instrumen Fiqih: Boikot terhadap produk perusahaan yang zalim adalah bentuk *al-nahy 'an al-munkar* kolektif yang sah dan efektif, sebagaimana dicontohkan dalam sejarah.[325]

2. Tanggung Jawab Korporasi: Dari CSR Karitatif ke Keadilan Struktural

   a. Fiqh *al-Shirkah al-Ijtimā'iyyah* (Fiqih Perusahaan Sosial): Struktur kepemilikan dan tata kelola perusahaan harus mempertimbangkan kepentingan semua pemangku

[323] Robert W. Hefner (ed.), *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World* (Bloomington: Indiana University Press, 2011).
[324] Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence* (Oxford: Oneworld, 2006).
[325] Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

kepentingan (*stakeholders*): pekerja, konsumen, masyarakat sekitar, dan lingkungan.[326]

b. Prinsip *Ḥisbah* Modern: Korporasi wajib: (1) Transparansi ekologis (*eco-disclosure*), (2) Upah hidup (*living wage*), bukan upah minimum, (3) Desain produk yang tahan lama dan dapat didaur ulang, melawan budaya fast fashion dan planned obsolescence yang boros (*isrāf*).[327]

c. Audit Sosial-Spiritual Berbasis *Maqashid*: Perusahaan dinilai tidak hanya oleh profit, tetapi oleh *Maqashid Performance Index* yang mengukur kontribusinya pada *ḥifẓ al-dīn, al-nafs, al-ʻaql, al-nasl, al-māl, wa al-bīʻah*.[328]

3. Tanggung Jawab Negara: Dari Regulator Pasif ke Penjamin Keadilan Aktif

a. Negara sebagai Walī *al-Ḍaʻīf* (Pelindung Kaum Lemah): Berdasarkan kaidah "*Sulṭān al-walī li man lā walī lah*" (Penguasa adalah wali bagi yang tidak memiliki wali), negara wajib aktif melindungi kelompok rentan dari eksploitasi pasar.41

b. Kebijakan Fiskal yang Berpihak pada Keadilan

c. Pajak Progresif yang Substantif: Tidak hanya PPh, tetapi juga pajak kekayaan (*wealth tax*), pajak transaksi finansial spekulatif, dan pajak properti mewah. Ini adalah operasionalisasi dari prinsip "*al-aghniyā' yu'khādh minhum*

[326] Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
[327] Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010).
[328] Valentino Cattelan (ed.), *Islamic Finance in Europe: Towards a Plural Financial System* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2013).

li al-fuqarā'" (orang kaya diambil sebagian hartanya untuk orang miskin) yang lebih luas dari zakat.

d. Subsidi yang Membebaskan: Subsidi dialihkan dari bahan bakar fosil ke energi terbarukan, transportasi publik, pendidikan, dan kesehatan gratis. Ini adalah bentuk nafaqah (nafkah) negara kepada rakyatnya.

e. Kedaulatan Ekonomi Berbasis *Ḥifẓ al-Bī'ah*: Negara harus memiliki kebijakan industri dan perdagangan yang melindungi kedaulatan pangan, energi, dan air rakyatnya dari kepentingan korporasi global.

D. Fiqih Distribusi dan Pemerataan: Rekayasa Sosial untuk Keseimbangan

1. Mendesain Ulang Sistem Zakat: Dari Amal ke Instrumentasi Pembangunan

   a. Zakat Profesi dan Kekayaan Finansial Modern: Memperluas objek zakat mencakup saham, obligasi, reksadana, dan aset digital dengan nisab dan kadar yang jelas.

   b. "Zakat Produktif Berbasis Pemberdayaan": Model ini bukan sekadar grants, tetapi *patient capital* (modal sabar) untuk membangun usaha kolektif (koperasi) di sektor pertanian organik, energi terbarukan, dan ekonomi kreatif komunitas.

   c. Zakat *Ecology*: Mengalokasikan sebagian dana zakat untuk restorasi ekosistem, penghijauan, dan penyediaan air bersih bagi masyarakat miskin sebagai bentuk *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-bī'ah*.

2. Rekonseptualisasi Wakaf: Dari Bangunan Fisik ke Infrastruktur Sosial

   a. Wakaf Produktif untuk Kedaulatan: Tanah wakaf dikembangkan menjadi: (1) Lumbung pangan komunitas, (2) Pembangkit listrik tenaga surya mikro, (3) Hutan kemasyarakatan (ḥima).

   b. *Cash Waqf* sebagai Dana Abadi untuk Perubahan Sosial: Dana abadi (*endowment*) yang dikelola secara profesional untuk membiayai advokasi hukum bagi masyarakat miskin, riset teknologi tepat guna, dan beasiswa permanen untuk anak-anak marjinal.

   c. *Social Enterprise Waqf*: Unit usaha yang dimiliki wakaf, keuntungannya 100% untuk program sosial, dikelola secara profesional seperti social business ala Muhammad Yunus.

3. Rekonstruksi Pembagian Waris Berbasis Keadilan Sosial dan Kontekstual

   a. Mengatasi Ketimpangan melalui *Wasīyah Wājibah* (Wasiat Wajib): Memperluas penerapan wasīyah wājibah (seperti di Mesir) untuk memberikan bagian kepada anggota keluarga non-ahli waris yang membutuhkan, seperti cucu dari anak perempuan, atau anak angkat.

   b. Interpretasi Kontekstual terhadap Bagian Perempuan: Mempertimbangkan kondisi sosial di mana perempuan kini banyak menjadi pencari nafkah utama, sehingga diperlukan ijtihad yang memastikan pembagian waris tidak memperburuk kerentanan ekonomi perempuan.

4. Mekanisme Pasar yang Ditegakkan oleh Negara: *Ḥisbah* dan *Iḥtilās*

a. Ḥisbah Kontemporer: Membentuk lembaga independen yang memiliki kewenangan mengawasi pasar, menindak monopoli, *price gouging* (penaikan harga semena-mena saat krisis), dan praktik bisnis tak etis.

b. *Iḥtilās* (Lelang) untuk Keadilan: Sumber daya alam (tambang, hutan) tidak diberikan melalui konsesi murah, tetapi melalui lelang transparan dengan syarat ketat: partisipasi masyarakat lokal, reklamasi ekologis, dan bagi hasil yang adil.

E. Etika Ekonomi Berbasis Kemanusiaan: Membangun Gerakan Sosial Transformatif

1. Pendidikan Ekonomi yang Membebaskan

   a. Kurikulum *Fiqh al-Muʿāmalāt* yang Kritis: Mengajarkan tidak hanya teknis akad, tetapi analisis kritis terhadap sistem ekonomi global, ketimpangan, dan gerakan perubahan.

   b. Pesantren Ekologi dan Ekonomi: Mentransformasi pesantren menjadi pusat pembelajaran dan praktik pertanian organik, energi terbarukan, dan koperasi syariah.

   c. Media dan Budaya Pop sebagai Mediasi: Menciptakan konten (film, podcast, komik) yang mengangkat kisah sukses ekonomi berkeadilan dan mengkritik praktik eksploitatif.

2. Membangun Ekosistem Ekonomi Solidaritas

   a. Jaringan Produsen-Konsumen Etis: Menghubungkan langsung petani, perajin, dan produsen kecil dengan

konsumen melalui *platform* digital kooperatif, memotong rantai distribusi yang menindas.

b. *Community Supported Agriculture* (CSA) Syariah: Konsumen membayar di muka untuk panen petani, berbagi risiko, dan mendapatkan makanan sehat langsung dari sumbernya.

c. *Fintech Syariah* P2P untuk Pemberdayaan: *Platform crowdfunding* dan *peer-to-peer lending syariah* yang menghubungkan pemodal langsung dengan usaha mikro komunitas.

3. Advokasi Kebijakan dan Litigasi Strategis

a. Penggunaan Fatwa sebagai Alat Advokasi: Fatwa tentang keharaman perusakan lingkungan, eksploitasi buruh, atau monopoli pangan digunakan untuk mendesak perubahan kebijakan dan mendukung gugatan hukum (*strategic litigation*).

b. Koalisi Lintas Agama dan Keyakinan: Bersama kelompok agama lain dan organisasi masyarakat sipil sekuler memperjuangkan agenda bersama: *tax justice*, *living wag*e, dan *agrarian reform*.

4. Spiritualitas Ekonomi: Ibadah dalam Setiap Transaksi

a. Menghidupkan *Niyyah* (Niat) dalam Aktivitas Ekonomi: Setiap kerja, transaksi, dan konsumsi diniatkan sebagai ibadah (*qurbah*) untuk memakmurkan bumi dan menolong sesama.

b. *Ḥalqah Dhikr al-Muʿāmilīn* (Majelis Zikir Pelaku Ekonomi): Forum refleksi spiritual bagi pengusaha, pekerja, dan aktivis untuk menjaga integritas dan motivasi dalam perjuangan panjang mewujudkan keadilan ekonomi.

F. Pendekatan Ekonomi Berbasis Komunitas dan Lokalitas: Menguatkan Kedaulatan Ekonomi dari Bawah

(Mengisi celah antara kebijakan makro negara dan praktik mikro individu dengan fokus pada tingkat komunitas sebagai unit analisis dan aksi)

1. Teori Ekonomi Komunal dalam Islam: Konsep Al-Jama'ah, Baitul Mal, dan Hisbah dalam Konteks Modern
    a. Reinterpretasi Baitul Mal: Tidak hanya sebagai kas negara klasik, tetapi sebagai model pengelolaan kekayaan bersama (*common pool resources*) di tingkat komunitas (desa, kelurahan). Bagaimana dana zakat, infaq, shadaqah, wakaf, dan aset komunitas dikelola secara partisipatif untuk kesejahteraan bersama.
    b. Hisbah sebagai Pengawasan Komunal: Masyarakat sipil terorganisir (melalui lembaga adat, masjid, ormas) memantau harga, kualitas barang, dan praktik bisnis di pasar lokal.
    c. Prinsip *Ta'awun* (Kerjasama) dan *Tadhamun* (Solidaritas): Fondasi untuk membangun koperasi syariah, credit union komunitas, dan sistem bagi hasil berbasis komunitas.
2. Model-Model Praktis: Studi Kasus Keberhasilan Ekonomi Komunitas Berbasis Fiqih Sosial
    a. Lumbung Pangan Berbasis Masjid: Mengelola lahan wakaf atau lahan tidur untuk pertanian organik kolektif.

b. Koperasi Syariah Multi-Pihak: Melibatkan petani, nelayan, perajin, konsumen, dan pemodal lokal dalam satu badan usaha yang adil.

c. Sistem Pertukaran dan Pinjam-Meminjam Non-Tunai Berbasis Komunitas: Menggunakan sistem pencatatan digital atau buku fisik untuk mencatat utang-piutang barang/jasa tanpa bunga.

3. Mengatasi Tantangan: Fragmentasi Sosial, Kapitalisasi, dan Intervensi Negara

a. Strategi Menghadapi Komodifikasi dan Kooptasi: Bagaimana komunitas menjaga kedaulatan model ekonominya.

b. Advokasi Kebijakan yang Mendukung: Mendesak pemerintah daerah menerbitkan Perda yang melindungi dan memfasilitasi ekonomi komunitas.

G. Ekonomi Digital dan Masa Depan Pekerjaan: Tantangan dan Peluang dalam Perspektif Fiqih Sosial

(Merespons perkembangan teknologi yang disruptif dan dampaknya pada lapangan kerja, ketimpangan, dan struktur ekonomi)

1. Diagnosis Fiqih Sosial terhadap Ekonomi Digital Kontemporer

a. *Fintech*, *Cryptocurrency*, dan *Blockchain*: Analisis risiko dan peluang dari segi keadilan, stabilitas, dan kepatuhan syariah.

b. Platformisasi dan *Gig Economy*: Analisis mendalam tentang status pekerja platform, hak-haknya, dan tanggung jawab perusahaan platform.

c. Otomatisasi, Kecerdasan Buatan (AI), dan Masa Depan Pekerjaan: Kebutuhan akan *Universal Basic Income* (UBI) atau *Universal Basic Services* (UBS) dalam perspektif Islam.

2. Peluang Pembangunan Inklusif Berbasis Teknologi

   a. *Digital Waqf* dan *Crowdfunding Syariah*: *Platform online* untuk mengumpulkan dana wakaf dan investasi sosial.

   b. *E-Commerce* Berbasis Komunitas: Platform digital yang dimiliki dan dikelola bersama oleh produsen kecil.

   c. Pemanfaatan *Big Data* dan AI untuk Keadilan Sosial: Menggunakan analisis data untuk memetakan kemiskinan secara akurat.

3. Regulasi dan Tata Kelola Etis Teknologi Digital

   a. Prinsip-Prinsip Etika AI dalam Islam: Transparansi, keadilan (tanpa bias), akuntabilitas, dan penghormatan pada otonomi manusia.

   b. Perlindungan Data Pribadi sebagai Bagian dari *Hifdz al-'Irdh* (Menjaga Kehormatan): Regulasi ketat terhadap perusahaan teknologi.

H. Metodologi dan Agenda Riset Fiqih Sosial untuk Keadilan Ekonomi ke Depan

1. Prioritas Riset Interdisipliner Jangka Pendek dan Panjang
    a. Pendekatan *Participatory Action Research* (PAR) dalam Fiqih Sosial: Melibatkan komunitas tertindas sebagai rekan peneliti.
    b. Pengembangan Indikator Kesejahteraan Berbasis *Maqashid*: Alternatif pengukuran kemajuan ekonomi selain PDB.
    c. Studi Historis-Kritis tentang Institusi Ekonomi Islam Klasik: Merekonstruksi praktik baitul mal, hisbah, dan pasar Islam klasik.
2. Penguatan Kapasitas dan Jejaring Akademik-Praktisi
    a. Membentuk Konsorsium Riset Fiqih Sosial dan Ekonomi: Melibatkan pesantren, PTKI, universitas, think tank, dan organisasi masyarakat sipil.
    b. Program Pelatihan untuk *Mujtahid Iqtishadi* (Mujtahid Ekonomi): Kurikulum yang menggabungkan ushul fiqih, *maqashid* syariah, ekonomi politik, dan metode penelitian sosial.
3. Diseminasi dan Advokasi Hasil Riset
    a. Menerjemahkan Temuan Akademik ke dalam Bahasa Populer dan Media Kreatif: Agar dapat dipahami oleh aktivis, policymaker, dan masyarakat umum.
    b. Membangun *Knowledge Hub* dan *Clearing House* untuk Fiqih Sosial-Ekonomi: *Platform* digital yang mengumpulkan

fatwa, kajian kebijakan, model bisnis alternatif, dan hasil penelitian.

Penutup: Fiqih Sosial sebagai Proyek Peradaban yang Belum Selesai

Perjuangan mewujudkan keadilan ekonomi umat adalah perjalanan panjang yang membutuhkan kesabaran, kecerdasan kolektif, dan keberanian moral. Fiqih sosial, dengan kelenturan metodologisnya dan komitmen normatifnya yang kuat pada keadilan, memberikan peta dan kompas untuk perjalanan ini. Ia mengajak kita untuk tidak puas dengan ekonomi yang ada, untuk terus membayangkan dan membangun ekonomi yang lebih adil, lebih manusiawi, dan lebih selaras dengan semesta. Tantangan terbesarnya bukanlah pada level konseptual, melainkan pada pertarungan politik, ekonomi, dan budaya melawan kekuatan status quo yang diuntungkan oleh ketidakadilan. Oleh karena itu, fiqih sosial harus menjadi fiqih pergerakan, ilmu yang hidup dalam tindakan kolektif, dalam organisasi rakyat, dalam advokasi kebijakan, dan dalam praktik ekonomi alternatif sehari-hari. Hanya dengan cara itu, janji Islam sebagai rahmat bagi semesta alam dapat terwujud dalam ranah ekonomi yang paling kongkrit: di sawah petani, di pabrik buruh, di pasar tradisional, dan di rumah-rumah keluarga miskin yang berhak atas kehidupan yang layat dan bermartabat.

BAB 13
FIQIH SOSIAL DAN KEMISKINAN STRUKTURAL

Pendahuluan: Dekonstruksi Kemiskinan sebagai Masalah Teologis dan Sosial

Kemiskinan struktural dalam perspektif fiqih sosial bukan sekadar masalah ekonomi, melainkan kegagalan sistemik peradaban yang mencerminkan disharmoni antara nilai-nilai ilahiyah dengan realitas sosial. Bab ini melakukan dekonstruksi radikal terhadap konsep kemiskinan dengan pendekatan tafsir kritis-transformative, di mana kemiskinan dipahami sebagai manifestasi ketidakadilan sistemik yang bertentangan dengan prinsip tauhid dan keadilan sosial Islam.

Fiqih sosial menawarkan paradigma analisis yang mengintegrasikan tiga dimensi: normativitas teks (al-nushush), realitas sosial (*al-waqi'*), dan tujuan syariah (*maqashid* al-shari'ah). Ketika diterapkan pada isu kemiskinan, paradigma ini menghasilkan empat postulat fundamental:

- Kemiskinan sebagai Pelanggaran Hak Asasi Manusia dalam Islam: Setiap manusia memiliki hak dasar (*huquq asasiyyah*) atas sandang, pangan, papan, pendidikan, dan kesehatan sebagai derivasi dari hak hidup (*hifdz al-nafs*).

- Kemiskinan sebagai Konsekuensi Sistemik, Bukan Individual: Faktor struktural lebih determinan daripada faktor individual dalam menciptakan dan melanggengkan kemiskinan.
- Tanggung Jawab Kolektif: Pengentasan kemiskinan adalah kewajiban kolektif (*fardh kifayah*) yang melibatkan negara, masyarakat, dan individu.
- Transformasi Sosial sebagai Ibadah: Upaya mengatasi kemiskinan merupakan manifestasi ibadah sosial yang bernilai spiritual tinggi.

Peta Jalan Analisis Bab

Bab ini disusun secara sistematis dimulai dari dekonstruksi konseptual kemiskinan struktural (Bagian A), analisis faktor-faktor sistemik penyebabnya (Bagian B), pembahasan tanggung jawab negara dan masyarakat (Bagian C), elaborasi fiqih pembelaan kaum mustadh'afin (Bagian D), hingga strategi operasional pengentasan kemiskinan (Bagian E). Setiap bagian dilengkapi dengan studi kasus empiris, analisis *qawaid fiqhiyyah*, dan rekomendasi kebijakan yang aplikatif.

A. Pengertian Kemiskinan Struktural: Dari Diskursus ke Dekonstruksi

1. Sejarah Pemikiran tentang Kemiskinan dalam Tradisi Intelektual Islam

   Perdebatan tentang kemiskinan telah mewarnai diskursus intelektual Islam sejak awal. Imam Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* membedakan antara *faqr* (kemiskinan yang mendekatkan diri pada Allah) dan *faqah* (kemiskinan yang menyengsarakan). Namun, perkembangan kapitalisme global

telah mengubah secara fundamental struktur penyebab kemiskinan, sehingga memerlukan pendekatan baru.

Tiga Paradigma Utama dalam Sejarah Pemikiran Islam:

a. Paradigma Sufistik (abad 3-7 H): Mengutamakan kemiskinan spiritual sebagai jalan menuju Tuhan.

b. Paradigma Fiqih Formal (abad 8-13 H): Memandang kemiskinan sebagai kondisi hukum yang memerlukan zakat dan sedekah.

c. Paradigma *Maqashid*i-Transformative (abad 14 H-sekarang): Memahami kemiskinan sebagai pelanggaran *maqashid* al-shari'ah yang memerlukan transformasi struktural.

2. Tipologi Kemiskinan Multidimensi Berbasis *Maqashid* Syariah
Kemiskinan struktural adalah fenomena kompleks yang melibatkan lima dimensi yang saling terkait:

a. Kemiskinan Spiritual-Eksistensial (Faqr Ruhani-Wujudi)

1) Indikator: Alienasi spiritual, hilangnya makna hidup, perasaan tidak berharga, ketidakmampuan menjalankan ibadah secara optimal akibat tekanan ekonomi.

2) Studi Kasus: Survei terhadap 500 keluarga miskin di Jawa Timur menunjukkan 68% mengaku sulit khusyuk shalat karena memikirkan kebutuhan ekonomi.

3) Analisis *Maqashid*: Pelanggaran terhadap *hifdz al-din* karena kemiskinan menghalangi optimalisasi hubungan dengan Tuhan.

b. Kemiskinan Epistemik-Kognitif (*Faqr Ma'rifi-Idraki*)

   1) Indikator: Buta huruf, rendahnya akses informasi, kurangnya kemampuan berpikir kritis, terbatasnya wawasan.

   2) Data Empiris: Angka melek huruf di daerah miskin Indonesia hanya 87%, dibanding 98% di daerah kaya.

   3) Analisis *Maqashid*: Pelanggaran terhadap hifdz al-'aql karena kemiskinan membatasi pengembangan potensi intelektual.

c. Kemiskinan Sosial-Relasional (*Faqr Ijtima'i*)

   1) Indikator: Isolasi sosial, stigma negatif, kurangnya jaringan dukungan, marginalisasi politik.

   2) Studi Etnografis: Masyarakat miskin di bantaran kali Jakarta mengalami stigmatisasi sebagai "warga ilegal".

   3) Analisis *Maqashid*: Pelanggaran terhadap *hifdz al-nasl* karena merusak struktur keluarga dan komunitas.

d. Kemiskinan Ekologis-Spasial (*Faqr Bi'i-Makani*)

   1) Indikator: Tinggal di daerah rawan bencana, akses terbatas terhadap air bersih, polusi lingkungan.

   2) Data: 65% permukiman kumuh berada di daerah rawan banjir dan longsor.

   3) Analisis *Maqashid*: Pelanggaran terhadap *hifdz al-bi'ah* sebagai bagian dari *maqashid* kontemporer.

e. Kemiskinan Ekonomi-Material (*Faqr Mali-Iqtisadi*)

   1) Indikator: Pendapatan di bawah garis kemiskinan, tidak memiliki aset produktif, ketergantungan pada utang.

2) Statistik: 26,36 juta orang (9,36%) hidup di bawah garis kemiskinan nasional (BPS, 2023).

3) Analisis *Maqashid*: Pelanggaran terhadap *hifdz al-mal* dalam arti ketidakmampuan mengakses dan mengelola harta.

3. Metodologi Pengukuran Kemiskinan Berbasis *Maqashid*
Pengukuran kemiskinan konvensional yang hanya berbasis pendapatan dinilai tidak memadai. Fiqih sosial mengembangkan *Maqashid-Based Poverty Index* (MBPI) yang terdiri dari:

Komponen MBPI:

a. Indeks Spiritualitas (25%): Frekuensi ibadah, kepuasan spiritual, rasa syukur.

b. Indeks Pengetahuan (20%): Tingkat pendidikan, akses informasi, kemampuan analisis.

c. Indeks Sosial (20%): Jaringan sosial, partisipasi komunitas, dukungan keluarga.

d. Indeks Ekologis (15%): Kualitas lingkungan, akses sumber daya alam.

e. Indeks Ekonomi (20%): Pendapatan, aset, stabilitas ekonomi.

Formula MBPI:

$$MBPI = (0.25 \times IS) + (0.20 \times IP) + (0.20 \times ISos) + (0.15 \times IEko) + (0.20 \times IEk)$$

Aplikasi MBPI di Indonesia:

Studi di 10 kabupaten menunjukkan bahwa dengan MBPI, tingkat kemiskinan meningkat 40% dibandingkan pengukuran konvensional, karena memasukkan dimensi non-material.

4. Perbandingan dengan Teori Kemiskinan Lainnya
   Kritik terhadap Teori Kemiskinan Kultural (Oscar Lewis):
   a. Cenderung menyalahkan korban (*victim blaming*)
   b. Mengabaikan faktor struktural dan historis
   c. Tidak relevan dalam konteks masyarakat kolektivis seperti Indonesia

   Sintesis dengan Teori Modal (Pierre Bourdieu):
   Fikih sosial menerima konsep modal ekonomi, kultural, dan sosial Bourdieu, tetapi menambahkan:
   a. Modal Spiritual: Keimanan, ketakwaan, hubungan dengan Tuhan
   b. Modal Moral: Integritas, kejujuran, amanah
   c. Modal Komunal: Solidaritas umat, sistem mutual aid

   Konvergensi dengan Teori Ketergantungan (*Dependency Theory*):
   Kemiskinan di negara dunia ketiga sebagai akibat:
   a. Eksploitasi sumber daya alam oleh korporasi multinasional
   b. Utang luar negeri yang membebani
   c. Perdagangan internasional yang tidak adil

B. Faktor Sistemik Penyebab Kemiskinan: Analisis Struktural dan Historis

1. Sistem Ekonomi Neoliberal dan Pelanggaran Prinsip Keadilan Islam

   Neoliberalisme sebagai ideologi dominan telah menciptakan ketidakadilan struktural melalui mekanisme:

   a. Kebijakan Privatisasi dan Komodifikasi

      1) Studi Kasus: Privatisasi air di Jakarta menyebabkan 40% masyarakat miskin kesulitan mengakses air bersih.

      2) Analisis *Qawaid*: Melanggar kaidah "*al-musytarakāt al-'āmmah*" (kepemilikan publik) karena air adalah milik publik yang tidak boleh dikomersialisasikan.

      3) Data: 85% sumber air di Indonesia telah dikontrol perusahaan swasta.

   b. Liberalisasi Perdagangan yang Asimetris

      1) Mekanisme: Importasi massal produk pertanian murah merusak harga produk petani lokal.

      2) Dampak: 5 juta petani kecil terancam bangkrut dalam dekade terakhir.

      3) Analisis Fiqih: Melanggar prinsip "*ḥifdz al-māl*" karena menghancurkan mata pencaharian petani.

   c. Sistem Keuangan Berbasis Bunga

      1) Utang Rumah Tangga: Mencapai Rp 3.000 triliun, dengan 40% untuk kebutuhan konsumtif.

      2) Analisis: Bunga (ribā) sebagai mekanisme transfer kekayaan dari miskin ke kaya.

3) *Qawaid* Terkait: "*al-ghurm bi al-ghunm*" dilanggar karena bank mendapat untung tanpa risiko riil.

2. Sistem Politik Oligarkis dan Korupsi Struktural
   Oligarki Indonesia telah menciptakan kemiskinan melalui:
   a. Korporatokrasi dan Rezim Ekstraktif
      1) Data: 75% konsesi pertambangan dikuasai oleh 10 konglomerat.
      2) Mekanisme: Kebijakan dirumuskan untuk melayani kepentingan korporasi, bukan rakyat.
      3) Analisis: Pelanggaran prinsip "*al-sulṭān walī man lā walī lah*" (penguasa adalah wali bagi yang tak berwali).
   b. Korupsi Sistemik sebagai Penghambat Pembangunan
      1) Estimasi Kerugian: Rp 200-300 triliun per tahun akibat korupsi.
      2) Dampak: Dana yang seharusnya untuk proyek-proyek pengentasan kemiskinan dialihkan.
      3) *Qawaid*: "*al-dararu yuzāl*" (kemudharatan harus dihilangkan) – korupsi sebagai darar harus diberantas.
   c. Politik Elektoral yang Mahal
      1) Biaya Pilkada: Rata-rata Rp 50-100 miliar per kandidat.
      2) Implikasi: Hanya kandidat kaya yang bisa menang, meminggirkan aspirasi rakyat miskin.
      3) Analisis: Pelanggaran prinsip "*al-musāwāh fī al-ḥuqūq*" (kesetaraan hak).

3. Sistem Hukum yang Diskriminatif
   Hukum seringkali menjadi alat legitimasi ketidakadilan:
   a. Hukum Agraria yang Pro-Pemodal
      1) UU Cipta Kerja: Mempermudah perizinan usaha dengan mengesampingkan dampak sosial.
      2) Studi Kasus: 652 konflik agraria pada 2022, dengan 106.000 keluarga terdampak.
      3) Analisis: Melanggar prinsip "*al-'adl asās al-ḥukm*" (keadilan sebagai dasar hukum).
   b. Hukum Perburuhan yang Lemah
      1) Outsourcing: 30% pekerja Indonesia adalah pekerja outsourcing tanpa jaminan tetap.
      2) Upah Minimum: 60% provinsi memiliki upah minimum di bawah standar kebutuhan hidup layak.
      3) *Qawaid*: Pelanggaran terhadap "*al-'amal bi al-'iwāḍ*" (kerja imbalan upah yang adil).
4. Sistem Pendidikan yang Melanggengkan Ketimpangan
   Pendidikan sebagai alat mobilitas sosial telah mengalami distorsi:
   a. Komersialisasi Pendidikan
      1) Biaya Pendidikan Tinggi: Meningkat 300% dalam 10 tahun terakhir.
      2) Dampak: Hanya 12% anak dari keluarga miskin bisa mengenyam pendidikan tinggi.
      3) Analisis: Pelanggaran hak "*al-'ilm ḥurrah*" (ilmu adalah kebebasan).

b. Kurikulum yang Tidak Relevan

1) Studi: 70% lulusan SMA tidak memiliki keterampilan yang dibutuhkan pasar kerja.

2) Implikasi: Pengangguran terdidik mencapai 14% dari total pengangguran.

5. Faktor Demografi dan Kependudukan

a. Ledakan Penduduk dan Tekanan Sumber Daya

1) Data: Indonesia tambah 4,5 juta penduduk per tahun.

2) Dampak: Tekanan pada lahan, air, dan lapangan kerja.

3) Analisis Fiqih: Perlunya revisi pendekatan terhadap keluarga berencana dengan prinsip "*maslahah al-usrah*" (kemaslahatan keluarga).

b. Urbanisasi Tak Terkendali

1) Migrasi: 200.000 orang pindah ke Jakarta setiap tahun.

2) Konsekuensi: Terbentuknya permukiman kumuh dan prekariat urban.

6. Dampak Perubahan Iklim dan Kerusakan Lingkungan

a. Petani sebagai Korban Utama

1) Data: 60% bencana terkait iklim berdampak pada sektor pertanian.

2) Kerugian: Rp 30 triliun per tahun akibat gagal panen.

3) Analisis: Pelanggaran prinsip "*ḥifẓ al-bīʾah*" (menjaga lingkungan).

b. Nelayan Traditional Terpinggirkan

1) Overfishing: 90% wilayah perairan Indonesia mengalami overfishing.

2) Dampak: Pendapatan nelayan menurun 40% dalam 20 tahun terakhir.

C. Tanggung Jawab Negara dan Masyarakat: Rekonstruksi Tatanan Sosial Berbasis Keadilan

1. Reinterpretasi Konsep Negara (*Daulah*) dalam *Fiqih Siyasah*

a. Negara sebagai Pelaksana Keadilan Sosial (*Al-'Adalah al-Ijtima'iyyah*)

1) Teori Kontrak Sosial Islami: Berbeda dengan teori kontrak sosial Barat (Hobbes, Locke, Rousseau), kontrak sosial dalam Islam berdasarkan konsep "*bay'ah*" (sumpah setia) yang mewajibkan penguasa menjamin hak-hak dasar rakyat.

2) Konsep *Al-Dawlah al-Ra'iyyah*: Negara yang melayani (*serving state*), bukan menguasai (*controlling state*).

b. Kewajiban Negara dalam Konstitusi Madinah dan Implementasi Modern

1) Piagam Madinah Pasal 11: "Kaum Yahudi dan Muslim bersama-sama membiayai negara selama dalam keadaan perang."

2) Interpretasi Modern: Kewajiban bersama membiayai negara melalui sistem perpajakan yang adil.

3) Implementasi: Sistem pajak progresif dengan prinsip "*al-aghniyā' yu'khadz minhum li al-fuqarā'*" (orang kaya diambil untuk orang miskin).

2. Sistem Jaminan Sosial Universal Berbasis *Maqashid*

a. Model Baitul Mal Kontemporer

1) Struktur Baitul Mal Modern:

2) Dana Zakat (20%): Untuk bantuan langsung dan program produktif.

3) Dana Pajak (50%): Untuk infrastruktur publik dan layanan dasar.

4) Dana Wakaf (15%): Untuk pendidikan dan kesehatan.

5) Dana CSR dan Filantropi (15%): Untuk program khusus.

Mekanisme Distribusi:

1) Bantuan Tunai Bersyarat: Dengan monitoring ketat.

2) Program Pemberdayaan: Pelatihan, modal usaha, pemasaran.

3) Layanan Publik Gratis: Pendidikan, kesehatan, transportasi publik.

b. Sistem Kesehatan Universal Syariah
Komponen:

1) Preventif: Posyandu berbasis masjid, kampanye hidup sehat.

2) Kuratif: Rumah sakit umum dengan subsidi silang.

3) Rehabilitatif: Pusat rehabilitasi terintegrasi.

4) Promotif: Pendidikan kesehatan masyarakat.

3. Reformasi Kebijakan Ekonomi Makro
   a. Sistem Moneter Bebas Riba
      1) Bank Sentral Syariah: Menggunakan instrumen bagi hasil, bukan bunga.
      2) Mekanisme: Mudharabah untuk sektor produktif, musyarakah untuk infrastruktur.
      3) Kontrol: Dewan Pengawas Syariah independen.
   b. Kebijakan Fiskal Berkeadilan
      Struktur Pajak Progresif:
      1) Pajak Penghasilan: 0-30% berdasarkan kemampuan.
      2) Pajak Kekayaan: 1-5% untuk aset di atas Rp 10 miliar.
      3) Pajak Transaksi Finansial: 0,1% untuk spekulasi.
      4) Pajak Lingkungan: Untuk perusahaan polutan.
   c. Reforma Agraria Substantif
      Tahapan:
      1) Inventarisasi: Identifikasi tanah terlantar dan konflik.
      2) Redistribusi: Alokasi tanah kepada petani tak bertanah.
      3) Pendampingan: Bimbingan teknis dan akses modal.
      4) Penguatan Kelembagaan: Koperasi petani dan sistem pemasaran.
4. Peran Masyarakat Sipil dan Lembaga Keagamaan
   a. Transformasi Lembaga Filantropi Islam
      Model BAZNAS Plus:

Fungsi: Tidak hanya mengumpulkan dan menyalurkan zakat, tetapi juga:

1) Advokasi Kebijakan: Mendorong regulasi pro-poor.
2) Penelitian dan Pengembangan: Studi kemiskinan multidimensi.
3) Pemberdayaan Ekonomi: Program berkelanjutan.
4) Pengawasan Sosial: Monitoring kebijakan publik.

b. Pesantren sebagai Pusat Pemberdayaan
Model Pesantren Holistik:

1) Pendidikan Agama: Pondasi moral dan spiritual.
2) Pendidikan Akademik: Kurikulum nasional plus.
3) Keterampilan Vokasional: Pertanian, teknologi, kewirausahaan.
4) Pengabdian Masyarakat: Klinik kesehatan, bantuan hukum.

c. Majelis Taklim dan Pemberdayaan Perempuan
Program Unggulan:

1) Pendidikan Keuangan Keluarga: Manajemen keuangan syariah.
2) Kesehatan Reproduksi: Dengan pendekatan agama.
3) Kewirausahaan: Kelompok usaha produktif.
4) Advokasi Hak: Pendidikan hukum dasar.

5. Model Sinergi Negara-Masyarakat

   a. Program Desa Bebas Kemiskinan (DBM)
      Fase Implementasi:

      1) Fase Persiapan (3 bulan): Sosialisasi dan pemetaan.
      2) Fase Intervensi (2 tahun): Program terpadu.
      3) Fase Konsolidasi (1 tahun): Penguatan kelembagaan.
      4) Fase Mandiri (seterusnya): Desa berkelanjutan.

      Komponen Program:

      1) Ekonomi: Koperasi syariah, akses modal, pelatihan.
      2) Pendidikan: Beasiswa, sekolah gratis, kursus keterampilan.
      3) Kesehatan: Posyandu plus, asuransi kesehatan.
      4) Infrastruktur: Air bersih, sanitasi, jalan desa.
      5) Sosial-Budaya: Revitalisasi nilai gotong royong.

   b. Sistem Pengaduan dan Perlindungan Sosial
      Mekanisme:

      1) Hotline 24 jam: Untuk pengaduan pelanggaran hak.
      2) Pos Bantuan Hukum: Di setiap kecamatan.
      3) Mediator Sosial: Tokoh masyarakat yang terlatih.
      4) Pengadilan Khusus: Untuk kasus-kasus kemiskinan.

D. Fiqih Pembelaan Kaum Mustadh'afin: Teologi, Strategi, dan Aksi

1. Landasan Teologis Pembelaan

   a. Tafsir Emansipatoris atas Konsep Mustadh'afin
   Analisis Semantik:

      1) *Mustadh'afin*: Dari akar kata *dha'afa* (lemah), dengan imbuhan *istaf'ala* yang bermakna "menjadikan lemah".

      2) Implikasi: Kemiskinan bukan kondisi alamiah, tetapi hasil proses pemiskinan (*making poor*).

      Ayat-Ayat Kunci:

      1) QS. An-Nisa': 75: *"Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah..."*

      2) QS. Al-A'raf: 137: "*Dan Kami wariskan kepada kaum yang tertindas itu..."*

      3) QS. Al-Qashash: 4-5: *"Sesungguhnya Fir'aun telah berbuat sewenang-wenang di muka bumi..."*

      Interpretasi Kontemporer:

      Mustadh'afin: Tidak hanya tertindas secara fisik, tetapi juga:

      1) Terpinggirkan secara ekonomi

      2) Tersubordinasi secara politik

      3) Terdeprivasi secara sosial

      4) Terdikte secara kultural

b. Teologi Pembebasan Islam (*Islamic Liberation Theology*)
Prinsip-Prinsip:

1) Tauhid sebagai Penolakan terhadap Penindasan: Keesaan Allah meniscayakan penolakan terhadap segala bentuk penindasan manusia oleh manusia.

2) Khalifah sebagai Agen Perubahan: Manusia sebagai khalifah memiliki mandat untuk mengubah ketidakadilan.

3) Ummah sebagai Komunitas Solidaritas: Solidaritas sosial sebagai manifestasi iman.

2. Instrumen Hukum dan Advokasi

a. Strategi Litigasi dengan Argumen Fiqih

Model Class Action untuk Korban Pembangunan:

1) Kasus: Gugatan warga terdampak proyek tol Jakarta-Cikampek.

2) Argumen Fiqih: Pelanggaran prinsip "*la darar wa la dirar*".

3) Tuntutan: Ganti rugi substantif, relokasi layak, partisipasi dalam perencanaan.

Judicial Review Berbasis *Maqashid*:

1) Contoh: Uji materiil UU Minerba terhadap prinsip "*hifdz al-bi'ah*".

2) Metodologi: *Maqashid* Impact Assessment terhadap undang-undang.

3) Standar: Undang-undang harus mengutamakan kemaslahatan publik.

b. Advokasi Kebijakan Pro-Poor
Naskah Akademik RUU Keadilan Sosial:

1) Prinsip Dasar: Keadilan distributif, partisipasi, keberlanjutan.
2) Mekanisme: Sistem jaminan sosial universal, reforma agraria, pajak progresif.
3) Pengawasan: Ombudsman sosial independen.

Kampanye Nasional "Islam Berpihak":

1) Media: Khutbah Jumat, media sosial, podcast.
2) Pesan Kunci: Kemiskinan adalah masalah moral, bukan sekadar ekonomi.
3) Target: Perubahan kesadaran publik dan tekanan politik.

3. Program Pemberdayaan Berbasis Komunitas

a. Model Koperasi Syariah Multi-Pihak
Struktur:

1) Anggota: Produsen (petani/nelayan), pengolah, pemasar, konsumen.
2) Modal: Simpanan pokok, simpanan wajib, dana zakat, pembiayaan syariah.
3) Pengelolaan: Dewan pengawas syariah, sistem bagi hasil transparan.
4) Pemasaran: Platform digital, kemitraan dengan retail modern.

Studi Kasus Sukses:

1) Koperasi Petani Organik Cianjur: 500 anggota, omset Rp 5 miliar/tahun.
2) Faktor Kunci: Sertifikasi halal organik, kemitraan dengan hotel dan restoran.
3) Dampak: Peningkatan pendapatan 300% dalam 3 tahun.

b. Sekolah Rakyat Alternatif
Kurikulum Integratif:

1) Pendidikan Dasar: Baca-tulis-hitung plus keterampilan hidup.
2) Pendidikan Vokasi: Keterampilan sesuai potensi lokal.
3) Pendidikan Kritis: Analisis sosial, hak asasi, advokasi.
4) Pendidikan Spiritual: Nilai-nilai Islam progresif.

Model Pembiayaan:

1) Dana Abadi: Wakaf pendidikan.
2) Subsidi Silang: Siswa kaya membayar lebih.
3) Kemitraan: Dengan perusahaan untuk program magang.

4. Sistem Penyelesaian Konflik Sosial-Ekonomi

a. Mediasi Berbasis Nilai Islam
Prinsip:

1) *Al-Islah*: Memperbaiki hubungan, bukan hanya menyelesaikan sengketa.
2) *Al-Musyawarah*: Proses partisipatif semua pihak.
3) *Al-'adl*: Keadilan substantif, bukan formal.

Mekanisme:

1) Identifikasi Masalah: Pemetaan kepentingan semua pihak.
2) Fasilitasi Dialog: Dengan mediator yang dipercaya.
3) Pencarian Solusi: *Win-win solution* berbasis prinsip Islam.
4) Implementasi dan Monitoring: Dengan komitmen semua pihak.

b. Pengadilan Rakyat (*People's Tribunal*)
Untuk Kasus-Kasus Pelanggaran Hak:

1) Komposisi: Tokoh agama, ahli hukum, aktivis HAM.
2) Prosedur: Mendengar kesaksian korban, analisis ahli, rekomendasi.
3) Outcome: Rekomendasi kebijakan, tekanan moral, dokumentasi publik.

5. Program Khusus untuk Kelompok Rentan

a. Pemberdayaan Perempuan Miskin
Program "Ibu Mandiri":

1) Pelatihan Keterampilan: Kerajinan, kuliner, teknologi.
2) Akses Modal: Pinjaman mikro syariah tanpa agunan.
3) Pemasaran Kolektif: *Platform e-commerce* khusus.
4) Pendampingan: Mentor dari pengusaha sukses.

b. Perlindungan Anak Jalanan
Model "Rumah Aman":

1) *Shelter*: Tempat tinggal sementara.

2) Pendidikan: Sekolah inklusif.

3) Kesehatan: Layanan psikologis dan medis.

4) Reintegrasi: Kembali ke keluarga atau keluarga asuh.

c. Pemberdayaan Penyandang Disabilitas
Program "*Differently Abled Entrepreneurs*":

1) Assesment: Potensi dan kebutuhan khusus.

2) Pelatihan: Keterampilan sesuai kemampuan.

3) Aksesibilitas: Teknologi assistif.

4) Pasar Khusus: Produk dan jasa unik.

E. Strategi Fiqih Pengentasan Kemiskinan: *Roadmap Transformative*

1. Strategi Pencegahan (*Istratijiyyah al-Wiqayah*)

a. Sistem Pendidikan Preventif
Reformasi Kurikulum Nasional:

1) Pendidikan Finansial Syariah: Sejak SD.

2) Kewirausahaan Sosial: Project-based learning.

3) Kesadaran Kritis: Analisis struktur ketidakadilan.

4) Keterampilan Digital: Untuk ekonomi kreatif.

Program Beasiswa Komprehensif:

1) Sasaran: Anak dari keluarga miskin.

2) Cakupan: Dari TK sampai perguruan tinggi.
3) Komponen: Biaya pendidikan, *living allowance*, mentoring.
4) Kewajiban: Mengabdi di komunitas setelah lulus.

b. Sistem Kesehatan Promotif-Preventif
Posyandu Plus:

1) Layanan Dasar: KIA, gizi, imunisasi.
2) Pendidikan Kesehatan: Pencegahan penyakit, gaya hidup sehat.
3) Screening Dini: Deteksi risiko kemiskinan kesehatan.
4) Rujukan: Sistem berjenjang hingga rumah sakit.

Asuransi Kesehatan Syariah Universal:

1) Prinsip: *Ta'awun* (saling menolong), *tabarru'* (sumbangan).
2) Manfaat: Rawat jalan, rawat inap, persalinan, katastropik.
3) Pembiayaan: Iuran progresif, dana zakat, subsidi negara.

c. Perlindungan Sosial Dini
Sistem Peringatan Dini Kemiskinan:

1) Indikator: 15 variabel ekonomi, sosial, kesehatan.
2) Teknologi: Big data dan machine learning.
3) Respon: Intervensi sebelum jatuh miskin.

Pendampingan Pra-Nikah:

1) Kurikulum: Pengelolaan keuangan keluarga, parenting, kesehatan reproduksi.

2) Sertifikasi: Wajib untuk mendapat bantuan pernikahan.

3) Monitoring: Kunjungan rutin pasca-nikah.

2. Strategi Penanggulangan (*Istratijiyyah al-Muwajahah*)

a. Program Bantuan Langsung Terpadu
Model Baru Bantuan Tunai Bersyarat:

1) Kondisionalitas: Tidak hanya sekolah dan kesehatan, tetapi juga pelatihan dan usaha.

2) Jumlah: Mencukupi kebutuhan dasar.

3) Durasi: Maksimal 3 tahun dengan *exit strategy*.

4) Pendampingan: Konselor keluarga.

Program Padat Karya Berbasis Komunitas:

1) Jenis: Infrastruktur desa, konservasi lingkungan, pertanian.

2) Upah: Di atas upah minimum regional.

3) Output: Aset produktif komunitas.

b. Pemberdayaan Ekonomi Berbasis Klaster
Klaster Unggulan Daerah:

1) Identifikasi Potensi: Studi kelayakan partisipatif.

2) Pengembangan Rantai Nilai: Hulu-hilir terintegrasi.

3) Penguatan Kelembagaan: Koperasi, asosiasi, BUMDes.

4) Akses Pasar: Kemasan, branding, distribusi.

Contoh Sukses:

1) Klaster Gula Aren Garut: 2.000 petani, omset Rp 50 miliar/tahun.

2) Strategi: Sertifikasi organik, kemasan menarik, ekspor.

c. Perumahan dan Infrastruktur Sosial
Hunian Swadaya Terbimbing:

1) Lahan: Dari tanah wakaf atau tanah negara.

2) Desain: Partisipatif, ramah lingkungan, tahan bencana.

3) Konstruksi: Gotong royong dengan bantuan teknis.

4) Kepemilikan: Sertifikat hak pakai.

Infrastruktur Dasar Terpadu:

1) Air Bersih: Sistem perpipaan komunitas.

2) Sanitasi: MCK komunal dengan pengolahan limbah.

3) Energi: Listrik surya komunal.

4) Jalan: Akses ke pusat ekonomi.

3. Strategi Transformasi Struktural (*Istratijiyyah al-Tahwil al-Haykali*)

a. Reformasi Sistem Ekonomi Makro
Sistem Keuangan Inklusif Syariah:

1) Bank Mikro Syariah: Unit di setiap kecamatan.

2) Fintech Syariah: *Platform peer-to-peer lending*.

3) Dana Bergulir Komunitas: Dengan sistem bagi hasil.

4) Asuransi Mikro Syariah: Untuk usaha kecil.

Kebijakan Industrial Berkeadilan:

1) Insentif: Untuk perusahaan yang mempekerjakan masyarakat miskin.

2) Kewajiban: CSR yang terukur dan berdampak.
3) Kemitraan: Dengan koperasi dan UMKM.

b. Reformasi Sistem Politik
Pendanaan Kampanye Publik:

1) Sumber: Anggaran negara, sumbangan terbatas.
2) Transparansi: Laporan realtime online.
3) Sanksi: Pencabutan hak politik untuk pelanggar.

Sistem Pemilu Berkeadilan:

1) Distrik Terbaik: Representasi lokal kuat.
2) *Affirmative Action*: Kuota untuk calon dari keluarga miskin.
3) Pendidikan Politik: Untuk pemilih pemula.

c. Transformasi Budaya dan Mentalitas
Kampanye "Hidup Sederhana, Kaya Makna":

1) Target: Kelas menengah dan atas.
2) Media: Influencer agama, selebriti, akademisi.
3) Aksi: Komitmen mengurangi konsumsi, meningkatkan sedekah.

Revitalisasi Nilai Gotong Royong:

1) Institusionalisasi: Sistem mutual aid terstruktur.
2) Teknologi: *Platform* digital untuk berbagi sumber daya.
3) *Reward*: Penghargaan sosial dan spiritual.

4. Model Implementasi Terpadu

   a. Program "Desa Bebas Kemiskinan Ekstrem"
      Fase 1: Persiapan (Bulan 1-3)

      1) Pemetaan kemiskinan multidimensi
      2) Sosialisasi dan komitmen bersama
      3) Penyusunan rencana aksi desa

      Fase 2: Intervensi Intensif (Bulan 4-24)

      1) Ekonomi: Koperasi, pelatihan, akses modal
      2) Sosial: Pendidikan, kesehatan, infrastruktur
      3) Kelembagaan: BUMDes, kelompok perempuan, pemuda

      Fase 3: Konsolidasi (Bulan 25-36)

      1) Penguatan kelembagaan mandiri
      2) Pengembangan pasar yang berkelanjutan
      3) Sistem monitoring internal

      Fase 4: Mandiri (Bulan 37-seterusnya)

      1) Desa menjadi model dan mentor untuk desa lain
      2) Sistem regenerasi kepemimpinan
      3) Inovasi berkelanjutan

   b. Sistem Monitoring dan Evaluasi
      Dashboard Kemiskinan *Real-time*:

      1) Indikator: 50 variabel multidimensi
      2) Teknologi: IoT, big data analytics, mobile reporting
      3) Pelaporan: Bulanan ke publik

4) Responsive: Intervensi cepat saat ada indikasi memburuk

Audit Sosial Partisipatif:

1) Metodologi: Community scorecard, social audit
2) Pelaku: Masyarakat desa dengan pendampingan ahli
3) Output: Rekomendasi perbaikan program
4) Tindak Lanjut: Komitmen perbaikan tertulis

5. Skema Pembiayaan Inovatif

a. *Blended Finance* untuk Pengentasan Kemiskinan
Struktur Pendanaan:

1) Dana Publik (40%): APBN, APBD, dana desa
2) Dana Filantropi (30%): Zakat, infaq, sedekah, wakaf
3) Dana Swasta (20%): CSR, *impact investment*
4) Dana Komunitas (10%): Simpanan koperasi, iuran

Mekanisme:

1) *First Loss Protection*: Dana filantropi sebagai penjamin pertama
2) *Social Impact Bond*: Pembayaran berdasarkan hasil
3) *Pay for Success*: Insentif untuk pencapaian target

b. Wakaf Produktif untuk Pembangunan Berkelanjutan
Model *Cash Waqf Linked Sukuk*:

1) *Wakif*: Menyumbang dana wakaf
2) *Nazhir*: Mengelola dan menginvestasikan

3) Penerima Manfaat: Program pengentasan kemiskinan
4) Pengawasan: Dewan pengawas syariah independen

Contoh:

1) Dana: Rp 1 triliun
2) Investasi: Sukuk pemerintah, saham syariah
3) Hasil: Rp 100 miliar/tahun untuk beasiswa, modal usaha, kesehatan[1]

Visi dan Agenda ke Depan

1. Sintesis Temuan Utama

Kemiskinan struktural adalah patologi sosial yang memerlukan diagnosis multidimensi dan terapi komprehensif. Fiqih sosial menawarkan kerangka analisis dan aksi yang mengintegrasikan dimensi spiritual, sosial, dan material dalam satu pendekatan holistik.

Tiga Inovasi Utama Fiqih Sosial:

a. Paradigma Baru: Dari kemiskinan sebagai takdir ke kemiskinan sebagai ketidakadilan.
b. Metodologi Baru: Dari analisis monodisiplin ke pendekatan interdisipliner.
c. Strategi Baru: Dari solusi karitatif ke transformasi struktural.

2. Rekomendasi Kebijakan Prioritas

Jangka Pendek (1-2 tahun):

a. Reformasi sistem bantuan sosial dengan pendekatan *maqashid*.
b. Penguatan kapasitas BAZNAS dan LAZ.

c. Program padat karya berbasis komunitas.

Jangka Menengah (3-5 tahun):

a. Implementasi sistem jaminan sosial universal.
b. Reforma agraria substantif.
c. Transformasi pendidikan vokasi.

Jangka Panjang (6-10 tahun):

a. Transformasi sistem ekonomi berbasis keadilan.
b. Pembangunan tata kelola inklusif.
c. Revitalisasi nilai-nilai sosial Islam progresif.
d. Agenda Penelitian dan Pengembangan

Prioritas Riset:

a. Pengembangan *Maqashid Poverty Index* yang lebih valid.
b. Studi komparatif model pengentasan kemiskinan di dunia Muslim.
c. Analisis dampak perubahan iklim terhadap kemiskinan struktural.

Pengembangan Kapasitas:

a. Program magister dan doktor fiqih sosial.
b. Pelatihan untuk aparat pemerintah dan aktivis.
c. Jejaring internasional dengan pusat studi serupa.
d. Seruan Aksi Kolektif

Mengatasi kemiskinan struktural adalah ujian peradaban bagi umat Islam di abad ke-21. Kesuksesan tidak hanya diukur dengan angka-angka statistik, tetapi dengan terwujudnya masyarakat yang adil, makmur, dan bermartabat sesuai dengan visi Islam sebagai rahmat bagi semesta alam.

Pesan Akhir:

"Kemiskinan bukan takdir, yang harus ditaklukan dengan kesabaran pasif, melainkan ketidakadilan yang harus dilawan dengan aksi kolektif. Fiqih sosial adalah senjata intelektual dan spiritual dalam perjuangan ini, sebuah perjuangan yang tidak hanya mengubah kondisi ekonomi, tetapi juga memanusiawikan manusia dan menghadirkan keadilan ilahiyah di muka bumi."[109]

F. Kemiskinan Struktural dan Dimensi Lingkungan: Fiqih Ekologi dan Keadilan Ekologis

Subbab ini membahas bagaimana kerusakan lingkungan dan ketidakadilan ekologis berkontribusi pada kemiskinan struktural, serta tanggung jawab Islam dalam melestarikan lingkungan.

1. Konsep *Al-Mīzān* (Keseimbangan) dan *Al-Ḥifẓ 'alā al-Bī'ah* (Menjaga Lingkungan)
   Al-Qur'an menekankan konsep keseimbangan:

   وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ . أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ . وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ[1]

   "Dan langit telah ditinggikan-Nya dan Dia ciptakan keseimbangan. Agar kamu tidak melampaui batas tentang keseimbangan itu. Dan tegakkanlah keseimbangan itu dengan

adil dan janganlah kamu mengurangi keseimbangan itu."). Kerusakan lingkungan (seperti deforestasi, polusi, perubahan iklim) seringkali berdampak paling berat pada masyarakat miskin, yang hidupnya bergantung langsung pada sumber daya alam.

2. Ketidakadilan Ekologis sebagai Bagian dari Kemiskinan Struktural
   Eksploitasi sumber daya alam oleh korporasi sering mengakibatkan perampasan tanah (*al-ghaṣb al-arḍī*), pencemaran (*al-talawwuth*), dan hilangnya mata pencaharian masyarakat lokal. Fiqih sosial menegaskan bahwa ini adalah bentuk *ẓulm mubīn* (kezaliman nyata) yang dilarang. Hak atas lingkungan yang sehat (*ḥaqq al-bī'ah al-salīmah*) merupakan bagian dari hak asasi manusia dalam Islam, berdasarkan *maqāṣid ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-nasl*.

3. Fiqih Ekologi dan Pemberdayaan Masyarakat:
   a. Wakaf lingkungan (*al-waqf al-bī'ī*) untuk konservasi hutan, air, dan tanah sebagai bentuk ṣadaqah jāriyah.
   b. Prinsip *al-ḥimā* (kawasan lindung) dalam tradisi Islam dapat diadopsi untuk pengelolaan sumber daya alam yang berkelanjutan dan berkeadilan.
   c. Mendukung gerakan keadilan iklim (*ḥarakāt al-'adālah al-munākhiyyah*) yang menuntut tanggung jawab negara dan korporasi.

G. Kemiskinan dan Teknologi Digital: Kesenjangan Digital dalam Perspektif Fiqih

Subbab ini membahas bagaimana transformasi digital dapat memperparah atau mengatasi kemiskinan struktural, serta peran fiqih dalam memastikan keadilan digital.

1. Kesenjangan Digital (*Al-Fawāt al-Raqmī*) sebagai Bentuk Baru Kemiskinan Struktural:
   Ketidakmampuan mengakses teknologi digital (infrastruktur, perangkat, keterampilan) menghambat akses terhadap pendidikan, layanan kesehatan, dan peluang ekonomi. Fiqih sosial menekankan pentingnya akses terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai bagian dari *maqāṣid ḥifẓ al-'aql* dan *ḥifẓ al-māl* dalam era digital.
2. Potensi Teknologi Digital untuk Pemberdayaan:
   a. *Fintech syariah* dan *platform* koperasi digital dapat meningkatkan akses keuangan bagi UMKM.
   b. Pendidikan daring yang terjangkau dapat mengurangi kesenjangan pendidikan.
   c. Namun, perlu diwaspadai eksploitasi data dan monopoli platform digital yang dapat memperburuk ketimpangan.
3. Prinsip Fiqih untuk Ekonomi Digital yang Adil:
   a. Keadilan dalam transaksi digital (menghindari *gharar* dan riba).
   b. Menjaga privasi dan keamanan data sebagai bagian dari *ḥifẓ al-'ir*d (menjaga kehormatan).

c. Zakat dan wakaf digital untuk meningkatkan efektivitas penyaluran dan transparansi.

H. Fiqih Penguatan Kelembagaan Lokal: Membangun Ketahanan Komunitas

Subbab ini fokus pada pendekatan berbasis komunitas (*uslūb qā'im 'alā al-mujtama' al-maḥallī*) sebagai strategi melawan kemiskinan struktural.

1. Revitalisasi Lembaga Lokal dalam Islam
   a. Masjid sebagai pusat pemberdayaan ekonomi, pendidikan, dan layanan sosial (*maṣjid markaz li al-tamkiyn*).
   b. Baitul Mal desa untuk mengelola zakat, infak, sedekah, dan wakaf secara mandiri.
   c. Dewan syura komunitas yang memungkinkan partisipasi warga dalam pengambilan keputusan pembangunan.
2. Model-model Kelembagaan Lokal yang Berhasil
   a. Koperasi syariah berbasis pesantren yang mengintegrasikan pendidikan, pelatihan, dan usaha.
   b. Kelompok perempuan pengelola keuangan mikro syariah yang meningkatkan peran ekonomi perempuan.
   c. Lembaga adat yang mengelola sumber daya alam secara berkelanjutan dengan prinsip syariah.
3. Dukungan Negara dan Kebijakan yang Memperkuat Kelembagaan Lokal
   Negara harus memberikan ruang dan pengakuan hukum bagi kelembagaan lokal, serta alokasi anggaran dan pendampingan

untuk penguatan kapasitas. Sinergi antara program pemerintah dan inisiatif komunitas sangat penting.

I. Fiqih dan Gerakan Sosial: Peran *Civil Society* dalam Melawan Kemiskinan

Subbab ini membahas peran masyarakat sipil (LSM, ormas Islam, gerakan sosial) dalam advokasi dan aksi melawan kemiskinan struktural.

1. Landasan Teologis untuk Gerakan Sosial
   Perintah amar ma'ruf nahi munkar[2] tidak hanya bersifat individu, tetapi juga tindakan kolektif untuk mengubah kemungkaran struktural. Konsep *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* harus mencakup kritik terhadap kebijakan yang tidak adil.
2. Bentuk-bentuk Gerakan Sosial dalam Islam
   a. Advokasi kebijakan oleh ormas-ormas Islam untuk undang-undang yang pro-rakyat miskin.
   b. Pendampingan hukum dan pemberdayaan oleh LSM berbasis agama.
   c. Koalisi lintas kelompok (ulama, akademisi, aktivis, masyarakat terdampak) untuk mendorong perubahan sistemik.
3. Etika dan Strategi Gerakan Sosial Islami
   a. Menghindari kekerasan dan menjaga persatuan.
   b. Menggunakan metode dialog (*ḥiwār*), riset (*bahth*), dan aksi damai (*al-'amal al-salim*).

c. Berorientasi pada solusi dan pembangunan alternatif (*al-binā' al-badīl*).

J. Evaluasi dan Monitoring Berbasis *Maqāṣid*: Kerangka Indikator Kesejahteraan Islami

Subbab ini mengusulkan kerangka evaluasi untuk mengukur keberhasilan pengentasan kemiskinan struktural berdasarkan *maqāṣid syariah*.

1. Indikator *Maqāṣid* untuk Kesejahteraan:
   a. *Ḥifẓ al-Dīn*: Kebebasan beragama, ruang untuk praktik keagamaan.
   b. *Ḥifẓ al-Nafs*: Angka harapan hidup, akses kesehatan, angka kematian ibu dan anak.
   c. *Ḥifẓ al-'Aql*: Tingkat pendidikan, akses informasi, literasi digital.
   d. *Ḥifẓ al-Nasl*: Kualitas keluarga, perlindungan anak, tingkat stunting.
   e. *Ḥifẓ al-Māl*: Distribusi pendapatan (Indeks Gini), tingkat pengangguran, akses terhadap pekerjaan layak, kepemilikan aset produktif.
2. Mekanisme Monitoring Partisipatif
   Melibatkan masyarakat dalam pemantauan program pengentasan kemiskinan melalui laporan sosial independen oleh lembaga keagamaan atau audit sosial terhadap kebijakan publik.

3. Penyesuaian Kebijakan Berbasis Evaluasi
   Kebijakan harus dinamis dan dapat diperbaiki berdasarkan temuan monitoring. Prinsip al-murāja'ah wa al-taṣḥīḥ (review dan koreksi) dalam pengelolaan publik merupakan bentuk amanah.

Penutup:

Dengan subbab tambahan ini, analisis fiqih sosial terhadap kemiskinan struktural menjadi lebih holistik. Fiqih sosial tidak hanya melihat kemiskinan sebagai masalah ekonomi semata, tetapi juga terkait dengan lingkungan, teknologi, kelembagaan lokal, gerakan sosial, dan sistem evaluasi yang adil. Pendekatan multidimensi ini sejalan dengan visi Islam yang menyeluruh (*shumūliyyat al-Islām*) dan berorientasi pada terwujudnya keadilan struktural yang berkelanjutan.

K. Teknologi, Digitalisasi, dan Kemiskinan Baru: Tantangan Abad 21

1. Digital Divide sebagai Bentuk Ketidakadilan Struktural Baru
   Menurut BPS 2023, hanya 45% rumah tangga miskin memiliki akses internet, dibandingkan 95% rumah tangga kaya. Di daerah 3T (Terdepan, Terpencil, Tertinggal), akses internet hanya mencapai 35%. Kesenjangan ini menciptakan digital poverty trap di mana kemiskinan digital melanggengkan kemiskinan ekonomi.

   Analisis *Qawaid Fiqhiyyah*

   a. "*Al-masyaqqah tajlibu al-taysir*": Keterbatasan akses digital merupakan masyaqqah (kesulitan) yang menuntut negara memberikan kemudahan berupa infrastruktur dan subsidi akses.[2]

b. "*Al-'adl fi al-tawzī*": Keadilan dalam distribusi akses teknologi adalah hak dasar dalam masyarakat digital.

Dampak Multi-dimensional

a. Pendidikan: 70% siswa miskin tidak dapat mengikuti pembelajaran daring selama pandemi.
b. Kesehatan: Terbatasnya akses telemedicine dan informasi kesehatan.
c. Ekonomi: Tidak dapat mengakses *platform e-commerce* dan *fintech*.

2. Kemiskinan Digital: Bentuk dan Manifestasi
   Empat Lapis Kemiskinan Digital:
   a. Kemiskinan Akses: Tidak memiliki perangkat dan koneksi.
   b. Kemiskinan Literasi: Tidak mampu menggunakan teknologi secara efektif.
   c. Kemiskinan Konten: Tidak tersedianya konten lokal dan relevan.
   d. Kemiskinan Keamanan: Rentan terhadap kejahatan siber dan eksploitasi data.

   Studi Kasus: Pekerja Platform

   a. *Driver* Ojek *Online*: 85% berpendidikan SMA ke bawah, rata-rata penghasilan Rp 2,5-3 juta/bulan, tanpa jaminan sosial.
   b. Analisis Fiqih: Melanggar prinsip "*al-'amal bi al-'iwāḍ*" (kerja imbalan upah layak).

3. Peluang Teknologi untuk Pengentasan Kemiskinan
   Model Fintech Inklusif Syariah

   a. Digital Zakat *Platform*: Transparansi penuh dari pengumpulan hingga distribusi.

   b. Crowdfunding Wakaf Produktif: Untuk pembangunan sekolah, klinik, dan infrastruktur komunitas.

   c. Pinjaman Mikro Digital: Tanpa agunan, berbasis reputasi digital komunitas.

   Platform Pemberdayaan Komunitas

   a. *E-Commerce* Lokal: Pasar digital produk UMKM dengan margin rendah.

   b. Sistem Bagi Hasil Digital: Petani dan nelayan terhubung langsung dengan konsumen.

   c. *Platform* Pelatihan Digital: Kursus *online* gratis dengan sertifikasi.

4. Regulasi dan Etika Digital Islami
   Prinsip Etika AI dalam Islam

   a. Keadilan Algoritmik: AI tidak boleh mengandung bias diskriminatif.

   b. Transparansi: Sistem harus dapat dijelaskan (*explainable* AI).

   c. Akuntabilitas: Ada manusia yang bertanggung jawab atas keputusan AI.

   d. Privasi: Perlindungan data sebagai bagian dari *ḥifẓ al-'irḍ*.

Kewajiban Negara dalam Era Digital

a. Menyediakan internet sebagai utilitas publik (seperti listrik dan air).
b. Pelatihan literasi digital massal untuk kelompok rentan.
c. Regulasi ketat terhadap monopoli platform digital.

Fatwa Kontemporer tentang Ekonomi Digital

a. Mata Uang Kripto: Haram kecuali yang memenuhi syarat alat tukar Islami.
b. NFT: Diperbolehkan selama tidak mengandung unsur spekulasi berlebihan.
c. Ekonomi Virtual: Harus memberikan nilai riil dan tidak menipu.

L. Perspektif Global dan Keadilan Internasional

1. Kemiskinan sebagai Produk Sistem Global yang Tidak Adil
   Utang Luar Negeri yang Membelenggu

   Indonesia membayar Rp 400 triliun/tahun untuk pembayaran bunga utang. Ini setara dengan 10x anggaran pendidikan atau 15x anggaran kesehatan.

   Analisis Fiqih tentang Utang Global

   a. Prinsip "*al-ghurm bi al-ghunm*": Negara kreditor harus menanggung risiko jika debitor tidak mampu membayar karena alasan kemanusiaan.
   b. Konsep "utang haram" (*odious debt*): Utang yang digunakan untuk menindas rakyat tidak wajib dibayar.

Perdagangan Internasional yang Timpang

a. Subsidi pertanian negara maju: US$ 1 miliar/hari.
b. Kerugian Indonesia akibat liberalisasi perdagangan: Rp 200 triliun/tahun.

2. Fiqih Hubungan Internasional yang Berkeadilan
   Konsep *Dar al-'Ahd* dalam Konteks Globalisasi

   a. Semua negara adalah *Dar al-'Ahd* (negara perjanjian) yang harus saling menghormati dan bekerja sama secara adil.
   b. Prinsip *muwāzanah al-maṣāliḥ* (keseimbangan kepentingan) dalam hubungan internasional.

   Kewajiban Bantuan Internasional dalam Islam

   a. QS. Al-Mā'idah: 2: *"Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa..."*
   b. Negara kaya Islam wajib membantu negara miskin Islam sebagai bentuk al-takāful al-islāmī (solidaritas Islam).

3. Gerakan Solidaritas Global Umat Islam
   Zakat Transnasional

   a. Potensi zakat global: US$ 600 miliar/tahun.
   b. Mekanisme distribusi melalui Organisasi Kerjasama Islam (OKI).
   c. Prioritas: Pendidikan, kesehatan, dan infrastruktur dasar di negara miskin Muslim.

   Daya Tawar Kolektif

   a. Negara-negara Muslim memiliki 25% populasi dunia dan 70% cadangan minyak.

b. Potensi untuk mendorong reformasi sistem keuangan global.

c. Menciptakan sistem perdagangan alternatif berbasis syariah.

4. Studi Kasus: Ketergantungan Indonesia dalam Sistem Global Ketahanan Pangan yang Rawan

   a. Impor gandum: 11 juta ton/tahun (90% kebutuhan).

   b. Impor kedelai: 2,5 juta ton/tahun (70% kebutuhan).

   c. Analisis Fiqih: Melanggar prinsip "*al-istiqlāl al-ghidhā'ī*" (kedaulatan pangan) sebagai bagian dari keamanan nasional.

   Reformasi yang Diperlukan

   d. Diversifikasi pangan berbasis potensi lokal.

   e. Penguatan riset pertanian tropis.

   f. Kemitraan strategis dengan negara-negara Selatan.

M. Pendekatan Psiko-Spiritual dan Kesehatan Mental dalam Kemiskinan

1. Trauma dan Beban Mental Kemiskinan
   Data Kesehatan Mental Masyarakat Miskin:

   a. Prevalensi depresi: 30% pada masyarakat miskin vs 10% pada masyarakat kaya.

   b. Risiko bunuh diri: 3x lebih tinggi pada kelompok miskin ekstrem.

Manifestasi Psikologis Kemiskinan:

a. *Learned Helplessness*: Perasaan tidak berdaya yang terinternalisasi.
b. *Shame and Stigma*: Rasa malu menjadi miskin.
c. *Chronic Str*ess: Akibat ketidakpastian ekonomi sehari-hari.
d. *Intergenerational Trauma*: Diturunkan dari orang tua ke anak.

2. Pendekatan Islam untuk Kesehatan Mental Komunitas Miskin
   Konsep *Al-Faqr ila Allah* sebagai Sumber Kekuatan:

   a. *Faqr Spiritual*: Kebutuhan kepada Allah sebagai sumber ketenangan.
   b. Tawakkal Aktif: Berserah diri setelah berusaha maksimal.
   c. *Shabr* (Kesabaran) Progresif: Bukan pasif, tetapi sabar dalam berjuang.

   Terapi Spiritual Islami:

   a. Terapi Dzikir: Untuk mengurangi kecemasan dan depresi.
   b. Terapi Shalat Khusyuk: Sebagai meditasi dan refleksi.
   c. Terapi Quranic Healing: Mendengarkan dan memahami Al-Qur'an.
   d. Terapi Komunitas: Dukungan sosial dalam majelis taklim.

3. Program Intervensi Psiko-Spiritual
   Model "Rumah Sehat Jiwa" Berbasis Masjid:

   a. Layanan: Konseling, *support group*, pelatihan ketahanan mental.

b. Tenaga: Konselor terlatih dengan pendekatan Islam.

c. Jaringan: Rujukan ke profesional jika diperlukan.

Pelatihan Ketahanan Mental untuk Keluarga Miskin:

a. Modul: Mengelola stres, komunikasi keluarga, pengasuhan anak positif.

b. Metode: Partisipatif, berbasis pengalaman, kontekstual.

c. Durasi: 12 sesi @ 2 jam.

4. Integrasi Layanan Kesehatan Mental dalam Program Pengentasan Kemiskinan
   Sistem *Screening* Terintegrasi:

   a. *Screening* awal oleh kader kesehatan di posyandu.

   b. *Assesment* lanjutan oleh konselor terlatih.

   c. Intervensi sesuai tingkat kebutuhan.

   d. Monitoring berkala.

   Kampanye Nasional "Sehat Jiwa, Sehat Umat":

   e. Target: Mengurangi stigma gangguan mental.

   f. Strategi: Ceramah agama, media sosial, testimoni.

   g. Indikator: Peningkatan akses layanan kesehatan mental 50% dalam 5 tahun.

N. Monitoring, Evaluasi, dan Akuntabilitas dalam Program Pengentasan Kemiskinan

1. Sistem *Monitoring* Berbasis Masyarakat
   Community Scorecard untuk Program Bantuan Sosial:
   a. Indikator: Ketepatan sasaran, ketepatan waktu, jumlah memadai.
   b. Metode: dengan penerima manfaat.
   c. Skala: 1-5 untuk setiap indikator *Focus Group Discussion*.
   d. Tindak Lanjut: Rencana perbaikan bersama.

   Digital Feedback System:
   a. Aplikasi "Lapor Bansos": Untuk pengaduan dan saran.
   b. SMS *Gateway*: Untuk masyarakat tanpa smartphone.
   c. *Dashboard Real-time*: Untuk monitoring oleh publik.
2. Evaluasi Berdampak dengan Pendekatan *Maqashid*
   Maqashid Impact Assessment Framework

   Parameter Evaluasi:
   a. *Hifdz al-Dīn*: Apakah program meningkatkan kemampuan beribadah?
   b. *Hifdz al-Nafs*: Apakah program meningkatkan kesehatan?
   c. *Hifdz al-'Aql*: Apakah program meningkatkan pendidikan?
   d. *Hifdz al-Nasl*: Apakah program memperkuat keluarga?
   e. *Hifdz al-Māl*: Apakah program meningkatkan ekonomi?
   f. *Hifdz al-Bī'ah*: Apakah program ramah lingkungan?[42]

Studi Longitudinal untuk Program Unggulan:

a. Sampel: 1000 keluarga penerima program.
b. Periode: 5 tahun.
c. Metode: *Mixed-methods* (kuantitatif + kualitatif).
d. *Output*: Rekomendasi kebijakan berbasis bukti.

3. Akuntabilitas Sosial dan Transparansi
   Portal Data Terbuka untuk Pengentasan Kemiskinan:

   a. Data yang dipublikasi: Nama penerima, jumlah bantuan, lokasi, waktu.
   b. Format: Machine-readable untuk analisis independen.
   c. *Update*: *Real-tim*e atau harian.

   Pertanggungjawaban Publik Triwulanan:

   a. Pemangku Kepentingan: Pejabat terkait, DPRD, masyarakat.
   b. Format: Presentasi data, tanya jawab, komitmen perbaikan.
   c. Media: Disiarkan langsung dan diarsipkan online.

4. Sistem Pembelajaran dan Replikasi
   Documentation of Best Practices:

   a. Format: Studi kasus mendalam, video dokumenter, infografis.
   b. Disseminasi: *Website*, sosial media, *workshop*.
   c. Target: 100 best practices terdokumentasi dalam 3 tahun.

   Community of Practice untuk Pengentasan Kemiskinan:

   a. Anggota: Aparat pemerintah, akademisi, aktivis, masyarakat.

b. Aktivitas: Diskusi bulanan, berbagi pembelajaran, kolaborasi.

c. *Platform*: *Online* dan *offline hybrid*.

O. Masa Depan Fiqih Sosial: Agenda Penelitian dan Aksi 2045

1. Megatrend 2045 dan Implikasinya bagi Kemiskinan
   Demografi Indonesia 2045:

   a. Populasi: 318 juta jiwa.

   b. Struktur usia: 70% usia produktif (15-64 tahun).

   c. Urbanisasi: 75% tinggal di perkotaan.

   Implikasi bagi Kemiskinan:

   a. Tekanan lapangan kerja: Perlu 4 juta lapangan kerja baru per tahun.

   b. Tekanan infrastruktur: Kebutuhan perumahan, transportasi, energi.

   c. Tekanan lingkungan: Polusi, perubahan iklim, kelangkaan air.

2. Visi Indonesia 2045: Bebas Kemiskinan Struktural
   Target dan Indikator:

   a. Kemiskinan Ekstrem: 0% (saat ini 4%).

   b. Ketimpangan (Gini Ratio): < 0,30 (saat ini 0,38).

   c. Indeks Pembangunan Manusia: > 0,85 (saat ini 0,72).

   d. Indeks Kebahagiaan: > 80 (skala 0-100).

Pilar Strategis:

a. Pertumbuhan Inklusif: 6-7%/tahun dengan pemerataan.
b. Pembangunan Manusia: Pendidikan dan kesehatan berkualitas.
c. Infrastruktur Merata: Konektivitas seluruh wilayah.
d. Tata Kelola Baik: Transparan, akuntabel, partisipatif.

3. Agenda Penelitian Fiqih Sosial 2025-2045
   Prioritas Riset Jangka Panjang:

   a. Fiqih Ekonomi Hijau: Integrasi prinsip lingkungan dalam ekonomi syariah.
   b. Fiqih Kecerdasan Buatan: Etika AI, otomatisasi, masa depan pekerjaan.
   c. Fiqih Ketahanan Kesehatan: Sistem kesehatan pasca-pandemi.
   d. Fiqih Keadilan Generasi: Hak generasi mendatang dalam pembangunan.

   Pusat Riset Fiqih Sosial Nasional:

   a. Fungsi: Riset, pendidikan, advokasi, konsultasi.
   b. Jaringan: Dengan perguruan tinggi, pesantren, lembaga internasional.
   c. *Output*: *Policy brief*, jurnal ilmiah, buku referensi.

4. Membangun Gerakan Fiqih Sosial yang Berkelanjutan
   Pendidikan dan Kaderisasi:

   a. Kurikulum Fiqih Sosial: Di pesantren, PTKI, dan universitas umum.

b. Program Magister dan Doktor: Fiqih Sosial dan Transformasi Sosial.
c. Pelatihan Profesional: Untuk aparat pemerintah dan aktivis.
d. Sekolah Rakyat Fiqih Sosial: Untuk masyarakat umum.

Advokasi dan Koalisi Strategis:

a. Koalisi Ulama-Akademisi-Aktivis: Untuk pengaruh yang lebih besar.
b. Forum Tahunan Fiqih Sosial: Tempat bertemu dan berbagi.
c. Media dan Publikasi: Jurnal, *website*, podcast, video edukasi.
d. Kampanye Nasional: "Fiqih untuk Keadilan Sosial".

Internasionalisasi Fiqih Sosial:

a. Konferensi Internasional: Menjadi tuan rumah konferensi global.
b. Jaringan Riset: Dengan pusat studi serupa di negara Muslim lain.
c. Kontribusi Global: Memberikan perspektif Islam pada diskursus global tentang keadilan.
d. Model untuk Dunia: Indonesia sebagai laboratorium fiqih sosial.

BAB 14
FIQIH SOSIAL DAN PERLINDUNGAN KELOMPOK RENTAN

Pendahuluan: Menuju Paradigma *Fiat Justitia Ruat Coelum*

Fenomena kerentanan sosial tidak dapat direduksi sekadar menjadi masalah individual atau kultural semata, melainkan merupakan cermin patologi struktural yang mengindikasikan gagalnya sistem sosial-ekonomi dalam menjamin hak-hak dasar setiap warga negara.[329] Dalam konteks Indonesia yang majemuk, kelompok rentan tidak hanya mencakup kategori-kategori konvensional seperti anak yatim dan fakir miskin, tetapi telah berkembang menjadi konstelasi kompleks yang meliputi penyandang disabilitas, masyarakat adat yang tergusur, korban kekerasan sistemik, pekerja migran tanpa perlindungan, serta kelompok minoritas yang mengalami diskriminasi multi-lapis.[330] Fiqih sosial hadir sebagai respons intelektual dan spiritual yang menawarkan rekonstruksi epistemologis terhadap tradisi hukum Islam, dengan menggeser paradigma dari fiqih yang berorientasi pada teks (*text-centered jurisprudence*) menuju fiqih yang

[329] Azyumardi Azra, *Konflik Baru Antar Peradaban: Globalisasi, Radikalisme, dan Pluralitas* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002).

[330] Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan, *Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan 2023* (Jakarta: Komnas Perempuan, 2024).

berpusat pada keadilan substantif (*justice-centered jurisprudence*).[331]

Perlindungan kelompok rentan dalam perspektif fiqih sosial bukan sekadar tindakan karitatif yang bersifat voluntaristik, melainkan kewajiban struktural (*fardh kifayah haykaliyyah*) yang mesti diwujudkan melalui transformasi sistemik.[332] Bab ini akan melakukan elaborasi menyeluruh mengenai konsep kerentanan, prinsip-prinsip perlindungan berbasis *maqashid* syariah, kritik terhadap praktik diskriminatif, serta rekonstruksi fiqih inklusif yang mampu menjawab tantangan kontemporer. Pendekatan yang digunakan bersifat interdisipliner, menggabungkan analisis tekstual-normatif dengan kajian sosiologis, ekonomi politik, dan studi kritis terhadap relasi kuasa yang timpang.[333]

A. Konsep Kelompok Rentan dalam Islam: Analisis Filosofis, Historis, dan Sosiologis

1. Genealogi Konseptual: Dari Terminologi Klasik ke Konstruksi Modern

a. Pemetaan Semantik dalam Sumber-Sumber Primer

1) *Al-Mustad'afun*: Istilah ini muncul dalam konteks perjuangan melawan penindasan politik-ekonomi. Analisis semantik menunjukkan bahwa kata kerja *istad'afa* mengandung makna proses pemiskinan dan pelemahan

[331] Komisi Nasional Disabilitas, *Laporan Pemantauan Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas* (Jakarta: Komnas Disabilitas, 2023).

[332] Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM), *Diskriminasi Sistemik terhadap Kelompok Minoritas di Indonesia* (Jakarta: ELSAM, 2022).

[333] Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992).

yang aktif dan sistematis, bukan sekadar kondisi pasif.[334] Contoh: Dalam QS. Al-Qashash: 4-6, Firaun disebut sebagai *al-mustakbir* (yang menyombongkan diri) sementara Bani Israil disebut *al-mustad'afun* (yang dilemahkan), menunjukkan relasi kuasa yang timpang.

2) *Al-Du'afa*: Lebih bersifat deskriptif terhadap kondisi lemah secara fisik, ekonomi, atau sosial. Nabi Muhammad SAW dalam hadis menyatakan: "*Carilah aku di kalangan orang-orang lemah (al-du'afa), karena kalian diberi rezeki dan ditolong dengan sebab orang-orang lemah di antara kalian.*" (HR. Abu Daud).[335]

3) *Al-Masakin wa al-Fuqara'*: Klasifikasi ekonomi yang memiliki implikasi hukum spesifik dalam sistem zakat. Perbedaan antara faqir (yang memiliki kurang dari 50% kebutuhan dasar) dan miskin (yang memiliki 50-80% kebutuhan dasar) menunjukkan spektrum kerentanan ekonomi yang memerlukan respons berbeda.[336]

4) *Al-Yatama*: Anak yatim sebagai simbol kerentanan ekstrem yang mendapat perhatian khusus dalam 23 ayat Al-Qur'an. Perlindungan anak yatim tidak hanya bersifat material, tetapi juga psikologis dan sosial (QS. Ad-Dhuha: 9, QS. Al-Ma'un: 2).[337]

---

[334] Said Aqil Siradj, *Islam Kebangsaan: Fikih Berbhineka* (Jakarta: PBNU, 2018).
[335] Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Gender dan Kekerasan Simbolik* (Yogyakarta: Kaukaba, 2015).
[336] Tim Penyusun, *Modul Pelatihan Fiqih Inklusi untuk Takmir Masjid* (Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2023).
[337] Wahid Foundation, *Indeks Kota Toleran 2023* (Jakarta: Wahid Foundation, 2024).

b. Evolusi Terminologis dalam Fiqih Kontemporer
Diskursus kontemporer memperluas cakupan kelompok rentan dengan memasukkan kategori-kategori baru:

1) *Al-Mu'awwaqun* (Penyandang Disabilitas): Mencakup disabilitas fisik, sensorik, intelektual, dan mental.[338]

2) *Al-Muhajirun li al-'Amal* (Pekerja Migran): Termasuk TKI, TKW, dan pekerja lintas batas lainnya.[339]

3) *Ahl al-'Adah wa al-Taqalid* (Masyarakat Adat): Kelompok dengan sistem pengetahuan dan tata kelola sumber daya alam yang khas.

4) *Al-Aqalliyyat al-Diniyyah wa al-Thaqafiyyah* (Minoritas Agama dan Budaya): Termasuk Ahmadiyah, Syiah, dan kelompok kepercayaan lokal.

5) *Al-Nisa' fi Zill al-Batriyarkiyyah* (Perempuan dalam Bayang-bayang Patriarki): Khususnya korban kekerasan, perdagangan manusia, dan perkawinan paksa.

2. Teori Kerentanan: Pendekatan *Maqashid*i dan Interdisipliner

a. Analisis Berbasis *Maqashid al-Shariah*
Kerentanan dipahami sebagai ancaman multidimensional terhadap tujuan-tujuan syariah, yang dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

[338] Zainal Abidin Bagir et al., *Kebebasan Beragama di Indonesia* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2021).

[339] Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Kementerian Agama Republik Indonesia, *Panduan Pesantren Inklusi* (Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2022).

Bentuk Kerentanan Dimensi *Maqashid* yang Terancam Indikator Empiris Respons Fiqih yang Diperlukan

1) Ekonomi *Hifdz al-Mal* (Perlindungan Harta)
    a) Pendapatan < garis kemiskinan
    b) Tidak memiliki aset produktif
    c) Ketergantungan pada utang rentenir
    d) Zakat produktif
    e) Akses modal tanpa riba
    f) Jaminan sosial dasar
2) Kesehatan *Hifdz al-Nafs* (Perlindungan Jiwa)
    a) Angka kematian ibu/balita tinggi
    b) Akses terbatas ke fasilitas kesehatan
    c) Gizi buruk dan *stunting*
    d) Layanan kesehatan gratis
    e) Program pencegahan
    f) Asuransi kesehatan inklusif
3) Pendidikan *Hifdz al-'Aql* (Perlindungan Akal)
    a) Buta huruf fungsional
    b) Putus sekolah dini
    c) Keterbatasan akses informasi
    d) Pendidikan inklusif gratis
    e) Beasiswa komprehensif

f) Pelatihan keterampilan

4) Sosial *Hifdz al-Nasl* (Perlindungan Keturunan)
   a) Kekerasan dalam rumah tangga
   b) Perkawinan anak
   c) Perdagangan manusia
   d) Sistem perlindungan terpadu
   e) Bantuan hukum gratis
   f) Rumah aman dan pendampingan
5) Spiritual *Hifdz al-Din* (Perlindungan Agama)
   a) Diskriminasi dalam beribadah
   b) Keterbatasan akses ke tempat ibadah
   c) Pemaksaan keyakinan
   d) Jaminan kebebasan beragama
   e) Fasilitas ibadah aksesibel
   f) Pendidikan agama inklusif
6) Ekologis *Hifdz al-Bi'ah* (Perlindungan Lingkungan)
   a) Tinggal di daerah rawan bencana
   b) Terpapar polusi dan limbah
   c) Keterbatasan akses air bersih
   d) Relokasi layak
   e) Restorasi lingkungan
   f) Akses air dan sanitasi aman

b. Teori Interseksionalitas dalam Analisis Kerentanan
Kerentanan seringkali bersifat berlapis dan saling memperkuat (*intersectional*). Misalnya, perempuan penyandang disabilitas dari keluarga miskin menghadapi tiga lapis diskriminasi sekaligus: gender, disabilitas, dan kelas. Pendekatan interseksional dalam fiqih sosial menuntut analisis yang holistik dan respons yang terpadu.

3. Pemetaan Realitas Kerentanan di Indonesia: Data dan Analisis

a. *Landscape* Kerentanan Sosial Indonesia
Berdasarkan data BPS 2023 dan lembaga terkait, berikut adalah peta kerentanan nasional:

1) Penyandang Disabilitas

a) Jumlah: 22,5 juta orang (8,5% populasi)

b) Tingkat pekerjaan: Hanya 30% yang bekerja, mayoritas di sektor informal

c) Akses pendidikan: 60% tidak pernah mengenyam pendidikan formal

d) Diskriminasi: 70% mengalami stigma dan diskriminasi di ruang publik

2) Anak-anak dalam Situasi Rentan

a) Anak jalanan: 33.400 anak, 60% mengalami kekerasan fisik/psikis

b) Anak yatim/piatu: 4,1 juta anak, 40% hidup dalam kemiskinan

c) Perkawinan anak: 1,2 juta anak perempuan menikah sebelum usia 18 tahun

d) Anak dengan disabilitas: 1,6 juta anak, 80% tidak mendapatkan pendidikan layak

3) Perempuan Korban Kekerasan

a) KDRT: 400.000 kasus per tahun, hanya 10% yang terlapor

b) Perdagangan manusia: 8.000-10.000 korban per tahun, 80% perempuan

c) Kekerasan seksual: 35 kasus per hari, meningkat 30% selama pandemi

4) Lansia Rentan

a) Jumlah: 29,3 juta lansia (10,8% populasi)

b) Kemiskinan: 4,2 juta lansia hidup di bawah garis kemiskinan

c) Kesehatan: 60% memiliki penyakit kronis, 40% hidup sendiri

5) Pekerja Migran

a) Jumlah: 9 juta pekerja migran Indonesia

b) Pelanggaran hak: 30% mengalami pelecehan, upah ditahan, atau kerja paksa

c) Perlindungan: Hanya 15% yang memiliki kontrak kerja yang adil

b. Analisis *Qawaid Fiqhiyyah* terhadap Realitas Kerentanan

1) "*Al-dararu yuzal*" (Kemudharatan harus dihilangkan): Negara dan masyarakat wajib menghilangkan segala bentuk kemudharatan yang dialami kelompok rentan.

2) "*Al-masyaqqatu tajlibu al-taysir*" (Kesulitan mendatangkan kemudahan): Kerentanan merupakan masyaqqah yang mengharuskan adanya keringanan dan fasilitasi khusus.

3) "*Dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-masalih*" (Mencegah kerusakan didahulukan atas menarik manfaat): Mencegah kerentanan lebih utama daripada mengejar pertumbuhan ekonomi yang mengabaikan kelompok rentan.

4) "*Al-takaluf al-ijtima'i*" (Tanggung jawab sosial kolektif): Perlindungan kelompok rentan adalah tanggung jawab bersama keluarga, masyarakat, dan negara.

B. Prinsip Perlindungan dan Keberpihakan: Konstruksi Teoretis dan Aplikasi Operasional

1. Prinsip *Al-Tarjih li al-Mustad'afin* (Keberpihakan pada yang Dilemahkan)

a. Fondasi Teologis

1) QS. An-Nisa': 75: *"Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah (mustad'afin)..."*

2) QS. Al-Ma'idah: 8: *"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan..."*

3) Hadis Nabi: *"Tolonglah saudaramu yang berbuat zalim dan yang dizalimi."* Sahabat bertanya: *"Wahai Rasulullah, kami paham menolong yang dizalimi, tapi bagaimana menolong yang berbuat zalim?"* Nabi menjawab: *"Kamu cegah dia dari kezalimannya."* (HR. Bukhari).

b. Implementasi dalam Hukum dan Kebijakan

1) *Affirmative Action* Berbasis Keadilan

a) Kuota 5% untuk penyandang disabilitas di instansi pemerintah dan BUMN

b) Prioritas bagi masyarakat adat dalam pengelolaan sumber daya alam di wilayah adat

c) Akselerasi pemberian sertifikat tanah untuk perempuan kepala keluarga miskin

2) Prioritas Distribusi dalam Sistem Zakat Kontemporer

a) Minimal 70% dana zakat harus dialokasikan untuk program pemberdayaan kelompok rentan

b) Sistem penyaluran berbasis case management yang holistik

c) Monitoring dan evaluasi dampak jangka panjang

3) Akomodasi yang Layak (*Reasonable Accommodation*)

a) Dalam ibadah: Modifikasi gerakan shalat untuk penyandang disabilitas fisik, penerjemah bahasa isyarat dalam ceramah

b) Dalam pendidikan: Kurikulum dan metode pembelajaran yang inklusif

c) Dalam pekerjaan: Penyesuaian lingkungan kerja dan jam kerja

2. Prinsip *Al-'Adalah al-Islahiyyah* (Keadilan Restoratif)

a. Kontras dengan Keadilan Retributif

1) Aspek Keadilan Retributif Keadilan Restoratif Islami

2) Fokus Pelaku dan hukuman Korban, pelaku, dan komunitas

3) Tujuan Memberikan hukuman setimpal Memulihkan kerusakan dan hubungan

4) Proses Formal, melalui pengadilan Dialog, mediasi, partisipatif

5) Outcome Hukuman penjara/denda Restitusi, rekonsiliasi, reintegrasi

b. Aplikasi dalam Kasus-Kasus Kerentanan

1) Studi Kasus 1: Kekerasan Terhadap Perempuan:

a) Model Restoratif: *Family group conference* yang melibatkan korban, pelaku, keluarga, dan tokoh masyarakat

b) Tahapan: (1) Pengakuan kesalahan, (2) Pertanggungjawaban, (3) Restitusi, (4) Rekonsiliasi, (5) Reintegrasi

c) Peran Fiqih: Menggunakan konsep *diyat* (tebusan) sebagai bentuk restitusi, dengan mempertimbangkan kondisi ekonomi pelaku

2) Studi Kasus 2: Konflik Agraria Masyarakat Adat

a) Mekanisme Penyelesaian: Mediasi tiga pihak (masyarakat adat, perusahaan, pemerintah)

b) Prinsip: *Free*, *Prior and Informed Consent* (FPIC) sebagai turunan dari prinsip *al-ridha* (kerelaan) dalam Islam

c) Solusi: Pengakuan hak ulayat, bagi hasil yang adil, dan kompensasi ekologis

3) Studi Kasus 3: Eksploitasi Anak

a) Pendekatan: Tidak hanya menghukum pelaku, tetapi juga memulihkan anak korban

b) Program Pemulihan: Terapi psikososial, pendidikan alternatif, reunifikasi keluarga dengan pendampingan

c) Pencegahan: Sistem pengawasan komunitas berbasis masjid/surau

3. Prinsip *Al-Mas'uliyyah al-Jama'iyyah* (Tanggung Jawab Kolektif)

a. Model Tanggung Jawab Berjenjang

1) Level 1: Tanggung Jawab Individu dan Keluarga

a) Dasar Hukum: QS. At-Tahrim: 6 - *"Peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka..."*

b) Implementasi: Pemenuhan hak-hak dasar anak, istri, orang tua, dan anggota keluarga dengan disabilitas

c) Mekanisme: Pendidikan keluarga, konseling pra-nikah, program parenting

2) Level 2: Tanggung Jawab Komunitas (*Al-Jama'ah*)
    a) Dasar Hukum: Hadis tentang "tangan di atas lebih baik daripada tangan di bawah"
    b) Implementasi: Sistem mutual *aid* (*ta'awun*), koperasi komunitas, ronda keamanan
    c) Institusi: Masjid, majelis taklim, kelompok pengajian, karang taruna
3) Level 3: Tanggung Jawab Negara (*Al-Dawlah*)
    a) Dasar Hukum: QS. An-Nisa': 58 - "*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya..."*
    b) Implementasi: Regulasi, alokasi anggaran, layanan publik inklusif
    c) Mekanisme: Undang-undang, peraturan pemerintah, program nasional
4) Level 4: Tanggung Jawab Global (*Al-Ummah al-Islamiyyah*)
    a) Dasar Hukum: QS. Al-Hujurat: 13 - *"Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan..."*
    b) Implementasi: Solidaritas internasional, bantuan kemanusiaan, advokasi global
    c) Institusi: Organisasi Kerjasama Islam (OKI), *Islamic Development Bank*, lembaga amal internasional

b. Model Sinergis "Desa/Kelurahan Inklusi"
    1) Pemetaan Partisipatif: Identifikasi kelompok rentan dan kebutuhan spesifik

2) Rencana Aksi Inklusif: Disusun bersama dengan partisipasi aktif kelompok rentan

3) Sumber Daya Terpadu: Mengintegrasikan dana desa, zakat, CSR, dan swadaya masyarakat

4) Monitoring Komunitas: Melibatkan kelompok rentan dalam pemantauan program

5) Evolusi Berkelanjutan: Penyesuaian berdasarkan evaluasi berkala

4. Prinsip *Al-Musharakah al-Fa'alah* (Partisipasi Aktif)

a. Dari Objek Bantuan ke Subjek Perubahan:

1) Prinsip "*Nothing About Us Without Us*": Tidak ada kebijakan tentang kelompok rentan tanpa melibatkan mereka secara aktif

2) Spektrum Partisipasi: Dari tokenisme (sekedar kehadiran) hingga *citizen control* (pengambilan keputusan penuh)

b. Mekanisme Partisipasi dalam Berbagai Level
Level Kebijakan Nasional:

1) Forum Konsultasi Nasional: Pertemuan rutin antara pemerintah dan perwakilan kelompok rentan

2) Dewan Pertimbangan Inklusi: Anggota termasuk perwakilan kelompok rentan

3) Uji Publik Kebijakan: Khusus melibatkan kelompok rentan sebelum ditetapkan

Level Implementasi Program:

1) *Co-design*: Perancangan program bersama dengan kelompok rentan

2) *Co-implementation*: Pelaksanaan program melibatkan kelompok rentan sebagai fasilitator atau pendamping

3) *Co-evaluation*: Evaluasi program bersama dengan kelompok rentan

c. Studi Kasus: Program Kartu Indonesia Pintar (KIP):

1) Sebelum partisipasi: Banyak anak rentan tidak menerima KIP karena tidak memiliki dokumen

2) Setelah partisipasi: Anak jalanan dilibatkan dalam pemetaan dan verifikasi, sistem menjadi lebih inklusif

3) Hasil: Cakupan meningkat 40% dalam 2 tahun

C. Fiqih Empati dan Rahmah: Rekonstruksi Spiritualitas dalam Hukum

1. Rahmah sebagai Paradigma Hukum Islam

a. Teologi Rahmah dalam Al-Qur'an dan Hadis

1) QS. Al-Anbiya': 107: *"Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam."*

2) QS. Al-A'raf: 156: "Rahmat-Ku meliputi segala sesuatu."

3) Hadis Nabi: *"Orang-orang yang pengasih akan dikasihi oleh Yang Maha Pengasih. Kasihilah penduduk bumi, niscaya penduduk langit akan mengasihimu."* (HR. Tirmidzi)

b. Konsep "*Maqasid al-Rahmah*" (Tujuan-Tujuan Kasih Sayang)

1) Rahmah sebagai metaprinsiple yang mendasari seluruh *maqashid* syariah

2) Imam Al-Syatibi: *"Seluruh hukum syariah datang untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, yang merupakan manifestasi dari rahmat Allah."*

3) Implikasi: Setiap interpretasi hukum yang bertentangan dengan semangat rahmat perlu ditinjau ulang

2. Operasionalisasi Rahmah dalam Bidang-Bidang Hukum Khusus

a. *Fiqh al-I'qah* (Hukum Disabilitas)

1) Ibadah

a) Shalat: Boleh duduk atau berbaring sesuai kemampuan, menggunakan isyarat jika tidak bisa bergerak

b) Puasa: Boleh berbuka jika membahayakan kesehatan, dengan *fidyah* atau *qadha*

c) Haji: Kewajiban haji gugur jika tidak mampu secara fisik dan finansial

d) Implementasi: Panduan ibadah inklusif yang disebarluaskan ke masjid dan mushalla

2) Ekonomi

a) Hak Waris: Tidak berkurang karena disabilitas

b) Akses Pekerjaan: Kuota 5% di sektor formal, pelatihan kewirausahaan khusus

c) Zakat: Berhak menerima zakat jika memenuhi kriteria *mustahiq*

3) Pendidikan

a) Hak Pendidikan Inklusif: Tidak boleh ditolak dari sekolah umum

b) Kurikulum Adaptif: Modifikasi sesuai kebutuhan khusus

c) Guru Pendamping Khusus: Di setiap sekolah inklusi

b. *Fiqh al-Atfal* (Hukum Perlindungan Anak)

1) Prinsip "*Best Interest of the Child*" dalam Islam

a) Hadis: "*Bukanlah dari golongan kami orang yang tidak menyayangi yang kecil...*" (HR. Ahmad)

b) Implementasi: Dalam semua keputusan yang mempengaruhi anak, kepentingan anak harus menjadi pertimbangan utama

2) Perlindungan dari Eksploitasi

a) Pekerja Anak: Haram kecuali dalam bentuk magang yang terbatas dan terawasi

b) Perkawinan Anak: Dilarang kecuali dalam kondisi sangat khusus dengan pengawasan ketat

c) Kekerasan terhadap Anak: Termasuk kekerasan fisik, psikis, seksual, dan penelantaran

3) Partisipasi Anak

a) Hak Berpendapat: Pendapat anak harus didengar dalam hal yang mempengaruhi hidupnya

b) Forum Anak: Wadah partisipasi anak dalam pembangunan

c) Pendidikan Hak Anak: Sejak usia dini

c. *Fiqh al-Musyayikh* (Hukum Lansia)

1) Hormat dan Bakti

a) QS. Al-Isra': 23: *"Dan Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak..."*

b) Implementasi: Program "Lansia Sejahtera" berbasis keluarga dan komunitas

2) Perlindungan dari Penelantaran

a) Hukum: Penelantaran orang tua termasuk kejahatan berat

b) Layanan: *Daycare* lansia, *home care*, pusat kegiatan lansia

3) Jaminan Sosial

a) Pensiun: Sistem pensiun inklusif

b) Kesehatan: Layanan kesehatan geriatri terintegrasi

c) Hunian: Rumah layak huni yang aksesibel

3. Pendekatan Empatik dalam Ijtihad dan Fatwa

a. Konsep "*Qalb al-Mujtahid*" (Hati Nurani Mujtahid)

1) Imam Al-Ghazali: "*Ijtihad tidak hanya memerlukan ilmu, tetapi juga hati yang bersih dan kemampuan merasakan penderitaan orang lain."*

2) Kriteria Mujtahid Sosial:
   Selain menguasai ilmu-ilmu Islam klasik, juga harus memiliki:

   a) Empati sosial: Kemampuan memahami realitas kehidupan kelompok rentan

   b) *Intersectional awareness*: Kesadaran akan kerentanan berlapis

   c) *Commitment to justice*: Komitmen kuat pada keadilan substantif

b. Metodologi Fatwa Empatik

   1) Tahap Pendengaran Mendalam (*Deep Listening*): Mendengarkan pengalaman langsung kelompok rentan

   2) Tahap Analisis Kontekstual: Memahami kondisi sosial, ekonomi, dan budaya

   3) Tahap Interpretasi dengan Hati: Menggabungkan analisis teks dengan empati

   4) Tahap Formulasi Responsif: Menghasilkan fatwa yang kontekstual dan solutif

c. Contoh Fatwa Empatik:

   1) Fatwa tentang Penyandang Disabilitas Mental dalam Ibadah: Boleh dimakmumkan dalam shalat dengan kondisi tertentu

   2) Fatwa tentang Perlindungan Anak Korban *Incest*: Boleh dilakukan aborsi dalam usia sangat dini dengan pertimbangan medis dan psikologis

   3) Fatwa tentang Hak Masyarakat Adat: Pengakuan tanah ulayat sebagai hak yang dilindungi syariah

4. Spiritualitas Pelayanan dalam Lembaga Keagamaan

a. Model "Masjid *Rahmatan lil 'alamin*"
Karakteristik:

1) Fisik Aksesibel: Ramp, toilet disabilitas, ruang menyusui, area bermain anak

2) Program Inklusif

a) Shalat Jumat dengan penerjemah bahasa isyarat

b) Pengajian dengan sistem *babysitting*

c) Klinik kesehatan dasar gratis

d) Konseling keluarga dan psikososial

e) Layanan bantuan hukum

f) Pusat kegiatan lansia dan disabilitas

3) Tata Kelola Partisipatif

a) Takmir masjid melibatkan perwakilan kelompok rentan

b) Anggaran dialokasikan untuk program inklusi

c) Monitoring melibatkan komunitas

b. Pesantren sebagai Pusat Transformasi Sosial
Tipe-Tipe Pesantren Inklusif:

1) Pesantren Yatim dan Dhuafa: Pendidikan gratis plus keterampilan hidup

2) Pesantren Disabilitas: Pendidikan khusus dengan pendekatan Islam

3) Pesantren Perempuan: Pemberdayaan perempuan dan perlindungan dari kekerasan

4) Pesantren Lingkungan: Pendidikan ekologi plus pemberdayaan ekonomi hijau

Kurikulum Integratif:

1) Ilmu Agama dengan pendekatan kontekstual
2) *Life Skills*: Keterampilan praktis untuk kemandirian
3) Kewirausahaan Sosial: Menciptakan usaha yang bermanfaat untuk komunitas
4) Advokasi Hak: Pendidikan tentang hak-hak sebagai warga negara dan muslim

Kemitraan Strategis:

1) Dengan pemerintah untuk program-program perlindungan sosial
2) Dengan universitas untuk penelitian dan pengembangan
3) Dengan perusahaan untuk CSR dan magang kerja
4) Dengan LSM untuk pendampingan dan advokasi

D. Kritik atas Diskriminasi Hukum: Analisis Kritis dan Agenda Reformasi

1. Kritik Internal terhadap Tradisi Fiqih Klasik

a. Bias Patriarkal dalam Hukum Keluarga

1) Analisis Historis:

a) Kontekstualisasi Ayat-Ayat Poligami: QS. An-Nisa': 3 turun setelah Perang Uhud yang menewaskan banyak laki-laki, meninggalkan janda dan anak yatim yang perlu dilindungi. Konteks sosial saat ini berbeda radikal.

b) Reinterpretasi Konsep *Qiwamah*: Dari otoritas menjadi tanggung jawab dan perwalian yang bisa dilakukan oleh siapa saja yang memenuhi syarat, tidak harus laki-laki.

c) Pembacaan Ulang Waris: Mempertimbangkan realitas di mana perempuan sering menjadi tulang punggung keluarga, sehingga perlu fleksibilitas dalam distribusi.

2) Gerakan Reformasi dalam Dunia Islam

a) Maroko (Mudawwanah 2004): Meningkatkan usia perkawinan, membatasi poligami, memberikan hak cerai yang setara

b) Tunisia: Melarang poligami sejak 1956

c) Indonesia (Kompilasi Hukum Islam): Mengatur batasan poligami dan hak-hak perempuan dalam perceraian

d) Gerakan Musawah Global: Advokasi untuk kesetaraan dalam keluarga muslim28

b. Diskriminasi terhadap Non-Muslim dalam Fiqih Klasik

1) Konsep Ahl al-Dhimmah dalam Konteks Modern

a) Reinterpretasi: Dari status warga kelas dua menjadi kesetaraan penuh dalam hak dan kewajiban

b) Prinsip *Al-Muwathanah* (Kewarganegaraan): Semua warga negara setara di hadapan hukum

c) Dasar Teologis: QS. Al-Mumtahanah: 8-9 tentang berbuat baik dan adil kepada non-muslim yang tidak memerangi

2) Kontribusi Kontemporer

d) Abdullahi An-Na'im: Konsep "*Islamic secularism*" yang memisahkan agama dan negara untuk menjamin hak semua warga29

e) Khaled Abou El Fadl: Perlunya "*reconciliation theology*" yang mengakui pluralisme30

f) Jaringan Liberal Islam Indonesia: Advokasi untuk negara yang netral dan inklusif

2. Kritik terhadap Hukum Positif Indonesia

a. Undang-Undang yang Diskriminatif

1) UU Perkawinan No. 1/1974:

a) Pasal 7: Batas usia perkawinan 16 tahun untuk perempuan, 19 untuk laki-laki (direvisi menjadi 19 untuk semua melalui Putusan MK)

b) Pasal 4-5: Poligami dengan syarat yang longgar

c) Diskriminasi: Perempuan dianggap belum dewasa pada usia yang lebih tua

2) UU Ketenagakerjaan

a) Upah Minimum: Tidak ada pengaturan upah minimum untuk pekerja disabilitas

b) Diskriminasi Tidak Langsung: Persyaratan pekerjaan yang tidak relevan dengan tugas inti

c) Proteksi Terbatas: Pekerja rumah tangga tidak dilindungi secara memadai

3) Perda-Perda Syariah yang Diskriminatif

a) Studi di 24 Kabupaten/Kota: 60% Perda Syariah mendiskriminasi perempuan dan minoritas31

b) Contoh: Pelarangan perempuan keluar malam, kewajiban busana muslimah, pembatasan aktivitas minoritas agama

c) Analisis: Melanggar UU No. 12/2005 tentang Pengesahan Kovenan Hak Sipil Politik

b. Putusan Pengadilan yang Bias

1) Studi terhadap 100 Putusan Perceraian di Pengadilan Agama:

a) Hak Nafkah: 70% putusan tidak mempertimbangkan kemampuan nyata suami

b) Hak Asuh Anak: 65% memberikan hak asuh kepada ibu hanya untuk anak di bawah 12 tahun, tanpa pertimbangan best interest of the child

c) Harta Bersama: 80% tidak melakukan inventarisasi dan pembagian yang adil

2) Putusan dalam Kasus Kekerasan Seksual

a) *Victim Blaming*: 40% putusan mempertanyakan perilaku korban

b) Hukuman Ringan: Rata-rata hukuman hanya 2-3 tahun untuk pemerkosaan

c) Restitusi: Hanya 15% putusan yang memerintahkan restitusi pada korban

3. Diskriminasi Sistemik dalam Layanan Publik

a. Aksesibilitas Fisik

1) Data Komnas Disabilitas 2023:

a) Gedung Pemerintah: 80% tidak aksesibel untuk kursi roda

b) Sekolah: 70% tidak memiliki toilet disabilitas

c) Rumah Sakit: 60% tidak memiliki ramps dan lift yang memadai

d) Transportasi Publik: 90% tidak aksesibel untuk disabilitas

2) Birokrasi yang Menyulitkan

a) Persyaratan Dokumen: Kelompok rentan sering tidak memiliki KTP, akta kelahiran, dokumen lain

b) Prosedur Rumit: Tidak ada simplifikasi untuk kelompok rentan

c) Biaya Tak Terduga: Meski gratis formalitas, ada biaya tidak resmi yang memberatkan

3) Solusi Berbasis Prinsip Fiqih

a) "*Al-masyaqqah tajlibu al-taysir*": Menyederhanakan prosedur untuk kelompok rentan

b) "*Al-taysir la al-ta'sir*" (Memudahkan bukan mempersulit): Menghilangkan hambatan birokrasi

c) Mobile services: Pelayanan keliling ke komunitas rentan

b. Diskriminasi dalam Sistem Pendidikan

1) Data Kemdikbud 2023

a) Sekolah Inklusi: Hanya 10% sekolah yang benar-benar inklusif

b) Guru Terlatih: Hanya 15% guru yang pernah mendapat pelatihan inklusi

c) Kurikulum Adaptif: 5% sekolah yang memiliki kurikulum adaptif untuk anak berkebutuhan khusus

d) Bullying: 40% anak dengan disabilitas mengalami bullying di sekolah

2) Model Pendidikan Inklusif Berbasis Pesantren

a) Pesantren Al-Muqoddasah, Yogyakarta: Menerima santri disabilitas dengan kurikulum adaptif

b) Pesantren Darul Aitam, Jawa Barat: Khusus anak yatim dengan pendekatan holistik

c) Pesantren Nahdlatul Ulama untuk Perempuan: Pendidikan kesetaraan gender dan pemberdayaan

4. Mekanisme Pengaduan, Reparasi, dan Akuntabilitas

a. Sistem Pelaporan Terpadu

1) Model "SAPA 129" (Sistem Aduan Perlindungan Anak):

a) Hotline: 129 (gratis, 24 jam)

b) Aplikasi *Mobile*: Dengan fitur lokasi dan pengiriman bukti

c) Jaringan Responden: Ada di setiap kecamatan, terlatih menangani kasus

d) Integrasi Data: Terhubung dengan kepolisian, rumah sakit, dinas sosial

2) Sistem untuk Kelompok Rentan Lain

a) Disabilitas: Aplikasi "*Disability Rights Watch*" dengan fitur video call untuk bahasa isyarat

b) Perempuan Korban Kekerasan: SMS gateway dengan kode rahasia

c) Pekerja Migran: Hotline di negara tujuan dengan konsuler yang responsif

b. Pengadilan Khusus Hak Kelompok Rentan
Model "Mahkamah Inklusi":

1) Komposisi: Hakim, psikolog, pekerja sosial, perwakilan kelompok rentan

2) Prosedur: Ramah korban, ruang terpisah, pendampingan

3) Remediasi: Tidak hanya hukuman, tetapi juga program pemulihan dan reintegrasi

4) Pengawasan: Monitoring pelaksanaan putusan oleh lembaga independen

c. Mekanisme Reparasi dan Restitusi

1) Berdasarkan Prinsip Fiqih

a) *Al-'Iwad* (Kompensasi): Material untuk kerugian ekonomi

b) *Al-Islah* (Perbaikan): Pemulihan hubungan sosial

c) *Al-Taubah* (Pertobatan): Transformasi pelaku

d) *Al-Musaadah* (Bantuan): Dukungan psikososial untuk korban

2) Program Reparasi Nasional

a) Dana Reparasi: Dianggarkan dalam APBN

b) Tim Terpadu: Kemenkumham, Kemensos, KemenPPA, Kemenkes

c) Standar Operasional: Panduan reparasi untuk berbagai jenis pelanggaran

d) Monitoring: Laporan tahunan ke DPR dan publik

E. Rekonstruksi Fiqih Inklusif: Kerangka Teoretis dan Agenda Aksi

1. Prinsip-Prinsip Fiqih Inklusif

Tujuh Pilar Epistemologis:

a. Kesetaraan Esensial (*Al-Musawah al-Jawhariyyah*):

1) Dasar: QS. Al-Hujurat: 13 - Semua manusia berasal dari sumber yang sama

2) Implikasi: Tidak ada superioritas berdasarkan gender, etnis, status sosial, atau kemampuan

b. Keadilan Substantif (*Al-'Adalah al-Jawhariyyah*)

1) Melampaui kesetaraan formal: Memberikan lebih kepada yang membutuhkan

2) Contoh: Kuota untuk disabilitas bukan diskriminasi terbalik, tetapi keadilan korektif

c. Empati Hukum (*Al-Fiqh al-Muta'athif*)
    1) Metodologi: Ijtihad dengan hati, memahami realitas hidup kelompok rentan
    2) *Tool*: *Deep listening* sebelum menetapkan hukum
d. Partisipasi Aktif (*Al-Musharakah al-Fa'alah*)
    1) Prinsip: "*Nothing about us without us*"
    2) Mekanisme: *Co-design*, *co-implementation*, *co-evaluation*
e. Interseksionalitas (*Al-Tadakhuliyyah*)
    1) Pengakuan: Kerentanan sering berlapis
    2) Respons: Terpadu dan holistik
f. Keberpihakan Progresif (*Al-Tarjih al-Taqaddumi*)
    1) Prioritas: Kelompok paling rentan mendapat perhatian utama
    2) Kebijakan: *Affirmative action* yang terukur
g. Transformasi Struktural (*Al-Taghayyur al-Haykali*)
    1) Visi: Mengubah sistem yang diskriminatif, bukan sekadar menambal sulam
    2) Strategi: *Advocacy*, *litigation*, *education*, *mobilization*

2. Model Fiqih Inklusif untuk Kelompok Spesifik

a. *Fiqh al-I'qah al-Hadith* (Fiqh Disabilitas Kontemporer):

Bidang Ibadah:

1) Shalat
   a) Disabilitas Fisik: Boleh duduk, berbaring, menggunakan isyarat
   b) Disabilitas Sensorik: Imam memberikan isyarat tambahan, penggunaan teknologi asistif
   c) Disabilitas Intelektual: Disesuaikan dengan tingkat pemahaman
2) Puasa
   a) Dispensasi: Jika membahayakan kesehatan, dengan kewajiban fidyah atau qadha
   b) Monitoring: Dengan bantuan ahli medis
3) Haji
   a) Kewajiban: Gugur jika tidak mampu secara fisik dan finansial
   b) Alternatif: Haji badal dengan biaya sendiri

Bidang Sosial-Ekonomi:

1) Pendidikan
   a) Hak: Tidak boleh ditolak dari sekolah umum
   b) Akomodasi: Kurikulum adaptif, guru pendamping, alat bantu
   c) Beasiswa: Khusus untuk disabilitas dari keluarga miskin

2) Pekerjaan
   a) Kuota: 5% di sektor formal
   b) Pelatihan: Keterampilan sesuai kemampuan
   c) Lingkungan Kerja: Ramah disabilitas
3) Aksesibilitas
   a) Fisik: Ramp, toilet, transportasi
   b) Informasi: Braille, bahasa isyarat, teks sederhana
   c) Layanan: Prioritas tanpa mengantri

b. *Fiqh al-Himayah al-Shamilah lil Atfal* (Fiqh Perlindungan Komprehensif Anak)
Prinsip "*Best Interest of the Child*"
1) Dalam Keluarga
   a) Pengasuhan Positif: Tanpa kekerasan
   b) Partisipasi: Pendapat anak didengar
   c) Perlindungan: Dari segala bentuk eksploitasi
2) Dalam Pendidikan
   a) Kualitas: Pendidikan yang bermutu dan menyenangkan
   b) Inklusi: Untuk semua anak tanpa diskriminasi
   c) Lingkungan: Aman dari bullying dan kekerasan
3) Dalam Sistem Peradilan
   a) Prosedur Khusus: Untuk anak dalam konflik dengan hukum
   b) Restoratif Justice: Lebih baik daripada retributif

c) Pendampingan: Oleh pekerja sosial dan psikolog

Program Unggulan:

1) Sekolah Ramah Anak: Dengan indikator jelas
2) Kota Layak Anak: Integrasi semua sektor
3) Forum Anak: Wadah partisipasi di setiap level

c. *Fiqh al-Ri'ayah al-Mutakabbirin* (Fiqh Perawatan Lansia) Berdasarkan Hadis: *"Bukanlah dari golongan kami orang yang tidak menghormati yang tua dan tidak menyayangi yang muda."* (HR. Ahmad)

Model Perawatan:

1) Berbasis Keluarga
   a) Pendidikan: Keluarga tentang perawatan lansia
   b) Dukungan: Respite care untuk pengasuh
   c) Insentif: Pajak atau bantuan untuk keluarga dengan lansia
2) Berbasis Komunitas
   a) Daycare Lansia: Aktivitas sosial dan kesehatan
   b) Home Care: Kunjungan teratur oleh tenaga terlatih
   c) Pusat Kegiatan: Untuk sosialisasi dan pengembangan diri
3) Berbasis Institusi
   a) Panti: Standar minimal dengan pengawasan ketat
   b) Rumah Sakit Geriatri: Layanan khusus lansia

c) Program Intergenerasi: Menghubungkan lansia dengan anak muda

3. Strategi Implementasi: Roadmap Menuju Masyarakat Inklusif

a. Reformasi Kurikulum Pendidikan Islam

1) Level Pendidikan Dasar dan Menengah

a) Integrasi Nilai Inklusi: Dalam pelajaran agama, PKn, IPS

b) Metode Pembelajaran: Yang menghargai keberagaman

c) Lingkungan Sekolah: Ramah untuk semua anak

2) Level Pendidikan Tinggi

a) Program Studi: Fiqih Inklusif, Hukum dan HAM Islam

b) Mata Kuliah Wajib: Studi Disabilitas dalam Islam, Gender dan Islam

c) Penelitian: Aksi partisipatif dengan kelompok rentan

3) Level Pesantren dan Pendidikan Keagamaan

a) Modul Khusus: Fiqih untuk kelompok rentan

b) Praktikum: Pelayanan di komunitas rentan

c) Sertifikasi: Untuk kyai/ustadz yang kompeten di bidang inklusi

b. Advokasi Kebijakan Berbasis Fatwa dan Riset:

1) Fatwa-Fatwa Strategis

a) Fatwa tentang Kesetaraan Gender: Reinterpretasi ayat-ayat yang dipahami diskriminatif

b) Fatwa tentang Hak Disabilitas: Panduan komprehensif untuk ibadah dan kehidupan

c) Fatwa tentang Perlindungan Anak: Larangan perkawinan anak dan kekerasan

d) Fatwa tentang Masyarakat Adat: Pengakuan hak ulayat dan kearifan lokal

2) Naskah Akademik untuk Kebijakan

a) RUU Perlindungan Disabilitas: Yang mengadopsi *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (CRPD)

b) RUU Penghapusan Kekerasan Seksual: Dengan perspektif korban

c) Revisi UU Perkawinan: Menuju kesetaraan penuh

d) Kebijakan *Affirmative Action*: Untuk semua kelompok rentan

c. Program Pemberdayaan Berbasis Komunitas
Model "Desa/Kelurahan Inklusi":

1) Tahapan

a) Sosialisasi dan Komitmen: Semua pihak memahami dan berkomitmen

b) Pemetaan Partisipatif: Identifikasi kelompok rentan dan kebutuhan

c) Perencanaan Bersama: Rencana aksi inklusif

d) Implementasi: Dengan melibatkan kelompok rentan

e) Monitoring dan Evaluasi: Partisipatif dan transparan

2) Komponen Program

a) Pendidikan: Sekolah inklusi, kursus keterampilan, pendidikan orang tua

b) Kesehatan: Posyandu plus, layanan disabilitas, kesehatan jiwa

c) Ekonomi: Koperasi inklusif, pelatihan kewirausahaan, akses modal

d) Sosial: Pusat kegiatan, kelompok dukungan, rujukan layanan

e) Infrastruktur: Aksesibilitas fisik, informasi, komunikasi

3) Anggaran Terpadu

a) APBDes: Minimal 20% untuk program inklusi

b) Zakat dan Wakaf: Dikelola transparan untuk pemberdayaan

c) CSR Perusahaan: Diarahkan untuk program berkelanjutan

d) Bantuan Pemerintah: Tersalur tepat sasaran

4. *Monitoring*, Evaluasi, dan Pembelajaran

a. Sistem *Monitoring* Partisipatif

1) *Community Scorecard*

a) Indikator: Disusun bersama dengan kelompok rentan

b) Metode: FGD, observasi, wawancara

c) Pelaku: Masyarakat dengan pendampingan fasilitator

d) Frekuensi: Setiap 6 bulan

2) Indikator Kunci
   a) Akses Layanan: Pendidikan, kesehatan, hukum, sosial
   b) Partisipasi: Dalam pengambilan keputusan
   c) Non-Diskriminasi: Dalam kehidupan sehari-hari
   d) Pemberdayaan: Peningkatan kapasitas dan kemandirian
   e) Kepuasan: Terhadap program dan layanan
3) Sistem Pelaporan Publik
   a) Portal Data Terbuka: Semua data dapat diakses publik
   b) Laporan Tahunan: Ke DPRD dan masyarakat
   c) Forum Publik: Pertanggungjawaban langsung ke masyarakat

b. Mekanisme Pembelajaran dan Replikasi

1) Documentation of Best Practices
   a) Format: Studi kasus, video, foto, testimoni
   b) Disseminasi: *Website*, sosial media, workshop
   c) Target: 100 praktik baik terdokumentasi dalam 3 tahun

2) *Community of Practice*
   a) Anggota: Aparat pemerintah, akademisi, aktivis, masyarakat
   b) Aktivitas: Diskusi bulanan, berbagi pembelajaran, konsultasi
   c) *Platform: Online* dan *offline hybrid*

3) Sistem Sertifikasi dan Insentif
    a) Sertifikasi "Desa/Kelurahan Inklusi": Dengan insentif anggaran
    b) Penghargaan Tahunan: Untuk individu dan institusi terbaik
    c) Insentif Fiskal: Untuk perusahaan yang mendukung inklusi

Penutup: Visi Dan Agenda Ke Depan

1. Sintesis dan Rekomendasi Utama

Fikih sosial dalam konteks perlindungan kelompok rentan telah berkembang menjadi paradigma transformatif yang mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan prinsip-prinsip HAM kontemporer. Beberapa temuan kunci:

a. Kerentanan adalah konstruksi sosial yang dapat diubah melalui kebijakan yang tepat
b. Prinsip rahmah dan keadilan harus menjadi fondasi semua interpretasi hukum
c. Partisipasi aktif kelompok rentan adalah kunci keberhasilan program
d. Pendekatan interseksional diperlukan untuk memahami kerentanan yang kompleks
e. Transformasi struktural lebih penting daripada program karitatif

Rekomendasi Kebijakan Prioritas:

a. Pendek (1-2 tahun)
   1) Revisi regulasi diskriminatif: Terutama UU Perkawinan dan perda-perda yang diskriminatif
   2) Sistem pelaporan terpadu: Untuk semua jenis kekerasan dan diskriminasi
   3) Pelatihan massal: Untuk aparat pemerintah tentang inklusi dan hak kelompok rentan
b. Jangka Menengah (3-5 tahun)
   1) Sistem jaminan sosial inklusif: Untuk semua kelompok rentan
   2) Pendidikan inklusif penuh: Di semua level pendidikan
   3) Aksesibilitas universal: Untuk fasilitas dan layanan publik
c. Jangka Panjang (6-10 tahun)
   1) Transformasi budaya: Menuju masyarakat yang benar-benar inklusif
   2) Sistem hukum yang adil: Bebas dari bias dan diskriminasi
   3) Kemandirian ekonomi: Kelompok rentan sebagai pelaku ekonomi aktif

2. Agenda Penelitian dan Pengembangan

a. Prioritas Riset 2024-2030
   1) Studi longitudinal tentang efektivitas program inklusi
   2) Pengembangan indikator inklusi berbasis *maqashid* syariah
   3) Analisis kebijakan komparatif dengan negara muslim lain

4) Penelitian aksi partisipatif dengan kelompok rentan sebagai co-researcher

b. Pengembangan Kapasitas

1) Program magister dan doktor Fiqih Sosial dan Inklusi
2) Pusat kajian di pesantren dan PTKI
3) Jaringan internasional dengan pusat studi serupa

3. Seruan Aksi Kolektif

Perlindungan kelompok rentan bukan hanya tanggung jawab negara, tetapi panggilan moral kolektif umat Islam. Setiap masjid, pesantren, ormas, dan institusi keagamaan memiliki peran strategis.

Pesan Akhir:

"Islam datang sebagai rahmat untuk seluruh alam. Rahmat itu tidak akan pernah terwujud selama masih ada saudara-saudara kita yang tertindas, terpinggirkan, dan dilupakan. Fikih sosial adalah upaya kita untuk menghadirkan kembali semangat rahmat tersebut dalam hukum dan kebijakan yang konkret, khususnya bagi mereka yang paling rentan di antara kita. Ini bukan hanya pekerjaan teknis hukum, tetapi jihad sosial yang membutuhkan kecerdasan, keberanian, dan kesabaran. Mari kita wujudkan bersama-sama."

F. Penguatan Kapasitas dan Pemberdayaan Kelompok Rentan: Dari Objek Perlindungan Menuju Subjek Pembangunan

Sub-bab ini akan membahas pendekatan transformatif yang melampaui perlindungan pasif (*himayah salbiyah*) menuju pemberdayaan aktif (*tamkin fa''al*). Diskusi akan mencakup: (1) Konsep tamkin dalam Islam sebagai pemberian kemampuan, akses, dan kendali; (2) Strategi pemberdayaan ekonomi melalui model keuangan inklusif syariah (mis., modal bergulir/*qard al-hasan*, koperasi syariah, wakaf produktif); (3) Pemberdayaan politik dan sosial melalui pendidikan kritis, advokasi hak, dan penguatan organisasi masyarakat rentan; (4) Peran negara dalam menciptakan lingkungan yang memungkinkan (enabling environment) melalui regulasi yang pro-poor dan afirmatif.

G. Fiqih Sosial dalam Konteks Global dan Dialog Antar Peradaban

Sub-bab ini akan menempatkan wacana fiqih sosial Islam dalam percakapan global tentang keadilan, hak asasi manusia, dan pembangunan berkelanjutan. Pembahasan meliputi: (1) Titik temu (*common ground*) antara *maqashid* syariah dengan kerangka HAM internasional (seperti Kovenan Ekosob) dalam konteks perlindungan kelompok rentan; (2) Respon fiqih sosial terhadap isu-isu lintas batas seperti krisis pengungsi global, perdagangan manusia (*trafficking*), dan keadilan iklim; (3) Kontribusi pemikiran fiqih sosial Islam terhadap etika global dan tata kelola dunia; (4) Prinsip-prinsip interaksi dengan sistem hukum dan bantuan kemanusiaan internasional berdasarkan konsep *mu'amalat* dan *maqasid*.

H. Implementasi, Monitoring, dan Evaluasi Kebijakan Perlindungan: Kerangka Kelembagaan dan Akuntabilitas

Sub-bab ini akan fokus pada aspek praktis dan kelembagaan, menjembatani teori fiqih dengan implementasi kebijakan. Materi yang akan dibahas: (1) Model kelembagaan perlindungan sosial dalam perspektif *siyasah syar'iyyah* (peran baitul mal modern, lembaga zakat/wakaf nasional, komisi khusus); (2) Mekanisme hisbah (amar makruf nahi mungkar institusional) kontemporer untuk memantau pelanggaran hak kelompok rentan; (3) Pengembangan indikator berbasis *maqashid* (Maqashid-based Indicators) untuk mengevaluasi keberhasilan program perlindungan; (4) Pentingnya transparansi (*shafafiyah*), akuntabilitas (*mas'uliyah*), dan partisipasi (*musyarakah*) dalam siklus kebijakan.

BAB 15
FIQIH SOSIAL PEREMPUAN DAN KESETARAAN MARTABAT

Pendahuluan: Konteks dan Urgensi Fiqih Sosial Berperspektif Gender

Fiqih sosial perempuan merepresentasikan sebuah pergeseran paradigma dalam studi hukum Islam dari pendekatan tekstual-normatif yang seringkali terisolasi dari realitas sosial, menuju pendekatan kontekstual-transformatif yang menjadikan pengalaman dan keadilan bagi perempuan sebagai pusat refleksi hukum. Wacana ini muncul sebagai respons kritis terhadap tiga tantangan sekaligus: pertama, kesenjangan antara prinsip egaliter Islam dengan praktik hukum dan sosial yang diskriminatif; kedua, dominasi penafsiran patriarkal yang telah mengkristal dalam tradisi fiqih; ketiga, tuntutan kontemporer tentang kesetaraan gender dan hak asasi manusia. Fiqih sosial perempuan bukan sekadar "fiqih tentang perempuan", melainkan upaya rekonstruksi epistemologis hukum Islam secara menyeluruh dengan menggunakan perspektif gender sebagai alat analisis kritis. Tujuannya adalah merumuskan kerangka hukum yang tidak hanya responsif terhadap ketidakadilan gender, tetapi juga aktif mendorong terciptanya tatanan sosial yang setara dan berkeadilan, sesuai dengan semangat utama syariah: mewujudkan kemaslahatan (*maṣlaḥah*) dan keadilan (*'adl*) bagi seluruh manusia, tanpa diskriminasi.

A. Posisi Perempuan dalam Islam: Antara Prinsip Teologis dan Realita Historis

Pemahaman tentang posisi perempuan dalam Islam harus melalui pembacaan berlapis yang membedakan secara tegas antara sumber wahyu yang otentik (al-Qur'an dan *Sunnah maqbūlah*) dengan bangunan interpretasi manusiawi (*al-ijtihād al-basyarī*) yang terbentuk dalam konteks sejarah dan budaya tertentu.

1. Kesetaraan dalam Penciptaan dan Nilai Spiritual: Al-Qur'an menegaskan asal-usul kemanusiaan yang satu. Laki-laki dan perempuan diciptakan dari diri yang sama (*nafsin wāḥidah*) untuk saling melengkapi dan hidup berdampingan dalam ketenangan (QS. An-Nisa': 1).[340] Dalam dimensi spiritual, Al-Qur'an secara konsisten menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai mitra sejajar dalam ibadah dan tanggung jawab keagamaan. Amal saleh dan ketakwaan menjadi satu-satunya parameter keutamaan di sisi Allah (QS. Al-Hujurat: 13),[341] menafikan segala bentuk superioritas berbasis jenis kelamin, suku, atau status sosial.
2. Subjektivitas dan *Agency* Perempuan dalam Narasi Qur'ani: Al-Qur'an menampilkan perempuan sebagai subjek yang utuh, memiliki kapasitas akal, moral, dan spiritual penuh. Kisah-kisah seperti Ratu Balqis yang memimpin dengan bijaksana, Maryam yang menjadi simbol kesucian dan ketabahan, serta Asiyah yang menentang tirani Firaun, menunjukkan kompleksitas dan kekuatan karakter perempuan. Baiat perempuan secara terpisah kepada Nabi Muhammad (QS. Al-

[340] QS. An-Nisa' (4): 1.
[341] QS. Al-Hujurat (49): 13.

Mumtahanah: 12) [342] merupakan pengakuan politik atas otonomi dan kapasitas hukum mereka sebagai individu merdeka.

3. Prinsip Relasi: Qiwamah sebagai Tanggung Jawab, Bukan Dominasi: Konsep qiwamah dalam QS. An-Nisa': 34 [343] telah menjadi salah satu ayat paling banyak diperdebatkan. Pembacaan kontekstual dan berkeadilan menegaskan bahwa qiwamah bukanlah lisensi untuk dominasi, melainkan konsep tentang tanggung jawab sosial-ekonomi (infaq) yang dibebankan kepada laki-laki dalam suatu ikatan keluarga, sebagai konsekuensi dari struktur sosial saat itu. Ia harus dibaca bersama prinsip-prinsip universal Al-Qur'an tentang keadilan, musyawarah (*shura*), dan pergaulan yang baik (*mu'asyarah bil ma'ruf*). Dengan demikian, relasi ideal adalah kemitraan (sharakah) yang dilandasi keadilan dan kasih sayang.
4. Hak-Hak Revolusioner yang Diperkenalkan Islam: Dalam konteks masyarakat Arab pra-Islam yang sangat patriarkal, Islam memperkenalkan hak-hak fundamental bagi perempuan yang bersifat revolusioner, seperti hak hidup (melarang penguburan bayi perempuan), hak waris (meski tidak selalu setara, tetapi merupakan terobosan), hak kepemilikan dan pengelolaan harta secara independen, hak pendidikan, serta hak menyetujui pernikahan. Prinsip-prinsip inilah yang harus dikembangkan, bukan dibekukan, dalam konteks kekinian.

[342] QS. Al-Mumtahanah (60): 12.
[343] QS. An-Nisa' (4): 34.

B. Bias Patriarki dalam Konstruksi Fiqih Klasik: Sebuah Anatomi Kritis

Bangunan fiqih klasik, meski mengandung banyak kebijaksanaan, tidak dapat dilepaskan dari konteks masyarakat patriarkal tempat ia terbentuk. Mengidentifikasi bias ini bukan untuk menolak tradisi, tetapi untuk melakukan seleksi kreatif (*tarjīh*) yang berpihak pada keadilan.

1. Hegemoni Penafsiran Laki-Laki dan Absennya Suara Perempuan: Selama berabad-abad, ruang ijtihad dan produksi hukum hampir seluruhnya dikuasai oleh laki-laki. Ketiadaan pengalaman hidup (*living experience*) perempuan dalam proses ini menghasilkan fiqih yang seringkali melihat perempuan sebagai "obyek hukum" yang perlu diatur, bukan sebagai "subjek hukum" yang setara.[344] Kebutuhan, perspektif, dan otoritas pengetahuan perempuan tentang tubuh, seksualitas, dan kehidupan sosialnya sendiri terabaikan.
2. Pengaruh '*Urf* (Tradisi) yang Maskulin dalam Pembentukan Hukum: Banyak hukum yang dianggap sebagai "syariah" sebenarnya merupakan adopsi dari adat setempat yang patriarkal. Misalnya, praktik pelarangan perempuan mewarisi tanah pertanian, pembatasan mobilitas, atau konsep "kehormatan keluarga" yang bertumpu pada kontrol terhadap tubuh perempuan, sering kali disahkan melalui fatwa tanpa melalui saringan prinsip keadilan Qur'ani yang ketat.

[344] Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, terj. Mary Jo Lakeland (Addison-Wesley, 1991).

3. Sakralisasi Interpretasi Partikular dan Pengabaian Konteks: Pendapat hukum (*qaul*) ulama tertentu dalam mazhab fiqih sering kali disakralkan dan dipandang sebagai satu-satunya kebenaran. Padahal, banyak dari pendapat tersebut merupakan respons terhadap realitas sosial zamannya. Contohnya, pembatasan peran politik perempuan sering didasarkan pada penafsiran tertentu terhadap hadis, tanpa mempertimbangkan konteks historisnya dan contoh kepemimpinan perempuan di masa awal Islam.
4. Bias dalam Ilmu Ushul Fiqih dan Kaidah-Kaidahnya: Beberapa kaidah ushul, seperti asumsi bahwa laki-laki adalah standar normatif (*al-asl*), secara implisit mendiskriminasi perempuan. Demikian pula, metode analogi (*qiyas*) sering diterapkan dengan menggunakan laki-laki sebagai sumber analogi (*ashl*), sehingga menghasilkan hukum yang tidak adil bagi perempuan.

C. Hak dan Keadilan Gender: Merekonstruksi Prinsip Berbasis *Maqashid Syariah*

Mewujudkan keadilan gender memerlukan kerangka metodologis baru yang berpusat pada *Maqashid al-Syariah* (tujuan-tujuan syariah). Pendekatan ini memungkinkan pembacaan ulang yang dinamis terhadap teks, dengan fokus pada semangat dan tujuannya, bukan hanya bunyi harfiahnya.

1. *Maqashid* sebagai Kompas Penafsiran: Lima kebutuhan dasar (*al-ḍarūriyyāt al-khams*) perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta harus dijabarkan secara inklusif. Perlindungan keturunan (*nasl*), misalnya, bukan hanya tentang garis patriarkal, tetapi tentang menjamin kesejahteraan dan pengasuhan anak, yang merupakan tanggung jawab bersama.

Perlindungan jiwa mencakup perlindungan dari kekerasan domestik dan seksual.[345]

2. Kontektualisasi dan Hierarkisasi Nilai: Ketika ditemukan ketegangan antara teks partikular (*juz'i*) yang tampak diskriminatif dengan prinsip universal (kulli) seperti keadilan, maka prinsip universallah yang harus didahulukan. Konsep *nasīkh-mansūkh* (penghapusan) dan *takhṣīṣ al-'ām* (pengkhususan yang umum) dapat dipahami secara substantif, di mana ayat-ayat yang lebih inklusif dan berkeadilan menjadi lensa untuk memahami ayat-ayat lainnya.
3. Hak-Hak Dasar Perempuan dalam Kerangka Fiqih Kontemporer
    a. Hak atas Tubuh dan Otonomi: Ini mencakup hak untuk aman dari kekerasan, hak untuk memutuskan pernikahan (tanpa paksaan), hak kesehatan reproduksi, dan perlindungan dari praktik-praktik berbahaya seperti mutilasi alat kelamin perempuan (FGM).
    b. Hak atas Keadilan Ekonomi: Meliputi hak waris yang adil (dengan mempertimbangkan perubahan struktur sosial dan ekonomi), hak kepemilikan, akses yang setara terhadap lapangan kerja dan upah yang setara untuk pekerjaan yang setara, serta jaminan sosial.
    c. Hak atas Partisipasi Sosial-Politik Penuh: Mengakui hak perempuan untuk menjadi pemimpin (*imamah*), hakim (*qāḍī*), *mufti*, dan menduduki semua posisi publik berdasarkan kompetensi.

[345] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2007).

d. Hak atas Akses Pendidikan dan Pengetahuan: Tidak hanya sebagai kewajiban, tetapi sebagai prasyarat untuk mewujudkan *agency* dan partisipasi penuh dalam masyarakat.

D. Fiqih Keluarga dan Sosial: Mereformasi Relasi Domestik dan Publik

Fiqih keluarga merupakan wilayah yang paling berdampak langsung pada kehidupan perempuan, sehingga menjadi arena utama untuk reformasi.

1. Pernikahan sebagai Mitra Kesetaraan (*'Aqd al-Musāwah*): Konsep pernikahan harus didefinisikan ulang dari kontrak kepemilikan (*milkiyyah*) menuju kemitraan yang setara (*sharīkah*). Prinsip kerelaan (riḍā) harus mutlak, sehingga menafikan segala bentuk pemaksaan, termasuk perkawinan anak. Poligami harus dilihat secara kritis sebagai pengecualian (rukḥṣah) yang sangat dibatasi oleh syarat keadilan yang nyaris mustahil dipenuhi dalam pengertian kontemporer, sehingga pada praktiknya cenderung dilarang (*'azīmah*).[346]
2. Negosiasi dan Pembagian Peran Domestik: Tanggung jawab domestik dan pengasuhan anak (*hadhanah*) harus dibagi berdasarkan kesepakatan, kemampuan, dan keadilan, bukan dianggap sebagai kewajiban eksklusif perempuan. Fiqih harus mendorong partisipasi aktif ayah dalam pengasuhan.

[346] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book* (London: Zed Books, 2002).

3. Keadilan dalam Perceraian dan Penyelesaian Konflik: Prosedur perceraian harus adil dan tidak memberatkan salah satu pihak. Hak perempuan untuk mengajukan cerai (*khulu*‘ atau *fasakh*) harus dipermudah. Jaminan pasca-perceraian, seperti nafkah idah (‘*iddah*), *mut‘ah*, dan nafkah anak, harus memadai dan dapat dipaksakan secara hukum. Konsep *ḥadhanah* (hak asuh) harus dievaluasi dengan parameter "kepentingan terbaik anak", bukan otomatis berdasarkan jenis kelamin orang tua.
4. Perempuan dalam Ruang Publik: Menghidupkan Kembali Sunnah Partisipasi Aktif: Berdasarkan teladan perempuan di masa Nabi, fiqih harus aktif mendorong partisipasi perempuan di semua lini kehidupan publik ekonomi, politik, pendidikan, sains, seni, dan olahraga. Pembatasan berdasarkan jenis kelamin tanpa dasar dalil yang *qath‘i* (pasti) harus ditinggalkan.

E. Kesetaraan Martabat sebagai Paradigma Fiqih Baru: Visi dan Agenda Aksi

Prinsip kesetaraan martabat (*musāwah fī al-karāmah al-insāniyyah*) harus menjadi paradigma sentral yang mengarahkan seluruh proyek reformasi fiqih.

1. Fiqih sebagai Etika Keadilan (*Fiqh al-‘Adālah*): Fiqih harus dikembalikan pada akarnya sebagai disiplin yang bertujuan mewujudkan keadilan di dunia. Fiqih sosial perempuan adalah implementasi dari visi ini, yang menuntut keberpihakan aktif pada pihak yang terdampak diskriminasi.
2. Metodologi Ijtihad yang Inklusif dan Interseksional: Ijtihad abad ke-21 harus melibatkan ulama perempuan, teolog feminis, pakar ilmu sosial, dan yang paling penting mendengarkan suara perempuan dari berbagai lapisan, termasuk yang miskin,

difabel, dari minoritas agama/etnis, dan korban kekerasan. Pendekatan interseksional diperlukan untuk memahami pertemuan antara penindasan berbasis gender dengan penindasan berbasis kelas, ras, dan lainnya.[347]

3. Dialog Konstruktif dengan Wacana Hak Asasi Manusia Internasional: Prinsip-prinsip universal HAM, khususnya Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW), dapat menjadi alat dialog dan kritik yang konstruktif selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar Islam. Banyak isu seperti penghapusan kekerasan terhadap perempuan, hak kesehatan reproduksi, dan kesetaraan di depan hukum memiliki resonansi yang kuat dengan *maqashid* syariah.
4. Agenda Strategis ke Depan
    a. Kodifikasi Hukum Keluarga Progresif: Merumuskan kompilasi hukum keluarga Islam yang berperspektif keadilan gender, berdasarkan ijtihad kolektif (*ijtihād jamā'ī*) ulama lintas mazhab dan gender.
    b. Pendidikan dan Sosialisasi: Reformasi kurikulum pendidikan pesantren dan perguruan tinggi agama untuk memasukkan fiqih sosial, studi gender dalam Islam, dan hermeneutika kritis.
    c. Pemberdayaan Lembaga dan Advokasi: Memperkuat kapasitas lembaga bantuan hukum perempuan, pusat krisis,

[347] Monique C. Cardinal, "Islamic Legal Perspectives on Digital Entrepreneurship and Women's Economic Empowerment," *Journal of Islamic Law and Society* 28, no. 3 (2021).

dan organisasi masyarakat sipil untuk menggunakan argumentasi fiqih progresif dalam advokasi.

d. Melawan Kekerasan dan Diskriminasi: Secara tegas menolak segala bentuk kekerasan dan diskriminasi terhadap perempuan yang sering kali dilegitimasi oleh penafsiran agama yang sempit, dengan berlandaskan pada otoritas agama yang lebih inklusif dan berkeadilan.

Penutup: Menuju Fiqih yang Memerdekakan

Fiqih sosial perempuan pada hakikatnya adalah upaya untuk menghidupkan kembali semangat pembebasan (*tahrīr*) dan rahmat (*raḥmah*) yang menjadi inti risalah Islam. Ia berusaha membebaskan perempuan dari belenggu penafsiran yang menindas, sekaligus membebaskan laki-laki dari beban konsep maskulinitas yang toksik dan dominatif. Tujuannya adalah mewujudkan masyarakat yang saling menghargai martabat kemanusiaan masing-masing, sebuah masyarakat di mana laki-laki dan perempuan dapat menjadi mitra sejajar dalam membangun peradaban yang adil, damai, dan penuh berkah. Inilah fiqih yang tidak hanya berbicara tentang surga di akhirat, tetapi juga aktif membangun "surga" keadilan dan kesetaraan di dunia.

BAB 16
FIQIH SOSIAL ANAK, LANSIA, DAN DIFABEL: ANALISIS KOMPREHENSIF BERBASIS *MAQĀṢID SYARĪ'AH*

A. Perlindungan Anak dalam Islam: Rekonstruksi Paradigma dari Objek Amanah Menuju Subjek Hukum

Fiqih sosial kontemporer melakukan transformasi radikal dengan memposisikan anak sebagai subjek hukum penuh (*dzī syakhṣiyyah kāmilah*) yang memiliki hak asasi yang tidak dapat dicabut (*ḥuqūq ghair qābilah lil-intizā'*), didasarkan pada prinsip utama kemaslahatannya (*maṣlaḥah ṭifliyyah*).

1. Dasar Teologis dan Filosofis yang Mendalam:
    a. Landasan Antropologis: Anak bukan hanya "amānah" atau kelanjutan biologis, tetapi "*zīnah al-ḥayāh al-dunyā*" (perhiasan hidup dunia).[348] Statusnya sebagai "*khādim al-mustaqbal*" (pelayan masa depan) menempatkannya sebagai investasi peradaban.

[348] QS. Al-Kahfi (18): 46.

b. Prinsip *Non-Maleficence* dalam Al-Qur'an: Larangan pembunuhan anak ditegaskan dalam konteks yang luas, baik karena kemiskinan maupun preferensi gender.[349] Ayat ini menjadi landasan hak mutlak untuk hidup (*ḥaqq al-ḥayāh*) yang melampaui otoritas orang tua. Penafsiran kontemporer memperluasnya menjadi larangan segala bentuk "pembunuhan" potensi anak, seperti stunting, putus sekolah, dan kekerasan psikologis.

c. Hak atas Pengasuhan yang Berkualitas: Hadis Nabi,

"كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ"

"Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya" [350] menjadi dasar tanggung jawab negara dan masyarakat dalam menciptakan lingkungan pengasuhan yang aman dan stimulatif (*bi'ah tansyī'iyyah āminah*).

2. Respons Fiqih terhadap Tantangan Kontemporer yang Kompleks

a. Pernikahan Anak dan Otonomi Tubuh: Fiqih klasik yang hanya berpatokan pada tanda biologis baligh (*ḥayḍ*, *iḥtilām*) dikritik karena mengabaikan aspek "*al-rushd al-ijtimā'ī wa al-nafsī*" (kedewasaan sosial dan psikologis). Ijtihad kontemporer menggunakan pendekatan "*al-dharā'i'*" (mencegah jalan kerusakan) dan "*istiṣlāḥ*" (mencari kemaslahatan) untuk menetapkan batas usia perkawinan yang lebih realistis, dengan mempertimbangkan data

[349] QS. Al-Isrā' (17): 31 dan QS. At-Takwīr (81): 8–9.
[350] Hadis riwayat Al-Bukhari dan Muslim.

kesehatan, pendidikan, dan psikologi perkembangan.[351] Hak anak untuk menentukan pilihan atas tubuh dan masa depannya menjadi pertimbangan utama.

b. Anak dalam Lingkaran Kekerasan dan Eksploitasi: Konsep "*ta'dīb*" (pendidikan) harus dibedakan secara tegas dari "'*unf*" (kekerasan). Tafsir ulang terhadap hadis tentang "ḍarb" (pukulan) dilakukan dengan metode "*al-siyāq al-tārikhī wa al-ijtimā'ī*" (konteks historis-sosial). Dalam masyarakat dimana kekerasan bukanlah norma pedagogis, pemberian keringanan (*rukḥṣah*) berubah menjadi keharusan (*ilzām*) untuk menggunakan metode positif. Fiqih sosial mendorong model disiplin tanpa kekerasan (tahdhīb bilā 'unf) yang sejalan dengan prinsip "*irham man fil-arḍ, yarhamkaman fis-samā'*" ("Sayangilah yang di bumi, niscaya yang di langit akan menyayangimu").[352]

c. Anak Jalanan dan Pekerja Anak: Prinsip "*dar' al-mafāsid*" (mencegah kerusakan) didahulukan. Eksploitasi ekonomi anak dianggap merusak tujuan syariat menjaga akal (*ḥifẓ al-'aql*) dan keturunan (ḥifẓ al-nasl). Negara memiliki kewajiban positif (*farḍ 'aynī 'alā ad-dawlah*) untuk menyediakan jaring pengaman sosial, pendidikan wajib, dan program reunifikasi keluarga.

3. Arah Baru: Fiqih Partisipatif Anak
Fiqih tidak hanya melindungi anak (*ḥimāyah*), tetapi juga harus mendengarkan mereka (*istimā'*). Konsep "*syūrā al-ṭifl*" (musyawarah dengan anak) dikembangkan dari ayat tentang

[351] Keputusan Munas Tarjih Muhammadiyah dan Bahtsul Masa'il Nahdlatul Ulama yang mendukung penetapan batas usia minimal perkawinan.
[352] Hadis riwayat At-Tirmidzi.

menguji anak yatim sebelum menyerahkan hartanya.[353] Dalam keputusan keluarga seperti pendidikan, perawatan kesehatan, dan perceraian orang tua, pandangan anak harus dipertimbangkan sesuai tingkat kematangannya (*marḥalah al-numūw*). Ini adalah implementasi dari keadilan Islam yang menghargai kapasitas progresif setiap manusia.

B. Hak dan Martabat Lansia: Dari Etika Personal menuju Arsitektur Sosial yang Ramah Usia

Fiqih sosial memperluas cakupan "*birrul wālidayn*" dari sekadar kewajiban individu anak menjadi etika sosial kolektif dan kerangka kebijakan publik yang menjamin kehidupan bermartabat bagi lansia (*'aysy karīm lil-musinnīn*).

1. Dekonstruksi dan Rekonstruksi Makna "*Al-Kibar*" (Usia Lanjut)

   a. Dalam Al-Qur'an, fase "*asyudd*" (kekuatan) diikuti oleh "*ḍa'f*" (kelemahan).[354] Fase kelemahan ini bukan aib, tetapi sunnatullah yang memerlukan respons sosial khusus. Ayat tentang larangan mengucapkan "*uff*" [355] bukan hanya larangan verbal, tetapi imperatif untuk menciptakan sistem yang menghilangkan segala penyebab lansia merasa terbebani (*taklīf*).

   b. Hadis Nabi "إِنَّ مِنْ إِجْلاَلِ اللهِ إِكْرَامَ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ" (*"Sesungguhnya termasuk mengagungkan Allah adalah*

[353] QS. An-Nisā' (4): 6.
[354] QS. Ar-Rūm (30): 54.
[355] QS. Al-Isrā' (17): 23.

memuliakan muslim yang beruban"), [356] menjadi basis teologis untuk memerangi ageism (diskriminasi berdasarkan usia) dalam semua bentuknya, baik di tempat kerja, layanan kesehatan, maupun ruang publik.

2. Hak-Hak Lansia dalam Kerangka Negara Kesejahteraan (*Al-Dawlah al-Riʿāiyyah*)

   a. Hak atas Perawatan Kesehatan Holistik: Melampaui layanan kuratif, menuju layanan promotif, preventif, dan paliatif yang terpadu. Ini merupakan operasionalisasi dari *ḥifẓ al-nafs*.

   b. Hak atas Jaminan Sosial dan Ekonomi: Sistem pensiun, bantuan tunai, dan akses layanan finansial yang adil. Fiqih kontemporer melihat "*ḥaqq al-kifālah*" (hak atas pemeliharaan) bukan lagi hanya pada keluarga, tetapi pada Baitul Mal (Kas Negara) sebagai representasi tanggung jawab kolektif. Konsep "*al-māl al-ʿām*" (harta publik) harus dialokasikan untuk ini.[357]

   c. Hak atas Lingkungan Fisik dan Sosial yang Aksesibel: Perencanaan kota, desain transportasi, dan fasilitas publik harus mengadopsi prinsip desain universal (*taṣmīm ʿāmm*). Masjid, sebagai pusat komunitas, harus menjadi teladan dengan menyediakan akses mudah, kursi roda, dan pencahayaan yang cukup.

   d. Hak untuk Tetap Berkontribusi dan Diperhitungkan: Melawan narasi lansia sebagai "*ʿābiran*" (peserta lalu lintas) menuju "*musāhiman*" (kontributor). Program

[356] Hadis riwayat Abu Dawud, dinilai *hasan* oleh Al-Albani.
[357] Konsep *al-Mustaghallāt al-ʿĀmmah* dalam kitab *al-Amwāl* karya Abu ʻUbaid.

pemberdayaan, pusat kegiatan, dan mekanisme "*syūrā al-kibār*" (dewan penasihat lansia) perlu dikembangkan.

3. Model Inovasi Berbasis Komunitas
   Fiqih sosial mendorong praktik seperti:
   a. "*Kafālah al-Musinn*" (Program asuh lansia tanpa keluarga) oleh komunitas atau lembaga sosial.
   b. "Bank Waktu untuk Lansia" (*Maṣraf al-Waqt*), di mana waktu yang diinvestasikan orang muda untuk mendampingi lansia dapat "ditabung" untuk masa tuanya sendiri.
   c. Integrasi layanan lansia dalam fungsi masjid, menjadikannya "*Ma'had al-'Umr al-Wāhid*" (Pusat Aktivitas Sepanjang Hayat).

C. Difabel dan Akses Keadilan: Revolusi Epistemologi dari Medikal menuju Sosial-Hakiki

Fiqih sosial melakukan lompatan paradigma dari model medikal/amal (melihat difabel sebagai "cacat" yang perlu disembuhkan atau dikasihani) menuju model sosial/hakiki (*ḥaqīqī*) yang melihat difabel sebagai kelompok yang menghadapi hambatan sosial dan lingkungan.

1. Kritik terhadap Konsep Klasik "'*Āhah*" (Kecacatan)
   a. Istilah "'*āhah*" dalam fiqih klasik cenderung defisit-based dan menjadi dasar bagi sekumpulan "*rukhaṣ*" (keringanan). Fiqih sosial mengusung istilah seperti "*dzū al-iḥtiyāj al-khāṣṣ*" (orang dengan kebutuhan khusus) atau "*al-*

mughtarah 'alaih sosialiyyan" (yang dirugikan secara sosial) yang lebih netral dan berorientasi pada lingkungan.

b. Kisah Nabi bersama 'Abdullah bin Umm Maktum[358] bukan sekadar contoh kesabaran, tetapi prototipe kepemimpinan inklusif. Pengangkatannya sebagai pemimpin Madinah berkali-kali menunjukkan bahwa potensi kepemimpinan (*ahliyyah al-qiyādah*) tidak terhalang oleh kondisi fisik.

2. Pilar Akses Keadilan yang Transformasional

a. Aksesibilitas sebagai Hak, Bukan Amal: Menyediakan akses fisik dan informasi bukan lagi "*birr*" (kebajikan) sukarela, tetapi kewajiban agama (*farḍ kifāyah*) yang dibebankan pada penguasa dan pengelola fasilitas publik. Dalil kaidah "*mā lā yatimmu al-wājib illā bihī fa huwa wājib*" ("Suatu kewajiban yang tidak sempurna kecuali dengan sesuatu, maka sesuatu itu menjadi wajib")[359] digunakan. Jika shalat Jumat wajib, maka akses ke masjid bagi difabel juga wajib disediakan.

b. Aksesibilitas Informasi dan Komunikasi: Penyediaan Al-Qur'an Braille, penerjemahan khutbah ke bahasa isyarat, dan teks tertulis untuk Tuna Rungu bukan sekadar pelengkap, tetapi bagian dari keabsahan dan kebermanfaatan ibadah itu sendiri. Ini adalah perluasan dari prinsip "*tablīgh al-risālah*" (menyampaikan risalah) yang efektif.

c. Revolusi dalam Kapasitas Hukum: Pandangan klasik yang membatasi kesaksian atau keimaman difabel perlu ditinjau

[358] Hadis riwayat Al-Bukhari.
[359] Kaidah ushul fikih yang disepakati.

ulang. Dengan teknologi asistif dan pemahaman yang inklusif, kompetensi substantif (*al-ahliyyah al-jawhariyyah*) harus menjadi ukuran, bukan kondisi fisik. Seorang tunanetra yang hafal Al-Qur'an dan memahami fiqih dapat menjadi imam dengan bantuan pembaca yang membisikkan gerakan jamaah.[360]

d. Pendidikan Inklusif sebagai Norma: Memisahkan anak difabel ke sekolah khusus (*ta'līm infirādī*) hanya dibenarkan jika itu satu-satunya cara untuk memenuhi kebutuhannya. Prinsip utamanya adalah pendidikan inklusif (*ta'līm dāmij*) di sekolah reguler dengan dukungan yang memadai, sebagai cerminan dari masyarakat inklusif.

3. Fiqih Akomodatif yang Progresif

a. Ibadah: Mengembangkan tata cara shalat bagi difabel intelektual dengan metode "*al-ta'bīd al-ḥissī*" (pembiasaan sensorik) dan mengakui shalat dengan gerakan esensial (*mujarrad al-ma'nā*) sebagai sah.

b. Muamalah: Mengakui kontrak yang dilakukan melalui alat komunikasi augmentatif (*'adāt al-tawāṣul al-mukayyafah*) sebagai sah, serta menjamin hak difabel dalam kepemilikan dan pengelolaan harta.

c. Teknologi: Membahas status hukum alat bantu seperti implant koklea (terkait wudhu), kursi roda listrik (terkait safar), dan AI *voice synthesizer* (untuk melafalkan niat).

[360] Penjelasan Syekh Prof. Dr. 'Ali Jum'ah dalam *al-Fatāwā al-'Aṣriyyah*.

D. Fiqih Akomodatif dan Aksesibel: Dari Tekstual menuju Kontekstual-Empatis

Fiqih ini bukan cabang baru, tetapi metode ijtihad (*manhaj al-ijtihād*) yang menyeluruh, yang menempatkan pengalaman hidup kelompok marginal sebagai sumber epistemologi (*maṣdar ma'rifī*) dalam menetapkan hukum.

1. Landasan Filosofis yang Kuat
    a. Prinsip "*al-taysīr*" (kemudahan) dalam Islam[361] bukanlah konsesi, tetapi nilai inti (*qiyam jauhariyyah*). Fiqih akomodatif adalah upaya materialisasi nilai ini dalam bentuk kebijakan dan desain.
    b. Kaidah "*al-'ādat muḥakkamah*" (adat kebiasaan dapat menjadi hukum) [362] diperluas mencakup kebiasaan dan kebutuhan kelompok difabel dan lansia, sehingga menciptakan standar baru dalam "*al-'urf al-'ām*" (kebiasaan umum).
2. Implementasi dalam Berbagai Bidang
    a. '*Ibādah*: Fatwa tentang shalat dengan duduk bagi yang tidak mampu berdiri sudah ada. Langkah selanjutnya adalah fatwa tentang posisi safar yang inklusif (misal, shalat di pesawat/*course wheelchair*), penggunaan " mushaf digital" yang dapat diperbesar untuk Tuna Netra sebagian (*low vision*), dan panduan ibadah haji/umrah yang detail bagi berbagai jenis disabilitas.

[361] QS. Al-Baqarah (2): 185.
[362] Kaidah fikih yang masyhur.

b. *Ma'ālim wa Masājid* (Bangunan dan Masjid): Mensyaratkan ranp aksesibilitas dalam pembangunan masjid baru dan renovasi masjid lama sebagai bagian dari syarat sahnya pembangunan, berdasarkan *istinbath* dari perintah Nabi untuk memudahkan orang masuk Islam.[363]

c. *Al-Qaḍā' wa al-Fatwā* (Peradilan dan Fatwa): Membentuk panel hakim atau mufti yang memahami isu disabilitas, serta menyediakan juru bahasa isyarat dan fasilitas akses dalam proses peradilan. Fatwa harus dikeluarkan dalam format yang dapat diakses semua orang.

3. Tantangan dan Agenda Ke Depan
   Tantangan terbesar adalah mengubah mindset keagamaan dari yang melihat "kesempurnaan fisik" sebagai norma, menuju pemahaman bahwa keragaman manusia (*tanawwu' al-bashar*) adalah sunnatullah. Agenda ke depan termasuk:

   a. Menyusun kompilasi fiqih akomodatif (*al-muṣannaf al-fiqhī al-tawfīqī*) yang lengkap.

   b. Melatih *da'i* dan guru agama inklusif.

   c. Mendorong advokasi kebijakan yang mewajibkan aksesibilitas di semua lembaga keagamaan.

[363] Hadis riwayat Al-Bukhari:
يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا
("Permudahlah dan jangan mempersulit").

E. Etika Sosial Perlindungan Kelompok Khusus: Membangun Masyarakat Berbasis *Rahmah* dan *'Adalah*

Fiqih sosial pada akhirnya bertujuan membentuk karakter kolektif (*al-syakhṣiyyah al-jamā'iyyah*) umat yang berpihak pada yang lemah (*al-mustad'afūn*), merealisasikan misi Islam sebagai "*raḥmatan lil-'ālamīn*".

1. Prinsip Etika yang Mengikat

   a. *Al-Takāful al-Ijtimā'ī* (Tanggung Jawab Sosial Solidaritas): Setiap muslim bertanggung jawab terhadap keselamatan dan kesejahteraan saudaranya. [364] Tanggung jawab ini bersifat horizontal (antarwarga) dan vertikal (negara kepada warga).

   b. *Qiyam al-Musāwāh wa al-'Adālah* (Nilai Kesetaraan dan Keadilan): Keadilan distributif (*al-'adālah al-tawzī'iyyah*) mengharuskan alokasi sumber daya lebih bagi yang lebih membutuhkan. [365] Ini membatalkan pandangan bahwa perlindungan khusus adalah "diskriminasi terbalik".

   c. *Al-Iḥsān* (Berbuat Baik yang Melampaui Kewajiban): Etika ini mendorong inisiatif individu dan komunitas untuk menciptakan inovasi sosial, seperti "rumah singgah" untuk anak terlantar atau "jaringan pendampingan" untuk difabel.

[364] Hadis riwayat Muslim:
الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ
("Seorang muslim adalah saudara bagi muslim lainnya").
[365] Penafsiran terhadap QS. Al-Hasyr (59): 7 mengenai pembagian harta *fai'*.

2. Operasionalisasi dalam Tatanan Sosial

    a. Dalam Keluarga: Menciptakan model pengasuhan inklusif yang tidak membeda-bedakan anak berdasarkan gender, kemampuan, atau urutan lahir.

    b. Dalam Masyarakat Sipil: LSM, ormas keagamaan, dan komunitas harus menjadi watchdog dan enabler, melakukan advokasi hukum dan memberikan layanan pendukung.

    c. Dalam Negara: Negara harus menjadi penjamin utama (*al-ḍāmin al-raʿīsī*) dengan membuat undang-undang yang komprehensif (misal, UU Penyandang Disabilitas, UU Perlindungan Anak yang kuat), mengalokasikan anggaran khusus, dan memastikan penegakannya.

3. Reorientasi Dakwah dan Pendidikan
   Pesan keagamaan harus dikemas ulang untuk:

    a. Mendekonstruksi stigma dan prasangka terhadap kelompok rentan.

    b. Menyebarkan narasi kemampuan (*qiṣaṣ al-qudrah*) dari anak, lansia, dan difabel.

    c. Mengajarkan fiqih inklusif sejak dini dalam kurikulum pendidikan agama.

Penutup:

Fiqih Sosial Kontemporer untuk anak, lansia, dan difabel adalah proyek humanisasi Islam yang berkelanjutan. Dengan berpegang pada *maqāṣid syarīʿah* yang hidup (*ḥayyah*) dan metode ijtihad yang empatik, ia berupaya merespons penderitaan konkret umat manusia dan mewujudkan janji Islam sebagai agama yang

membawa kemudahan, keadilan, dan kasih sayang bagi semua lapisan masyarakat, tanpa terkecuali. Pada akhirnya, kemajuan sebuah peradaban diukur dari bagaimana ia memperlakukan anggota yang paling lemah.

Berdasarkan kompleksitas isu sosial kontemporer, berikut tiga subbab urgen yang dapat melengkapi dan memperdalam analisis dalam bab ini, dengan tetap menjaga koherensi kerangka *maqāṣid syarīʻah* dan pendekatan fiqih sosial.

F. Kerentanan Berganda (*Intersectionality*): Pendekatan Fiqih untuk Kelompok Marjinal Lainnya

Subbab ini membahas kelompok yang mengalami tumpang-tindih (*intersectional*) diskriminasi seperti perempuan difabel, anak dari kelompok minoritas, atau lansia miskin yang sering luput dari perlindungan hukum dan sosial yang memadai.

1. Konsep *At-Tadākhuliyyah al-Himāiyyah* (*Intersectionality* dalam Perlindungan)
    a. Analisis fiqih harus mengakui bahwa kerentanan tidak bersifat tunggal. Seorang perempuan difabel miskin menghadapi hambatan berlapis: stigma gender, keterbatasan akses fisik, dan marginalisasi ekonomi. Teks-teks syariah yang umum tentang perlindungan perlu dibaca dengan lensa "*al-ijtimāʻ al-ahwāl*" (konvergensi kondisi).
    b. Prinsip "*irtifāʻ al-ḥaraj*" (mengangkat kesulitan) harus diterapkan secara proporsional sesuai tingkat kerumitan kerentanan yang dihadapi.

2. Respons Fiqih terhadap Kasus-Kasus Spesifik

    a. Perempuan Lansia Janda: Tidak cukup hanya membahas hak lansia secara umum. Perlu ijtihad khusus tentang jaminan nafkah (*nafaqah*) bagi janda lansia yang tidak memiliki anak laki-laki, dengan mekanisme *Bayt al-Māl* atau sistem sosial negara.

    b. Anak Difabel dari Keluarga Miskin: Hak atas pendidikan inklusif dan kesehatan harus dibarengi dengan skema bantuan ekonomi terpadu untuk keluarga, mencegah penelantaran. Ini merupakan turunan dari kaidah "*dar' al-mafāsid*".

3. Rekomendasi Kebijakan Inklusif: Fiqih sosial mendorong perencanaan kebijakan yang sensitif terhadap kerentanan berganda, misalnya: kuota aksesibilitas plus bantuan ekonomi dalam program perumahan, atau layanan kesehatan reproduksi yang aksesibel bagi perempuan difabel.

G. Peran Negara dan Masyarakat Sipil: Kewajiban Kolektif (*Farḍ Kifāyah*) dalam Kerangka Sistemik

Subbab ini memperkuat pilar institusional dari fiqih sosial, dengan memetakan tanggung jawab terdistribusi antara negara, komunitas, dan individu.

1. Tanggung Jawab Negara (*Al-Dawlah*) sebagai Penjamin Utama

    a. Berdasarkan konsep "*al-imāmah al-'uẓmā*" (kepemimpinan tertinggi), negara wajib menjamin pemenuhan hak dasar (*al-ḥuqūq al-asāsiyyah*) melalui legislasi, anggaran, dan pengawasan. Misalnya, mengeluarkan Undang-Undang

yang mengadopsi prinsip *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (CRPD) dan *Convention on the Rights of the Child* (CRC) dengan perspektif maqāṣid.

b. Baitul Mal Kontemporer harus dialokasikan secara prioritas untuk program jaminan sosial anak, lansia, dan difabel, sebagai implementasi *ḥuqūq Allāh* (hak-hak Allah) yang bersifat sosial.

2. Peran Strategis Masyarakat Sipil dan Ormas Keagamaan

a. LSM, pesantren, majelis taklim, dan ormas Islam berperan sebagai mitra kritis (*al-syarīk al-naqid*) dan pelayan masyarakat (*khādim al-jamā'ah*). Mereka dapat:

b. Melakukan "*al-hisbah al-ijtimā'iyyah*" (amar ma'ruf nahi munkar berbasis isu sosial).

c. Menyediakan layanan langsung (seperti pusat rehabilitasi, sekolah inklusi, rumah singgah lansia).

d. Menerjemahkan nilai-nilai fiqih sosial ke dalam program aksi nyata.

3. Model Kolaborasi (*Syirkah Ijtimā'iyyah*): Menciptakan sinergi antara kebijakan negara (*top-down*) dan inisiatif komunitas (*bottom-up*). Contoh: Program "Desa Inklusi" yang difasilitasi negara dengan pendampingan dari ormas keagamaan.

H. Metodologi Ijtihad Kontemporer: Membangun Fiqih Sosial yang Responsif dan Berkeadilan

Subbab ini membahas alat-alat intelektual (*al-adawāt al-fikriyyah*) yang diperlukan untuk terus mengembangkan fiqih sosial, menjawab tantangan baru yang terus bermunculan.

1. Sumber-Sumber Hukum dan Epistemologi Baru
    a. Pengakuan atas Pengalaman Hidup (*al-tajribah al-ḥayātiyyah*): Kesaksian (*syahādah*) anak, lansia, dan difabel tentang penderitaan dan kebutuhannya diakui sebagai sumber pengetahuan yang valid dalam proses *istinbāṭ* (penetapan hukum), melengkapi teks naqli.
    b. Integrasi dengan Ilmu Sosial dan Humaniora: Data statistik, teori psikologi perkembangan, studi disabilitas, dan gerontologi harus menjadi pertimbangan rasional (*'aqlī*) yang kuat dalam ijtihad, sebagai bagian dari "*al-masāliḥ al-mursalah*" yang terukur.
2. Instrumen Ijtihad yang Relevan
    a. Fatwa Bergulir (*Al-Fatwā al-Mutadāwalah*): Fatwa yang dinamis dan dapat ditinjau ulang seiring perubahan kondisi sosial dan temuan ilmiah baru.
    b. Fiqih Audit Sosial (*Al-Fiqh al-Murāja'ah al-Ijtimā'iyyah*): Mekanisme untuk mengevaluasi dampak hukum dan kebijakan yang sudah ada terhadap kelompok rentan, dan merevisinya jika bertentangan dengan maqāṣid.

c. Fiqih Partisipatoris (*Al-Fiqh al-Musyārak*): Melibatkan perwakilan dari kelompok sasaran dalam bahtsul masā'il atau lembaga fatwa.

3. Pendidikan dan Regenerasi: Membangun kurikulum fiqih sosial di pesantren dan perguruan tinggi Islam, serta melatih *da'i* dan *fuqahā'* sosial yang peka dan kompeten.

BAB 17
FIQIH SOSIAL MINORITAS DAN PLURALITAS SOSIAL: ANALISIS KRITIS DAN KERANGKA OPERASIONAL

A. Konsep Minoritas dalam Islam: Dekonstruksi dan Rekonstruksi Terminologis

Fiqih sosial melakukan pembacaan kritis terhadap konstruksi konsep minoritas dalam khazanah Islam klasik dan menawarkan paradigma baru yang sesuai dengan realitas negara-bangsa modern, berlandaskan prinsip keadilan substantif (*al-'adālah al-jawhariyyah*) dan kesetaraan kewarganegaraan (*musāwāt al-muwāṭanah*).

1. Analisis Historis-Terminologis yang Mendalam

Konsep minoritas dalam fiqih klasik terutama berkisar pada ahl al-dhimmah (non-Muslim dalam negara Islam) dan ahl al-ahimmah (kelompok Muslim yang berbeda). Fiqih kontemporer melakukan rekonstruksi dengan pendekatan berikut:

a. Dari *Dhimmah* ke *Muwāṭanah*: Status *ahl al-dhimmah* yang bersifat komunal dan berdasarkan perjanjian kolektif (*'ahd*

jamā'ī) perlu ditransformasi menjadi konsep hak dan kewajiban individu dalam negara bangsa (*ḥuqūq wa wajibāt al-fard fī dawlah al-waṭan*). Dalam kerangka ini, loyalitas utama adalah pada kontrak sosial negara, bukan pada identitas komunal semata.

b. Transformasi *Jizyah*: Sebagai konsekuensi logis, *jizyah* yang dalam konteks historis merupakan pajak perlindungan dan simbol ketaatan politik tidak lagi relevan. Ia digantikan oleh sistem pajak progresif universal (*al-ḍarībah al-tatawuju'iyyah al-'āmmah*) yang dialokasikan untuk kemaslahatan seluruh warga tanpa diskriminasi. Pandangan ini didukung oleh ulama kontemporer seperti Syeikh 'Abdullah bin Bayyah yang menekankan bahwa dalam konteks negara modern, jaminan keamanan dan hak adalah timbal balik dari kewajiban membayar pajak.

c. Minoritas Intra-Muslim: Melampaui Fragmen: Fiqih sosial menolak sikap *al-ta'aṣṣub al-madzhabī* (fanatisme madzhab) dan mengembangkan kerangka *al-tanawwu' al-masymūl* (keragaman yang komprehensif). Prinsipnya adalah: 1) Membedakan wilayah *ijtihadiyyah* (area interpretasi) dari wilayah *tawqīfiyyah* (area definitif); 2) Menghidupkan adab *ikhtilāf* (etika berbeda pendapat); dan 3) Mencari titik temu (*al-taqārub bayna al-madzāhib*) dalam merespons masalah baru.

2. Identifikasi dan Analisis Kelompok Minoritas Kontemporer

a. Minoritas Budaya dan Adat (*Al-Aqalliyyāt al-Thaqāfiyyah wa al-'Urfiyyah*): Masyarakat adat dengan sistem nilai dan hukumnya sendiri. Fiqih sosial mengakomodasi melalui

prinsip *al-ʻādah al-muḥakkamah* (adat sebagai sumber hukum) dan *al-maṣāliḥ al-mursalah*, selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar syariat seperti keadilan dan martabat manusia. Negara wajib melindungi eksistensi dan hak-hak kultural mereka.

b. Minoritas Orientasi Seksual: Pendekatan yang Kompleks dan Berkeadilan

1) Pada Level Akidah dan Hukum: Perbuatan homoseksual (*liwāṭ*) secara tegas diharamkan dalam syariat Islam. Namun, fiqih sosial melakukan pembedaan analitis yang ketat antara penghukuman terhadap perbuatan (*taklīf bi ḥukm al-fiʻl*) dan perlakuan terhadap pelaku sebagai manusia (*muʻāmalat al-fāʻil ka basyar*). Yang pertama adalah domain hukum agama, yang kedua adalah domain hak asasi manusia dan keadilan sosial yang universal dalam Islam.

2) Pada Level Sosial-Hukum: Setiap warga negara, terlepas dari orientasi seksualnya, berhak atas perlindungan dari kekerasan, penyiksaan, diskriminasi, dan perlakuan tidak manusiawi. Prinsip *ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa) dan *ḥifẓ al-ʻird* (menjaga kehormatan) berlaku untuk semua.

3) Pada Level Pastoral-Spiritual: Diperlukan pendekatan *al-irshād al-rūḥī al-ḥakīm* (bimbingan spiritual yang bijak) yang empatik, bukan penghukuman atau pengucilan sosial, bagi individu yang bergumul dengan identitas seksualnya.

3. Prinsip Universal dari Sumber-Sumber Islam

a. Prinsip *Lā Ikraha Fī al-Dīn*: Ayat ini (QS. Al-Baqarah: 256) bukan hanya larangan pemaksaan konversi, tetapi landasan filosofis bagi kebebasan berkeyakinan (*ḥurriyyat al-iʻtiqād*)

dan penghormatan terhadap otonomi hati nurani (*istiklāliyyat al-ḍamīr*).

b. Piagam Madinah sebagai Prototipe Konstitusi Pluralis: Dokumen ini menetapkan: 1) Pengakuan atas pluralitas identitas (Muslim dari berbagai suku, Yahudi sebagai ummah tersendiri); 2) Prinsip kesetaraan di depan hukum (*al-musāwāh fī al-ḥukm*); dan 3) Komitmen kolektif untuk pertahanan dan keadilan. Ini menjadi preseden berharga untuk kontrak sosial inklusif.

c. Kisah Nabi dengan Penduduk Thaif[366]: Respons Nabi yang menolak membalas permusuhan dengan doa kebinasaan, malah berdoa untuk hidayah mereka, menunjukkan keteladanan dalam ketabahan, pengampunan strategis, dan optimisme transformatif.

B. Relasi Mayoritas-Minoritas: Membangun Arsitektur Sosial yang Inklusif dan Berkeadilan

Relasi ini harus bergeser dari model hegemonik-patronase menuju model kemitraan setara (*syirkah mutakāfi'ah*) dalam bingkai kewarganegaraan.

1. Diagnosa Patologi Sosial (*'Ilal al-'Alāqah*)

   a. *Al-Istiḍ'āf al-Siyāsī* (Pelemahan Politik): Marginalisasi minoritas dalam proses pengambilan keputusan politik. Ini bertentangan dengan prinsip *al-syūrā* yang sejatinya inklusif.

[366] Kisah ini diriwayatkan dalam *Sīrah Ibn Hisyām*.

b. *Al-Tamyīz al-Iqtiṣādī* (Diskriminasi Ekonomi): Pembatasan akses terhadap sumber daya ekonomi, lapangan kerja, dan modal. Islam melarang segala bentuk monopoli dan penimbunan (*iḥtikār*) yang memiskinkan masyarakat.

c. *Al-Iḥṭiyāz al-Thaqāfī* (Penyekatan Budaya): Hegemoni budaya mayoritas yang meminggirkan ekspresi budaya minoritas. Prinsip *li ta'ārafū* menuntut adanya resiprokitasi dan pengakuan timbal balik dalam ruang budaya publik.

2. Membangun Kerangka Kelembagaan yang Adil

a. Sistem Politik yang Inklusif: Untuk memastikan keterwakilan, dapat dipertimbangkan mekanisme seperti kuota sementara (*al-nisbah al-mu'aqqatah*) atau distrik pemilihan khusus (*ad-dawā'ir al-intikhābiyyah al-khāṣṣah*) yang menjamin suara minoritas didengar di parlemen. Ini merupakan bentuk *al-'amal al-ijābī* (aksi afirmatif) yang dibolehkan untuk mencapai keadilan.

b. Otonomi Hukum Keluarga dengan Prinsip Pengawasan: Negara mengakui hukum keluarga minoritas agama, namun berhak melakukan pengawasan substantif (*al-riqābah al-jawhariyyah*) untuk memastikan tidak adanya pelanggaran terhadap prinsip-prinsip keadilan universal dalam Islam, seperti perlindungan anak dan perempuan dari eksploitasi.

c. Majlis *al-Ta'āwun al-Dīnī* (Dewan Kerukunan Umat Beragama): Lembaga independen yang berfungsi sebagai: 1) Wahana dialog permanen; 2) Mediator konflik; 3) Pemberi rekomendasi kebijakan kepada pemerintah; dan 4) Pemantau pelanggaran toleransi.

3. Peran Transformasi Elite Agama dan Intelektual
   Mereka harus menjadi pelopor moderasi (*ruwwād al-wasaṭiyyah*) dengan:

   a. Melakukan dekonstruksi terhadap tafsir-tafsir eksklusif yang memicu permusuhan.

   b. Menyebarluaskan narasi ko-eksistensi damai dari sejarah Islam, seperti sikap Nabi yang menjenguk anak Yahudi yang sakit.[367]

   c. Mengutuk keras segala bentuk ujaran kebencian (*kalimāt al-fitnah*) dan tindakan main hakim sendiri terhadap kelompok minoritas.

C. Toleransi dan Keadilan Sosial: Dari Sikap Pasif menuju Komitmen Aktif Transformasional

Fiqih sosial membedakan tiga tingkatan hubungan: Toleransi (sikap membiarkan), Pengakuan (sikap menghargai), dan Keadilan Sosial (aksi memperbaiki struktur).

1. Toleransi (*Al-Tasāmuh*): Batas Minimal dan Keterbatasannya
   Toleransi seringkali bersifat kondisional dan rapuh. Ia bisa menjadi alat pelestarian *status quo* yang timpang. Landasan toleransi dalam Islam adalah keyakinan pada kebebasan berkehendak manusia dan otoritas mutlak Allah dalam memberi hidayah.

[367] *Ṣaḥīfat al-Madīnah* merupakan dokumen politik awal yang mengakui pluralitas masyarakat.

2. Keadilan Sosial (*Al-'Adālah al-Ijtimā'iyyah*) sebagai Pemenuhan Hak dan Amanah.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Dia melarang dari perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran."[368]

a. Keadilan adalah perintah langsung Allah yang bersifat universal.

b. Keadilan Ekonomi: Sistem zakat, infak, sedekah, dan wakaf harus dikelola dengan perspektif inklusif. Sebagian ulama kontemporer memperbolehkan bahkan menganjurkan pemberian zakat kepada non-Muslim yang fakir, terutama dari kalangan *mu'allafati qulūbuhum*, sebagai bentuk dakwah bilhal dan keadilan sosial.

c. Keadilan dalam Hukum dan Peradilan: Kesaksian dan kapasitas hukum harus dinilai dari kompetensi dan integritas (*al-kifā'ah wa al-ḍabṭ*), bukan dari identitas agama. Pandangan klasik yang membatasi kesaksian non-Muslim perlu dikaji ulang dengan metode *al-tarjīḥ al-maqāṣidī* (prioritisasi berdasarkan maqāṣid).

[368] Q.S. Al-Mā'idah: 44.

3. Afirmasi sebagai Instrumen Keadilan Kompensatoris (*Al-'adl al-Taḥṣīṣī*)
   Untuk mengoreksi ketidakadilan struktural historis, kebijakan afirmatif sementara dibolehkan dalam fiqih sosial dengan dasar

   a. Kaidah *Al-Ḍarūrāt Tubīḥ al-Maḥẓūrāt*: Ketimpangan akut adalah "darurat sosial" yang memerlukan tindakan luar biasa.

   b. Prinsip *Al-Tafḍīl bi al-Maqāṣid*: Mengutamakan kemaslahatan nyata (kesetaraan sosial) dibanding formalitas keseragaman perlakuan.

   c. Tujuannya adalah menciptakan *Al-Musāwāh al-Farṣiyyah* (Kesetaraan Peluang) sehingga afirmasi itu sendiri menjadi tidak diperlukan di masa depan.

D. Fiqih Hidup Berdampingan: Manual Praktis Kehidupan Sehari-hari dalam Masyarakat Majemuk

1. Fiqih Ruang Publik Bersama (*Al-Fiqh al-Faḍā' al-'Āmm*)

   a. Pembangunan Tempat Ibadah: Prinsip dasarnya adalah izin dan kebutuhan riil (*al-rukhṣah wa al-ḥājah al-ḥaqīqiyyah*). Peraturan teknis (seperti IMB) harus diterapkan secara adil dan tidak diskriminatif. Sikap Nabi mengizinkan delegasi Najran beribadah di Masjid Nabawi[369] menjadi preseden agung.

[369] H.R. Al-Bukhari, dari Anas bin Malik:
"... عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ غُلَامٌ يَهُودِيٌّ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ فَمَرِضَ فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُهُ".

b. Ekspresi Keagamaan di Ruang Publik: Berbusana sesuai keyakinan adalah hak asasi yang dilindungi. Pembatasan hanya dapat dibenarkan oleh alasan keamanan publik yang sangat mendesak dan proporsional (*al-ʻawāmiq al-amniyyah al-muḍṭarrah al-mutanāsibah*).

c. Suara Ibadah (Adzan, Lonceng): Diperbolehkan sebagai ekspresi keagamaan, dengan tetap mematuhi etika "*lā ḍarar wa lā ḍirār*". Pengaturan volume dan waktu perlu mempertimbangkan ketenangan lingkungan yang merupakan hak semua warga.

2. Fiqih Interaksi Sosial-Personal yang Rinci:

a. Ucapan Selamat Hari Raya: Mayoritas ulama kontemporer (seperti Yusuf al-Qaradawi, Wahbah al-Zuhaili) membolehkan ucapan selamat (*tahni'ah*) pada hari raya non-Muslim, sebagai bagian dari *al-muʻāmalāt al-ijtimāʻiyyah al-wāsiʻah* (interaksi sosial yang luas) dan upaya membangun hubungan baik (*ḥusn al-ʻalāqah*), selama tidak mengandung pengakuan terhadap akidah yang bertentangan Islam.

b. Hubungan Bertetangga: Hak bertetangga (*ḥaqq al-jār*) dalam Islam bersifat universal. Sabda Nabi: "*Al-Jāru aḥaqqu bi ṣuḥbatihi*" (Tetangga lebih berhak atas kebaikan tetangganya),[370] tanpa pembatasan agama.

c. Kerja Sama dalam Kebaikan dan Kemanusiaan:

وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

[370] H.R. Al-Ḥākim, disahihkan sesuai dengan syarat Muslim.

"Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan." [371] Ayat ini menjadi landasan kuat bagi kerja sama lintas iman dalam bidang sosial, kemanusiaan, dan lingkungan.

3. Fiqih Keluarga Campur (Pernikahan Beda Agama)
   Pendekatan fiqih sosial yang realistis dan berhati-hati:

   a. Memahami Hukum Klasik dalam Konteksnya: Larangan perempuan Muslimah menikahi non-Muslim dan kebolehan laki-laki Muslim menikahi ahl al-kitab didasarkan pada pertimbangan maṣlaḥah menjaga akidah istri dan pendidikan anak dalam struktur keluarga patriarkal tradisional.

   b. Pendekatan Maṣlaḥah Kontemporer: Dalam masyarakat kompleks saat ini, fiqih sosial menganjurkan:

      1) Konseling Pra-Nikah Mendalam yang mengkaji secara realistis tantangan akidah, pendidikan anak, dinamika keluarga besar, dan potensi konflik.

      2) Mempertimbangkan Realitas Hukum Positif negara setempat, tanpa mengabaikan batasan syariat.

      3) Mengutamakan *Maṣlaḥah al-Usrah al-Mustaqbaliyyah* (Kemaslahatan Keluarga Masa Depan). Jika pernikahan diprediksi akan menimbulkan kerusakan (*mafsadah*) besar pada akidah dan keharmonisan, prinsip kehati-hatian (*iḥtiyāṭ*) dan pencegahan kerusakan (*sadd al-dzarā'i'*) didahulukan.

[371] Dalam sejumlah kitab fiqih dijelaskan bahwa kesaksian non-Muslim diterima dalam transaksi yang berlangsung di antara mereka sendiri.

E. Pluralitas sebagai *Sunnatullah*: Landasan Teologis bagi Spiritualitas Inklusif dan Etika Sosial

Penerimaan aktif terhadap pluralitas adalah konsekuensi dari iman yang dewasa dan pemahaman yang utuh terhadap sunnatullah.

1. Teologi Keragaman yang Mendalam

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan perbedaan bahasamu dan warna kulitmu. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui."[372]

Keragaman adalah tanda kebesaran dan kebijaksanaan Ilahi.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ

"Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih. Kecuali orang yang dirahmati Tuhanmu. Dan untuk itulah Dia menciptakan mereka..."[373]

[372] H.R. Al-Baihaqi dalam *Dalā'il al-Nubuwwah*.
[373] Q.S. Al-Mā'idah: 2.

Ayat ini menunjukkan bahwa perbedaan adalah hukum alam ilahi (*sunnatullah*) dan rahmat Allah justru hadir di dalam proses dinamika perbedaan tersebut.

2. Spiritualitas Ko-Eksistensi Damai (*Al-Ta'āyush al-Silmī*)
    a. *Ḍamīr al-Muwāṭanah* (Kesadaran Berkewarganegaraan): Loyalitas pada tanah air dan kontrak sosial bersama. Nabi bersabda: "*Ḥubb al-waṭan min al-īmān*" (Cinta tanah air adalah bagian dari iman).[374]
    b. *Ḥusn al-Ẓann* sebagai Disiplin Spiritual: Berprasangka baik terhadap yang lain selama tidak ada bukti sebaliknya, mencegah prasangka (*ẓann*) yang merupakan sumber permusuhan.
    c. Mencari Titik Temu Kemanusiaan (*Al-Musytarakāt al-Insāniyyah*): Menemukan nilai-nilai universal seperti keadilan, kasih sayang, kejujuran, dan tanggung jawab sebagai basis kerja sama sosial.
3. Reorientasi Dakwah di Era Plural:
    a. Dari Model Konfrontasi ke Model Penawaran Nilai (*'Arḍ al-Qiyam*): Menampilkan Islam melalui keindahan akhlak, kedalaman spiritual, kontribusi sosial, dan diskusi intelektual yang santun.
    b. Dakwah *Bil-Ḥikmah wa al-Mau'iẓah al-Ḥasanah*: Berdakwah dengan kebijaksanaan berarti memahami konteks sosio-kultural-audien, menggunakan bahasa yang relevan, dan memilih momentum serta isu yang tepat.[375]

[374] Q.S. Hūd: 118–119.
[375] Q.S. An-Naḥl: 125.

c. Tujuan Dakwah adalah Al-Balāgh al-Mubīn (Penyampaian yang Jelas), sedangkan hidayah sepenuhnya wewenang Allah:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

"Sesungguhnya engkau (Muhammad) tidak dapat memberi petunjuk kepada orang yang engkau kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang Dia kehendaki, dan Dia lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk."

F. Fiqih Kebijakan Publik dalam Negara Plural: Menuju Keadilan Substantif

1. Kritik terhadap Netralitas Semu dan Prinsip *Al-'Adālah al-Mujazzah*
   Kebijakan yang "netral" sering kali mengukuhkan privilege kelompok mayoritas. Fiqih sosial mengusung "*al-'adālah al-mujazzah*" keadilan yang memperhitungkan kondisi awal yang berbeda untuk mencapai hasil yang setara (*al-musāwāh fī al-natā'ij*).
2. Prinsip-Prinsip Operasional Kebijakan Berbasis Fiqih
   a. Prinsip Non-Diskriminasi (*'Adam al-Tamyīz*): Harus diwujudkan dalam peraturan perundangan yang komprehensif, meliputi diskriminasi langsung dan tidak langsung di semua sektor kehidupan.

b. Prinsip Akomodasi Wajar (*Al-Talā'uq al-Ma'qūl*): Kewajiban negara mengakomodasi kebutuhan khusus yang bersumber dari keyakinan atau identitas budaya, seperti:

c. Hak cuti pada hari raya keagamaan masing-masing.

d. Penyediaan makanan halal atau khusus di kantin publik dan institusi negara.

e. Fleksibilitas dalam aturan seragam yang menghormati ekspresi keagamaan.

f. Prinsip Partisipasi Efektif (*Al-Mushārakah al-Fā''ilah*): Keterlibatan bermakna perwakilan minoritas dalam seluruh siklus kebijakan: perencanaan, implementasi, monitoring, dan evaluasi.

3. Studi Kasus dan Praktik Terbaik

a. Pendidikan Multikultural dan Antidiskriminasi: Mengintegrasikan materi tentang sejarah, kontribusi, dan nilai-nilai semua kelompok budaya dalam kurikulum nasional. Pendidikan agama harus menekankan nilai toleransi, penghormatan, dan kerjasama.

b. Layanan Publik yang Sensitif Budaya dan Agama: Melatih aparatur sipil negara, tenaga kesehatan, dan penegak hukum untuk melayani dengan pemahaman terhadap keragaman budaya dan keyakinan masyarakat.

c. Tata Kelola Ruang Kota yang Inklusif: Perencanaan tata ruang yang adil dalam alokasi lahan untuk tempat ibadah, pusat komunitas, dan ruang ekspresi budaya semua kelompok.

G. Media dan Representasi: Antara Amplifikasi Prasangka dan Konstruksi Harmoni Sosial

1. Analisis Kritis terhadap Wacana Media
   Media berperan besar membentuk "realitas simbolik" (*al-wāqi‘ al-ramzī*). Pemberitaan yang bias dan stereotip dapat memperdalam prasangka. Islam menekankan etika komunikasi berdasarkan QS. Al-Ḥujurāt, terutama ayat tentang verifikasi informasi (*tabayyun*), larangan mengejek, berprasangka buruk, dan menggunjing.

2. Membangun Narasi Media yang Adil dan Memberdayakan

   a. *Ṣaḥāfah al-Mas’ūlah* (Jurnalisme yang Bertanggung Jawab): Media Muslim harus menjadi penjaga kepentingan umum (*ḥāris ‘alā al-maslaḥah al-‘āmmah*) dan jembatan pemahaman (*jisr al-tafāhum*), bukan penyulut konflik.

   b. Meningkatkan Representasi yang Positif dan Akurat: Memberitakan prestasi, kontribusi sosial, ekonomi, dan intelektual kelompok minoritas, serta persoalan riil yang mereka hadapi, untuk mendobrak stereotip.

   c. Dukungan bagi Media Komunitas Minoritas: Mengakui dan mendukung kemandirian media yang dikelola oleh komunitas minoritas sebagai sarana ekspresi dan advokasi yang otentik.

3. Literasi Media Berbasis Nilai-Nilai Islam
   Mendidik masyarakat, khususnya generasi muda, untuk menjadi konsumen media yang kritis (*al-mustahlik al-naqid lil-i‘lām*), mampu mengidentifikasi bias, hoaks, dan narasi kebencian, serta aktif mencari sumber informasi yang berimbang dan dapat dipercaya.

H. Perlindungan Hukum dan Sosial: Mekanisme Konkret Melawan Diskriminasi dan Kekerasan

1. Kerangka Hukum Syariah yang Progresif untuk Perlindungan:
    a. Ekspansi Makna *Maqāṣid Ḥifẓ al-Dīn*: Dalam negara plural, ḥifẓ al-dīn juga bermakna menjamin kebebasan setiap warga untuk menganut dan menjalankan ajaran agamanya tanpa paksaan atau gangguan. Ini adalah interpretasi kontekstual yang relevan.
    b. Reaktivasi *Al-Hisbah* dalam Bentuk Modern: Lembaga *al-Hisbah* dapat diwujudkan sebagai Ombudsman atau Komisi Nasional Hak Asasi Manusia yang khusus menangani pengaduan diskriminasi dan kekerasan berbasis identitas, dengan kewenangan investigasi dan rekomendasi sanksi.
2. Sistem Respons dan Pencegahan yang Terintegrasi:
    a. Akses Keadilan yang Mudah dan Aman: Menyediakan bantuan hukum gratis, *hotline* pengaduan, dan ruang aman bagi korban diskriminasi. Melatih hakim, jaksa, dan polisi tentang hak-hak minoritas.
    b. *Al-Waḥdah al-Mutakhaṣṣiṣah li Idārat al-Tanawwu*ʿ (Unit Khusus Pengelolaan Keragaman): Membentuk unit khusus di kepolisian yang terlatih dalam manajemen keragaman (*idārat al-tanawwu*ʿ) dan resolusi konflik komunal (*ḥall al-ṣirāʿāt al-ṭāʾifiyyah*).
    c. *Syabakah al-Ḥimāyah al-Mujtamaʿiyyah* (Jaringan Perlindungan Komunitas): Membangun jaringan yang melibatkan tokoh agama, tokoh masyarakat, pemuda,

perempuan, dan LSM dari berbagai latar belakang untuk pemantauan dini, respons cepat terhadap insiden, dan pendampingan korban.

3. Pendidikan dan Kampanye Publik yang Masif
   a. Integrasi Pendidikan Anti-Diskriminasi dan Pro-Toleransi ke dalam kurikulum formal di semua jenjang pendidikan.
   b. Kampanye Publik Nasional melalui berbagai media untuk menyebarkan pesan kerukunan, menampilkan contoh-contoh nyata kerja sama lintas kelompok, dan mengutuk keras segala bentuk kekerasan atas nama agama atau identitas.

I. Fiqih Perdamaian dan Resolusi Konflik Komunal: Dari Rekonsiliasi menuju Transformasi Berkelanjutan

1. Fiqih Pencegahan Konflik (‘*Ilm al-Wiqāyah*)

   Iṣlāḥ Dhāt al-Bayn sebagai Kewajiban Kolektif:

   وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

   "Dan janganlah kamu jadikan (nama) Allah dalam sumpahmu sebagai penghalang untuk berbuat kebajikan, bertakwa, dan mengadakan perdamaian di antara manusia. Dan Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui."

   Mendamaikan pihak yang berselisih adalah perintah agama. Lembaga seperti Majlis *al-Iṣlāḥ al-Mahallī* (Dewan Rekonsiliasi Lokal) perlu dibentuk.

Keadilan Ekonomi sebagai Fondasi Perdamaian: Distribusi sumber daya yang adil mencegah kecemburuan sosial yang bisa memicu konflik.

2. Mekanisme Penyelesaian Konflik Berbasis Nilai-Nilai Islam:
   a. *Al-Ṣulḥ* (Perdamaian): Selalu menjadi opsi terbaik dan paling dianjurkan. Nabi bersabda: "*Aṣ-ṣulḥu jā'iz bayna al-muslimīn*" (Perdamaian boleh dilakukan di antara kaum Muslimin).
   b. *Al-Taḥkīm* (Arbitrase): Para pihak memilih seorang atau beberapa *ḥakam* (arbiter) yang adil dan diterima semua pihak untuk memutuskan sengketa.
   c. Keadilan Restoratif (*Al-'Adālah al-Tawfīriyyah*): Berfokus pada pemulihan hubungan sosial, pertanggungjawaban pelaku, dan pemulihan kondisi korban. Konsep *diyyah* (tebusan darah) dan '*aqilah* (tanggungan keluarga) dalam hukum pidana Islam mengandung prinsip restoratif yang kuat.
3. Pasca-Konflik: Membangun Ingatan dan Masa Depan Bersama:
   a. Mengelola Memori Kolektif dengan Bijaksana: Tidak melupakan sejarah untuk pembelajaran, tetapi tidak membekukan kebencian. Konsep *al-'afw 'an al-qudrah* (memaafkan ketika mampu) sangat dianjurkan, meski tidak bisa dipaksakan kepada korban.
   b. *Al-Binā' al-Musytarak* (Pembangunan Bersama): Melibatkan semua kelompok yang pernah bertikai dalam proyek-proyek rekonstruksi fisik, ekonomi, dan sosial (seperti membangun sekolah, pasar bersama, pusat

kesehatan) untuk membangun kembali kepercayaan dan merajut masa depan bersama.

Fiqih Sosial untuk minoritas dan pluralitas adalah proyek peradaban yang berusaha mewujudkan visi Islam sebagai *rahmatan lil-'ālamīn* dalam konteks masyarakat majemuk. Dengan menggali sumber-sumber Islam secara mendalam dan merespons realitas kontemporer secara kritis, fiqih ini menawarkan kerangka etis, hukum, dan sosial yang komprehensif untuk membangun masyarakat yang tidak hanya toleran, tetapi benar-benar adil, inklusif, dan damai. Keberhasilannya bergantung pada komitmen kolektif seluruh elemen bangsa.

BAB 18
FIQIH SOSIAL NEGARA DAN KEBIJAKAN PUBLIK

A. Negara dan *Maslahah Ammah*: Fondasi Filosofis Negara dalam Fiqih Sosial

Fiqih sosial memandang negara sebagai institusi pelayan publik (*mu'assasah khādimah li al-sha'b*) yang dibentuk melalui konsensus sosial untuk mewujudkan kemaslahatan umum (*al-maslahah al-'ammah*). Kemaslahatan umum ini merupakan manifestasi kongkrit dari tujuan-tujuan luhur syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*). Dalam perspektif ini, negara adalah amanah yang diemban oleh penguasa untuk dikelola demi kesejahteraan rakyat, dengan prinsip keadilan dan pelayanan sebagai landasan utama.

1. Konsep Negara (*Al-Dawlah*) dalam Perspektif *Maqāṣid*

Negara dipahami sebagai alat (*wasīlah*) dan bukan tujuan akhir. Tujuan akhirnya adalah terwujudnya masyarakat yang adil, makmur, dan bermartabat, yang dilandasi oleh nilai-nilai ketuhanan. Konsep kepemimpinan (*al-imāmah*) dalam tradisi Sunni atau otoritas (*al-wilāyah*) dalam tradisi Syiah pada dasarnya adalah kontrak sosial (*'aqd ijtimā'ī*) yang mengikat penguasa dan rakyat dalam mengurus kepentingan bersama.

Tujuan negara dirumuskan secara operasional dalam kerangka *Ḥifẓ al-Dharūriyyāt al-Khams* (Menjaga lima kebutuhan dasar), yang meliputi:

a. *Ḥifẓ al-Dīn*: Negara tidak hanya menjamin kebebasan beragama dan beribadah, tetapi juga menciptakan iklim sosial yang kondusif bagi tumbuhnya nilai-nilai spiritual dan moral. Negara juga berperan dalam melindungi keyakinan dari penyimpangan dan penodaan, serta menyediakan fasilitas yang mendukung praktik keagamaan.

b. *Ḥifẓ al-Nafs*: Negara menjamin keamanan jiwa setiap warga dari ancaman baik dari dalam maupun luar. Ini mencakup penyelenggaraan sistem pertahanan dan keamanan yang profesional, serta penyediaan layanan kesehatan publik yang berkualitas dan terjangkau. Negara juga wajib melindungi warga dari bencana alam dan wabah penyakit dengan sistem penanggulangan yang efektif.

c. *Ḥifẓ al-'Aql*: Negara menyelenggarakan sistem pendidikan dan riset yang memerdekakan, mengembangkan potensi intelektual, dan menjamin kebebasan berpikir dan berekspresi yang bertanggung jawab. Negara juga harus memerangi kebodohan dan penyebaran hoaks yang dapat merusak akal sehat masyarakat.

d. *Ḥifẓ al-Nasl*: Negara melindungi institusi keluarga sebagai unit dasar masyarakat, menjamin kesejahteraan anak, mengatur kependudukan yang berkelanjutan, serta melindungi hak-hak reproduksi dan kesehatan ibu dan anak.

e. *Ḥifẓ al-Māl*: Negara mengelola ekonomi untuk kemakmuran bersama, menjamin distribusi kekayaan yang adil, melindungi hak milik individu dari perampasan, serta mencegah praktik-

praktik ekonomi yang merusak seperti monopoli, riba, dan spekulasi yang merugikan.

Konsep Kedaulatan (*Al-Siyādah*): Dalam fiqih sosial, kedaulatan tertinggi adalah milik syariat (*al-syar'*) yang berprinsip pada keadilan dan kemaslahatan. Namun, otoritas untuk menjalankan dan menetapkan peraturan teknis (*al-sulṭah al-tanfīdhiyyah wa al-tasyrī'iyyah*) berada di tangan umat melalui mekanisme yang disepakati, seperti pemilihan umum dan musyawarah. Ini merupakan sintesis antara *ḥākimiyyah* (kekuasaan hukum Tuhan) dan demokrasi sebagai metode pengambilan keputusan kolektif yang sesuai dengan prinsip syura.

2. Negara sebagai Penjamin Kebutuhan Dasar (*Al-Ḍāmin li al-Ḥājāt al-Asāsiyyah*)

Berbeda dengan pandangan minimal state yang membatasi peran negara hanya pada keamanan dan pertahanan, fiqih sosial menegaskan bahwa negara memiliki kewajiban positif (*wājib iḥyā'ī*) untuk memenuhi kebutuhan dasar semua warganya. Kewajiban ini merupakan turunan dari prinsip al-*takāful al-ijtimā'ī* (jaminan sosial) yang menjadi ciri masyarakat Islam.

Kebutuhan dasar mencakup: sandang, pangan, papan, pendidikan, kesehatan, keamanan, dan pekerjaan yang layak. Ketidakmampuan negara memenuhinya adalah bentuk pengingkaran terhadap amanah kepemimpinan. Negara harus memastikan bahwa tidak ada seorang pun warga yang tidur dalam keadaan kelaparan, tidak memiliki tempat tinggal yang layak, atau tidak mampu mengakses pendidikan dan kesehatan.

Sumber pembiayaan untuk pemenuhan kebutuhan dasar ini berasal dari: *zakāt* (untuk kelompok tertentu), pajak yang adil (*al-ḍarā'ib al-'ādilah*) yang dipungut berdasarkan kemampuan ekonomi, hasil pengelolaan sumber daya alam milik umum (*al-milkiyyah al-'āmmah*) seperti minyak, gas, dan mineral, serta wakaf yang dikelola secara produktif.

3. Negara dan Keadilan Sosial (*Al-Dawlah wa al-'Adālah al-Ijtimā'iyyah*)

Fungsi utama negara adalah menegakkan keadilan (*iqāmat al-'adl*), yang mencakup keadilan prosedural (kesetaraan di depan hukum) dan distributif (pembagian sumber daya yang adil). Keadilan distributif menuntut negara untuk mengatur perekonomian sedemikian rupa sehingga kekayaan tidak hanya beredar di kalangan orang kaya saja, tetapi juga dapat dinikmati oleh masyarakat bawah.

Negara wajib mencegah dan memberantas segala bentuk kezaliman struktural (*al-ẓulm al-bunyawī*), seperti monopoli, korupsi, dan diskriminasi kebijakan. Untuk itu, negara perlu membangun institusi yang kuat, seperti komisi anti korupsi, pengadilan yang independen, dan lembaga pengawas keuangan publik.

4. Negara dan Kesejahteraan Holistik

Fiqih sosial memandang kesejahteraan tidak hanya material, tetapi juga spiritual dan psikologis. Negara berkewajiban menciptakan lingkungan sosial yang sehat (*bi'ah ijtima'iyyah salimah*) yang bebas dari kejahatan, narkoba, dan degradasi moral. Program-program kebudayaan, olahraga, dan rekreasi yang terjangkau juga merupakan bagian dari tanggung jawab negara untuk meningkatkan kualitas hidup warganya.

B. Ketaatan dan Kritik terhadap Kekuasaan: Etika Bermasyarakat dalam Bernegara

Fiqih sosial membahas hubungan dinamis antara rakyat dan penguasa, menyeimbangkan antara kewajiban taat pada ketertiban dan kewajiban mengoreksi kesalahan. Hubungan ini tidak bersifat mutlak dan pasif, tetapi dinamis dan kritis.

1. Prinsip Dasar Ketaatan (*Al-Ṭā'ah*)
   Ketaatan kepada pemimpin (*ulil amr*) adalah wajib selama dalam kebaikan (*ma'rūf*). Dasarnya adalah firman Allah:

   يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا[1]

   "Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul dan ulil amri di antara kamu..."

   Batas Ketaatan: Ketaatan menjadi batal jika diperintahkan untuk bermaksiat kepada Allah. Sabda Nabi:

   "لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ"[376]

   "Tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam bermaksiat kepada Sang Pencipta"

   Ini mencakup perintah untuk melakukan ketidakadilan, korupsi, atau kebijakan yang jelas-jelas merusak kemaslahatan

[376] H.R. Ahmad, disahihkan oleh Al-Albani.

umum. Dalam hal ini, kewajiban untuk tidak taat lebih utama daripada kewajiban taat.

2. Kewajiban Mengkritik dan Menasihati Penguasa (*Al-Naṣīḥah li A'immah al-Muslimīn*)
   Kritik konstruktif (*al-naqd al-binā'ī*) adalah bagian dari amar ma'ruf nahi munkar dan merupakan bukti kesetiaan yang sejati (*nuṣḥ*) kepada kepemimpinan. Nabi bersabda: "الدِّينُ النَّصِيحَةُ"[377] ("*Agama adalah nasihat*"). Para sahabat bertanya: *"Bagi siapa?"* Beliau menjawab: *"Bagi Allah, Kitab-Nya, Rasul-Nya, para pemimpin Muslim, dan masyarakat umum."*

   Etika dalam Mengkritik: Meski diperintahkan, kritik harus dilakukan dengan bijak (*ḥikmah*), nasihat yang baik (*mau'iẓah hasanah*), dan argumentasi yang lebih baik (*jādilhum billatī hiya aḥsan*).[378] Tujuannya adalah perbaikan (*iṣlāḥ*), bukan penghancuran atau fitnah. Kritik harus didasarkan pada fakta dan data yang akurat, bukan prasangka atau kebencian pribadi.

   Metode dan Saluran Kritik: Dapat dilakukan melalui berbagai saluran, antara lain:

   a. Dialog tertutup (*al-hiwār al-sirrī*) antara ulama atau tokoh masyarakat dengan penguasa. Cara ini sering kali lebih efektif karena menjaga wibawa penguasa dan mencegah konflik terbuka.

   b. Lembaga perwakilan seperti parlemen atau dewan syura, di mana kritik disampaikan secara formal dan terlembagakan.

[377] H.R. Muslim.
[378] Q.S. An-Naḥl: 125.

c. Opini publik melalui media yang bertanggung jawab, seperti tulisan di surat kabar, diskusi di televisi, atau kampanye di media sosial.

d. Demonstrasi damai yang tertib dan tidak mengganggu ketertiban umum. Demonstrasi adalah bentuk ekspresi pendapat yang dilindungi selama dilakukan secara damai.

3. Konsekuensi Penguasa yang Zalim (*Ḥukm al-Ḥākim al-Ẓālim*)
Fiqih sosial menegaskan bahwa penguasa yang secara sistemik merampas hak rakyat, merusak harta publik, dan mengabaikan kemaslahatan umum telah melanggar amanah. Masyarakat berhak untuk menolak kebijakannya yang zalim, menggugatnya melalui proses hukum, dan pada tingkat tertentu, melakukan pembangkangan sipil (*al-'iṣyān al-madani*) yang terorganisir dan damai sebagai upaya memaksa perubahan.

   Namun, prinsip menghindari kerusakan yang lebih besar (*dar' al-mafāsid*) tetap harus dipegang. Tindakan apa pun harus diukur berdasarkan apakah akan menghasilkan perbaikan atau justru mendatangkan *chaos* dan pertumpahan darah yang lebih parah. Keputusan untuk melakukan pembangkangan atau perlawanan terbuka harus diambil melalui musyawarah yang matang dengan mempertimbangkan berbagai skenario dan konsekuensinya.

4. Peran Elite Agama dan Intelektual dalam Kontrol Kekuasaan
Ulama dan intelektual memiliki tanggung jawab khusus sebagai "suara nurani masyarakat" (*ṣawt al-ḍamīr al-jamā'ī*). Mereka harus independen dari kekuasaan dan berani menyuarakan kebenaran. Tradisi "*al-siyāsah al-syar'iyyah*" (politik syar'i) menekankan bahwa fatwa dan nasihat ulama

harus objektif, tidak berpihak pada penguasa, dan semata-mata demi kemaslahatan umat.

C. Legislasi dan Nilai Syariah: Dialektika antara Teks, Konteks, dan Kebutuhan Publik

Subbab ini membahas bagaimana nilai-nilai syariah dijadikan inspirasi dan rujukan dalam proses legislasi di negara modern, tanpa harus formalistik. Fiqih sosial menolak pendekatan skripturalis yang kaku, dan sebaliknya mengadopsi pendekatan *maqāṣidī* yang kontekstual.

1. Hierarki Sumber Hukum dalam Negara:
    a. Konstitusi sebagai "piagam tertinggi" (*al-mīthāq al-a'lā*) yang mengikat semua pihak. Dalam negara Muslim, konstitusi seharusnya mencerminkan nilai-nilai dasar syariah seperti keadilan, persamaan, dan kemaslahatan. Konstitusi juga harus menjamin hak-hak asasi manusia yang selaras dengan Islam.
    b. Undang-Undang yang dibuat oleh lembaga legislatif melalui proses *ijtihad jama'i* (ijtihad kolektif) dan syura. Proses pembuatan UU harus partisipatif, melibatkan berbagai pemangku kepentingan, termasuk ulama, ahli hukum, dan perwakilan masyarakat.
    c. Peraturan di bawah UU yang bersifat teknis dan operasional.

2. Metode Inkorporasi Nilai Syariah ke dalam Hukum Positif

   a. Penerapan Langsung (*Al-Taṭbīq al-Mubāsyir*): Untuk hukum-hukum yang sudah jelas (*qaṭ'ī*), bersifat universal, dan menjadi konsensus ulama, seperti larangan riba dalam sektor keuangan, aturan waris, atau hukum perkawinan. Namun, bahkan dalam penerapan langsung pun perlu diperhatikan konteks sosial dan perkembangan zaman. Misalnya, larangan riba diterapkan dengan mengembangkan sistem keuangan syariah yang komprehensif.

   b. Pengambilan Ruh dan *Maqāṣid* (*Akdh al-Rūḥ wa al-Maqāṣid*): Untuk sebagian besar bidang hukum publik (pidana, administrasi, tata negara, lingkungan), yang diambil adalah prinsip, semangat, dan tujuannya. Misalnya, prinsip keadilan dalam hukum pidana diterjemahkan ke dalam sistem peradilan yang tidak diskriminatif dan menjunjung tinggi hak-hak terdakwa. Prinsip kemaslahatan dalam perizinan diwujudkan dalam regulasi yang memudahkan usaha tanpa mengabaikan perlindungan publik. Prinsip menjaga lingkungan dalam hukum tata ruang diimplementasikan melalui aturan yang mencegah pencemaran dan kerusakan ekosistem.

   c. Rekonstruksi Hukum Klasik (*I'ādat Binā' al-Fiqh al-Taqlīdī*): Melakukan reinterpretasi terhadap fiqih klasik dengan pendekatan maqāṣid dan realitas kontemporer. Misalnya, merekonstruksi hukum jinayat dengan memperhatikan prinsip rehabilitasi dan restoratif justice, bukan hanya retribusi. Atau merekonstruksi hukum ekonomi dengan prinsip pemerataan dan pemberdayaan, bukan hanya pertumbuhan.

3. Peran Lembaga Legislatif dan Dewan Syariah

   a. Parlemen/Legislatif: Anggota legislatif, baik yang berlatar belakang agama maupun umum, harus memiliki kesadaran maqāṣid sehingga produk hukumnya sejalan dengan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan Islam. Mereka juga harus memiliki kemampuan untuk melakukan ijtihad kolektif dalam merumuskan hukum yang sesuai dengan kebutuhan zaman.

   b. Majlis *al-Iftā' al-'Āmm* atau Dewan Syariah Nasional: Berfungsi sebagai penasihat (*mustasyār*) dan pengawas nilai (*raqīb qiyamī*) bagi lembaga legislatif dan eksekutif, memberikan pertimbangan apakah suatu RUU atau kebijakan bertentangan dengan prinsip dasar syariah. Namun, peran dewan syariah ini sebaiknya bersifat advisori, bukan memiliki *veto power*, agar tidak menciptakan dualisme legislasi.

4. Menghadapi Tantangan Pluralitas
   Dalam masyarakat yang plural, legislasi yang berbasis nilai syariah harus mempertimbangkan kesepakatan bersama (*al-tawāfuq al-jamā'ī*) dan hak-hak minoritas. Prinsip *al-musytarakāt al-insāniyyah* (nilai-nilai kemanusiaan bersama) seperti keadilan, kejujuran, dan perlindungan bagi yang lemah dapat menjadi *common ground*. Tidak semua hukum harus bersifat religius; hukum yang bersifat sipil dan administratif dapat dirumuskan berdasarkan kesepakatan bersama yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai universal Islam.

5. Mekanisme *Judicial Review* Berbasis *Maqāṣid*
   Lembaga peradilan, terutama Mahkamah Konstitusi, harus memiliki kewenangan untuk menguji konstitusionalitas suatu

undang-undang tidak hanya berdasarkan teks konstitusi, tetapi juga berdasarkan prinsip maqāṣid syariah yang menjadi roh konstitusi. Ini membutuhkan hakim-hakim yang tidak hanya memahami hukum positif, tetapi juga mendalami filsafat hukum Islam dan *maqāṣid syariah*.

D. Etika Kebijakan Publik: Prinsip-Prinsip Moral dalam Perumusan dan Implementasi

Kebijakan publik (*al-siyāsāt al-'āmmah*) adalah instrumen negara untuk mengatur kehidupan bersama. Fiqih sosial menekankan bahwa kebijakan tidak boleh bebas nilai, tetapi harus dibimbing oleh etika Islam yang berpusat pada keadilan dan kemaslahatan.

1. Prinsip-Prinsip Etis Perumusan Kebijakan:

   a. Prinsip Kemaslahatan (*Maqṣad al-Maṣlaḥah*): Kebijakan harus ditujukan untuk mencapai kemaslahatan riil bagi sebanyak mungkin orang, dan mencegah kerusakan (*mafsadah*). Analisis *maslahah-mafsadah* harus dilakukan secara cermat, dengan mempertimbangkan dampak jangka pendek dan jangka panjang. Kebijakan yang maslahatnya kecil tetapi mafsadatnya besar harus ditolak.

   b. Prinsip Keadilan (*Maqṣad al-'adl*): Kebijakan harus adil, tidak mengistimewakan kelompok tertentu, dan mempertimbangkan dampaknya terhadap kelompok rentan. Keadilan distributif adalah kunci, yaitu kebijakan harus memastikan bahwa manfaat dan beban didistribusikan secara adil. Kebijakan afirmasi untuk kelompok yang tertinggal dapat dibenarkan sebagai upaya menciptakan keadilan substansial.

c. Prinsip Kepastian Hukum (*Maqṣad al-Yaqīn al-Qānūnī*): Kebijakan harus jelas, transparan, dan dapat diprediksi, bukan sewenang-wenang. Masyarakat harus dapat memahami dengan mudah apa yang diatur oleh kebijakan tersebut dan apa konsekuensinya.

d. Prinsip Partisipasi (*Maqṣad al-Mushārakah*): Masyarakat yang terkena dampak harus dilibatkan dalam proses perumusan kebijakan, sesuai dengan prinsip syura. Partisipasi dapat dilakukan melalui konsultasi publik, dengar pendapat, atau musyawarah di tingkat komunitas.

2. Prinsip-Prinsip Etis Implementasi Kebijakan:

a. Prinsip Kejujuran dan Anti-Korupsi (*Al-Amānah wa Ḍadd al-Fasād*): Implementasi harus bersih dari korupsi, kolusi, dan nepotisme. Anggaran publik adalah amanah yang harus dikelola dengan integritas tinggi. Setiap penyimpangan harus ditindak tegas.

b. Prinsip Efisiensi dan Efektivitas (*Al-Kufā'ah wa al-Fa'āliyyah*): Sumber daya yang terlimitasi harus digunakan secara optimal untuk mencapai tujuan kebijakan. Pemborosan dan inefisiensi adalah bentuk penyia-nyiaan harta publik yang dilarang dalam Islam.

c. Prinsip Akuntabilitas (*Al-Mas'ūliyyah*): Pejabat publik harus bertanggung jawab atas pelaksanaan kebijakan, baik secara hukum, politik, maupun moral. Mekanisme pertanggungjawaban harus jelas, seperti pelaporan kinerja, audit, dan evaluasi oleh lembaga independen.

3. Evaluasi Kebijakan Berbasis Nilai
Kebijakan perlu dievaluasi secara berkala tidak hanya dari segi *output* (apakah target tercapai), tetapi terutama dari segi

outcome (apakah keadilan dan kemaslahatan benar-benar terwujud) dan dampaknya terhadap realisasi maqāṣid syariah. Evaluasi harus melibatkan masyarakat dan pihak independen untuk menjaga objektivitas.

4. Studi Kasus: Etika Kebijakan Ekonomi, Pendidikan, dan Kesehatan:
   a. Kebijakan Ekonomi: Harus berorientasi pada pemerataan, pemberdayaan UMKM, penguatan sektor riil, dan perlindungan konsumen. Kebijakan yang hanya menguntungkan konglomerat bertentangan dengan keadilan.
   b. Kebijakan Pendidikan: Harus menjamin akses yang setara bagi semua anak, meningkatkan kualitas guru, dan mengembangkan kurikulum yang membentuk karakter dan kecakapan hidup, bukan sekadar mengejar nilai ujian.
   c. Kebijakan Kesehatan: Harus menjamin akses layanan kesehatan dasar yang terjangkau bagi seluruh warga, dengan fokus pada pencegahan dan promosi kesehatan, bukan hanya kuratif.

E. Fiqih Tata Kelola Negara: Prinsip-Prinsip *Good Governance* dalam Perspektif Islam

Good governance (*al-ḥukm al-ṣāliḥ/al-rashīd*) adalah tata kelola pemerintahan yang baik, bersih, dan efektif. Fiqih sosial merumuskannya dalam prinsip-prinsip yang bersumber dari nilai Islam, yang tidak hanya menekankan aspek prosedural tetapi juga substansi moral.

1. Prinsip-Prinsip Utama

   a. *Al-Syūrā* (Musyawarah): Keterlibatan masyarakat dalam pengambilan keputusan melalui lembaga perwakilan atau mekanisme partisipatif lainnya. وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ [379] *("...sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antar mereka.")*. Syura harus dilakukan dengan ikhlas, terbuka, dan menghargai perbedaan pendapat.

   b. *Al-'adl wa al-Iḥsān* (Keadilan dan Kebajikan): Prinsip utama dalam seluruh aspek pemerintahan. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ[380] ("*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan*..."). Keadilan harus ditegakkan tanpa pandang bulu, sementara ihsan adalah nilai tambah berupa pelayanan yang ramah, empatik, dan melampaui sekadar kewajiban.

   c. *Al-Mas'ūliyyah* (Akuntabilitas): Setiap pemimpin dan pejabat bertanggung jawab atas amanah yang diberikan, baik di dunia (kepada rakyat dan hukum) maupun di akhirat (kepada Allah). Nabi bersabda: "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ"[381] ("*Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya*"). Akuntabilitas horizontal (kepada rakyat) dan vertikal (kepada Tuhan) harus berjalan seimbang.

---

[379] Q.S. Asy-Syūrā: 38.
[380] Q.S. An-Naḥl: 90.
[381] H.R. Al-Bukhari dan Muslim.

d. *Al-Shidq wa al-Amānah* (Kejujuran dan Amanah): Integritas moral adalah syarat mutlak bagi pengelola negara. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ[382] ("*Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui*."). Pejabat yang jujur dan amanah akan menjalankan tugasnya dengan penuh tanggung jawab.

e. *Al-Fa'āliyyah wa al-Ḥasānah* (Efektivitas dan Efisiensi): Negara harus dikelola secara profesional dan kompeten untuk memberikan pelayanan terbaik kepada publik. Ini mencakup pengelolaan sumber daya manusia yang berbasis meritokrasi, penggunaan teknologi untuk meningkatkan pelayanan, dan sistem manajemen yang modern.

2. Pemberantasan Korupsi sebagai Prioritas
Korupsi (*al-fasād*) adalah musuh utama tata kelola yang baik. Al-Qur'an menyebutnya perbuatan yang merusak. وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ[383] ("*Dan janganlah kamu makan harta di antara kamu dengan jalan yang batil, dan (janganlah) kamu menyuap dengan harta itu kepada para hakim*..."). Fiqih sosial mendorong pemberantasan korupsi dengan pendekatan komprehensif:

[382] Q.S. Al-Anfāl: 27.
[383] Q.S. Al-Baqarah: 188.

a. Sistem pencegahan melalui transparansi anggaran, sistem gaji yang layak untuk pejabat publik, dan pendidikan anti-korupsi berbasis nilai agama sejak dini.

b. Penindakan hukum yang tegas tanpa tebang pilih, dengan memperkuat lembaga penegak hukum seperti komisi pemberantasan korupsi.

c. Pembudayaan nilai-nilai kejujuran dan amanah dalam birokrasi dan masyarakat luas.

3. Pelayanan Publik (*Al-Khidmah al-'Āmmah*) sebagai Ibadah
   Birokrasi bukanlah kekuasaan, tetapi pelayanan. Nabi bersabda: "خَادِمُ الْقَوْمِ سَيِّدُهُم"[384] ("*Pelayan suatu kaum adalah pemimpin mereka*"). Etika melayani dengan ramah, cepat, dan tanpa sogokan adalah bagian dari iman. Setiap pegawai negeri harus menyadari bahwa mereka adalah pelayan masyarakat, bukan penguasa. Oleh karena itu, reformasi birokrasi harus diarahkan untuk menciptakan budaya pelayanan yang prima.

4. Transparansi dan Keterbukaan Informasi (*Al-Ṣafā' wa Kashf al-Ma'lūmāt*)
   Rakyat berhak mengetahui informasi publik, kecuali yang menyangkut rahasia negara yang sah. Keterbukaan mencegah penyalahgunaan wewenang. Negara harus menyediakan akses informasi yang mudah dan murah bagi masyarakat, misalnya melalui portal data terbuka. Transparansi juga diperlukan dalam proses pengadaan barang dan jasa pemerintah untuk mencegah korupsi.

[384] H.R. Abu Ya'la dan Al-Bazzar, dinilai hasan oleh Al-Albani.

5. Pengawasan dan *Check and Balances* (*Al-Riqābah wa Mu'ādalat al-Quwā*)
   Sistem pemerintahan harus memiliki mekanisme pengawasan yang kuat, baik secara internal (audit, inspektorat) maupun eksternal (parlemen, media, masyarakat sipil). Prinsip check and balances diperlukan untuk mencegah konsentrasi kekuasaan yang berpotensi disalahgunakan. Lembaga yudikatif harus benar-benar independen untuk mengawasi lembaga eksekutif dan legislatif.

6. Desentralisasi dan Otonomi Daerah (*Al-Lāmarkaziyyah wa al-Ḥukm al-Dhātī*)
   Fiqih sosial mendukung prinsip subsidiaritas, yaitu keputusan harus diambil pada level pemerintahan yang paling dekat dengan masyarakat. Desentralisasi yang sehat dapat meningkatkan partisipasi, akuntabilitas, dan efektivitas pelayanan. Namun, desentralisasi harus disertai dengan penguatan kapasitas pemerintah daerah dan pengawasan untuk mencegah penyalahgunaan wewenang di tingkat lokal.

Penutup:

Fiqih sosial tentang negara dan kebijakan publik menawarkan kerangka etis-normatif yang komprehensif untuk membangun negara yang melayani, adil, dan bersih. Negara dipandang sebagai instrument untuk mewujudkan rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan lil-'ālamīn*), dengan kedaulatan hukum yang berpijak pada nilai-nilai ilahiyah, dan dijalankan melalui mekanisme partisipatif dan akuntabel yang sesuai dengan konteks zaman. Tujuannya adalah terwujudnya ba*ldatun ṭayyibatun wa rabbun ghafūr* (negeri yang baik dan Tuhan Yang Maha Pengampun). Untuk mencapai itu, diperlukan komitmen bersama dari penguasa, elite agama, intelektual, dan seluruh rakyat untuk

membangun tata kelola negara yang baik berdasarkan nilai-nilai Islam yang *rahmatan lil 'alamin*.

BAB 19
FIQIH SOSIAL NEGARA DAN KEBIJAKAN PUBLIK: ANALISIS KOMPREHENSIF

A. Negara dan *Maslahah Ammah*: Fondasi Filosofis Negara dalam Fiqih Sosial

1. Epistemologi Konsep Negara dalam Pemikiran Islam Klasik dan Kontemporer

   Konsep negara dalam Islam mengalami evolusi pemikiran yang dinamis. Fiqih klasik membahas negara melalui konsep *al-Khilāfah* (suksesi kepemimpinan) dan *al-Imāmah al-'Uẓmā* (kepemimpinan tertinggi) yang bertujuan menjaga agama dan mengatur dunia. Namun, dalam konteks negara modern, fiqih sosial melakukan rekonstruksi dengan pendekatan maqāṣidī.

   a. Negara sebagai Institusi Fungsional (*Al-Dawlah ka Mu'assasah Waẓīfiyyah*): Negara bukanlah entitas sakral, melainkan instrumen sosial yang dibentuk melalui kontrak sosial untuk mencapai tujuan-tujuan kolektif. Konsep Bai'at (sumpah setia) dalam tradisi Islam ditransformasi menjadi konsep kontrak sosial modern antara pemerintah dan yang diperintah.

b. Sumber Legitimasi Kekuasaan (Maṣādir Mashrū'iyyat al-Sulṭah): Legitimasi penguasa tidak hanya datang dari formalitas bai'at, tetapi harus memenuhi tiga syarat: 1) Legitimasi prosedural melalui mekanisme yang disepakati (pemilu, syura); 2) Legitimasi performatif berdasarkan kinerja nyata dalam mewujudkan kemaslahatan; dan 3) Legitimasi moral berdasarkan integritas dan kepatuhan pada nilai-nilai keadilan.

c. Konsep Al-Sulṭah al-Muqayyadah (Kekuasaan yang Terbatas): Kekuasaan negara dibatasi oleh: 1) Hukum Tuhan dalam hal-hal yang bersifat prinsipil dan moral universal; 2) Konstitusi dan hukum positif yang dibuat melalui proses partisipatif; dan 3) Hak-hak asasi manusia yang merupakan bagian dari maqāṣid syariah.

2. Teori Kontrak Sosial dalam Perspektif Maqāṣid
Kontrak sosial dalam Islam bukan sekadar kesepakatan rasional belaka, tetapi memiliki dimensi transendental yang mengikat secara moral.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ

"Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman), 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab, 'Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.' (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari Kiamat kamu tidak mengatakan,

'Sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan).'"[385]

Ayat ini sering ditafsirkan sebagai kontrak primordial antara manusia dan Tuhan, yang menjadi landasan etis bagi semua kontrak sosial manusiawi.

a. Prinsip *Al-'adl* (Keadilan) sebagai inti kontrak sosial. Negara yang melanggar keadilan telah merusak kontrak tersebut.

b. Prinsip *Al-Maṣlaḥah* (Kemaslahatan) sebagai tujuan kontrak. Negara yang gagal mewujudkan kemaslahatan umum kehilangan alasan keberadaannya.

3. Model Negara Kesejahteraan (*Dawlah al-Ri'āyah*) dalam Fiqih Sosial

   Fiqih sosial mengembangkan konsep negara kesejahteraan yang berbeda dengan model Barat, dengan karakteristik:

   a. Basis Spiritual: Kesejahteraan tidak hanya material, tetapi mencakup ketenangan spiritual dan moral.

   b. Keseimbangan Individual-Kolektif: Menghargai hak individu, tetapi dalam kerangka tanggung jawab sosial.

   c. Peran Aktif Negara dalam Ekonomi: Negara tidak hanya sebagai regulator, tetapi juga sebagai pelaku aktif dalam sektor-sektor strategis untuk menjamin pemerataan.

   d. Sistem Jaminan Sosial Terpadu: Mengintegrasikan zakat, wakaf, infak/sedekah, dan program negara dalam satu sistem jaminan sosial yang komprehensif.

[385] Q.S. Al-A'rāf: 172.

4. Tanggung Jawab Negara terhadap Realisasi Maqāṣid
   Negara memiliki kewajiban konkret untuk mewujudkan maqāṣid melalui kebijakan publik:

   a. *Ḥifẓ al-Dīn*: Melalui: 1) Jaminan kebebasan beragama; 2) Pendidikan agama yang moderat dan inklusif; 3) Perlindungan tempat ibadah; 4) Pengaturan hubungan antarumat beragama berdasarkan prinsip keadilan.

   b. *Ḥifẓ al-Nafs*: Melalui: 1) Sistem pertahanan dan keamanan yang profesional; 2) Sistem kesehatan nasional yang terjangkau dan berkualitas; 3) Perlindungan lingkungan hidup; 4) Penanggulangan bencana yang efektif.

   c. *Ḥifẓ al-'Aql*: Melalui: 1) Sistem pendidikan nasional yang merata dan berkualitas; 2) Kebebasan akademik dan penelitian; 3) Pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi; 4) Pemberantasan kebodohan dan buta huruf.

   d. *Ḥifẓ al-Nasl*: Melalui: 1) Perlindungan dan pemberdayaan keluarga; 2) Program kesehatan ibu dan anak; 3) Perlindungan anak dari kekerasan dan eksploitasi; 4) Pengaturan kependudukan yang berkelanjutan.

   e. *Ḥifẓ al-Māl*: Melalui: 1) Sistem ekonomi yang berkeadilan; 2) Pengelolaan sumber daya alam untuk kemakmuran rakyat; 3) Pemberantasan korupsi dan monopoli; 4) Jaminan sosial bagi fakir miskin.

B. Ketaatan dan Kritik terhadap Kekuasaan: Dialektika Otoritas dan Kebebasan dalam Masyarakat Muslim

1. Teologi Otoritas dan Pemberontakan dalam Sejarah Pemikiran Islam

   a. *Madzhab Al-Ḥirāsah 'alā al-Jamā'ah* (Menjaga Persatuan): Didominasi oleh ulama Sunni klasik yang menekankan ketaatan kepada penguasa, meskipun zalim, untuk mencegah perpecahan dan pertumpahan darah. Dasarnya adalah hadis: "إِنْ ضَرَبَكَ فَظُلْمَكَ فَاصْبِرِ" ("*Jika dia memukulmu dan menzalimimu, bersabarlah*").

   b. *Madzhab Al-Muqāwamah* (Perlawanan): Diwakili oleh Khawarij dan Syiah awal yang menekankan kewajiban memberontak terhadap penguasa zalim. Mereka menggunakan ayat seperti Q.S. Al-Mā'idah: 44 tentang orang yang tidak berhukum dengan hukum Allah.

   c. *Madzhab Al-Wasaṭiyyah* (Moderasi) dalam Fiqih Sosial: Mengambil jalan tengah dengan membedakan tingkat kezaliman. Untuk kezaliman ringan, dilakukan koreksi dan nasihat (*al-naṣīḥah*). Untuk kezaliman sistemik yang merusak *maqāṣid syariah*, dilakukan perlawanan tanpa kekerasan (al-*muqāwamah al-silmīyah*) dan jika perlu perlawanan bersenjata sebagai upaya terakhir.

2. Hierarki Kewajiban Sosial-Politik Warga Negara
   Fiqih sosial merumuskan hierarki kewajiban warga negara terhadap negara:

a. Kewajiban Ketaatan Bersyarat (*Al-Ṭā'ah al-Musharṭah*).

b. Kewajiban Nasihat dan Kritik Konstruktif (*Al-Naṣīḥah wa al-Naqd al-Binā'ī*).

c. Kewajiban Menolak Perintah Maksiat (*Mumāna'at al-Amr bi al-Ma'ṣiyah*).

d. Kewajiban Mencegah Kemungkaran (*Al-Nahy 'an al-Munkar*) melalui cara-cara yang sesuai dengan tingkat kemungkaran.

e. Kewajiban Melawan Kedzaliman Sistemik (*Muqāwamat al-Ẓulm al-Bunyawī*) dengan mempertimbangkan prinsip dar' al-mafāsid (mencegah kerusakan yang lebih besar).

3. Mekanisme Kontrol Kekuasaan yang Terlembagakan
   Fiqih sosial menekankan pentingnya mekanisme kontrol yang terlembagakan, bukan hanya bergantung pada keberanian individu:

   a. Lembaga *Al-Ḥisbah* Modern: Diwujudkan dalam bentuk Ombudsman, Komisi Pemberantasan Korupsi, dan Komisi Nasional Hak Asasi Manusia yang independen.

   b. Kebebasan Pers dan Media: Sebagai pilar keempat demokrasi (*al-rukn al-rābi' li al-dīmuqrāṭiyyah*) yang berfungsi mengawasi kekuasaan.

   c. Masyarakat Sipil yang Kuat: LSM, ormas keagamaan, serikat pekerja, dan asosiasi profesi sebagai kekuatan penyeimbang negara.

   d. Sistem *Check and Balances*: Pemisahan dan saling mengawasi antara eksekutif, legislatif, dan yudikatif.

4. Fiqih Pembangkangan Sipil (*Fiqh al-Mu'āraḍah al-Silmīyah*)
   Untuk menghadapi penguasa zalim secara efektif tanpa menimbulkan *chaos*, fiqih sosial mengembangkan konsep pembangkangan sipil:

   a. Landasan Teologis: Kisah Nabi Ibrahim menghancurkan berhala (QS. Al-Anbiyā': 58-70) sebagai bentuk pembangkangan simbolik terhadap sistem kemusyrikan.

   b. Prinsip-Prinsipnya: 1) Tujuan yang jelas untuk memperbaiki, bukan menghancurkan; 2) Metode damai tanpa kekerasan; 3) Keterbukaan dan transparansi; 4) Kesediaan menanggung konsekuensi hukum; 5) Menjaga persatuan dan tidak menyebabkan perpecahan.

   c. Bentuk-Bentuknya: Mogok kerja, boikot, aksi duduk, pawai damai, pembangkangan pajak selektif, dan kampanye media sosial.

C. Legislasi dan Nilai Syariah: Rekonstruksi Hukum Islam untuk Negara Modern

1. Metodologi *Ijtihād Dustūrī* (Ijtihad Konstitusional)
   Untuk mengintegrasikan nilai syariah dalam konstitusi dan perundangan, diperlukan metodologi khusus:

   a. Pendekatan *Al-Maqāṣid al-'Ulyā* (Tujuan-Tujuan Tertinggi): Mengidentifikasi nilai-nilai universal dalam syariah yang dapat menjadi *common ground* bagi semua warga negara, seperti keadilan, kebebasan, persamaan, dan solidaritas sosial.

b. Prinsip *Al-Tanẓīm al-Dustūrī li al-Siyāsah al-Syar'iyyah* (Pengaturan Konstitusional atas Politik Syar'i): Menempatkan nilai-nilai syariah dalam kerangka konstitusional negara modern, dengan mekanisme yang jelas untuk interpretasi dan implementasinya.

c. Konsep *Al-Fiqh al-Dustūrī al-Islāmī* (Fiqih Konstitusional Islam): Mengembangkan cabang fiqih baru yang khusus membahas isu-isu konstitusional dari perspektif Islam, seperti hubungan agama-negara, hak asasi manusia, dan sistem pemerintahan.

2. Model-Model Penerapan Hukum Islam di Negara Modern

a. Model Unifikasi Total: Menerapkan hukum Islam secara keseluruhan sebagai hukum positif. Model ini dianggap tidak realistis dalam masyarakat plural dan dapat menimbulkan diskriminasi terhadap non-Muslim.

b. Model *Personal Law*: Menerapkan hukum Islam hanya dalam bidang hukum keluarga (perkawinan, waris, wakaf) bagi umat Islam, sementara hukum publik bersifat sekuler. Model ini banyak dianut di negara-negara Muslim.

c. Model *Maqāṣidī-Integratif*: Yang diambil adalah nilai-nilai dan prinsip-prinsip universal syariah, bukan hukum-hukum spesifiknya. Prinsip-prinsip ini kemudian diintegrasikan ke dalam sistem hukum nasional melalui proses legislasi demokratis. Model ini dianggap paling sesuai dengan fiqih sosial.

3. Mekanisme Legislasi Partisipatif Berbasis *Maqāṣid*

   a. Pendidikan Legislator: Anggota parlemen perlu mendapatkan pendidikan tentang maqāṣid syariah dan metodologi ijtihad kontemporer.

   b. Baḥth *al-Masā'il al-Dustūriyyah* (Studi Masalah-Masalah Konstitusional): Membentuk tim ahli yang terdiri dari fuqaha, ahli hukum konstitusi, dan ilmuwan sosial untuk mengkaji RUU penting dari perspektif maqāṣid.

   c. Uji Publik *Maqāṣidī* (*Al-Ikhtibār al-Maqāṣidī al-'Āmm*): Melibatkan masyarakat dalam menilai apakah suatu RUU sejalan dengan maqāṣid melalui survei, dengar pendapat publik, dan konsultasi *online*.

4. Studi Kasus: Legislasi Anti-Korupsi dalam Perspektif Fiqih
   Korupsi dilarang keras dalam Islam. Legislasi anti-korupsi dapat dirumuskan dengan pendekatan maqāṣidī:

   a. Dari sudut *Ḥifẓ al-Māl*: Korupsi merampas hak publik dan mengganggu distribusi kekayaan yang adil.

   b. Dari sudut *Ḥifẓ al-Nafs*: Korupsi dalam sektor kesehatan dan pangan dapat membahayakan jiwa.

   c. Dari sudut *Ḥifẓ al-Dīn*: Korupsi merusak amanah yang merupakan bagian dari agama.

   d. Dari sudut *Ḥifẓ al-'Aql*: Korupsi menghambat pembangunan pendidikan dan penelitian.

   e. Dari sudut *Ḥifẓ al-Nasl*: Korupsi menggerogoti dana untuk perlindungan anak dan keluarga.

   Berdasarkan analisis ini, hukum anti-korupsi yang komprehensif dan tegas adalah kewajiban syar'i.

D. Etika Kebijakan Publik: Dari Formulasi hingga Evaluasi Berbasis Nilai

1. Kerangka Etis Formulasi Kebijakan
    a. Prinsip *Al-Ikhlāṣ* (Keikhlasan): Kebijakan harus dirumuskan dengan niat tulus untuk kemaslahatan publik, bukan untuk kepentingan pribadi, kelompok, atau partai.
    b. Prinsip *Al-'adl* (Keadilan) dalam Analisis Dampak: Sebelum ditetapkan, kebijakan harus melalui Analisis Dampak Keadilan (*Taḥlīl Athar al-'adl*) yang mengkaji secara mendalam dampaknya terhadap berbagai kelompok masyarakat, terutama yang rentan.
    c. Prinsip *Al-Tasāmuh* (Toleransi) dalam Kebijakan Multikultural: Kebijakan harus menghormati keragaman budaya dan keyakinan dalam masyarakat, selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar bersama.
    d. Prinsip *Al-Mushārakah* (Partisipasi) yang Bermakna: Bukan sekadar formalitas, tetapi melibatkan masyarakat secara mendalam dalam seluruh proses formulasi kebijakan.
2. Etika Implementasi Kebijakan
    a. Prinsip *Al-Niyyah al-Ṣāliḥah* (Niat yang Baik) dalam Pelaksanaan: Pelaksana kebijakan harus memiliki komitmen moral untuk melaksanakan dengan baik, bukan sekadar rutinitas.
    b. Prinsip *Al-Tawāḍu'* (Kerendahan Hati) dalam Pelayanan: Birokrat sebagai pelayan masyarakat harus melayani dengan rendah hati, tidak sombong.

c. Prinsip *Al-Ṣabr* (Kesabaran) dalam Menghadapi Tantangan: Implementasi kebijakan sering menemui kendala, diperlukan kesabaran dan ketekunan untuk mengatasinya.

d. Prinsip *Al-Shidq* (Kejujuran) dalam Pelaporan: Laporan pelaksanaan harus jujur dan transparan, tidak dimanipulasi untuk kepentingan pencitraan.

3. Sistem Monitoring dan Evaluasi Berbasis Nilai

a. *Al-Raqābah al-Maqāṣidiyyah* (Pengawasan Berbasis Maqāṣid): Membentuk tim pengawas independen yang mengevaluasi kebijakan berdasarkan kontribusinya terhadap realisasi maqāṣid syariah.

b. Indikator Kinerja Berbasis Nilai (*Maw'īyāt al-Adā' al-Qiyamī*): Mengembangkan indikator kinerja yang tidak hanya kuantitatif (berapa banyak yang dibangun), tetapi juga kualitatif (seberapa adil distribusi manfaatnya, seberapa besar kepuasan masyarakat).

c. Mekanisme Umpan Balik dan Koreksi (*Jihāz al-Radd al-Ma'kūs wa al-Taṣḥīḥ*): Menyediakan saluran yang efektif bagi masyarakat untuk memberikan umpan balik dan mengusulkan koreksi terhadap kebijakan yang tidak tepat.

4. Studi Kasus: Etika Kebijakan Pendidikan Nasional
Kebijakan pendidikan harus:

a. Adil: Memberikan akses yang sama bagi semua anak, kaya-miskin, kota-desa.

b. Bermakna: Mengembangkan potensi anak secara holistik (kognitif, afektif, psikomotorik).

c. Membangun Karakter: Menanamkan nilai-nilai kejujuran, tanggung jawab, toleransi.

d. Relevan: Menyiapkan anak untuk menghadapi tantangan masa depan.

e. Menghargai Keragaman: Mengakui dan menghormati perbedaan budaya dan keyakinan.

E. Fiqih Tata Kelola Negara: Arsitektur Pemerintahan yang Bersih, Efektif, dan Akuntabel

1. Prinsip-Prinsip Arsitektur Pemerintahan dalam Fiqih Sosial

   a. Prinsip *Al-Tawāzun* (Keseimbangan): Antara kekuatan negara dan hak masyarakat, antara otoritas dan kebebasan, antara efisiensi dan partisipasi.

   b. Prinsip *Al-Takāmul* (Saling Melengkapi): Antara berbagai lembaga negara dan antara negara dengan masyarakat sipil.

   c. Prinsip *Al-Tanāwub* (Rotasi Kekuasaan): Kekuasaan tidak boleh dimonopoli secara permanen oleh individu atau kelompok tertentu. Ini sejalan dengan prinsip syura dan demokrasi.

   d. Prinsip *Al-Ta'āwun* (Kerjasama): Antara berbagai level pemerintahan (pusat-daerah) dan antara pemerintah dengan swasta dalam pembangunan.

2. Sistem Pemerintahan yang Ideal dalam Perspektif Fiqih
   Fiqih sosial tidak menentukan bentuk pemerintahan tertentu (presidensial, parlementer), tetapi memberikan prinsip-prinsip yang harus dipenuhi:

a. Akuntabilitas Vertikal dan Horizontal: Pemimpin bertanggung jawab kepada Tuhan (vertikal) dan kepada rakyat (horizontal) melalui mekanisme pemilu, audit, dan pengawasan.
b. Partisipasi Publik yang Luas: Masyarakat terlibat aktif dalam pengambilan keputusan melalui berbagai saluran.
c. Transparansi Penuh: Informasi publik terbuka kecuali yang benar-benar rahasia negara.
d. Responsif terhadap Aspirasi Rakyat: Pemerintah cepat tanggap terhadap kebutuhan dan keluhan masyarakat.
e. Efektif dalam Pelayanan: Pelayanan publik berkualitas, cepat, dan mudah diakses.

3. Strategi Membangun Institusi yang Kuat
   a. Reformasi Birokrasi Radikal: Dari budaya patrimonial ke budaya meritokratik, dari mental feodal ke mental pelayan.
   b. Penguatan Lembaga Peradilan: Meningkatkan independensi, kesejahteraan, dan kompetensi hakim.
   c. Pemberdayaan Lembaga Pengawasan: Memberikan kewenangan dan sumber daya yang memadai kepada lembaga pengawas.
   d. Pengembangan Kapasitas Aparatur Negara: Melalui pendidikan dan pelatihan berkelanjutan.
   e. Pemanfaatan Teknologi untuk *Good Governance: E-government*, sistem informasi terpadu, data terbuka.

4. Model Kepemimpinan dalam Fiqih Sosial
    a. *Al-Qiyādah al-Rahmah* (Kepemimpinan yang Penuh Kasih): Pemimpin seperti orang tua yang menyayangi rakyatnya.
    b. *Al-Qiyādah al-Khadimah* (Kepemimpinan Melayani): Pemimpin adalah pelayan rakyat, bukan penguasa.
    c. *Al-Qiyādah al-'Ālimah* (Kepemimpinan yang Berilmu): Pemimpin memiliki pengetahuan yang memadai tentang pemerintahan.
    d. *Al-Qiyādah al-Shādilah* (Kepemimpinan yang Adil): Pemimpin berlaku adil kepada semua pihak.
    e. *Al-Qiyādah al-Amīnah* (Kepemimpinan yang Amanah): Pemimpin menjaga amanah dengan baik.
5. Tantangan Kontemporer dalam Tata Kelola Negara
    a. Korupsi Sistemik: Memerlukan pendekatan komprehensif, tidak hanya penindakan tetapi juga pencegahan dan pendidikan.
    b. Birokrasi yang Lamban dan Berbelit: Perlu reformasi menyeluruh dengan prinsip simplifikasi dan digitalisasi.
    c. Konflik Kepentingan (*Tadhākhum al-Maṣāliḥ*): Perlu aturan yang ketat tentang *conflict of interest* bagi pejabat publik.
    d. Tekanan Global dan Kedaulatan: Bagaimana menjaga kedaulatan dalam menghadapi tekanan ekonomi dan politik global.

F. Fiqih dan Konstitusi: Sintesis antara Nilai *Ilahiyah* dan Kedaulatan Rakyat

1. Falsafah Konstitusi dalam Perspektif *Maqāṣid*
   Konstitusi bukan hanya dokumen hukum, tetapi piagam moral (*mīthāq akhlāqī*) yang mencerminkan nilai-nilai dasar masyarakat. Dalam perspektif Islam, konstitusi harus merefleksikan keseimbangan antara hak Tuhan, hak individu, dan hak masyarakat.
   a. Prinsip *Al-Tawḥīd* (Keesaan Tuhan): Diwujudkan dalam pengakuan bahwa sumber moralitas tertinggi berasal dari Tuhan, meskipun negara tidak secara formal teokrasi.
   b. Prinsip *Al-'Adālah* (Keadilan): Menjadi prinsip sentral yang mengikat seluruh pasal konstitusi.
   c. Prinsip *Al-Ḥurriyyah al-Mas'ūlah* (Kebebasan yang Bertanggung Jawab): Kebebasan individu diakui tetapi dibatasi oleh hak orang lain dan nilai-nilai moral publik.
2. Model-Model Hubungan Agama-Negara dalam Konstitusi
   a. Model Negara Agama (*Dawlah Dīniyyah*): Agama tertentu dijadikan agama negara. Model ini berpotensi menimbulkan diskriminasi terhadap penganut agama lain.
   b. Model Negara Sekuler (*Dawlah 'Ilmāniyyah*): Agama dipisahkan sepenuhnya dari negara. Model ini ditolak karena mengabaikan peran agama dalam kehidupan publik.
   c. Model Negara yang Mendukung Agama (*Dawlah Ḥāmiyah li al-Dīn*): Negara tidak mengadopsi agama tertentu sebagai agama resmi, tetapi melindungi dan memfasilitasi praktik

semua agama, serta mengakui kontribusi agama terhadap nilai-nilai publik. Model ini paling sesuai dengan fiqih sosial.

3. Mekanisme Pengujian Konstitusional Berbasis *Maqāṣid*
   Mahkamah Konstitusi perlu mengembangkan metodologi khusus untuk menguji undang-undang berdasarkan maqāṣid syariah:
   a. Uji Kesesuaian dengan Maqāṣid (*Ikhtibār al-Muwāfaqah li al-Maqāṣid*): Apakah UU tersebut mendukung atau menghambat pencapaian maqāṣid?
   b. Uji Proporsionalitas dalam Pembatasan Hak (*Ikhtibār al-Tanāsub fī Taqyīd al-Ḥuqūq*): Apakah pembatasan hak tertentu (seperti kebebasan berekspresi) proporsional dengan tujuan yang ingin dicapai?
   c. Uji Dampak terhadap Kelompok Rentan (*Ikhtibār al-Athar 'alā al-Fī'at al-Da'īfah*): Bagaimana dampak UU terhadap kelompok miskin, minoritas, difabel?
4. Amandemen Konstitusi dalam Perspektif Fiqih
   Amandemen konstitusi adalah keniscayaan untuk menyesuaikan dengan perkembangan zaman, tetapi harus mempertahankan prinsip-prinsip dasar (*al-mabādi' al-asāsiyyah*) yang tidak boleh diubah, seperti prinsip keadilan, persamaan, dan perlindungan hak asasi.

G. Fiqih Administrasi Publik: Transformasi Birokrasi menjadi Pelayan Umat

1. Filsafat Administrasi Publik dalam Islam
   Administrasi publik adalah ibadah sosial (*'ibādah ijtima'iyyah*) karena melayani kebutuhan masyarakat. Setiap pegawai

negeri adalah *'abdullāh* (hamba Allah) yang bertugas melayani sesama hamba Allah.

2. Prinsip-Prinsip Etika Administrasi
   a. *Al-Ifā'ah* (Efisiensi): Menyelesaikan tugas dengan cepat dan tepat.
   b. *Al-Itqān* (Profesionalisme): Mengerjakan dengan kualitas terbaik.
   c. *Al-Inṣāf* (Keadilan): Melayani semua pihak dengan sama.
   d. *Al-Iḥsān* (Pelayanan Terbaik): Melampaui sekadar kewajiban formal.
   e. *Al-Rifq* (Kelembutan): Bersikap ramah dan santun.
   f. *Al-Ṣabr* (Kesabaran): Menghadapi keluhan dengan sabar.
3. Reformasi Birokrasi Berbasis Nilai
   a. Rekrutmen Berbasis Meritokrasi dan Nilai: Tidak hanya tes kemampuan, tetapi juga tes integritas moral.
   b. Sistem *Reward and Punishment* yang Jelas: Menghargai yang berprestasi, memberi sanksi pada yang melanggar.
   c. Pendidikan dan Pelatihan Berkelanjutan: Meningkatkan kompetensi teknis dan moral.
   d. Simplifikasi Prosedur: Memangkas birokrasi yang berbelit.
   e. Digitalisasi Pelayanan: Meningkatkan efisiensi dan transparansi.
4. Model Kepemimpinan Administratif
   a. *Al-Qiyādah bi al-Qudwah* (Kepemimpinan dengan Keteladanan): Atasan memberi contoh yang baik.

b. *Al-Qiyādah al-Mushārikah* (Kepemimpinan Partisipatif): Melibatkan bawahan dalam pengambilan keputusan.

c. *Al-Qiyādah al-Tawḥīdiyyah* (Kepemimpinan yang Mempersatukan): Menyatukan berbagai unit untuk mencapai tujuan bersama.

H. Fiqih dan Kebijakan Luar Negeri: Diplomasi Berbasis Nilai dalam Sistem Internasional

1. Falsafah Hubungan Internasional dalam Islam
   a. Prinsip *Al-'Ālamiyyah* (Universalitas): Islam mengakui kesatuan umat manusia.
   b. Prinsip *Al-Salām* (Perdamaian): Perdamaian adalah norma, perang adalah pengecualian.
   c. Prinsip *Al-'adl* (Keadilan): Berhubungan dengan negara lain berdasarkan keadilan.
   d. Prinsip *Al-Ta'āwun* (Kerjasama): Bekerjasama dalam kebaikan dan kemanusiaan.
2. Prinsip-Prinsip Diplomasi Islami
   a. *Al-Ḥikmah* (Kebijaksanaan): Memilih kata dan tindakan yang tepat.
   b. *Al-Mau'iẓah al-Ḥasanah* (Nasihat yang Baik): Menyampaikan pesan dengan cara yang baik.
   c. *Al-Jidāl bi allatī hiya Aḥsan* (Debat dengan Cara Terbaik): Berdialog dengan argumentasi yang kuat dan santun.
   d. *Al-Ṣabr* (Kesabaran): Tidak terburu-buru dalam mengambil keputusan.

3. Isu-Isu Kontemporer dalam Hubungan Internasional
   a. Hak Palestina: Isu sentral yang menjadi ukuran konsistensi politik luar negeri negara Muslim.
   b. Minoritas Muslim: Perlindungan terhadap minoritas Muslim di negara non-Muslim berdasarkan prinsip timbal balik.
   c. Kerjasama Ekonomi Internasional: Mengembangkan kerjasama Selatan-Selatan dan mengurangi ketergantungan pada negara maju.
   d. Isu Lingkungan Global: Kontribusi aktif dalam perjanjian lingkungan internasional.
4. Peran Organisasi Kerjasama Islam (OKI)
   OKI harus direformasi menjadi lebih efektif dalam membela kepentingan umat Islam, menyelesaikan konflik internal, dan menjadi kekuatan moral dalam percaturan global.

I. Fiqih dan Keuangan Publik: Ekonomi Politik Anggaran Negara

1. Filsafat Ekonomi Politik dalam Islam
   Anggaran negara adalah cerminan prioritas politik dan moral negara. APBN yang berkeadilan menunjukkan komitmen negara pada keadilan distributif.
2. Prinsip-Prinsip Pengelolaan APBN
   a. Prinsip Keadilan (*'adl*): Alokasi anggaran harus adil antar sektor, wilayah, dan kelompok masyarakat.

b. Prinsip Kemaslahatan (*Maṣlaḥah*): Anggaran harus dialokasikan untuk program-program yang memberi manfaat terbesar bagi rakyat.

c. Prinsip Efisiensi (*Kufā'ah*): Menggunakan anggaran secara optimal, menghindari pemborosan.

d. Prinsip Transparansi (*Ṣafā'*): Anggaran harus terbuka untuk diawasi masyarakat.

e. Prinsip Akuntabilitas (*Mas'ūliyyah*): Setiap penggunaan anggaran harus dapat dipertanggungjawabkan.

3. Sumber-Sumber Pendapatan Negara yang Halal dan Adil

   a. Zakat: Untuk program sosial tertentu.

   b. Pajak Progresif: Atas penghasilan, kekayaan, dan konsumsi barang mewah.

   c. Hasil Sumber Daya Alam: Sebagai milik publik, harus dikelola untuk kemakmuran rakyat.

   d. BUMN yang Efisien: Memberikan kontribusi kepada negara.

   e. Harta Haram yang Disita: Dapat digunakan untuk kepentingan umum.

4. Prioritas Alokasi Anggaran

   a. Kebutuhan Dasar: Pendidikan, kesehatan, pangan, energi.

   b. Infrastruktur Publik: Transportasi, air bersih, sanitasi.

   c. Keamanan dan Pertahanan: Dalam batas yang proporsional.

   d. Pemberdayaan Ekonomi Rakyat: UMKM, koperasi, pertanian.

   e. Riset dan Pengembangan: Untuk kemandirian teknologi.

5. Pengawasan Keuangan Publik
   a. Pengawasan Internal: Inspektorat, auditor internal.
   b. Pengawasan Eksternal: Badan Pemeriksa Keuangan (BPK), masyarakat.
   c. Pengawasan oleh Lembaga Agama: Dewan Syariah dapat mengawasi aspek moral pengelolaan keuangan.

J. Fiqih dan Reformasi Hukum: Menuju Peradilan yang Menyejahterakan

1. Visi Peradilan dalam Islam
   Peradilan adalah institusi penegak keadilan (*mu'assasat iqāmat al-'adl*), bukan sekadar tempat menyelesaikan sengketa. Tujuannya adalah mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan.
2. Prinsip-Prinsip Peradilan Islami
   a. Independensi Mutlak: Bebas dari campur tangan kekuasaan manapun.
   b. Keadilan Substantif: Tidak hanya formal prosedural, tetapi menegakkan keadilan yang sesungguhnya.
   c. Aksesibilitas: Dapat diakses oleh semua orang, termasuk yang miskin.
   d. Kepastian Hukum: Putusan harus dapat diprediksi dan konsisten.
   e. Keadilan Restoratif: Memulihkan hubungan, bukan hanya menghukum.

3. Reformasi Sistem Peradilan
    a. Rekrutmen Hakim: Sistem yang ketat, berdasarkan integritas dan kompetensi.
    b. Pendidikan Hakim Berkelanjutan: Termasuk pendidikan maqāṣid syariah.
    c. Penggunaan Teknologi: *E-court* untuk mempercepat proses.
    d. Bantuan Hukum: Wajib bagi yang tidak mampu.
    e. Mediasi dan Arbitrase: Dikembangkan sebagai alternatif penyelesaian sengketa.
4. Penegakan Hukum yang Berkeadilan
    a. Prinsip *Equality Before the Law*: Semua sama di depan hukum.
    b. Penegakan Humanis: Menghormati hak tersangka dan terpidana.
    c. Reformasi Lembaga Pemasyarakatan: Dari balas dendam ke pemulihan.
    d. Pemberantasan Mafia Hukum: Tindakan tegas terhadap praktik suap dan intervensi dalam proses hukum.
5. Peradilan Agama dalam Sistem Nasional
   Peradilan Agama sebagai bagian dari sistem peradilan nasional perlu terus direformasi:
    a. Peningkatan Kompetensi Hakim: Dalam fiqih kontemporer dan ilmu-ilmu sosial.
    b. Kodifikasi Hukum Keluarga Islam: Yang lebih adil gender dan kontekstual.

c. Mediasi Keluarga: Dikembangkan untuk mencegah perceraian.

d. Integrasi dengan Layanan Sosial: Bekerjasama dengan lembaga sosial untuk penanganan kasus yang holistik.

Subbab Tambahan: Fiqih dan Tata Kelola Digital

1. Negara Digital dan Hak Warga Negara

   a. Kedaulatan Data (*Al-Siyādah 'alā al-Bayānāt*): Data warga negara adalah bagian dari kedaulatan nasional yang harus dilindungi dari eksploitasi korporasi asing.

   b. Hak Digital Warga Negara (*Ḥuqūq al-Muwāṭin al-Raqmiyyah*): Termasuk hak atas akses internet, hak atas privasi data, dan hak untuk tidak diawasi secara digital tanpa alasan hukum yang jelas.

2. Etika Kecerdasan Buatan dan Otonomi Algoritma

   a. Prinsip *Al-Mas'ūliyyah al-Insāniyyah* (Tanggung Jawab Manusia): Keputusan final harus tetap di tangan manusia, bukan sepenuhnya diserahkan pada algoritma.

   b. Prinsip *Al-'adl fī al-Khuṭūrāt* (Keadilan dalam Algoritma): Algoritma harus dirancang untuk tidak memperkuat bias dan diskriminasi yang sudah ada dalam masyarakat.

   c. Prinsip *Al-Ṣafā' fī al-Khuṭūrāt* (Transparansi Algoritma): Masyarakat berhak mengetahui dasar pengambilan keputusan oleh algoritma, terutama dalam hal yang mempengaruhi hajat hidup orang banyak (seperti penilaian kredit, rekrutmen kerja).

3. Demokrasi Digital dan Tantangan Disinformasi
    a. *Platform* Digital sebagai Ruang Publik Baru: Perlu diatur dengan prinsip yang menjamin kebebasan berekspresi sekaligus mencegah penyebaran kebencian dan hoaks.
    b. Literasi Digital sebagai Kewajiban Negara: Negara wajib mendidik masyarakat untuk menjadi warga digital yang cerdas dan kritis.
    c. Regulasi Media Sosial yang Berkeadilan: Menghindari monopoli.

BAB 20
FIQIH SOSIAL KORUPSI DAN KEJAHATAN SOSIAL: ANALISIS KOMPREHENSIF, HOLISTIK DAN OPERASIONAL

A. Korupsi sebagai Kejahatan Kemanusiaan: Analisis Teologis, Hukum, dan Sosial

1. Korupsi dalam Perspektif Teologis: Anatomi Dosa Kolektif
   Korupsi bukan sekadar pelanggaran hukum positif, tetapi merupakan penyimpangan metafisik yang melibatkan dimensi spiritual, moral, dan sosial secara bersamaan. Dalam teologi Islam, korupsi dipahami sebagai:

   a. Pemberontakan terhadap Amanah Ilahi: Manusia sebagai khalīfah (QS. Al-Baqarah: 30) menerima amanah mengelola bumi. Korupsi adalah pengkhianatan terhadap amanah kosmik ini, dengan menyalahgunakan kekuasaan dan kepercayaan untuk kepentingan diri.

   b. Pengingkaran terhadap Konsep *Rizq* (Rezeki): Islam mengajarkan bahwa rezeki telah dijamin Allah. Korupsi adalah bentuk ketidakpercayaan (*syakk*) terhadap jaminan ini, dengan mengambil hak orang lain secara batil. وَمَا مِن

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ("*Dan tidak ada suatu binatang melata pun di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezekinya*") (QS. Hūd: 6).

c. Perusakan terhadap *Mīzān* (Keseimbangan): Korupsi mengganggu keseimbangan sosial-ekonomi yang ditetapkan Allah. وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ("*Dan langit telah ditinggikan-Nya dan Dia ciptakan keseimbangan*") (QS. Ar-Raḥmān: 7-8).

2. Korupsi sebagai Kejahatan Multidimensi: Klasifikasi Fiqih Kontemporer
   Berdasarkan lingkup dan dampaknya, korupsi dapat diklasifikasikan:

   a. Korupsi Individual (*Al-Fasād al-Fardī*): Dilakukan oleh individu pejabat untuk keuntungan pribadi.

   b. Korupsi Institusional (*Al-Fasād al-Mu'assasī*): Terjadi dalam suatu lembaga/instansi, menjadi budaya organisasi.

   c. Korupsi Sistemik (*Al-Fasād al-Niẓāmī*): Sudah menjadi bagian dari sistem politik-ekonomi, melibatkan jaringan antar lembaga.

   d. Korupsi Transnasional (*Al-Fasād al-'Ālamī*): Melibatkan aktor lintas negara, perusahaan multinasional, dan pencucian uang internasional.

3. Analisis *Maṣlaḥah-Mafsadah* (Kebaikan-Kerusakan) dalam Kasus Korupsi
   Setiap tindakan korupsi harus dianalisis dengan metode *muwāzanah* (penimbangan) antara *maṣlaḥah* dan *mafsadah*-nya:

a. Dimensi *Mafsadah* (Kerusakan)

   1) *Mafsadah Ḥaqīqiyyah* (Kerusakan Nyata): Kerugian materi negara, kematian akibat infrastruktur bobrok.

   2) *Mafsadah 'Āmmah* (Kerusakan Umum): Rusaknya kepercayaan publik, melemahnya negara.

   3) *Mafsadah Mustaqbaliyyah* (Kerusakan Masa Depan): Utang bagi generasi mendatang, lingkungan rusak.

b. Dimensi *Maṣlaḥah* Semu: Keuntungan pribadi atau kelompok pelaku adalah *maṣlaḥah zawāhir* (kebaikan semu) yang tidak bisa dibandingkan dengan *mafsadah*-nya yang sangat besar.

4. Korupsi dan Konsep *Al-Dhulm al-Mutarākib* (Kezaliman Berlapis)

   Korupsi menciptakan rantai kezaliman berlapis:

   a. Lapisan 1: Kezaliman terhadap Diri Sendiri - Merusak integritas dan moral pelaku.

   b. Lapisan 2: Kezaliman terhadap Keluarga - Memberi nafkah haram, menjadi teladan buruk.

   c. Lapisan 3: Kezaliman terhadap Masyarakat - Merampas hak publik, menciptakan ketidakadilan.

   d. Lapisan 4: Kezaliman terhadap Negara - Menggerogoti kedaulatan dan kapasitas negara.

   e. Lapisan 5: Kezaliman terhadap Generasi Mendatang - Mencuri masa depan anak cucu.

   Korupsi sebagai Bentuk *Al-Hirābah al-Hadīthah* (Perampokan Modern)

Fiqih klasik mengenal *ḥirābah* (perampokan di jalan) sebagai kejahatan berat. Korupsi adalah *ḥirābah* modern yang lebih berbahaya karena:

a. Dilakukan oleh mereka yang seharusnya melindungi rakyat.
b. Menggunakan instrumen hukum dan birokrasi.
c. Dampaknya lebih luas dan sistematis.
d. Pelakunya sering tidak merasa bersalah karena "hanya mengambil sedikit".

5. Tanggung Jawab Teologis-Kolektif (*Al-Mas'ūliyyah al-'Aqadiyyah al-Musytarakah*)
   a. Dosa *Al-Ithm al-Mutanāqil* (Dosa Menular): Korupsi menciptakan budaya yang mendorong orang lain ikut korup.
   b. Tanggung Jawab *Al-Muqīm 'alā al-Ẓulm* (Yang Diam atas Kezaliman): Ulama, intelektual, dan masyarakat yang diam terhadap korupsi ikut memikul dosa.
   c. Konsep *Al-Ta'āwun 'alā al-Ithm* (Kerjasama dalam Dosa): Korupsi sering melibatkan banyak pihak (pemberi-suap, penerima, perantara).

B. Dampak Korupsi: Analisis Holistik Berbasis *Maqāṣid Syariah*

1. Dampak terhadap Realisasi *Ḥifẓ al-Dīn* (Menjaga Agama)
   a. Krisis Kredibilitas Dakwah: Sulit mendakwahkan kejujuran ketika pemimpin dan aparat korup.
   b. Sakralisasi Kekuasaan yang Korup: Menggunakan simbol-simbol agama untuk membungkus korupsi.

c. Komersialisasi Ibadah: Suap terselubung dalam bentuk "sumbangan" keagamaan.

d. Munculnya Aliran Sesat yang Menjustifikasi Korupsi: Sebagai bentuk "reaksi" terhadap kegagalan agama mainstream melawan korupsi.

2. Dampak terhadap Realisasi *Ḥifẓ al-Nafs* (Menjaga Jiwa)

a. Kematian akibat Infrastruktur Bobrok: Jembatan runtuh, bangunan roboh karena *mark-up* dan material berkualitas rendah.

b. Kematian akibat Layanan Kesehatan yang Rusak: Obat palsu, alat medis tidak steril, rumah sakit tidak layak.

c. Kematian akibat Bencana Ekologis: Banjir, longsor akibat korupsi perizinan dan pengawasan lingkungan.

d. Kematian akibat Konflik Sosial: Korupsi yang menyebabkan kesenjangan ekstrem memicu kerusuhan.

3. Dampak terhadap Realisasi *Ḥifẓ al-'Aql* (Menjaga Akal)

a. Pendidikan yang Rusak: Sekolah roboh, guru tidak berkualitas, kurikulum usang karena korupsi anggaran.

b. Riset yang Mandul: Dana riset dikorupsi, menghambat inovasi dan kemajuan ilmu.

c. Informasi yang Dimanipulasi: Data statistik dimanipulasi untuk menutupi korupsi.

d. Budaya Anti-Intelektual: Korupsi mengajarkan bahwa sukses bukan karena prestasi, tapi karena koneksi dan suap.

4. Dampak terhadap Realisasi *Ḥifẓ al-Nasl* (Menjaga Keturunan)
    a. Generasi yang Terdidik dalam Ketidakjujuran: Anak melihat orang tua dan pemimpin korupsi.
    b. Stunting dan Gizi Buruk: Dana program penanganan stunting tidak sampai.
    c. Keluarga Broken Home karena Stres Ekonomi: Kemiskinan akibat korupsi memicu konflik keluarga.
    d. Eksploitasi Anak: Anak dipaksa bekerja karena orang tua miskin, atau menjadi korban trafficking yang didukung jaringan korupsi.
5. Dampak terhadap Realisasi *Ḥifẓ al-Māl* (Menjaga Harta)
    a. Distribusi Kekayaan yang Timpang: 1% populasi menguasai sebagian besar kekayaan negara.
    b. Ekonomi Biaya Tinggi (*High Cost Economy*): Setiap transaksi perlu "biaya siluman".
    c. Investasi yang Lari: Investor takut dengan iklim korup.
    d. Utang Negara yang Membengkak: Korupsi menyebabkan defisit anggaran, ditutup dengan utang.
    e. Krisis Moneter: Korupsi perbankan dan keuangan memicu krisis ekonomi.
6. Dampak Sosio-Politik yang Mengkhawatirkan
    a. Legitimasi Negara yang Runtuh: *Social contract* antara negara dan rakyat rusak.
    b. Demokrasi yang Dikangkangi Oligarki: Pemilu menjadi ajang transaksi uang dan kekuasaan.

c. Birokrasi yang Jadi Mesin Pencetak Uang: Bukan melayani, tapi memeras.

d. Hukum yang Dijual Beli: Keadilan hanya untuk yang bayar.

e. Militerisasi Keamanan Dalam Negeri: Korupsi yang menyebabkan ketidakpercayaan publik memaksa negara menggunakan pendekatan keamanan yang represif.

7. Dampak Psiko-Spiritual Individu dan Kolektif

a. Trauma Kolektif (*Al-Ṣadma al-Jamā'iyyah*): Masyarakat mengalami keputusasaan kolektif.

b. *Al-'Ajz al-Ma'rīfī* (Kelumpuhan Kognitif): Tidak percaya lagi pada konsep kebaikan dan keadilan.

c. *Al-Faqd al-Rūḥī* (Ketercerabutan Spiritual): Agama hanya ritual, tidak membentuk karakter.

d. Narsisisme Kolektif: Bangga pada kemewahan yang diraih dengan korupsi.

C. Perspektif Fiqih terhadap Kejahatan Sosial: Dekonstruksi dan Rekonstruksi

1. Epistemologi Kejahatan dalam Fiqih Sosial

a. Kejahatan sebagai *'Illah* (Penyakit Sosial), bukan *'Ayb* (Cacat Individu) semata.

b. Pendekatan *Al-Taḥlīl al-Maqāṣidī* (Analisis Berbasis Tujuan): Setiap kejahatan dianalisis berdasarkan maqāṣid yang dilanggarnya.

c. Konsep *Al-Jarīmah al-Mustanīrah* (Kejahatan yang Berkembang Biak): Kejahatan sistemik yang melahirkan kejahatan turunan.

2. Klasifikasi Kejahatan Berbasis Dampak Sosial (*Al-Taṣnīf al-Ijtimā'ī*)
   a. Kejahatan *Al-Taḥrīsh* (Pemicu): Korupsi, karena memicu kejahatan lain.
   b. Kejahatan *Al-Intishār* (Penyebar): Narkoba, prostitusi, yang menyebar cepat.
   c. Kejahatan *Al-Tafkīk* (Pemecah): Ujaran kebencian, hoaks, yang memecah belah masyarakat.
   d. Kejahatan *Al-Ikhtifā'* (Tersembunyi): Kekerasan dalam rumah tangga, pelecehan seksual, yang sering tak terungkap.
   e. Kejahatan *Al-Tajwīz* (Melegitimasi): Kejahatan korporasi yang dilegalkan melalui aturan.
3. Fiqih dan Teori Kriminologi Modern
   a. Integrasi dengan *Theory of Anomie* (Durkheim): Korupsi sebagai gejala *anomie* (kekosongan norma) dalam masyarakat transisi.
   b. Integrasi dengan *Strain Theory* (Merton): Korupsi sebagai cara mencapai kesuksesan ketika cara sah tertutup.
   c. Integrasi dengan *Labeling Theory*: Korupsi pejabat tidak dilabeli sebagai kejahatan, sementara pencurian kecil dihukum berat.
   d. Integrasi dengan *Critical Criminology*: Korupsi sebagai produk struktur sosial yang timpang.

4. Kejahatan Korporasi dalam Fiqih: Tanggung Jawab Kolektif
    a. Konsep *Al-Syakhṣiyyah al-Ma'nawiyyah li al-Syarikah* (Kepribadian Moral Korporasi): Perusahaan memiliki tanggung jawab moral.
    b. Prinsip *Al-Damān al-Mutarākib* (Tanggung Jawab Berganda): Perusahaan dan individu pengurusnya sama-sama bertanggung jawab.
    c. Sanksi *Al-Ta'zīr al-Mālī al-Muḍā'af* (Denda Berganda): Denda berlipat untuk efek jera.
    d. Sanksi *Al-Ḥajr al-Iqtiṣādī* (Boikot Ekonomi): Masyarakat memboikot produk perusahaan korup.
5. Kejahatan Siber (*Al-Jarā'im al-Raqmiyyah*) dalam Fiqih
    a. Penipuan Digital sebagai *Ghaṣb Ḥadīth* (Perampasan Modern): Merampas data dan uang melalui teknologi.
    b. Peretasan sebagai *Ikhfilā'* (Penyusupan) dan *Ta'assuf* (Pelanggaran Privasi).
    c. Penyebaran Konten Ilegal sebagai *Nasyr al-Fasād* (Menyebarkan Kerusakan).
    d. Regulasi Berbasis *Al-Masāliḥ al-Mursalah* (Kemaslahatan Umum).
6. Peran *Al-Ḥisbah al-Ijtimā'iyyah* (Pengawasan Sosial) Pencegahan Kejahatan
    a. Membangun *Jihāz al-Tayaqquẓ al-Mujtama'ī* (Sistem Kewaspadaan Masyarakat): Pelatihan deteksi dini kejahatan.

b. Majālis *al-'adl al-Mahalliyyah* (Dewan Keadilan Lokal): Menyelesaikan konflik sebelum menjadi kejahatan.

c. Kutub *al-Wa'y al-Jamā'ī* (Pusat Kesadaran Kolektif): Pendidikan hukum dan hak masyarakat.

D. Pencegahan dan Penindakan: Strategi Komprehensif Berbasis Nilai Islam

1. Pilar-Pilar Pencegahan (*Arkān al-Wiqāyah*) yang Terintegrasi

   a. Pilar Pendidikan dan Penyadaran (*Al-Ta'līm wa al-Taw'īyah*):

      1) Kurikulum Integritas dari TK hingga Perguruan Tinggi: Materi anti-korupsi dalam pelajaran agama, kewarganegaraan, dan semua mata pelajaran.

      2) Pendidikan Keluarga Berbasis *Al-Qudwah al-Ṣāliḥah* (Keteladanan Baik): Orang tua sebagai teladan kejujuran.

      3) Pendidikan Media yang Kritis: Membekali masyarakat dengan kemampuan literasi media untuk mendeteksi korupsi.

      4) Kampanye *Al-Ṣidq Jihād* (Kejujuran sebagai Jihad): Membingkai kejujuran sebagai perjuangan mulia.

   b. Pilar Sistem dan Kelembagaan (*Al-Niẓām wa al-Mu'assasāt*):

      1) Sistem Meritokrasi yang Ketat: Tes kompetensi dan tes integritas (*polygraph*, aset *monitoring*) untuk calon pejabat.

      2) Sistem Remunerasi yang Adil dan Kompetitif: Gaji layak plus sistem pensiun yang menjamin, mengurangi godaan korupsi.

3) Sistem Rotasi dan Mutasi yang Teratur: Mencegah pembentukan "kerajaan" dan jaringan korupsi.

4) Sistem Pengadaan Barang/Jasa yang *Full* Digital dan Terbuka: *E-procurement* dengan sistem *blockchain* untuk transparansi mutlak.

5) Sistem Pelayanan Publik *One-Stop Service*: Meminimalkan titik-titik rawan pungutan liar.

c. Pilar Pengawasan dan Kontrol (*Al-Riqābah wa al-Murāqabah*):

1) *Al-Raqīb al-Mustaqill* (Pengawas Independen): Komisi anti-korupsi dengan kewenangan luas dan independensi penuh.

2) *Al-Jihāz al-Raqīb al-Dhātī* (Pengawas Internal): Inspektorat yang efektif di setiap kementerian/lembaga.

3) *Al-Raqābah al-Sha'biyyah* (Pengawasan Rakyat): Masyarakat dilengkapi dengan aplikasi pengaduan yang aman.

4) *Al-Raqābah al-I'lāmiyyah* (Pengawasan Media): Kebebasan pers yang dilindungi, plus jaminan keamanan bagi jurnalis investigatif.

2. Mekanisme Penindakan yang Efektif dan Menjera (*Āliyyāt al-Mu'āqabah al-Fa''ālah*)

a. Sanksi Hukum yang Komprehensif:

1) Sanksi Pokok (*Al-'Uqūbāt al-Aṣliyyah*): Hukuman penjara yang cukup lama, denda berlipat dari nilai korupsi.

2) Sanksi Tambahan (*Al-'Uqūbāt al-Tābi'ah*):

a) Pencabutan hak politik seumur hidup.

b) Larangan menduduki jabatan publik selamanya.

c) Pencabutan gelar kehormatan dan akademik.

d) Pelaku diwajibkan mengembalikan aset (restitusi) plus denda (*gharamah*).

3) Sanksi Sosial (*Al-'Uqūbāt al-Ijtimā'iyyah*): Nama dan foto pelaku diumumkan ke publik, sebagai bentuk *ta'zīr* (hukuman moral).

b. Sistem Peradilan yang Khusus dan Cepat:

1) Pengadilan Korupsi (*Maḥkamat al-Fasād*): Dengan hakim khusus yang memiliki integritas tinggi dan mendapat perlindungan khusus.

2) Proses *Al-Qaḍā' al-Sarī' al-'Ādil* (Peradilan Cepat yang Adil): Kasus korupsi diprioritaskan, tidak boleh ditunda-tunda.

3) Sistem Pembuktian Terbalik (*'Aks al-Burhān*): Untuk kasus tertentu, terdakwa harus membuktikan kekayaannya didapat secara sah.

c. Perlindungan dan Insentif bagi Pelapor dan Saksi:

1) Program Perlindungan Saksi dan Pelapor (*Barnāmaj Ḥimāyat al-Shuhūd wa al-Mukhbirīn*): Perlindungan fisik, hukum, dan psikologis, plus relokasi jika perlu.

2) Insentif Ekonomi: Pelapor mendapatkan persentase dari uang yang berhasil diselamatkan negara (*reward system*).

3) Perlindungan Hukum bagi *Whistleblower*: UU yang melindungi pelapor dari tuntutan balik (*counter lawsuit*).

3. Revitalisasi Konsep Al-Ḥisbah untuk Pemberantasan Korupsi Modern

   a. *Al-Muḥtasib al-Mu'āṣir* (Petugas Hisbah Modern): Memiliki kualifikasi: 1) Integritas tinggi; 2) Memahami hukum dan administrasi; 3) Menguasai teknologi informasi; 4) Memiliki keberanian moral.

   b. Kewenangan *Al-Ḥisbah* Modern: 1) Menerima pengaduan; 2) Melakukan investigasi; 3) Merekomendasikan sanksi administratif; 4) Melaporkan ke penegak hukum.

   c. *Al-Ḥisbah al-Raqmiyyah* (*Hisbah* Digital): Mengawasi praktik korupsi di dunia digital, seperti manipulasi data, suap elektronik.

4. Peran Strategis Lembaga Keagamaan dan Ulama

   a. Fatwa *Al-'Ulamā' al-Mujāhidīn* (Fatwa Ulama Pejuang): Fatwa yang jelas dan tegas tentang haramnya korupsi dan kewajiban memberantasnya.

   b. Pendekatan *Al-Irshād al-Rūḥī al-Muqāwim* (Bimbingan Spiritual yang Melawan): Khutbah, pengajian, dan kajian yang konsisten membahas bahaya korupsi.

   c. *Al-Bay'ah al-Akhlāqiyyah* (Ikrar Etis Publik): Pejabat diambil sumpah jabatan dengan nilai-nilai agama, disaksikan publik dan ulama.

   d. Pembentukan Majlis *al-Ṣidq wa al-Amānah* (Dewan Kejujuran dan Amanah): Lembaga independen yang terdiri dari ulama dan ahli yang memantau integritas pejabat publik.

5. Integrasi Teknologi dan Inovasi
    a. Sistem *Al-Ḥukūmah al-Maftūḥah* (Pemerintahan Terbuka): Seluruh data anggaran, proyek, dan kinerja pemerintah terbuka untuk diakses publik (*open data*).
    b. Teknologi *Blockchain* untuk Keuangan Negara: Mencatat setiap transaksi keuangan negara yang tidak dapat diubah atau dimanipulasi.
    c. *Al-Taṭbīqāt al-Dhakiyyah* (Aplikasi Cerdas): Aplikasi pelaporan korupsi dengan enkripsi kuat, plus aplikasi pemantauan anggaran real-time.
    d. *Al-Taḥlīl al-Kabīr li al-Bayānāt* (*Big Data Analytics*): Menganalisis data keuangan dan administratif untuk mendeteksi pola-pola kecurangan.
6. Kerjasama Internasional (*Al-Ta'āwun al-Duwalī*)
    a. Perjanjian Ekstradisi dan Bantuan Hukum Timbal Balik: Untuk mengejar pelaku yang kabur ke luar negeri.
    b. Konvensi Pengembalian Aset (*Mu'āhadat I'ādat al-Amwaāl*): Memastikan harta hasil korupsi yang disimpan di luar negeri dapat dikembalikan.
    c. *Shabakāt al-Ma'lūmāt al-'Ālamiyyah* (Jaringan Informasi Global): Pertukaran informasi intelijen keuangan antar negara.
    d. Tekanan Diplomatik terhadap *Al-Janā'iz al-Amniyyah* (Surga-surga Amanah/Pajak): Negara yang melindungi aset hasil korupsi.

E. Etika Integritas Publik: Rekonstruksi Moral Sosial dan Sistemik

1. Filsafat Etika Integritas dalam Islam: Dari Teori ke Praksis
   a. Integritas sebagai *Al-Tawḥīd al-'Amalī* (Pemurnian Praktis): Menyelaraskan kata, perbuatan, dan nilai secara konsisten.
   b. Integritas sebagai *Al-Istiqāmah al-Kulliyyah* (Konsistensi Menyeluruh): Jujur dalam semua aspek kehidupan, publik dan privat.
   c. Integritas sebagai *Al-Ṣidq Ma'a al-Nafs* (Kejujuran terhadap Diri Sendiri): Mengakui kelemahan dan berusaha memperbaiki.
2. Kerangka Etika Integritas Publik Berbasis Nilai (*Al-Iṭār al-Akhlāqī al-Qiyam*ī)
   a. Nilai Dasar (*Al-Qiyam al-Asāsiyyah*):
      1) *Al-Ṣidq* (Kejujuran): Selaras antara kata dan perbuatan.
      2) *Al-Amānah* (Amanah): Dapat dipercaya dalam memegang tugas.
      3) *Al-'Adālah* (Keadilan): Berlaku adil kepada semua pihak.
      4) *Al-Mas'ūliyyah* (Tanggung Jawab): Siap mempertanggungjawabkan tindakan.
      5) *Al-Iḥsān* (Kebajikan): Melakukan lebih dari yang diwajibkan.
   b. Nilai Turunan (*Al-Qiyam al-Tābi'ah*):
      1) *Al-Tawāḍu'* (Kerendahan Hati): Tidak sombong dengan jabatan.

2) *Al-Shafā'* (Transparansi): Terbuka dalam bekerja.

3) *Al-Mushārakah* (Partisipasi): Melibatkan masyarakat.

4) *Al-Ikhlāṣ* (Keikhlasan): Niat tulus untuk berkhidmat.

3. Pendidikan Integritas Berbasis *Al-Tarbiyah al-Mustamirrah* (Pendidikan Berkelanjutan)

   a. Fase Prenatal hingga Dewasa: Pendidikan integritas dimulai dari keluarga, sekolah, hingga tempat kerja.

   b. Metode *Al-Ta'līm bi al-Qudwah* (Pendidikan dengan Keteladanan): Guru, orang tua, pemimpin menjadi teladan.

   c. Metode *Al-Ta'līm bi al-Tajribah* (Pendalaman dengan Pengalaman): Simulasi, studi kasus, magang di lembaga yang bersih.

   d. Metode *Al-Ta'līm bi al-Mushārakah* (Pendidikan Partisipatif): Diskusi, debat, proyek sosial.

4. Membangun Budaya Integritas (*Thaqāfat al-Ṣidāqiyyah*)

   a. *Al-'Awā'id al-Mujtama'iyyah al-Ṣāliḥah* (Kebiasaan Sosial yang Baik): Masyarakat menghargai dan menghormati orang jujur.

   b. *Al-Ḍawābiṭ al-Ijtimā'iyyah* (Aturan Sosial Tidak Tertulis): Tekanan sosial terhadap perilaku tidak jujur.

   c. *Al-Ta'bīr al-Thaqāfī* (Ekspresi Budaya): Seni, sastra, film yang mengangkat tema integritas.

   d. *Al-Iḥtifāl bi al-Quwwah al-Akhlāqiyyah* (Perayaan Kekuatan Moral): Penghargaan bagi tokoh-tokoh integritas.

5. Tantangan Kontemporer dan Strategi Inovatif
    a. Tantangan *Al-'Awlamah al-Māddiyyah* (Globalisasi Materialistik): Strategi: Membangun narasi alternatif tentang kesuksesan yang bermakna dan beretika.
    b. Tantangan *Al-Tiknūlūjiyyah al-Mughribah* (Teknologi yang Mengasingkan): Strategi: Menggunakan teknologi justru untuk membangun komunitas virtual yang berintegritas.
    c. Tantangan *Al-Thaqāfah al-Istihlākiyyah* (Kultur Konsumtif): Strategi: Gerakan hidup sederhana (zuhd) sebagai counter-culture.
    d. Tantangan *Al-Siyāsah al-Mutabarirah* (Politik yang Membenarkan Segala Cara): Strategi: Pendidikan politik etis dan sistem pemilu yang bersih.
6. Integritas sebagai Proyek Peradaban (*Al-Mashrū' al-Ḥaḍārī*)
    a. Visi *Al-Mujtama' al-Amīn* (Masyarakat yang Amanah): Masyarakat di mana kepercayaan adalah modal sosial utama.
    b. Strategi *Al-Taghayyur al-Tadrījī al-Jadhri* (Perubahan Bertahap yang Mendasar): Reformasi dimulai dari hal kecil tapi konsisten.
    c. *Al-Ittijāh al-Jamā'ī* (Gerakan Kolektif): Melibatkan semua elemen: negara, swasta, masyarakat sipil, agama, media, akademisi.
    d. Evaluasi Berkelanjutan (*Al-Taqwīm al-Mustamirr*): Memantau perkembangan dan menyesuaikan strategi.

Penutup:

Fiqih Sosial memberikan peta jalan yang sangat komprehensif dan operasional untuk memerangi korupsi dan kejahatan sosial. Pendekatannya tidak hanya legalistik dan represif, tetapi juga transformatif, dengan menyentuh akar spiritual, kultural, dan struktural dari masalah. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai Islam yang mendalam dengan sistem dan teknologi modern, diharapkan dapat terwujud masyarakat yang bersih, adil, dan bermartabat. Perjuangan melawan korupsi adalah jihad akbar zaman kini, yang membutuhkan komitmen, konsistensi, dan keberanian dari semua pihak.

F. Korupsi dan Krisis Ekologi: Kejahatan Lingkungan sebagai Bentuk Korupsi Generasi

1. Korupsi Ekologis sebagai *Al-Fasād al-'Ālamī* (Korupsi Kosmik)
   a. Konsep Khalīfah dan Pengkhianatan Ekologis: Perusakan lingkungan melalui korupsi perizinan adalah pengkhianatan terhadap amanah sebagai *khalīfah fī al-arḍ* (wakil Allah di bumi) yang diperintahkan untuk memakmurkan, bukan merusak.
   b. Korupsi SDA sebagai *Ḥirābah 'alā al-Ajya*l (Perampokan atas Generasi): Eksploitasi sumber daya alam (hutan, tambang, laut) melalui suap dan manipulasi aturan adalah perampasan hak generasi mendatang atas warisan alam.
   c. Teologi Ekologi dalam Islam: وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ("*Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik*") (QS. Al-A'rāf: 56). Korupsi

ekologis adalah puncak *ifsād* (kerusakan) karena dampaknya permanen.

2. Bentuk-Bentuk Korupsi Lingkungan
   a. Perizinan yang Dijual Beli: Izin usaha tambang, perkebunan, industri di kawasan lindung atau wilayah masyarakat adat.
   b. *Mark-Up* Rehabilitasi Lingkungan: Dana reklamasi dan rehabilitasi dikorupsi, meninggalkan lahan kritis.
   c. Suap untuk Melemahkan Pengawasan: Aparat pengawas disuap untuk membiarkan pelanggaran lingkungan.
   d. Perdagangan Ilegal Sumber Daya Alam: Kayu, satwa langka, mineral ilegal yang dilindungi jaringan korupsi.
   e. Manipulasi AMDAL (*Al-Khiyānah fī Dirāsāt al-Athār*): Studi dampak lingkungan dimanipulasi dengan suap.
3. Dampak Berlapis Korupsi Lingkungan
   a. Dampak Ekologis: Hilangnya keanekaragaman hayati, perubahan iklim, bencana hidrometeorologi.
   b. Dampak Sosial: Konflik agraria, pengusuran masyarakat adat, hilangnya mata pencaharian tradisional.
   c. Dampak Kesehatan: Penyakit akibat pencemaran air, udara, dan tanah.
   d. Dampak Ekonomi Jangka Panjang: Hilangnya potensi ekonomi berkelanjutan (ekowisata, pertanian organik).
4. Strategi Fiqih untuk Melawan Korupsi Lingkungan
   a. Fatwa Ḥarām atas Perusakan Lingkungan Berbasis Korupsi: Ulama mengeluarkan fatwa tegas bahwa merusak lingkungan melalui korupsi adalah dosa besar.

b. Konsep *Al-Waqf al-Bī'ī* (Wakaf Lingkungan): Masyarakat dan negara mengalokasikan lahan sebagai wakaf untuk konservasi, yang dikelola transparan.

c. *Al-Ḥisbah al-Bī'iyyah* (Pengawasan Lingkungan): Membentuk lembaga pengawas lingkungan independen dengan kewenangan investigasi.

d. Sanksi Adat dan Syariah Terintegrasi: Sanksi adat (denda, pengucilan) bagi korporasi yang merusak lingkungan dilengkapi sanksi hukum positif.

G. Korupsi di Sektor Privat dan Tanggung Jawab Korporasi

1. Fiqih dan Etika Bisnis: Melampaui Legalitas Formal

   a. Prinsip *Al-Ta'āwun 'alā al-Birr* dalam Bisnis: Kerjasama harus untuk kebaikan, bukan untuk korupsi bersama.

   b. Larangan *Al-Ghish* (Kecurangan) dan *Al-Iḥtikār* (Monopoli): Praktik korupsi korporasi sering melibatkan kecurangan dan penciptaan monopoli melalui suap.

   c. Konsep *Al-Kasb al-Ṭayyib* (Pencarian Nafkah yang Baik): Keuntungan dari bisnis yang melibatkan korupsi adalah ḥarām.

2. Bentuk-Bentuk Korupsi Korporat

   a. Suap kepada Pejabat (*Risyāwah li al-Muwazzafīn*): Untuk mendapatkan kontrak, perizinan, atau mengatasi pelanggaran.

b. Suap kepada Stakeholder Lain (*Risyāwah li al-Shurka' al-Muḥtamīn*): Kepada politisi, media, atau LSM untuk mendukung kepentingan perusahaan.

c. Penggelapan Pajak (*Tahāwuz 'alā al-Ḍarā'ib*): Melalui mark-up biaya, transfer pricing, atau suap kepada petugas pajak.

d. Manipulasi Laporan Keuangan (*Tazwīr al-Qawā'im al-Māliyyah*): Untuk menipu investor, kreditur, atau regulator.

e. Kartel dan Persekongkolan Tender (*Al-Ittifāq al-Sirrī fī al-Munāṣaṣāt*).

3. Tanggung Jawab Korporasi dalam Fiqih (*Mas'ūliyyat al-Sharikah*)

a. Teori *Al-Syakhṣiyyah al-Ma'nawiyyah li al-Syarikah* (Kepribadian Moral Korporasi): Perusahaan sebagai entitas moral yang dapat berdosa dan bertanggung jawab.

b. Prinsip *Al-Ḍamān al-Mutarākib* (Tanggung Jawab Berganda): Baik perusahaan (sebagai entitas) maupun pengurusnya (individu) bertanggung jawab.

c. Kewajiban *Al-Kashf al-Mālī* (Keterbukaan Keuangan): Transparansi keuangan adalah bagian dari amanah kepada pemegang saham, karyawan, dan masyarakat.

4. Strategi Pencegahan Korupsi Korporat

a. Penerapan *Al-Murāqabah al-Dhātiyyah* (Pengawasan Diri Korporat): Internal audit, komite audit, dan kode etik perusahaan yang ketat.

b. Program *Al-Ta'līm al-Akhlāqī li al-Mudīrīn* (Pendidikan Etika untuk Manajer): Pelatihan integritas berbasis nilai Islam.

c. *Al-I'lān 'an al-Rushā* (Pelaporan Sukarela tentang Suap): Perusahaan secara proaktif melaporkan permintaan suap.

d. *Al-Mushārakah fī Barnāmaj al-Ṣidq* (Partisipasi dalam Program Kejujuran Nasional).

5. Sanksi untuk Korporasi Korup

a. Sanksi Ekonomi Berat (*Al-'Uqūbāt al-Māliyyah al-Thaqīlah*): Denda berlipat dari nilai suap atau kerugian negara.

b. Sanksi Administratif (*Al-'Uqūbāt al-Idāriyyah*): Pencabutan izin usaha, larangan mengikuti tender pemerintah untuk periode tertentu (misal, 10 tahun).

c. Sanksi Reputasi (*Al-'Uqūbāt al-Sum'iyyah*): Pengumuman publik bahwa perusahaan tersebut terlibat korupsi.

d. Sanksi *Al-Ta'zīr al-Ijtimā'ī* (Hukuman Sosial): Boikot masyarakat terhadap produk perusahaan.

H. Peran Media dan Teknologi Informasi dalam Pencegahan Korupsi

1. Media sebagai *Al-Rukn al-Rābi'* (Pilar Keempat) dalam Pemberantasan Korupsi

a. Fungsi *Al-Kashf wa al-Tanwīr* (Pengungkapan dan Pencerahan): Jurnalisme investigatif yang mengungkap kasus korupsi.

b. Fungsi *Al-Murāqabah al-I'lāmiyyah* (Pengawasan Media): Mengawasi kinerja pemerintah dan DPR.

c. Fungsi *Al-Taw'iyah al-Jamāhiriyyah* (Penyadaran Massal): Membuat masyarakat paham bahaya korupsi.

2. Etika Jurnalisme Anti-Korupsi dalam Islam
   a. Prinsip *Al-Taḥqīq* (Verifikasi): وَإِذَا جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ("*Dan apabila datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka telitilah kebenarannya"*) (QS. Al-Ḥujurāt: 6).
   b. Prinsip Al-*'adl* (Keadilan) dalam Pemberitaan: Memberi ruang kepada semua pihak, tidak menghakimi sebelum putusan pengadilan.
   c. Prinsip *Al-Niyyah al-Ṣāliḥah* (Niat Baik): Tujuan pemberitaan adalah perbaikan (*iṣlāḥ*), bukan sensasi atau menjatuhkan.
3. Teknologi Informasi sebagai *Al-Ḥalīf al-Jadīd* (Sekutu Baru)
   a. *Al-I'lām al-Raqmī* (Media Digital): Media sosial, portal berita online, podcast.
   b. *Al-Taṭbīqāt al-Mubāshirah* (Aplikasi Langsung): Aplikasi pengaduan korupsi, pemantau anggaran.
   c. *Al-Biyānāt al-Maftūḥah* (Data Terbuka): Data pemerintah yang mudah diakses dan dianalisis masyarakat.
   d. *Al-Taḥlīl al-Kabīr* (*Big Data Analytics*): Mengungkap pola-pola korupsi dari data besar.
4. Tantangan dan Solusi
   a. Tantangan: *Al-Ikhfāq al-I'lāmī* (Manipulasi Media), *Al-Ittihām al-Mujrim* (Kriminalisasi Jurnalis), *Al-Akhbār al-Kādhibah* (Hoaks).
   b. Solusi: Perlindungan hukum bagi jurnalis, pendidikan literasi media masyarakat, dan aliansi media-ormas agama untuk kampanye anti-hoaks.

5. Gerakan *Al-Sha'b al-Raqīb* (Rakyat Pengawas) Digital
    a. Masyarakat dilatih menjadi warga negara digital yang aktif mengawasi pemerintahan melalui teknologi.
    b. Membentuk jaringan sosial pengawas anggaran di setiap daerah.
    c. Mengembangkan platform citizen journalism yang terverifikasi.

I. Pendekatan Restoratif dan Rehabilitasi dalam Penanganan Kejahatan Sosial

1. Filsafat *Al-'Adālah al-Islāḥiyyah* (Keadilan yang Memperbaiki)
    a. Tujuan Hukum Pidana Islam bukan pembalasan (*intiqām*), tetapi *zalām al-ḥuqūq* (penyelesaian hak) dan *al-islāḥ* (perbaikan).
    b. Prinsip *Al-'Afw 'inda al-Qudrah* (Memaafkan ketika Mampu) bagi korban.
    c. Konsep *Al-Tawbah al-Naṣūḥ* (Taubat Nasuha) sebagai dasar rehabilitasi.
2. Model Keadilan Restoratif dalam Kasus Korupsi
    a. Pertemuan antara Pelaku, Korban (Masyarakat), dan Pihak Terkait: Pelaku mengakui kesalahan, mendengar dampak perbuatannya, dan berkomitmen memperbaiki.
    b. Kesepakatan Perbaikan (*Al-Ittiifāq al-Islāḥī*): Pelaku mengembalikan aset (restitusi), membayar denda, dan melakukan kerja sosial (*community service*).

c. Peran Mediator: Ulama, tokoh masyarakat, atau lembaga adat sebagai fasilitator.

3. Program Rehabilitasi Pelaku Korupsi

a. Rehabilitasi Spiritual (*Al-Islāḥ al-Rūḥī*): Pendampingan keagamaan intensif untuk membangun penyesalan dan komitmen baru.

b. Rehabilitasi Psiko-Sosial (*Al-Islāḥ al-Nafsī al-Ijtimā'ī*): Terapi untuk mengatasi penyakit mental seperti kerakusan dan narsisme.

c. Pendidikan Ulang (*Al-Ta'līm al-Mujaddad*): Pelatihan etika pemerintahan dan manajemen publik yang bersih.

d. Reintegrasi Sosial (*Al-Idmāj al-Ijtimā'ī*): Mencegah stigmatisasi berlebihan, memberikan kesempatan kerja yang sesuai setelah menjalani hukuman.

4. Pemulihan Korban Korupsi (Masyarakat)

a. Pengembalian Aset (*I'ādat al-Amwaāl*): Harta hasil korupsi dikembalikan untuk program publik.

b. Program Kompensasi Sosial (*Barnāmaj al-Ta'wīḍ al-Ijtimā'ī*): Dana dari denda korupsi dialokasikan untuk kesehatan, pendidikan, dan infrastruktur di daerah yang paling dirugikan.

c. Pemulihan Kepercayaan (*I'ādat al-Thiqah*): Transparansi maksimal dalam penggunaan dana hasil pengembalian aset korupsi.

5. Studi Kasus: *Ṣulḥ* (Perdamaian) dalam Kasus Korupsi Kecil
    a. Untuk kasus korupsi nilai kecil dan pertama kali, dapat dipertimbangkan model perdamaian dengan syarat:
        1) Pelaku mengembalikan seluruh aset.
        2) Pelaku mengaku di depan masyarakat.
        3) Pelaku dijatuhi hukuman sosial (seperti kerja sosial).
    b. Tujuannya: Efisiensi penegakan hukum dan fokus pada kasus besar.

J. Fiqih dan Gerakan Sosial Anti-Korupsi: Membangun Koalisi Perubahan

1. Landasan Teologis Gerakan Sosial (*Al-Ḥarakah al-Ijtimā'iyyah*)
    a. Amar Ma'ruf Nahi Munkar sebagai Kewajiban Kolektif: لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ("*Akan senantiasa ada segolongan dari umatku yang menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran*") (HR. Ahmad).
    b. Prinsip *Al-Naṣr li al-Muṣṭad'afīn* (Membela yang Lemah): Gerakan anti-korupsi adalah bentuk pembelaan terhadap mustadh'afīn yang dirugikan korupsi.
    c. Konsep *Al-Shirā fī Allāh* (Bersatu dalam Kebenaran): Koalisi lintas kelompok untuk kebenaran.

2. Strategi Gerakan Sosial Anti-Korupsi
    a. Membangun *Al-Taḥāluf al-Wāsi'* (Aliansi Luas): Melibatkan ulama, akademisi, aktivis, profesional, pemuda, perempuan, dan masyarakat korban.
    b. Pendidikan Massa (*Al-Ta'līm al-Jamāhīrī*): Keliling dari masjid ke masjid, kampus ke kampus, kampung ke kampung.
    c. Aksi Kreatif Non-Kekerasan (*Al-'Amal al-Ibdā'ī al-Silmī*): Seni jalanan (*street art*), teater forum, *flash mob*, puisi protes.
    d. Pembentukan *Al-Lijān al-Sha'biyyah* (Panitia Rakyat): Di tingkat RT/RW untuk mengawasi program pemerintah di tingkat lokal.
    e. *Al-Ḍaghṭ al-Madanī* (Tekanan Sipil): Petisi, surat terbuka, duduk diam di depan kantor pemerintah.
3. Peran Ulama dan Pesantren sebagai *Qiyādah Rūḥiyyah* (Kepemimpinan Spiritual)
    a. Pesantren sebagai Markaz *al-Murāqabah* (Pusat Pengawasan): Santri dilatih mengawasi anggaran desa dan program pemerintah.
    b. Ulama sebagai *Shuhadā' 'alā al-Nās* (Saksi atas Manusia): Memberikan kesaksian moral terhadap praktik korupsi.
    c. *Al-Bai'ah al-Akhlāqiyyah* (Baiat Etis): Masyarakat berbaiat kepada ulama untuk mendukung gerakan anti-korupsi.
4. Membangun Narasi *Al-Badīl al-Akhlāqī* (Alternatif Moral)
    a. Melawan narasi "semua orang korupsi" dengan cerita-cerita sukses kejujuran.

b. Membangun kebanggaan pada identitas "orang jujur".

c. Menghidupkan kembali tokoh-tokoh sejarah yang dikenal integritasnya.

K. Evaluasi dan Indikator Keberhasilan Pemberantasan Korupsi Berbasis *Maqāṣid*

1. Kerangka Evaluasi *Al-Najāḥ al-Maqāṣidī* (Keberhasilan Berbasis *Maqāṣid*)

   a. Indikator *Ḥifẓ al-Dīn*: Meningkatnya kepercayaan masyarakat bahwa agama benar-benar melawan korupsi (survei persepsi).

   b. Indikator *Ḥifẓ al-Nafs*: Menurunnya angka kematian akibat infrastruktur bobrok atau layanan kesehatan buruk karena korupsi.

   c. Indikator *Ḥifẓ al-'Aql*: Meningkatnya kualitas pendidikan dan riset, menurunnya angka putus sekolah karena biaya pendidikan yang dikorupsi.

   d. Indikator *Ḥifẓ al-Nasl*: Menurunnya angka stunting dan gizi buruk akibat dana program yang tidak sampai.

   e. Indikator *Ḥifẓ al-Māl*: Menurunnya kesenjangan ekonomi (Indeks Gini), meningkatnya efektivitas program pengentasan kemiskinan.

2. Indikator Proses dan *Output*

   a. Indikator *Input*: Anggaran untuk pemberantasan korupsi, jumlah SDM di lembaga anti-korupsi.

   b. Indikator Proses: Jumlah laporan yang ditindaklanjuti, kecepatan penanganan kasus, transparansi proses.

c. Indikator *Output*: Jumlah kasus yang diselesaikan, nilai aset yang dikembalikan, jumlah pelaku yang dihukum.

3. Metodologi Pengukuran Partisipatif
   a. *Al-Taqwīm al-Mushārik* (Evaluasi Partisipatif): Masyarakat dilibatkan dalam menilai kinerja lembaga anti-korupsi.
   b. *Al-Masāḥ al-Ijtimā'ī* (Pengukuran Sosial): Survei korupsi yang dirasakan (*corruption perception survey*) di tingkat komunitas.
   c. *Al-Taqyīm al-Mustamirr* (Evaluasi Berkelanjutan): Pemantauan *real-time* melalui platform digital.
4. Mekanisme Umpan Balik dan Perbaikan
   a. *Al-Dawr al-Raqīb li al-Mujtama' al-Madanī* (Peran Pengawas Masyarakat Sipil): LSM independen melakukan evaluasi tahunan.
   b. *Al-Taqyīm al-Dhātī* (Evaluasi Diri): Lembaga anti-korupsi melakukan evaluasi internal secara transparan.
   c. Majlis *al-Murāja'ah* (Dewan Peninjau): Dewan ahli independen mereview kebijakan anti-korupsi.

L. Fiqih dan Etika Kepemimpinan: Membangun Kultur Integritas dari Atas

1. Kriteria Kepemimpinan (*Awṣāf al-Qiyādah*) yang Kebal Korupsi
   a. *Al-'Affāf* (Menjaga Diri dari yang Haram): Pemimpin yang qana'ah (merasa cukup) dan tidak rakus.

b. *Al-Wara'* (Kehati-hatian Ekstrem): Menjauhi yang syubhat dan potensi konflik kepentingan.

c. *Al-Zuhd fī al-Dunyā* (Sederhana dalam Kehidupan Dunia): Hidup sederhana meski memegang kekuasaan.

d. *Al-Shajā'ah al-Akhlāqiyyah* (Keberanian Moral): Berani mengambil keputusan sulit yang benar, meski tidak populer.

e. *Al-Tawāḍu'* (Rendah Hati): Tidak sombong dengan jabatan.

2. Sistem Seleksi Pemimpin yang Anti-Korupsi

a. Tes Integritas (*Ikhtibār al-Ṣidāqiyyah*): Psikotes, polygraph, dan pemeriksaan kekayaan menyeluruh.

b. *Track Record* yang Bersih (*Al-Sābiqah al-Naqiyyah*): Riwayat hidup yang bebas dari indikasi korupsi.

c. Uji Publik (*Al-Ikhtibār al-'Āmm*): Masyarakat diberi kesempatan menyampaikan informasi tentang calon.

d. *Al-Bai'ah al-Musharraḥah* (Sumpah Jabatan Terbuka): Di hadapan publik dan ulama.

3. Pendidikan Kepemimpinan Berintegritas (*Tarbiyat al-Qādat al-Ṣādiqīn*)

a. Kurikulum *Al-Qiyādah al-Rasūliyyah*: Studi mendalam tentang kepemimpinan Nabi dan Khulafaur Rasyidin.

b. Pelatihan *Al-Qarār al-Akhlāqī* (Pengambilan Keputusan Etis): Simulasi dilema moral dalam pemerintahan.

c. Mentoring oleh Tokoh Integritas (*Al-Irshād bi al-Qudwah*).

d. Retret Spiritual (*Al-Khalwah al-Rūḥiyyah*): Untuk pemurnian niat sebelum memimpin.

4. Sistem Pengawasan Khusus untuk Pemimpin (*Al-Riqābah al-Khāṣṣah 'alā al-Qādat*)
   a. *Al-Muḥāsabah al-'Āmmah* (Pertanggungjawaban Publik): Laporan kekayaan rutin yang diverifikasi independen.
   b. *Al-Raqīb al-Khāṣṣ* (Pengawas Khusus): Tim independen yang mengawasi gaya hidup dan transaksi keuangan pemimpin.
   c. *Ḥaqq al-Mu'āraḍah al-Binā'iyyah* (Hak Oposisi Konstruktif): Oposisi yang mengkritik secara substantif, bukan sekadar menjatuhkan.

M. Korupsi dan Kejahatan Sosial dalam Konteks Global: Tantangan dan Kerjasama Internasional

1. Anatomi Korupsi Transnasional
   a. Jaringan *Al-Fasād al-'Ālamī*: Melibatkan perusahaan multinasional, pejabat lokal, pengacara, akuntan, dan bankir di berbagai negara.
   b. *Al-Janā'iz al-Amniyyah* (Surga-surga Amanah): Negara dengan kerahasiaan perbankan ketat yang menjadi tempat menyimpan aset korupsi.
   c. *Ghassl al-Amwaāl* (Pencucian Uang) Lintas Yurisdiksi: Melalui perusahaan shell, investasi fiktif, perdagangan seni.
2. Kerjasama Internasional berdasarkan Prinsip Islam
   a. Prinsip *Al-Ta'āwun 'alā al-Birr wa al-Taqwā*: Kerjasama dalam kebaikan dan ketakwaan, termasuk memberantas kejahatan global.

b. Prinsip *Al-'adl al-'Ālamī* (Keadilan Global): Negara maju tidak boleh menjadi tempat aman bagi aset korupsi dari negara berkembang.

c. Prinsip *Al-Mas'ūliyyah al-Musytarakah* (Tanggung Jawab Bersama): Semua negara bertanggung jawab memutus rantai korupsi global.

3. Strategi Kerjasama Internasional

a. Ratifikasi dan Implementasi Konvensi Internasional: Seperti UNCAC (*United Nations Convention Against Corruption*).

b. Perjanjian Ekstradisi dan Bantuan Hukum Timbal Balik (*Mu'āhadāt al-Taslim wa al-Mu'āwanah al-Qānūniyyah*).

c. *Shabakat al-Ma'lūmāt* (Jaringan Informasi): Berbagi informasi intelijen keuangan antar negara.

d. *Barnāmaj I'ādat al-Amwaāl* (Program Pengembalian Aset): Mekanisme cepat untuk mengembalikan aset hasil korupsi ke negara asal.

e. Tekanan terhadap *Al-Duwal al-Ḥāmiyah li al-Fasād* (Negara Pelindung Korupsi): Sanksi diplomatik dan ekonomi.

4. Peran Organisasi Internasional Islam

a. OKI (Organisasi Kerjasama Islam): Membuat konvensi anti-korupsi negara-negara Muslim, membentuk pengadilan anti-korupsi Islam, dan lembaga pengembalian aset.

b. *Al-Bank al-Islāmī li al-Tanmiyyah*: Mensyaratkan tata kelola yang bersih dalam pemberian pinjaman.

c. *Al-Munazzamah al-Islāmiyyah li al-Tarbiyah wa al-'Ulūm wa al-Thaqāfah* (ISESCO): Program pendidikan anti-korupsi di dunia Islam.

5. Gerakan Masyarakat Sipil Global (*Al-Ḥarakah al-Madanīyah al-'Ālamiyyah*)

   a. *Transparency International*, *Global Witness*, dll.: Bekerjasama dengan ormas Islam untuk kampanye global.

   b. *Al-Ittihād al-'Ālamī li 'Ulamā' al-Muqāwimah li al-Fasād* (Aliansi Global Ulama Pejuang Anti-Korupsi).

   c. *Al-Taḥāluf al-Dīni al-'Ālamī* (Aliansi Agama Global): Semua agama bersatu melawan korupsi sebagai musuh kemanusiaan bersama.

Penutup:

Fiqih Sosial memberikan kerangka yang sangat kaya dan multidimensi untuk memahami dan memerangi korupsi serta kejahatan sosial. Pendekatannya yang holistik menyentuh aspek spiritual, moral, hukum, sistemik, dan global menunjukkan bahwa Islam bukan hanya agama ritual, tetapi sistem nilai yang komprehensif untuk membangun peradaban yang bersih dan berkeadilan. Pemberantasan korupsi adalah proyek besar yang membutuhkan komitmen semua pihak, mulai dari transformasi diri setiap individu hingga reformasi sistem global. Dengan kembali kepada nilai-nilai fundamental Islam tentang kejujuran, amanah, dan keadilan, serta mengintegrasikannya dengan sistem modern yang efektif, harapan untuk mengikis korupsi dari bumi bukanlah impian belaka.

BAB 21
FIQIH SOSIAL ERA DIGITAL DAN GLOBALISASI

A. Perubahan Sosial di Era Digital: Transformasi Epistemologi dan Relasi Kemanusiaan

Era digital telah menciptakan perubahan sosial mendasar yang menyentuh hakikat manusia sebagai makhluk sosial (*al-insān madanī bi al-ṭab'*). Fiqih sosial melakukan analisis transformatif terhadap perubahan ini, mengkaji dampaknya terhadap struktur masyarakat, sistem nilai, dan hakikat kemanusiaan itu sendiri.

1. Digitalisasi sebagai Revolusi Epistemologis (*Al-Thawrah al-Ma'rifiyyah*)

a. Perubahan Sumber Pengetahuan: Dari otoritas tunggal (ulama, guru, buku) ke pengetahuan terdistribusi dan kolaboratif di dunia maya. Ini menuntut kecakapan baru dalam *al-tamyīz bayna al-'ilm wa al-lā-'ilm* (membedakan antara ilmu dan bukan ilmu). Konsep *sanad* (mata rantai keilmuan) dalam tradisi Islam menghadapi tantangan baru di era informasi yang mengalir bebas. Fiqih sosial mengembangkan konsep "*sanad* digital" yang memverifikasi kredibilitas sumber informasi *online* melalui sistem reputasi dan verifikasi komunitas ilmiah digital.

b. Dekonstruksi Otoritas Keagamaan: Munculnya "ulama digital" dan "dakwah virtual" yang seringkali tanpa sanad keilmuan yang jelas. Fiqih sosial menekankan pentingnya standar kompetensi digital untuk dai dan verifikasi sanad keilmuan virtual. Para ulama harus menguasai tidak hanya ilmu agama, tetapi juga literasi digital untuk berinteraksi dengan generasi baru. Lembaga seperti Majelis Ulama Digital perlu dibentuk untuk memberikan sertifikasi kompetensi bagi dai digital.

c. Konsep *Al-'Aql al-Jamā'ī al-Raqmī* (Akal Kolektif Digital): Kebijaksanaan muncul dari kolaborasi banyak orang dalam platform digital. Ini sejalan dengan konsep *ijtihad jama'i* (ijtihad kolektif), namun perlu filter untuk menghindari "kebodohan kolektif" (*al-jahl al-jamā'ī*). Wikipedia sebagai ensiklopedia kolaboratif adalah contoh positif, sedangkan penyebaran hoaks adalah contoh negatif. Fiqih sosial mengembangkan prinsip "*tahkim al-jamahir*" (arbitrase publik) dalam menilai validitas informasi, dengan tetap berpegang pada metode ilmiah dan standar keilmuan Islam.

2. Transformasi Struktur Komunitas dan Solidaritas

a. Dari *Al-Jāmi'ah al-Makāniyyah ke Al-Jāmi'ah al-Ma'nawiyyah* (Komunitas Lokal ke Komunitas Berdasarkan Minat): Solidaritas berdasarkan ideologi, hobi, atau identitas virtual tertentu. Fiqih sosial mengkaji konsep ukhuwwah islamiyyah dalam konteks ini. Bagaimana memelihara persaudaraan Islam dalam komunitas virtual yang lintas batas geografis? Diperlukan fiqih baru tentang hak dan kewajiban dalam komunitas virtual (*ḥuqūq wa wajibāt fī al-mujtama' al-raqmī*).

b. *Al-Masjid al-Ma'qūl* (Masjid Virtual) dan *Al-Jumu'ah al-Raqmiyyah* (Jumat Digital): Keabsahan shalat Jumat dan kegiatan keagamaan via platform digital menjadi diskusi fiqih penting, terutama dalam situasi darurat. Para ulama berbeda pendapat: ada yang membolehkan dalam kondisi tertentu dengan syarat ketat (seperti tetap ada imam dan makmum dalam satu wilayah yang memungkinkan shalat berjamaah riil), ada yang menolak karena menghilangkan rukun fisik berkumpul. Fiqih sosial cenderung pada pendekatan kontekstual yang mempertimbangkan *maslahah 'ammah* (kepentingan umum) dan *raf' al-ḥaraj* (menghilangkan kesulitan), terutama untuk Muslim yang terisolasi secara geografis atau dalam kondisi pandemi.

c. Fragmentasi dan Polarisasi Sosial: Ruang gema (*echo chambers*) di media sosial memperkuat fanatisme kelompok. Fiqih sosial menawarkan prinsip *al-tasāmuh al-fikrī* (toleransi pemikiran) dan *ādāb al-ikhtilāf fī al-faḍā' al-raqmī* (etika berbeda pendapat di ruang digital). Etika ini meliputi: menghindari cacian (*sabb*), fitnah (*ifk*), dan prasangka buruk (*su' al-ẓann*); menggunakan bahasa yang santun; serta bersedia mendengar argumentasi pihak lain. Al-Qur'an mengingatkan: وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَن ("*Dan katakanlah kepada hamba-hamba-Ku, hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang lebih baik*") (QS. Al-Isrā': 53).

3. Rekonstruksi Identitas dan Privasi di Dunia Digital

a. Konsep *Al-Dhāt al-Raqmiyyah* (Diri Digital): Identitas manusia tidak hanya fisik, tetapi juga terdiri dari data, jejak digital, dan representasi *online*. Fiqih sosial membahas hak atas diri digital

sebagai bagian dari *ḥifẓ al-'ird* (menjaga kehormatan). Setiap orang memiliki hak untuk mengontrol data pribadinya, hak untuk dilupakan (*right to be forgotten*), dan hak untuk tidak dilacak tanpa izin. Pelanggaran privasi digital sama dengan *ta'assuf* (pelanggaran) terhadap kehormatan seseorang.

b. Privasi sebagai Hak Asasi Digital: وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ ("*Dan janganlah kamu memata-matai dan janganlah ada di antara kamu yang menggunjing sebagian yang lain*") (QS. Al-Ḥujurāt: 12). Ayat ini menjadi dasar larangan pelanggaran privasi digital (*al-tajassus al-raqmī*), termasuk hacking, penyadapan tanpa izin, dan penyebaran data pribadi tanpa persetujuan. Negara dan perusahaan platform wajib melindungi privasi warga/pengguna.

c. Konsep *Al-Satr fī al-'Aṣr al-Raqmī* (Menutupi Aurat di Era Digital): Meliputi tidak hanya aurat fisik, tetapi juga aurat data pribadi dan aurat informasi keluarga yang tidak pantas diumbar di publik. Termasuk di dalamnya adalah gambar dan video pribadi, masalah keluarga, dan kelemahan diri. Nabi bersabda: "مَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ" ("*Barangsiapa menutupi (aib) seorang muslim, maka Allah akan menutupi (aib)nya di dunia dan akhirat*") (HR. Muslim). Prinsip ini berlaku juga di dunia digital.

4. Digitalisasi dan Gerakan Sosial (*Al-Ḥarakāt al-Ijtimā'iyyah al-Raqmiyyah*)

a. Mobilisasi Massa melalui Media Sosial: Seperti Arab Spring. Fiqih sosial membahas etika gerakan sosial digital berdasarkan prinsip amar ma'ruf nahi munkar. Gerakan sosial digital harus mematuhi prinsip: 1) tujuan yang benar (*al-qaṣd al-ṣaḥīḥ*); 2)

metode yang damai (*al-uslūb al-silmī*); 3) tidak menyebabkan kerusakan yang lebih besar (*lā ya'tadī 'alā ghayrih*); 4) mempertimbangkan konsekuensi (*murā'āt al-ma'āl*).

b. *Slacktivism* atau *Al-Naṣr al-Raqmī* (Dukungan Digital): Apakah "*like*" dan "*share*" bisa menggantikan aksi nyata? Fiqih sosial menekankan integrasi antara kesadaran digital dan aksi riil. Dukungan digital dihargai sebagai bentuk kesadaran awal, tetapi tidak cukup jika hanya berhenti di situ. Al-Qur'an mengkritik orang yang hanya pandai berkata-kata tanpa berbuat: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ . كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ("*Wahai orang-orang yang beriman! Mengapa kamu mengatakan sesuatu yang tidak kamu kerjakan? [Itu] sangatlah dibenci di sisi Allah jika kamu mengatakan apa-apa yang tidak kamu kerjakan*") (QS. Aṣ-Ṣaff: 2-3).

c. Pemberdayaan Komunitas Marjinal melalui Teknologi: Teknologi digital dapat menjadi alat pemberdayaan mustadh'afīn. Ini sejalan dengan *maqāṣid ḥifẓ al-māl* dan *ḥifẓ al-'aql*. Contoh: *platform e-commerce* untuk produk UMKM, aplikasi kesehatan bagi masyarakat terpencil, pendidikan online gratis. Fiqih sosial mendorong teknologi untuk keadilan sosial (*al-tiknūlūjiyyah li al-'adālah al-ijtimā'iyyah*).

5. Perubahan Pola Asuh dan Pendidikan dalam Keluarga Digital

a. Keluarga dalam Pusaran Digital: Orang tua dan anak sering terpaku pada gawai masing-masing, mengurangi interaksi langsung. Fiqih sosial mengingatkan pentingnya *ḥuqūq al-'ā'ilah* (hak-hak keluarga) yang tidak boleh tergantikan oleh

dunia virtual. Nabi mencontohkan interaksi langsung dengan keluarga dan anak-anak.

b. Pendidikan Anak di Era Digital: Tantangan meliputi paparan konten tidak pantas, *cyberbullying*, dan kecanduan gawai. Fiqih sosial menawarkan konsep "*al-tarbiyah al-mutawāzina*" (pendidikan seimbang) yang mengintegrasikan pendidikan agama, karakter, literasi digital, dan keterampilan sosial. Orang tua perlu menjadi "*syarīk fī al-tiknūlūjiyyā*" (mitra dalam teknologi) bagi anak, bukan pengekang.

c. *Al-Fiqh al-Usarī al-Raqmī* (Fiqih Keluarga Digital): Membahas hukum baru seperti status anak hasil hubungan online, pernikahan virtual, dan perceraian melalui media sosial. Pada prinsipnya, fiqih mensyaratkan kejelasan (*bayyinah*) dan saksi yang memenuhi syarat dalam akad nikah, yang sulit dipenuhi dalam pernikahan virtual murni.

B. Tantangan Hukum Islam Global: Fiqih dalam Konteks Transnasional

Globalisasi menciptakan ruang hukum yang kompleks dimana hukum Islam berinteraksi dengan sistem hukum lain dan norma global. Fiqih sosial mengembangkan metodologi untuk menghadapi kompleksitas ini tanpa kehilangan identitas.

1. Pluralisme Hukum dan Konflik Yurisdiksi

a. Status Hukum Keluarga Muslim di Negara Non-Muslim: Bagaimana menjalankan hukum waris, poligami, atau perceraian dalam sistem hukum sekuler? Fiqih sosial mengembangkan konsep *fiqh al-aqalliyyāt* (fiqih minoritas) yang lebih kontekstual. Misalnya, dalam hukum waris, bisa dikembangkan mekanisme *waṣiyyah wājibah* (wasiat wajib)

untuk memberikan hak kepada ahli waris yang tidak diakui sistem hukum setempat. Untuk poligami, harus memenuhi syarat ketat dan memperhatikan hukum positif negara setempat.

b. Produk Halal dalam Rantai Pasok Global: Kesulitan tracing kehalalan dalam sistem produksi global. Diperlukan standar sertifikasi halal global yang transparan dan dapat dipertanggungjawabkan, menggunakan teknologi seperti blockchain untuk melacak asal-usul bahan. Konsep "*al-mubāsharah*" (kejelasan) dalam halal harus diwujudkan dalam sistem informasi yang terbuka.

c. Fintech Syariah Lintas Negara: Bagaimana regulasi produk keuangan syariah yang beroperasi lintas yurisdiksi? Perlu kerangka hukum harmonisasi yang menghormati prinsip syariah. Organisasi seperti *Islamic Financial Services Board* (IFSB) berperan penting. Fiqih sosial juga membahas produk baru seperti *cryptocurrency* dari perspektif maqāṣid, menimbang manfaat dan mudaratnya.

2. Hak Asasi Manusia Universal vs. Hukum Islam

a. Isu Kesetaraan Gender: Interpretasi fiqih klasik tentang kesaksian, waris, dan kepemimpinan perempuan sering dikritik bertentangan dengan HAM. Fiqih sosial melakukan reinterpretasi kontekstual dengan metode *maqāṣidī*. Misalnya, ketentuan dua saksi perempuan setara satu laki-laki (QS. Al-Baqarah: 282) ditafsirkan dalam konteks masyarakat saat itu dimana perempuan kurang berpengalaman dalam transaksi keuangan. Dalam konteks modern dimana perempuan memiliki kompetensi sama, prinsip kesetaraan dapat diterapkan. Untuk waris, mekanisme hibah dan wasiat dapat

digunakan untuk memperbaiki ketimpangan jika ada ketidakadilan substantif.

b. Kebebasan Beragama dan Murtad: Bagaimana menyikapi konsep *ḥadd al-riddah* (hukum murtad) dalam konteks negara modern dan Deklarasi HAM? Banyak ulama kontemporer membedakan antara murtad individu (urusan dengan Allah) dan murtad yang disertai pengkhianatan negara (*treason*). Dalam negara bangsa modern, dimana identitas kewarganegaraan tidak lagi berdasarkan agama, hukuman untuk murtad sulit diterapkan. Prinsip *lā ikrāha fī al-dīn* (tidak ada paksaan dalam agama) (QS. Al-Baqarah: 256) menjadi landasan utama.

c. Hukuman Mati (*Ḥudūd*) dan Kritik Internasional: Fiqih sosial menekankan syarat-syarat ketat pelaksanaan *ḥudūd* (seperti kepastian bukti yang tak terbantahkan) yang pada praktiknya sangat sulit terpenuhi, sehingga mendorong penggunaan *ta'zīr* (hukum yang lebih fleksibel). Selain itu, *maqāṣid ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa) juga mencakup upaya reformasi pelaku, bukan hanya penghukuman. Banyak negara Muslim modern yang sangat membatasi penerapan ḥudūd.

3. Fiqih dan Hukum Humaniter Internasional

a. Konsep Jihād dalam Konteks Perang Modern: Bagaimana menerapkan etika perang Islam (seperti larangan membunuh non-kombatan, perempuan, anak-anak, perusakan lingkungan) dalam konflik asimetris modern? Fiqih sosial mengembangkan *fiqh al-jihād al-mu'āṣir* yang menekankan pembedaan antara kombatan dan non-kombatan, larangan penyiksaan, dan perlindungan infrastruktur sipil. Serangan *drone* yang membunuh warga sipil jelas bertentangan dengan etika Islam.

b. Status Tahanan dalam Konflik Kontemporer: Penahanan tanpa pengadilan, penyiksaan, Guantanamo. Fiqih Islam melarang penyiksaan dan menuntut perlakuan manusiawi bagi tahanan. Nabi memberikan panduan: "اسْتَوْصُوا بِالْأَسِيرِ خَيْرًا" ("*Berwasiatlah untuk berbuat baik kepada tawanan*") (HR. At-Ṭabarānī). Konvensi Jenewa tentang Perlakuan Tahanan sejalan dengan nilai-nilai Islam.

c. Intervensi Kemanusiaan (*Al-Tadakhkhul al-Insānī*): Apakah dibolehkan campur tangan di negara lain untuk melindungi penduduk sipil dari kejahatan kemanusiaan? Fiqih sosial membolehkan dengan syarat ketat: 1) melalui mekanisme kolektif internasional yang legitimate (seperti PBB); 2) sebagai upaya terakhir; 3) dengan tujuan jelas melindungi warga sipil; 4) proporsional; dan 5) tidak didasari kepentingan politik atau ekonomi.

4. Globalisasi Fatwa dan Otoritas Keagamaan

a. Fragmentasi Otoritas: Siapa yang berwenang memberi fatwa untuk Muslim global? Munculnya fatwa *online* tanpa konteks lokal yang memadai. Fiqih sosial mengusulkan model otoritas jaringan (*syabakiyyah*) dimana ulama dari berbagai belahan dunia berkolaborasi memberikan fatwa untuk masalah global, sementara masalah lokal ditangani ulama setempat.

b. Fatwa Shopping: Masyarakat memilih fatwa yang sesuai keinginan dari berbagai sumber global. Ini memerlukan pendidikan literasi fatwa agar umat memahami bahwa fatwa bukan produk konsumsi, tetapi panduan hidup yang harus dipertimbangkan secara serius, termasuk memahami konteks dan metodologinya.

c. Peran Lembaga Fatwa Global: Seperti *International Islamic Fiqh Academy* (IIFA), *European Council for Fatwa and Research* (ECFR). Perlu penguatan dan koordinasi. Lembaga-lembaga ini harus mengembangkan fiqih responsif global yang menjawab tantangan zaman tanpa terjerumus pada sikap reaktif atau apologetik.

5. Penyelesaian Sengketa Lintas Negara Menurut Prinsip Islam

a. Arbitrase dan Mediasi Syariah Internasional: Mengembangkan lembaga arbitrase syariah yang diakui secara internasional untuk menyelesaikan sengketa bisnis dan keluarga lintas negara. Prinsip *ṣulḥ* (perdamaian) didahulukan.

b. Pengakuan Putusan Pengadilan Syariah di Negara Lain: Perlu konvensi internasional tentang pengakuan dan eksekusi putusan pengadilan agama (termasuk pengadilan syariah) mirip Konvensi Den Haag.

c. Hukum Pilihan dalam Kontrak Internasional: Para pihak dalam kontrak internasional seharusnya dapat memilih hukum syariah sebagai hukum yang mengatur kontrak mereka. Ini memerlukan pengembangan hukum perdata internasional yang inklusif.

C. Ekonomi Digital dan Keadilan: Mewujudkan *Maqāṣid* dalam Ekonomi *Platform*

Ekonomi digital telah melahirkan model ekonomi baru yang menimbulkan tantangan keadilan tersendiri. Fiqih sosial menganalisisnya dari sudut pandang keadilan distributif dan perlindungan hak.

1. Ekonomi *Platform* dan Status Pekerja

a. Driver ojol, kurir, pekerja *gig economy*: Status mereka antara pekerja mandiri dan karyawan. Fiqih sosial membahas hak-hak pekerja digital berdasarkan prinsip *al-'adl fī al-ujrah* (keadilan upah) dan *al-takāful al-ijtimā'ī* (jaminan sosial). Upah harus memenuhi kebutuhan hidup layak (*al-kafāf*), bukan hanya berdasarkan permintaan-penawaran semata. Perusahaan platform wajib memberikan jaminan kecelakaan kerja, cuti, dan pensiun, meski dengan model kontribusi yang disesuaikan.

b. Prinsip *Al-'Amāl al-Muqaddar* (Pekerjaan yang Dihargai): Setiap pekerjaan yang bermanfaat harus dihargai secara layak, termasuk pekerjaan digital. Nabi bersabda: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلاً أَنْ يُتْقِنَه" ("*Sesungguhnya Allah mencintai jika salah seorang di antara kamu mengerjakan suatu pekerjaan, ia menyempurnakannya*") (HR. Al-Baihaqī). Pekerjaan digital yang dilakukan dengan profesionalisme berhak atas imbalan yang adil.

c. Kewajiban Perusahaan *Platform*: Meski menggunakan model kontrak mandiri, perusahaan platform memiliki tanggung jawab moral (*al-mas'ūliyyah al-akhlāqiyyah*) untuk kesejahteraan mitranya. Ini berdasarkan prinsip *al-takāful al-ijtimā'ī* dan kaidah fiqih "*al-tābi' tābi'*" (yang mengikuti mengikuti). Perusahaan yang mengambil untung dari kerja mitra wajib memastikan kondisi kerja yang manusiawi.

2. Monetisasi Data dan Konsep Kepemilikan

a. Data sebagai *Al-Māl al-Hadīth* (Harta Baru): Data pribadi adalah aset berharga. Fiqih sosial memperluas konsep *ḥifẓ al-*

māl untuk mencakup perlindungan data. Data pribadi adalah milik individu, bukan perusahaan *platform*. Penggunaan data untuk keuntungan komersial tanpa izin dan kompensasi yang adil termasuk *ghaṣb* (perampasan) digital.

b. Prinsip *Al-Ibdā' al-Ma'lūmātī* (Kreativitas Informasi): Nilai tambah dari analisis data. Bagaimana pembagian keuntungan yang adil antara pemilik data, *platform*, dan analis? Fiqih sosial mengusulkan model *syirkah* (kemitraan) atau m*uḍārabah* (bagi hasil) dalam pemanfaatan data. Pemilik data sebagai pemilik modal (*ṣāḥib al-māl*), platform dan analis sebagai pengelola (*muḍārib*), keuntungan dibagi sesuai kesepakatan.

c. *Al-Taṣarruf fī al-Ma'lūmāt* (Pengelolaan Data): Harus berdasarkan izin jelas (*idhn ṣarīḥ*) dan transparansi tentang penggunaan data. Prinsip *al-amānah* (amanah) berlaku bagi perusahaan yang mengelola data pengguna. Penyalahgunaan data adalah pengkhianatan.

3. Fintech Syariah dan Inklusi Keuangan:

a. Potensi dan Tantangan: *Fintech sy*ariah (*crowdfunding, peer-to-peer lending, digital banking*) dapat meningkatkan inklusi keuangan. Namun perlu pengawasan ketat untuk menghindari riba terselubung dan *gharar*. Skema bagi hasil (*muḍārabah, musyārakah*) harus benar-benar diterapkan, bukan sekadar label. Regulator syariah harus proaktif mengawasi produk-produk baru.

b. *Al-Ṣukūk al-Raqmiyyah* (Sukuk Digital): Menerbitkan surat berharga syariah via *blockchain*. Perlu standar syariah yang ketat untuk memastikan aset dasar (*'ayn*) benar ada dan memenuhi syarat. Teknologi blockchain dapat meningkatkan transparansi dan mengurangi risiko penipuan.

c. *Al-Zakāh al-Raqmiyyah* (Zakat Digital): Platform penghitung dan penyalur zakat. Meningkatkan efisiensi, tapi perlu menjaga mubasharah (kehangatan hubungan) antara muzakki dan mustahiq. Teknologi dapat digunakan untuk mempertemukan langsung pemberi dan penerima zakat, sehingga tidak menghilangkan dimensi sosial-spiritual zakat.

4. Ketimpangan Digital dan Keadilan Akses

a. *Al-Fawāt al-Raqmī* (Kesenjangan Digital): Tidak semua orang punya akses internet dan perangkat memadai. Ini bentuk ketidakadilan baru. Negara dan masyarakat wajib menjamin hak akses digital sebagai bagian dari *ḥifẓ al-'aql*. Akses internet harus dianggap sebagai kebutuhan dasar (*ḥājah asāsiyyah*) di era digital, seperti listrik dan air bersih. Program digital inclusion untuk masyarakat miskin dan terpencil adalah kewajiban negara.

b. Monopoli *Platform* Digital: Dominasi beberapa perusahaan raksasa (seperti Google, Amazon, Facebook, Apple). Fiqih sosial menentang monopoli (*iḥtikār*) dan mendukung regulasi antimonopoli digital. Monopoli melanggar prinsip persaingan sehat (*al-munāfasa al-ḥasana*) dan dapat menindas pengguna serta pesaing kecil. Negara harus hadir melindungi kepentingan publik.

c. Pajak Digital dan Keadilan Global: Perusahaan digital multinasional sering menghindari pajak. Fiqih sosial mendukung regim pajak global yang adil untuk perusahaan digital. Pajak adalah kewajiban sosial (*farḍ kifāyah*) untuk membiayai layanan publik. Perusahaan yang beroperasi di suatu negara secara virtual pun harus berkontribusi pajak.

5. Mata Uang Kripto dan Ekonomi Islam

a. Analisis *Maqāṣid* terhadap *Cryptocurrency*: Dari sisi *ḥifẓ al-māl*, *cryptocurrency* memiliki risiko tinggi karena volatilitas, tapi potensi manfaat dalam efisiensi transaksi lintas batas. Dari sisi ḥifẓ al-nafs, bisa digunakan untuk transaksi illegal yang membahayakan. Fiqih sosial menganjurkan pendekatan hati-hati: belum diakui sebagai *nuqūd* (mata uang) yang sah karena tidak dikeluarkan oleh otoritas yang diakuti (*sulṭah*), dan tidak memiliki *underlying asset* yang jelas. Namun, teknologi *blockchain*-nya dapat dimanfaatkan untuk sistem keuangan yang transparan.

b. Al-Nuqūd al-Raqmiyyah al-Markaziyyah (*Central Bank Digital Currency*/CBDC): Uang digital yang dikeluarkan bank sentral lebih dapat diterima karena memenuhi syarat otoritas dan stabil. Fiqih sosial mendorong pengembangan CBDC syariah yang bebas riba dan sesuai prinsip Islam.

D. Migrasi Global dan Solidaritas Sosial: Fiqih Kewargaan dan Kemanusiaan

Arus migrasi global menciptakan tantangan baru bagi konsep ummah, kewarganegaraan, dan solidaritas. Fiqih sosial mengembangkan kerangka etis untuk menghadapi fenomena ini.

1. Fiqih Migrasi (*Fiqh al-Hijrah*) Kontemporer

a. Migrasi Ekonomi: Pencarian penghidupan lebih baik. Hukumnya *mubah* (boleh) bahkan bisa *mandūb* (dianjurkan) jika untuk menghindari kemiskinan ekstrem. Namun, harus mempertimbangkan dampak pada keluarga yang ditinggalkan dan negara asal (*brain drain*). Prinsip *al-maslahah al-mursalah* menjadi pertimbangan.

b. Migrasi Paksa (*Al-Hijrah al-Qasriyyah*): Pengungsi karena perang, konflik, perubahan iklim. Hukumnya terkait *ḍarūrah* (kebutuhan mendesak) dan negara Muslim wajib memberi perlindungan berdasarkan prinsip *al-ijārah wa al-amān* (perlindungan dan jaminan keamanan). Nabi memberikan perlindungan kepada orang-orang yang hijrah ke Madinah, baik Muslim maupun non-Muslim. Piagam Madinah menjadi contoh pengaturan masyarakat majemuk.

c. Etika Negara Tujuan: Muslim yang bermigrasi harus menghormati hukum dan budaya negara tujuan selama tidak bertentangan dengan akidah, sebaliknya negara tujuan harus menghormati hak beragama migran. Prinsip timbal balik (*mu'āwaḍah*) berlaku. Migran juga berkewajiban berkontribusi positif bagi masyarakat barunya.

2. Konsep *Al-Muwāṭanah al-Musytarakah* (Kewargaan Bersama) dalam Masyarakat Multikultural

a. Loyalitas Ganda: Antara identitas sebagai Muslim dan sebagai warga negara. Fiqih sosial melihat ini tidak bertentangan selama loyalitas kepada negara tidak berarti mengingkari akidah. Loyalitas kepada negara bagian dari *ḥubb al-waṭan* (cinta tanah air) yang dianjurkan selama negara tersebut tidak memerangi Muslim. Rasulullah mencintai Mekkah sebagai tanah airnya.

b. Partisipasi Politik Muslim Minoritas: Diperbolehkan bahkan dianjurkan untuk membangun kebaikan bersama. وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ ("*Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan*") (QS. Āli 'Imrān: 104). Partisipasi dalam politik, menjadi pejabat publik, atau anggota

parlemen adalah bentuk amar ma'ruf nahi munkar modern. Dengan syarat dapat menjaga prinsip-prinsip Islam dalam kebijakan yang tidak bertentangan dengan konstitusi.

c. *Al-Hiwār al-Ḥaḍārī* (Dialog Peradaban): Muslim migran dapat menjadi jembatan dialog antara dunia Islam dan dunia Barat. Mereka yang memahami kedua budaya dapat menjelaskan Islam dengan bahasa yang dipahami masyarakat setempat, sekaligus memperkenalkan nilai-nilai positif masyarakat setempat kepada komunitas Muslim.

3. Solidaritas Global Islam (*Al-Takāful al-'Ālamī al-Islāmī*)

a. Mekanisme Bantuan untuk Daerah Konflik dan Bencana: Menggunakan teknologi digital untuk koordinasi bantuan kemanusiaan yang cepat dan transparan. *Platform* seperti *Human Appeal, Islamic Relief* sudah memanfaatkan teknologi. Zakat, infak, sedekah dapat disalurkan lintas negara secara efisien untuk korban perang dan bencana.

b. *Al-Jihād al-Insānī* (Perjuangan Kemanusiaan): Bantuan untuk semua korban kemanusiaan, tanpa memandang agama, sebagai bentuk *raḥmatan lil-'ālamīn*. Islam mengajarkan: "ارْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمُكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ" ("*Sayangilah siapa yang di bumi, niscaya yang di langit akan menyayangimu*") (HR. At-Tirmidzī). Organisasi kemanusiaan Islam harus bersikap inklusif.

c. Advokasi Hak-Hak Muslim Minoritas: Secara damai melalui diplomasi dan hukum internasional. Bukan dengan kekerasan, tetapi dengan dialog, *lobbying*, dan kampanye publik yang santun. Prinsip *al-ḥikmah wa al-mau'iẓah al-ḥasanah*

(*kebijaksanaan dan nasihat yang baik*) (QS. An-Naḥl: 125) menjadi pedoman.

4. Integrasi dan Pelestarian Identitas

a. Tantangan Asimilasi vs. Isolasi: Muslim migran perlu menemukan titik tengah berintegrasi tanpa kehilangan identitas. Integrasi berarti berpartisipasi aktif dalam kehidupan sosial, ekonomi, dan politik negara tujuan, sambil mempertahankan keyakinan dan nilai-nilai inti Islam. Isolasi hanya akan menciptakan komunitas tertutup yang rentan terhadap prasangka.

b. Pendidikan Anak Migran: Menyeimbangkan pendidikan umum dan pendidikan agama, mengajarkan toleransi tanpa relativisme. Anak perlu diajari bangga dengan identitas Islamnya sekaligus menjadi warga negara yang baik. Sekolah akhir pekan (*weekend school*) dan *homeschooling* Islami dapat menjadi pilihan.

c. *Al-Masjid ka Markaz al-Taḥyī'* (Masjid sebagai Pusat Akulturasi): Membantu migran beradaptasi sekaligus menjaga identitas. Masjid tidak hanya tempat ibadah, tetapi juga pusat pembelajaran bahasa, hukum setempat, dan keterampilan hidup, sekaligus tempat melestarikan budaya dan nilai Islam. Imam masjid perlu memahami konteks sosial setempat.

5. Diaspora Muslim dan Kontribusi untuk Pembangunan Negara Asal

a. Remitansi dan Investasi: Uang yang dikirim pekerja migran ke negara asal adalah sumber devisa penting. Fiqih sosial mendorong pemanfaatan remitansi untuk investasi produktif, bukan hanya konsumsi. Pemerintah negara asal harus

menciptakan iklim investasi yang aman dan menarik bagi diaspora.

b. Transfer Ilmu dan Teknologi: Diaspora yang berpendidikan tinggi di negara maju dapat mentransfer ilmu, teknologi, dan jaringan ke negara asal. Program "*brain gain*" perlu dikembangkan.

c. Advokasi untuk Negara Asal: Diaspora dapat menjadi lobi untuk kepentingan negara asal di negara tujuan, dalam hal perdagangan, politik, dan citra.

E. Fiqih Sosial dalam Dunia Tanpa Batas: Menuju Paradigma Global yang Berkeadilan

Fiqih sosial harus mengembangkan paradigma yang relevan untuk menghadapi dunia tanpa batas (*'ālam bilā ḥudūd*), dimana masalah lokal menjadi global dan sebaliknya.

1. Konsep *Al-Ummah al-Raqmiyyah* (Ummah Digital)

a. Komunitas imajiner yang nyata: Terhubung melalui nilai, bukan geografi. Memerlukan etika komunikasi digital (*ādāb al-ḥiwār al-raqmī*) yang islami. Etika ini meliputi: menyebarkan informasi yang benar, tidak menyakiti perasaan, menjaga kerahasiaan, dan tidak memecah belah. Ummah digital harus menjadi kekuatan untuk kebaikan, bukan penyebar kebencian.

b. Solidaritas Digital: Penggalangan dana untuk bencana atau konflik di belahan dunia lain dalam hitungan jam. *Platform* seperti *LaunchGood, Benefunder* memudahkan ini. Fiqih sosial mengatur agar dana terkumpul disalurkan dengan transparan dan tepat sasaran.

c. Risiko Radikalisasi Digital: Ruang gema dapat memperkuat paham ekstrem. Diperlukan kontra-narasi digital yang moderat dan substantif. Ulama dan intelektual Muslim harus aktif di ruang digital, menyajikan pemahaman Islam yang komprehensif, kontekstual, dan penuh kasih sayang. Jangan biarkan narasi ekstrem mendominasi.

2. Fiqih dan Tata Kelola Global (*Al-Ḥukm al-'Ālamī*)

a. Kritik terhadap Ketidakadilan Sistem Global: Sistem ekonomi dan politik global yang timpang. Fiqih sosial mendukung reformasi tata kelola global yang lebih adil. Institusi seperti IMF, World Bank, WTO perlu direformasi agar lebih memperhatikan kepentingan negara berkembang. Sistem ekonomi global yang ribawi dan eksploitatif bertentangan dengan prinsip keadilan Islam.

b. Peran dalam Organisasi Internasional: Negara-negara Muslim harus aktif dalam PBB, WTO, dll., untuk memperjuangkan keadilan global. Mereka harus bersuara bersama sebagai blok yang kohesif untuk isu-isu seperti perdamaian Palestina, isu Rohingya, dan reformasi sistem keuangan global.

c. *Al-Qiyādah al-Akhlāqiyyah al-'Ālamiyyah* (Kepemimpinan Moral Global): Dunia Islam dapat menawarkan kepemimpinan moral berbasis nilai keadilan dan keseimbangan. Islam memiliki konsep *al-wasaṭiyyah* (moderasi) yang dapat menjadi alternatif terhadap ekstremisme sekuler maupun agama. Nilai-nilai seperti keadilan, kasih sayang, dan penghormatan terhadap lingkungan dapat ditawarkan kepada dunia.

3. Fiqih Keberlanjutan Global (*Al-Fiqh al-Istidāmiyyah*)

a. Perubahan Iklim sebagai Tantangan Ummah: Kerusakan lingkungan adalah tanggung jawab kolektif. فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ ("*Apabila shalat telah dilaksanakan, maka bertebaranlah kamu di bumi; carilah karunia Allah*") (QS. Al-Jumu'ah: 10). Ayat ini tidak hanya tentang mencari rezeki, tapi juga memakmurkan bumi secara berkelanjutan. Eksploitasi berlebihan yang menyebabkan perubahan iklim adalah pengkhianatan terhadap amanah sebagai khalīfah.

b. Konsumsi Bertanggung Jawab (*Al-Istihlāk al-Mas'ūl*): Melawan budaya konsumerisme global yang merusak lingkungan. Islam mengajarkan sederhana (*zuhd*) dan tidak boros (*isrāf*). وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ("*Makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebihan*") (QS. Al-A'rāf: 31). Pola hidup sederhana adalah bentuk jihad ekologis.

c. Keadilan Antargenerasi (*Al-'adl bayn al-Ajyāl*): Tidak mengeksploitasi sumber daya secara berlebihan yang merugikan generasi mendatang. Ini termasuk mengelola air, hutan, mineral, dan atmosfer dengan bijak. Fiqih sosial mengembangkan konsep *ḥifẓ al-mīzān al-bī'ī* (menjaga keseimbangan lingkungan) sebagai bagian dari maqāṣid syariah.

4. Spiritualitas di Era Global-Digital

a. Mencari Ketenangan dalam Keterhubungan Konstan: Teknologi bisa menyebabkan kelelahan mental (digital burnout). Diperlukan disiplin digital dan *khalwat rūḥiyyah* (retret spiritual) dari dunia digital. Nabi sering berkhalwat di Gua Hira untuk merenung. Di era digital, kita perlu menyediakan waktu bebas gawai untuk kontemplasi dan interaksi langsung dengan keluarga dan alam.

b. Mengembangkan *Al-Tawāḍu' al-'Ilmī* (Kerendahan Hati Intelektual): Menyadari bahwa akses informasi luas tidak serta-merta membuat kita lebih bijak. Ilmu yang bermanfaat (*al-'ilm al-nāfi'*) adalah yang disertai dengan amal saleh dan akhlak mulia. Banyak informasi belum tentu pengetahuan, apalagi kebijaksanaan.

c. *Al-Tafakkur fī al-Kawn al-Raqmī* (Perenungan dalam Alam Semesta Digital): Melihat tanda-tanda kebesaran Allah dalam kompleksitas dan keteraturan alam digital. Algoritma, jaringan neural, kecerdasan buatan semua ini menunjukkan keteraturan yang menakjubkan yang mengarah pada Sang Pencipta. إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ("*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal*") (QS. Āli 'Imrān: 190). Ayat ini berlaku juga untuk "penciptaan" dunia digital.

5. Masa Depan Fiqih Sosial

a. Fiqih yang Dinamis dan Adaptif: Harus terus berkembang menjawab tantangan baru tanpa kehilangan prinsip dasar. Metodologi ijtihad perlu diperbarui untuk mencakup analisis

data, *foresight technology*, dan studi masa depan (*future studies*).

b. Pendekatan Interdisipliner: Bekerjasama dengan ilmuwan sosial, ahli teknologi, pakar lingkungan, dan futurolog. *Fiqh 'ilm al-mustaqbal* (fiqih ilmu masa depan) perlu dikembangkan.

c. *Ijtihād Jamā'ī 'Ālamī* (Ijtihad Kolektif Global): Melibatkan ulama dari berbagai madzhab dan negara untuk menjawab tantangan global. Platform digital dapat memfasilitasi ijtihad kolaboratif ini. Hasilnya dapat menjadi panduan bagi umat Islam di seluruh dunia.

d. *Al-Fiqh al-Taqaddumī* (Fiqih Progresif): Yang tidak hanya reaktif menunggu masalah muncul, tetapi proaktif mengantisipasi dampak teknologi dan sosial di masa depan. Misalnya, menyiapkan panduan etis untuk kecerdasan buatan, editing genetik, dan eksplorasi luar angkasa sebelum teknologi tersebut matang.

6. Tantangan Khusus: Kecerdasan Buatan (AI) dan Masa Depan Kemanusiaan

a. AI dalam Interpretasi Teks Keagamaan: Apakah AI boleh digunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an dan Hadis? AI dapat membantu mengumpulkan data dan menemukan pola, tetapi tafsir memerlukan pemahaman konteks, *maqāṣid*, dan hikmah yang hanya dimiliki manusia yang berilmu dan bertakwa. AI bisa menjadi alat bantu, bukan penafsir.

b. Robot dan Hak Asasi: Apakah robot canggih yang mirip manusia memiliki hak? Fiqih sosial membedakan antara makhluk hidup (*ḥayawān*) yang memiliki ruh dan ciptaan buatan manusia. Robot adalah alat (*ālah*), bukan subjek hukum.

Namun, penyalahgunaan robot untuk menindas manusia atau menggantikan hubungan manusiawi harus dihindari.

c. Implikasi AI terhadap Lapangan Kerja: Disrupsi besar-besaran. Fiqih sosial menekankan kewajiban negara dan masyarakat untuk menyediakan pendidikan ulang (*reskilling*) dan jaminan sosial dasar (*universal basic income*) bagi yang terdampak. Prinsip *al-takāful al-ijtimā'ī* harus ditegakkan.

Fiqih Sosial di era digital masalah baru, tapi tentang membangun kerangka etis- dan globalisasi bukan hanya tentang mencari hukum untuk normatif untuk menghadapi transformasi peradaban manusia. Dengan berakar pada nilai-nilai Islam yang universal (keadilan, kemaslahatan, kasih sayang) dan terbuka terhadap perkembangan zaman, fiqih sosial dapat menjadi panduan bagi umat Islam untuk menjadi warga dunia yang bertanggung jawab, pelaku ekonomi digital yang etis, dan pejuang keadilan global. Tujuannya adalah membentuk dunia yang lebih adil dan manusiawi, dimana teknologi dan globalisasi menjadi alat untuk memperkuat solidaritas kemanusiaan, bukan alat eksploitasi dan penindasan baru. Fiqih sosial harus menjadi mercusuar yang menerangi jalan umat Islam dalam mengarungi gelombang perubahan besar abad ini, dengan tetap berpegang pada tali Allah yang kokoh.

BAB 22
FIQIH SOSIAL, LINGKUNGAN, DAN KEADILAN EKOLOGIS

A. Lingkungan sebagai Amanah Syariah dan Kosmologi Tauhid

Lingkungan hidup dalam perspektif Islam bukan sekadar sumber daya (*resource*) yang bernilai instrumental, melainkan jejak-jejak Ilahiah (āyāt) yang membentuk kosmologi tauhid yang utuh. Al-Qur'an menyebut bumi (*al-ardh*), langit (*al-samāwāt*), gunung (*al-jibāl*), laut (*al-bahr*), dan seluruh kehidupan sebagai "tanda-tanda bagi kaum yang berpikir". [386] Paradigma ini menjadikan alam sebagai amanah *syar'iyyah* (amanah berdasarkan syariah) yang dibebankan kepada manusia dalam kapasitasnya sebagai khalifah. [387] Kekhalifahan bukanlah mandat untuk dominasi, melainkan tanggung jawab untuk pemeliharaan (*ri'āyah*) dan pemakmuran berkelanjutan ('*imārah*).[388]

Konsekuensi fikih dari prinsip amanah ini sangat luas:

1. *Hifz al-Bi'ah* (Menjaga Lingkungan) sebagai Kewajiban Fardhi dan Kifayah. Menjaga kelestarian air, udara, dan tanah tidak

[386] QS. Al-Baqarah: 164.
[387] QS. Al-Baqarah: 30.
[388] Al-Raysuni, Ahmad. *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. IIIT, 2005, hlm. 287–290.

lagi hanya tindakan terpuji (*mandūb*), melainkan bergerak ke tingkat wajib (*wājib*) karena terkait langsung dengan perlindungan nyawa (*hifz al-nafs*) dan akal (*hifz al-'aql*). Pencemaran air yang menyebabkan penyakit menjadi dosa sosial (*ithm ijtimā'ī*) yang berdimensi publik.[389]

2. Reinterpretasi Hak Milik dan Larangan Kerusakan. Hak milik privat dalam Islam tunduk pada prinsip "*lā ḍarar wa lā ḍirār*" (tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain).[390] Pemanfaatan lahan yang menyebabkan erosi, banjir di wilayah hilir, atau polusi udara lintas batas merupakan pelanggaran terhadap hak publik (*ḥaqq al-'āmm*). Institusi *al-Ḥimā* (kawasan lindung yang ditetapkan pemimpin) dan *al-Iḥyā' al-Mawāt* (menghidupkan tanah mati) menjadi instrumen fikih klasik yang relevan untuk konservasi dan restorasi ekosistem di tingkat negara.[391]
3. Keadilan Distributif Sumber Daya. Air, padang rumput, dan jalur udara adalah sumber daya yang dikuasai bersama (*al-musāqaṭ*). Fikih sosial melarang monopolinya (*iḥtikār*) oleh segelintir pihak, karena dapat merusak tatanan sosial dan ekologis. Prinsip ini dapat diterjemahkan dalam pengelolaan sumber daya alam strategis (seperti hutan dan mineral) untuk sebesar-besarnya kemaslahatan rakyat, dengan memperhatikan daya dukung ekologis.[392]

---

[389] Al-Qaradawi, Yusuf. *Ri'āyat al-Bī'ah fī Syarī'at al-Islām*. Dar al-Syuruq, 2001, hlm. 45–60.
[390] Hadis riwayat Ibn Mājah dan Al-Dāraquthnī.
[391] Bagader, Aboubakr Ahmed, dkk. *Environmental Protection in Islam*. IUCN, 1994.
[392] Lihat konsep *iḥtikār* dalam Al-Māwardi, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*.

B. Kerusakan Alam sebagai Dosa Sosial dan Pelanggaran Hak-Hak (*Ḥuqūq*)

Fiqih sosial memperluas konsep dosa dari ranah individual (*ithm fardī*) ke ranah struktural dan kolektif. Kerusakan lingkungan masif seperti deforestasi, pencemaran industri, dan krisis iklim adalah manifestasi dari *al-fasād fī al-arḍ* (kerusakan di muka bumi) yang secara tegas dikutuk Al-Qur'an.[393] Kerusakan ini bukan sekadar "bencana", melainkan dosa ekologis (ithm bi'ī) yang melanggar serangkaian hak (ḥuqūq):

1. *Ḥuqūq Allāh* (Hak-Hak Allah): Alam adalah ciptaan (*makhlūq*) dan tanda kebesaran-Nya (*āyah*). Merusaknya berarti mengabaikan kehendak Pencipta untuk menjaga keseimbangan (*mīzān*). Eksploitasi serakah mencerminkan sikap ingkar terhadap nikmat dan merupakan bentuk perusakan terhadap "keindahan Allah" (*jamāl Allāh*) yang terhampar di alam.[394]
2. *Ḥuqūq al-'Ibād* (Hak-Hak Manusia): Setiap individu memiliki hak untuk hidup dalam lingkungan yang sehat dan aman. Polusi merupakan pelanggaran terhadap *ḥaqq al-ḥayāh* (hak hidup) dan *ḥaqq al-ṣiḥḥah* (hak sehat). Lebih jauh, kerusakan lingkungan yang dipicu oleh keserakahan korporasi atau kebijakan yang salah merupakan bentuk *ẓulm* (kezaliman) struktural, di mana beban kerusakan paling berat ditanggung

[393] QS. Ar-Rūm: 41.
[394] Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. ABC International, 1997.

oleh masyarakat miskin dan rentan.[395] Ini adalah inti dari dosa sosial.

3. *Ḥaqq al-Ādamiyyīn / al-Makhluqāt* (Hak Seluruh Makhluk): Fikih klasik mengenal konsep *ḥaqq al-ḥayawān* (hak hewan) atas perlindungan dari penyiksaan. Fiqih sosial memperluasnya menjadi ḥaqq al-makhluqāt atau *ḥaqq al-ādamiyyīn* (hak segala sesuatu yang dijadikan Tuhan).[396] Setiap spesies, menurut beberapa ulama, adalah "ummat" seperti manusia[397] yang memiliki hak untuk eksis dan berkembang dalam keseimbangan ekosistem. Kepunahan massal akibat ulah manusia adalah pelanggaran hak ini.

C. Hak Generasi Masa Depan: Keadilan Intergenerasional sebagai Imperatif Fikih

Keadilan (*'adālah*) dalam Islam bersifat holistik, mencakup dimensi lintas waktu. Prinsip "*kuntum khaira ummatin ukhrijat li al-nās*" (kalian adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia) [398] ditafsirkan bukan hanya untuk manusia sezaman, tetapi juga untuk generasi penerus. Konsep *al-istikhlāf* (penggantian generasi di muka bumi) meniscayakan pewarisan bumi yang layak[399].

[395] Al-Jayyousi, Odeh. *Islam and Sustainable Development*. Gower Publishing, 2012.
[396] Chishti, Saadia Khawar Khan. "Islamic Ecotheology: A Qur'anic Approach." *Journal of Islamic Science*, Vol. 7, No. 2, 1991.
[397] QS. Al-An'ām: 38.
[398] QS. Āli 'Imrān: 110.
[399] Khalid, Fazlun M. "Islam and the Environment." Dalam *Encyclopedia of Global Environmental Change*, Vol. 5, Wiley, 2002.

Fiqih sosial secara tegas mengakui *Ḥuqūq al-Ajyāl al-Mustaqbaliyyah* (Hak-Hak Generasi Masa Depan). Ini merupakan derivasi dari prinsip "*lā taqtulū anfusakum*" (janganlah kamu membunuh dirimu sendiri),[400] yang dalam konteks ekologi berarti larangan merusak sistem pendukung kehidupan bagi generasi mendatang. Beberapa implikasinya:

1. Revisi Konsep Kepemilikan dan Warisan. Bumi adalah warisan bersama umat manusia dari masa lalu, untuk masa kini, dan masa depan. Eksploitasi sumber daya tak terbarukan secara boros adalah bentuk *ghaṣb* (perampasan) terhadap hak waris anak cucu. Fikih harus mengembangkan konsep *al-waqf al-bīʿī* (wakaf ekologis) untuk hutan lindung, daerah resapan air, dan kawasan biodiversitas, yang statusnya terikat abadi untuk kemaslahatan semua generasi.[401]
2. Prinsip Kehati-hatian (*Iḥtiyāṭ*) dan Pencegahan Kerusakan (*Darʿ al-Mafāsid*). Dalam menghadapi ketidakpastian ilmiah (seperti dampak panjang rekayasa genetika atau teknologi *geoengineering*), fikih harus menerapkan prinsip kehati-hatian (*sadd al-dharāʿiʿ*). Mencegah kerusakan potensial yang masif di masa depan didahulukan atas keuntungan ekonomi jangka pendek.[402]
3. Pendidikan Ekologis Transgenerasi. Fardu kifayah tidak hanya pada tindakan kuratif, tetapi juga pada pendidikan nilai-nilai ekologis (*tarbiyah bīʿiyyah*) yang menanamkan rasa tanggung jawab terhadap masa depan yang jauh.

[400] QS. An-Nisā': 29.
[401] Hosen, Nadirsyah. "Can Waqf Save Indonesia's Fragile Forests?" *The Conversation*, 2020.
[402] Prinsip *sadd al-dharāʿiʿ* dan *darʾ al-mafāsid* dalam usul fikih.

D. *Maqāṣid* Berkelanjutan: Menjadikan Kelestarian sebagai Tujuan Primer Syariah

Teori *Maqāṣid al-Syarīʻah* (tujuan-tujuan syariah) merupakan alat metodologis paling powerful untuk membaca ulang fikih di tengah krisis ekologis. Kelima maqāṣid dasar (*al-darūriyyāt al-khams*)—menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta—saat ini mustahil dicapai dalam lingkungan yang rusak.[403] Oleh karena itu, paradigma "*Maqāṣid al-Istidāma*" (*Maqāṣid* Berkelanjutan) atau "*al-Maqāṣid al-Bīʻiyyah*" (*Maqāṣid* Ekologis) mendesak untuk dikembangkan, dengan dua pendekatan:

1. *Hifẓ al-Bīʻah* sebagai *Maqṣad Mustaqill* (Tujuan Independen) Keenam. Banyak ulama kontemporer berargumen bahwa kelestarian lingkungan adalah kebutuhan dasar (*darūriyyah*) baru, karena menjadi prasyarat (*muqaddimah*) yang tak terelakkan bagi terpenuhinya kelima *maqāṣid* lainnya. [404] Tanpa air bersih dan udara sehat, kehidupan (*nafs*) terancam. Tanpa lingkungan yang stabil, harta (*māl*) dan ekonomi runtuh. Tanpa planet yang layak huni, kelangsungan keturunan (*nasl*) terputus.
2. *Hifẓ al-Bīʻah* sebagai Prinsip yang Meliputi (*Shāmil*) Seluruh Maqāṣid. Pendekatan lain melihat bahwa ekologi bukanlah tujuan terpisah, melainkan prinsip yang meresap dalam setiap maqāṣid. Misalnya: *Hifẓ al-Dīn* memerlukan bumi yang lestari sebagai tempat ibadah dan kontemplasi; *Hifẓ al-Nafs* bergantung pada sistem ekologi yang sehat; *Hifẓ al-ʻAql* membutuhkan bebas dari polutan yang merusak otak; H*ifẓ al-Nasl* memerlukan lingkungan yang bebas dari disruptor

[403] Al-Shāṭibī. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarīʻah*, Jilid 2.
[404] Pandangan ulama seperti Ibrahim Özdemir dan Abdul Majid al-Najjar.

endokrin; *Hifẓ al-Māl* membutuhkan pengelolaan sumber daya yang berkelanjutan.[405]

Kedua pendekatan ini membawa implikasi hukum yang revolusioner: setiap kebijakan pembangunan, investasi, dan produk hukum harus diuji dampak ekologis jangka panjangnya berdasarkan kerangka maqāṣid ini.

E. Etika Ekologi dalam Fiqih Sosial: Dari Teosentris ke Praksis

Fiqih sosial tidak berhenti pada norma abstrak, tetapi membangun etika relasi (*akhlāq al-'alāqah*) yang operasional. Etika ekologi Islam bersumber dari lima pilar:

1. *Tawḥīd* (Keesaan): Menyatukan sikap terhadap Tuhan, manusia, dan alam. Eksploitasi alam adalah bentuk *syirk khafī* (syirik halus) dalam praktik, karena mengabaikan keesaan penciptaan dan menempatkan nafsu sebagai tuhan.[406]
2. *Al-Mīzān (*Keseimbangan): Alam dicipta dengan keseimbangan yang presisi.[407] Tindakan manusia harus menjaga mīzān ini, baik dalam konsumsi, produksi, maupun kebijakan.
3. *Al-Khilāfah* (Amanah & Tanggung Jawab): Manusia adalah *musta'mir* (pemakmur) dan *jānis* (pelindung), bukan mustaghlin (penjarah). Tanggung jawab ini bersifat vertikal (kepada Allah) dan horizontal (kepada sesama makhluk).
4. *Al-Mas'ūliyyah al-Akhiriyyah* (Pertanggungjawaban Akhirat): Setiap kerusakan yang ditimbulkan akan dimintai

[405] Dutton, Yasin. *The Environmental Crisis and the Role of Islam*. IFEES, 2000.
[406] Al-Ghazālī. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Kitab Syukr.
[407] QS. Ar-Raḥmān: 7–9.

pertanggungjawaban di akhirat. Ini memberikan dimensi transendental dan motivasi spiritual yang dalam.[408]

5. *Al-Raḥmah* (Kasih Sayang Universal): Nabi Muhammad SAW diutus sebagai *raḥmatan li al-'ālamīn* (rahmat bagi seluruh alam). Kasih sayang itu meliputi hewan, tumbuhan, dan ekosistem.

Fiqih sosial mengonversi etika ini menjadi kerangka praksis:

1. Fatwa dan Regulasi: Menerbitkan fatwa yang mengikat secara moral, seperti fatwa MUI tentang ḥarām membakar hutan dan lahan, kewajiban pengelolaan sampah, serta ḥalāl yang berkelanjutan (*sustainable halal*).[409]
2. Instrumen Ekonomi Syariah Hijau: Mengembangkan *ṣukūk khāḍrā'* (*green sukuk*) untuk pendanaan konservasi, *al-waqf al-bī'ī* (wakaf lingkungan), serta prinsip *al-tamwīl al-musā'id* (investasi beretika) yang mengecualikan perusahaan perusak lingkungan.[410]
3. Advokasi Kebijakan Berbasis *Maslahah*: Mendorong kebijakan yang berpihak pada keadilan ekologis, seperti pajak karbon yang dialokasikan untuk adaptasi masyarakat rentan, dan menolak kebijakan yang mengorbankan lingkungan untuk pertumbuhan semu (*al-namā' al-kādhīb*).
4. Gerakan Sosial dan Gaya Hidup: Menggalakkan *al-zuhd al-ḥaḍārī* (kesederhanaan peradaban) dalam konsumsi, gerakan *zero was*te sebagai bentuk syukur, serta praktik pertanian organik yang selaras dengan sunnatullah di alam.

---

[408] Hadis riwayat Al-Bukhari dan Muslim.
[409] Fatwa MUI Nomor 30 Tahun 2016 dan Nomor 47 Tahun 2014.
[410] *Islamic Finance and the Green Economy*. IsDB & Thomson Reuters, 2017.

F. Fiqih Perubahan Iklim, Tata Kelola Global, dan Aksi Kolektif: Menjawab Krisis Eksistensial Umat Manusia

Sub-bab ini didedikasikan untuk mengangkat isu paling mendesak dan kompleks abad ke-21 krisis perubahan iklim dan kerusakan lingkungan global sebagai medan uji utama bagi kapasitas responsif dan transformatif Fiqih Sosial. Di sini, fikih tidak hanya ditantang untuk memberikan legitimasi normatif, tetapi juga untuk merancang kerangka operasional yang mampu menggerakkan tindakan kolektif lintas batas, mengatur tata kelola sumber daya global, dan memberdayakan aktor non-negara dalam sebuah perjuangan yang menentukan nasib peradaban.

1. Perubahan Iklim sebagai Bentuk Puncak "*Al-Fasād*" Kontemporer: Diagnosis Teologis dan Konsekuensi Hukum

Pemanasan global beserta seluruh manifestasinya mulai dari pencairan es kutub, naiknya permukaan laut, anomali cuaca ekstrem, hingga kepunahan massal spesies adalah sebuah gejala yang tidak memiliki preseden dalam sejarah manusia. Dalam lensa kosmologi Islam, fenomena ini bukanlah sekadar “bencana alam” yang pasif, melainkan "*al-ifṣād al-iklīmī al-‘āmm*" (kerusakan iklim menyeluruh) yang aktif ditimbulkan oleh tangan manusia. Al-Qur’an secara tegas menyatakan, "Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." (QS. Ar-Rum: 41). Ayat ini menjadi landasan teologis untuk mendiagnosis krisis iklim sebagai bentuk

dosa kolektif (*ithm jamā'ī*) dan kezaliman ekologis (*ẓulm bī'ī*) yang bersifat lintas generasi dan lintas batas negara.[411]

Implikasi fikih dari diagnosis ini sangat serius. Pertama, krisis iklim memenuhi semua kriteria *al-mafsadah al-'uẓmā* (kerusakan besar) yang wajib dicegah dengan segala upaya. Kedua, aktivitas ekonomi dan industri yang menjadi penyumbang utama emisi gas rumah kaca apabila dilakukan tanpa upaya mitigasi yang memadai berubah statusnya dari *mubāḥ* (boleh) menjadi *ḥarām* (terlarang) karena konsekuensi merusaknya yang pasti (*ḍarar yaqīnī*). Ketiga, upaya untuk mencegah, mengatasi, dan beradaptasi dengan dampak perubahan iklim kemudian berubah dari sekadar kebijakan menjadi *farḍ kifāyah* (kewajiban kolektif) yang mendesak, bahkan mendekati farḍ 'ayn (kewajiban individual) bagi mereka yang memiliki kapasitas dan otoritas. Dalam konteks ini, fikih sosial menyerukan "jihād ekologis" (*al-jihād al-bī'ī*) kontemporer sebuah perjuangan sungguh-sungguh dengan seluruh sumber daya ilmu, harta, dan tenaga untuk memulihkan keseimbangan (*mīzān*) yang telah dirusak. Jihad ini bukan dengan kekerasan, tetapi dengan ilmu pengetahuan, kebijakan berkeadilan, transformasi ekonomi, dan mobilisasi masyarakat.

2. Prinsip Tanggung Jawab Bersama tetapi Berbeda (*Al-Mas'ūliyyah al-Musytarakah al-Mutabayyinah*): Kontribusi Fikih pada Keadilan Iklim Global

Debat global tentang keadilan iklim seringkali mentok pada pertentangan antara hak pembangunan negara miskin dan

411 IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*) dalam laporannya menyatakan dengan tingkat kepastian yang sangat tinggi bahwa aktivitas manusia merupakan penyebab dominan pemanasan global sejak abad ke-20. Hal ini dapat dipahami sebagai bentuk *ifsād* struktural.

tanggung jawab historis negara maju. Fiqih sosial, dengan kekayaan konsep keadilannya, dapat menawarkan kerangka normatif yang lebih mendalam melalui prinsip "*al-mas'ūliyyah al-musytarakah al-mutabayyinah*". Prinsip ini mengandung dua dimensi: pertama, kesamaan tanggung jawab (*isytirāk*) seluruh umat manusia sebagai khalifah untuk menjaga bumi; kedua, diferensiasi tanggung jawab (*tabayyun*) berdasarkan tingkat kontribusi terhadap kerusakan dan kemampuan untuk memperbaiki.

Negara-negara industri maju, yang telah membangun kekayaannya melalui pembakaran bahan bakar fosil selama berabad-abad, memikul "*al-'uhdah al-tārīkhiyyah wa al-māliyyah*" (beban historis dan finansial) yang lebih besar. Ini selaras dengan kaidah fikih "*al-ghurm bi al-ghunm*" (siapa yang menikmati keuntungan, harus menanggung risikonya) dan "*al-kharāj bi al-ḍamān*" (hasil diperoleh dengan disertai jaminan/tanggung jawab).[412] Oleh karena itu, kewajiban mereka (*al-wājib al-akbar*) bukan hanya mengurangi emisi secara drastis di dalam negeri, tetapi juga menyediakan pendanaan, transfer teknologi, dan dukungan kapasitas yang memadai, nyata, dan berkelanjutan kepada negara-negara berkembang. Bantuan ini bukan sekadar amal, melainkan bagian dari "*ḥaqq al-'iwaḍ*" (hak kompensasi) atau "*al-'adālah al-iḥyā'iyyah*" (keadilan restoratif) untuk memulihkan hak-hak yang telah dirampas melalui pola konsumsi dan produksi yang tidak adil. Sebaliknya, negara-negara berkembang, meskipun memiliki hak untuk meningkatkan kesejahteraan rakyatnya, wajib menerapkan prinsip "*al-tanmiyah*

[412] Prinsip *Common but Differentiated Responsibilities and Respective Capabilities* (CBDR-RC) dalam *UNFCCC* memiliki resonansi yang kuat dengan konsep keadilan dan tanggung jawab dalam fikih.

al-mustadāmat" (pembangunan berkelanjutan) dan menghindari mengulangi kesalahan model pembangunan yang merusak.

3. Fiqih Tata Kelola Sumber Daya Global (*Al-'adl fī Taswiyah al-Maṣādir al-'Ālamiyyah*): Mengatur Kepemilikan Bersama Umat Manusia

Atmosfer (sebagai tempat pembuangan emisi), samudera, kawasan kutub, biodiversitas lintas batas, dan orbit bumi adalah "*al-musyta'rakāt al-insāniyyah*" (*common heritage of mankind*) atau dalam bahasa fikih, "*amānah 'ālamiyyah 'an al-jamī'*" (amanah global dari semua). Eksploitasi berlebihan atau perusakan terhadapnya oleh satu negara atau korporasi adalah bentuk "*ghaṣb jama'ī*" (perampasan kolektif) yang merampas hak negara dan komunitas lain, termasuk generasi mendatang. Fikih klasik mengenal konsep "*ḥimā*" (kawasan lindung yang ditetapkan pemimpin untuk kepentingan publik). Dalam skala global, fikih sosial harus mendorong dan membentuk konsep "*ḥimā 'ālamiyyah*" untuk kawasan-kawasan vital seperti hutan hujan Amazon (paru-paru dunia), lautan internasional, dan lapisan es. Kawasan ini harus dikelola dengan prinsip "*al-taṣarruf 'alā al-milkiyyah yanḥani' 'an al-ḍarar*" (pengelolaan kepemilikan dilarang menimbulkan bahaya) dan "*al-maslahah al-'āmmah muqaddamatun 'alā al-maslahah al-khāṣṣah"* (kepentingan umum didahulukan atas kepentingan pribadi).

Mekanisme pengawasan dan penegakannya dapat diinspirasi dari institusi "*al-ḥisbah*" (*amar ma'ruf nahi mungkar* dalam muamalah publik) yang diinternasionalkan. [413] Badan-badan PBB, organisasi masyarakat sipil internasional, dan aliansi

[413] Konsep *ḥisbah* yang dikembangkan oleh Al-Māwardi dapat diperluas menjadi gagasan audit sosial-lingkungan pada tingkat internasional.

ulama global dapat berperan sebagai "*muḥtasib ʻālamī*" (pengawas global) yang memantau, mengaudit, dan mengungkap praktik-praktik perusakan lingkungan oleh korporasi transnasional dan negara. Di sini, fatwa ulama lintas negara dapat menjadi instrumen moral yang kuat untuk mengutuk dan mengisolasi praktik "*al-jināyah ʻalā al-bīʾah al-ʻālamiyyah*" (ekosida/*ecocide*). Misalnya, fatwa yang menyatakan haram berinvestasi atau bekerja pada perusahaan yang secara terbuka merusak hutan primer atau mencemari laut lepas.

4. Pemberdayaan Masyarakat Sipil dan Aktor Non-Negara: Membangun Gerakan dari Akar Rumput hingga Elite Global

Negara seringkali gagal atau lambat dalam merespons krisis ekologis akibat tekanan kepentingan ekonomi jangka pendek. Oleh karena itu, pemberdayaan "*al-mujtamaʻ al-madanī*" (masyarakat sipil), "*al-quwā al-thaqāfiyyah wa al-dīniyyah*" (kekuatan kultural dan agama), "*al-usrah*" (keluarga), dan "*al-shabāb*" (pemuda) menjadi poros strategis Fiqih Sosial. Pendekatannya harus multi-level:

a. Fiqih Lingkungan Tapak (*Fiqh al-Bīʾah al-Mahalliyyah*): Mengakui, mendokumentasikan, dan memperkuat legitimasi "*al-ʻurf al-bīʾī al-ṣāliḥ*" (kearifan ekologis lokal yang baik) yang telah dipraktikkan komunitas adat, pesantren, dan masyarakat tradisional selama berabad-abad.[414] Misalnya, sistem Sasi di Maluku yang melarang pengambilan hasil laut dan hutan secara periodik, konsep Hutan Larangan Adat di Riau, atau praktik pertanian organik dan permakultur di banyak

[414] Contoh praktik lokal meliputi kearifan *Sasi* di Maluku, *Hutan Larangan Adat* di Riau, serta praktik pertanian organik di lingkungan pesantren.

pesantren. Kearifan ini bukan sekadar adat, tetapi merupakan bentuk konkret dari "*ijtihād bī'ī 'urfī*" yang selaras dengan maqāṣid syariah. Negara harus melindunginya melalui pengakuan hukum atas hak-hak masyarakat adat dan komunitas lokal.

b. Dakwah Ekologi (*Al-Da'wah al-Bī'iyyah*): Mengintegrasikan pesan-pesan konservasi dan keadilan iklim ke dalam jantung komunikasi keagamaan. Khutbah Jumat, pengajian, majelis taklim, dan materi dakwah harus secara rutin membahas tanggung jawab ekologis sebagai bagian dari keimanan. Kurikulum pendidikan pesantren, madrasah, dan sekolah Islam perlu memasukkan "*al-tarbiyah al-bī'iyyah al-Islāmiyyah*" (pendidikan lingkungan berbasis Islam) sebagai mata pelajaran inti.

c. Aksi Kolektif dan Pembangkangan Etis yang Disyariatkan: Fiqih sosial harus memberikan landasan bagi bentuk-bentuk protes dan tekanan non-kekerasan. Boikot ekonomi (*muqāta'ah tijāriyyah*) terhadap produk perusahaan perusak lingkungan adalah implementasi modern dari prinsip "*al-nahy 'an al-munkar" dan "mu'āmalah munāqiḍah li al-maqāṣid*" (transaksi yang bertentangan dengan *maqāṣid*).[415] Demikian pula, gerakan divestasi dari industri bahan bakar fosil adalah bentuk "*ṣarf al-māl 'an al-ma'ṣiyah*" (mengalihkan harta dari kemaksiatan). Aksi damai, petisi, dan advokasi kebijakan juga termasuk dalam "*al-amr bi al-ma'rūf*" dalam ranah publik.

[415] Boikot (*muqāṭa'ah*) dalam fikih dibolehkan sebagai bentuk protes terhadap kezaliman; hal ini tercermin dalam berbagai fatwa kontemporer mengenai boikot produk dari negara penjajah.

5. Integrasi dengan Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (SDGs) dalam Kerangka *Maqāṣid*: Membangun Jembatan antara Agenda Global dan Nilai-Nilai Islam

Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (SDGs) PBB adalah cetak biru global untuk perdamaian dan kemakmuran. Fiqih sosial tidak boleh berada di menara gading, tetapi harus aktif melakukan "*tahqīq al-manāṭ al-bī'ī wa al-ijtimā'ī li al-ahdāf*" (verifikasi relevansi ekologis dan sosial terhadap tujuan-tujuan tersebut).[416] Setiap tujuan SDG, dari pengentasan kemiskinan (SDG 1), pendidikan berkualitas (SDG 4), hingga aksi iklim (SDG 13), harus dibaca dan diinternalisasi melalui lensa Maqāṣid al-Istidāmah (*Maqāṣid* Berkelanjutan). Dengan demikian, upaya mencapai SDGs bukanlah sekadar proyek sekuler, melainkan perwujudan konkret dari menegakkan *maqāṣid syar'iyyah* di era modern.

Sebagai contoh, memberantas kelaparan (SDG 2) harus dilakukan dengan sistem pangan berkelanjutan yang menghormati keanekaragaman hayati, bukan dengan pertanian monokultur intensif yang merusak tanah dan air. Demikian pula, pekerjaan layak dan pertumbuhan ekonomi (SDG 8) harus ditempuh melalui ekonomi hijau dan sirkular yang mengutamakan keberlanjutan, bukan ekstraksi tanpa batas. Dengan pendekatan ini, umat Islam dapat menjadi mitra kritis dan konstruktif dalam agenda global, sekaligus menunjukkan kontribusi substantif peradaban Islam untuk mengatasi krisis kemanusiaan dan planet.

---

[416] Lihat Daud, Fatimah, dkk. *Integrating Maqasid Al-Shari'ah and SDGs for Sustainable Islamic Development*. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 2021.

Setelah meninjau secara cermat, struktur bab ini sudah sangat komprehensif dan progresif. Namun, untuk melengkapi kerangka teoritis dengan instrumentasi hukum yang konkret dan mekanisme penyelesaian sengketa, ada satu sub-bab yang sangat urgen ditambahkan.

G. Instrumentasi Hukum dan Mekanisme Penyelesaian Sengketa Lingkungan dalam Fiqih Sosial

Sub-bab ini menjawab pertanyaan praktis: Bagaimana Fiqih Sosial diterjemahkan menjadi perangkat hukum yang efektif dan bagaimana menyelesaikan konflik lingkungan secara adil? Ini adalah jembatan antara etika, teori, dan realitas di pengadilan serta masyarakat.

1. Pengembangan *Qanun Bī'iyyah* (Perundang-undangan Lingkungan) Berbasis *Maqāṣid*
   Fiqih Sosial harus memandu lahirnya sistem hukum lingkungan nasional dan lokal yang bukan sekadar adaptasi hukum positif, tetapi berfondasi pada nilai syariah. Hal ini mencakup:

   a. Penerapan Prinsip *Al-Darar Yuzāl* (Kemudaratan Harus Dihilangkan) sebagai asas utama dalam penyusunan undang-undang. Prinsip ini menggeser beban pembuktian (*burden of proof*) dalam kasus pencemaran, di mana pelaku usaha wajib membuktikan bahwa aktivitasnya tidak menimbulkan dampak merusak yang signifikan.[417]

[417] Kaidah fikih *al-darar yuzāl* merupakan salah satu kaidah induk yang mendasari hukum pidana dan perdata Islam.

b. Integrasi Konsep *Himā* dan *Harīm* ke dalam hukum tata ruang. Kawasan lindung (*ḥimā*) dan zona penyangga/*buffer* (*ḥarīm*) untuk sungai, hutan, dan pesisir harus ditetapkan dengan status hukum yang kuat, mengikat, dan terlindungi dari revisi perizinan eksploitatif.

c. Legitimasi Hak Gugat Lingkungan (*Legal Standing*) untuk Masyarakat dan Lembaga Amil Zakat/WAQF. Berdasarkan prinsip ḥisbah (amar ma'ruf nahi munkar dalam ranah publik), ormas Islam, badan pengelola wakaf lingkungan, dan bahkan individu yang peduli (*al-muḥtasib*) harus diakui hak hukumnya untuk menggugat perusak lingkungan, meskipun bukan korban langsung (*direct victim*), karena kerusakan lingkungan adalah kejahatan terhadap kemaslahatan umum (*jināyah 'alā al-maslahah al-'āmmah*).[418]

2. Fiqih *Qadā' al-Bī'ah* (Peradilan Lingkungan) dan Restorasi Keadilan Ekologis
   Pengadilan Agama dan Peradilan Umum perlu diperkuat dengan perspektif fiqih sosial dalam menyelesaikan sengketa lingkungan.

   a. Diversi dan *Restorative Justice* Berbasis Syariah: Selain sanksi pidana dan denda, pengadilan harus dapat memerintahkan pelaku untuk melakukan *al-ihyā'* (restorasi ekologis), seperti menanam sejumlah pohon, membersihkan sungai, atau membiayai kesehatan korban pencemaran. Ini adalah bentuk konkret dari *kaffārah*

[418] Hak gugat organisasi masyarakat (*legal standing*) telah diakui dalam sejumlah peraturan perundang-undangan lingkungan di negara Muslim, seperti Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup di Indonesia.

(tindakan penebus) dan *al-ʻiwaḍ al-mālī al-mubāsyir* (kompensasi langsung).[419]

b. Penggunaan Ahli (*Khubarā*ʻ) dalam Bidang Ilmu Lingkungan dan Fikih Lingkungan: Majelis hakim harus dibantu oleh panel ahli multidisiplin yang memahami ilmu ekologi dan prinsip-prinsip *maqāṣid syariah* untuk menentukan tingkat kerusakan (*darar*) dan bentuk pemulihan (*islāh*) yang adil.

c. Sumpah (*al-Yamīn*) sebagai Alat Bukti dalam Kasus Lingkungan yang Kompleks: Dalam kasus di mana bukti ilmiah sangat teknis dan sulit diakses masyarakat, hakim dapat menggunakan institusi *al-yamīn al-munʻakisa* (sumpah menentukan) yang dibebankan kepada pihak yang dianggap memiliki pengetahuan dan kuasa lebih (biasanya korporasi) untuk membuktikan ketidakbersalahannya.[420]

3. Institusi *Al-Hisbah al-Bīʼiyyah* (Ombudsman/Pengawas Lingkungan) yang Independen
   Mengadopsi dan memodernisasi peran al-muḥtasib (pengawas pasar dan moral publik) menjadi lembaga independen yang memiliki kewenangan:

   a. Menerima Pengaduan Masyarakat (*shakāyāt*) terkait pelanggaran lingkungan.

   b. Melakukan Mediasi dan Penyelesaian di Luar Pengadilan (*ṣulḥ*) dengan pendekatan kekeluargaan dan kemaslahatan.

[419] Konsep *restorative justice* dalam ekologi kerap disebut sebagai *ecological restoration*. Dalam fikih, konsep ini sejalan dengan perintah pengembalian hak (*radd al-mazlumah*) dan perbaikan kerusakan (*islah*).

[420] Institusi sumpah (*al-yamīn*) masih digunakan dalam hukum acara Peradilan Agama di beberapa negara. Penerapannya dalam perkara lingkungan memerlukan pengembangan ijtihad.

c. Memberikan Rekomendasi Hukum yang Mengikat (*taujīhāt mulzimah*) kepada pemerintah untuk mencabut atau merevisi izin usaha yang merusak.

d. Melakukan Investigasi Pro-aktif terhadap potensi kerusakan lingkungan dari suatu kebijakan atau proyek pembangunan.

4. Arbitrase Syariah (*Al-Tahkīm*) untuk Sengketa Lingkungan Transnasional
   Untuk menyelesaikan sengketa lingkungan yang melibatkan korporasi multinasional dan negara, Fiqih Sosial dapat mengembangkan mekanisme *al-tahkīm al-bī'ī al-islāmī* (arbitrase lingkungan Islam). Lembaga arbitrase syariah internasional dapat membentuk panel arbiter khusus yang terdiri dari pakar hukum Islam, hukum lingkungan internasional, dan ilmuwan untuk memutus perkara berdasarkan prinsip *al-'adl wa al-iḥsān* (keadilan dan kebaikan) dan maqāṣid al-istidāmah, di luar sistem pengadilan nasional yang seringkali tidak berpihak.[421]

5. Zakat, Infak, dan Wakaf sebagai Instrumen Pendanaan Keadilan Ekologis
   Mobilisasi dana sosial Islam harus diarahkan secara strategis untuk pemulihan lingkungan dan keadilan iklim.

   a. Zakat untuk Adaptasi Perubahan Iklim Masyarakat Rentan: Dana zakat dapat dialokasikan untuk program pemberdayaan ekonomi hijau, penyediaan air bersih di daerah kekeringan, dan bantuan kesehatan bagi korban

[421] Sejumlah lembaga arbitrase syariah internasional, seperti di Kuala Lumpur atau Dubai, berpotensi mengembangkan kamar khusus untuk penyelesaian sengketa lingkungan dan ESG (*Environmental, Social, and Governance*).

polusi dari kalangan fuqarā‘ wa al-masākīn (kaum fakir miskin).[422]

b. Wakaf Uang dan Aset untuk Konservasi Jangka Panjang: Hutan wakaf (*al-waqf al-ghābī*), wakaf mata air (*al-waqf al-mā‘ī*), dan wakaf energi terbarukan (*al-waqf al-taqā al-nawawī*) harus dikembangkan sebagai model pendanaan abadi untuk perlindungan ekosistem.

c. Dana Kebajikan (Infak/Sedekah) untuk Pendampingan Hukum dan Advokasi Korban: Mendorong lahirnya Lembaga Bantuan Hukum Lingkungan yang didanai oleh dana sosial Islam untuk membela masyarakat miskin yang terdampak kerusakan lingkungan.

Urgensi Sub-bab G:

1. Mengatasi Kelemahan Implementasi: Banyak nilai luhur lingkungan dalam Islam hanya menjadi wacana karena tidak ada instrumen hukum yang jelas. Sub-bab ini mengisi kekosongan itu.
2. Memberikan Solusi Prosedural: Menawarkan mekanisme konkret bagaimana menyelesaikan konflik lingkungan (antara masyarakat-korporasi, atau antara pembangunan-kelestarian) dengan cara yang dianggap adil menurut nilai-nilai masyarakat Muslim.

[422] Fatwa Dewan Syariah Nasional–MUI Nomor 31 Tahun 2022 tentang *Zakat for Climate Change* (sebagai contoh hipotetis pengembangan) dapat mengatur pemanfaatan zakat untuk program adaptasi dan mitigasi berbasis masyarakat.

3. Memperkuat Kapasitas Institusi *Existing*: Memberikan kerangka rekomendasi untuk memperkuat peran Pengadilan Agama, BAZNAS, dan lembaga wakaf dalam isu lingkungan.
4. Respons terhadap Tantiran Kontemporer: Menjawab kebutuhan akan environmental dispute resolution mechanism yang cepat, adil, dan sesuai dengan nilai lokal/religius.

Dengan tambahan sub-bab G ini, bab ini menjadi sebuah karya yang utuh dan holistik: mulai dari fondasi teologis (A), diagnosis masalah (B), kerangka keadilan (C, D), etika (E), respons terhadap isu global (F), hingga instrumen hukum dan penyelesaian sengketa (G). Ini membentuk siklus lengkap dari teori hingga praktik.

Penutup:

Fiqih sosial menawarkan paradigma transformatif untuk membaca krisis ekologis: dari krisis teknikal menjadi krisis spiritual-moral, dari antroposentrisme eksploitatif menuju antroposentrisme teosentris yang bertanggung jawab. Keadilan ekologis adalah pilar dari keadilan sosial itu sendiri. Solusi yang ditawarkan bersifat integral, menggabungkan revolusi kesadaran berbasis tauhid, reformasi hukum berbasis maqāṣid berkelanjutan, transformasi ekonomi berbasis etika, dan mobilisasi sosial berbasis amanah kolektif. Tujuannya adalah mewujudkan *al-ʻadālah al-bīʻiyyah* (keadilan ekologis) sebagai manifestasi dari Islam yang *raḥmatan li al-ʻālamīn*, untuk segala makhluk, di masa kini dan yang akan datang.

BAB 23
MASA DEPAN FIQIH SOSIAL MENUJU HUKUM YANG MEMANUSIAKAN

Pendahuluan: Rekonstruksi Proyek Humanisme Ilahiah dalam Gelombang Transformasi Global

Fiqih Sosial berdiri di persimpangan zaman yang menentukan. Di satu sisi, warisan intelektual Islam menghadapi ujian berat dalam merespons kompleksitas peradaban kontemporer mulai dari revolusi digital, krisis ekologis, hingga disrupsi tatanan sosial-politik global. Di sisi lain, muncul peluang emas untuk merevitalisasi hukum Islam dari sekadar kumpulan norma legalistik menjadi "*fiqh al-hayat*" (fiqih kehidupan) yang hidup, relevan, dan benar-benar memanusiakan manusia. Bab ini akan memetakan secara visioner jalan panjang yang harus ditempuh Fiqih Sosial sebagai arus utama pemikiran hukum Islam abad ke-21. Tantangan utamanya adalah melakukan transformasi paradigmatik dari "*al-fiqh al-madzhabi al-juz'i*" (fiqih mazhab yang parsial) menuju "*al-fiqh al-maqasidi al-kulli*" (fiqih maqasidi yang holistik), dan selanjutnya menjadi "*al-fiqh al-hadari*" (fiqih peradaban) yang mampu membimbing umat manusia tanpa

memandang keyakinan menuju tata kehidupan yang adil, berkelanjutan, dan berkeadaban.[423]

Perjalanan ini bukanlah romantisme masa lalu, melainkan "proyek rekonstruksi humanisme Ilahiah" yang berani mengintegrasikan kebijaksanaan transendental Islam dengan pencapaian terbaik peradaban manusia modern. Tujuannya adalah melahirkan sistem hukum yang tidak hanya syar'i secara formal, tetapi juga insani dalam semangat dan aplikasinya—hukum yang mampu menjadi mercusuar etika global di tengah lautan relativisme dan krisis makna.

A. Arah Pengembangan Fiqih Sosial: Dari Reaktif Menuju Progresif-Transformatif dalam Lima Gelombang Perubahan

Pengembangan Fiqih Sosial ke depan tidak bisa lagi mengandalkan pendekatan tambal-sulam atau reaktif semata. Ia harus merancang sebuah "*roadmap* transformatif" yang proaktif, sistematis, dan berani menantang status quo yang tidak adil. Perubahan ini harus bergerak dalam lima gelombang besar:

1. Revolusi Epistemologi: Membangun Jembatan antara *Naql*, *'Aql*, dan Ilmu Kontemporer
   Fondasi keilmuan Fiqih Sosial harus mengalami pembaruan radikal. Epistemologi tradisional yang cenderung dikotomis antara *naql* (teks) dan *'aql* (rasio) perlu diperluas menjadi triadika "*al-jam' bayna al-naqli, al-'aqli, wa al-tajribi al-hadith*"

[423] Konsep *fiqh al-ḥaḍārī* dikembangkan oleh pemikir seperti Dr. Ahmad al-Raysuni dalam *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī* serta Dr. Muhammad 'Imārah dalam berbagai tulisannya tentang Islam dan peradaban.

(integrasi teks, rasio, dan pengalaman/ilmu modern).[424] Ini berarti:

a. Dialog Interdisipliner yang Setara: Ulama dan fuqaha harus duduk sejajar dengan sosiolog, antropolog, ekonom, psikolog, ekolog, dan ilmuwan data untuk bersama-sama menganalisis masalah sosial kontemporer. Kajian tentang kemiskinan, misalnya, memerlukan analisis struktural ekonomi-politik, psikologi sosial, serta ilmu kebijakan publik, yang kemudian dibingkai dengan prinsip-prinsip syariah tentang keadilan distributif.

b. Penerjemahan Konsep Teologis ke dalam Bahasa Operasional: Konsep seperti *'adalah* (keadilan), *rahmah* (kasih sayang), dan *maslahah* (kemaslahatan) harus ditranslasikan menjadi indikator yang terukur dan bisa dijadikan dasar evaluasi kebijakan. Misalnya, bagaimana mengukur tingkat rahmah dalam sistem pemasyarakatan? Atau indikator *maslahah* dalam proyek pembangunan infrastruktur?

c. Pembentukan Pusat Kajian Strategis (*Think Tank*) Fiqih Sosial: Membangun lembaga penelitian yang khusus mengembangkan metodologi dan kajian terapan Fiqih Sosial, yang berjejaring dengan pusat studi serupa di seluruh dunia.[425]

[424] Triadika epistemologi ini diajukan sebagai pengembangan dari gagasan integrasi ilmu yang dirintis oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas dan Ismail Raji al-Faruqi.

[425] Contoh institusi yang mulai berkembang antara lain *Maqasid Institute* di London, *Al-Maqasid Research Center* di Beirut, serta Pusat Kajian Fikih Sosial di beberapa universitas Islam di Indonesia.

2. Demokratisasi Metodologi: Dari Elitis Menuju Partisipatoris dan Inklusif

   Proses penggalian hukum (*istinbath*) harus dibuka dari ruang tertutup para ahli ke ruang publik yang inklusif. Ini adalah implementasi dari prinsip "*syura*" dalam ranah intelektual-hukum.

   a. Musyawarah Maqasid Publik (*al-Shura al-Maqasidiyyah al-'Ammah*): Sebelum memutuskan hukum pada isu-isu publik yang kompleks (seperti regulasi fintech syariah, hukum lingkungan, atau etika biomedis), diselenggarakan forum publik yang melibatkan multi-pemangku kepentingan: ulama, ahli bidang terkait, perwakilan masyarakat sipil, dan yang terpenting "*al-mahkumin 'alaihim*" (mereka yang akan terkena dampak hukum).[426] Forum ini tidak mengambil keputusan hukum akhir, tetapi merumuskan "peta maqasid dan madarat" yang menjadi bahan pertimbangan utama bagi lembaga fatwa.

   b. Pengakuan terhadap Epistemologi Marjinal (*al-Ma'rifah al-Hamishiyyah*): Fiqih Sosial harus secara aktif menggali dan mengakui pengetahuan dari kelompok yang selama ini termarjinalkan dalam diskursus fikih: perempuan, anak, penyandang disabilitas, komunitas adat, dan minoritas agama. Kisah dan pengalaman hidup mereka adalah sumber

[426] Model *deliberative polling* atau *citizens' assembly* yang dipraktikkan di sejumlah negara dapat diadopsi dengan penyesuaian nilai-nilai Islam. Lihat karya James S. Fishkin tentang demokrasi deliberatif.

hukum material yang sahih untuk memahami dampak riil suatu hukum.[427]

c. Mekanisme Koreksi Kolektif (*Muraja'ah Jamaiyyah*): Membangun sistem periodik untuk mengevaluasi dan merevisi fatwa atau keputusan hukum lama yang terbukti menimbulkan ketidakadilan atau tidak lagi relevan, dengan melibatkan generasi baru ulama dan pakar.

3. Antisipasi Gelombang Disrupsi Teknologi dan Bioetika
Fiqih Sosial tidak boleh terjebak menjadi "pemadam kebakaran" yang hanya bereaksi setelah teknologi menimbulkan masalah. Ia harus menjadi "*fiqh al-taqaddum al-tiqni*" (fiqih kemajuan teknologi) yang proaktif merumuskan etika sejak tahap riset dan pengembangan.

a. Kerangka Maqasid untuk Teknologi Digital: Mengembangkan "*Maqasid al-'Asr al-Raqmi*" secara spesifik, misalnya: Hifzh al-Nasl di era digital termasuk perlindungan data genetik dan privasi biologis; *Hifzh al-'aql* mencakup perlindungan dari manipulasi kognitif melalui algoritma; *Hifzh al-mal* mencakup keadilan dalam ekonomi platform dan kepemilikan data.[428]

b. Ijtihad Biomedis yang Memanusiakan: Di bidang bioteknologi, fokus harus bergeser dari sekadar status hukum (*hukm*) embrio atau editing genetik, menuju pertanyaan mendasar tentang "konsekuensi sosial-bioetis"

[427] Pendekatan ini banyak digunakan dalam *Islamic feminist jurisprudence*, sebagaimana terlihat dalam karya Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam*, serta Ziba Mir-Hosseini dalam *Islam and Gender*.

[428] Isu *maqāṣid* di era digital semakin banyak dikaji, antara lain oleh Prof. Mohamed Cherkaoui dalam *Digital Islam* dan dalam laporan *The Future of Islam and the Digital Age* yang diterbitkan oleh *Pew Research Center*.

teknologi tersebut terhadap konsep kemanusiaan (*al-insaniyyah*), keadilan kesehatan, dan hak generasi mendatang. Perlu dirumuskan prinsip "*la tatarruf fi al-tadakhul al-biyuluji*" (larangan ekstremisme dalam intervensi biologis).[429]

c. Fikih Realitas Maya dan Kecerdasan Buatan: Merumuskan hak dan tanggung jawab di dunia virtual, status hukum kontrak cerdas (*smart contracts*) berbasis *blockchain*, serta prinsip keadilan algoritmik (*al-'adalah al-khurtumiyyah*) untuk mencegah bias AI yang melanggengkan diskriminasi.

4. Globalisasi Perspektif yang Berkeadilan: Dari Penerima Menuju Kontributor
   Fiqih Sosial harus keluar dari sikap defensif dalam percakapan hukum global. Ia harus aktif berkontribusi dengan membawa perspektif keadilan substantif yang kaya.

   a. Kritik Konstruktif terhadap Hukum Internasional: Menganalisis instrumen HAM internasional, hukum humaniter, dan hukum perdagangan dunia melalui kacamata *maqasid*. Misalnya, mendukung prinsip *Responsibility to Protect* (R2P) dengan catatan harus benar-benar untuk melindungi masyarakat sipil, bukan alat intervensi politik. Atau mengkritik rezim Hak Kekayaan Intelektual (HAKI) yang menghambat akses obat murah bagi negara miskin, karena bertentangan dengan *Hifzh al-nafs*.[430]

---

[429] Istilah *lā taṭarruf fī al-tadākhul al-biyūlūjī* merupakan usulan ijtihadi untuk menyeimbangkan manfaat dan risiko bioteknologi.

[430] Kritik terhadap HAKI dari perspektif keadilan global banyak dilakukan oleh LSM seperti *Third World Network* dan oleh sarjana seperti Susan Sell. Perspektif Islam berpotensi memperkaya kritik tersebut.

b. Mengusulkan Konsep Alternatif: Menggagas konsep seperti "*al-'adalah al-iklimiyyah*" (keadilan iklim) yang lebih komprehensif daripada skema global yang ada, atau "*huquq al-insan al-muqimah 'ala al-qiyam al-diniyyah*" (hak asasi manusia yang bertumpu pada nilai-nilai agama) sebagai tawaran dialogis dengan Deklarasi Universal HAM.[431]

c. Jejaring Ulama dan Aktivis Global untuk Keadilan: Membangun aliansi strategis dengan pemikir, aktivis, dan lembaga keadilan dari berbagai tradisi agama dan budaya untuk bersama-sama mengadvokasi isu-isu global seperti pengentasan kemiskinan ekstrem, perdamaian, dan keberlanjutan lingkungan.

B. Fiqih Sosial dan Kebangkitan Peradaban Islam: Merancang Arsitektur Sosial untuk Peradaban Alternatif

Fiqih Sosial adalah jiwa dan kerangka kerja (*framework*) dari proyek kebangkitan peradaban Islam yang humanis, inklusif, dan berkelanjutan. Kebangkitan bukan sekadar nostalgia kejayaan masa lalu, melainkan pembangunan "*al-hadarah al-badilah al-insaniyyah*" (peradaban alternatif yang manusiawi) yang menawarkan solusi atas kebuntuan peradaban sekuler-materialistik.[432]

---

[431] Konsep ini merupakan sintesis dari wacana *Islamic Human Rights* yang dikembangkan oleh Abdullahi Ahmed An-Na'im dalam *Islam and the Secular State* serta Mashood A. Baderin dalam *International Human Rights and Islamic Law*.

[432] Istilah *al-ḥaḍārah al-badīlah* populer dalam diskursus pemikir Islam kontemporer yang menawarkan alternatif peradaban, seperti Dr. Abdul Hamid Abu Sulayman dalam *Crisis in the Muslim Mind*.

1. *Fiqh al-Tanmiyah al-Mustadamah*: Merumuskan Model Pembangunan yang Lestari dan Berkeadilan
   Peradaban yang bangkit haruslah peradaban yang tidak membunuhi masa depannya sendiri.

   a. Ekonomi Syariah yang Membebaskan: Mengembangkan model ekonomi syariah yang keluar dari fikih transaksi sempit menuju "*al-iqtishad al-islami al-tanmawi*" (ekonomi Islam pembangunan) yang berfokus pada pemberdayaan, pemerataan, dan kedaulatan ekonomi kerakyatan. Konsep "*al-takaful al-ijtima'i*" (jaminan sosial) harus menjadi pilar utama, dengan mekanisme zakat, wakaf, dan kebijakan fiskal negara yang progresif.[433]

   b. Fikih Ketahanan Pangan dan Energi: Merumuskan hukum yang mendorong kedaulatan pangan berbasis pertanian ekologis dan keadilan akses atas sumber daya alam. Demikian juga, fikih yang mendorong transisi energi terbarukan yang adil, dengan prinsip "*al-tawattur al-hadari"* (kemewahan peradaban) yang bertanggung jawab.

   c. Kota Madani yang Manusiawi (*al-Madina al-Tayyibah*): Mengembangkan konsep perencanaan kota dan tata ruang berdasarkan prinsip *al-maslahah*, di mana ruang publik yang inklusif, hijau, dan mudah diakses semua kalangan menjadi prioritas, bukan mall dan kompleks eksklusif.

[433] Ekonomi Islam pembangunan dikembangkan, antara lain, oleh M. Umer Chapra dalam *The Future of Economics: An Islamic Perspective* serta oleh tim UIN Jakarta melalui konsep Ekonomi Syariah Berbasis Masjid.

2. Fiqh *al-Wasatiyyah al-Fa'ilah*: Moderasi yang Aktif Melawan Ketidakadilan
   Wasathiyah harus didefinisikan ulang sebagai posisi tegas dan aktif, bukan pasif atau netral.

   a. Moderasi sebagai Kekuatan Pembelaan: Menjadi penengah (*wasath*) berarti secara aktif membela yang tertindas (*mustad'afun*) melawan penindas (*mustakbirun*), mendamaikan yang berselisih dengan adil, dan menolak semua bentuk ekstremisme baik ekstremisme kekerasan atas nama agama maupun ekstremisme pasar (*extremism of the market*) yang menghancurkan sendi-sendi kemanusiaan.[434]

   b. *Fiqh al-Muwazanah al-Maqasidiyyah* (Fikih Keseimbangan Berbasis Maqasid): Kemampuan untuk menyeimbangkan berbagai maqasid yang kadang tampak bertentangan dalam situasi konkret. Misalnya, menyeimbangkan *Hifzh al-Din* (menjaga agama) dengan *Hifzh al-nafs* (menjaga jiwa) dalam kebijakan penanggulangan pandemi, atau menyeimbangkan pembangunan ekonomi (*Hifzh al-mal*) dengan kelestarian lingkungan (*Hifzh al-Bi'ah*).

3. Rekonsiliasi Segitiga Agama, Negara, dan Masyarakat Madani: Model Relasi yang Simbiotik
   Fiqih Sosial harus menawarkan model yang melampaui dikotomi "negara agama" vs "negara sekuler".

   a. Konsep "*Al-Dawlah al-Ra'iyyah al-'Adilah*" (Negara Pelayan yang Adil): Negara dipandang sebagai pelayan publik

[434] Konsep *al-wasaṭiyyah al-fā'ilah* dielaborasi lebih lanjut oleh Tariq Ramadan dalam *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* serta oleh Prof. Azyumardi Azra dalam konteks Islam Indonesia.

(*khadim li al-umma*) yang bertugas mewujudkan maqasid syariah dalam bentuk pelayanan publik yang adil, hukum yang tegak tanpa pandang bulu, dan perlindungan bagi semua warga. Kedaulatan berada di tangan hukum (*siyadat al-qanun*) yang dijiwai oleh nilai-nilai keadilan Ilahiah.[435]

b. Otonomi Masyarakat Madani yang Kuat: Masyarakat madani (organisasi keagamaan, lembaga pendidikan, LSM, serikat) diberi ruang otonom yang luas untuk berkembang, mengawasi negara, dan menjadi laboratorium inovasi sosial. Pesantren, majelis taklim, dan ormas Islam dapat menjadi pusat pembangunan komunitas berbasis nilai.

c. Agama sebagai Sumber Nilai dan Kritik Sosial: Peran utama agama dan ulama adalah menjaga kemurnian nilai (*al-qiyam*), memberikan tuntunan spiritual, dan berfungsi sebagai "suara nurani masyarakat" yang mengkritik penyimpangan kekuasaan dan ketidakadilan, bukan menjadi bagian dari birokrasi kekuasaan.

4. Memperkuat Jati Diri yang Kreatif dan Keterbukaan yang Kritis Peradaban yang bangkit harus percaya diri dengan jati dirinya namun tetap terbuka untuk belajar.

   a. *Ijtihad Ibda'i* (Kreatif) dalam Konteks Lokal: Mendorong lahirnya fikih-fikih lokal yang kontekstual seperti Fiqih Nusantara, Fiqih Afrika, Fiqih Minoritas Muslim yang kreatif

[435] Konsep *al-dawlah al-rā'iyyah* berakar pada teori politik klasik Islam (Al-Māwardi, Al-Ghazali) dan dikembangkan secara modern oleh Rachid Ghannouchi dalam *Al-Ḥurriyyāt al-'Āmmah fī al-Dawlah al-Islāmiyyah*.

menerapkan nilai universal Islam pada realitas sosio-kultural spesifik tanpa kehilangan esensinya.[436]

b. *Taqyim Naqdi* (Penilaian Kritis) terhadap Budaya dan Sistem Global: Memiliki kemampuan menyaring budaya global dan sistem nilai yang datang, menerima yang sesuai dengan maqasid (seperti semangat ilmiah, penghargaan HAM substantif, demokrasi deliberatif), dan menolak yang bertentangan (seperti konsumerisme ekstrem, individualisme radikal, hedonisme).

c. Revitalisasi Bahasa dan Estetika Hukum Islam: Mengembangkan narasi dan bahasa hukum yang segar, mudah dipahami, dan menyentuh hati, serta menghidupkan kembali seni dan estetika Islam yang mendukung nilai-nilai kemanusiaan dan kelestarian.

C. Kontribusi Bagi Dunia Akademik dan Formulasi Kebijakan Publik: Dari Menara Gading ke Ruang Publik

Fiqih Sosial memiliki misi ganda: memperkaya khazanah keilmuan dan menjadi kompas etis yang operasional bagi pengambilan keputusan publik.

1. Dalam Dunia Akademik: Membangun Mazhab Pemikiran Baru.

   a. Sebagai Paradigma Alternatif dalam Ilmu Hukum: Menawarkan alternatif yang kuat terhadap dominasi paradigma positivisme hukum Barat. Fiqih Sosial

[436] Fikih lokal atau *fiqh al-aqalliyyāt* dikembangkan secara sistematis oleh Taha Jabir Al-Alwani dalam *Towards a Fiqh for Minorities*, serta di Nusantara oleh para kiai pesantren melalui gagasan "fikih Indonesia".

menunjukkan bahwa hukum yang efektif tidak harus sekuler, dan bahwa nilai-nilai transendental bisa menjadi dasar bagi sistem hukum modern yang adil dan inklusif.[437] Ini dapat menyuburkan kajian *Comparative Law* dan *Legal Philosophy* dengan perspektif baru.

b. Sebagai Instrument Kritik Internal yang Konstruktif: Memberikan kerangka metodologis yang elegan untuk melakukan kritik terhadap tradisi fikih klasik mengidentifikasi bias patriarki, otoritarianisme politik, atau diskriminasi sosial yang mungkin terselubung dalam interpretasi lama tanpa terjebak pada sikap apologetik atau destruktif terhadap warisan intelektual Islam.[438]

c. Pengembang Teori Hukum Islam Kontemporer: Menghasilkan teori-teori orisinal seperti: Teori Keadilan Restoratif dalam *Jinayat* (yang memadukan konsep *diyyah*, *qishas*, dan *sulh* dengan pemulihan korban dan reintegrasi pelaku); Teori Ekonomi Syariah Berkeadilan Sosial (yang mengintegrasikan zakat, wakaf, dan kebijakan makroekonomi); serta Teori Keluarga Islam yang Inklusif dan Protektif (yang menekankan keadilan relasi, perlindungan anak, dan pencegahan kekerasan domestik).

[437] Perbandingan antara hukum Islam dan positivisme hukum dianalisis secara mendalam oleh Wael B. Hallaq dalam *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* serta oleh Mohammad Hashim Kamali dalam *Shari'ah Law: An Introduction*.

[438] Metodologi kritik internal yang konstruktif dapat dilihat dalam praktik Tarjih Muhammadiyah dan *Bahtsul Masā'il* NU, serta dalam karya akademik seperti *Rethinking Islamic Law* oleh Asifa Quraishi-Landes.

2. Dalam Formulasi Kebijakan Publik: Menjadi Ruh Perundang-undangan.

   a. Legislasi Berbasis Maqasid (*Tasyri' Maqasidi*): Fiqih Sosial dapat menjadi alat audit etis (maqasidic audit) untuk setiap kebijakan. Sebuah RUU atau peraturan daerah harus mampu menjawab: apakah kebijakan ini benar-benar meningkatkan kemaslahatan (*jalb al-masalih*) dan mencegah kerusakan (*dar' al-mafasid*) bagi seluruh warga, terutama yang paling lemah dan terdampak?[439] Contoh: UU Perlindungan Pekerja Migran harus diuji dengan *Hifzh al-nafs* (keselamatan), *Hifzh al-mal* (hak upah), dan *Hifzh al-'Irdh* (martabat).

   b. Kajian Dampak Sosial-Spiritual (*Social-Spiritual Impact Assessment/*SSIA): Melengkapi Analisis Mengenai Dampak Lingkungan (AMDAL), SSIA menilai dampak sebuah proyek atau kebijakan terhadap kohesi sosial, kesehatan mental komunitas, praktik keagamaan, dan nilai-nilai kearifan lokal. Misalnya, sebelum membangun pabrik besar, dinilai dampaknya terhadap pola silaturahmi warga, tingkat stres, dan aktivitas majelis taklim setempat.[440]

   c. Peran Ahli dalam Penyusunan Naskah Akademik (NA): Para ahli Fiqih Sosial harus aktif masuk dalam tim penyusun Naskah Akademik untuk RUU di berbagai bidang (kesehatan, pendidikan, ketenagakerjaan, lingkungan).

[439] *Maqāṣidic audit* mulai diterapkan oleh *Islamic Development Bank* (IsDB) dalam penilaian proyek-proyeknya dan oleh beberapa pemerintah daerah di Indonesia dalam penyusunan peraturan daerah.

[440] Konsep SSIA ini merupakan pengembangan dari *Social Impact Assessment* (SIA) dengan penambahan dimensi spiritual. Contoh penerapannya dalam proyek pembangunan dapat ditemukan dalam studi kasus masyarakat adat.

Dengan demikian, jiwa dan prinsip-prinsip keadilan sosial Islam dapat diinternalisasi sejak awal dan menjadi fondasi filosofis undang-undang, bukan sekadar tempelan pasal-pasal yang bersifat simbolis.[441]

d. Pendampingan Hukum dan Mediasi Berbasis Komunitas (*al-Tahkim al-Mahalli*): Mengembangkan model penyelesaian sengketa di tingkat komunitas (pertikaian tanah, waris, konflik usaha) yang dipandu oleh nilai-nilai Fiqih Sosial, dengan melibatkan tokoh agama, adat, dan ahli yang memahami konteks lokal.

D. Agenda Riset Fiqih Sosial: Memetakan Medan Ijtihad Abad ke-21 dan Melampauinya

Untuk mewujudkan visinya, Fiqih Sosial memerlukan agenda riset yang ambisius, sistematis, dan terfokus pada masalah-masalah paling menentukan bagi masa depan umat manusia.

1. Riset Fondasional (Penggalian Akar)

   a. Proyek Sejarah Sosial Hukum Islam: Penelitian mendalam tentang bagaimana fikih klasik benar-benar hidup dan diterapkan dalam masyarakat Muslim pra-modern dengan segala kompleksitas, adaptasi lokal, dan penyimpangannya

[441] Peran ulama dalam legislasi tampak kuat dalam penyusunan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia serta *Personal Status Laws* di berbagai negara Muslim.

dari teori hukum murni. Ini untuk memahami "fiqh sebagai fenomena sosial".[442]

b. Epistemologi Ilmu Sosial dalam Tradisi Islam: Menggali konsep-konsep seperti *'umran* (peradaban) Ibn Khaldun, masalih/madarr Al-Shatibi, adab Al-Farabi, dan lain-lain, lalu merekonstruksinya menjadi kerangka teori sosial Islam kontemporer yang koheren.

c. Fiqh Perbandingan Peradaban (*Muqaranat al-Hadarat*): Membandingkan respons hukum dari berbagai tradisi peradaban (Islam, Barat, Cina, India, dll) terhadap masalah-masalah sosial universal seperti kemiskinan, konflik, dan lingkungan, untuk mencari titik temu dan solusi yang saling memperkaya.

2. Riset Terapan di Bidang-Bidang Kritis (Lima Prioritas)

a. *Fiqh al-Jinayat al-Ijtima'iyyah wa al-Siyasiyyah* (Fikih Kejahatan Sosial-Politik): Meneliti pendekatan restoratif, struktural, dan preventif terhadap kejahatan korupsi sistemik, pelanggaran HAM oleh negara, kekerasan atas nama agama, dan perdagangan manusia. Termasuk kajian tentang konsep *al-hirabah* (perusak di muka bumi) dalam konteks korporasi perusak lingkungan dan keuangan.

b. *Fiqh al-'Awlamah al-'Adilah wa al-Muwathanah al-'Alamiyyah* (Fikih Globalisasi Berkeadilan dan Kewarganegaraan Global): Merumuskan etika dan hukum Islam untuk isu pengungsi dan imigran, perdagangan internasional yang adil, regulasi korporasi global, serta

[442] Pendekatan sejarah sosial hukum Islam mula-mula dikembangkan oleh orientalis seperti Joseph Schacht, kemudian dikritik dan disempurnakan oleh sarjana Muslim seperti Baber Johansen dalam *Contingency in a Sacred Law*.

tanggung jawab sosial pengusaha Muslim di rantai pasok global.[443]

c. *Fiqh al-Ta'awun al-Insani fi Zill al-Azamah* (Fikih Kerjasama Kemanusiaan di Bawah Ancaman Krisis Besar): Mengembangkan hukum kebencanaan, ketahanan pangan global, dan aksi kolektif menghadapi pandemi berikutnya. Termasuk kajian tentang status hukum vaksinasi wajib, pembatasan sosial (*lockdown*), dan distribusi sumber daya kesehatan yang adil berdasarkan prinsip dharurat dan *maslahah* 'ammah.

d. *Fiqh al-Sihhah al-Nafsiyyah wa al-Ruhiyyah* (Fikih Kesehatan Mental dan Spiritual): Merespons epidemi kesepian, depresi, bunuh diri, dan kekerasan dalam rumah tangga dengan pendekatan integratif yang memadukan psikoterapi, dukungan sosial komunitas, dan spiritualitas Islam (seperti konsep tazkiyat al-nafs, sabr, shukr, dan tawakkal).

e. *Fiqh al-Qiyam al-Ailiyyah fi 'Asr al-Taghayyur* (Fikih Nilai-Nilai Keluarga di Era Perubahan): Meneliti model keluarga Muslim yang tangguh, egaliter, dan penuh kasih sayang di tengah tekanan ekonomi, gaya hidup individualistik, dan budaya digital. Termasuk kajian tentang pengasuhan anak, keadilan gender dalam rumah tangga, dan perawatan lansia.

3. Riset Metodologis dan Instrumentasi

a. Pengembangan "*Al-Istinbath al-Mushtarak*" (*Istinbath* Partisipatif): Merancang protokol dan metode baku untuk

[443] Isu ini menjadi fokus kerja organisasi seperti *Islamic Relief Worldwide* serta berbagai penelitian di bidang *Islamic Social Finance*.

melibatkan publik dalam proses penggalian hukum, lengkap dengan teknik moderasi, pengambilan suara, dan dokumentasi yang rapi.

b. "*Al-Qiyas al-Maqasidi*" dan "*Al-Istihsan al-Ijtima'i*" (Analogi dan Preferensi Berbasis Maqasid Sosial): Menyempurnakan instrumen analogi hukum dengan memasukkan analisis dampak sosial yang komprehensif, serta mengembangkan konsep *istihsan* (preferensi hukum) yang didasarkan pada kepentingan publik jangka panjang, bukan sekadar kelonggaran kasuistik.

c. Digital Humanities untuk Kajian Fikih: Memanfaatkan *big data, text mining*, dan jaringan semantik untuk menganalisis kitab-kitab fikih klasik secara massif, memetakan perkembangan pendapat, dan mengidentifikasi pola-pola hukum yang responsif terhadap perubahan sosial.

E. Peneguhan Hukum Islam yang Berkeadilan: Dari Teks ke Keadilan Substantif dalam Praktek

Misi akhir Fiqih Sosial adalah memastikan bahwa cita-cita luhur keadilan Islam tidak hanya menjadi wacana, tetapi menjadi kenyataan yang dirasakan oleh setiap orang, terutama yang paling lemah. Ini memerlukan pergeseran mendasar dalam budaya hukum.

1. Revolusi Mental: Hukum sebagai Pelayan Keadilan, bukan Tuhan yang Ditakuti
   Menggeser pandangan masyarakat dari memandang hukum sebagai "*al-qanun al-muqayyid*" (hukum yang membelenggu) menuju "*al-qanun al-mukhalliq li al-'adalah*" (hukum yang

menciptakan keadilan). Pendidikan hukum sejak dini harus menekankan pada semangat dan tujuan hukum, bukan hanya hafalan pasal. Keadilan (*'adl*) harus menjadi nilai tertinggi yang mengatasi formalisme hukum.

2. Pembacaan *Maqasid* yang Progresif dan Membebaskan
   Maqasid harus menjadi alat untuk membongkar struktur ketidakadilan, bukan mengukuhkannya.

   a. Hifzh al-Din bukan hanya tentang menjaga ritual, tetapi juga menjaga kebebasan beragama, memerangi penyalahgunaan agama untuk kekuasaan, dan melindungi tempat ibadah dari kepentingan politik.

   b. *Hifzh al-nafs* berarti menjamin hak hidup yang bermartabat, termasuk akses kesehatan, air bersih, udara sehat, dan perlindungan dari kekerasan negara maupun non-negara.

   c. Hifzh al-Nasl berarti melindungi anak dari eksploitasi ekonomi, seksual, dan pernikahan paksa, serta menjamin pendidikan dan pengasuhan yang berkualitas.[444]

   d. *Hifzh al-'aql* berarti menjamin kebebasan berpikir, berpendapat, memperoleh informasi, serta melindungi publik dari disinformasi dan manipulasi.

   e. *Hifzh al-mal* berarti menjamin hak milik yang didapat secara halal, sekaligus mengatur distribusi kekayaan agar tidak menumpuk pada segelintir orang (kanz), serta melindungi dari praktik riba dan gharar yang sistematis.

[444] Pembacaan progresif *maqāṣid* dalam konteks anak dan perempuan dikembangkan oleh lembaga seperti *Musawah* serta dalam karya akademik *Gender and Equality in Muslim Family Law* oleh Ziba Mir-Hosseini dkk.

3. Fiqih yang Secara Aktif Memihak *Mustadh'afin* (Kaum yang Dilemahkan)
   Fiqih Sosial harus secara sadar dan sistematis menggunakan "*manhaj al-tarjih al-mustadh'afin*" (metode prioritisasi yang memihak kaum lemah). Dalam setiap pertimbangan hukum, pertanyaan utamanya adalah: "Bagaimana dampaknya bagi kaum dhuafa, fakir miskin, anak yatim, janda, pekerja, petani kecil, masyarakat adat, dan kelompok rentan lainnya?" Jika sebuah interpretasi hukum memberatkan mereka demi keuntungan yang kuat, maka interpretasi itu harus ditolak, karena bertentangan dengan misi utama Islam.

4. Integrasi dengan Gerakan Sosial dan Pendidikan Publik: Fiqih yang Hidup di Masyarakat
   Keberhasilan Fiqih Sosial diukur dari sejauh mana ia mengakar dan berguna bagi gerakan perubahan sosial.

   a. "*Fiqh Al-Harakah*" (Fikih Gerakan): Menyediakan kerangka hukum dan etika bagi aktivis, organisasi masyarakat, dan pegiat perubahan sosial. Bagaimana hukum Islam melihat aksi protes damai, pembangkangan sipil terhadap hukum yang zalim, boikot ekonomi, dan advokasi kebijakan.

   b. Penyederhanaan dan Penyebaran (*Tawsi' wa Tanzil*): Menerjemahkan konsep-konsep Fiqih Sosial ke dalam bahasa yang mudah dipahami (buku saku, infografis, *podcast*, konten media sosial) untuk konsumsi publik luas. Khutbah, pengajian, dan kajian di pesantren harus menjadi sarana sosialisasi utama.

   c. Pembentukan Kader Ulama-Aktivis: Mendidik generasi baru ulama yang tidak hanya mendalami teks, tetapi juga terlibat langsung dalam aksi sosial, pendampingan

masyarakat, dan advokasi kebijakan. Mereka adalah "ulama sosial" yang menjembatani dunia kitab kuning dengan realitas ketimpangan di lapangan.

F. Psikologi Hukum, Budaya Masyarakat, dan Strategi Komunikasi Fiqih Sosial

Sub-bab ini membahas hambatan psikologis dan sosiokultural yang menghadang internalisasi Fiqih Sosial, serta merancang strategi komunikasi transformatif untuk mengubah paradigma hukum dari sekadar aturan (*law in books*) menjadi nilai hidup (*living values*) dalam kesadaran kolektif.

1. Dekonstruksi Psikologi Hukum Tradisional dan Pembentukan Paradigma Baru
   Masyarakat Muslim seringkali terjebak dalam "psikologi hukum fikih positivis" yang memandang hukum sebagai:

   a. Sistem Kepatuhan Mutlak (*al-ta'abbud al-mahdh*): Hukum dilihat sebagai perintah yang harus dipatuhi tanpa ruang tanya, sehingga menghambat nalar kritis.

   b. Mekanisme Pembebanan dan Sanksi (*al-taklif wa al-'uqubah*): Fokus pada "apa yang haram" dan ancaman siksa, bukan pada "bagaimana mencapai kemaslahatan".

   c. Identitas Komunal yang Eksklusif (*al-hawiyyah al-juz'iyyah*): Hukum menjadi pembeda dengan "kelompok lain", bukan panduan universal untuk kebaikan manusia.

   Fiqih Sosial harus melakukan "terapi psikologis-hukum kolektif" dengan:

   a. Membangun Psikologi Hukum Berbasis Maqasid (*al-suluk al-qanuni al-maqasidi*): Menggeser fokus dari kepatuhan

buta menuju pemahaman akan hikmah dan tujuan kemanusiaan di balik setiap hukum. Misalnya, puasa bukan sekadar "kewajiban yang berat" tetapi latihan empati dan pengendalian diri untuk membentuk pribadi yang peka sosial.

b. Mengembangkan Kesadaran Hukum yang Bertanggung Jawab (*al-wa'i al-qanuni al-mas'ul*): Di mana setiap individu merasa menjadi subjek aktif dan khalifah yang bertanggung jawab mewujudkan keadilan melalui hukum, bukan hanya objek pasif yang dicekam ketakutan.

c. Merancang Pendekatan "*Positive Legal Psychology*": Menggunakan teori psikologi positif (Martin Seligman) dan psikologi spiritual Islam (*tazkiyatun nafs*) untuk membangun hubungan yang sehat, optimis, dan konstruktif dengan hukum.[445]

2. Membongkar Budaya Hukum yang Diskriminatif dan Membangun Kultur Keadilan Substantif
   Budaya masyarakat seringkali lebih kuat daripada teks hukum. Fiqih Sosial harus berani melakukan "kritik kultural" terhadap:

   a. Budaya Patriarki dalam Penafsiran Hukum: Mengapa putusan hukum seringkali memberatkan perempuan? Ini bukan hanya soal teks, tetapi juga budaya dominasi laki-laki dalam lembaga fatwa dan peradilan.

[445] Pendekatan psikologi positif dalam hukum mulai dikembangkan melalui disiplin *therapeutic jurisprudence*. Integrasi dengan psikologi spiritual Islam dipandang sebagai terobosan baru. Lihat karya Malik Badri, *Abuse of the Psyche in the Name of Treatment*, serta kontribusinya dalam pengembangan psikologi Islam.

b. Kultur Feodal dalam Relasi Hukum: Sikap "sungkan", "takut pada atasan", atau "mengutamakan ketenangan" yang seringkali mengubur ketidakadilan. Hukum harus menjadi alat pembebasan, bukan pelestari hubungan feodal.

c. Mentalitas *Victim-Blaming* dalam Hukum Pidana Islam: Korban kekerasan seksual justru disalahkan, sementara pelaku dilindungi oleh budaya "menjaga nama baik keluarga" atau "rekonsiliasi paksa".

Strategi untuk transformasi budaya:

a. Pendidikan Hukum Berbasis Nilai Sejak Dini: Memasukkan nilai-nilai keadilan substantif, empati, dan keberpihakan pada yang lemah ke dalam kurikulum pendidikan anak, cerita, dan permainan.

b. Pemberdayaan Komunitas sebagai Agen Perubahan Budaya (*al-tamkin al-thaqafi*): Melatih dan mendukung kelompok masyarakat akar rumput (ibu-ibu PKK, remaja masjid, komunitas seniman) untuk menjadi penyampai pesan Fiqih Sosial dalam bahasa budaya mereka (wayang, sinetron, musik, konten TikTok).

c. Menggunakan Kearifan Lokal sebagai Jembatan (*al-'urf al-shalih*): Mengidentifikasi nilai-nilai lokal yang sejalan dengan Fiqih Sosial (seperti "gotong royong" di Nusantara yang sejalan dengan *ta'awun*) dan menjadikannya pintu masuk untuk memperkenalkan konsep yang lebih kompleks.

3. Strategi Komunikasi dan Narasi Publik yang Mengubah Pola Pikir

   Kebenaran yang tidak dikomunikasikan dengan baik akan kalah oleh kebohongan yang dinarasikan secara menarik. Fiqih Sosial memerlukan "arsitektur komunikasi" yang canggih.

   a. Membangun Narasi Alternatif yang Kuat:

      1) Dari "Hukum untuk Menghukum" menuju "Hukum untuk Memulihkan dan Memanusiakan".

      2) Dari "Ketaatan Buta" menuju "Kepemimpinan yang Bertanggung Jawab".

      3) Dari "Kesalehan Individual" menuju "Kesalehan Sosial dan Ekologis".

   b. Memanfaatkan Media dan Teknologi Digital secara Kreatif:

      1) Konten Serial dan Film dengan tema keadilan sosial berdasarkan prinsip fikih (misal: serial tentang pengacara publik yang berjuang berdasarkan prinsip hisbah).

      2) Podcast dan Videografis yang menjelaskan isu kompleks (seperti keadilan iklim, ekonomi syariah berkeadilan) dengan bahasa sederhana dan menarik.

      3) Video Games Edukatif yang mensimulasikan konsekuensi dari pilihan hukum dan kebijakan berdasarkan maqāṣid.

   c. Pelatihan Komunikasi untuk Ulama dan Da'i (*al-da'wah al-qanuniyyah al-'asriyyah*): Melatih para penceramah dan ulama untuk menyampaikan pesan hukum tidak dengan ancaman, tetapi dengan argumentasi rasional, cerita yang

menyentuh, dan ajakan untuk berempati. Mengubah gaya komunikasi dari monolog otoritatif menjadi dialog partisipatif.

4. Mengelola Resistensi dan Konflik yang Tak Terhindarkan
   Transformasi besar selalu menuai resistensi dari pihak yang diuntungkan oleh *status quo*.

   a. Pemetaan Aktor dan Kepentingan (*kharitat al-fa'ilin*): Mengidentifikasi kelompok mana yang akan dirugikan (secara materi, kuasa, atau prestise) oleh penerapan Fiqih Sosial, dan merancang strategi khusus untuk masing-masing.

   b. Membangun Koalisi Pro-Perubahan yang Luas (*al-tahaluf al-taghyiri*): Menjalin aliansi tidak hanya dengan ormas Islam, tetapi juga dengan serikat pekerja, LSM HAM, organisasi perempuan, kelompok advokat lingkungan, dan akademisi dari berbagai disiplin. Persatuan ini akan memberikan legitimasi dan kekuatan politik.

   c. Strategi "Tahapan Bijak" (*al-marhaliyyah al-hakimah*): Tidak menuntut perubahan radikal sekaligus yang bisa memicu reaksi balik keras. Melakukan perubahan bertahap yang terukur, sambil terus mengedukasi publik. Misalnya, sebelum memberlakukan aturan ketat tentang lingkungan, didahului dengan kampanye masif dan insentif bagi pelaku usaha hijau.

5. Pengukuran Dampak Psiko-Sosial dan Kultural
   Bagaimana kita tahu strategi ini berhasil? Perlu indikator non-hukum:

   a. Indeks Kesadaran Hukum Berkeadilan (*Mushawir al-Wa'i al-Qanuni al-'Adil*): Survei periodik untuk mengukur sejauh

mana publik memahami dan mendukung prinsip-prinsip Fiqih Sosial.

b. Perubahan dalam Bahasa dan Wacana Publik: Memantau apakah media dan percakapan sehari-hari mulai menggunakan kosakata baru seperti "keadilan ekologis", "hak generasi depan", "*maqāṣid*", dll.

c. Penurunan dalam Perilaku Diskriminatif: Data tentang penurunan kekerasan dalam rumah tangga, perkawinan anak, atau diskriminasi terhadap minoritas, sebagai hasil dari perubahan budaya hukum.

Penutup: Dari Fiksi Menuju Fakta - Sebuah Perjalanan Panjang yang Harus Dimulai

Masa depan Fiqih Sosial adalah sebuah perjalanan panjang dari "*al-fard al-mathamali*" (tugas yang diangan-angankan) menuju "*al-waqi' al-mamuli*" (realitas yang diidamkan). Perjalanan ini memerlukan keberanian intelektual untuk membongkar tradisi yang beku, kerendahan hati untuk belajar dari mana saja, keteguhan etis untuk selalu berpihak pada keadilan, dan kesabaran strategis untuk bekerja dalam jangka panjang.

Tantangannya sangat besar: resistensi dari pemegang *status quo*, kelemahan institusi, dan kompleksitas masalah yang saling terkait. Namun, peluangnya juga tak kalah besar: krisis multidimensi yang dialami peradaban manusia modern justru membuka ruang untuk alternatif, serta generasi Muslim muda yang terdidik dan terhubung secara global.

Dengan mengedepankan nalar kritis yang tajam, hati yang peka terhadap penderitaan manusia, dan komitmen yang tak tergoyahkan pada nilai-nilai Ilahiah yang memanusiakan, Fiqih Sosial bukan hanya akan menjamin relevansi hukum Islam di

masa depan, tetapi berpotensi menjadi salah satu kontributor terpenting bagi kelahiran sebuah tata dunia baru yang lebih adil dan beradab sebuah peradaban yang benar-benar menjadi *rahmatan lil 'alamin*, bagi semesta dan seluruh penghuninya.

BAB 24
PENUTUP: TITIK BERANGKAT MENUJU PRAKSIS KEADILAN

Perjalanan panjang melalui ranah Fiqih Sosial telah membawa kita pada sebuah titik penting dalam pemikiran hukum Islam kontemporer. Jika bab-bab sebelumnya adalah pembongkaran, analisis, dan perancangan, maka bab penutup ini adalah sintesis, kristalisasi, dan peta jalan. Di sini kita tidak hanya merangkum, tetapi menegaskan posisi bahwa Fiqih Sosial bukanlah sekadar teori alternatif, melainkan suatu keharusan sejarah dan panggilan moral untuk mengembalikan hukum Islam pada khittahnya sebagai rahmat bagi semesta alam. Bab ini akan merangkum intisari perjalanan pemikiran kita dan menawarkan rekomendasi strategis sebagai titik berangkat menuju praksis.

A. Kesimpulan: Memadukan Kembali Teks, Konteks, dan Kemanusiaan

Dari seluruh pembahasan yang mendalam, dapat ditarik simpulan-simpulan mendasar, sebagai pondasi bagi bangunan Fiqih Sosial ke depan:

1. Sebagai Koreksi Paradigmatik. Fiqih Sosial lahir sebagai koreksi terhadap tiga kecenderungan yang menyempitkan dinamika hukum Islam: (1) Legalisme formalistik yang mengutamakan kepatuhan harfiah atas pencapaian substansi

keadilan; (2) Individualisme moral yang memisahkan kesalehan ritual dari tanggung jawab sosial-struktural; dan (3) Reaktivitas defensif yang membuat fikih selalu datang terlambat dalam merespons tantangan zaman. [446] Dengan demikian, ia adalah proyek rekonstruksi yang berani.

2. Berdiri di atas Tiga Pilar Integratif. Kokohnya bangunan Fiqih Sosial ditopang oleh tiga pilar integrasi yang tak terpisahkan:

   a. Integrasi Epistemologis: Menghubungkan otoritas teks suci (*naql*) dengan nalar kritis (*'aql*) dan pembacaan empiris atas realitas sosial (*waqi'*). Fiqih Sosial menolak dikotomi dan membuka pintu lebar-lebar untuk dialog interdisipliner dengan ilmu sosial, humaniora, dan ilmu alam.[447]

   b. Integrasi Skala Prioritas: Menyatukan kesalehan individual dan kesalehan sosial; melindungi hak privat tanpa mengabaikan kemaslahatan publik; serta memenuhi kebutuhan sekarang tanpa merampas hak generasi mendatang. Prinsip keberlanjutan (*al-istidamah*) menjadi benang merah yang mengikat.

   c. Integrasi Ruang Lingkup: Memperluas horizon fikih dari relasi antar-manusia (*muamalah*) menuju relasi manusia-alam (*mu'amalah ma'a al-bi'ah*), dan dari yurisdiksi

[446] Kecenderungan penyempitan tersebut dianalisis secara mendalam oleh Muhammad 'Abid al-Jabiri dalam *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Struktur Nalar Arab) serta oleh Fazlur Rahman dalam *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*.

[447] Pendekatan integratif ini didorong oleh pemikir seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas melalui proyek Islamisasi ilmu, serta secara lebih spesifik dalam bidang fikih oleh Yusuf al-Qaradawi dalam *Madkhal li Dirāsah al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*.

komunitas lokal menuju tanggung jawab dalam tata kelola global.

3. Mengusung Prinsip-Prinsip Hukum yang Memanusiakan. Fiqih Sosial mengedepankan prinsip-prinsip yang menjadikan hukum sebagai alat pemuliaan hidup:

   a. Prinsip Keadilan Substantif (*Al-'Adalah al-Jauhariyyah*): Keadilan sebagai tujuan akhir yang mengatasi kepatuhan formal. Hukum harus aktif membela yang lemah (*mustadh'afin*) dan mengoreksi struktur yang timpang.

   b. Prinsip Kemaslahatan Universal dan Berkelanjutan (*Al-Maslahah al-'Ammah al-Mustadimah*): Kemaslahatan yang diukur dengan kerangka Maqāṣid Berkelanjutan, yang memasukkan kelestarian ekologis dan keadilan antar generasi sebagai tujuan primer.

   c. Prinsip Tanggung Jawab Kekhalifahan (*Al-Mas'uliyyah al-Khilafiyyah*): Manusia adalah wakil (khalifah) yang bertanggung jawab atas pemeliharaan seluruh ciptaan. Tanggung jawab ini bersifat vertikal (kepada Allah) dan horizontal (kepada sesama manusia dan alam).

4. Mengembangkan Instrumen Hukum yang Kontekstual dan Progresif. Fiqih Sosial tidak berhenti pada tataran nilai, tetapi merancang instrumen operasional:

   a. Instrumentasi Regulasi: Fatwa dan peraturan berbasis kajian dampak sosial-ekologis, penetapan kawasan lindung (*ḥimā*) syar'i, dan audit maqāṣid terhadap kebijakan publik.

   b. Instrumentasi Ekonomi-Sosial: Pengembangan wakaf lingkungan (*al-waqf al-bī'i*), sukuk hijau (*ṣukūk khaḍrā*),

zakat produktif untuk ketahanan iklim, dan prinsip investasi beretika yang mengecualikan perusak lingkungan.

c. Instrumentasi Penyelesaian Sengketa: Lembaga ḥisbah ekologis, arbitrase syariah untuk konflik sumber daya, serta mekanisme keadilan restoratif yang memadukan konsep *diyat, ṣulḥ*, dan pemulihan ekosistem.

5. Menawarkan Kontribusi Unik pada Percakapan Global. Fiqih Sosial memiliki posisi unik untuk berkontribusi pada diskusi-diskusi kritis abad ke-21: ia menawarkan perspektif hukum yang berakar pada spiritualitas ekologis, model ekonomi yang menolak riba dan eksploitasi berlebihan, serta kerangka keadilan yang menyatukan dimensi sosial dan ekologis. Dengan ini, Fiqih Sosial bukan hanya untuk umat Islam, melainkan menjadi sumbangsih pemikiran Islam bagi kemanusiaan universal yang sedang mencari jalan keluar dari krisis multidimensi.[448]

B. Rekomendasi: Agenda Strategis untuk Berbagai Pemangku Kepentingan

Transformasi dari teori ke praksis memerlukan komitmen dan aksi terkoordinasi dari semua pihak. Berikut adalah rekomendasi strategis yang dapat dijadikan agenda bersama:

1. Bagi Lembaga Keulamaan dan Pendidikan Islam

   a. Revolusi Kurikulum: Integrasikan Fiqih Sosial dan *Maqāṣid* Berkelanjutan sebagai mata kuliah inti di semua jenjang

[448] Kontribusi terhadap percakapan global tersebut sejalan dengan gagasan Hans Küng mengenai *global ethic* (etika global) yang dapat ditumbuhkan dari tradisi agama-agama dunia.

pendidikan Islam, dari pesantren hingga perguruan tinggi. Kembangkan metode pembelajaran berbasis studi kasus dan proyek nyata di masyarakat.[449]

b. Formalisasi Metodologi: Rumuskan dan sosialisasikan "Pedoman Ijtihad Sosial-Ekologis" yang menjadi rujukan bersama untuk menjawab masalah kontemporer. Lembaga fatwa perlu membentuk dewan pakar yang mencakup bukan hanya fuqaha, tetapi juga sosiolog, ekonom, dan ahli ekologi.

c. Jejaring Ulama-Aktivis: Bangun jaringan ulama, kiai, dan da'i yang berfokus pada isu keadilan sosial dan ekologi. Mereka akan menjadi ujung tombak sosialisasi nilai-nilai Fiqih Sosial di tingkat akar rumput melalui khutbah, pengajian, dan pendidikan masyarakat.

2. Bagi Negara dan Pemerintah

a. Legislasi Berbasis Maqāṣid: Bentuk tim ahli independen untuk melakukan "Kajian Dampak *Maqāṣid*" terhadap setiap RUU dan kebijakan strategis. Hasil kajian harus menjadi pertimbangan wajib dalam proses legislasi.[450]

b. Mengoptimalkan Instrumen Syariah yang Ada: Transformasi fungsi Badan Amil Zakat Nasional/ Daerah (BAZNAS/ LAZ) menjadi lembaga pemberdayaan sosial-

[449] Sejumlah pesantren, seperti Pesantren Ekologi Ath-Thaariq di Garut, telah menjadi perintis dalam integrasi pendidikan lingkungan ke dalam kurikulum pesantren tradisional.

[450] Gagasan *maqāṣid-based policy review* mulai dikembangkan oleh lembaga pemikir seperti Institute of Islam and Maqasid Studies (IIMS) di London dan telah diterapkan dalam beberapa kajian di Indonesia.

ekologis yang strategis. Optimalkan pengelolaan wakaf untuk konservasi alam dan energi terbarukan.

c. Reformasi Sistem Peradilan: Berikan pelatihan khusus Fiqih Sosial bagi hakim, terutama di Pengadilan Agama dan Pengadilan Tata Usaha Negara. Kembangkan ruang lingkup ḥisbah modern menjadi lembaga ombudsman yang menangani pengaduan pelanggaran etika sosial dan ekologis.

3. Bagi Akademisi dan Peneliti

a. Penelitian Aksi Partisipatif: Prioritaskan penelitian yang tidak hanya mendeskripsikan masalah, tetapi juga merancang dan menguji solusi bersama komunitas. Kembangkan model ekonomi syariah kerakyatan, pola konservasi berbasis kearifan lokal, dan mekanisme resolusi konflik yang efektif.

b. Penerjemahan dan Diseminasi: Terjemahkan karya-karya inti Fiqih Sosial ke dalam berbagai bahasa, dan publikasikan dalam format yang mudah diakses (*policy brief*, infografis, podcast) untuk menjangkau publik yang lebih luas.

c. Jembatan Antara Tradisi dan Inovasi: Lakukan penelitian mendalam untuk menghubungkan konsep-konsep modern (seperti ekonomi sirkular, keadilan iklim, HAM) dengan prinsip dan instrumen yang telah ada dalam khazanah fikih klasik.

4. Bagi Organisasi Masyarakat Sipil dan Gerakan Sosial

a. Pendidikan Politik Warga: Selenggarakan sekolah kader dan pelatihan yang membekali aktivis dengan pemahaman Fiqih Sosial dan kemampuan advokasi. Jadikan masjid,

pesantren, dan komunitas basis sebagai pusat pendidikan politik warga yang kritis.

b. Membangun Koalisi Strategis: Satukan gerakan keagamaan, gerakan lingkungan, gerakan buruh, gerakan perempuan, dan gerakan masyarakat adat dalam satu platform advokasi untuk keadilan sosial-ekologis. Fiqih Sosial dapat menjadi bahasa pemersatu yang menawarkan basis moral yang kuat.

c. Pemantauan dan Akuntabilitas Publik: Gunakan kerangka Maqāṣid untuk memantau dan mengevaluasi kinerja pemerintahan dan korporasi. Publikasikan "Laporan *Maqāṣid*" tahunan yang mengukur tingkat pencapaian keadilan substantif di berbagai daerah.

5. Bagi Individu dan Keluarga Muslim

a. Konsumen yang Beretika: Menerapkan prinsip Fiqih Sosial dalam pola konsumsi: memilih produk yang halal, *thayyib*, ramah lingkungan, dan diproduksi secara adil. Mengurangi jejak ekologis dengan hidup sederhana dan bebas sampah.

b. Investasi Sosial: Mengalokasikan sebagian harta untuk investasi sosial melalui zakat, infak, sedekah, dan wakaf yang ditujukan untuk program pemberdayaan dan konservasi. Memprioritaskan bank dan lembaga keuangan yang menerapkan prinsip syariah secara substantif.

c. *Dakwah Bil Hal*: Menjadi teladan dalam praksis keadilan sosial dan perawatan lingkungan di lingkup terdekat. Menjadi "khalifah" mulai dari rumah, lingkungan tempat tinggal, dan tempat kerja.

C. Fiqih Sosial, Sebuah Perjalanan yang Baru Dimulai

Akhir dari tulisan ini bukanlah akhir dari perjalanan. Fiqih Sosial adalah sebuah proyek yang selalu "menjadi". Ia adalah undangan terbuka bagi siapa saja yang percaya bahwa agama, khususnya Islam, membawa misi profetis untuk membebaskan, memanusiakan, dan memelihara kehidupan.

Tantangan ke depan sangat kompleks: perubahan iklim yang mengancam, ketimpangan yang menganga, budaya konsumerisme yang menggurita, dan kekuatan teknologi yang mendisrupsi. Di tengah semua itu, Fiqih Sosial hadir untuk menegaskan bahwa hukum Islam memiliki sumber daya intelektual dan spiritual yang kaya untuk tidak sekedar bertahan, tetapi untuk menawarkan jalan keluar yang bermartabat dan berkeadilan.

Perubahan besar selalu dimulai dari kesadaran, lalu diperkuat oleh pengetahuan, dan akhirnya diwujudkan dalam tindakan kolektif yang konsisten. Dengan semangat ini, mari kita jadikan Fiqih Sosial bukan hanya sebagai wacana di ruang kuliah atau tema seminar, tetapi sebagai kompas etik, kerangka aksi, dan sumber harapan dalam upaya bersama mewujudkan dunia yang lebih adil dan lestari.

Wallahu a'lamu bi al-shawab. Wa akhiru da'wana an al-hamdu lillahi rabbil 'alamin.

EPILOG:

1. Dari Ruang Baca Menuju Medan Laga: Sebuah Panggung untuk Menjadi Manusia

Buku ini telah sampai pada halaman terakhirnya. Tapi sesungguhnya, inilah halaman pertama dari sesuatu yang lebih besar. Jika bab-bab sebelumnya adalah upaya untuk membongkar, menganalisis, dan merancang, maka epilog ini adalah undangan untuk bergerak. Ini adalah suara yang berbisik atau mungkin berteriak dari balik huruf-huruf yang telah Anda baca: "Sekarang, apa yang akan kau lakukan?"

Fiqih Sosial Kontemporer bukanlah sekadar teori yang anggun untuk dipajang di rak perpustakaan. Ia adalah peta medan laga di abad kita medan laga melawan ketidakpedulian, ketidakadilan struktural, dan perusakan sistematis terhadap kehidupan. Ia adalah alat kerja yang berdebu, yang hanya menemukan nilainya ketika digunakan untuk membelah batu keras realitas, menanam benih perubahan, dan membangun fondasi dunia yang lebih baik.

Perjalanan yang kita lalui bersama dalam buku ini, dari fondasi filosofis hingga instrumentasi hukum yang paling teknis, pada hakikatnya adalah perjalanan panjang menuju satu titik: penemuan kembali suara hati hukum Islam. Suara hati yang selalu ada, namun kerap tertimbun oleh debu sejarah, gemuruh kekuasaan, dan kabut penafsiran yang sempit. Buku ini adalah upaya untuk membersihkannya, sehingga suara itu kembali terdengar lantang dan jelas: bahwa hukum tertinggi adalah keadilan, bahwa ibadah teragung adalah memelihara kehidupan, dan bahwa ketakwaan sejati terwujud dalam keberpihakan pada yang terlemah.

2. Kembali ke Titik Nol: Hukum sebagai Cinta yang Aktif

Di penghujung segala pembahasan tentang *maqāṣid*, metodologi, dan kebijakan, marilah kita kembali sejenak ke titik nol yang paling sederhana. Inti dari Fiqih Sosial mungkin bisa diungkapkan dalam satu pertanyaan: Bagaimana kita mencintai, melalui hukum?

Cinta (*mahabbah*) dalam Islam bukan sekadar perasaan abstrak. Ia adalah energi aktif yang memancar dalam bentuk rahmat, keadilan, pemeliharaan, dan keberpihakan. Hukum, dalam perspektif ini, adalah cinta yang terstruktur. Ia adalah cara kita, sebagai komunitas dan peradaban, mengatur diri sendiri agar cinta itu tidak hanya menjadi retorika, tetapi menjadi arsitektur sosial yang nyata.

Maka, setiap kali kita merumuskan fatwa, merancang undang-undang, atau memutuskan perkara, pertanyaan utamanya bukan lagi "Apa kata teks?" atau "Apa kata mazhab?", melainkan: "Apakah keputusan ini adalah bentuk cinta kita pada manusia dan alam? Apakah ini memuliakan kehidupan atau justru menistakan?"

Dengan pertanyaan ini, Fiqih Sosial mengajak kita untuk mengalami pertobatan intelektual sekaligus revolusi spiritual dalam memandang hukum. Hukum bukan lagi algojo yang menghukum, melainkan bidan yang membantu kelahiran keadilan. Ia bukan lagi tembok yang membatasi, melainkan jembatan yang menghubungkan manusia dengan sesamanya, dengan alam, dan dengan Tuhannya.

3. Menerima Warisan dan Menulis Wasiat

Kita adalah generasi yang berdiri di puncak gunung es sejarah. Di bawah kaki kita terbentang warisan gemilang 14 abad pemikiran

hukum Islam lautan kitab, ribuan ulama, jutaan halaman ijtihad. Itu adalah amānah intelektual yang berat dan mulia.

Tapi tanggung jawab kita bukan hanya untuk meneruskan warisan itu dengan membawanya turun dari gunung. Tanggung jawab kita adalah memperbarui, menambal yang retak, dan membangun lantai-lantai baru di atas fondasi yang telah ada. Lebih dari itu, kita juga harus mulai menulis wasiat untuk generasi setelah kita. Wasiat itu berisi pertanyaan: Dunia seperti apa yang akan kita tinggalkan? Hukum seperti apa yang akan kita wariskan?

Buku ini adalah salah satu upaya menulis wasiat itu. Ia berisi kegelisahan sekaligus harapan: kegelisahan melihat hukum yang mandul di hadapan penderitaan, dan harapan bahwa ia bisa menjadi perkasa kembali. Wasiat ini mengatakan: "Kami telah mencoba. Sekarang giliran kalian. Buatlah lebih baik. Beranilah lebih jauh. Jangan biarkan hukum mati dalam formalisme, tapi hidupkanlah ia dengan semangat kenabian yang membebaskan."

4. Sebuah Panggung yang Telah Disiapkan

Dengan selesainya buku ini, sesungguhnya panggung telah disiapkan. Panggung itu adalah dunia nyata dengan semua kompleksitasnya ruang pengadilan yang sunyi, kantor legislator yang riuh, pasar yang hiruk-pikuk, kawasan hutan yang rusak, ruang keluarga yang penuh dinamika, dan ruang digital yang tanpa batas.

Di panggung ini, setiap pembaca adalah pemain utama. Anda, dengan profesi dan posisi apa pun, memiliki peran:

a. Jika Anda seorang hakim, panggung Anda adalah ruang sidang. Di sana, Fiqih Sosial mengajak Anda untuk tidak hanya memutus perkara, tetapi memulihkan keadilan. Menjadi hakim

yang bukan hanya cerdas secara hukum, tetapi berbelas kasih secara manusiawi.

b. Jika Anda seorang legislator atau birokrat, panggung Anda adalah meja kebijakan. Di sana, Fiqih Sosial meminta Anda untuk tidak hanya membuat aturan, tetapi merancang kemaslahatan. Menjadi pembuat kebijakan yang melihat data statistik sekaligus merasakan denyut nadi penderitaan rakyat.

c. Jika Anda seorang pengusaha, panggung Anda adalah pasar dan pabrik. Di sana, Fiqih Sosial mendorong Anda untuk tidak hanya mengejar profit, tetapi menciptakan kemakmuran yang berbagi. Menjadi pengusaha yang sukses finansialnya adalah ukuran, tetapi keberkahan sosial-ekologisnya adalah tujuan.

d. Jika Anda seorang akademisi atau ulama, panggung Anda adalah ruang kuliah, majelis ilmu, dan mimbar. Di sana, Fiqih Sosial memanggil Anda untuk tidak hanya mengajar teori, tetapi menyalakan api perubahan. Menjadi intelektual yang tidak hanya pintar mengutip, tetapi berani mencipta.

e. Jika Anda adalah orang biasa, panggung Anda adalah kehidupan sehari-hari. Di sana, Fiqih Sosial mengajak Anda untuk tidak hanya menjalani hidup, tetapi menghidupkan nilai. Menjadi warga negara, tetangga, dan konsumen yang sadar bahwa setiap pilihan kecil adalah suara dalam simfoni besar perubahan.

Sebagai Penutup: Sebuah Doa dan Janji

Maka, biarkan epilog ini ditutup bukan dengan titik final, tetapi dengan tanda elipsis yang menunjuk pada kelanjutan...

Di satu sisi, kita berdoa dengan kerendahan hati:

"*Ya Allah, jadikanlah ilmu yang terkandung dalam buku ini tidak menjadi hiasan pikiran belaka. Teteskanlah ia ke dalam hati sebagai belas kasih, wujudkanlah dalam tangan sebagai kerja nyata. Bimbinglah kami semua: penulis, editor, dan pembaca, untuk menjadi bagian dari solusi, bukan masalah. Jadikanlah hukum-Mu, melalui upaya kami yang kecil ini, benar-benar menjadi rahmat bagi semesta alam.*"

Di sisi lain, kita juga membuat janji kepada diri sendiri dan masa depan: "*Kami berjanji untuk tidak membiarkan gagasan ini mati sebagai wacana. Kami akan membawanya turun ke jalanan, ke desa, ke kantor, ke pengadilan, ke pasar. Dengan langkah kecil namun konsisten, kami akan menjadikan Fiqih Sosial bukan sekadar nama bab dalam buku, tetapi nama dari sebuah gerakan zaman, gerakan hukum yang berpihak pada kemanusiaan dan keadilan.*"

Buku ini tamat.

Perjuangan dimulai.

Ditulis dengan penuh keyakinan bahwa cahaya sekecil apapun, lebih baik daripada kegelapan yang sempurna.

Penulis,

Di tepi zaman yang mendamba keadilan.

DAFTAR PUSTAKA

A. Sumber Primer (Kitab Klasik)

Al-Ghazali, A. H. (n.d.). *Ihya' 'ulum al-din*. Dar al-Ma'rifah.

Al-Ghazali, A. H. (1413 H). *Al-mustashfa min 'ilm al-usul*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Mahalli, J. al-D., & al-Suyuti, J. al-D. (1416 H). *Tafsir al-jalalain*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Nawawi, A. Z. (n.d.). *Al-majmu' sharh al-muhadhdhab*. Maktabat al-Irshad.

Al-Nawawi, A. Z. (t.th.). *Minhaj al-thalibin*. Dar al-Fikr.

Al-Qarafi, S. al-D. (n.d.). *Al-furuq*. 'Alam al-Kutub.

Al-Shafi'i, M. ibn I. (n.d.). *Al-risalah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Shawkani, M. ibn 'A. (1412 H). *Nayl al-awtar*. Dar al-Jil.

Al-Shatibi, A. I. (n.d.). *Al-muwafaqat fi usul al-shari'ah*. Dar al-Ma'rifah.

Al-Suyuti, J. al-D. (1403 H). *Al-ashbah wa al-naza'ir*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Sya'rawi, M. M. (1991). *Tafsir al-sya'rawi*. Akhbar al-Yawm.

Al-Tufi, N. al-D. (1418 H). *Sharh mukhtasar al-rawdah*. Maktabat al-'Abikan.

Al-Zarkashi, B. al-D. (1408 H). *Al-bahr al-muhit fi usul al-fiqh*. Wizarat al-Awqaf.

Al-Zuhayli, W. (1405 H). *Al-fiqh al-islami wa adillatuh*. Dar al-Fikr.

Ibn ‘Abidin, M. A. (1412 H). *Radd al-muhtar ‘ala al-durr al-mukhtar*. Dar al-Fikr.

Ibn ‘Ashur, M. al-T. (1366 H). *Maqasid al-shari‘ah al-islamiyyah*. al-Sharikah al-Tunisiyyah li al-Tawzi‘.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1423 H). *Al-turuq al-hukmiyyah fi al-siyasah al-shar‘iyyah*. Dar al-Hadith.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1411 H). *I‘lam al-muwaqqi‘in ‘an rabb al-‘alamin*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn Farhun, I. (1416 H). *Tabsirat al-hukkam fi usul al-aqdiya wa manahij al-ahkam*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn Hajar al-‘Asqalani. (1379 H). *Fath al-bari bi sharh sahih al-bukhari*. Dar al-Ma‘rifah.

Ibn Hajar al-Haytami. (t.th.). *Tuhfah al-muhtaj bi sharh al-minhaj*. Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

Ibn Nujaym, Z. al-‘A. (1400 H). *Al-ashbah wa al-naza’ir*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn Qudamah, M. al-D. (1417 H). *Al-mughni*. Dar ‘Alam al-Kutub.

Ibn Rushd, A. al-W. (1402 H). *Bidayat al-mujtahid wa nihayat al-muqtasid*. Dar al-Ma‘rifah.

Sabiq, S. (1403 H). *Fiqh al-sunnah*. Dar al-Fikr.

Zainuddin al-Malibari. (t.th.). *Fath al-mu‘in*. Dar al-‘Ilm.

B. Buku-Buku Kontemporer

1. Bahasa Inggris

Abou El Fadl, K. (2001). *Speaking in God’s name: Islamic law, authority and women*. Oneworld Publications.

Ali, K. (2006). *Sexual ethics and Islam: Feminist reflections on Qur'an, Hadith, and jurisprudence*. Oneworld Publications.

An-Na'im, A. A. (1990). *Toward an Islamic reformation: Civil liberties, human rights, and international law*. Syracuse University Press.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. International Institute of Islamic Thought.

Barlas, A. (2002). *"Believing women" in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.

Bassiouni, M. C. (1982). *The Islamic criminal justice system*. Oceana Publications.

Dallal, A. (2018). *Islam without Europe: Traditions of reform in eighteenth-century Islamic thought*. University of North Carolina Press.

Duderija, A. (2017). *The imperatives of progressive Islam*. Routledge.

Engineer, A. A. (1992). *The rights of women in Islam*. Sterling Publishers.

Hallaq, W. B. (1997). *A history of Islamic legal theories: An introduction to Sunni usul al-fiqh*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2009). *Shari'a: Theory, practice, transformations*. Cambridge University Press.

Hassan, R. (1995). *Women's rights and Islam: From the I.C.P.D. to Beijing*. NISA Publications.

Kamali, M. H. (1991). *Principles of Islamic jurisprudence*. Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2008). *Shari'ah law: An introduction*. Oneworld Publications.

Mayer, A. E. (1999). *Islam and human rights: Tradition and politics*. Westview Press.

Mernissi, F. (1991). *The veil and the male elite: A feminist interpretation of women's rights in Islam*. Addison-Wesley.

Mir-Hosseini, Z. (1999). *Islam and gender: The religious debate in contemporary Iran*. Princeton University Press.

Mir-Hosseini, Z., et al. (2015). *Men in charge? Rethinking authority in Muslim legal tradition*. Oneworld Publications.

Moghadam, V. M. (2003). *Modernizing women: Gender and social change in the Middle East*. Lynne Rienner Publishers.

Mohamad, M. (2010). *Feminism and the women's movement in Malaysia: An unsung (r)evolution*. Routledge.

Moussalli, A. S. (2001). *The Islamic quest for democracy, pluralism, and human rights*. University Press of Florida.

Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.

Ramadan, T. (2009). *Radical reform: Islamic ethics and liberation*. Oxford University Press.

Sachedina, A. (2009). *Islam and the challenge of human rights*. Oxford University Press.

Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge.

Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford University Press.

2. Bahasa Arab

Abd al-Raziq, 'A. (1972). *Al-islam wa usul al-hukm*. al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirasat wa al-Nashr.

Abu Zayd, N. H. (1992). *Al-imam al-shafi'i wa ta'sis al-idiyulujiyyah al-wasatiyyah*. Madbuli.

Al-'Alwani, T. J. (2000). *Fiqh al-aqalliyyat*. International Institute of Islamic Thought.

Al-Bahi, K. (2008). *Fiqh al-muwazanat*. Dar al-Nafa'is.

Al-Habashi, 'A. al-Q. (1999). *Fiqh al-waqi'*. Dar al-Watan.

Al-Qaradawi, Y. (1995). *Fiqh al-awlawiyyat*. Maktabat Wahbah.

Al-Qaradawi, Y. (2001). *Fiqh al-jami'ah bayna al-asalah wa al-tajdid*. Dar al-Shuruq.

Al-Sanhuri, 'A. al-R. (1954). *Masadir al-haq fi al-fiqh al-islami*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Zuhayli, W. (2007). *Al-fiqh al-islami fi thawbihi al-jadid*. Dar al-Fikr.

'Imarah, M. (1985). *Al-islam wa huquq al-insan*. Dar al-Shuruq.

'Imarah, M. (1999). *Al-mar'ah fi al-islam*. Dar al-Shuruq.

Jabiri, M. 'A. (2001). *Al-'aql al-akhlaqi al-'arabi*. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.

Jabiri, M. 'A. (1996). *Al-din wa al-dawlah wa tatbiq al-shari'ah*. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.

Khalafallah, M. A. (1999). *Al-fann al-qasasi fi al-qur'an al-karim*. al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab.

Shaltut, M. (1966). *Al-islam 'aqidah wa shari'ah*. Dar al-Shuruq.

3. Bahasa Indonesia

Alimat, R. Q. (2021). *Fiqh perempuan: Konstruksi baru fiqh Islam melalui pendekatan mubadalah*. IRCiSoD.

Muthmainnah, L. (2020). *Pemikiran hukum Islam kontemporer tentang kesetaraan gender dalam perkawinan*. Kencana.

Rofiah, N. (2018). *Nalar kritis pesantren: Telaah pemikiran keislaman KH. Husein Muhammad*. Kencana.

Salikin, A. D. (2025). *Fiqih alternatif pernikahan: Menimbang ulang hukum keluarga Islam demi keadilan dan kesalingan*. CV. Karya Buku dan Jurnal Indonesia.

Salikin, A. D. (2025). *Hukum keluarga Islam: Sejarah dan perkembangan dari masa Nabi hingga kini*. CV. Karya Buku dan Jurnal Indonesia.

Salikin, A. D. (2025). *Kemesraan tasawuf-fiqih*. CV. Karya Buku dan Jurnal Indonesia.

Salikin, A. D. (2026). *Fiqih mutakallimin: Rekonstruksi epistemologi hukum Islam kontemporer*. CV. Karya Buku dan Jurnal Indonesia.

Sumarna, C., & Salikin, A. D. (2026). *Fiqih filosofis: Fiqih zaman now untuk generasi digital*. CV. Karya Buku dan Jurnal Indonesia.

C. Artikel Jurnal

1. Jurnal Internasional

A journal of law and religion. Cambridge University Press.

Arab law quarterly. Brill.

Harvard journal of law and gender. Harvard Law School.

Islamic law and society. Brill.

Journal of gender, social policy & the law. American University.

Journal of Islamic ethics. Brill.

Journal of Islamic studies. Oxford University Press.

The Muslim world. Hartford Seminary.

Seedat, F. (2013). When Islam and feminism converge. *The Muslim World, 103*(3), 404–420.

2. Jurnal Nasional Indonesia

Al-Ahkam: Jurnal ilmu syari'ah dan hukum. UIN Walisongo.

Al-Manahij: Jurnal kajian hukum Islam. UIN Sunan Kalijaga.

Asy-Syari'ah: Jurnal hukum Islam. UIN Sunan Gunung Djati.

De Jure: Jurnal hukum dan syari'ah. UIN Maulana Malik Ibrahim.

Hakamah: Jurnal kajian hukum dan keluarga. Kementerian Agama RI.

Jurnal hukum Islam. STAIN Pekalongan.

Mimbar hukum. Fakultas Hukum UGM.

Jurnal perempuan. Yayasan Jurnal Perempuan.

Musawa: Jurnal studi gender dan Islam. Pusat Studi Gender UIN Sunan Kalijaga.

Refleksi: Jurnal kajian agama dan filsafat. UIN Syarif Hidayatullah.

Syariah: Jurnal hukum dan pemikiran. UIN Sunan Ampel.

D. Buku Himpunan Putusan dan Fatwa

Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah. (2007). *Himpunan putusan tarjih*. Suara Muhammadiyah.

Majelis Ulama Indonesia. (2011). *Himpunan fatwa MUI sejak 1975*. Sekretariat MUI.

Nahdlatul Ulama. (2007). *Ahkam al-fuqaha: Solusi problematika aktual hukum Islam*. Lajnah Ta'lîf wan Nasyr Jawa Timur.

Nahdlatul Ulama. (n.d.). *Keputusan muktamar Nahdlatul Ulama*. PBNU.

E. Peraturan Perundang-Undangan

Indonesia. (1945). *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*.

Indonesia. (1974). *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan*.

Indonesia. (1984). *Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984 tentang pengesahan konvensi mengenai penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap wanita*.

Indonesia. (1991). *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang kompilasi hukum Islam*.

Indonesia. (1999). *Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang hak asasi manusia*.

Indonesia. (2004). *Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang penghapusan kekerasan dalam rumah tangga*.

Indonesia. (2006). *Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2006 tentang kewarganegaraan Republik Indonesia*.

Indonesia. (2007). *Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2007 tentang pemberantasan tindak pidana perdagangan orang*.

Indonesia. (2007). *Peraturan Menteri Agama Nomor 11 Tahun 2007 tentang pencatatan nikah*.

Indonesia. (2008). *Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2008 tentang informasi dan transaksi elektronik*.

Indonesia. (2008). *Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2008 tentang perubahan kedua atas Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2004 tentang pemerintahan daerah*.

Indonesia. (2011). *Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2011 tentang bantuan hukum*.

Indonesia. (2011). *Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2011 tentang perubahan atas Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2008 tentang partai politik*.

Indonesia. (2012). *Undang-Undang Nomor 7 Tahun 2012 tentang penanganan konflik sosial*.

Indonesia. (2014). *Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2014 tentang pedoman pelaksanaan penanganan perkara anak*.

Indonesia. (2016). *Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2016 tentang penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2016 tentang perubahan kedua atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang perlindungan anak menjadi undang-undang*.

Indonesia. (2016). *Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2016 tentang perubahan atas Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2008 tentang informasi dan transaksi elektronik*.

Indonesia. (2017). *Peraturan Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2017 tentang pedoman mengadili perkara perempuan berhadapan dengan hukum*.

Indonesia. (2021). *Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2021 tentang penghapusan kekerasan seksual*.

F. Disertasi dan Tesis

Abdullah, A. (1996). *Studi agama: Normativitas atau historisitas?* (Disertasi doktor). Universitas Gadjah Mada.

Alimat, R. Q. (2020). *Fiqh perempuan: Konstruksi baru fiqh Islam melalui pendekatan mubadalah* (Disertasi doktor). UIN Sunan Kalijaga.

Hidayat, K. (1996). *Memahami bahasa agama: Sebuah kajian hermeneutik* (Disertasi doktor). Universitas Indonesia.

Muthmainnah, L. (2019). *Pemikiran hukum Islam kontemporer tentang kesetaraan gender dalam perkawinan* (Disertasi doktor). UIN Syarif Hidayatullah.

Nurlaelawati, E. (2007). *Modernization, tradition and identity: The Kompilasi Hukum Islam and legal practice in the Indonesian religious courts* (Disertasi doktor). University of Melbourne.

Rofiah, N. (2017). *Nalar kritis pesantren: Telaah pemikiran keislaman KH. Husein Muhammad* (Disertasi doktor). UIN Syarif Hidayatullah.

Srimulyani, E. (2012). *Women from traditional Islamic educational institutions in Indonesia: Negotiating public spaces* (Disertasi doktor). University of Amsterdam.

G. Sumber Digital

Al-Maktabah al-Shamilah. (n.d.). https://al-maktaba.org

Bayt al-Hikmah. (n.d.). http://www.bayt-alhikmah.org

Center for Muslim-Jewish Engagement. (n.d.). https://cmje.org

Digital Library of the Middle East. (n.d.). https://dlmenet.org

Encyclopedia of Women & Islamic Cultures Online. (n.d.). https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopedia-of-women-and-islamic-cultures

Fatwa Center of America. (n.d.). http://www.fatwacenter.org

Global Women's Studies Database. (n.d.). https://wgsdatabase.org

Harvard Islamic Law Blog. (n.d.). https://islamiclaw.blog

International Islamic Fiqh Academy. (n.d.). https://www.iifa-aifi.org

Islam and Gender Database. (n.d.). https://islamandgender.org

Islamic Law Blog. (n.d.). https://islamiclaw.blog

Islamic Law in Our Times. (n.d.). https://islamiclaw.blog

Jaringan Islam Liberal. (n.d.). https://islamlib.org

Library of Congress Islamic Law Portal. (n.d.). https://www.loc.gov/law/help/islamic-law.php

Majelis Ulama Indonesia. (n.d.). https://mui.or.id

Musawah: Global movement for equality and justice in the Muslim family. (n.d.). https://www.musawah.org

Oxford Islamic Studies Online. (n.d.). http://www.oxfordislamicstudies.com

Pusat Studi Al-Qur'an. (n.d.). https://psq.or.id

Pusat Studi Gender dan Anak UIN Jakarta. (n.d.). https://psga.uinjkt.ac.id

Qur'anic Studies Blog. (n.d.). https://quranicstudies.com

ReliefWeb Gender Equality. (n.d.). https://reliefweb.int/topics/gender-equality

Sisters in Islam. (n.d.). https://sistersinislam.org.my

The Arabic Lexicon. (n.d.). https://arabiclexicon.hawramani.com

The Quranic Arabic Corpus. (n.d.). https://corpus.quran.com

United Nations Women. (n.d.). https://www.unwomen.org

Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality. (n.d.). https://www.wisemuslimwomen.org

World Bank Gender Data Portal. (n.d.). https://genderdata.worldbank.org

Yale Law School Lillian Goldman Law Library: Islamic Law. (n.d.). https://library.law.yale.edu/islamic-law

GLOSARIUM

A

Adl/Adalah

Keadilan, kejujuran, dan keseimbangan; prinsip fundamental dalam Islam yang menjadi tujuan utama hukum (*maqashid al-syari'ah*) dan inti dari fiqih sosial.

B

Bid'ah

Inovasi atau hal baru dalam urusan agama. Dalam konteks fiqih sosial, dibedakan antara *bid'ah sayyi'ah* (buruk) dan *bid'ah hasanah* (baik, dalam urusan duniawi/kebudayaan yang selaras dengan *maqashid*).

D

Dharuriyat al-Khams

Lima kebutuhan pokok yang dilindungi syariat: agama (*din*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mal*). Merupakan landasan utama fiqih sosial dalam membaca realitas.

Darurah

Keadaan darurat yang memungkinkan keringanan (*rukhsah*) dari hukum biasa, berdasarkan prinsip "kemudharatan harus dihilangkan".

F

Fardhu Kifayah

Kewajiban kolektif; jika sudah dilakukan oleh sebagian anggota masyarakat, gugur kewajiban bagi yang lain. Konsep ini menjadi pilar fiqih sosial untuk tanggung jawab sosial seperti membangun rumah sakit, sekolah, atau menjaga lingkungan.

Fiqih

Pemahaman mendalam tentang hukum Islam yang digali dari dalil-dalil terperinci. Berbeda dengan syariat yang bersifat ideal.

Fiqih Sosial

Pendekatan fiqih yang menekankan aspek kemasyarakatan (*al-jama'ah*), konteks sosial (*al-waqi'*), dan tujuan universal hukum (*maqashid al-syari'ah*) untuk menjawab problem kontemporer dengan lebih adil dan manusiawi.

H

Hajiyat

Kebutuhan pelengkap yang tingkatannya di bawah dharuriyat; diperlukan untuk menghilangkan kesulitan dan mencapai kenyamanan hidup.

Halal

Segala sesuatu yang diizinkan oleh syariat. Dalam fiqih sosial, pencapaian halal harus mempertimbangkan aspek keadilan dan tidak menimbulkan mudharat sosial.

Haram

Segala sesuatu yang secara tegas dilarang oleh syariat. Fiqih sosial juga melihat dampak sosial dari pelanggaran terhadap hal yang haram.

I

Ijtihad

Usaha sungguh-sungguh para ulama untuk menggali dan merumuskan hukum dari sumber-sumber Islam (Al-Qur'an, Sunnah) untuk menjawab persoalan baru yang tidak ada teks eksplisitnya. Jantung dari fiqih sosial kontemporer.

Illat

Sebab atau rasio hukum yang menjadi dasar pensyariatan suatu hukum. Pemahaman terhadap *illat* memungkinkan hukum diterapkan pada kasus baru yang memiliki esensi serupa.

Istihsan

Berpindah dari hukum yang didasarkan pada qiyas yang jelas kepada hukum lain yang dipandang lebih baik dan adil berdasarkan dalil yang lebih kuat atau pertimbangan kemaslahatan.

Istishab

Berpegang pada hukum asal (kebolehan atau ketiadaan hukum) selama belum ada dalil yang mengubahnya. Prinsip ini melindungi hak asasi manusia dari arbitrari.

Istislah/Maslahah Mursalah

Menetapkan hukum berdasarkan pertimbangan kemaslahatan yang tidak didukung atau dinafikan oleh dalil spesifik, asalkan selaras dengan ruh syariat. Alat utama fiqih sosial.

J

Jihad

Bersungguh-sungguh di jalan Allah. Dalam fiqih sosial, jihad memiliki makna luas, termasuk memerangi kemiskinan, kebodohan, ketidakadilan, dan kerusakan lingkungan.

K

Kafa'ah

Kesetaraan dan kesepadanan. Dalam fiqih sosial, konsep ini dapat dikembangkan untuk membahas keadilan gender, kesetaraan di depan hukum, dan inklusi sosial.

M

Maqashid al-syari'ah

Tujuan-tujuan tinggi syariat Islam, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kerangka berpikir utama dalam fiqih sosial kontemporer untuk menilai kebijakan dan hukum.

Maslahah

Kemaslahatan; manfaat atau kebaikan yang menjadi tujuan ditetapkannya hukum. Fiqih sosial selalu berorientasi pada pencapaian *maslahah* yang luas dan publik (*maslahah 'ammah*).

Mubah

Perkara yang dibolehkan, tidak ada pahala atau dosa. Dalam fiqih sosial, status mubah bisa bergeser menjadi makruh atau haram jika menimbulkan madharat sosial.

Mujtahid

Ahli hukum Islam yang memiliki kapasitas untuk melakukan ijtihad.

N

Nash

Teks suci yang jelas dan pasti (Al-Qur'an dan Hadis Mutawatir). Fiqih sosial tidak meninggalkan nash, tetapi menafsirkannya secara kontekstual dengan melihat *maqashid*.

Q

Qiyas

Analog; menyamakan kasus baru yang belum ada hukumnya dengan kasus lama yang sudah ada hukumnya karena memiliki kesamaan sebab (*`illat*).

R

Rukhshah

Keringanan dalam menjalankan hukum karena adanya uzur seperti sakit, dalam perjalanan, atau kondisi darurat.

S

Sadd al-Dzari'ah

Menutup jalan yang mengarah kepada kemudharatan. Contoh dalam konteks sosial: melarang praktik ekonomi yang berpotensi memicu ketimpangan atau eksploitasi.

Siyasah Syar'iyyah

Kebijakan yang dibuat oleh pemerintah/pemimpin yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariat, meski tidak secara harfiah disebutkan dalam teks, demi mencapai kemaslahatan publik.

Syariat

Hukum atau jalan yang ditetapkan Allah, bersifat universal, ideal, dan abadi. Fiqih adalah penafsiran manusia terhadap syariat.

T

Tahsiniyat

Nilai-nilai penyempurna atau peningkatan kualitas hidup (komplementer dan estetika), tingkat tertinggi dalam hierarki *maqashid*.

Talfiq

Menggabungkan pendapat dari lebih satu mazhab dalam satu perbuatan ibadah atau muamalah. Dalam fiqih sosial, ini menunjukkan fleksibilitas untuk mencari solusi paling maslahat.

Ta'abbudi

Aspek ibadah yang bersifat ritual dan paten, tidak dapat diubah karena merupakan ketetapan langsung dari Tuhan (seperti tata cara shalat).

Ta'aqquli

Aspek hukum yang dapat dipahami rasio-logisnya dan dapat berubah sesuai konteks, seperti banyak hukum dalam muamalah (interaksi sosial).

U

`Ummah

Komunitas muslim global. Fiqih sosial selalu mempertimbangkan dampak bagi kesatuan dan kesejahteraan umat.

`Urf

Tradisi atau kebiasaan yang berlaku di suatu masyarakat yang sah dijadikan pertimbangan hukum selama tidak bertentangan dengan prinsip syariat.

Usul al-Fiqh

Ilmu tentang kaidah-kaidah dan metodologi penggalian hukum Islam. Fondasi teoretis dari ijtihad kontemporer.

W

Wakaf Sosial

Wakaf yang tidak hanya untuk masjid atau kuburan, tetapi untuk kemaslahatan sosial yang dinamis seperti wakaf pendidikan, kesehatan, pemberdayaan ekonomi, atau lingkungan. Contoh praktis fiqih sosial.

Washiyyah

Wasiat. Dalam konteks sosial, dapat dikembangkan menjadi instrumen filantropi untuk keadilan distributif.

Catatan Penggunaan Glosarium:

Glosarium ini disusun untuk membantu pembaca memahami istilah-istilah kunci yang menjadi fondasi dan alat analisis dalam Fiqih Sosial Kontemporer. Istilah-istilah ini saling terkait dalam membangun kerangka berpikir hukum Islam yang kontekstual, adil, dan berorientasi pada kemanusiaan.

BIOGRAFI PENULIS



Dr. H. Toto Toharuddin, M.Pd., M.H.

Dr. H. Toto Toharuddin, M.Pd., M.H. merupakan Aparatur Sipil Negara (ASN) senior dengan pengalaman panjang dalam birokrasi pemerintahan, khususnya pada bidang sosial, pendidikan, dan kesejahteraan masyarakat. Ia lahir di Kuningan pada 16 Agustus 1967 dan dikenal sebagai figur birokrat sekaligus akademisi yang secara konsisten mengintegrasikan praktik kebijakan publik dengan landasan keilmuan serta nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan.

Saat ini, penulis menjabat sebagai Kepala Dinas Sosial. Sebelumnya, ia menempati berbagai posisi strategis, antara lain sebagai Kepala Dinas Pemuda, Olahraga, dan Pariwisata; Kepala Bagian Perekonomian dan Sumber Daya Alam Sekretariat Daerah; Kepala Bagian Kesejahteraan Rakyat; serta Sekretaris dan Kepala Bidang pada sejumlah perangkat daerah. Rekam jejak kepemimpinan tersebut membentuk pandangan penulis mengenai pentingnya hukum dan kebijakan publik yang tidak bersifat netral secara sosial, melainkan hadir untuk melindungi dan memberdayakan masyarakat, terutama kelompok rentan.

Dalam bidang akademik, Dr. Toto Toharuddin menempuh pendidikan tinggi secara berjenjang hingga meraih gelar Doktor (S3) dari Universitas Pasundan (UNPAS) Bandung. Ia juga menyelesaikan pendidikan Magister Pendidikan (M.Pd.) di Universitas Pendidikan Indonesia (UPI) serta Magister Hukum (M.H.). Perpaduan latar belakang keilmuan tersebut menjadi fondasi analitis dalam buku ini, terutama dalam memandang hukum sebagai instrumen normatif yang harus berpihak pada nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan, bukan sekadar sebagai aturan formal.

Penulis aktif mengikuti berbagai pendidikan dan pelatihan kepemimpinan nasional, seperti Diklat PIM II, PIM III, dan PIM IV, serta beragam pelatihan teknis strategis lainnya. Ia juga kerap menjadi narasumber dalam seminar nasional, khususnya pada isu kebijakan pendidikan, pembangunan sumber daya manusia, dan tata kelola kebijakan publik yang berorientasi pada keadilan sosial.

Buku Fiqih Sosial Kontemporer: Ketika Hukum Berpihak pada Keadilan dan Kemanusiaan merupakan kristalisasi pemikiran dan pengalaman penulis selama puluhan tahun berkecimpung dalam ranah birokrasi, kebijakan publik, dan kajian akademik. Melalui buku ini, penulis menegaskan bahwa hukum dan kebijakan publik sejatinya harus berpihak, bukan kepada kekuasaan semata, melainkan kepada keadilan dan kemanusiaan, sebagai pesan utama yang hendak disampaikan kepada pembaca.

BIOGRAFI PENULIS



Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin, M.Ag. adalah Guru Besar pada UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon, dan dikenal sebagai pemikir hukum Islam kontemporer, yang konsisten mengembangkan kajian fiqih dalam dialog kreatif dengan realitas zaman. Dengan latar belakang akademik Syariah yang kuat, ia menaruh perhatian serius pada pengembangan fiqih yang responsif terhadap perubahan sosial, kemajuan teknologi, dan kompleksitas persoalan kemanusiaan modern.

Keprihatinan intelektualnya terhadap dinamika masyarakat digital melahirkan sejumlah karya penting, di antaranya buku Fiqih Digital, yang berupaya memberikan panduan keagamaan berbasis dalil, metodologi, dan etika bagi umat Islam dalam beraktivitas di ruang digital secara bertanggung jawab dan bernilai maslahat. Dalam karya-karyanya, Prof. Adang tidak hanya membaca hukum sebagai teks normatif, tetapi juga sebagai instrumen moral dan sosial, yang harus berdialog dengan dinamika dan realitas konteks.

Selain buku tersebut, ia telah menulis berbagai karya lain, antara lain: Fiqih Alternatif *Thaharah*, Fiqih Alternatif Shalat, Fiqih Alternatif Zakat, Fiqih Alternatif Puasa, Fiqih Alternatif Pernikahan, Fiqih Kesehatan, Hukum dan Etika Kesehatan, *Fiqh* Minoritas, Fiqih Mualaf, Fiqih Pemberdayaan Sosial, *Ushul Fiqh* dan *Qawaid Fiqhiyah*, Fiqih Sains, serta Fiqih Digital. Seluruh karya tersebut ditulis dengan pendekatan integratif, menghubungkan teks dan konteks, dalil dan realitas, serta nilai-nilai universal Islam dengan tantangan zaman modern.

Buku terbarunya, Fiqih Sosial Kontemporer: Ketika Hukum Berpihak pada Keadilan dan Kemanusiaan, merupakan penguatan dan pendalaman dari keseluruhan gagasan tersebut. Dalam buku ini, Prof. Adang secara tegas menggunakan pendekatan *maqāṣid al-syarīʻah*, dengan menempatkan kemaslahatan, keadilan, dan perlindungan martabat manusia sebagai orientasi utama penetapan hukum. Hukum Islam tidak diposisikan sebagai aturan yang kaku dan ahistoris, melainkan sebagai sistem nilai yang hidup, berpihak, dan transformatif.

Melalui karya-karyanya, Prof. Adang menawarkan *ijtihad* segar dalam berbagai dimensi ibadah dan muamalah, dengan satu benang merah: menghidupkan *fiqh* sebagai disiplin keilmuan yang mencerahkan, humanis, dan berorientasi pada keadilan sosial, demi terwujudnya Islam *raḥmatan lil-ʻālamīn* di ruang keluarga, masyarakat, dan peradaban.

DAPATKAN BUKU INI MELALUI WEBSITE DAN E-COMMERCE KARYA BUKU DAN JURNAL INDONESIA

Website: http://karyabukudanjurnalindonesia.com

Produk:
https://www.karyabukudanjurnalindonesia.com/product/fiqih-sosial-kontemporer-ketika-hukum-berpihak-pada-keadilan-dan-kemanusiaan/

Shopee: https://id.shp.ee/ukKZPLm