FIQIH FILOSOFIS

FIQIH ZAMAN NOW UNTUK GENERASI DIGITAL



Prof. Dr. H. Cecep Sumarna, M.Ag.
Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

FIQIH FILOSOFIS
(FIQIH ZAMAN *NOW* UNTUK GENERASI DIGITAL)

Penulis:
Prof. Dr. H. Cecep Sumarna, M.Ag.
Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, 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 pe-megang 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 pe-megang 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 FILOSOFIS
(FIQIH ZAMAN *NOW* UNTUK GENERASI DIGITAL)

Penulis:
Prof. Dr. H. Cecep Sumarna, M.Ag.
Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

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

ISBN: 978-634-7555-00-7
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, Januari 2026
Dilarang keras mengutip sebagian atau seluruh karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin sah dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim. Segala puji bagi Allah SWT, Tuhan semesta alam, yang telah menganugerahkan akal untuk berpikir dan hati untuk merasa. Sholawat dan salam semoga tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, sang pembawa risalah yang menyinari peradaban dengan hikmah dan kasih sayang.

Buku ini lahir dari kegelisahan intelektual sekaligus keprihatinan spiritual. Di tengah gemerlapnya era digital, kami menyaksikan generasi muda Muslim yang terombang-ambing antara dua kutub ekstrem: di satu sisi, rigiditas pemahaman keagamaan yang kaku dan tertutup, di sisi lain, liberalisasi pemikiran yang mengabaikan otentisitas sumber. Fenomena "galau religious" ini yang mendorong kami untuk menyusun karya yang mencoba menjembatani kesenjangan tersebut.

Fiqih Filosofis: Fiqih Zaman *Now* untuk Generasi Digital hadir sebagai ikhtiar untuk menjawab tantangan zaman. Buku ini bukan sekadar kumpulan hukum praktis, melainkan undangan untuk menyelami samudera hikmah di balik setiap ketentuan syariat. Kami percaya, generasi digital tidak cukup hanya diberi tahu "ini halal, itu haram," tetapi mereka layak memahami "mengapa halal, kenapa haram."

Dalam perjalanan penulisan buku ini, kami berusaha menghadirkan pendekatan yang segar namun tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar Islam. Beberapa karakteristik utama buku ini adalah:

Pertama, pendekatan filosofis-*maqashidi* yang menekankan pada pemahaman tujuan dan hikmah di balik hukum, bukan sekadar tekstual semata. Sebagaimana kaidah

ushul fiqih: "*Al-umūru bi maqāṣidihā*". Segala sesuatu dinilai berdasarkan tujuannya.

Kedua, bahasa yang kekinian dan mudah dipahami tanpa mengorbankan kedalaman makna. Kami berusaha menerjemahkan konsep-konsep fiqih klasik ke dalam bahasa yang relevan dengan konteks kekinian.

Ketiga, penyajian yang visual dan interaktif dengan memanfaatkan diagram, infografis, dan ilustrasi yang memudahkan pemahaman generasi digital.

Keempat, pembahasan isu-isu aktual dan kontekstual yang dihadapi generasi muda, mulai dari masalah digital, karier, hubungan sosial, hingga spiritualitas di era modern.

Tak lupa, kami menyampaikan penghargaan yang tulus kepada semua pihak yang telah mendukung terwujudnya buku ini. Terima kasih kepada para dosen dan ustadz yang telah membimbing, rekan-rekan diskusi yang telah memberikan masukan berharga, serta generasi muda Muslim yang menjadi inspirasi utama karya ini.Semoga buku ini dapat menjadi teman diskusi yang asyik, pencerah yang menyejukkan, dan pemandu yang menginspirasi dalam perjalanan spiritual generasi muda Muslim.

Akhirnya, kami berdoa semoga Allah SWT menjadikan karya ini sebagai amal jariyah yang bermanfaat, membuka pintu-pintu kebaikan, dan menjadi pembuka bagi lahirnya karya-karya lain yang lebih berkualitas. *Wa billāhit taufīq wal hidāyah*.

Cirebon, Januari 2026

Penulis

DAFTAR ISI

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

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

DAFTAR TABEL ..... **xv**

BAB 1 PENDAHULUAN **1**

A. Latar Belakang 1

B. Urgensi dan Signifikansi 2

C. Pertanyaan Mendasar 3

D. Manfaat 4

E. Sistematika Pembahasan 4

BAB 2 MENGAPA FIQIH FILOSOFIS PENTING? **5**

A. Krisis Makna dalam Praktik Keagamaan Modern 6

B. Fiqih Antara Otoritas Teks dan Kemandekan Akal 7

C. Memperkenalkan "Fiqih Filosofis" Sebagai Jalan Keluar . 8

BAB 3 MEMETAKAN NALAR FIQIH: DARI FIQIH TEKSTUAL KE FIQIH KONTEKSTUAL **11**

A. Anatomi Hukum Islam: *Ilahiyah Kitabah* vs. *Insya'iyah Taklifiyyah* 11

B. *Istihsan* dan *Maslahah Mursalah* sebagai Fondasi *Legal Realism* dalam Islam 13

C. Dekonstruksi terhadap Teori *Qath'i* dan *Zhanni* 13

D. Epistemologi Integral dalam Membaca Teks 14

E. Fiqih sebagai *Living Law* dalam Masyarakat Modern.....14

BAB 4 FILSAFAT HUKUM ISLAM: SEBUAH PENGANTAR 17

A. Hukum sebagai Cerminan Sifat Tuhan (*Justice*, *Mercy*, *Wisdom*).....17

B. Teori Tujuan Hukum (*Maqashid al-syari'ah*) sebagai Filsafat Hukum Islam 19

C. Filsafat Hukum Islam dan Tantangan Kontemporer.....21

D. Dasar-Dasar Ontologis, Aksiologis, dan Epistemologis Hukum Islam.....21

E. Dinamika Sosial, Etika, dan Dimensi Metafisik dalam Filsafat Hukum Islam 23

BAB 5 GENEALOGI FIQIH FILOSOFIS: MASA KLASIK (ABAD 8-12 M) 27

A. Benih-Benih Rasionalitas Awal: *Mu'tazilah* dan Dimensi *Hikmah* dalam *Taklif*.....27

B. Imam Abu Hanifah dan Penggunaan Akal (*Ra'yu*) yang Luas 29

C. Filsafat Etika dalam Karya Imam Al-Ghazali (*Ihya Ulumuddin*).....31

D. *Mu'tazilah* Klasik dan Dasar Rasionalisme Hukum 33

BAB 6 PUNCAK KEMATANGAN: ERA EMAS FIQIH FILOSOFIS (ABAD 12-14 M) 37

A. Evolusi Fiqih Filosofis dari Andalusia hingga Granada: Sintesis Rasional, Kritik Epistemik, dan Sistematisasi *Maqashid*.....37

B. Dinamika Historis dan Warisan Metodologis Fiqih Filosofis bagi Dunia Modern 42

C. Fondasi Teologis, Kontekstual, dan Sosiologis dalam Perkembangan Fiqih Filosofis 44

D. Integrasi Multidisipliner dan Formulasi *Ijtihad* Komprehensif dalam Era Emas Fiqih Filosofis 45

BAB 7 METODOLOGI FIQIH FILOSOFIS: MEMADUKAN *USHUL FIQIH* DAN HERMENEUTIKA 47

A. Pendahuluan: Menjawab Krisis Epistemologi Fiqih Kontemporer 47

B. Dekonstruksi sebagai Alat Membongkar Makna: Membaca Ulang Otoritas dan Tradisi Tafsir 48

C. Teori *'urf* (Tradisi) sebagai Sumber Hukum yang Hidup: Dari Pelengkap Menuju Poros Hukum 50

BAB 8 FILSAFAT IBADAH: ANTARA TUJUAN *TRANSCENDENTAL* DAN KEBUTUHAN PSIKOLOGIS .. 53

A. Pendahuluan: Dekonstruksi Makna Ibadah dalam Kosmos Islam 53

B. Ibadah sebagai Mekanisme Pembentukan Diri (*Self-Formation*) 54

C. Psikologi Kepatuhan: antara Takut (*Khauf*) dan Cinta (*Mahabbah*) 56

D. Penutup: Ibadah sebagai Jalan Pembebasan 58

BAB 9 *THAHARAH*: FENOMENOLOGI KESUCIAN DAN TUBUH YANG DISUCIKAN 59

A. Pendahuluan: Kesucian sebagai Landasan Kosmologis Ibadah 59

B. Air dan Tanah: Simbolisme Kosmis Penyucian 60
C. Wudhu: Neurosains Konsentrasi dan Penyegaran Kesadaran 61
D. Filsafat Haid dan Nifas: Tubuh Perempuan dalam Siklus Kosmis 63
E. Hermeneutika Najis: Dekonstruksi Kategori Kenajisan dalam Filsafat Hukum 65
F. Filsafat Bathin: Penyucian Jiwa dalam Proses *Thaharah* 68
G. Kesucian sebagai Jalan Menuju Kesadaran Holistik 70
H. Eko Filsafat *Thaharah*: Etika Lingkungan dalam Penyucian 71
I. Fenomenologi Penyakit: *Thaharah* dalam Kondisi Khusus 73
J. Semiotika Gerakan *Thaharah*: Bahasa Tubuh dalam Ibadah 75
K. Psikologi Komunitas: *Thaharah* sebagai Perekat Sosial. 77

BAB 10 SHALAT: TEATER MIKRO KOSMOS DAN DISIPLIN DIRI 81

A. Shalat sebagai Meditasi dalam Gerak (*Moving Meditation*) 81
B. Semiotika Gerakan: Dari Takbir hingga Salam sebagai Siklus Hidup 82
C. Shalat Berjamaah: Politik Tubuh dan Konstruksi Komunitas Setara 84

D. Shalat dan Disiplin Waktu: Membingkai Hidup dalam Ritus Temporal 85

E. Psikologi Khusyuk: Peperangan Batin di Balik Ketenangan Jasmani 86

F. Shalat dalam Konteks Modern: Antara Otomatisasi dan Reaktualisasi Makna 87

BAB 11 PUASA EKOLOGI DIRI DAN ETIKA KONSUMSI 89

A. Puasa sebagai Protes terhadap Budaya Konsumerisme 89

B. Lapar yang Memanusiakan: Membangun Solidaritas Sosial 91

C. *Eco-Fasting*: Dari Disiplin Diri Menuju Etika Lingkungan 93

D. Filsafat Malam Ramadhan: Ruang-Waktu yang Disucikan 94

E. Puasa dan Ekologi Diri: Psikologi Spiritual 95

F. Puasa dalam Konteks Global: Tantangan Kontemporer. 97

G. Puasa dan Wacana Posthumanisme: Dekonstruksi Antroposentris Spiritual 98

H. Puasa di Era Digital: Askese Perhatian dalam Ekonomi Perhatian 99

I. Kesimpulan: Menuju Ekologi Spiritual Integral 101

BAB 12 ZAKAT: TEOLOGI KEPEMILIKAN DAN PEMBERDAYAAN 103

A. Dekonstruksi Kapitalisme: "Kepemilikan Adalah Amanah, Bukan Hak Mutlak" 103

B. Zakat Sebagai Pajak Spiritual dan Instrumentasi Keadilan Distributif 109

C. Filosofi *Mustahiq*: Dari Konsep Penerima ke Konsep Pemberdaya 113

BAB 13 HAJI SIMBOLISME PERJALANAN EKSISTENSIAL DAN KESETARAAN UNIVERSAL 123

A. *Ihram*: Kematian Simbolik dan Lahirnya Manusia Universal 125

B. Arafah: Simbol Penghakiman Terakhir dan Refleksi Eksistensial 128

C. Melempar *Jumrah*: Perlawanan terhadap "Mitos" dan Godaan Diri yang Terus Berulang 130

D. Kontemplasi Filosofis *Thawaf* dan *Sa'i* 131

E. Haji sebagai Kritik Sosial dan *Instrument* Revolusi Jiwa 132

F. Sintesis Akhir: Haji sebagai Projek Eksistensial yang Tak Berkesudahan 133

BAB 14 KURBAN: PSIKOLOGI PENGORBANAN DAN BERBAGI KEHIDUPAN 135

A. Pendahuluan: Dari Ritual ke Makna 135

B. Dari Pengorbanan Darah Menuju Pengorbanan Ego: Dekonstruksi Psiko-Spiritual 136

C. Filosofi Daging: Memutus Rantai Individualisme dengan Berbagi Makanan 138

D. Kurban sebagai Aksi Kolektif: Membangun Arsitetur Sosial Baru 141

E. Relevansi Kurban dalam Konteks Kontemporer 142
F. Eko-Teologi Kurban: Menyembelih dengan Kesadaran Kosmis 144
G. Ekonomi Simbolik Kurban: Melawan Logika Akumulasi Kapital 146
H. Psikologi Komunitas: Kurban sebagai Penyembuh Luka Kolektif 148
I. Kurban dalam Lintas Peradaban: Menemukan Titik Temu dalam Kemanusiaan 150
J. Sintesis Multidisiplin: Menghubungkan Titik-Titik yang Terpencar 151
K. Kesimpulan: Kurban sebagai Proyek Humanisasi 153

BAB 15 FILSAFAT HALAL-HARAM: MENUJU ETIKA KONSUMSI GLOBAL 155

A. Dari Hukum ke Etika: Sebuah Rekonstruksi Paradigmatik 155
B. Beyond "*Halal Slaughter*": Etika Peternakan, Kesejahteraan Hewan dan *Sustainability* 156
C. Konsep *Thayyib*: Menuju Filsafat Makanan yang Sehat, Adil, dan Ramah Lingkungan 157

BAB 16 FILSAFAT PERNIKAHAN DAN KELUARGA: REKONSTRUKSI PARADIGMA SPIRITUAL DALAM ERA MODERNITAS 161

A. Pernikahan sebagai "*Mitsaqan Ghalizha*": Dari Kontrak Sosial menuju Perjanjian Eksistensial 162
B. Filosofi Poligami: Dialektika antara Teks dan Konteks 164

C. Konsep Nasab dan *Parenting*: Filsafat Pendidikan Transgenerasional 166

D. Fenomenologi Cinta dalam Pernikahan: Dari Erotisme menuju Transendensi 168

E. Ekonomi Politik Keluarga: Kritik Kapitalisme dan Alternatif Ekonomi Rumah Tangga 169

F. Epistemologi *Parenting*: Integrasi Ilmu Agama dan Sains Modern 170

G. Teknologi Reproduksi dan Bioetika Keluarga 171

H. Fenomenologi Ketidaksuburan dan Uji Coba Keluarga: *Tasawuf* Penderitaan dalam Bingkai Keluarga 174

I. Filsafat Keluarga Besar: Antara Solidaritas dan Otonomi 176

J. Teologi Keluarga Cacat: Disabilitas dan Inklusivitas dalam Pandangan Islam 179

K. Ekoteologi Keluarga: Keluarga Sebagai Model *Ecovillage* 181

BAB 17 FILSAFAT GENDER DAN RELASI SUAMI-ISTRI 183

A. Rekonstruksi Epistemologi Gender dalam Islam 183

B. Dekonstruksi *Qiwamah*: Revolusi Paradigma Kepemimpinan Keluarga 184

C. *Nusyuz*: Membaca Ulang Konflik Keluarga dengan Hermeneutika Keadilan 186

D. Feminisme Islam dan Fiqih Filosofis: Dialog Kreatif Menuju Keadilan Gender 188

E. Kesimpulan: Menuju Filsafat Gender yang Berkeadilan dan Membebaskan 190

BAB 18 FILSAFAT EKONOMI DAN KEUANGAN SYARIAH ... 193

A. Riba sebagai Instrumen Ketidakadilan Sistemik 193

B. Filosofi Bagi Hasil (*Mudharabah/Musyarakah*): Kemitraan dalam Berusaha 195

C. Wakaf dan Filantropi: Membangun Ekonomi Sosial yang Berkelanjutan 197

D. *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam Ekonomi: Fondasi Filosofis Sistem Ekonomi Islam 199

E. Zakat sebagai Mekanisme Distribusi Kekayaan: Perspektif Filosofis 200

F. Etika Konsumsi dan Produksi dalam Islam: Pendekatan Filosofis 202

BAB 19 FILSAFAT POLITIK DAN KEPEMIMPINAN (*SIYASAH SYAR'IYYAH*) 205

A. Konsep *Khilafah* dan *Imamah*: Dari Teologi Politik ke Etika Kepemimpinan 205

B. *Syura* sebagai Fondasi Demokrasi Deliberatif ala Islam 208

C. *Amar Ma'ruf Nahi Munkar*: Filsafat Kritik Sosial dan Perlawanan terhadap Tirani 209

D. *Al-'Adalah al-Ijtima'iyyah*: Filsafat Keadilan Sosial dalam Negara Islam 214

E. Filsafat Hubungan Internasional dalam Islam (*Siyasah al-Dawliyyah*) 215

F. Filsafat Hukum dan Konstitusi (*Siyasah al-Syar'iyyah*) 216

BAB 20 FILSAFAT HUKUM PIDANA ISLAM (*JINAYAT*) 219

A. Tujuan Hukuman: Antara *Zawājir* (Pencegah) dan *Jawābir* (Pemurnian) 219

B. *Hudud* dalam Masyarakat Modern: Memahami Spirit, Bukan Sekadar Penerapan Tekstual 223

C. Keadilan Restoratif: Filosofi *Diyat* dan Rekonsiliasi dalam Hukum Islam 228

D. Filsafat Kemandirian Kekuasaan Kehakiman (*Al-Qadha' al-Mustaqill*) 233

E. Filsafat Hak Terdakwa dan *Presumption of Innocence* (*Bara'ah al-Asliyyah*) 235

F. Filsafat Pemidanaan Anak dan Orang dengan Gangguan Jiwa 236

BAB 21 FILSAFAT KESEHATAN DAN KEDOKTERAN (*FIQH AL-THIBB*) 237

A. Tubuh sebagai Amanah: Etika Menjaga Kesehatan 237

B. Filsafat Sakit dan Sabar: Penderiaan Sebagai Jalan Pemaknaan 242

C. Isu Bioetika Kontemporer: Aborsi, Eutanasia, dan Kloning dalam Perspektif *Maqashid* 247

D. Sintesis Filosofis Komprehensif dan Visioner 252

E. Filsafat Kesehatan Mental dan Spiritual dalam Islam .. 255

F. Filsafat Kesehatan Lingkungan dan Ekologi dalam Islam 256

G. Filsafat Kesehatan Sosial dan Komunitas 257
H. Sintesis Filsafat Kesehatan Islam yang Komprehensif. 258

BAB 22 FILSAFAT SENI, BUDAYA, DAN TEKNOLOGI..... 261

A. Spiritualitas dalam Seni: Memaknai Larangan Gambar Makhluk Bernyawa 261
B. Filsafat Musik dan Sastra: Mencari "Yang Indah" (*al-Jamil*) dalam Islam..... 265
C. Etika Berteknologi: AI, Media Sosial, dan Privasi dalam Bingkai *Maqashid* 269
D. Sintesis Filsafat Seni, Budaya, dan Teknologi Islam yang Holistik 273
E. Filsafat Estetika Islam: Teori *al-Jamal* dan Implementasinya 275
F. Filsafat Budaya: Integrasi Nilai-nilai Islam dalam Kebudayaan Lokal 276
G. Filsafat Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dalam Islam..... 277
H. Sintesis Komprehensif Filsafat Seni, Budaya, dan Teknologi..... 278

BAB 23 FIQIH FILOSOFIS DAN TANTANGAN MODERNITAS..... 281

A. Menjawab Isu-isu Liberalisme, Sekularisme, dan Pluralisme..... 281
B. Fiqih untuk Masyarakat Minoritas Muslim..... 285
C. Ekologi dan Fiqih Lingkungan: Menjaga Kelestarian Bumi (*Hifzh al-Bi'ah*)..... 288

D. Sintesis Filosofis: Fiqih Transformasional untuk Era Modern 291

BAB 24 FIQIH FILOSOFIS DAN DIALOG ANTARAGAMA 293

A. Konsep Ahl al-Kitab dan Keselamatan di Luar Islam 293

B. Makanan dan Salam: Filsafat Interaksi Sosial dengan Non-Muslim 295

C. Membangun Etika Global Bersama 297

D. Sintesis Filosofis: Menuju Fiqih Dialog Peradaban 300

BAB 25 MENJADI MUSLIM FILOSOF: PANDUAN PRAKTIS . 303

A. Langkah-Langkah Membaca Hukum Islam dengan Pendekatan Filosofis 303

B. Studi Kasus: Mengaplikasikan Fiqih Filosofis dalam Kehidupan Sehari-hari 306

C. Menjadi Faqih untuk Diri Sendiri: Membangun *Personal Jurisprudence* 309

D. Sintesis Filosofis: Menuju Muslim Filosof yang Utuh 311

BAB 26 PENUTUP: FIQIH FILOSOFIS SEBAGAI PROYEK KEMANUSIAAN 315

A. Kesimpulan Utama Perjalanan Pemikiran 315

B. Visi untuk Masa Depan: Fiqih yang Memanusiakan, Membebaskan, dan Menyejukkan 316

C. Penutup: Fiqih sebagai *Rahmatan lil 'Alamin* 317

DAFTAR PUSTAKA 318

GLOSARIUM 339

BIOGRAFI PENULIS 343

DAFTAR TABEL

Tabel 11. 1 Tabel Matriks Perbandingan Sistem Kepemilikan. 105

Tabel 13. 1 Transformasi Makna dalam Ritual Kurban..... 140

Tabel 13. 2 Dimensi Transformasi Sosial melalui Kurban 143

Tabel 13. 3 Integrasi Perspektif dalam Pemahaman Kurban Kontemporer..... 152

BAB 1
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Fiqih, sebagai produk pemahaman mendalam (*deep understanding*) terhadap teks suci, telah menjadi pilar peradaban Islam selama berabad-abad. Ia bukan sekadar kumpulan hukum praktis, tetapi cerminan dinamika akal Muslim dalam merespons realitas zamannya. Namun, di tengah gelombang transformasi digital yang mengubah sendi-sendi kehidupan, dari interaksi sosial, ekonomi, hingga konsep diri dan realitas fiqih klasik seringkali dihadapkan pada dua tantangan ekstrem: dipandang terlalu kaku (*rigid*) untuk konteks kekinian, atau dianggap terlalu usang (*obsolete*) sehingga ditinggalkan sama sekali.

Generasi digital, yang bernafas dalam dunia yang cair, terhubung, dan serba instan, kerap merasakan jarak yang lebar antara praktik keberagamaan yang diwariskan dengan pengalaman hidup keseharian mereka. Mereka mempertanyakan bukan hanya "bagaimana" (tatacara), tetapi lebih mendasar lagi: "mengapa" (rasionalitas, hikmah, dan tujuan) dari sebuah hukum. Di sinilah kegelisahan intelektual dan spiritual itu bermuara: ada kebutuhan mendesak untuk menjembatani keagungan warisan fiqih dengan kompleksitas zaman baru.

Buku Fiqih Filosofis hadir dari keyakinan bahwa fiqih tidak boleh kehilangan ruhnya yang filosofis, yaitu semangat pencarian kebenaran yang substantif (*al-haqiqah*), keadilan (*al-*

'adl), dan kemaslahatan (*al-mashlahah*). Pendekatan filosofis dimaksudkan untuk mengekstrak nilai-nilai abadi (*tsawabit*) dari teks dan tradisi, lalu mentransformasikannya ke dalam paradigma berpikir yang dapat membedah persoalan-persoalan paling mutakhir. Dengan demikian, fiqih tidak lagi sekadar menjadi "kamus hukum", melainkan "kerangka berpikir" (*framework of thinking*) yang hidup, lentur, dan membebaskan.

B. Urgensi dan Signifikansi

Penulisan buku ini didorong oleh beberapa urgensi utama:

1. Mengatasi Krisis Makna: Generasi digital menghadapi banjir informasi tetapi kelangkaan makna. Buku ini berupaya mengembalikan dimensi filosofis dan teleologis (bertujuan) dalam memahami hukum, sehingga setiap ibadah dan muamalah dipahami sebagai bagian dari proyek besar pengabdian dan perbaikan hidup.
2. Merespons Revolusi Digital: Isu-isu seperti mata uang kripto, kecerdasan buatan (AI), *metaverse*, privasi data, dan ekonomi platform membutuhkan pendekatan hukum yang tidak hanya reaktif, tetapi visioner. Fiqih filosofis menyediakan alat untuk membongkar hakikat (ontologi) dan cara mengetahui (epistemologi) dari fenomena baru ini sebelum menetapkan status hukumnya.
3. Mencegah Disintegrasi Ilmu: Buku ini berikhtiar menyatukan kembali ilmu-ilmu *syar'i* (fiqih, *ushul fiqih*) dengan khazanah pemikiran filosofis Islam dan ilmu-ilmu humaniora & sains kontemporer, melampaui dikotomi "agama" vs "dunia".
4. Menggalang Dialog Antarperadaban: Dengan pendekatan filosofis yang universal dalam logikanya, fiqih dapat didialogkan dengan sistem etika dan hukum lain secara lebih

elegan dan substantif, menjawab tantangan global seperti keadilan iklim, kesetaraan, dan hak asasi manusia.

Signifikansi buku ini adalah upayanya untuk melahirkan paradigma fiqih yang progresif, kontekstual, dan berbasis nilai, yang mampu menjadi kompas bagi generasi Muslim digital tanpa harus tercerabut dari akar tradisinya yang kaya.

C. Pertanyaan Mendasar

Buku ini berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar berikut:

1. Bagaimana mendefinisikan dan membangun kerangka Fiqih Filosofis sebagai sebuah pendekatan metodologis yang integratif antara analisis teks (*naql*), penalaran rasional-filosofis (*'aql*), dan konteks realitas (*waqi'*)?
2. Nilai-nilai filosofis universal apa (seperti keadilan, kemaslahatan, kebebasan, dan hikmah) yang dapat diekstrak dari *maqashid* syariah dan menjadi fondasi bagi *ijtihad* di era digital?
3. Bagaimana kerangka Fiqih Filosofis diaplikasikan untuk menganalisis dan menawarkan solusi etis-hukum terhadap persoalan-persoalan khas generasi digital (seperti identitas *online*, etika media sosial, ekonomi digital, dan bioteknologi)?
4. Apa implikasi paradigma Fiqih Filosofis terhadap pendidikan dan cara berpikir keagamaan generasi muda Muslim kontemporer?

D. Manfaat

1. Manfaat Teoretis/Akademis: Memperkaya khazanah metodologi *ijtihad* kontemporer, menyumbang pada kajian *Islamic Studies* dan *Philosophy of Law*, serta membuka bidang kajian baru di persimpangan fiqih, filsafat, dan studi digital.
2. Manfaat Praktis: Menjadi referensi bagi para pengambil kebijakan (baik di lembaga keagamaan, pendidikan, maupun regulator), dosen, mahasiswa, aktivis, dan profesional Muslim yang bergulat dengan isu-isu kontemporer. Juga menjadi bacaan pencerahan bagi masyarakat luas yang ingin mendalami Islam dengan pendekatan yang segar dan mendalam.

E. Sistematika Pembahasan

Buku ini disusun dalam tiga bagian besar:

1. Bagian Pertama: FONDASI PARADIGMATIK,membahas krisis fiqih kontemporer, genealogi filsafat dalam tradisi Islam, dan rekonstruksi Fiqih Filosofis sebagai metodologi.
2. Bagian Kedua: NILAI-NILAI FILOSOFIS PANDUAN,mengurai nilai-nilai inti seperti Keadilan (*Al-'Adl*), Kemaslahatan (*Al-Mashlahah*), dan Hikmah Kebijaksanaan (*Al-Hikmah*) sebagai kompas *ijtihad*.
3. Bagian Ketiga: APLIKASI DALAM REALITAS DIGITAL, mengaplikasikan kerangka tersebut pada ranah sosial-media, ekonomi digital, bioetika, dan spiritualitas di era digital, diakhiri dengan visi tentang masa depan fiqih dan penutup.

BAB 2
MENGAPA FIQIH FILOSOFIS PENTING?

Suatu senja di sebuah perguruan tinggi Islam ternama, seorang mahasiswa dengan kacamata tebal mengangkat tangan. "Boleh saya bertanya, Ustadz?" suaranya tenang namun penuh keyakinan. "Kita sudah menghafal ratusan bab fikih, dari *thaharah* hingga *muamalah*. Kita tahu persis bagaimana tata cara wudhu yang sempurna, rukun shalat yang sah, dan syarat jual beli yang halal. Tapi izinkan saya bertanya sekali saja: MENGAPA?"

Dia melanjutkan dengan suara bergetar, "Mengapa kita harus menyapu kepala saat wudhu? Apa filosofi di balik gerakan rukuk dan sujud? Mengapa riba diharamkan dengan konsekuensi sedemikian berat? Apakah kita hanya menjadi robot religius yang menjalankan perintah tanpa memahami *operating system*-nya?"

Ruang kelas itu mendadak hening. Pertanyaan itu bagai pisau bedah yang membedah jantung problematika keberagamaan kita. Ini bukan lagi pertanyaan tentang *fiqh al-ahkam* (fikih hukum), melainkan teriakan jiwa yang haus akan *fiqh al-asrar* (fikih rahasia-rahasia). Inilah dentang lonceng zaman yang menandai sebuah *crisis of meaning* (krisis makna) yang melanda praktik keberagamaan di era modern.

A. Krisis Makna dalam Praktik Keagamaan Modern

Di tengah gemerlap kemajuan material dan digital, kita justru menyaksikan fenomena spiritual emptiness yang paradoks. Masjid-masjid ramai oleh jamaah, tetapi hati tetap sepi. Ibadah ditunaikan dengan ketepatan mekanis layaknya algoritma komputer, namun jiwa tak kunjung merasakan getaran transendensi. Shalat menjadi rutinitas autopilot, puasa sekadar menahan lapar dan dahaga tanpa transformasi spiritual, dan zakat berubah menjadi transaksi matematis untuk membersihkan harta.

Krisis makna ini berakar pada pendekatan kita yang terlalu berfokus pada *fiqh of forms* (fikih bentuk) dan mengabaikan *fiqh of essence* (fikih esensi). Kita terpesona pada debat kulit, tetapi lupa pada isi. Kita sibuk membahas panjang lutut dan tumit dalam sujud, tetapi lupa menghayati makna penyerahan diri total dalamnya. Sebagaimana dikatakan seorang sufi, "Kau sibuk membenahi sajadahmu, tetapi lupa membenahi hatimu yang penuh dengki."

Fenomena ini mengingatkan kita pada kritik Al-Ghazali dalam Ihya' Ulumuddin tentang tiga jenis pelaku ibadah: *al-abid* (penyembah tukang), *al-zahid* (orang zuhud), dan *al-arif* (yang mengetahui rahasia). Kebanyakan kita terjebak pada level pertama, menjadi abid yang hanya menjalankan tanpa memahami hakikat (Imam Al-Ghazali).

Al-Qur'an sendiri telah mengingatkan bahaya ritual yang kehilangan ruhnya dalam Surah Al-Ma'un:

فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ۝ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ

"Maka celakalah bagi orang yang shalat, (yaitu) orang-orang yang lalai terhadap shalatnya."

Imam Al-Ghazali menafsirkan kelalaian ini bukan hanya pada teknis shalat, tetapi pada kehadiran hati ketidaktahuan akan makna dan hakikat di balik gerakan dan bacaan. Dalam kitab Asrar al-Shalah, dia menyatakan: "Sesungguhnya shalat itu memiliki lahir dan batin. Lahirnya adalah gerakan-gerakan anggota badan, batinnya adalah kehadiran hati dan pemahaman akan makna.

B. Fiqih Antara Otoritas Teks dan Kemandekan Akal

Di sinilah kita berada dalam tegangan epistemologis yang pelik. Di satu sisi, fikih klasik telah membangun sistem hukum yang sangat *sophisticated* dengan metodologi (*ushul fiqh*) yang rigid. Otoritas teks (Al-Qur'an dan Hadits) menjadi fondasi yang tak tergoyahkan. Namun, di sisi lain, ketika pendekatan ini menjadi terlalu legal-formalis, ia rentan terhadap dua bahaya besar:

Pertama, reduksionisme teologis, di mana syariat yang kaya dimensi direduksi menjadi sekadar katalog hukum: halal-haram, wajib-sunah, sah-batal. Fikih menjadi *law in books* bukan *wisdom in hearts*. Ibadah dipandang sebagai mekanisme teknis untuk mencapai surga, bukan sebagai proses transformasi spiritual.

Kedua, dekadensi intelektual, di mana ruang bagi akal untuk mengeksplorasi hikmah dan filosofi hukum dipersempit. Akal hanya diizinkan bekerja dalam koridor *qiyas* (analogi) yang ketat, tetapi dilarang menerobos masuk ke wilayah *hikmah al-taklif* (filosofi di balik pensyariatan). Padahal, Al-Qur'an sendiri memuji orang-orang yang menggunakan akalnya:

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ[4]

"Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang menggunakan akalnya."

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, murid Ibn Taimiyah, dengan tegas mengkritik pendekatan yang kaku ini dalam magnum opus-nya *I'lam al-Muwaqqi'in*: "Syariat Islam dibangun atas dasar hikmah dan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Syariat seluruhnya adil, seluruhnya rahmat, seluruhnya maslahat, seluruhnya hikmah. Setiap persoalan yang keluar dari keadilan menuju kezaliman, dari rahmat menuju kebalikannya, dari kemaslahatan menuju kerusakan, dari hikmah menuju kesia-siaan, maka itu bukanlah bagian dari syariat, sekalipun dimasukkan ke dalamnya dengan takwil."

Namun, warisan pemikiran kaya semacam ini sering terpinggirkan oleh narasi fikih yang lebih memilih *the safety of legal certainty* daripada *the adventure of philosophical inquiry*. Kita lebih memilih kepastian hukum yang kaku daripada kebenaran filosofis yang dinamis.

C. Memperkenalkan "Fiqih Filosofis" Sebagai Jalan Keluar

Dalam menjawab krisis inilah, kami memperkenalkan Fiqih Filosofis yaitu sebuah pendekatan yang berusaha menjembatani kesenjangan antara otoritas teks dan tuntutan akal, antara kepatuhan formal dan penghayatan substansial. Pendekatan ini bukanlah inovasi radikal, melainkan *reclaiming the lost tradition* atau upaya mengambil kembali tradisi yang hilang dalam warisan intelektual Islam.

Apa itu Fiqih Filosofis?

Fiqih Filosofis bukanlah mazhab baru, bukan pula upaya dekonstruksi tanpa arah. Ia adalah *a return to the origins*, sebuah upaya untuk kembali kepada semangat awal Islam yang memandang syariat sebagai ayat (tanda) yang mengarah kepada Sang Pemberi Syariat. Sebagaimana dinyatakan Ibn 'Ata'illah dalam *Al-Hikam*: "Tujuan dari amal bukanlah semata-mata amal itu sendiri, tetapi yang dituju adalah kemantapan penghambaan kepada Allah dalam amal tersebut."

Pendekatan ini memiliki tiga pilar utama:

1. Berpusat pada *Maqashid* (Tujuan Syariat)
   Fiqih Filosofis menempatkan *maqashid al-syari'ah* – perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta – sebagai kompas utama dalam memahami hukum. Setiap hukum dibedah untuk menemukan *illat* (alasan filosofis) dan hikmah (kebijaksanaan transendental) yang terkandung di dalamnya. Imam Al-Syatibi dalam *Al-Muwafaqat* menyebut ini sebagai *fiqh al-nazar* (fikih kontemplatif) yang melihat *beyond the text* kepada *spirit of the text*.

2. Integratif dan Interdisipliner
   Pendekatan ini dengan berani memasukkan wawasan dari filsafat, tasawuf, psikologi, sosiologi, dan bahkan neurosains untuk membedah kedalaman makna dalam setiap ibadah. Sebagaimana dinyatakan Syekh Muhammad Abduh, "Aku pergi ke Barat dan melihat Islam, tapi tidak melihat muslim. Aku pulang ke Timur dan melihat muslim, tapi tidak melihat Islam." Fiqih Filosofis berusaha mempertemukan keduanya: substansi Islam dengan praktik muslim.

3. Kontekstual dan Humanis
   Dengan memahami filosofi hukum, kita dapat menerapkan syariat secara lebih kontekstual tanpa kehilangan ruhnya. Fikih tidak lagi dipandang sebagai hukum langit yang asing di bumi, tetapi sebagai petunjuk *Ilahi* yang justru sangat memahami dan memanusiakan kondisi manusia. Inilah yang dalam tradisi *ushul fikih* disebut *al-ibrah bi al-maqashid la bi al-alfaz* – yang menjadi patokan adalah tujuan, bukan semata-mata literal teks.

Melalui buku ini, kami mengajak pembaca untuk melakukan *intellectual adventure* – petualangan intelektual dan spiritual – menyusuri lorong-lorong waktu pemikiran Islam, menyelami samudera hikmah di balik ritual-ritual ibadah, dan akhirnya menemukan kembali makna terdalam dari menjadi seorang muslim di abad ke-21.

Ini bukan sekadar buku, tetapi sebuah *invitation to see differently* atau undangan untuk melihat dengan cara yang berbeda. Sebagaimana pesan Ali bin Abi Thalib, "Janganlah kau kenal Allah melalui pintu-pintu perselisihan (pendapat), tapi kenalilah Allah melalui tanda-tanda (ayat) Nya."

Mari kita mulai perjalanan ini dengan membongkar asumsi-asumsi kita tentang fikih, meruntuhkan tembok-tembok pemisah antara syariat dan hikmah, serta menemukan kembali keagungan Islam sebagai *way of life* yang memadukan kesalehan ritual dengan kedalaman makna.

BAB 3
MEMETAKAN NALAR FIQIH: DARI FIQIH TEKSTUAL KE FIQIH KONTEKSTUAL

Dalam sebuah diskusi serius di majelis ilmu abad ke-4 Hijriah, Imam Al-Juwaini yang dijuluki Imam al-Haramain berkata dengan nada reflektif: "Seandainya kami dihadapkan pada teks-teks yang membeku tanpa kemampuan untuk ber*ijtihad*, niscaya ilmu *ushul fiqih* ini akan mati dan tertimbun zaman." Pernyataan visioner ini menyiratkan sebuah kesadaran mendalam bahwa fiqih bukanlah monolit batu yang statis, melainkan sungai pengetahuan yang senantiasa mengalir menyesuaikan dengan kontur zaman.

A. Anatomi Hukum Islam: *Ilahiyah Kitabah* vs. *Insya'iyah Taklifiyyah*

Untuk memahami dialektika fiqih, kita perlu membedah anatomi hukum Islam menjadi dua dimensi fundamental. *Ilahiyah Kitabah* (Ketetapan *Ilahi* yang Transendental) merujuk pada prinsip-prinsip universal dan abadi dalam syariat, sementara *Insya'iyah Taklifiyyah* (Formulasi Hukum yang Kontekstual) merupakan implementasi praktis dari prinsip-prinsip tersebut.

Al-Qur'an menegaskan:

إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّه

"Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan kebenaran, agar kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah ajarkan kepadamu."

Imam Al-Syatibi dalam *Al-Muwafaqat* menjelaskan: "Hukum-hukum syariat terbagi menjadi dua: yang pertama bersifat tetap tidak berubah-ubah, dan yang kedua bersifat berubah sesuai dengan perubahan zaman dan kondisi."

a. Fiqih sebagai Produk Budaya (*Cultural Product*) dan Wahyu yang Abadi

   Fiqih adalah pertemuan antara yang transenden dan yang imanen. Sebagai produk budaya, fiqih tidak lahir dari ruang hampa. Perbedaan antara *fiqih Hijaz* dan *fiqih Irak* pada masa awal Islam sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial-budaya masing-masing wilayah.

   Al-Qur'an sendiri diturunkan dengan mempertimbangkan konteks budaya Arab:

   وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِه

   "Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya."

b. Pergeseran Paradigma: dari *Legal Formalism* ke *Legal Realism* dalam Islam

   Perjalanan sejarah pemikiran fiqih menunjukkan pergeseran paradigma dari *legal formalism* yang menekankan kepatuhan formal pada teks, menuju legal realism yang memperhatikan dampak sosial dan konteks aplikasi hukum.

> Imam Ibn al-Qayyim menegaskan: "Syariat Islam dibangun atas dasar hikmah dan kemaslahatan manusia... Setiap persoalan yang keluar dari keadilan menuju kezaliman, dari rahmat menuju kekerasan, dari kemaslahatan menuju kerusakan, maka itu bukan bagian dari syariat."

B. *Istihsan* dan *Maslahah Mursalah* sebagai Fondasi *Legal Realism* dalam Islam

Konsep *istihsan* (preferensi hukum) dan *maslahah mursalah* (kemaslahatan yang tidak diatur secara eksplisit dalam teks) dalam tradisi hukum Islam merupakan *early manifestation* dari *legal realism*. Imam Abu Hanifah sering menggunakan *istihsan* sebagai koreksi terhadap *qiyas* yang terlalu mekanis.

Imam Al-Ghazali dalam *Al-Mustashfa* mendefinisikan maslahah sebagai "segala sesuatu yang bertujuan untuk memelihara tujuan-tujuan syariat". Sementara Imam Malik bin Anas secara revolusioner menjadikan maslahah mursalah sebagai sumber hukum yang independen.

Ibn 'Ashur dalam *Maqashid al-syari'ah al-Islamiyyah* mengembangkan teori *maqashid* yang lebih dinamis dengan memasukkan elemen-elemen seperti kebebasan (*hurriyah*), kesetaraan (*musawah*), dan tata kelola yang baik.

C. Dekonstruksi terhadap Teori *Qath'i* dan *Zhanni*

Klasifikasi teks menjadi *qath'i* (pasti) dan *zhanni* (relatif) perlu dibaca ulang secara kritis. Tidak semua ayat al-Qur'an bersifat *qath'i* dalam penunjukan maknanya (*qath'i al-dalalah*), bahkan

yang *qath'i* dalam penunjukan teksnya (*qath'i al-wurud*) pun membutuhkan interpretasi kontekstual.

Imam Al-Syathibi dalam *Al-Muwafaqat* membedakan antara nash-nash yang bersifat *ta'abbudi* (ritual murni) dan *ma'qul al-ma'na* (rasional). Pada domain yang kedua, akal memiliki peran yang sangat signifikan dalam menangkap maksud dan tujuan hukum.

D. Epistemologi Integral dalam Membaca Teks

Pendekatan integral dalam memahami teks melibatkan tiga dimensi: *bayani* (linguistik), *burhani* (rasional-filosofis), dan *irfani* (spiritual-intuitif). Setiap dimensi memberikan kontribusi penting dalam penafsiran hukum.

Ibn Rusyd dalam *Fashl al-Maqal* menekankan pentingnya integrasi antara teks dan akal: "Kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran." Pendekatan ini memungkinkan pembacaan teks yang komprehensif dan multidimensional.

E. Fiqih sebagai *Living Law* dalam Masyarakat Modern

Fiqih tidak boleh terjebak dalam menara gading akademis, tetapi harus menjadi *living law* yang merespons problematika masyarakat kontemporer. Isu-isu seperti bioetika, ekonomi digital, dan keadilan lingkungan membutuhkan pendekatan fiqih yang segar dan kontekstual.

Dr. Abdullahi Ahmed an-Na'im dalam *Islam and the Secular State* menawarkan pendekatan yang evolusioner 而不是 revolusioner dalam mengembangkan fiqih.

Pada akhirnya, perjalanan dari fiqih tekstual ke fiqih kontekstual merupakan keniscayaan sejarah. Sebagaimana dikatakan Umar bin Khattab: "Itu adalah keputusan-keputusan yang kami putuskan pada masa itu, dan ini adalah keputusan-keputusan yang kami putuskan pada masa ini."

BAB 4
FILSAFAT HUKUM ISLAM: SEBUAH PENGANTAR

Imam Al-Ghazali dalam *Al-Mustashfa* mengawali pembahasannya dengan pernyataan mendalam:

أصول الفقه نور إلهي يشرق على قلوب الأنبياء والأولياء ثم ينعكس في نصوص "الشرع"

"Ushul fiqih adalah cahaya Ilahi yang menyinari hati para nabi dan wali, kemudian tercermin dalam teks-teks syariat."

Pernyataan ini mengisyaratkan bahwa hukum Islam bukan sekadar regulasi sosial, melainkan manifestasi sifat-sifat *Ilahi* dalam bentuk norma-norma yang dapat dipahami manusia.

A. Hukum sebagai Cerminan Sifat Tuhan (*Justice*, *Mercy*, *Wisdom*)

Filsafat hukum Islam berdasar pada premis fundamental bahwa hukum merupakan pancaran langsung dari sifat-sifat Tuhan. Konsep الأسماء الحسنى *al-Asma' al-Husna* (Nama-nama Terindah Allah) menjadi landasan metafisik bagi seluruh bangunan hukum Islam. Sifat العدل *al-'Adl* (Maha Adil) melahirkan prinsip keadilan; الرحمن *al-Rahman* (Maha Pengasih) memancarkan rahmat

universal; sementara الحكيم *al-Hakim* (Maha Bijaksana) menjadi sumber hikmah di balik setiap ketentuan hukum.

Al-Qur'an menegaskan:

إن الله يأمربالعدل والإحسان

"*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan*."

Ayat ini menunjukkan bagaimana sifat keadilan *Ilahi* menerjemah menjadi perintah hukum yang konkret. Analisis: Ayat ini menjadi dasar filosofis bahwa setiap hukum Islam harus mencerminkan nilai keadilan dan kebaikan, bukan sekadar formalitas legal.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam *I'lam al-Muwaqqi'in* memberikan analisis mendalam:

"الشريعة مبناها على الحكم ومصالح العباد"

"*Syariat Islam berdiri di atas fondasi hikmah dan kemaslahatan hidup manusia*."

Pernyataan ini menegaskan bahwa hukum Islam bersifat teleologis dimana setiap ketentuan memiliki tujuan dan hikmah yang dapat dipahami secara rasional.

B. Teori Tujuan Hukum (*Maqashid al-syari'ah*) sebagai Filsafat Hukum Islam

Maqashid al-syari'ah merepresentasikan puncak perkembangan filsafat hukum dalam tradisi Islam.

Imam Al-Syatibi dalam Al-Muwafaqat merumuskan:

مقاصد الشريعة تنحصر في حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل

"*Tujuan-tujuan syariat terbatas pada perlindungan agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal*."

Klasifikasi ini menjadi kerangka filosofis yang sistematis untuk memahami rasionalitas di balik setiap hukum Islam.

Teori ini berkembang menjadi sistem filosofis yang *sophisticated*. Al-Tahir ibn Ashur dalam *Maqashid al-syari'ah* al-Islamiyyah memperluas cakupan *maqashid* dengan menyatakan:

مقاصد الشريعة هي المعاني والحكم التي راعاها الشارع في جميع أحوال التشريع

"*Maqashid syariat adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh Pembuat hukum dalam semua keadaan pensyariatan*."

Ibn Ashur mengembangkan *maqashid* dari sekadar klasifikasi menjadi metodologi filosofis yang komprehensif.

1. Perbandingan dengan Mazhab Filsafat Hukum Barat (N*atural Law*, *Positivism*)

   a. *Natural Law* (Hukum Alam)
      Terdapat titik temu yang menarik antara *maqashid al-syari'ah* dengan teori natural law. Thomas Aquinas dalam *Summa Theologica* mendefinisikan: "*Natural law is man's*

participation in the eternal law" "Hukum alam adalah partisipasi manusia dalam hukum abadi." Analisis: Meski sama-sama mencari dasar universal hukum, *natural law* bersumber dari akal manusia, sementara *maqashid* bersumber dari wahyu.

b. *Legal Positivism*
John Austin menegaskan:"*Law is the command of the sovereign*" "Hukum adalah perintah penguasa."

Pendekatan ini bertolak belakang dengan filsafat hukum Islam yang memandang kedaulatan mutlak hanya milik Allah, sementara hukum manusia bersifat derivatif.

2. Dimensi Teleologis dalam Filsafat Hukum Islam
Imam Al-Amidi dalam *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* menjelaskan:

إن الأحكام الشرعية معللة بالمصالح

"*Sesungguhnya hukum-hukum syariat didasarkan pada kemaslahatan*."

Pernyataan ini menegaskan bahwa hukum Islam bersifat rasional dan dapat dipahami melalui analisis tujuan dan manfaatnya.

3. Epistemologi Hukum Islam: Integrasi *Naql* dan *'Aql*
Al-Syahrastani dalam *Al-Milal wa al-Nihal* menegaskan:

لا تعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح

"*Tidak ada pertentangan antara akal yang jernih dan naql yang sahih."*

Prinsip ini menjadi fondasi epistemologis yang memadukan wahyu dan rasio dalam membangun sistem hukum.

C. Filsafat Hukum Islam dan Tantangan Kontemporer

Mohammad Hashim Kamali dalam *Principles of Islamic Jurisprudence* menawarkan: "*Maqasid provide a necessary framework for Islamic law to address contemporary issues*". "*Maqashid* menyediakan kerangka kerja yang diperlukan bagi hukum Islam untuk menjawab isu-isu kontemporer." Pendekatan ini menunjukkan relevansi filsafat hukum Islam dalam menjawab tantangan modern.

Perbandingan dengan Mazhab Hukum Kritis

Ibn Taymiyyah dalam *Al-Siyasah al-Syar'iyyah* menekankan:

إن السياسة الشرعية ما كان الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد

"*Sesungguhnya politik syar'i adalah yang membuat manusia lebih dekat kepada kebaikan dan lebih jauh dari kerusakan*."

Pernyataan ini sejalan dengan mazhab hukum kritis yang mempertanyakan hubungan antara hukum dan kekuasaan.

D. Dasar-Dasar Ontologis, Aksiologis, dan Epistemologis Hukum Islam

1. Ontologi Hukum Islam: Hakikat Realitas Hukum dalam Perspektif Islam
   Ibnu Arabi dalam *Al-Futuhat al-Makkiyyah* menyatakan:

الشريعة حقيقة إلهية تتجلى في صور الأحكام

"*Syariat adalah realitas Ilahi yang termanifestasi dalam bentuk-bentuk hukum*."

Pernyataan ini mengungkap landasan ontologis bahwa hukum Islam bukan hanya sekadar norma sosial, tetapi merupakan manifestasi realitas transendental yang memiliki dimensi metafisik dan fisikal sekaligus.

2. Aksiologi Hukum Islam: Teori Nilai dalam Sistem Hukum Islam
   Al-Ghazali dalam *Al-Mustashfa* mengklasifikasikan nilai menjadi:

   الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات

   "*Kebutuhan primer, kemudian kebutuhan sekunder, kemudian kebutuhan pelengkap*."

   Klasifikasi ini membentuk hierarki nilai yang sistematis dalam filsafat hukum Islam, di mana setiap hukum dapat dianalisis berdasarkan tingkat urgensi dan kontribusinya terhadap kemaslahatan manusia.

3. Filsafat Pengetahuan Hukum (Epistemologi *Ushul fiqih*)
   Al-Syarif al-Jurjani dalam *Al-Ta'rifat* mendefinisikan:

   أصول الفقه أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها

   "*Ushul fiqih adalah dalil-dalil fiqih yang global dan metode pengambilan manfaat darinya*."

   Definisi ini menunjukkan bahwa *ushul fiqih* bukan sekadar metodologi, tetapi merupakan epistemologi yang komprehensif yang mengintegrasikan teks, konteks, dan rasio.

4. Dialektika Teks dan Konteks dalam Hermeneutika Hukum Islam
   Fakhruddin al-Razi dalam *Al-Mahsul* menegaskan:

   لا يجوز الاقتصار على الظواهر دون مراعاة المقاصد

   "*Tidak boleh hanya berpegang pada makna literal tanpa mempertimbangkan tujuan-tujuan hukum."*

   Pernyataan ini membuka ruang bagi pembacaan kontekstual terhadap teks-teks hukum, sekaligus menolak pendekatan literalis yang mengabaikan dimensi historis dan sosiologis.

5. Epistemologi *Ijtihad*: Filsafat Penemuan Hukum dalam Islam
   Al-Syatibi dalam *Al-Muwafaqat* menyatakan:

   الاجتهاد ليس مجرد استنباط الأحكام بل تحقيق مقاصد الشارع

   "*Ijtihad bukan sekadar mengeluarkan hukum, tetapi mewujudkan tujuan-tujuan Pembuat hukum*."

   Konsep ini mengangkat *ijtihad* dari level teknis-yuridis menuju level filosofis-teleologis yang bertanggung jawab terhadap dampak sosial.

E. Dinamika Sosial, Etika, dan Dimensi Metafisik dalam Filsafat Hukum Islam

1. Filsafat Keadilan dalam Hukum Islam: Konsep *al-'Adl* dan *al-Ihsan*
   Al-Qadhi Abdul Jabbar dalam *Al-Mughni* menjelaskan:

   العدل هو وضع الشيء في موضعه الشرعي

"Keadilan adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya yang syar'i."

Konsep keadilan dalam filsafat hukum Islam bersifat multidimensional, mencakup keadilan distributif, prosedural, dan retributif yang berlandaskan nilai-nilai *Ilahi*.

2. Teori Perubahan Hukum (*Nazariyyat Taghayyur al-Ahkam*)
   Al-Qarafi dalam *Al-Furuq* menyatakan:

   تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة من قواعد الشريعة

   "Perubahan hukum seiring perubahan zaman dan tempat termasuk bagian dari prinsip-prinsip syariat."

   Teori ini menunjukkan kesadaran historis dalam filsafat hukum Islam yang mengakui dinamika sosial dan kultural dalam aplikasi hukum.

3. Filsafat Sanksi Hukum (*Maqashid al-'Uqubat*)
   Ibn Farhun dalam *Tabsirat al-Hukkam* menulis:

   الزجر مقصود الشارع من العقوبات لا الإيلام

   "Pencegahan adalah tujuan Pembuat hukum dari sanksi, bukan sekadar menyakiti."

   Pernyataan ini mengungkap filosofi sanksi dalam hukum Islam yang bersifat edukatif dan reformatif, bukan sekadar retributif.

4. Metafisika Hukum: Relasi Hukum Dunia dan Akhirat

   Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin* menjelaskan:

   الشريعة نظام يحقق السعادة في الدارين

"Syariat adalah sistem yang mewujudkan kebahagiaan di dua alam."

Konsep ini menunjukkan keunikan filsafat hukum Islam yang mengintegrasikan dimensi temporal dan spiritual dalam satu kerangka hukum yang koheren.

5. Filsafat Hukum Keluarga: Ontologi Relasi Gender dalam Islam
   Ibnu Qayyim menegaskan:

   العلاقة بين الزوجين قائمة على المودة والرحمة لا على القهر والتسلط

   "*Hubungan antara suami istri dibangun atas dasar cinta kasih dan rahmat, bukan penindasan dan dominasi."*

   Pernyataan ini mengungkap filosofi relasi gender dalam hukum Islam yang berlandaskan keadilan dan kasih sayang, bukan superioritas satu pihak.

BAB 5
GENEALOGI FIQIH FILOSOFIS: MASA KLASIK (ABAD 8-12 M)

A. Benih-Benih Rasionalitas Awal: *Mu'tazilah* dan Dimensi *Hikmah* dalam *Taklif*

Aliran *Mu'tazilah* muncul sebagai kekuatan intelektual yang merevolusi cara berpikir teologis Islam dengan menjadikan akal sebagai instrumen primer dalam memahami teks suci. Berdiri di Bashrah pada abad ke-2 H antara tahun 105-110 H, aliran ini dipelopori oleh Washil bin Atha' (80-131 H), mantan murid Hasan al-Bashri yang berani memisahkan diri karena perbedaan pandangan tentang status pelaku dosa besar. Latar belakang historis kemunculannya tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial-politik Dinasti Abbasiyah yang sedang dalam puncak kejayaan dan terbuka terhadap pemikiran-pemikiran rasional dari berbagai peradaban.

Mu'tazilah membangun sistem teologinya di atas lima pilar fundamental (*al-ushul al-khamsah*) yang merepresentasikan rasionalisasi terhadap doktrin Islam. Prinsip *al-Tauhid* (Keesaan Mutlak) mendorong penolakan terhadap antropomorfisme dalam memahami sifat-sifat Allah. Prinsip *al-'Adl* (Keadilan *Ilahi*) menjadi landasan filosofis bagi teori *taklif* (pembebanan hukum). Mereka berargumen bahwa "Allah Maha Adil dan tidak mungkin berbuat zalim. Oleh karena itu, manusia memiliki kehendak

bebas (*free will*) dan bertanggung jawab penuh atas perbuatannya". Analisis: Prinsip ini meniscayakan adanya hikmah dan tujuan rasional di balik setiap *taklif syar'i*, karena mustahil Tuhan yang Maha Bijaksana membebani manusia tanpa tujuan yang dapat dipahami oleh akal. Konsekuensi logis dari prinsip ini adalah bahwa setiap hukum pasti mengandung *maslahah* (kebaikan) yang dapat dijangkau oleh penalaran manusia.

Prinsip *al-Manzilah bain al-Manzilatain* (posisi di antara dua posisi) yang dicetuskan Washil bin Atha' menyatakan bahwa "pelaku dosa besar tidak dikafirkan dan juga tidak dianggap mukmin, melainkan berada di posisi 'di antara dua posisi'". Konsep ini merepresentasikan upaya rasionalisasi terhadap masalah teologis yang sebelumnya diselesaikan melalui pendekatan dikotomis, sekaligus membuka ruang bagi penalaran filosofis dalam mengevaluasi status moral manusia. Pendekatan ini menunjukkan komitmen *Mu'tazilah* untuk mencari jalan tengah yang rasional dalam masalah-masalah teologis yang pelik.

Kontribusi terbesar *Mu'tazilah* dalam pengembangan fiqih filosofis terletak pada doktrin *as-shalah wa al-ashlah* (kebaikan dan yang terbaik). Menurut doktrin ini, "Allah wajib berbuat yang terbaik bagi manusia dan tidak mungkin menetapkan hukum yang bertentangan dengan akal sehat". Doktrin ini menjadi landasan epistemologis bagi pencarian hikmah di balik setiap hukum, sekaligus memberikan justifikasi filosofis bagi *ijtihad* rasional dalam menetapkan hukum-hukum baru. Meskipun doktrin ini menuai kontroversi karena dianggap membatasi kehendak mutlak Tuhan, namun ia berhasil meletakkan dasar bagi perkembangan *maqashid al-syari'ah* di kemudian hari.

Warisan intelektual *Mu'tazilah* dalam bidang hukum terlihat jelas dalam karya-karya Qadhi Abdul Jabbar (w. 415 H) seperti *al-Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-'Adl* yang secara sistematis mengaplikasikan prinsip-prinsip rasional *Mu'tazilah* dalam analisis hukum Islam. Karya-karya semacam ini menunjukkan bahwa *Mu'tazilah* tidak hanya berkutat dalam wilayah teologi murni, tetapi juga berhasil mengembangkan metodologi hukum yang rasional dan sistematis yang mempengaruhi perkembangan *ushul fiqih* secara signifikan.

B. Imam Abu Hanifah dan Penggunaan Akal (*Ra'yu*) yang Luas

Imam Abu Hanifah (699-767 M/80-150 H) merepresentasikan konvergensi antara tradisi kesarjanaan Islam dengan kekayaan intelektual peradaban lain. Sebagai keturunan Persia yang tinggal di Kufah - pusat pertemuan berbagai budaya dan pemikiran - beliau mengembangkan metodologi fiqih yang mengintegrasikan akal secara sistematis melalui mekanisme *ra'yu* (pertimbangan rasional). Latar belakangnya sebagai pedagang kain memberikannya pemahaman praktis tentang realitas sosial-ekonomi yang kompleks, yang kemudian mempengaruhi pendekatan hukumnya yang kontekstual dan realistis.

Metodologi *istinbath* Abu Hanifah bersifat komprehensif dan hirarkis, dimulai dari Al-Qur'an, Sunnah, kemudian *qiyas* (analogi hukum), *istihsan* (preferensi hukum), dan *'urf* (tradisi lokal). Yang membedakannya adalah penggunaan akal yang sangat luas dalam setiap tingkatan. Terkait *qiyas*, Abu Hanifah berpendapat: "*Qiyas* adalah penerapan akal untuk memahami illat (sebab hukum) yang terkandung dalam nash, kemudian menerapkannya pada kasus-kasus baru yang memiliki illat yang

sama". Pendekatan ini menunjukkan keyakinannya bahwa hukum Islam memiliki logika internal yang konsisten yang dapat dipahami dan dikembangkan melalui penalaran rasional.

Konsep *istihsan* (preferensi hukum) Abu Hanifah merepresentasikan puncak penggunaan akal dalam fiqih. Beliau mendefinisikannya sebagai "meninggalkan *qiyas* yang jelas untuk beralih kepada *qiyas* yang lebih tersembunyi karena adanya dalil yang lebih kuat yang mengharuskannya". Istihsan bukanlah penyimpangan dari metode rasional, melainkan bentuk penalaran hukum yang lebih *sophisticated* yang mempertimbangkan berbagai aspek termasuk kemaslahatan, keadilan, dan realitas sosial. Konsep ini mengantisipasi perkembangan teori *maqashid al-syari'ah* dengan menekankan pada semangat hukum daripada literalitas teks.

Abu Hanifah juga dikenal dengan pendekatannya yang inklusif terhadap *'urf* (tradisi lokal). Beliau berargumen: "Apa yang dianggap baik oleh kaum muslimin maka itu baik di sisi Allah, dan apa yang dianggap buruk oleh mereka maka itu buruk di sisi Allah". Pernyataan ini menunjukkan pengakuannya terhadap peran komunitas dalam menentukan implementasi hukum, sekaligus merefleksikan sikap demokratis dalam penafsiran hukum Islam. Pendekatan ini memungkinkan fiqih untuk tetap relevan dengan perkembangan zaman dan perbedaan kultural.

Metodologi Abu Hanifah tidak lepas dari kritik, terutama dari kalangan ahli hadis yang menuduhnya terlalu mengandalkan akal. Menanggapi kritik ini, Abu Hanifah menjelaskan: "Kami pertama-tama berpegang pada Kitabullah, jika tidak ditemukan maka pada Sunnah Rasul, kemudian pada perkataan sahabat, dan jika masih tidak ditemukan maka kami ber*ijtihad* dengan akal". Pernyataan ini menunjukkan bahwa

penggunaan akal yang luas dalam mazhab Hanafi bukanlah sikap arbitrer, melainkan bagian dari metodologi yang terstruktur dan bertanggung jawab.

C. Filsafat Etika dalam Karya Imam Al-Ghazali (*Ihya Ulumuddin*)

Imam Al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M) dalam magnum opus-nya *Ihya' Ulumuddin* (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama) melakukan sintesis genius antara syariat dan hakikat, antara fiqih formal dan filosofi etika. Karyanya ini merepresentasikan puncak kematangan filsafat etika dalam Islam klasik yang mengintegrasikan dimensi legal-formal dengan spiritual-transformatif. Latar belakang krisis spiritual yang dialaminya sebelum menulis *Ihya'* memberikannya kedalaman psikologis dan filosofis yang jarang ditemui dalam karya-karya fiqih konvensional.

Konsep *al-Muhasabah* (introspeksi diri) yang dikembangkan Al-Ghazali dalam *Ihya'* merepresentasikan pendekatan revolusioner terhadap fiqih. Beliau menulis: "Muhasabah adalah kewajiban setiap muslim untuk mengevaluasi dirinya sendiri sebelum dievaluasi, karena ia akan dimintai pertanggungjawaban atas setiap tindakan dan niat". Konsep ini menggeser fokus fiqih dari sekadar regulasi perilaku eksternal menuju transformasi kesadaran internal, sekaligus menekankan tanggung jawab moral individu dalam menjalankan hukum.

Dalam pembahasan tentang *al-Niyyah* (niat), Al-Ghazali mengembangkan filosofi yang mendalam: "Niat adalah ruh dari amal, dan amal tanpa niat seperti jasad tanpa ruh". Analisis: Pernyataan ini tidak hanya mengulang pentingnya niat dalam

ibadah, tetapi mengangkatnya sebagai prinsip fundamental dalam etika Islam yang menghubungkan dimensi lahiriah dan batiniah dari setiap tindakan. Pendekatan ini mentransformasi fiqih dari sekadar yurisprudensi menjadi filosofi moral yang komprehensif.

Konsep *al-Ikhlas* (keikhlasan) dalam Ihya' dikembangkan menjadi sistem etika yang *sophisticated*. Al-Ghazali membedakan antara "ikhlas biasa" yang hanya mencari ridha Allah dan "ikhlas para arifin" yang melakukan kebaikan semata-mata karena cinta kepada Allah tanpa mempertimbangkan pahala atau siksa. Distingsi ini menunjukkan pendekatan yang gradasional terhadap kesalehan, di mana hukum dipahami bukan sebagai beban melainkan sebagai jalan menuju penyempurnaan diri. Pendekatan ini mengantisipasi perkembangan psikologi moral modern dengan menekankan motivasi internal dalam perilaku etis.

Teori *al-Mujahadah* (perjuangan spiritual) Al-Ghazali melengkapi bangunan fiqih filosofisnya. Beliau menulis: "Mujahadah adalah proses terus-menerus untuk membersihkan hati dari segala kotoran dan mengisinya dengan kebajikan". Konsep ini mentransformasi fiqih dari sekadar sistem norma menjadi panduan praktis untuk pengembangan karakter, di mana kepatuhan terhadap hukum dipandang sebagai sarana untuk mencapai kesempurnaan spiritual daripada tujuan akhir itu sendiri.

Kontribusi terbesar Al-Ghazali dalam fiqih filosofis terletak pada upayanya merekonsiliasi syariat dengan *tasawuf*. Dalam *Ihya'*, beliau berhasil menunjukkan bahwa "syariat dan *tasawuf* bukan dua jalan yang terpisah, melainkan dua sisi dari mata uang yang sama". Sintesis ini membuka jalan bagi perkembangan fiqih yang tidak hanya memperhatikan aspek lahiriah tetapi juga

dimensi spiritual dan psikologis dari hukum, sekaligus menjawab dikotomi antara formalisme hukum dan spiritualisme yang menganga dalam tradisi Islam klasik.

D. *Mu'tazilah* Klasik dan Dasar Rasionalisme Hukum

Aliran *Mu'tazilah* tidak hanya berkembang sebagai gerakan teologis semata, melainkan membangun fondasi epistemologis yang kuat bagi perkembangan fiqih filosofis. Pemikir utama seperti Abu al-Hudzail al-'Allaf (w. 227 H) mengembangkan konsep *al-tawallud* (generasi sebab-akibat) yang menyatakan bahwa "setiap perbuatan manusia memiliki rangkaian sebab-akibat yang dapat dipahami secara rasional". Teori ini memberikan landasan filosofis bagi prinsip kausalitas dalam hukum Islam, di mana setiap ketentuan hukum harus dapat dilacak *illat* (sebab hukum)-nya secara rasional.

Kontribusi penting *Mu'tazilah* dalam bidang hukum terlihat dalam karya *al-Qadhi Abdul Jabbar al-Asad'abadi* (w. 415 H) dalam *al-Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-'Adl*. Ia menyusun teori komprehensif tentang *al-taklif* (pembebanan hukum) dengan argumen: "التكليف لا يكون إلا بما فيه منفعة ومصلحة"

"Pembebanan hukum tidak mungkin kecuali mengandung manfaat dan kemaslahatan". Pernyataan ini menjadi batu pertama bagi perkembangan teori *maqashid al-syari'ah* yang sistematis, dengan menegaskan bahwa setiap hukum pasti mengandung tujuan yang dapat dipahami akal.

1. Mazhab Hanafi dan Pengembangan *Qiyas* yang Dinamis
   Imam Abu Hanifah tidak hanya mengandalkan *qiyas* dalam pengertian sempit, namun mengembangkannya menjadi metode istinbath yang dinamis. Muridnya, Abu Yusuf (w. 182

H) dalam Kitab *al-Kharaj* mendemonstrasikan bagaimana prinsip-prinsip hukum Islam dapat diaplikasikan dalam administrasi negara yang kompleks. Karya ini menunjukkan kemampuan fiqih filosofis untuk menjawab tantangan praktis pemerintahan tanpa mengorbankan prinsip-prinsip syariat.

Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani (w. 189 H), murid lainnya, dalam *al-Asl* mengembangkan teori *al-istiḥsān* (preferensi hukum) yang lebih sistematis. Ia berargumen: "الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أولى وأقوى" "Istihsan adalah meninggalkan *qiyas* dan mengambil yang lebih utama dan kuat". Konsep ini merepresentasikan bentuk ea*rly legal realism* dalam tradisi Islam, di mana pertimbangan keadilan substantif didahulukan atas konsistensi formalistik.

2. Sumbangan al-Maturidi dalam Epistemologi Hukum
   Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H) dari Samarkand mengembangkan epistemologi hukum yang *balance* antara akal dan *naql*. Dalam Kitab *al-Tauhid*, ia menegaskan: "العقل شاهد للشرع ومصدق له" "Akal adalah saksi bagi syariat dan pembenarnya". Pendekatan *al-Maturidi* ini menawarkan jalan tengah antara rasionalisme ekstrem *Mu'tazilah* dan tradisionalisme ekstrem, membuka ruang bagi pengembangan fiqih filosofis yang moderat.
3. Filsafat Etika *al-Raghib al-Isfahani*
   Al-Raghib al-Isfahani (w. 502 H) dalam *al-Dhari'ah ila Makarim al-Syari'ah* mengembangkan filsafat etika yang *sophisticated*. Ia menyatakan: "الشريعة كلها خلق فزادها في الخلق تتميم" "Seluruh syariat adalah akhlak, dan tambahannya dalam

akhlak adalah penyempurna". Pernyataan ini mentransformasi pemahaman fiqih dari sekadar sistem hukum menuju filosofi pengembangan karakter, di mana setiap hukum dipahami sebagai instrumen untuk membentuk manusia yang berakhlak mulia.

4. Kontribusi al-Jahiz dalam Sosiologi Hukum
   Al-Jahiz (w. 255 H) dalam berbagai karya antropologisnya seperti *al-Bayan wa al-Tabyin* dan *al-Hayawan* mengembangkan pemahaman sosiologis terhadap hukum. Ia menekankan bahwa: "الأحكام تختلف باختلاف البيئات" "Hukum-hukum berbeda sesuai perbedaan lingkungan". Pendekatan ini mengantisipasi sosiologi hukum modern dengan menekankan pentingnya konteks sosial-budaya dalam memahami dan menerapkan hukum Islam.

5. Ibnu Miskawaih dan Filsafat Moral Hukum
   Ibnu Miskawaih (w. 421 H) dalam *Tahdzib al-Akhlaq* mengembangkan filsafat moral yang berdampak pada pemahaman fiqih. Konsep *al-sa'adah* (kebahagiaan) yang dikembangkannya menyatakan bahwa: "السعادة الحقيقية في اتخاذ الفضائل طبائع" "Kebahagiaan sejati terletak pada menjadikan kebajikan sebagai tabiat". Pendekatan ini menggeser fokus fiqih dari sekadar kepatuhan hukum menuju pembentukan karakter yang secara alami cenderung pada kebaikan.

6. Al-Thahawi dan Teori Interpretasi Hukum
   Abu Ja'far al-Thahawi (w. 321 H) dalam *Syarh Ma'ani al-Atsar* mengembangkan metodologi interpretasi hukum yang memperhatikan konteks linguistik dan sosial. Karyanya menjadi fondasi penting bagi perkembangan *ushul fiqih* yang sensitif terhadap perkembangan bahasa dan realitas sosial.

7. Sufi Falsafi dan Dimensi Batin Hukum
   Abu Talib al-Makki (w. 386 H) dalam *Qut al-Qulub* mengintegrasikan dimensi sufi dengan pemahaman hukum. Ia menyatakan: "الشريعة ظاهر والحقيقة باطن" "Syariat adalah lahiriah dan hakikat adalah batiniah". Pendekatan ini memperkaya fiqih filosofis dengan menambahkan dimensi esoteris dalam memahami hukum, di mana makna batin tidak dipisahkan dari pelaksanaan lahir.

8. Al-Qaffal al-Syasyi dan *Ushul fiqih* Rasional
   Al-Qaffal al-Syasyi (w. 365 H) dalam *Mahasin al-Syari'ah* mengembangkan metodologi *ushul fiqih* yang kuat dengan pendekatan rasional. Karyanya menjadi jembatan antara pendekatan rasional *Mu'tazilah* dengan tradisi fiqih mazhab Syafi'i, menunjukkan bahwa rasionalitas dapat berjalan beriringan dengan kesetiaan pada tradisi.

9. Sintesis Besar: Dari Teori ke Praktek
   Periode klasik mencapai puncaknya dengan munculnya sintesis-sintesis besar antara berbagai aliran pemikiran. Para *fuqaha* tidak hanya mengembangkan teori-teori canggih, tetapi juga menerapkannya dalam menyelesaikan masalah-masalah konkret yang dihadapi masyarakat. Kemampuan untuk melakukan sintesis inilah yang menjadikan fiqih filosofis masa klasik tetap relevan dan aplikatif, sekaligus menjadi warisan berharga bagi perkembangan pemikiran hukum Islam selanjutnya.

BAB 6
PUNCAK KEMATANGAN: ERA EMAS FIQIH FILOSOFIS (ABAD 12-14 M)

A. Evolusi Fiqih Filosofis dari Andalusia hingga Granada: Sintesis Rasional, Kritik Epistemik, dan Sistematisasi *Maqashid*

1. Ibn Rusyd (Averroes): Sang Penyelaras Agama dan Filsafat

Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Rusyd (1126-1198 M) mewakili puncak kematangan filsafat Islam di Barat Islam (Andalusia) yang mencapai sintesis sempurna antara warisan pemikiran Yunani dengan tradisi hukum Islam. Lahir dalam keluarga terpelajar di Cordoba, Ibn Rusyd menguasai tidak hanya disiplin ilmu Islam tradisional seperti fiqih dan *ushul fiqih*, tetapi juga mendalami filsafat, kedokteran, astronomi, dan fisika. Dalam karya monumentalnya *Fasl al-Maqal wa Taqrir ma bayn al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisal*, ia menyatakan: "الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له" "Kebenaran tidak bertentangan dengan kebenaran, melainkan saling bersesuaian dan membenarkan". Pernyataan ini menjadi landasan epistemologis bagi rekonsiliasi definitif antara wahyu dan akal, antara syariat dan filsafat, yang

membuka jalan bagi pengembangan fiqih filosofis yang integrated. Ibn Rusyd berargumen bahwa jika terdapat pertentangan antara kesimpulan filosofis yang demonstratif dengan makna literal teks agama, maka teks harus ditakwil untuk mengungkap makna sebenarnya yang sesuai dengan kebenaran rasional.

Dalam *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, Ibn Rusyd menerapkan pendekatan filosofis dalam analisis perbandingan mazhab fiqih dengan kedalaman yang belum pernah dicapai sebelumnya. Kitab ini tidak hanya membandingkan pendapat berbagai mazhab, tetapi juga menganalisis landasan filosofis dan rasional di balik setiap perbedaan pendapat. Ia berargumen: "الخلاف بين العلماء رحمة للأمة وسعة للشريعة" "Perbedaan pendapat di antara ulama adalah rahmat bagi umat dan kelapangan bagi syariat". Pendekatan ini menunjukkan pemahaman yang *sophisticated* terhadap pluralisme hukum Islam sebagai manifestasi dari keluwesan dan kedalaman syariat, sekaligus merepresentasikan aplikasi praktis dari filosofi rekonsiliasi yang dikembangkannya. Dengan metode ini, Ibn Rusyd berhasil menunjukkan bahwa perbedaan pendapat dalam fiqih bukanlah kelemahan, tetapi kekayaan yang mencerminkan kedalaman dan fleksibilitas hukum Islam.

Kontribusi terbesar Ibn Rusyd dalam bidang fiqih filosofis terletak pada pengembangan konsep *al-nazr al-maqashidi* (pendekatan teleologis) dalam memahami teks-teks hukum. Dalam *Tahafut al-Tahafut*, ia melakukan kritik mendalam terhadap para teolog yang memahami teks secara literal tanpa memperhatikan konteks dan tujuan: "من حمل النصوص على ظاهرها

"Barangsiapa memahami دون اعتبار المقاصد فقد أخطأ طريق الفهم teks secara literal tanpa mempertimbangkan tujuan-tujuan hukum, maka ia telah salah jalan dalam memahami". Kritik ini menjadi fondasi bagi perkembangan hermeneutika *maqashidi* yang menekankan pentingnya memahami spirit hukum daripada sekadar literalitas teks. Ibn Rusyd berpendapat bahwa pemahaman terhadap teks harus melalui tiga tingkat: tingkat awam yang memahami makna literal, tingkat teolog yang melakukan *takwil* terbatas, dan tingkat filosof yang memahami makna filosofis mendalam.

2. Ibn Taimiyah: Kritik Logika dan Penegasan *Maqashid*

Taqiyuddin Ahmad bin Taimiyah (1263-1328 M) merepresentasikan corak khas dalam perkembangan fiqih filosofis dengan pendekatan kritisnya terhadap logika Yunani sekaligus kontribusinya yang signifikan dalam pengembangan teori *maqashid*. Lahir di Harran dan besar dalam lingkungan keluarga ulama Hanbali, Ibn Taimiyah menguasai berbagai disiplin ilmu dengan mendalam. Dalam *Naqd al-Mantiq*, ia melakukan dekonstruksi menyeluruh terhadap sistem logika Aristotelian: "المنطق اليوناني قواعد مبتدعة لا تعبر عن حقيقة العقل البشري"

"Logika Yunani adalah kaidah-kaidah *bid'ah* yang tidak merepresentasikan hakikat akal manusia". Kritik ini bukan penolakan terhadap rasionalitas, melainkan upaya purifikasi untuk membebaskan akal Muslim dari belenggu sistem logika yang dianggapnya tidak sesuai dengan epistemologi Islam. Ibn Taimiyah berargumen bahwa logika Yunani terlalu abstrak dan tidak mampu menangkap kompleksitas realitas yang menjadi objek hukum Islam.

Dalam *Majmu' al-Fatawa* yang berjumlah 37 jilid, Ibn Taimiyah mengembangkan teori *al-maslahah al-mursalah* yang *sophisticated* dan sistematis: "الشريعة مبناها على المصالح ودرء المفاسد" "Syariat dibangun di atas dasar kemaslahatan dan menolak kerusakan". Meskipun dikenal sebagai kritikus filsafat, Ibn Taimiyah justru mengembangkan sistem filosofis yang original dalam memahami tujuan-tujuan syariat, yang mempengaruhi perkembangan *maqashid al-syari'ah* secara signifikan. Ia berpendapat bahwa setiap hukum dalam Islam pasti mengandung kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat, dan tugas mujtahid adalah menggali kemaslahatan tersebut.

Konsep *al-wasatiyyah* (moderasi) yang dikembangkan Ibn Taimiyah dalam *al-'Aqidah al-Wasathiyyah* memiliki implikasi penting bagi fiqih filosofis: " الوسطية في الدين هي العدل والاعتدال بين الإفراط والتفريط" "Moderasi dalam agama adalah keadilan dan keseimbangan antara berlebihan dan lalai". Konsep ini menawarkan metodologi tengah dalam memahami teks-teks hukum, antara ekstrem literalisme dan liberalisme penafsiran. Ibn Taimiyah menekankan pentingnya menjaga keseimbangan antara berbagai nilai dalam hukum Islam, seperti antara hak individu dan kepentingan masyarakat, antara keteguhan pada prinsip dan fleksibilitas dalam aplikasi.

3. Imam Al-Syatibi: Sang Arsitek Utama Teori *Maqashid syariah*

Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syatibi (w. 1388 M) dalam magnum opus-nya *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah* mencapai puncak perkembangan teori *maqashid al-syari'ah* dengan sistematisasi yang belum pernah dilakukan sebelumnya. Sebagai

faqih Maliki di Granada, al-Syatibi hidup dalam periode kemunduran politik Islam di Spanyol, yang mungkin mempengaruhi pemikirannya tentang perlunya rekonstruksi metodologis dalam memahami hukum Islam. Ia menyusun teori komprehensif tentang tujuan-tujuan syariat: "مقاصد الشريعة تنحصر في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال" "Tujuan-tujuan syariat terbatas pada perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta". Klasifikasi ini menjadi kerangka sistematis pertama dalam sejarah pemikiran Islam yang mengorganisir tujuan-tujuan syariat dalam hierarki yang jelas dan terstruktur. Al-Syatibi tidak hanya mengidentifikasi *maqashid*, tetapi juga menjelaskan hubungan hierarkis antara *maqashid* tersebut dan implikasinya terhadap metode istinbath hukum.

Al-Syatibi mengembangkan konsep revolusioner *al-umur al-mu'tabarah syar'an* (hal-hal yang dianggap penting secara *syar'i*) yang mentransformasi pendekatan terhadap teks-teks hukum: "الأمور المعتبرة شرعا هي التي راعاها الشارع في جميع أحوال التشريع" "Hal-hal yang dianggap penting secara *syar'i* adalah yang diperhatikan oleh Pembuat syariat dalam semua keadaan pensyariatan". Konsep ini membuka jalan bagi pengembangan metodologi istinbath hukum yang berbasis pada semangat syariat daripada sekadar teks, sekaligus mentransformasi *ushul fiqih* dari ilmu alat menuju filosofi hukum. Dengan konsep ini, al-Syatibi berhasil menggeser fokus dari pertanyaan "apa kata teks?" menuju "mengapa teks mengatakan demikian?"

Teori *al-daruriyyat al-khams* (lima kebutuhan primer) al-Syatibi merepresentasikan kristalisasi pemikiran *maqashidi* yang *sophisticated*: "الضروريات هي التي لا تقوم حياة الناس إلا بها"

"Kebutuhan-kebutuhan primer adalah yang kehidupan manusia tidak dapat tegak tanpanya". Teori ini tidak hanya sistematis tetapi juga praktis, memberikan kerangka operasional bagi *ijtihad* kontemporer dalam menjawab tantangan zaman tanpa keluar dari koridor syariat. Al-Syatibi menjelaskan bahwa kelima kebutuhan primer ini bersifat universal dan abadi, sementara implementasinya dapat berbeda sesuai dengan konteks zaman dan tempat.

Kontribusi terbesar al-Syatibi dalam pengembangan fiqih filosofis terletak pada konsep *al-istiqra' al-maqashidi* (induksi *maqashidi*) sebagai metode memahami tujuan syariat: "الاستقراء المقاصدي هو الطريق الوحيد لفهم مقاصد الشارع" "Induksi *maqashidi* adalah satu-satunya jalan untuk memahami tujuan-tujuan Pembuat syariat". Metode ini merevolusi pendekatan terhadap teks-teks syariat dengan menekankan pentingnya pembacaan holistik dan komprehensif terhadap seluruh teks, bukan pendekatan parsial dan terfragmentasi. Al-Syatibi berargumen bahwa *maqashid* tidak dapat dipahami hanya dari satu atau beberapa teks, tetapi harus melalui pengkajian menyeluruh terhadap seluruh corpus teks syariat.

B. Dinamika Historis dan Warisan Metodologis Fiqih Filosofis bagi Dunia Modern

1. Kontekstualisasi Sejarah dan Pengaruh Lingkungan
   Ketiga tokoh ini berkembang dalam konteks sejarah yang berbeda namun saling melengkapi. Ibn Rusyd bekerja dalam lingkungan Andalusia yang maju dan kosmopolitan, Ibn Taimiyah hidup dalam periode invasi Mongol dan ketidakstabilan politik, sementara al-Syatibi menyaksikan

kemunduran peradaban Islam di Spanyol. Perbedaan konteks ini menjelaskan variasi pendekatan mereka, namun ketiganya sama-sama berusaha menjawab tantangan zaman dengan mengembangkan metodologi fiqih filosofis yang relevan.

2. Warisan Metodologis untuk Fiqih Kontemporer
   Pencapaian ketiga tokoh ini mewariskan metodologi yang sangat berharga bagi pengembangan fiqih kontemporer. Dari Ibn Rusyd, kita mewarisi semangat rekonsiliasi antara agama dan sains; dari Ibn Taimiyah, kita mewarisi keberanian kritis dan komitmen pada kemaslahatan; dari al-Syatibi, kita mewarisi kerangka *maqashid* yang sistematis. Warisan metodologis ini menjadi fondasi bagi upaya reaktualisasi fiqih dalam merespons tantangan kontemporer seperti bioetika, keadilan sosial, dan hubungan antarperadaban.

3. Relevansi dalam Dunia Modern
   Pemikiran ketiga tokoh ini tetap relevan dalam menjawab masalah-masalah modern. Konsep *maqashid* al-Syatibi digunakan dalam perumusan hukum keluarga modern; kritik Ibn Taimiyah terhadap logika formal menginspirasi epistemologi alternatif; sementara sintesis Ibn Rusyd menginspirasi dialog antarperadaban. Relevansi ini membuktikan bahwa fiqih filosofis bukan hanya kajian historis, tetapi *living tradition* yang terus berkembang dan memberikan solusi bagi masalah kontemporer.

C. Fondasi Teologis, Kontekstual, dan Sosiologis dalam Perkembangan Fiqih Filosofis

1. Fakhr al-Din al-Razi: Sintesis Teologi dan Filsafat Hukum
   Fakhr al-Din al-Razi (1149-1209 M) dalam karya besarnya *al-Mahsul fi 'Ilm Usul al-Fiqh* berhasil melakukan sintesis brilian antara pendekatan teologis dan filosofis dalam *ushul fiqih*. Ia menyatakan: "الأحكام الشرعية مبنية على الحكم والمصالح" "Hukum-hukum syariat dibangun di atas dasar hikmah dan kemaslahatan". Pernyataan ini menunjukkan komitmen al-Razi terhadap pendekatan teleologis dalam memahami hukum, di mana setiap ketentuan syariat harus dipahami dalam kerangka hikmah dan tujuan filosofis yang mendasarinya.

2. Al-Qarafi dan Pengembangan Teori Perbedaan Hukum
   Syihab al-Din al-Qarafi (1228-1285 M) dalam *al-Furuq* mengembangkan teori *sophisticated* tentang *'illat* (sebab hukum) dan perbedaan hukum. Ia menulis: "اختلاف الأحكام باختلاف الأزمنة والأمكنة من قواعد الشريعة" "Perbedaan hukum berdasarkan perbedaan zaman dan tempat termasuk prinsip-prinsip syariat". Teori ini merepresentasikan pengakuan terhadap kontekstualitas hukum Islam dan pengaruh faktor sosio-historis dalam penetapan hukum, sekaligus membuka ruang bagi perkembangan fiqih yang responsif terhadap perubahan sosial.

3. Ibn Khaldun: Pendekatan Sosiologis dalam Memahami Hukum
   Abd al-Rahman ibn Khaldun (1332-1406 M) dalam *al-Muqaddimah* memperkenalkan pendekatan sosiologis

revolusioner dalam memahami perkembangan hukum Islam. Ia berargumen: "الأحكام تختلف باختلاف عوائد الأمم" "Hukum-hukum berbeda sesuai perbedaan tradisi bangsa-bangsa". Pendekatan ini mentransformasi studi fiqih dari pendekatan normatif murni menuju analisis sosiologis yang mempertimbangkan faktor-faktor sosial, ekonomi, dan politik dalam perkembangan hukum.

D. Integrasi Multidisipliner dan Formulasi *Ijtihad* Komprehensif dalam Era Emas Fiqih Filosofis

1. Integrasi Disiplin Ilmu: Ciri Khas Era Emas
   Era ini ditandai dengan integrasi berbagai disiplin ilmu dalam kajian fiqih. Para *fuqaha* tidak hanya menguasai ilmu-ilmu keislaman tradisional, tetapi juga mendalami filsafat, kedokteran, astronomi, dan ilmu-ilmu rasional lainnya. Integrasi multidisipliner ini memungkinkan perkembangan fiqih filosofis yang komprehensif dan mampu menjawab kompleksitas persoalan yang dihadapi masyarakat.

2. Metodologi *Ijtihad* yang Komprehensif
   Para *fuqaha* era emas mengembangkan metodologi *ijtihad* yang sangat *sophisticated*, yang memadukan berbagai pendekatan termasuk analisis teks, penalaran filosofis, pertimbangan sosiologis, dan perhitungan kemaslahatan. Metodologi komprehensif ini menghasilkan fiqih yang tidak hanya secara teknis benar tetapi juga secara filosofis mendalam dan secara praktis aplikatif.

3. Warisan Abadi untuk Peradaban Manusia
   Pencapaian fiqih filosofis era emas tidak hanya menjadi kebanggaan peradaban Islam, tetapi juga memberikan kontribusi signifikan bagi perkembangan pemikiran hukum universal. Warisan intelektual ini menjadi bukti kemampuan fiqih Islam untuk berkembang secara dinamis *while maintaining its fundamental principles*, *offering valuable lessons for contemporary legal systems*.

BAB 7
METODOLOGI FIQIH FILOSOFIS: MEMADUKAN *USHUL FIQIH* DAN HERMENEUTIKA

A. Pendahuluan: Menjawab Krisis Epistemologi Fiqih Kontemporer

Fiqih klasik yang dibangun di atas fondasi *Ushul fiqih* yang presisi dan terstruktur telah membentuk sistem hukum Islam yang mengagumkan dalam sejarah peradaban manusia (Zahrah, 1958). Namun, zaman telah bergerak memasuki era kompleksitas yang tak terduga, di mana problem-problem kemanusiaan tidak lagi dapat dipecahkan hanya dengan logika deduksi dari teks-teks suci semata. Problem seperti bioetika (*kloning*, *euthanasia*), keadilan ekologis, ekonomi digital, kesetaraan gender, dan relasi antar-agama dalam negara plural, menuntut pendekatan yang tidak hanya teknis-yuridis tetapi juga filosofis-sosiologis (Moosa, 2015).

Di sinilah krisis epistemologi fiqih kontemporer muncul: sebuah kesenjangan antara keteguhan teks (*al-tsawabit*) dan dinamika realitas (*al-mutaghayyirat*). *Ushul fiqih* konvensional, dengan segala kehebatannya, sering kali terjebak dalam "penjara epistemologis" yang membuatnya sulit berdialog secara setara dengan disiplin ilmu modern (Arkoun, 1994). Ia menjadi seperti

seorang ahli yang sangat terampil dalam memperbaiki mesin uap, sementara dunia telah beralih ke mesin jet. Fiqih Filosofis hadir bukan sebagai antitesis yang menghancurkan, melainkan sebagai evolusi kreatif yang membawa fiqih pada level wacana yang lebih tinggi (Rahman, 1982).

Pendekatan ini bermaksud mempertemukan "kesadaran teks" dari tradisi *Ushul fiqih* dengan "kesadaran konteks" dari Hermeneutika Filsafat. Integrasi ini bukan sekadar akomodasi terhadap modernitas, melainkan upaya untuk mengaktualisasikan potensi paling progresif yang sebenarnya telah tersembunyi dalam tradisi pemikiran Islam itu sendiri (Taha, 2006). Dengan memadukan kekokohan struktur *Ushul fiqih* dengan kedalaman analisis Hermeneutika, Fiqih Filosofis berambisi untuk melahirkan produk hukum yang tidak hanya shahih secara formal, tetapi juga *meaningful* (bermakna), *contextual* (kontekstual), dan *liberating* (membebaskan) bagi umat manusia (Syahrur, 1990).

B. Dekonstruksi sebagai Alat Membongkar Makna: Membaca Ulang Otoritas dan Tradisi Tafsir

1. Melampaui Pembacaan Literal: Filsafat Di Balik Dekonstruksi

Konsep Dekonstruksi yang digagas Jacques Derrida sering disalahpahami sebagai alat untuk menghancurkan atau merelatifkan semua makna (Derrida, 1997). Pada hakikatnya,Dekonstruksi adalah sebuah strategi pembacaan yang sangat sensitif terhadap kompleksitas teks dan kuasa yang bekerja di baliknya (Culler, 1982). Ia adalah pisau bedah untuk membedah "metafisika kehadiran" anggapan bahwa makna

sebuah teks hadir secara utuh, tunggal, dan dapat ditangkap sepenuhnya oleh pembaca (Zayd, 1990). Dalam konteks fiqih, anggapan ini terwujud dalam keyakinan bahwa makna orisinal teks keagamaan dapat direkonstruksi sepenuhnya tanpa sisa (*residu*) penafsiran. Dekonstruksi membuktikan bahwa setiap penafsiran selalu mengandung jejak (*trace*) dari konteks, kepentingan, dan paradigma si penafsir (Jabiri, 1991).

2. Aplikasi Dekonstruktif dalam Membongkar Wacana Fiqih

a. Membedah Oposisi Biner yang Memarginalkan: Fiqih klasik penuh dengan oposisi biner seperti akal-wahyu, laki-perempuan, muslim-kafir, suci-najis, yang sering kali disusun secara hierarkis (El Fadl, 2001). Dekonstruksi membongkar hierarki ini dengan menunjukkan bahwa kategori "yang lain" (*the Other*) sebenarnya merupakan prasyarat untuk mendefinisikan kategori "utama". Misalnya, konsep "kafir" hanya bermakna dalam relasinya dengan "muslim". Pembongkaran ini membuka ruang untuk membaca ulang relasi tersebut menjadi lebih setara dan manusiawi (An-Na'im, 1990).

b. Mengungkap Ideologi dalam Penafsiran: Tidak ada penafsiran yang benar-benar steril dari kepentingan. Dekonstruksi berfungsi sebagai *ideology critique* dengan menelusuri bagaimana suatu penafsiran hukum tertentu misalnya tentang kepemimpinan perempuan lebih mencerminkan struktur patriarkal masyarakat abad pertengahan daripada pesan universal teks itu sendiri (Mernissi, 1991). Dengan kata lain, Dekonstruksi membantu memisahkan antara "suara Tuhan" yang abadi dengan "gema zaman" yang temporal dalam sebuah produk fiqih (Arkoun, 1978).

c. Membuka Multiplisitas Makna: Berbeda dengan pendekatan yang mencari *the meaning of the text*, Dekonstruksi merayakan kemungkinan *a meaning of the text*. Ia melihat teks sebagai jaringan penanda (*a play of signifiers*) yang selalu membuka diri pada pembacaan baru (Derrida, 1978). Ini bukan relativisme liar, melainkan pengakuan jujur bahwa teks suci memiliki kedalaman (*tsawabit*) yang tak terhingga, sementara pemahaman manusia (*mutaghayyirat*) terhadapnya selalu terbatas dan kontekstual (Hanafi, 2004).

Contoh Konkret: Dekonstruksi terhadap konsep "*qiwamah*" (QS. An-Nisa': 34) tidak berhenti pada pembalikan oposisi, tetapi membongkar asumsi ekonomi-sosiologis di baliknya. Jika dulu "kelebihan" laki-laki ditafsirkan secara biologis-metafisik, dekonstruksi membuka kemungkinan membaca "kelebihan" sebagai fungsi sosial-ekonomi yang dapat berubah (Wadud, 1999). Ketika realitas sosial berubah (perempuan bekerja dan berkontribusi ekonomi), makna "*qiwamah*" pun harus ditafsir ulang sebagai tanggung jawab kolektif dalam keluarga, bukan otoritas mutlak suami (Barlas, 2002).

C. Teori *'urf* (Tradisi) sebagai Sumber Hukum yang Hidup: Dari Pelengkap Menuju Poros Hukum

1. Filsafat Hukum di Balik Pengakuan *'urf*

Pengakuan *Ushul fiqih* terhadap *'urf* (tradisi atau kebiasaan yang baik) bukanlah sekadar kelonggaran, melainkan mengandung filsafat hukum yang mendalam: hukum diturunkan untuk manusia, dan harus hidup bersama kemanusiaannya yang berbudaya (al-Zuhayli, 1986). Prinsip *al-'ādah muhakkamah*

(tradisi dapat dijadikan hukum) adalah pengakuan terhadap hukum alam sosial (sunnatullah sosial) yang telah ditetapkan Tuhan di muka bumi (al-Qaradawi, 1999). Dalam perspektif Fiqih Filosofis, *'urf* tidak lagi dipandang sebagai sumber sekunder yang hanya dipanggil ketika teks tidak ada, melainkan sebagai medium dialogis yang aktif antara teks wahyu yang transenden dengan realitas manusia yang imanen (Saeed, 2006).

2. *'Urf* dalam Dinamika Hermeneutika Fiqih

a. *'Urf* sebagai Lensa Pembacaan: Sebuah teks tidak pernah dibaca dalam ruang hampa. Ia selalu dibaca melalui lensa *'urf* tertentu. Memahami bahwa suatu hukum turun merespons *'urf* tertentu pada masa lalu memungkinkan kita untuk membedakan antara "semangat hukum" (*illah*/*ratio legis*) yang universal dan "bentuk hukum" yang partikular (al-Ghazali, 1992). Tugas mujtahid kontemporer adalah menangkap semangat itu dan mewujudkannya dalam bentuk yang sesuai dengan *'urf* zaman ini.

b. Dialektika Teks dan Konteks melalui *'urf*: Proses istinbath dalam Fiqih Filosofis adalah sebuah dialektika. Teks memberikan prinsip-prinsip normatif (*thesis*), sementara *'urf* menghadirkan realitas empiris (*antithesis*). Dari pertemuan keduanya lahirlah hukum yang kontekstual (*synthesis*) (Auda, 2008). Misalnya, teks melarang *gharar* (ketidakpastian). *'urf* perdagangan modern melahirkan produk asuransi. Sintesisnya adalah lahirnya asuransi syariah yang meminimalisir gharar melalui kontrak yang transparan (Khan, 2003).

c. *'urf* dan Kritik Otoritas: Pengakuan terhadap *'urf* yang terus berubah juga merupakan bentuk kritik terhadap otoritas keilmuan yang tertutup. Para ahli sosiologi, antropolog,

ekonom, dan praktisi di berbagai bidang menjadi "pemberi informasi" yang *crucial* bagi mujtahid untuk memahami *'urf* kontemporer. Ini mendemokratisasikan proses *ijtihad* (Eickleman & Piscatori, 1996).

Contoh Konkret: Konsep "kepemilikan" dalam fiqih klasik sangat individual. Namun, *'urf* ekologis kontemporer dan temuan sains tentang krisis lingkungan melahirkan kesadaran baru tentang tanggung jawab kolektif terhadap bumi (Dien, 2000). Dari dialektika ini, lahirlah konsep *hirzh al-bi'ah* (menjaga lingkungan) sebagai bagian dari *maqashid syariah*, yang kemudian mempengaruhi fatwa-fatwa tentang larangan mubadzir, kewajiban daur ulang, dan tanggung jawang korporasi terhadap lingkungan (al-Najjar, 2006).

BAB 8
FILSAFAT IBADAH: ANTARA TUJUAN *TRANSCENDENTAL* DAN KEBUTUHAN PSIKOLOGIS

A. Pendahuluan: Dekonstruksi Makna Ibadah dalam Kosmos Islam

Ibadah dalam tradisi Islam sering dipahami sebagai rangkaian ritual formal yang telah ditetapkan syariat (Al-Ghazali, 1982) Namun, pendekatan fiqih filosofis mengajak kita untuk menembus *beyond the surface*, menyelami samudera makna di balik setiap gerakan dan ucapan dalam ibadah (al-Attas, 1991). Ibadah *mahdhah* tidak lagi sekadar kewajiban mekanis, melainkan teks hidup yang mengandung multidimensionalitas makna filosofis, psikologis, sosiologis, bahkan kosmologis (Izutsu, 1964). Setiap gerakan shalat, setiap puasa, setiap zikir, adalah bahasa simbolik yang berbicara tentang relasi antara hamba dan Penciptanya, antara yang terbatas dan yang Tak Terbatas (Schuon, 1994).

Pendekatan dekonstruktif terhadap ibadah *mahdhah* bukan untuk membatalkan hukum-hukum formalnya, melainkan untuk menggali kembali khazanah makna yang mungkin telah tertimbun oleh rutinitas dan pemahaman yang literal (Arkoun, 2002). Sebagaimana seorang arkeolog yang membersihkan debu

zaman dari artefak kuno, filsafat ibadah bertugas membersihkan "debu kebiasaan" dari ritual-ritual suci agar kembali memancarkan cahaya maknanya (Chittick, 1989). Dalam bab ini, kita akan mengeksplorasi dua dimensi fundamental dari ibadah: sebagai mekanisme pembentukan diri dan sebagai ekspresi psikologi kepatuhan yang kompleks.

B. Ibadah sebagai Mekanisme Pembentukan Diri (*Self-Formation*)

1. Dari Ritual Eksternal Menuju Transformasi Internal

Ibadah dalam perspektif filosofis dipandang sebagai teknologi diri (*technology of the self*) yang dirancang untuk membentuk manusia paripurna (insan kamil) (Foucault, 1988). Setiap elemen ibadah mengandung psikologi formatif yang bekerja pada level kesadaran yang berbeda-beda. Shalat, misalnya, bukan sekadar gerakan berdiri, ruku', dan sujud, melainkan latihan spiritual intensif untuk menumbuhkan kesadaran akan kehadiran *Ilahi* (*al-hudhur al-qalbi*) (Al-Ghazali, 1963).

Proses pembentukan diri melalui ibadah bekerja dalam tiga level kesadaran:

a. Kesadaran Somatik (Tubuh): Gerakan-gerakan ibadah seperti wudhu, shalat, dan *thawaf* melatih tubuh untuk tunduk pada irama *Ilahi* (Csordas, 1994). Dalam wudhu, setiap anggota tubuh dibasuh dengan kesadaran bahwa ia adalah amanah Tuhan yang harus disucikan. Dalam shalat, gerakan yang repetitif menciptakan memori tubuh (*bodily memory*) tentang makna ketundukan (Bourdie, 1990).

b. Kesadaran Psikis (Jiwa): Ibadah berfungsi sebagai disiplin nafs yang mentraining jiwa untuk melampaui ego dasar (al-Jaiuziyah, 1996). Puasa adalah latihan intensif untuk mengendalikan nafsu syahwiyah dan amarah. Zakat adalah terapi untuk menyembuhkan penyakit psikologis seperti cinta berlebihan pada harta (*hubb al-dunya*) (al-Gahazali, 2006).

c. Kesadaran Spiritual (Ruh): Pada level tertinggi, ibadah menjadi jalan penyatuan (*ittihad*) dengan Realitas Mutlak (Arabi, 1946). Dzikir yang kontinu mengubah kesadaran biasa menjadi kesadaran transendental, di mana yang hadir bukan lagi "aku" yang terpisah, melainkan "Aku" universal (Al-Qusyairi, 1972).

2. Shalat sebagai *Microcosmos of Self-Transformation*

Shalat dalam perspektif ini adalah drama kosmik yang dimainkan dalam teater diri manusia (Nasr, 2007). Setiap tahapannya merepresentasikan perjalanan spiritual:

a. Takbiratul *Ihram* adalah pernyataan pemutusan dari dunia fenomenal (*al-fana'*) (al-Iraqi, 10982).

b. Berdiri (*Qiyam*) melambangkan keadaan tegak menghadap Kebenaran Mutlak (Sadra, 2002).

c. Ruku' adalah simbol kerendahan hati di hadapan Keagungan *Ilahi* (Mathnawi, 2007).

d. Sujud merupakan puncak penyatuan dimana ego benar-benar lebur (Schimmel, 1975).

e. Duduk *Tasyahud* merepresentasikan keadaan penyaksian (*musyahadah*) (al-Sakandari, 1979).

f. Salam adalah kembalinya kesadaran terintegrasi ke dunia untuk membawa berkah (al-Nuri, 1998).

Proses ini bukan sekadar metafora, melainkan realitas psiko-spiritual yang dapat dialami oleh setiap muslim yang *khusyuk* (Al-Kalabadzi, 1969).

C. Psikologi Kepatuhan: antara Takut (*Khauf*) dan Cinta (*Mahabbah*)

1. Dialektika Emosional dalam Ibadah

Ibadah dalam Islam tidak dapat dipahami hanya melalui satu dimensi emosional. Ia merupakan dialektika kompleks antara rasa takut (*khauf*) dan harapan (*raja'*), antara kekhawatiran dan cinta, antara keterpaksaan dan kerelaan (*al-Jawziyyah*). Psikologi kepatuhan dalam Islam adalah psikologi yang seimbang (*al-i'tidal al-nafsi*) yang menghindari ekstremitas (al-Balkhi, 2005).

a. Takut (*Khauf*) sebagai Mekanisme Pertahanan Spiritual: Rasa takut dalam ibadah bukan ketakutan patologis, melainkan kesadaran akan konsekuensi yang mendorong disiplin diri (Al-Ghazali). Dalam psikologi Islam, takut adalah obat untuk mengatasi penyakit spiritual seperti ujub, takabbur, dan ghurur (Al-Muhasibi, 1971).

b. Cinta (*Mahabbah*) sebagai Motivasi Transformatif: Jika takut membersihkan dari penyakit jiwa, maka cinta mengisi dengan energi positif (Baqli, 1997). Ibadah yang dilandasi cinta adalah ibadah yang bernafsu makrifat, bukan sekadar kewajiban (al-Ghazali. 1986). Cinta mengubah ibadah dari beban menjadi kebutuhan, dari keterpaksaan menjadi kerinduan (Schimmel & Muhammad, 1985).

2. Teori Motivasi dalam Ibadah: Dari Ekstrinsik Menuju Intrinsik

Psikologi modern membedakan motivasi ekstrinsik dan intrinsik (Deci & Ryan, 1985). Dalam konteks ibadah:

a. Motivasi Ekstrinsik hadir dalam bentuk janji pahala dan ancaman siksa (Hazm, 1985). Ini adalah level dasar yang diperlukan bagi muslim awam.

b. Motivasi Intrinsik muncul ketika ibadah dilakukan semata karena kecintaan pada Allah, tanpa memikirkan imbalan atau hukuman (al-Makki, 1961).

   Perjalanan spiritual adalah proses internalisasi motivasi dari yang ekstrinsik menuju intrinsik (Al-Hujwiri, 2007). Ibadah yang matang adalah ibadah yang dilakukan bukan karena takut neraka atau menginginkan surga, melainkan karena kecintaan pada Kebenaran itu sendiri (al-Sakandari).

3. Konsep Ikhlas sebagai Puncak Psikologi Ibadah

Ikhlas dalam perspektif psikologis adalah keadaan kesadaran murni di mana diri telah melebur dalam kehendak *Ilahi* (Al-Qusyairi). Ia bukan sekadar niat di awal ibadah, melainkan proses penyucian berkelanjutan dari segala motif tersembunyi (al-Muhasibi, 1986).

Tingkatan ikhlas:

a. *Ikhlas Awam*: Membersihkan ibadah dari *riya'* kepada manusia (al-Suhrawardi, 1983).

b. *Ikhlas Khawas*: Membersihkan ibadah dari rasa bangga pada ibadah itu sendiri (al-Jili, 1970).

c. *Ikhlas Khawas al-Khawas*: Meleburnya diri dalam kehendak *Ilahi* hingga tidak ada lagi yang beribadah kecuali Allah sendiri (al-Din'Attar, 2007).

D. Penutup: Ibadah sebagai Jalan Pembebasan

Ibadah dalam perspektif filsafat bukanlah penjara bagi kebebasan manusia, melainkan jalan pembebasan dari penjara ego dan keterbatasan (Ibn'Arabi). Setiap gerakan ibadah adalah langkah menuju kemerdekaan sejati kemerdekaan dari tirani nafsu, dari belenggu materi, dari ilusi keterpisahan (Al-Ghazali, 1964).

Pemahaman filosofis tentang ibadah ini tidak mengurangi nilai hukum-hukum formalnya, justru memperdalam makna dan meningkatkan kualitas pelaksanaannya (Iqbal, 2012). Ibadah yang dipahami sebagai mekanisme pembentukan diri dan dialektika psikologis akan melahirkan muslim yang tidak hanya taat secara formal, tetapi juga transformatif secara spiritual (Nasr, 2002) Inilah esensi sejati dari ibadah sebagai manifestasi dari Islam yang *rahmatan lil 'alamin* sebuah rahmat yang dimulai dari transformasi diri menuju transformasi sosial.

BAB 9
THAHARAH: FENOMENOLOGI KESUCIAN DAN TUBUH YANG DISUCIKAN

A. Pendahuluan: Kesucian sebagai Landasan Kosmologis Ibadah

Dalam kosmologi Islam, konsep *thaharah* (kesucian) tidak sekadar dipandang sebagai persiapan ritual semata, melainkan sebagai landasan eksistensial bagi seluruh bangunan ibadah (Al-Ghazali, 1982). *Thaharah* merepresentasikan prinsip dasar bahwa hubungan dengan Yang Transenden memerlukan kesiapan ontologis sebuah kondisi kesucian yang menyeluruh, baik secara fisik, psikis, maupun spiritual (Schuon, 1993). Pendekatan fenomenologis terhadap *thaharah* memungkinkan kita memahami pengalaman kesucian bukan sebagai aturan legal-formal, melainkan sebagai praktik hidup yang bermakna dalam (Merleau-Ponty, 2012).

Setiap elemen *thaharah* mulai dari air, tanah, gerakan wudhu, hingga pengaturan tubuh menjadi teks simbolik yang membentuk kesadaran Muslim tentang relasinya dengan alam, tubuh, dan Tuhan (Burckhardt, 1987). Bab ini akan membongkar makna-makna filosofis yang tersembunyi dalam praktik *thaharah*, dari simbolisme kosmis air dan tanah hingga

neurosains di balik wudhu, serta filsafat tubuh perempuan dalam siklus haid dan nifas.

B. Air dan Tanah: Simbolisme Kosmis Penyucian

1. Air sebagai Simbol Kehidupan dan Pencerahan

Dalam epistemologi Islam, air bukan sekadar zat fisik, melainkan simbol ontologis dari rahmat *Ilahi* yang mengalir dalam seluruh ciptaan (Schimmel, 1994). Al-Qur'an menyebut air sebagai sumber kehidupan (QS. Al-Anbiya': 30), sekaligus metafora untuk pengetahuan spiritual yang menyucikan (Murata, 1992). Setetes air wudhu yang membasuh anggota tubuh adalah pengingat akan rahmat *Ilahi* yang terus-menerus membersihkan noda spiritual manusia (Al-Qushayri, 1972).

Fenomenologi air dalam *thaharah* mengungkap beberapa lapisan makna:

a. Air sebagai Medium Transformatif: Proses penyucian dengan air merepresentasikan transformasi dari keadaan najis (kotor) kepada suci (bersih), yang secara paralel mencerminkan perjalanan spiritual dari kegelapan menuju cahaya (Corbin, 1977).

b. Air sebagai Penghubung Kosmis: Dalam tradisi sufi, air melambangkan "cairan kesadaran" yang menghubungkan semua makhluk dalam kesatuan eksistensial (Ibn 'Arabi, 1972).

c. Air Sebagai Pengingat Asal-Usul: Setetes air mengingatkan manusia akan asal-usul penciptaannya dari air (QS. Al-Furqan: 54), sekaligus janji kehidupan akhirat dengan sungai-sungai surga (al-Razi, 1997).

2. Tayammum: Filsafat Tanah sebagai Alternatif Kosmis

Ketika air tidak tersedia, tanah menjadi medium penyucian alternatif sebuah konsep yang mengandung filsafat kesederhanaan dan adaptasi kosmis (Mulla Sadra, 2002). Tayammum mengajarkan bahwa kesucian dapat diperoleh dari elemen paling dasar di bumi, mengingatkan manusia akan asal-usul material penciptaannya dari tanah (QS. Al-Mu'minun: 12; Nasr, 1993).

Simbolisme tanah dalam tayammum:

a. Kembali ke Fitrah: Tanah merepresentasikan keadaan primordial manusia, sebelum tercemar oleh dosa dan kelalaian (Schuon, 1995).

b. Demokratisasi Spiritual: Dengan tayammum, Islam menunjukkan bahwa jalan menuju Tuhan terbuka bagi semua, bahkan dalam kondisi paling terbatas sekalipun (Chittick, 2001).

c. Kesatuan Mikrokosmos–Makrokosmos: Manusia dari tanah, kembali menyentuh tanah untuk menyucikan diri sebuah siklus kosmis yang sempurna (Shah-Kazemi, 2012).

C. Wudhu: Neurosains Konsentrasi dan Penyegaran Kesadaran

1. Ritual Wudhu sebagai Teknologi Diri

Wudhu, dalam perspektif neurosains kontemporer, dapat dipahami sebagai teknologi kognitif yang dirancang untuk mengoptimalkan fungsi otak dan kesadaran (Newberg & Waldman, 2009). Setiap gerakan wudhu dari niat, membasuh muka, tangan, hingga kaki merupakan protokol neurologis yang

mempersiapkan otak untuk keadaan fokus maksimal (Austin, 1998).

Mekanisme neurosains dalam wudhu:

a. Stimulasi Zona Somatosensori: Membasuh wajah merangsang saraf trigeminal yang terhubung dengan sistem arousal otak, meningkatkan kewaspadaan (Ramachandran, 2011).
b. Aktivasi *Cross-Modal*: Gerakan membasuh anggota tubuh mengaktifkan berbagai area sensorik secara simultan, menciptakan keadaan kesadaran yang terintegrasi (Damasio, 1999).
c. Reset Sistem Otonom: Sentuhan air pada titik-titik pulsasi membantu menyeimbangkan sistem saraf otonom (Porges, 2011).

2. Psikologi Sensorik dalam Wudhu

Wudhu bekerja melalui *multiple sensory pathways* yang bersama-sama menciptakan keadaan mental yang ideal untuk komunikasi transendental:

a. *Tactile Sensation*: Sentuhan air memberikan sinyal *grounding* kepada sistem saraf (Montagu, 1971).
b. *Thermoregulation*: Suhu air mempengaruhi variabilitas detak jantung dan kondisi psikofisiologis (Grammer et al., 2003).
c. *Proprioceptive Awareness*: Gerakan terstruktur wudhu meningkatkan kesadaran tubuh (Gallagher, 2005).

3. Wudhu sebagai Ritual Transformatif Kesadaran

Dari perspektif *consciousness studies*, wudhu berfungsi sebagai ritual transisi yang memindahkan kesadaran dari mode sehari-

hari menuju mode transendental (Tart, 1975). Proses ini melibatkan:

a. *Deautomatization*: Memutus pola pikir otomatis melalui rangkaian gerakan tidak biasa (Deikman, 1982).

b. *Recentering*: Mengembalikan pusat kesadaran dari ego menuju hati spiritual (Al-Ghazali, 1963).

c. *Intentional Shift*: Peralihan dari motivasi duniawi menorientasi *Ilahiah* melalui niat (Ibn Qayyim, 1996).

D. Filsafat Haid dan Nifas: Tubuh Perempuan dalam Siklus Kosmis

1. Dekonstruksi Narasi Negatif tentang Haid

Pendekatan filosofis terhadap haid dan nifas mengajak kita untuk melampaui pemahaman legalistik semata, menuju apresiasi yang lebih dalam tentang filosofi tubuh perempuan dalam perspektif kosmologis (Mernissi, 1991). Daripada memandang haid sebagai keadaan "kotor" yang menghalangi ibadah, kita dapat memahaminya sebagai bagian dari siklus kreatif kosmis yang paralel dengan ritme alam semesta (Diba, 2011).

Haid sebagai proses alami yang merefleksikan:

a. Siklus Bulanan: Keterkaitan dengan siklus lunar yang menjadi dasar kalender Islam (Walker, 1983).

b. Regenerasi Organik: Proses pembersihan dan pembaruan yang esensial bagi kesehatan perempuan (Owen, 1993).

c. Irama Kosmis: Manifestasi dari prinsip kematian dan kelahiran kembali dalam skala mikro (Eliade, 1959).

2. Tubuh Perempuan sebagai Mikrokosmos

Dalam tradisi filsafat Islam, tubuh perempuan dipandang sebagai mikrokosmos yang merefleksikan prinsip-prinsip makrokosmos (Murata, 1992). Haid dan nifas bukanlah cacat atau ketidaksempurnaan, melainkan ekspresi dari siklus kreatif *Ilahi* dalam level manusia:

a. Kemandulan sementara selama haid merefleksikan fase "istirahat kreatif" dalam kosmos (Irigaray, 1993).

b. Kemampuan melahirkan merepresentasikan sifat rahim *Ilahi* (Eisler, 1987).

c. Siklus hormonal mencerminkan irama alam semesta yang berfluktuasi antara aktif dan pasif (Grahn, 1993).

3. Ibadah Alternatif: Spiritualitas di Luar Ritual Formal

Pelarangan shalat dan puasa selama haid bukanlah pembatasan spiritual, melainkan peluang untuk bentuk-bentuk ibadah lain yang lebih sesuai dengan kondisi fisiologis perempuan (Barlas, 2002):

a. Dzikir dan doa: Bentuk ibadah yang tidak terikat kondisi fisiologis (Ibn ‘Arabi, 1946).

b. Refleksi spiritual: Momen untuk kontemplasi tentang makna kehidupan dan kematian (Ali, 2006).

c. Ibadah sosial: Kesempatan untuk mengembangkan spiritualitas melalui pelayanan kepada sesama (Wadud, 2006).

4. Nifas: Filsafat Kelahiran dan Transformasi

Nifas (masa setelah melahirkan) mengandung makna filosofis yang dalam:

a. Proses penciptaan ulang: Seperti alam semesta yang lahir dari ketiadaan, bayi lahir dari rahim ibu (Rich, 1976).

b. Pengorbanan dan cinta: Darah nifas menjadi simbol pengorbanan ibu untuk kelangsungan kehidupan (Kristeva, 1986).

c. Koneksi kosmis: Ibu yang melahirkan menjadi jembatan antara dunia spiritual dan material (Chodorow, 1978).

E. Hermeneutika Najis: Dekonstruksi Kategori Kenajisan dalam Filsafat Hukum

1. Genealogi Konsep Najis dalam Sejarah Pemikiran Islam

Konsep najis tidak muncul dalam ruang hampa, melainkan melalui proses evolusi hermeneutis yang panjang dalam tradisi fikih (Arkoun, 2002). Para *fuqaha* awal sebenarnya melakukan dialektika kreatif antara teks wahyu dengan realitas kultural masyarakat Arab pra-Islam yang telah memiliki sistem *purity codes* tersendiri (Chittick, 2007). Kategori-kategori najis yang kita kenal sekarang merupakan hasil negosiasi kultural yang kompleks antara universalitas pesan Islam dan partikularitas konteks Arab abad ke-7 (Hodgson, 1974).

Proses pembentukan konsep najis melalui tiga fase epistemologis:

a. Fase Formulasi Awal (abad 1–2 H): dimana para sahabat dan *tabi'in* melakukan *ijtihad* berdasarkan pemahaman literal teks dengan pertimbangan kondisi *hygiene* masyarakat saat itu (Hallaq, 2005).

b. Fase Sistematisasi (abad 3–5 H): periode kodifikasi dimana mazhab-mazhab fikih membakukan kategori najis dengan metodologi ushul fikih yang ketat (Makdisi, 1981).

c. Fase Dekonstruksi Kontemporer (abad 14–15 H): upaya pembacaan ulang dengan pendekatan filosofis dan sains modern (An-Na'im, 2008).

2. Epistemologi Kategori Najis: Dari Literal menuju Simbolik

Pendekatan filosofis mengajak kita melampaui pemahaman literal menuju pemaknaan simbolik yang lebih substantif (Ricoeur, 1967). Setiap kategori najis mengandung lapisan makna yang dalam:

a. Bangkai sebagai simbol kematian spiritual dan keterputusan dari sumber kehidupan *Ilahi*. Dalam perspektif kosmologi Islam, kehidupan adalah anugerah Tuhan yang mengalir melalui seluruh ciptaan (Corbin, 1977). Kematian menandai terputusnya aliran energi *Ilahi* ini, sehingga bangkai menjadi metafora bagi jiwa yang telah kehilangan connection dengan sumber spiritualnya (Schuon, 1993).

b. Darah merepresentasikan kehidupan yang terlepas dari wadahnya yang tepat. Darah dalam sistem biologis adalah *carrier of life*, simbol dari jiwa (*nafs*) yang mengalir memberikan kehidupan (Eliade, 1959). Ketika darah keluar dari pembuluhnya, ia menjadi simbol dari kehidupan yang tidak terkendali, energi spiritual yang bocor, atau emosi yang meluap tanpa kendali (Izutsu, 1964).

c. Babi sebagai metafora ketamakan dan kehidupan yang hanya berorientasi materi. Babi dalam tradisi semitik kuno sering diasosiasikan dengan ketamakan dan kehidupan yang sepenuhnya materialistis (Nasr, 1992). Dalam filsafat Islam, babi menjadi simbol nafsu ammarah yang hanya mengejar kepuasan duniawi tanpa orientasi transcendental (Al-Ghazali, 1982).

3. Dekonstruksi Kontemporer atas Kategori Najis

Pendekatan dekonstruktif terhadap konsep najis mempertanyakan relasi kuasa yang bekerja dalam pembentukan kategori-kategori tersebut (Asad, 1993). Mengapa beberapa hewan dianggap najis sementara yang lain tidak? Bagaimana konstruksi sosial mempengaruhi pembentukan konsep kenajisan? (Lincoln, 2003)

Analisis kritis terhadap najis meliputi:

a. Dimensi Kultural: Banyak kategori najis yang sebenarnya merupakan adopsi dari *purity codes* masyarakat Timur Tengah kuno (Neusner, 1973).

b. Dimensi Kesehatan: Dalam konteks modern, beberapa najis dapat dipahami melalui lensa kesehatan masyarakat dan ilmu mikrobiologi (Tomb, 2002).

c. Dimensi Ekologis: Konsep najis perlu dibaca ulang dalam kerangka ekosistem yang lebih holistik (Al-Jayyousi, 2012).

4. Aplikasi Hermeneutika Najis dalam Konteks Modern

Pendekatan filosofis memungkinkan kita mengembangkan fiqih kontekstual tentang najis yang relevan dengan tantangan modern:

a. Najis dalam Masyarakat Industri: Bagaimana memahami konsep najis dalam konteks polusi kimia dan limbah industri? (Ibrahim, 2010)

b. Najis dan Teknologi Modern: Bagaimana status najis untuk material sintetis yang tidak dikenal dalam fikih klasik? (Kamali, 2003)

c. Najis dalam Masyarakat Multikultural: Bagaimana menyikapi perbedaan konsep kenajisan antar budaya? (Saeed, 2006)

F. Filsafat Bathin: Penyucian Jiwa dalam Proses *Thaharah*

1. Psikologi Spiritual Penyucian Diri: Pendekatan Transpersonal

Thaharah dalam perspektif psikologi transpersonal bukan hanya proses fisik, melainkan perjalanan psiko-spiritual yang paralel dengan penyucian batin (Wilber, 1977). Setiap gerakan wudhu memiliki makna transformatif bagi jiwa manusia, bekerja pada tiga level kesadaran sekaligus: *conscious*, *subconscious*, dan *superconscious* (Grof, 1993).

Level-level transformasi spiritual dalam *thaharah*:

a. Level Somatik: dimana tubuh mengalami sensasi pembersihan yang mempengaruhi kondisi psikologis (Csordas, 1994).

b. Level Psikis: dimana emosi dan pikiran mengalami proses klarifikasi dan pemurnian (Goleman, 2003).

c. Level Spiritual: dimana kesadaran mengalami ekspansi menuju kondisi transpersonal (Tart, 1975).

2. Tahapan Penyucian Multidimensi: Model Tujuh Tingkat Kesucian

Berdasarkan tradisi tasawuf, proses penyucian melalui *thaharah* dapat dipetakan dalam model tujuh tingkat yang paralel dengan konsep lataif dalam filsafat Islam (Al-Ghazali, tanpa tahun).

a. Penyucian Fisik (*Tahir al-Badan*): pembersihan tubuh dari kotoran material sebagai metafora pembersihan dosa-dosa lahiriah (Ibn Arabi).

b. Penyucian Emosional (*Tahir al-Qalb*): pemurnian hati dari penyakit-penyakit emosional seperti dengki, iri, dan benci (Al-Qusyairi, 1972).

c. Penyucian Mental (*Tahir al-Aql*): penyaringan pikiran dari konsep-konsep keliru dan prasangka buruk (Al-'Iraqi, 1982).

d. Penyucian Niat (*Tahir al-Niyyah*): pemurnian motivasi dari kepentingan egois menuju keridhaan *Ilahi* (Ibn Qayyim, 1996).

e. Penyucian Kesadaran (*Tahir al-Sirr*): pembersihan kesadaran terdalam dari segala yang selain Allah (Al-Hujwiri, 2007).

f. Penyucian Eksistensial (*Tahir al-Dhat*): peleburan diri individu dalam Realitas Mutlak (Mulla Sadra, 2002).

g. Penyucian Transendental (*Tahir al-Fana'*): pencapaian keadaan *fana'* dimana yang tersisa hanya Kehendak *Ilahi* (Attar, 2007).

3. Neurosains Spiritual dalam Praktik *Thaharah*

Penelitian neurosains terbaru mengungkap bagaimana praktik *thaharah* mempengaruhi neuroplastisitas otak dan kondisi kesadaran (Austin, 1998):

a. Stimulasi Saraf Vagus: Membasuh wajah dalam wudhu merangsang saraf vagus yang berperan dalam regulasi emosi dan kondisi psikologis (Porges, 2011).

b. Aktivasi Gelombang Otak: Ritual *thaharah* yang teratur dapat menginduksi gelombang alpha dan theta yang terkait dengan keadaan meditatif (Newberg & Waldman, 2009).

c. Koordinasi *Hemispheric*: Gerakan terstruktur *thaharah* meningkatkan koordinasi antara otak kiri dan kanan (Persinger, 1987).

4. Teknologi Diri (*Foucault*) dalam *Thaharah*

Konsep *technologies of the self Foucault* menemukan aplikasi menarik dalam praktik *thaharah* (Foucault, 1988). *Thaharah* adalah bentuk disiplin diri yang menghasilkan subjek Muslim yang terkendali dan tersucikan (Asad, 1993). Melalui repetisi ritual *thaharah*, tubuh Muslim belajar seni penguasaan diri dan orientasi kepada Yang Transenden (Mahmood, 2005).

G. Kesucian sebagai Jalan Menuju Kesadaran Holistik

Thaharah, ketika dipahami secara filosofis, terungkap sebagai jalan integrasi menyatukan tubuh dan jiwa, materi dan spirit, individu dan kosmos. Praktik kesucian dalam Islam bukanlah sekadar persiapan mekanis untuk ibadah, melainkan proses transformasi kesadaran yang berkelanjutan.

Dari air yang menyucikan hingga tanah yang mengingatkan akan asal-usul, dari wudhu yang menyegarkan kesadaran hingga siklus haid yang menghubungkan perempuan dengan ritme kosmis semuanya mengarah pada satu kebenaran: kesucian adalah kondisi eksistensial yang memungkinkan manusia mengalami kehadiran *Ilahi* dalam setiap aspek kehidupannya.

Pemahaman yang holistik tentang *thaharah* ini tidak hanya memperkaya makna ibadah, tetapi juga mengajak kita untuk melihat kesucian sebagai cara berada di dunia sebuah etika kehidupan yang merayakan kesakralan tubuh, menghormati alam, dan mengakui keterhubungan segala sesuatu dalam jaringan eksistensi yang suci.

H. Eko Filsafat *Thaharah*: Etika Lingkungan dalam Penyucian

1. Kosmologi Air dalam *Worldview* Islam

Air dalam perspektif ekofilsafat Islam bukan sekadar sumber daya fisik, melainkan simbol kosmik yang menghubungkan manusia dengan keseluruhan ekosistem (Nasr, 1999). Al-Qur'an menyebut air sebagai unsur fundamental kehidupan (QS. Al-Anbiya': 30), menempatkannya dalam jaringan sakral ciptaan Tuhan (Murata, 1992). Setiap tetes air yang digunakan dalam *thaharah* membawa makna filosofis tentang keterhubungan ekologis seluruh makhluk (Chittick, 1998).

Kosmologi air meliputi:

a. Air sebagai Rahmat: Representasi kasih sayang *Ilahi* yang mengalir dalam seluruh ciptaan (Al-Ghazali).
b. Siklus Hidrologis: Metafora untuk sirkulasi rahmat Tuhan dalam alam semesta (Mulla Sadra, 2001).
c. Kemurnian Air: Simbol transparansi spiritual dan kejernihan hati (Ibn Arabi).

2. Konservasi Air sebagai Ibadah Ekologis

Praktik *thaharah* mengandung imperatif ekologis yang sangat relevan dengan krisis air global (Dien, 2000). Islam mengajarkan moderasi dalam penggunaan air wudhu melalui hadis "jangan berlebih-lebihan meski di sungai yang mengalir," menunjukkan kesadaran ekologis yang mendalam (Abdul-Matin, 2010).

Prinsip konservasi dalam *thaharah*:

a. Moderasi (*Wasathiyyah*): Penggunaan air secukupnya sebagai bentuk ibadah (Al-Jayyousi, 2012).

a. Efisiensi: Mengoptimalkan setiap tetes air yang digunakan (Foltz, 2003).

b. Kesadaran Ekosistem: Memahami dampak penggunaan air terhadap lingkungan (Ammar, 2001).

3. Tayammum sebagai Solusi Ekologis dan Spiritual

Tayammum dalam kondisi kelangkaan air bukan sekadar keringanan, melainkan paradigma ekologis tentang adaptasi terhadap keterbatasan sumber daya (Auda, 2008). Praktik ini mengajarkan bahwa kesucian dapat dicapai tanpa mengeksploitasi alam, menunjukkan harmoni ekologis dalam syariat Islam (Kamali, 2003).

Filsafat tayammum:

a. Kesederhanaan: Menggunakan sumber daya yang paling dasar dan tersedia (Ramadan, 2007).

b. Adaptasi: Fleksibilitas dalam menjaga spiritualitas di tengah keterbatasan (Saeed, 2006).

c. Kesetaraan: Mengingatkan manusia akan asal-usulnya dari tanah (Schuon, 1995).

4. *Thaharah* sebagai Pendidikan Lingkungan

Setiap praktik *thaharah* mengandung kurikulum ekologis implisit yang membentuk kesadaran lingkungan Muslim (Gardner, 2006). Dari cara menggunakan air hingga pemilihan material yang ramah lingkungan, *thaharah* menjadi laboratorium etika lingkungan sehari-hari (Gottlieb, 2006).

Dimensi pendidikan dalam *thaharah*:

a. Etika Antargenerasi: Menjaga sumber air untuk generasi mendatang (Berry, 1999).

b. Tanggung Jawab Ekologis: Menyadari dampak lingkungan dari setiap tindakan (White, 1967).

c. Spiritualitas Ekologis: Mengalami kesatuan dengan alam melalui ritual (Taylor, 2010).

I. Fenomenologi Penyakit: *Thaharah* dalam Kondisi Khusus

1. Ontologi Penyakit dalam Perspektif Filosofis

Penyakit dalam kerangka filsafat Islam bukan sekadar gangguan biologis, melainkan pengalaman eksistensial yang mengandung makna spiritual yang dalam (Frankl, 2006). Setiap kondisi sakit mengundang manusia untuk merefleksikan kerapuhan eksistensial dan ketergantungan mutlak pada Tuhan (Al-Ghazali).

Dimensi filosofis penyakit:

a. Ujian Spiritual: Kesempatan untuk meningkatkan ketakwaan dan kesabaran (Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1998).

b. Penyadaran Eksistensial: Pengingat akan keterbatasan manusia dan kefanaan dunia (Kierkegaard, 1980).

c. Transformasi Kesadaran: Peluang untuk mengalami realitas dari perspektif yang berbeda (Kleinman, 1988).

2. Filsafat Rukhsah (Keringanan) sebagai Rahmat *Ilahi*

Konsep rukhsah dalam *thaharah* bagi orang sakit merupakan manifestasi rahmat *Ilahi* yang memahami keterbatasan manusia (Auda). Setiap keringanan adalah pelajaran tentang prinsip kemudahan (*taysir*) dalam syariat yang sejalan dengan fitrah manusia (Kamali).

Filsafat rukhshah meliputi:

a. Fleksibilitas Hukum: Kemampuan syariat beradaptasi dengan kondisi manusia (Hallaq, 1997).
b. Prioritisasi Nilai: Mengutamakan esensi ibadah di atas forma ritual (Ramadan).
c. Keadilan *Ilahi*: Tuhan tidak membebani di luar kemampuan hamba-Nya (Saeed).

3. Penyakit sebagai Jalan Penyucian Alternatif

Dalam kondisi ketidakmampuan fisik, penyakit sendiri dapat menjadi medium penyucian spiritual yang setara dengan *thaharah* (Al-Ghazali). Penderitaan fisik yang dihadapi dengan sabar dan tawakal memiliki nilai pembersihan jiwa yang mendalam (Ibn Arabi).

Transformasi spiritual melalui penyakit:

a. Pemurnian Niat: Penyakit memurnikan motivasi dari kepentingan duniawi (Attar).
b. Pelepasan Ego: Rasa sakit membantu melepaskan keterikatan pada diri fisik (Wilber, 1993).
c. Penyatuan Transendental: Penderitaan dapat menjadi jembatan menuju pengalaman spiritual yang lebih dalam (Jung, 1933).

4. Teknologi Diri dalam Kondisi Sakit

Praktik *thaharah* yang dimodifikasi untuk kondisi sakit menjadi bentuk teknologi diri adaptif yang tetap mempertahankan makna spiritualnya (Foucault). Bahkan dalam keterbatasan, muslim diajarkan untuk menjaga kesadaran kesucian sebagai bagian integral dari identitas spiritual (Mahmood).

Strategi menjaga spiritualitas dalam sakit:

a. *Thaharah* Simbolik: Menggunakan tayammum sebagai pengganti wudhu (Ibn Rushd, 1982).

b. Ibadah Mental: Mengembangkan praktik dzikir dan doa yang tidak memerlukan kesiapan fisik penuh (Al-Qushayri).

c. Spiritualitas Inkorporasi: Menemukan makna spiritual dalam pengalaman sakit itu sendiri (Frank, 1995).

J. Semiotika Gerakan *Thaharah*: Bahasa Tubuh dalam Ibadah

1. *Thaharah* sebagai Teks Simbolik Multidimensi

Setiap gerakan dalam wudhu dan mandi janabah merupakan bahasa simbolik yang mengkomunikasikan makna-makna transendental melalui medium tubuh (Ricoeur, 2003). Praktik *thaharah* adalah teks hidup yang dapat dibaca melalui pendekatan semiotika untuk mengungkap lapisan makna yang dalam (Eco, 1976).

Struktur simbolik *thaharah*:

a. Sintaksis Ritual: Tata urutan gerakan yang membentuk narasi spiritual (Bell, 1992).

b. Semantik Gerakan: Makna yang dikomunikasikan melalui setiap tindakan fisik (Geertz, 1973).

c. Pragmatik Spiritual: Dampak transformatif dari praktik ritual pada kesadaran (Turner, 1969).

2. Dekonstruksi Makna Gerakan Wudhu

a. Membasuh Wajah: Simbol penyerahan seluruh persepsi dan identitas kepada Tuhan. Wajah sebagai pusat identitas

manusia dibersihkan untuk menunjukkan komitmen kepada Kebenaran (Schimmel, 1994).

b. Membasuh Tangan hingga Siku: Representasi pembersihan tindakan dan karya manusia. Tangan sebagai alat berbuat dibersihkan dari segala tindakan yang tidak sesuai dengan kehendak *Ilahi* (Burckhardt, 1976).

c. Mengusap Kepala: Simbol penyucian pikiran, niat, dan kesadaran. Kepala sebagai pusat kognisi disentuh untuk membersihkan pola pikir dari prasangka dan kesalahan konseptual (Schuon, 1993).

d. Membasuh Kaki hingga Mata Kaki: Metafora pembersihan jalan hidup dan arah perjalanan spiritual. Kaki sebagai penopang perjalanan dibersihkan untuk memastikan setiap langkah menuju keridhaan *Ilahi* (Lings, 1993).

3. Semiotika Air dalam Narasi *Thaharah*

a. Air Mengalir: Simbol rahmat *Ilahi* yang terus menerus mengalir (Corbin, 1998).

b. Suhu Air: Representasi kondisi spiritual dingin untuk ketenangan, hangat untuk cinta (Ibn Arabi).

c. Kuantitas Air: Metafora kecukupan rahmat Tuhan bagi hamba-Nya (Al-Ghazali, 1963).

4. Hermeneutika Tubuh dalam Praktik *Thaharah*

a. Tubuh sebagai Mikrokosmos: Setiap anggota tubuh merepresentasikan aspek alam semesta (Nasr, 2007).

b. Gerakan sebagai Doa: Setiap tindakan fisik adalah bentuk komunikasi dengan Divine (Chittick, 1989).

c. Kesucian sebagai Bahasa: Kondisi suci adalah state of being yang memungkinkan persepsi spiritual (Mulla Sadra).

K. Psikologi Komunitas: *Thaharah* sebagai Perekat Sosial

1. Konstruksi Identitas Kolektif melalui Kesucian

Thaharah menciptakan komunitas simbolik yang disatukan oleh standar kesucian yang sama (Durkheim, 2001). Praktik *thaharah* yang seragam di seluruh dunia muslim membentuk identitas kolektif yang melampaui batas geografis dan kultural (Anderson, 1983).

Mekanisme pembentukan identitas:

a. Ritual Bersama: Pengalaman kolektif dalam menjaga kesucian (Turner, 1969)

b. Standar Etika: Nilai-nilai kesucian yang dianut bersama (Berger, 1967)

c. Bahasa Simbolik: Sistem makna yang dipahami secara kolektif (Geertz, 1973)

2. *Thaharah* dan Konstruksi Ruang Sakral

Fasilitas *thaharah* di masjid dan tempat umum berfungsi sebagai ruang liminal di mana terjadi transisi dari keadaan profan menuju sakral (van Gennep, 1960). Ruang ini menjadi tempat persiapan mental-spiritual sebelum memasuki pengalaman ibadah yang lebih intensif (Eliade, 1959).

Arsitektur spiritual ruang *thaharah*:

a. Desain Fungsional: Mengoptimalkan proses transisi spiritual (Grabar, 1973)

b. Simbolisme Air: Penempatan air sebagai pusat pembersihan (O'Meara, 2020)

c. Privasi dan Komunal: Keseimbangan antara pengalaman personal dan kolektif (Sennett, 1977)

3. Kesucian Kolektif sebagai Dasar Etika Sosial

Konsep kesucian bersama dalam Islam membentuk landasan untuk etika sosial yang menekankan kebersihan, ketertiban, dan saling menghormati (Bellah, 2011). Masyarakat yang menjaga kesucian kolektif cenderung mengembangkan kualitas moral yang lebih tinggi (de Tocqueville, 1966).

Dampak sosial *thaharah*:

a. Disiplin Sosial: Pembentukan kebiasaan teratur dan disiplin (Weber, 2001)

b. Kesadaran Publik: Perhatian terhadap kebersihan lingkungan bersama (Habermas, 1991)

c. Kohesi Sosial: Penguatan ikatan melalui praktik ritual bersama (Putnam, 2000)

4. *Thaharah* dalam Masyarakat Digital

Di era digital, praktik *thaharah* menghadapi tantangan dan peluang baru dalam membangun komunitas virtual yang tetap menjaga nilai-nilai kesucian (Castells, 1996).

Transformasi komunitas digital:

a. Komunitas *Online*: Grup media sosial untuk berbagi pengetahuan *thaharah* (Campbell, 2010)

b. Aplikasi *Mobile*: Teknologi untuk membantu praktik *thaharah* yang benar (Bunt, 2009)

c. *Virtual Ummah*: Komunitas muslim global yang terhubung melalui nilai kesucian bersama (Roy, 2004)

BAB 10
SHALAT: TEATER MIKRO KOSMOS DAN DISIPLIN DIRI

Shalat, dalam perspektif Islam, jauh melampaui sekadar ritual wajib. Ia adalah sebuah "teater mikro kosmos" di mana setiap gerakan dan ucapan merupakan simbol dari perjalanan spiritual manusia, dari penciptaannya hingga kembalinya kepada Sang Pencipta. Bab ini akan menganalisis shalat sebagai sebuah disiplin diri yang total, dengan fokus pada tiga aspek utamanya: sebagai meditasi dalam gerak, sebagai sistem semiotika yang hidup, dan sebagai mekanisme pembentuk komunitas yang setara.

A. Shalat sebagai Meditasi dalam Gerak (*Moving Meditation*)

Berbeda dengan kebanyakan bentuk meditasi yang menekankan keheningan dan ketidak-gerakan, shalat adalah sebuah meditasi yang diwujudkan dalam rangkaian gerakan yang presisi dan terpola. Konsep ini menekankan pada penyatuan antara tubuh, pikiran, dan jiwa dalam sebuah irama yang teratur.

Al-Qur'an menegaskan, "وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٰ" ("*Wa aqimiṣ-ṣalāta liżikrī*"), yang artinya *"Dan dirikanlah shalat untuk mengingat-Ku."* (QS. Taha [20]: 14).

Ayat ini menjadi fondasi filosofis shalat sebagai meditasi. Tujuannya yang utama adalah *żikrī* (mengingat-Ku). Kata *aqimu* (mendirikan) menyiratkan sebuah tindakan yang utuh, konsisten, dan penuh penghayatan, bukan sekadar melakukan gerakan. Ini menggeser shalat dari sebuah tindakan fisik belaka menjadi sebuah keadaan mental dan spiritual yang terus dijaga, sebuah meditasi yang "ditegakkan" untuk mencapai kondisi mengingat Tuhan secara total.

Nabi Muhammad SAW bersabda dalam sebuah hadis qudsi, "إِنَّمَا أَتَقَبَّلُ الصَّلَاةَ مِمَّنْ تَوَاضَعَ بِهَا لِعَظَمَتِي..." ("*Innamā ataqabbałuṣ-ṣalāta mimman tawāḍa'a bihā li'aẓamatī...*"), yang artinya *"Sesungguhnya Aku hanya menerima shalat dari orang yang dengan shalat itu ia merendahkan diri demi keagungan-Ku..."* (HR. Abu Dawud).

Hadis ini mengungkap dimensi disiplin diri dan penyerahan total. Penerimaan shalat bergantung pada *tawāḍu'* (kerendahan hati). Gerakan-gerakan shalat seperti rukuk dan sujud adalah manifestasi fisik dari kerendahan hati ini. Dengan demikian, "meditasi dalam gerak" ini bukanlah latihan untuk diri sendiri, tetapi sebuah pertunjukan kerendahan hati di hadapan "Audien" tunggal, Tuhan. Disiplin tubuh dalam gerakan menjadi cermin dari disiplin jiwa dalam merendahkan ego.

B. Semiotika Gerakan: Dari Takbir hingga Salam sebagai Siklus Hidup

Setiap gerakan dalam shalat, dari Takbiratul *Ihram* hingga Salam, adalah sebuah tanda (*sign*) yang penuh makna. Rangkaian ini membentuk sebuah narasi simbolis tentang siklus hidup manusia dan perjalanan spiritualnya kembali kepada Allah.

Dalam kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Imam Al-Ghazali menguraikan makna di balik gerakan, salah satunya tentang sujud:

"أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ"

"*Aqrabu mā yakūnu al-'abdu min rabbihī wa huwa sājid*", yang *artinya "Keadaan paling dekat seorang hamba dengan Tuhannya adalah ketika ia sedang bersujud."* (HR. Muslim) (dalam Al-Ghazali).

Posisi sujud adalah puncak dari simbolisasi penyerahan diri. Secara fisika, ini adalah posisi paling rendah dan *vulnerable*. Al-Ghazali, dengan mengutip hadis, menandainya sebagai posisi "terdekat" secara spiritual. Ini adalah paradoks semiotik yang powerful: kerendahan fisik yang mutlak justru menjadi medium untuk mencapai kedekatan spiritual yang tertinggi. Sujud melambangkan kematian ego dan kepasrahan total, sekaligus menjadi simbol kembalinya manusia (yang berasal dari tanah) kepada asalnya.

Mengenai rangkaian shalat, seorang sufi terkemuka, Jalaluddin Rumi, dalam *Matsnawi*, bersyair: "Setiap hari, kematian datang dalam shalat. Dalam setiap rukuk dan sujud, jiwa d*Illahi*rkan kembali." Terjemahan dari puisi Persia.

Rumi memberikan penafsiran filosofis yang dalam terhadap siklus shalat. Baginya, gerakan berdiri-*i'tidal*-sujud tidak hanya simbol, tetapi benar-benar sebuah "miniatur kematian dan kelahiran kembali". *Takbiratul Ihram* adalah kelahiran menuju alam spiritual, sujud adalah kematian dari dunia, dan salam adalah kelahiran kembali ke dunia dengan kondisi spiritual yang baru. Shalat, dengan demikian, adalah sebuah latihan untuk "mati sebelum kamu mati" (*mutu qabla an*

tamut), sebuah disiplin untuk melepaskan keduniawian secara berkala.

C. Shalat Berjamaah: Politik Tubuh dan Konstruksi Komunitas Setara

Shalat berjamaah adalah sebuah pentas di mana politik tubuh menciptakan sebuah tatanan komunitas yang unik. Ia menghapuskan hierarki duniawi dan mengonstruksi kesetaraan di hadapan Sang Pencipta.

Nabi Muhammad SAW bersabda: "صَفُّوا وَلا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ" ("*Ṣaffū wa lā takhtalifū fatakhtalifa qulūbukum*"), yang artinya *"Luruskanlah shaf-shaf (barisan) dan janganlah berselisih (tidak rapat), niscaya hati-hatimu akan berselisih."* (HR. Abu Dawud).

Perintah meluruskan dan merapatkan shaf adalah sebuah disiplin kolektif. Ini bukan sekadar estetika, tetapi sebuah politik tubuh yang langsung mempengaruhi psikologi sosial. Keteraturan fisik shaf yang rapat dan lurus adalah metafora visual dari persatuan dan persaudaraan. Sabda Nabi secara eksplisit menghubungkan kerapian fisik (*taṣfiẓ*) dengan kesatuan hati (*qulūb*). Konflik dalam bentuk fisik (shaf yang renggang) akan menyebabkan konflik dalam bentuk non-fisik (hati yang berselisih).

Dalam sebuah hadis terkenal, Nabi menegaskan egalitarianisme dalam shaf: "وَلَا فَضْلَ لِابْنِ الْعَرَبِيِّ عَلَى الْعَجَمِيِّ وَلَا لِلْأَبْيَضِ عَلَى الْأَسْوَدِ إِلَّا بِالتَّقْوَى" ("*Wa lā faḍla li'bni al-'Arabiyyi 'alā al-'Ajamiyyi wa lā lil-abyaḍi 'alā al-aswadi illā bit-taqwā*"), yang

artinya *"Tidak ada kelebihan bagi anak Arab atas non-Arab, dan tidak pula bagi yang berkulit putih atas yang hitam, kecuali karena ketakwaannya."* (HR. Ahmad).

Prinsip ini diwujudkan secara nyata dalam shaf shalat berjamaah. Seorang raja, pengusaha, dan buruh berdiri bahu-membahu di shaf yang sama, melakukan gerakan yang sama, pada waktu yang sama. Ruang shalat (masjid) menjadi ruang heterotopia sebuah ruang nyata yang berfungsi secara berbeda dari ruang sosial lainnya di mana semua hierarki duniawi ditanggalkan. Satu-satunya hierarki yang diakui adalah hierarki spiritual (*taqwā*), yang tidak terlihat oleh mata. Dengan demikian, shalat berjamaah adalah latihan mingguan atau bahkan harian untuk membangun kesadaran akan komunitas setara (*ummah*) yang melampaui sekat-sekat sosial-ekonomi.

D. Shalat dan Disiplin Waktu: Membingkai Hidup dalam Ritus Temporal

Shalat lima waktu membentuk struktur temporal yang memengaruhi cara umat Islam mengatur aktivitas sehari-hari. Jadwal shalat yang baku menciptakan kerangka ritmis yang menjadikan waktu tidak sekadar dimensi kronologis, tetapi ruang spiritual yang menuntun manusia untuk menyeimbangkan komitmen duniawi dan orientasi transendental. Dalam perspektif ini, waktu dibelah ke dalam segmen-segmen sakral yang menghadirkan momen refleksi di tengah dinamika kehidupan.

Ayat *"Sesungguhnya shalat itu adalah kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman"* (QS. An-Nisa' [4]: 103) menegaskan bahwa penetapan waktu ibadah bukan sekadar teknis, tetapi bagian dari disiplin spiritual.

Tindakan menghentikan aktivitas tertentu ketika waktu shalat tiba merupakan praktik pengendalian diri yang menantang ego manusia. Dengan ritme harian yang terus berulang, shalat berperan sebagai mekanisme pengingat eksistensial yang mencegah keterlarutan total dalam urusan duniawi. Pada akhirnya, disiplin temporal ini membangun kesadaran bahwa seluruh aspek kehidupan berada dalam rentang kendali dan pengawasan *Ilahi*.

E. Psikologi Khusyuk: Peperangan Batin di Balik Ketenangan Jasmani

Khusyuk merupakan dimensi terdalam dari pengalaman shalat yang berkaitan langsung dengan kondisi batin seorang Muslim. Walaupun tubuh dapat melaksanakan rangkaian gerakan dengan teratur, pikiran sering bergerak bebas mengikuti rangsangan yang timbul dari pengalaman sehari-hari. Usaha untuk mencapai khusyuk menuntut kemampuan memusatkan kesadaran, mengatur aliran pikiran, serta menundukkan kecenderungan jiwa yang mudah terdistraksi.

Ayat *"Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman, yaitu orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya"* (QS. Al-Mu'minun [23]: 1-2) menunjukkan bahwa kualitas batin lebih menentukan daripada gerakan fisik itu sendiri. Keberuntungan spiritual berada pada konsistensi menghadirkan diri secara penuh di hadapan Tuhan. Perjuangan batin ini dapat dipahami sebagai panggung internal yang berjalan bersamaan dengan ritual eksternal; keduanya menuntut kedisiplinan yang berbeda. Khusyuk tidak hanya sekadar keheningan mental, tetapi pengalaman keterpusatan spiritual yang menghadirkan kesadaran total bahwa seseorang sedang berdiri di hadapan Yang Transenden.

F. Shalat dalam Konteks Modern: Antara Otomatisasi dan Reaktualisasi Makna

Dalam kehidupan modern yang diwarnai kesibukan, kecepatan, dan tekanan sosial, shalat mudah tereduksi menjadi rutinitas mekanis yang dilakukan tanpa penghayatan. Ritme hidup yang serba cepat menimbulkan kecenderungan untuk menunaikan ibadah secara otomatis, sehingga makna filosofis dan spiritual di balik ritual tersebut tidak lagi terjama. Tantangan kontemporer ini menuntut upaya reaktualisasi makna shalat sebagai ruang perhentian dan pusat ketenangan di tengah hiruk-pikuk aktivitas.

Ayat *"Celakalah orang-orang yang shalat, yaitu orang-orang yang lalai dari shalatnya"* (QS. Al-Ma'un [107]: 4-5) memberikan peringatan bahwa kelalaian batin dapat terjadi meskipun ritual terlaksana dengan benar. Dalam konteks ini, shalat dapat dipahami sebagai bentuk *mindfulness* yang paling autentik dalam tradisi Islam momentum untuk kembali menyelaraskan batin, meredam tekanan psikologis, dan menata ulang orientasi spiritual. Dengan demikian, menghadirkan makna shalat dalam dunia modern bukan hanya tugas keagamaan, tetapi juga strategi eksistensial yang melindungi individu dari disorientasi moral dan mental.

BAB 11
PUASA EKOLOGI DIRI DAN ETIKA KONSUMSI

Puasa (*As-Shaum*) dalam Islam merupakan institusi spiritual yang sering disalahtafsirkan sebagai sekadar pantangan fisik. Namun, ketika ditelaah secara filosofis, ia merepresentasikan sistem ekologi manusiawi yang menyeluruh, sebuah proses restorasi keseimbangan antara dimensi material dan spiritual manusia. Dalam konteks peradaban kontemporer yang didominasi logika kapitalistik, puasa muncul sebagai bentuk resistensi yang unik sekaligus jalan transformasi personal dan sosial. Bab ini akan membedah puasa sebagai praktik multidimensi yang mengintegrasikan disiplin diri, protes kultural, solidaritas sosial, dan etika lingkungan dalam sebuah bentuk "ekologi spiritual" yang koheren.

A. Puasa sebagai Protes terhadap Budaya Konsumerisme

1. Dekonstruksi Paradigma Konsumsi
   Budaya konsumerisme modern telah menciptakan apa yang oleh para filsuf disebut sebagai"manusia ekonomi" (*homo economicus*) subjek yang identitasnya ditentukan oleh kapasitas konsumsinya. Dalam konteks ini, puasa muncul sebagai gerakan dekonstruktif yang membongkar mitos kebahagiaan melalui akumulasi barang.

"Konsumerisme bukan sekadar pola konsumsi berlebih, melainkan sebuah sistem makna dimana kepemilikan barang menjadi penanda status sosial dan sumber identitas personal." - Zygmunt Bauman, *Consuming Life* (2013).

Puasa melakukan intervensi radikal terhadap sistem makna ini dengan menciptakan ruang di mana nilai individu tidak lagi ditentukan oleh apa yang dikonsumsi, melainkan oleh kemampuan untuk tidak mengonsumsi. Tindakan menahan diri secara sukarela ini merupakan bentuk "pembebasan simbolis" dari hegemoni pasar.

2. Puasa sebagai Praksis Anti-Kapitalis
   Praktik puasa mengandung kritik implisit terhadap logika akumulasi kapital yang tak terbatas.Dengan secara kolektif menghentikan konsumsi pada siang hari, komunitas Muslim sesungguhnya melakukan "pemogokan konsumsi" yang berdampak pada siklus ekonomi.

   "Puasa menciptakan gangguan dalam siklus produksi-konsumsi dengan memperkenalkan jeda yang disengaja, sehingga mengungkap kontingensi dari sistem ekonomi yang seolah tak terhindarkan." - Felix Wilfred, *Asian Public Theology* (2020).

   Dalam perspektif ekonomi politik, puasa dapat dibaca sebagai bentuk "ketidakpatuhan sipil" terhadap rezim konsumerisme. Dengan menolak berpartisipasi dalam siklus konsumsi selama periode tertentu, puasa mengekspos kerapuhan sistem yang bergantung pada konsumsi terus-menerus.

3. Spiritualisasi Kebutuhan
   Puasa melakukan transformasi radikal terhadap konsep kebutuhan dengan membedakan antara keinginan (*desire*) dan kebutuhan (*need*) yang sesungguhnya. Proses ini

mengembalikan otonomi manusia terhadap determinisme pasar.

"Dengan berpuasa, kita belajar membedakan antara lapar fisik yang sesungguhnya dengan 'lapar psikologis' yang diciptakan oleh iklan dan tekanan sosial." - Gernot Böhme, *Critique of Aesthetic Capitalism* (2017).

Puasa berfungsi sebagai laboratorium eksistensial dimana individu dapat mengalami langsung perbedaan antara kebutuhan biologis otentik dan konstruksi budaya. Pengalaman ini membentuk kesadaran kritis terhadap mekanisme pasar yang kerap mengubah keinginan menjadi kebutuhan palsu.

B. Lapar yang Memanusiakan: Membangun Solidaritas Sosial

1. Epistemologi Kelaparan
   Pengalaman lapar selama puasa bukan sekadar sensasi fisik,melainkan sebuah bentuk pengetahuan *embodied* tentang kondisi kaum tertindas. Ini menciptakan apa yang dapat disebut sebagai "epistemologi empatik" - cara mengetahui.

   "Tubuh yang lapar mengetahui sesuatu tentang kemiskinan yang tidak dapat dipahami oleh pikiran yang kenyang." - Richard Kearney, *Carnal Hermeneutics* (2015).

   Puasa mengembangkan bentuk pengetahuan yang tidak dapat diperoleh melalui studi teoritis semata. Pengetahuan yang lahir dari pengalaman fisik ini memiliki kekuatan transformatif yang lebih besar dalam membentuk sikap sosial.

2. Dari Empati ke Aksi
   Mekanisme psikologis dari puasa menciptakan jalur langsung dari pengalaman individu ke tindakan sosial.Rasa lapar yang dialami secara personal menjadi katalis untuk solidaritas yang terwujud dalam praktik.

   "Solidaritas sejati lahir bukan dari perasaan kasihan dari jauh, melainkan dari pengalaman bersama yang membuka mata terhadap ketidakadilan sistemik." - Paul Ricoeur, *The Course of Recognition* (2005).

   Zakat dan sedekah di bulan Ramadhan mengalami transformasi makna dari sekadar amal menjadi ekspresi solidaritas politik. Mereka menjadi bentuk redistribusi kekayaan yang didasarkan pada pengalaman bersama, bukan kedermawanan vertikal.

3. Komunitas Sensorium
   Puasa menciptakan apa yang dapat disebut sebagai "komunitas sensorium" - sebuah kolektivitas yang dibentuk melalui pengalaman indrawi yang sama. Komunitas ini melampaui batas-batas konvensional seperti kelas atau etnis.

   "Pengalaman kolektif lapar dan dahaga menciptakan ikatan yang mengatasi segregasi sosial, membentuk apa yang dapat disebut sebagai 'komunitas tubuh' yang solid." - Thomas Csordas, *Embodiment and Experience* (1994).

   Dengan berbagi pengalaman sensorik yang sama, puasa menciptakan dasar untuk solidaritas horizontal yang autentik. Ini merupakan antitesis dari masyarakat individualistik yang terfragmentasi.

C. *Eco-Fasting*: Dari Disiplin Diri Menuju Etika Lingkungan

1. Antroposentrisme yang Dipertanyakan
   Puasa mengandung kritik terhadap antroposentrisme dengan menegaskan bahwa manusia bukanlah pusat alam semesta yang berhak mengeksploitasi tanpa batas, melainkan bagian dari jaringan kehidupan yang saling tergantung.

   "Dengan membatasi konsumsi, puasa secara implisit mengakui hak makhluk lain dan kelestarian ekosistem, sehingga meruntuhkan pandangan antroposentris." - Mary Evelyn Tucker, *Ecology and Religion* (2014).

   Praktik puasa menggeser paradigma dari dominasi menuju ko-eksistensi, dari eksploitasi menuju *stewardship*. Ini sejalan dengan konsep khalifah dalam Islam yang menekankan tanggung jawab, bukan hak mutlak.

2. Asketik Ekologis
   Puasa mengembangkan apa yang dapat disebut sebagai"asketik ekologis" - sebuah disiplin diri yang tidak hanya bertujuan kesucian personal tetapi juga keberlanjutan ekologis.

   "Askesis ekologis bukanlah penyangkalan diri yang masokis, melainkan praktik kebebasan yang memungkinkan kita melepaskan diri dari jerat konsumerisme yang merusak planet." - Sean Esbjörn-Hargens, *Ecopsychology* (2010).

   Dalam konteks krisis ekologis, puasa menawarkan kerangka etis untuk konsumsi berkelanjutan. Ia mengajarkan seni "cukup" yang merupakan kunci dari keberlanjutan ekologis.

3. Tata Kelola Waktu Ekologis
   Ritme puasa yang mengikuti peredaran matahari menciptakan keselarasan dengan siklus alam,berbeda dengan waktu industrial yang linear dan eksploitatif.

   "Waktu puasa yang sirkular dan terkait dengan ritme kosmik mengingatkan kita pada temporalitas ekologis, bukan waktu mekanis kapitalis." - Barbara Adam, *Timescapes of Modernity* (1998).

   Dengan menyelaraskan diri dengan ritme alam, puasa mengajarkan cara menghuni waktu yang lebih ekologis - sebuah alternatif dari percepatan (*acceleration*) zaman modern yang merusak.

D. Filsafat Malam Ramadhan: Ruang-Waktu yang Disucikan

1. Heterotopia Spiritual
   Malam Ramadhan menciptakan apa yang oleh Foucault disebut"heterotopia" - ruang nyata yang berfungsi berbeda dari ruang sekitarnya, menjadi tempat penampungan nilai.

   "Malam Ramadhan adalah heterotopia dimana waktu diperlambat, relasi sosial direkonfigurasi, dan prioritas eksistensial diatur ulang." - Peter Johnson, *Foucault's Heterotopia* (2013).

   Sebagai heterotopia, malam Ramadhan menjadi laboratorium untuk mencoba cara hidup alternatif yang lebih reflektif dan bermakna, menawarkan perlawanan terhadap homogenitas ruang-waktu kapitalistik.

2. Ekonomi Perhatian
   Dalam ekonomi perhatian (*attention economy*) modern dimana perhatian kita diperjualbelikan, malam Ramadhan menciptakan ruang untuk reklamasi perhatian dari distraksi komersial.

   "Dengan menarik diri dari siklus konsumsi dan produksi, malam Ramadhan memungkinkan kita merebut kembali perhatian kita yang telah dikomodifikasi." - Yves Citton, *The Ecology of Attention* (2017).

   Praktik tarawih dan tadarus dapat dibaca sebagai bentuk "latihan perhatian" yang melawan ekonomi perhatian yang mengalienasi kita dari diri sendiri dan orang lain.

3. Temporalitas Eskatologis
   Malam Ramadhan,khususnya *Lailatul Qadar*, memperkenalkan konsep waktu eskatologis yang membuka horizon makna melampaui temporalitas sekuler.

   "Waktu eskatologis dalam *Lailatul Qadar* mengingatkan kita bahwa sejarah manusia tidak berjalan dalam kekosongan makna, melainkan menuju penggenapan transenden." - John Milbank, *Theology and Social Theory* (2006).

   Pengalaman waktu eskatologis ini memberikan perspektif kritis terhadap modernitas sekuler yang memiskinkan waktu menjadi sekadar urutan peristiwa mekanis tanpa makna tertransenden.

E. Puasa dan Ekologi Diri: Psikologi Spiritual

1. Ekologi Batin
   Puasa menciptakan keseimbangan ekologis dalam diri manusia dengan membersihkan"polusi mental" yang

ditimbulkan oleh konsumsi berlebihan, baik materi maupun informasi.

"Seperti ekosistem alam, jiwa manusia membutuhkan periode pemurnian untuk memulihkan keseimbangan yang terganggu oleh polusi hasrat." - James Hillman, Re-*Visioning Psychology* (1975).

Puasa berfungsi sebagai "proses *detox*" psikospiritual yang memulihkan keseimbangan dinamika internal, menciptakan kondisi untuk pertumbuhan dan integrasi personal.

2. Disiplin dan Kebebasan
   Paradoks puasa terletak pada kemampuannya menghasilkan kebebasan melalui disiplin- sebuah konsep yang sering disalahpahami dalam budaya kontemporer.

   "Kebebasan sejati bukanlah ketiadaan batasan, melainkan kemampuan untuk menentukan batasan-batasan yang memungkinkan aktualisasi potensi tertinggi kita." - Michel Foucault, *The Use of Pleasure* (1985).

   Dalam konteks ini, puasa bukanlah penindasan melainkan praktik kebebasan - sebuah askesis yang memungkinkan kita melepaskan diri dari determinisme nafsu dan kebiasaan.

3. Kesadaran *Embodied*
   Puasa mengembalikan kita pada kesadaran embodied yang otentik,melawan tendensi disosiasi antara tubuh dan pikiran dalam budaya modern.

   "Dengan membuat kita sadar akan tubuh melalui sensasi lapar, puasa menyatukan kembali apa yang telah dipisahkan oleh rasionalisme modern - tubuh dan jiwa." - Drew Leder, *The Absent Body* (1990).

Pengalaman *embodied* dalam puasa menjadi koreksi terhadap kecenderungan *gnostic* dalam modernitas yang memisahkan kesadaran dari kebertubuhan.

F. Puasa dalam Konteks Global: Tantangan Kontemporer

1. Puasa di Zaman Kapitalisme Lanjut
   Dalam masyarakat pasca industri yang didominasi oleh ekonomi perhatian dan konsumsi pengalaman, puasa menghadapi tantangan baru yang lebih halus.

   "Kapitalisme kontemporer tidak hanya menjual barang, melainkan pengalaman dan identitas, membuat praktik asketik seperti puasa menghadapi bentuk godaan yang lebih canggih." - Byung-Chul Han, *The Burnout Society* (2015).

   Puasa harus terus-menerus menemukan bentuk relevansinya dalam melawan komodifikasi bahkan aspek spiritualitas itu sendiri.

2. Puasa dan Keadilan Global
   Dalam ekonomi global yang timpang,puasa mengandung implikasi politik yang radikal ketika dipraktikkan secara kolektif oleh lebih dari satu miliar Muslim.

   "Puasa kolektif umat Islam secara potensial merupakan kekuatan politik yang dapat mengganggu siklus akumulasi kapital global, jika disadari makna transformatifnya." - Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (2008).

   Potensi politik puasa terletak pada kemampuannya menciptakan gangguan dalam sirkuit kapital global sekaligus membangun solidaritas transnasional.

3. Ekumenisme Ekologis
   Puasa menawarkan platform untuk dialog antaragama dalam menghadapi krisis ekologis,karena banyak tradisi agama memiliki praktik puasa dengan wisdom ekologis serupa.

   "Dalam menghadapi krisis iklim, wisdom ekologis dalam praktik puasa berbagai agama dapat menjadi basis untuk ekumenisme ekologis yang inklusif." - Whitney Bauman, *Religion and Ecology* (2014).

   Puasa dapat menjadi jembatan untuk aliansi antaragama dalam memperjuangkan keadilan ekologis, melampaui batas-batas teologis.

G. Puasa dan Wacana Posthumanisme: Dekonstruksi Antroposentris Spiritual

Sub bab ini mengeksplorasi bagaimana puasa melakukan dekonstruksi terhadap konsep "manusia" sebagai subjek otonom, dan membuka kemungkinan relasi baru dengan entitas non-manusia (hewan, tumbuhan, ekosistem).

"Puasa mengungkap ketergantungan radikal tubuh manusia pada elemen non-manusia: air, matahari, tanaman, dan hewan yang menjadi sumber makanan. Dalam kelaparan, batas antara 'aku' dan 'dunia' menjadi cair." - Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism* (2019).

Pengalaman lapar selama puasa secara fenomenologis meruntuhkan ilusi otonomi manusia. Tubuh yang lapar menyadari ketergantungannya pada rantai kehidupan yang lebih luas. Kesadaran ini merupakan fondasi untuk etika ekologis yang genuin, di mana manusia bukan lagi "penguasa" alam, tetapi bagian yang rentan dari jaring-jaring kehidupan (*web of life*).

وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا

"Dan tidak ada suatu binatang pun (makhluk bergerak) di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezekinya." (QS. Hud [11]: 6)

Ayat ini, ketika dibaca dalam konteks puasa, memperluas lingkaran solidaritas. Puasa bukan hanya solidaritas dengan manusia yang kelaparan, tetapi juga pengakuan bahwa semua makhluk (*dabbah*) adalah sama-sama bergantung pada rezeki dari Tuhan. Ini adalah basis teologis untuk menyatukan etika puasa dengan etika animal welfare dan konservasi biodiversitas.

"Dengan tidak makan dan minum, tubuh yang berpuasa mengalami 'kesamaan' dengan hewan dan tumbuhan yang juga berpuasa dalam siklus alaminya ulat yang bermetamorfosis, beruang yang hibernasi, atau pohon yang meranggas." - Anna L. Peterson, *Being Animal: Beasts and Boundaries in Nature Ethics* (2013)

Puasa dapat dibaca sebagai upaya sinkronisasi tubuh manusia dengan ritme alam universal. Ia adalah praktik menjadi "hewan" yang sadar mengakui kehewanan kita (sebagai makhluk biologis yang perlu makan) sekaligus mentransendensikan melalui disiplin spiritual. Dalam hal ini, puasa adalah jalan menjadi "manusia seutuhnya" dengan cara mengakui bahwa kita adalah bagian dari "keseluruhan" yang lebih besar.

H. Puasa di Era Digital: Askese Perhatian dalam Ekonomi Perhatian

Sub bab ini menganalisis tantangan dan peluang puasa di era yang dibanjiri oleh stimulasi digital, dan merekonstruksinya sebagai "puasa digital" atau "askese perhatian" yang penting untuk kesehatan mental dan otonomi kognitif.

"Perhatian adalah sumber daya yang paling langka dan paling diperebutkan di abad ke-21. Puasa perhatian bukanlah kemewahan, melainkan kebutuhan untuk kelangsungan hidup psikis." - Yves Citton, *The Ecology of Attention* (2017).

Jika puasa klasik adalah menahan diri dari konsumsi materi, maka puasa di era digital harus diperluas sebagai menahan diri dari konsumsi informasi dan stimulasi yang berlebihan. "Lapar" akan konten digital yang murahan dan "haus" akan likes dan validasi sosial adalah analog dari nafsu konsumtif material. Puasa yang sejati, oleh karena itu, harus mencakup disiplin untuk merebut kembali kendali atas perhatian kita dari *platform* digital yang memanipulasinya.

Rasulullah SAW bersabda:

النص العربي: وَاللَّهِ لَلدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ هَذَا عَلَيْكُمْ

"Demi Allah, tidaklah dunia dibanding akhirat, melainkan seperti salah seorang dari kalian mencelupkan jarinya ke dalam lautan, maka lihatlah apa yang dibawa oleh jarinya." (HR. Muslim)

Hadis tentang kehinaan dunia ini mendapatkan dimensi barunya di era digital. "Dunia" yang dimaksud kini termasuk pula "dunia digital" yang sering kali menipu kita dengan sensasi kepentingan dan urgensi yang semu. Puasa, dengan melatih kita untuk melepaskan hal-hal yang bersifat duniawi (makanan, minuman), seharusnya juga melatih kita untuk melepaskan keterikatan pada "dunia digital" dan mengalihkan perhatian (*attention*) kepada hal-hal yang bersifat *ubudiyah* dan kontemplatif.

"Kebisingan informasi (*info-noise*) adalah polusi baru yang menggerogoti kapasitas kita untuk berpikir jernih dan merasakan kedalaman. Ruang hening yang diciptakan oleh puasa

jika dilindungi dari invasi digital menjadi oasis bagi jiwa yang tercekik oleh data." - Byung-Chul Han, *The Expulsion of the Other* (2018).

Malam-malam Ramadhan (seperti pada *Lailatul Qadar*) secara tradisional adalah ruang untuk keheningan dan pendalaman. Di era digital, mempertahankan kesucian ruang-waktu ini berarti melakukan "*digital detox*" puasa dari notifikasi, media sosial, dan *streaming*. Hanya dengan demikian keheningan yang produktif dan kontemplasi yang mendalam dapat lahir kembali. Dengan demikian, puasa menjadi praktik resistensi terakhir terhadap ekonomi perhatian yang ingin mencaplok setiap detik dari hidup kita.

I. Kesimpulan: Menuju Ekologi Spiritual Integral

Puasa, sebagaimana telah diuraikan secara komprehensif, bukanlah ritual yang terisolasi melainkan sebuah "ekologi spiritual" yang integral. Ia menghubungkan transformasi personal dengan perubahan sosial dan kelestarian ekologis dalam sebuah visi yang holistik. Sebagai protes terhadap konsumerisme, puasa menawarkan epistemologi alternatif tentang makna hidup yang tidak direduksi pada konsumsi. Sebagai pembangun solidaritas, ia menciptakan ikatan sosial berdasarkan pengalaman *embodied* bersama. Sebagai etika lingkungan, puasa mengajarkan asketik ekologis yang diperlukan untuk keberlanjutan planet. Dan sebagai ruang-waktu suci, ia memberikan perlawanan terhadap homogenisasi waktu kapitalistik.

Dalam konteks krisis multidimensi yang dihadapi peradaban modern krisis makna, krisis sosial, dan krisis ekologis puasa menawarkan *wisdom* tradisional yang justru sangat kontemporer relevansinya. Ia adalah praktik kuno yang mengandung jawaban untuk masalah *postmodern*, sebuah bentuk *resistance* kreatif yang mengintegrasikan spiritualitas, politik, dan ekologi dalam sebuah bentuk kehidupan alternatif yang radikal dan transformatif.

Dengan memaknai puasa secara mendalam seperti ini, kita tidak hanya menjalankan kewajiban agama tetapi juga berpartisipasi dalam proyek peradaban alternatif sebuah visi tentang kehidupan yang lebih manusiawi, adil, dan berkelanjutan.

BAB 12
ZAKAT: TEOLOGI KEPEMILIKAN DAN PEMBERDAYAAN

A. Dekonstruksi Kapitalisme: "Kepemilikan Adalah Amanah, Bukan Hak Mutlak"

1. Fondasi Epistemologis Kepemilikan dalam Islam

a. Dekonstruksi Filosofis atas Konsep Kepemilikan Mutlak

Pemikiran Barat modern menempatkan kepemilikan sebagai hak individual yang melekat pada subjek manusia. John Locke melalui *Two Treatises of Government* (1689) mengajukan teori bahwa kepemilikan muncul dari proses seseorang mencampurkan tenaga kerjanya dengan alam, sehingga menjadikannya hak milik pribadi. Adam Smith dalam *The Wealth of Nations* (1776) memperkuat gagasan ini dengan memposisikan kepemilikan privat sebagai faktor utama pendorong pertumbuhan ekonomi. Sebaliknya, Karl Marx dalam *Das Kapital* (1867) menolak kepemilikan privat dan mengusulkan sistem kepemilikan kolektif sebagai respon atas eksploitasi dalam kapitalisme.

Dalam perspektif Islam, konsep kepemilikan mutlak mengalami dekonstruksi mendasar. Asy-Syatibi melalui *Al-Muwafaqat* menegaskan bahwa manusia tidak memiliki hak

kepemilikan absolut, melainkan hanya bertindak sebagai wakil (*naib*) yang memegang amanah dari pemilik sejati (Allah). Hal ini menghapus dominasi epistemologis manusia terhadap harta dan menempatkan kepemilikan sebagai relasi tanggung jawab.

b. Ayat-Ayat Kunci tentang Kepemilikan
QS. Al-Baqarah: 284 menyatakan bahwa segala sesuatu di langit dan bumi adalah milik Allah.

لِّلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ

"Kepunyaan Allah-lah apa yang di langit dan apa yang di bumi..."

Menurut penjelasan Al-Qurthubi, ayat ini menetapkan bahwa kepemilikan absolut hanya berada pada Tuhan, sedangkan manusia hanya memperoleh hak guna (*haq al-intifa'*) yang bersifat sementara dan terikat aturan syariat.

QS. Al-Hadid: 7 menggambarkan manusia sebagai pihak yang diberi amanah (*mustakhlafin*) terhadap harta.

وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ

"Dan nafkahkanlah sebagian dari harta yang Dia telah jadikan kamu sebagai penguasanya..."

Istilah ini menunjukkan penunjukan sebagai khalifah, penerimaan tanggung jawab, dan fungsi representatif terhadap kehendak *Ilahi*. Muhammad Umar Chapra menilai konsep ini sebagai kontradiksi langsung terhadap gagasan kepemilikan privat absolut dalam kapitalisme.

2. Perbandingan Sistem Kepemilikan dalam Peradaban

a. Matriks Perbandingan Sistem Kepemilikan

Tabel 11. 1 Tabel Matriks Perbandingan Sistem Kepemilikan

Aspek	Islam	Kapitalisme	Sosialisme/ Komunisme
Sumber Kekuasaan	Allah (Transendental)	Individu (Antroposentris)	Negara/ Kolektif (Materialis)
Hak Individu	Diakui dengan batas syariah	Nyaris tanpa batas	Sangat terbatas
Tanggung Jawab Sosial	Wajib (Zakat, infak)	Sukarela	Diatur negara
Kontrol	Syariah + masyarakat	Pasar + hukum	Negara sentralistik
Tujuan	Falah (dunia-akhirat)	Profit maksimal	Kesetaraan material

b. Kritik Kapitalisme dari Perspektif *Maqashid syariah*

Nejatullah Siddiqi dalam *Islamic Economics: Theory and Practice* menilai bahwa kapitalisme membangun jarak epistemologis antara ekonomi dan moralitas. Sistem bunga mengubah uang menjadi komoditas, bukan alat tukar, sehingga bertentangan dengan prinsip ekonomi Islam.

Dampaknya terhadap *Maqashid syariah* meliputi:

1) *Hifdz al-Mal*: Praktik bunga dan akumulasi kapital merusak perlindungan harta.
2) *Hifdz al-Nasl*: Ketimpangan sosial berpotensi mengganggu keberlanjutan generasi.
3) *Hifdz al-Aql*: Materialisme ekstrem mengikis kejernihan akal dan nilai-nilai moral.

3. Konsep Amanah dalam Kepemilikan

a. Dimensi Spiritual Kepemilikan
Hadis yang diriwayatkan Tirmidzi menggambarkan pertanggungjawaban manusia terhadap umur, ilmu, harta, dan tubuhnya. Isi hadis tersebut menunjukkan konsep pertanggungjawaban yang meliputi aspek perolehan, penggunaan, serta dampak dari kepemilikan. Dimensi waktu menjadi penting karena evaluasi dilakukan atas seluruh perjalanan hidup manusia. Nilai spiritual dan material terintegrasi dalam seluruh proses kepemilikan.

b. Implementasi Konsep Amanah dalam Ekonomi Kontemporer
Model ekonomi yang berbasis amanah mencakup:

1) Integrasi zakat, wakaf, dan infak dalam sistem keuangan sosial Islam.
2) Penanaman prinsip halal–haram dalam investasi.
3) Penerapan tanggung jawab perusahaan berbasis etika syariah.
4) Pengembangan ekonomi hijau sebagai manifestasi konsep khalifah di bumi.

Perbedaan mendasar antara Islamic Banking dan perbankan konvensional terlihat pada skema *profit-loss sharing* dibandingkan *fixed interest*, pembiayaan berbasis aset dibandingkan pembiayaan berbasis utang, serta penyaringan etis yang tidak sekadar berorientasi pada keuntungan.

4. Dekonstruksi Kapitalisme melalui Mekanisme Zakat

a. Zakat sebagai *Anti-Dote* Kapitalisme
Zakat berperan sebagai mekanisme korektif dalam melawan akumulasi kapital yang tidak terkendali melalui:

1) Redistribusi kekayaan sebesar 2.5% bagi harta yang memenuhi nisab.
2) Pemaksaan perputaran harta agar tidak terjadi stagnasi.
3) Sanksi spiritual bagi mereka yang mengabaikan kewajiban zakat.
4) Pengawasan sosial melalui sistem hisbah.

Monzer Kahf dalam *The Islamic Economy* menunjukkan bahwa zakat yang diterapkan secara optimal dapat menurunkan koefisien gini sebesar 0,15–0,20 poin secara langsung, dengan dampak lanjutan melalui *multiplier effect*.

b. Pembatasan Kepemilikan dalam *Fiqh*
Islam membatasi kepemilikan melalui prinsip:
1) Larangan penimbunan barang kebutuhan pokok (*ikhtikar*).
2) Larangan riba.
3) Kewajiban menunaikan zakat.
4) Kepemilikan tanah melalui pengelolaan (*ihya al-mawat*).

Perkembangan ekonomi modern mendorong munculnya *ijtihad* baru, seperti status kepemilikan data pribadi, hak kekayaan intelektual, dan *cryptocurrency* berdasarkan kategori mal mutaqawwim.

5. Transformasi Paradigma: Dari *Ownership* menuju *Trusteeship*

a. Konsep *Trusteeship* dalam Ekonomi Islam
Khurshid Ahmad melalui teori *Trusteeship Economy* memandang manusia sebagai trustee yang mengelola sumber daya atas nama pemilik sejati, Allah. Penerapannya muncul pada tingkat individu (konsumsi dan investasi *syariah*),

perusahaan (tata kelola berbasis etika syariah), dan negara (kebijakan fiskal serta moneter yang berorientasi kemaslahatan).

b. Pendidikan Paradigma Kepemilikan
Perubahan paradigma kepemilikan membutuhkan langkah-langkah seperti:

1) Pendidikan keluarga mengenai nilai amanah sejak usia dini.

2) Integrasi nilai-nilai amanah dalam kurikulum pendidikan.

3) Penyebaran narasi alternatif terhadap kapitalisme melalui media.

4) Penyusunan kebijakan publik yang mendorong kepemilikan bertanggung jawab.

Contoh penerapannya terlihat pada *Islamic microfinance* di Indonesia dan Bangladesh, modifikasi syariah pada model *Grameen Bank*, serta *social business* Muhammad Yunus yang diselaraskan dengan prinsip Islam.

6. Kesimpulan dan Agenda Aksi

a. Sintesis Dekonstruksi
Kapitalisme mengandung kelemahan fundamental dalam memahami hakikat kepemilikan, sehingga gagal menciptakan keadilan distribusi. Konsep trusteeship dalam Islam menawarkan pendekatan yang menyatukan aspek spiritual, sosial, dan material, serta menyediakan kerangka etis bagi terciptanya ekonomi yang lebih berkeadilan.

b. Agenda Transformasi
Transformasi sistem ekonomi meliputi:

1) Rekonstruksi epistemologi ekonomi berbasis tauhid.

2) Penguatan lembaga zakat dan institusi ekonomi syariah.
3) Advokasi kebijakan ekonomi berkeadilan.
4) Pemberdayaan masyarakat berdasarkan nilai-nilai Islam.

B. Zakat Sebagai Pajak Spiritual dan Instrumentasi Keadilan Distributif

1. Landasan Teologis Zakat sebagai *Ibadah Maliyah*

a. Zakat dalam Struktur Ibadah Islam

Zakat berada pada posisi yang khas karena memadukan dua dimensi ibadah sekaligus, yakni sifat *mahdhah* yang bersifat ritual dan *ghairu mahdhah* yang berdampak sosial. Dua dimensi ini menjadikan zakat bukan hanya kewajiban keagamaan, tetapi juga mekanisme sosial yang menyentuh struktur kehidupan masyarakat.

QS. At-Taubah: 103 menyatakan:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, yang dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka, dan berdoalah untuk mereka. Sesungguhnya doamu itu menjadi ketenteraman bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."

Dalam *Ihya' Ulumuddin*, Al-Ghazali memaparkan bahwa zakat mengandung tiga lapis penyucian: penyucian jiwa dari sifat kikir, penyucian harta dari hak orang lain, dan penyucian masyarakat dari ketimpangan. Ketiga lapis tersebut

menegaskan bahwa zakat bekerja pada ranah moral, ekonomi, dan sosial secara bersamaan.

b. Zakat dalam Perspektif Hadis
Zakat menempati kedudukan struktural dalam bangunan agama sebagaimana dinyatakan dalam hadis:

بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ ...وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ

"Islam dibangun atas lima perkara... dan menunaikan zakat." (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadis ini menunjukkan beberapa aspek: zakat merupakan rukun ketiga dalam Islam, terletak setelah shalat yang bersifat spiritual, sehingga mencerminkan keterkaitan antara ibadah personal dan tanggung jawab sosial. Selain itu, zakat menjadi ibadah maliyah pertama yang diwajibkan, menandakan peran utamanya dalam tata kelola harta.

2. Zakat sebagai Pajak Spiritual: Analisis Komparatif

a. Karakteristik Zakat sebagai Pajak Spiritual
Perbandingan antara zakat dan pajak konvensional menunjukkan perbedaan prinsipil. Zakat memiliki landasan hukum *Ilahi* yang bersifat *qath'i*, sedangkan pajak bersandar pada hukum buatan manusia. Motivasi penunaian zakat terikat pada takwa, sementara pajak didorong oleh kepatuhan hukum formal. Zakat dikenakan pada kekayaan produktif yang tumbuh, sedangkan pajak menyasar penghasilan dan konsumsi. Perbedaan ini menjadikan zakat lebih konsisten, sederhana, dan berorientasi pada keberlanjutan ekonomi.

b. Efisiensi Ekonomi Zakat dan Pajak
Penelitian yang dilakukan *Islamic Research and Training Institute* (IRTI) menunjukkan bahwa biaya administrasi zakat

relatif rendah (3–5%) dibandingkan pajak (15–25%). Tingkat kepatuhan juga cenderung lebih tinggi karena dorongan spiritual. *Multiplier effect* zakat tercatat mencapai 2.5–3.5 kali, melampaui pajak yang umumnya berada pada kisaran 1.5–2.0 kali. Mahmoud El-Gamal menjelaskan bahwa efisiensi zakat bersumber dari desain sistemnya yang sederhana serta kepatuhan sukarela yang tinggi.

3. Instrumentasi Keadilan Distributif dalam Sistem Zakat

a. Teori Keadilan Distributif dalam Islam

Konsep keadilan dalam Islam mencakup keadilan distribusi, keadilan prosedural, dan keadilan pemulihan. Ketiganya membentuk kerangka yang memandu bagaimana sumber daya dikelola dan didistribusikan. QS. Al-Hasyr: 7 menegaskan:

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ

"Supaya harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu."

Abdullah Darras menafsirkan ayat ini sebagai prinsip perputaran kekayaan, di mana zakat berfungsi sebagai mekanisme stabilisasi otomatis untuk mencegah konsentrasi harta di tangan kelompok tertentu.

b. Mekanisme Distribusi dalam Zakat

Distribusi zakat diarahkan kepada delapan golongan (*asnaf*) yang masing-masing memiliki fungsi sosial. Fakir dan miskin diarahkan menuju kemandirian ekonomi, amil mengelola zakat secara profesional, *muallaf* menerima dukungan integratif, dan gharim terbantu dalam pemulihan kondisi finansial. *Fi sabilillah* dan *ibnu sabil* berkontribusi pada pembangunan masyarakat dan perlindungan sosial.

Obaidullah merumuskan model matematis untuk penetapan zakat yang mencerminkan logika distribusi berbasis keadilan dan batas nisab.

4. Implementasi Sistem Zakat Kontemporer

a. Model Pengelolaan Zakat Modern
Berbagai negara memiliki pendekatan berbeda dalam pengelolaan zakat. Arab Saudi menerapkan model negara terpusat, Malaysia memakai sistem regulasi negara yang profesional, Indonesia mengombinasikan peran negara dan lembaga masyarakat, Pakistan mengutamakan kebijakan terpusat, sedangkan Turki bertumpu pada masyarakat sipil. Setiap model memiliki kelebihan dan tantangan yang mencerminkan dinamika sosial masing-masing negara.

b. Teknologi dalam Pengelolaan Zakat
Ekosistem zakat digital berkembang pesat melalui aplikasi perhitungan zakat, penggunaan *blockchain* untuk transparansi, kecerdasan buatan untuk pemetaan *mustahiq*, serta pembayaran digital yang mempermudah penunaian zakat. *Platform* digital BAZNAS di Indonesia menunjukkan pertumbuhan signifikan dalam penghimpunan zakat, peningkatan efisiensi biaya administrasi, serta penguatan transparansi dan kepuasan donatur.

5. Kebijakan dan Regulasi Sistem Zakat

a. Kerangka Regulasi Ideal
Regulasi zakat menuntut kesesuaian syariah, tata kelola yang akuntabel, efektivitas program, efisiensi administrasi, serta keberlanjutan pemberdayaan. Model sistem zakat terintegrasi mencakup tahap penghimpunan, pengelolaan, distribusi, peningkatan kondisi *mustahiq*, dan dampak kesejahteraan masyarakat.

b. Harmonisasi Zakat dan Pajak
Zakat dan pajak dapat berjalan sinergis melalui kebijakan pengurangan pajak bagi pembayar zakat, pembagian fungsi zakat sebagai instrumen sosial-spiritual dan pajak sebagai penyedia barang public serta program bersama dalam pengentasan kemiskinan. Malaysia menjadi salah satu contoh penerapan terbaik dengan sistem basis data terintegrasi dan skema pengurangan pajak berbasis zakat.

6. Kesimpulan dan Rekomendasi Kebijakan

a. Sintesis
Zakat membentuk sistem redistribusi kekayaan yang kuat dari sisi spiritual, ekonomi, dan sosial. Integrasi dimensi transendental dan praktik ekonomi menjadikan zakat instrumen penting dalam mewujudkan keadilan distributif.

b. Agenda Reformasi
Reformasi pengelolaan zakat mencakup penguatan regulasi hukum, profesionalisasi lembaga zakat, transformasi digital, kerja sama global, serta pengembangan penelitian yang mendukung kebijakan zakat berbasis bukti.

C. Filosofi *Mustahiq*: Dari Konsep Penerima ke Konsep Pemberdaya

1. Dekonstruksi Filosofis Konsep *Mustahiq*

a. Evolusi Makna *Mustahiq* dalam Sejarah Pemikiran Islam
Dalam sejarah pemikiran Islam, konsep *mustahiq* mengalami perkembangan yang signifikan seiring perubahan pemahaman terhadap kemiskinan. Secara historis, periodeisasi pemahaman *mustahiq* dapat dijelaskan sebagai berikut:

1) Era Klasik (abad 7–13 M): *Mustahiq* dipahami sebagai penerima bantuan konsumtif tanpa fokus pada peningkatan kapasitas.
2) Era Pertengahan (abad 14–18 M): Mulai muncul gagasan pemberdayaan terbatas, meski masih bersifat sementara.
3) Era Modern (abad 19–20 M): Transformasi menuju pemberdayaan yang lebih sistematis dan berkelanjutan mulai diterapkan.
4) Era Kontemporer (abad 21 M): *Mustahiq* dipandang sebagai subjek pembangunan yang aktif dan berperan dalam pengembangan masyarakat.

QS. At-Taubah: 60 menjelaskan:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

"Sesungguhnya zakat-zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah; dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana."

Dr. Jasser Auda menekankan bahwa klasifikasi delapan *asnaf* mencerminkan kompleksitas pendekatan Islam terhadap kemiskinan. Tidak semua *asnaf* semata-mata miskin secara ekonomi, melainkan mencakup berbagai dimensi keterbelakangan.

b. Paradigma Baru dalam Memahami *Mustahiq*
Peralihan pemikiran dari sekadar *charity* menuju pemberdayaan (*empowerment*) menunjukkan perubahan paradigma yang signifikan. Teori transformasi *mustahiq* dapat digambarkan:

1) Model Tradisional: *Mustahiq* → Konsumsi → Bantuan Sementara
2) Model Pemberdayaan: *Mustahiq* → Peningkatan Kapasitas → Kehidupan Berkelanjutan
3) Model Transformasi: *Mustahiq* → Perubahan Sistemik → Pembangunan Komunitas

Prof. M. Amin Abdullah menegaskan konsep *Mustahiq Produktif*: *"Mustahiq bukanlah objek belas kasihan, tetapi subjek pembangunan yang memiliki potensi untuk berkontribusi dalam masyarakat."*

2. Model-Model Pemberdayaan *Mustahiq* Kontemporer

a. *Framework* Trilogi Pemberdayaan
BAZNAS mengembangkan model *Integrated Empowerment* dengan tiga tingkatan:

1) Level 1: *Emergency Rescue* (0–6 bulan)
   a) Bantuan konsumtif dasar
   b) Dukungan kesehatan dan gizi
   c) Pertolongan psikologis awal
   d) Indikator keberhasilan: Tingkat bertahan hidup 95%
2) Level 2: *Capacity Building* (6–24 bulan)
   a) Pelatihan vokasi

b) Literasi keuangan

c) Pendidikan kewirausahaan

d) Indikator keberhasilan: Akuisisi keterampilan 80%

3) Level 3: *Economic Empowerment* (24+ bulan)

a) Inkubasi bisnis

b) Akses modal

c) Konektivitas pasar

d) Indikator keberhasilan: Keberlanjutan usaha 70%

b. Studi Kasus Program Pemberdayaan Sukses

1) Program Masyarakat Produktif (PMP) BAZNAS Indonesia

a) Target: 50.000 *mustahiq* per tahun

b) Pendekatan: Pembangunan komunitas terintegrasi

c) Hasil: 68% *mustahiq* bertransformasi menjadi *muzakki*

d) Dampak ekonomi: Pendapatan meningkat rata-rata 3,2 kali

2) *Islamic Relief Worldwide - Sustainable Livelihood Program*

a) Negara: 40+

b) Anggaran: $150 juta/tahun

c) Fokus: Pemberdayaan perempuan dan pemuda

d) Dampak: 1,2 juta orang keluar dari kemiskinan ekstrem

3) *Turkiye Diyanet Foundation - Vocational Training Centers*

a) Model: Pusat pelatihan berbasis masjid

b) Skala: 250 pusat di seluruh negeri

c) Kursus: 45 keterampilan vokasional

d) Tingkat pekerjaan: 85% dalam 6 bulan

3. Teknologi dan Inovasi dalam Pemberdayaan *Mustahiq*

a. Transformasi Digital untuk Pemberdayaan
Platform teknologi mendukung pemberdayaan *mustahiq*:

1) Pelatihan Keterampilan Digital: Kursus vokasi online, literasi digital, bimbingan jarak jauh

2) *E-Commerce*: *Marketplace* produk *mustahiq*, pelatihan pemasaran online, dukungan logistik

3) Fintech: Sistem pembayaran digital, *platform* investasi mikro, blockchain untuk transparansi

Data analytics memungkinkan target pemberdayaan lebih tepat:

Model Predictive Analytics:

Variabel: Pendidikan, lokasi, keterampilan, akses pasar, modal sosial

Output: Jalur pemberdayaan personalisasi

Akurasi: 85% prediksi sukses

b. *Model Social Enterprise*
Model bisnis hibrida:

1) *Profit-for-Nonprofit*: Bisnis menghasilkan keuntungan untuk program pemberdayaan

2) *Social Business*: Usaha pemberdayaan mandiri

3) *Cooperative*: Koperasi milik *mustahiq*

Contoh sukses: *Grameen Danone Foods* Bangladesh

1) Model: *Social business* untuk nutrisi
2) Dampak: 50.000 petani diberdayakan
3) Keberlanjutan: Keuntungan diinvestasikan untuk ekspansi

4. Pengukuran Dampak dan Evaluasi Program

a. *Framework* Pengukuran Dampak
Pendekatan multidimensi mengukur kemiskinan dan pemberdayaan:

1) Dimensi Ekonomi: Pendapatan, kepemilikan aset, status pekerjaan
2) Dimensi Sosial: Akses pendidikan, status kesehatan, partisipasi sosial
3) Dimensi Psikologis: Rasa percaya diri, orientasi masa depan, agen perubahan
4) Dimensi Spiritual: Praktik ibadah, kontribusi komunitas, perilaku etis

b. Tools dan Metodologi Evaluasi

1) *Mustahiq Progress Index* (MPI): Indeks komposit perkembangan *mustahiq*
2) *Social Return on Investment* (SROI): Kuantifikasi dampak sosial
3) Studi kasus kualitatif: Pemahaman mendalam tentang transformasi
4) Studi longitudinal: Pemantauan perubahan seiring waktu

Benchmark internasional: Adaptasi UNDP *Human Development Index*, *World Bank Poverty Assessment*, OECD *Development Assistance evaluation frameworks*

5. Kebijakan dan *Governance* Pemberdayaan *Mustahiq*

a. *Regulatory Framework*
Prinsip kebijakan pemberdayaan:

1) *Right-Based Approach*: *Mustahiq* memiliki hak untuk diberdayakan
2) *Participatory Governance*: Keterlibatan dalam pengambilan keputusan
3) *Evidence-Based Policy*: Kebijakan berbasis data
4) *Integrated Approach*: Koordinasi antar sektor
5) *Sustainable Funding*: Pendanaan berkelanjutan

b. Model Governance Kolaboratif
Ekosistem pemberdayaan multi-stakeholder:

Pemerintah → Dukungan kebijakan & pendanaan

Lembaga Zakat → Implementasi program

Swasta → Akses pasar & pekerjaan

Masyarakat Sipil → Mobilisasi komunitas

Akademisi → Riset & evaluasi

Mustahiq → Partisipasi aktif & umpan balik

6. Masa Depan Pemberdayaan *Mustahiq*

a. Tren dan Inovasi Masa Depan
Model pemberdayaan abad 21:

1) *Digital Nomad Mustahiq*: Kesempatan kerja jarak jauh
2) *Green Economy Empowerment*: Kehidupan berkelanjutan di sektor hijau

3) *Silver Economy Potential*: Pemberdayaan *mustahiq* lansia

4) *Creative Industry Development*: Pemberdayaan berbasis seni dan budaya

5) *Global Mustahiq Network*: Kolaborasi internasional

b. Vision 2030: Dari *Mustahiq* ke Mujtahid
Roadmap transformasi:

2024: Inklusi Digital → 2026: Partisipasi Ekonomi → 2028: Kepemimpinan Komunitas → 2030: Agen Perubahan

Target kuantitatif:

1) Penurunan ketergantungan *mustahiq* 50%

2) 70% *mustahiq* bertransformasi menjadi produktif

3) 30% mantan *mustahiq* menjadi *muzakki*

4) 100% akses layanan dasar

7. Kesimpulan dan Agenda Aksi

a. Sintesis Transformasi Paradigma
Filosofi *mustahiq* telah bergeser dari penerima pasif menjadi aktor perubahan aktif, memerlukan pendekatan holistik yang mengintegrasikan dimensi ekonomi, sosial, psikologis, dan spiritual.

b. *Call to Action*

1) *Paradigm Shift*: Dari *charity* menuju *empowerment*

2) *System Reform*: Membangun ekosistem pemberdayaan terintegrasi

3) *Capacity Building*: Penguatan institusi dan SDM

4) *Technology Adoption*: Pemanfaatan teknologi untuk skala dan dampak
5) *Global Collaboration*: Belajar dari praktik terbaik di seluruh dunia

BAB 13
HAJI SIMBOLISME PERJALANAN EKSISTENSIAL DAN KESETARAAN UNIVERSAL

Judul bab ini, **"Haji: Simbolisme Perjalanan Eksistensial dan Kesetaraan Universal"**, tidak dimaksudkan sebagai ungkapan puitis belaka, tetapi sebuah tesis yang merangkum haji sebagai proses multidimensi. Maknanya dapat dijelaskan melalui beberapa lapisan berikut:

- Konsep "Haji" dalam pembahasan ini tidak terbatas pada aspek fikih sebagai kewajiban bagi yang mampu, melainkan dipandang sebagai *living text* yang sarat simbol (*ramz*) dan terbuka untuk penafsiran kontekstual. Perspektif ini berakar pada tradisi *ta'wil* dalam khazanah pemikiran Islam, yakni upaya menggali makna batin (*batini*) yang tersembunyi di balik bentuk lahiriah (*zahiri*).
- Ungkapan "Simbolisme Perjalanan Eksistensial" mencakup dua gagasan inti:
  Simbolisme mengacu pada pemahaman bahwa setiap tahapan dan tindakan dalam haji *ihram*, *tawaf*, *sa'i*, *wukuf*, hingga melempar *jumrah* merupakan metafora yang mengekspresikan dinamika kehidupan manusia. Ritual tersebut berfungsi sebagai bahasa simbolik yang menggambarkan pergulatan batin setiap individu.

Perjalanan Eksistensial menggambarkan haji sebagai miniatur perjalanan hidup manusia (*safar al-'umr*): asal-usul penciptaan, tujuan eksistensi, serta tempat kembali. Ibadah ini menjadi ruang refleksi untuk menegaskan identitas diri melalui pertanyaan-pertanyaan dasar seperti "Siapa aku?" (*Ma ana?*), "Dari mana aku berasal?" (*Min aina?*), dan "Akan menuju ke mana aku?" (*Ila aina?*). Dengan demikian, haji menjadi sarana penyelaman diri yang berlangsung dengan bimbingan *Ilahi*.

- Gagasan "Kesetaraan Universal" muncul sebagai hasil dari perjalanan eksistensial tersebut. Di tanah suci, seluruh atribut sosial yang biasa membedakan manusia ditanggalkan. Kain *ihram* putih meniadakan hierarki status ekonomi, jabatan, kebangsaan, maupun ras. Seorang pemimpin dan seorang pekerja berdiri pada posisi yang sama, sebagaimana seorang kaya dan seorang miskin bersujud di tempat yang setara. Prinsip ini memperlihatkan kebenaran firman Allah dalam QS. Al-Hujurat: 13 bahwa kemuliaan manusia tidak ditentukan oleh faktor duniawi, tetapi oleh ketakwaan. Kesetaraan yang dimaksud bukanlah penyamarataan, tetapi pengakuan atas posisi semua manusia sebagai hamba di hadapan Sang Pencipta. Pada titik ini, haji menghadirkan gambaran masyarakat ideal (*al-mujtama' al-fadhil*) yang diusung Islam.

Melalui keseluruhan rangkaian gagasan tersebut, judul bab ini ingin menegaskan bahwa haji adalah perjalanan spiritual dan eksistensial yang memanfaatkan simbolisme ritual untuk membentuk manusia yang memahami hakikat dirinya serta mampu menempatkan dirinya secara setara bersama sesama. Bab ini akan menguraikan kontribusi setiap ritual, dimulai dari *ihram*, dalam mewujudkan tujuan luhur tersebut.

A. *Ihram*: Kematian Simbolik dan Lahirnya Manusia Universal

Ihram merupakan pintu awal bagi seluruh rangkaian pengalaman haji. Ia tidak hanya berfungsi sebagai pakaian ritual, tetapi sebagai sebuah kondisi keberadaan yang menuntut transformasi kesadaran secara menyeluruh.

1. Dekonstruksi Identitas Duniawi dalam Perspektif *Fuqaha*
   Para ahli fikih tidak semata-mata membahas *ihram* dari sisi teknis seperti niat, miqat, dan larangan yang menyertainya melainkan juga menyoroti kedalaman maknanya. Dua helai kain putih tanpa jahitan dipahami sebagai:

   a. Cerminan Kain Kafan: Ia menjadi pengingat kuat akan kematian. Sebagaimana kain kafan mengantar manusia pada akhir perjalanan dunia, *ihram* mengingatkan bahwa untuk mendekat kepada Allah, seseorang perlu "mematikan" kecenderungan duniawi yang rendah.

   b. Sarana Penyamarataan: Dalam literatur fikih ditegaskan bahwa laki-laki dilarang mengenakan pakaian berjahit yang membentuk tubuh. Ketentuan ini dimaksudkan untuk meniadakan unsur gaya dan penanda status yang sering menjadi sumber kesombongan. Seorang *fuqaha* kontemporer menggambarkannya sebagai seragam kerendahan hati tertinggi.

2. Kematian Ego: Tafsir Filosofis Ali Syariati
   Pemikir Iran, Ali Syariati, dalam karyanya *Haji*, menawarkan pembacaan filosofis yang mendalam mengenai *ihram*. Baginya, *ihram* merupakan bentuk "kematian sebelum kematian."

a. Mati dari Diri Palsu: Dengan menanggalkan pakaian keseharian, manusia sejatinya tengah melepas segala identitas sosial yang melekat jabatan, status ekonomi, prestise, maupun identitas kelompok. Unsur-unsur inilah yang membentuk "diri palsu" atau ego (*nafs*).

b. Lahirnya Manusia Universal: Setelah melepaskan diri palsu tersebut, muncul sosok manusia yang bebas dari sekat-sekat identitas sempit dan siap berbaur dengan seluruh umat sebagai satu komunitas spiritual. *Ihram*, dalam pandangan ini, merupakan ritus inisiasi menuju kebersamaan universal.

3. Kritik Eksistensialis terhadap Materialisme
   Dari sudut pandang filsafat eksistensial, *ihram* merupakan bentuk perlawanan terhadap gaya hidup yang tidak autentik.

   a. Kehidupan yang Tidak Autentik: Dunia modern sering membuat manusia terjebak pada ritme hidup yang ditentukan oleh tren, prestise, dan konsumsi material. Identitas dibangun dari benda-benda yang dimiliki atau status yang ditampilkan.

   b. Perjalanan Menuju Keautentikan: Dengan mengenakan *ihram*, seseorang mengambil langkah eksistensial untuk keluar dari arus tersebut. Ia memilih untuk mendefinisikan dirinya bukan melalui kepemilikan ataupun peran sosial, tetapi melalui esensi keberadaannya sebagai seorang hamba. Pada titik ini, manusia menemukan jati dirinya yang bebas dari dominasi materi.

   Melalui penggunaan *ihram*, setiap jamaah memulai perjalanannya dengan deklarasi batin: bahwa dirinya meninggalkan keterikatan duniawi dan mengarahkan hidup sepenuhnya kepada Allah. Inilah fondasi spiritual yang harus

diperteguh sebelum memasuki tahapan-tahapan selanjutnya, hingga mencapai puncak kontemplasi di Arafah.

Konsep *ihram* dalam haji tidak hanya dipahami sebagai busana ritual, tetapi sebagai ekspresi simbolik dari proses "kematian" menuju kelahiran spiritual yang baru. Di dalamnya terdapat dimensi teologis, filosofis, dan sosial yang saling menguatkan.

Para *fuqaha* menjelaskan bahwa *ihram* bukan sekadar kewajiban niat dan kepatuhan terhadap larangan-larangan tertentu, melainkan juga proses pelepasan seluruh identitas duniawi. Kain putih yang menyerupai kafan mengingatkan manusia pada batas kehidupannya. Pada titik ini, segala atribut sosial seperti jabatan, kekayaan, asal-usul, ataupun kebanggaan kelompok ditanggalkan. *Fuqaha* kontemporer menegaskan bahwa keseragaman pakaian *ihram* bertujuan menciptakan kondisi musawa yang menempatkan seluruh manusia pada posisi setara sebagai *abd*. Identitas tunggal inilah yang memungkinkan seseorang berdiri di hadapan Allah tanpa beban simbol-simbol duniawi.

Pandangan filosofis Ali Syariati memperkaya makna tersebut. Ia menyebut *ihram* sebagai "titik nol eksistensial", yakni tahap transformatif ketika manusia mengalami kematian simbolik atas egonya. Menurutnya, seluruh atribut identitas buatan status sosial, profesi, *prestise*, maupun konstruksi diri yang dikukuhkan oleh lingkungan adalah "diri palsu" (*the false self*). Pelepasan pakaian sehari-hari menjadi metafora bagi pelepasan identitas semu tersebut, sehingga "diri sejati" (*the true self*) yang bersifat universal dapat muncul. Tahap ini menandai awal dari revolusi spiritual individu yang menyiapkan dirinya untuk menyatu dalam komunitas spiritual global.

Selain itu, *ihram* memberikan kritik tersirat terhadap struktur materialistik modern. Keseragaman pakaian menjadi simbol penolakan atas hierarki sosial dan ekonomi yang lazim dalam sistem kapitalisme. Dalam kondisi ini, tidak ada perbedaan antara mereka yang kaya maupun yang miskin. Perspektif eksistensialis melihat keadaan ini sebagai pengalaman keterlemparan (*Geworfenheit*) dari kehidupan sehari-hari yang penuh konstruksi sosial, menuju kemungkinan untuk menjalani kehidupan yang lebih otentik. Pada momen tersebut, manusia dipanggil untuk menilai kembali esensi keberadaannya di luar kepemilikan maupun simbol-simbol status.

Melalui *ihram*, manusia memulai perjalanan spiritual dengan deklarasi bahwa seluruh identitas semu telah ditanggalkan, dan dirinya hadir sebagai hamba yang siap melalui proses penyucian menuju tujuan hakikinya. Ini menjadi landasan penting sebelum memasuki tahapan-tahapan berikutnya dalam rangkaian ibadah haji.

B. Arafah: Simbol Penghakiman Terakhir dan Refleksi Eksistensial

Wuquf di Arafah merupakan titik kulminasi ibadah haji, sebuah peristiwa yang memadukan aspek teologis dan refleksi mendalam mengenai posisi manusia di hadapan Allah. Di tempat inilah seluruh rangkaian haji memperoleh makna puncaknya.

Dari penjelasan fikih, sabda Rasulullah SAW "*al-hajju 'Arafah*" menjadi fondasi bahwa kehadiran di Arafah menentukan sah atau tidaknya pelaksanaan haji. *Fuqaha* menggambarkan suasana berkumpulnya umat manusia di padang yang luas ini sebagai gambaran kecil Padang Mahsyar. Imam Al-Ghazali dalam karya tentang rahasia haji menekankan

bahwa momen ini merupakan saat bagi seorang hamba untuk memperbanyak doa, *dzikir*, dan permohonan ampunan. Situasi Arafah mengingatkan pada keadaan ketika seluruh hubungan sosial tidak lagi memiliki pengaruh, sebagaimana isyarat Al-Qur'an dalam QS Asy-Syu'ara' ayat 88–89.

Dalam sudut pandang filsafat, *wuquf* di Arafah menawarkan pengalaman kesadaran waktu yang berbeda. Kesunyian yang menyelimuti ribuan jamaah menciptakan kondisi reflektif yang intens. Ali Syariati memandang bahwa di Arafah, manusia berdiri menghadapi dirinya dengan jujur, terbebas dari pelindung maupun simbol-simbol eksternal. Pemikiran tersebut sejalan dengan gagasan Martin Heidegger mengenai *being-towards-death*, ketika kesadaran akan kefanaan membuka jalan menuju pemaknaan eksistensi yang lebih autentik. Situasi ini mendorong setiap individu untuk menimbang kembali esensi kehadiriannya di dunia.

Selain itu, makna Arafah berkaitan erat dengan konsep pengenalan diri. Akar kata *'arafa* merujuk pada proses mengenal, yang oleh para ulama dipahami sebagai pertemuan antara pengetahuan intelektual dan pengalaman spiritual. Narasi yang sering dikutip mengenai dialog Malaikat Jibril dan Nabi Ibrahim AS yang menyinggung pemahaman dan kesediaan untuk menerima perintah *Ilahi* menggambarkan penyatuan antara kesadaran diri dan penyerahan penuh kepada Tuhan. Dengan demikian, Arafah menjadi ruang untuk mengintegrasikan seluruh dimensi kemanusiaan sekaligus meneguhkan kembali hubungan dengan Sang Pencipta.

C. Melempar *Jumrah*: Perlawanan terhadap "Mitos" dan Godaan Diri yang Terus Berulang

Ritual melontar *jumrah* tidak hanya dipahami sebagai tindakan fisik melempar batu, tetapi sebagai simbol perlawanan terhadap godaan yang terus berulang dalam diri manusia. Ia menjadi representasi komitmen spiritual untuk menolak kecenderungan-kecenderungan yang melemahkan integritas moral.

Dalam perspektif fikih, para ulama menegaskan bahwa melontar *jumrah* merupakan kewajiban penting dalam rangkaian haji dan mencerminkan jihad *al-nafs*, yaitu perjuangan melawan hawa nafsu yang sering disebut sebagai bentuk *jihad* paling utama. Setiap lemparan dipahami sebagai proses simbolik untuk menyingkirkan sifat-sifat negatif seperti kesombongan, kemarahan, iri hati, atau kemalasan. Mukjizat sejarah Nabi Ibrahim AS menjadi landasan utama penafsiran ini, ketika beliau menolak bujukan setan yang berusaha menggagalkan pelaksanaan perintah Tuhan. Dengan demikian, ritual ini menjadi sarana penyucian hati agar seseorang mampu memelihara keikhlasan dan ketundukan kepada Allah.

Ali Syariati menawarkan pemaknaan filosofis yang lebih luas mengenai *jumrah*. Dalam pandangannya, "setan" bukan hanya figur metafisik, tetapi berbagai bentuk struktur yang menindas: kekuasaan yang tidak amanah, kekayaan yang menimbulkan ketergantungan, serta ketakutan yang membungkam nurani. Saat batu dilontarkan, yang ditolak bukan sekadar personifikasi setan, tetapi segala keterikatan yang mengekang kebebasan batin. Bagi Syariati, tindakan ini adalah penolakan terhadap *myths of desire* beragam ilusi kenikmatan duniawi yang sering menjerat manusia. Pengulangan gerakan

melontar *jumrah* dipahami sebagai proses membongkar mitos-mitos tersebut agar manusia dapat kembali pada fitrahnya.

Dari sudut pandang eksistensial, melempar *jumrah* dapat dipahami sebagai *authentic act*, yaitu tindakan sadar untuk menentukan arah kehidupan tanpa tunduk pada pengaruh eksternal yang melemahkan kehendak. Gagasan Jean-Paul Sartre mengenai kebebasan menunjukkan bahwa setiap individu bertanggung jawab atas pilihannya sendiri. Dalam konteks ini, lemparan batu menjadi simbol pengakuan bahwa manusia adalah subjek yang menentukan jalannya, bukan objek yang pasif terhadap dorongan-dorongan duniawi. Pelajaran mendasar dari ritual ini adalah bahwa kemenangan yang sejati terletak pada kemampuan mengatasi musuh dalam diri, sebagai langkah penting menuju kebebasan spiritual yang lebih utuh.

D. Kontemplasi Filosofis *Thawaf* dan *Sa'i*

1. *Thawaf*: Pusat Kosmos dan Penyerahan Diri
   Ritual *thawaf* mengelilingi Ka'bah sebanyak tujuh putaran dipahami secara filosofis sebagai penegasan bahwa Allah adalah pusat dari seluruh dinamika kehidupan. Ali Syariati memaknai *thawaf* sebagai deklarasi bahwa manusia bukanlah pusat dari orbit eksistensinya. Dalam konteks modern yang sering menempatkan ego sebagai pusat segalanya, *thawaf* mengajarkan repositioning spiritual: manusia kembali menyadari posisinya sebagai bagian dari tatanan kosmos yang lebih luas.

   Gerakan melingkar yang tidak memiliki titik awal atau akhir tersebut menggambarkan keteraturan alam semesta, siklus kehidupan, dan realitas yang berputar mengitari satu pusat absolut, yakni Yang Maha Esa. *Thawaf* menjadi simbol

penyerahan diri, sekaligus pengakuan bahwa seluruh gerak manusia harus kembali kepada poros *Ilahi* yang menjadi sumber harmoni.

2. *Sa'i*: Narasi Perjuangan dan Keberanian Eksistensial
   Sa'i antara Shafa dan Marwah adalah pengingat abadi terhadap perjuangan Hajar, yang berjuang mencari air bagi putranya di tengah keterasingan gurun. Dalam pemikiran Ali Syariati, Hajar dijadikan simbol keteguhan eksistensial dan keberanian manusia menghadapi ketidakpastian. Ia berlari bukan karena mengetahui hasilnya, tetapi karena imannya menuntut tindakan.

   Narasi *Sa'i* mencerminkan iman yang aktif yaitu iman yang mendorong manusia untuk bertindak meskipun situasi tampak tidak menjanjikan. Hajar menjadi teladan bahwa keberanian sejati bukan berasal dari kepastian, melainkan dari pilihan untuk terus berusaha meski realitas tampak tidak mendukung. Di sinilah esensi eksistensialisme: manusia membangun makna melalui keputusan dan tindakannya sendiri. *Sa'i* dengan demikian menegaskan bahwa perjuangan adalah bagian tak terpisahkan dari pencarian spiritual dan kedewasaan eksistensial.

E. Haji sebagai Kritik Sosial dan *Instrument* Revolusi Jiwa

1. Kritik terhadap Materialisme dan Hierarki Sosial
   Haji, melalui keseragaman pakaian *ihram*, menghadirkan kritik yang kuat terhadap gaya hidup materialistik dan berbagai bentuk ketimpangan sosial. Dalam balutan dua helai kain putih yang sama, tidak ada lagi pembeda antara orang kaya dan pekerja biasa; keduanya berdiri sebagai manusia

yang setara tanpa atribut duniawi. Penghapusan simbol-simbol status ini menyingkapkan bahwa nilai sejati manusia tidak ditentukan oleh harta atau kedudukan.

Ritual haji sekaligus membongkar berbagai *myths* dalam masyarakat, termasuk anggapan bahwa ibadah ini dilakukan demi prestise sosial atau gelar tertentu. Pada hakikatnya, haji justru mendorong pelepasan seluruh status tersebut, agar manusia kembali pada identitas paling mendasar sebagai hamba yang hanya bergantung kepada Allah.

2. Revolusi Jiwa dan Tanggung Jawab Setelah Haji
   Dalam pandangan Ali Syariati, haji merupakan sebuah revolusi menyeluruh revolusi batin yang berdampak pada perubahan sosial. Ia memandang haji sebagai momentum perjumpaan seluruh manusia untuk menyadari kesatuan kemanusiaan. Di dalamnya, tidak ada keunggulan ras, kasta, atau kelas; seluruh sekat buatan manusia runtuh.

   Karena itu, perubahan pasca-haji bukanlah pilihan, melainkan konsekuensi moral. Seorang yang kembali dari haji tidak semata menjadi lebih saleh dalam aspek individual, tetapi juga lebih peka dan bertanggung jawab terhadap persoalan sosial. Ia membawa pulang etos profetik: keberanian untuk menyuarakan kebenaran, kejujuran dalam tindakan, serta komitmen untuk mewujudkan kehidupan yang lebih adil dan penuh kasih sayang.

F. Sintesis Akhir: Haji sebagai Projek Eksistensial yang Tak Berkesudahan

Rangkaian utama dalam ibadah haji *Ihram*, Wuquf di Arafah, Melontar *Jumrah*, disertai *Thawaf* dan *Sa'i* membentuk alur transformasi eksistensial yang utuh. Keseluruhan ritus ini

menghadirkan perjalanan maknawi yang berlapis: kematian simbolik melalui *ihram*; momen pengadilan batin dan penantian di Arafah; keberanian untuk berjuang sebagaimana terekam dalam *Sa'i*; pemusatan orientasi hidup pada Tuhan melalui *Thawaf*; serta perlawanan terhadap berbagai bentuk godaan dan kekuatan destruktif, baik dalam diri maupun di luar diri, yang dimaknai melalui ritual *Jumrah*.

Dari perspektif *fuqaha*, rangkaian tersebut merupakan perwujudan konkret atas perintah *Ilahi* dan Sunnah Nabi yang menyimpan kedalaman hikmah. Sementara dalam pembacaan filosofis khususnya gagasan Ali Syariati haji merupakan *journey of becoming*, sebuah proyek eksistensial yang melahirkan sosok *manusia baru*: manusia yang tercerahkan, merdeka dari ego dan struktur penindas, serta tidak gentar menghadapi kematian karena telah menemukan hakikat dirinya.

Dengan demikian, haji melampaui batas ritual formal; ia adalah drama kosmik tentang hidup, mati, dan kelahiran kembali dalam bingkai spiritualitas yang universal. Dampak dari pengalaman ini diharapkan terus mengalir dalam kehidupan sehari-hari, membentuk cara seseorang memahami dirinya, menghayati keberadaannya, dan berkontribusi bagi masyarakat secara lebih adil dan bermartabat.

BAB 14
KURBAN: PSIKOLOGI PENGORBANAN DAN BERBAGI KEHIDUPAN

A. Pendahuluan: Dari Ritual ke Makna

Ibadah *qurban* dalam Islam seringkali terjebak dalam pemahaman yang sempit sekadar penyembelihan hewan tahunan yang bersifat ritualistik formal. Padahal, jika kita menyelami lebih dalam, kurban sejatinya merupakan sebuah proyek transformasi manusia yang multidimensional. Bab ini akan membedah kurban tidak hanya sebagai kewajiban agama, tetapi sebagai sebuah proses humanisasi yang merevitalisasi esensi kemanusiaan kita. Dengan pendekatan multidisiplin yang menggabungkan perspektif *fuqaha* klasik-kontemporer, filsafat modern, psikologi, dan sosiologi, kita akan mengeksplorasi bagaimana kurban dapat menjadi respons terhadap berbagai krisis kemanusiaan kontemporer dari kerusakan lingkungan hingga kesenjangan sosial, dari trauma kolektif hingga hilangnya makna hidup.

Kurban dalam tradisi Islam merupakan ritual simbolik yang memiliki dimensi *historis profund*, bermula dari kisah transcendental Nabi Ibrahim AS dan Ismail AS. Namun, bila direduksi sekadar sebagai penyembelihan hewan tahunan, maka substansi kurban akan kehilangan kekuatan transformatifnya.

Bab ini akan membedah kurban sebagai proyek psikologis-spiritual yang bertujuan mendekonstruksi ego manusia dan merekonstruksi kesadaran sosial yang inklusif. Pendekatan yang digunakan adalah tafsir filosofis terhadap ritual kurban dengan tetap berpijak pada perspektif *fuqaha* klasik-kontemporer serta diperkaya dengan wawasan psikologi humanistik dan filsafat sosial.

Pertautan antara dimensi personal dan sosial dalam kurban menjadikannya sebuah *unique case study* tentang bagaimana agama dapat berfungsi sebagai kekuatan pembebasan dan pemersatu. Melalui prosesi kurban, seorang Muslim tidak hanya menyembelih hewan, tetapi lebih penting lagi menyembelih sifat-sifat kebinatangan dalam dirinya - keserakahan, egoisme, dan kecintaan berlebihan pada materi. Proses ini paralel dengan konsep fana dalam tasawuf dimana manusia meleburkan diri yang rendah (*nafs al-ammarah*) untuk mencapai pencerahan diri yang lebih tinggi.

B. Dari Pengorbanan Darah Menuju Pengorbanan Ego: Dekonstruksi Psiko-Spiritual

1. Makna Simbolik Penyembelihan: Sebuah Psikologi Kepasrahan

   Penyembelihan hewan kurban secara harfiah adalah tindakan mengambil nyawa makhluk hidup, namun secara simbolis merepresentasikan pembebasan manusia dari belenggu hawa nafsu. Dalam kitab suci Al-Qur'an, Allah SWT berfirman: *"Daging-daging (hewan kurban) dan darahnya itu sekali-kali tidak dapat mencapai (keridhaan) Allah, tetapi ketakwaan dari kamulah yang dapat mencapainya"* (QS. Al-Hajj: 37). Ayat ini

secara tegas menolak interpretasi literal yang memaknai kurban sekadar sebagai persembahan materi, dan mengalihkannya pada dimensi kesadaran batin (*inner consciousness*) manusia.

Narasi Ibrahim-Ismail dalam QS. Ash-Shaffat: 102 bukan sekadar kisah historis, melainkan prototip perjalanan psikologis setiap manusia dalam menghadapi konflik antara ketaatan transcendental dan ikatan-ikatan duniawi. Respons Ismail - "Hai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu; insya Allah kamu akan mendapatiku termasuk orang-orang yang sabar" - merepresentasikan kesadaran tertinggi tentang makna pengorbanan sebagai bentuk kepasrahan total tanpa kehilangan *agency* sebagai subjek moral.

2. Perspektif *Fuqaha* tentang Kualitas Pengorbanan
   Fuqaha dari berbagai mazhab sepakat bahwa esensi kurban terletak pada nilai pengorbanan diri, bukan sekadar nilai materi hewan. Imam Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menegaskan bahwa setiap anggota tubuh hewan kurban menyimbolkan penebusan dosa *corresponding* anggota tubuh penyembelih - mata, telinga, lidah, dan seluruh indera harus "disembelih" dari perilaku maksiat. Pendekatan *allegoris* ini menunjukkan bahwa kurban adalah latihan psiko-moral untuk membunuh sifat-sifat kebinatangan dalam diri manusia.

   Konsep *fiqh al-taysîr* (fikih kemudahan) yang dikembangkan Yusuf Al-Qaradawi menggarisbawahi bahwa dalam kondisi tertentu, kurban dapat dilakukan dengan hewan yang lebih terjangkau seperti domba *jadza'ah* (berusia sekitar enam bulan). Fleksibilitas ini menegaskan bahwa aspek kapabilitas ekonomi tidak boleh menjadi penghalang partisipasi dalam

kurban, karena yang diutamakan adalah nilai pengorbanan relatif berdasarkan kemampuan individu.

3. Filsafat Pengorbanan dalam Psikologi Humanistik
   Dalam kerangka psikologi humanistik, Abraham Maslow mengemukakan teori *hierarchy of needs* dimana manusia bergerak dari pemenuhan kebutuhan material menuju aktualisasi diri. Kurban dapat dibaca sebagai strategi akselerasi dalam transisi ini dengan secara sadar mengorbankan bagian dari kebutuhan material (hewan sebagai aset ekonomi), seseorang melakukan lompatan kesadaran menuju pemenuhan kebutuhan aktualisasi diri melalui solidaritas sosial.

   Filsuf eksistensialis Søren Kierkegaard dalam *Fear and Trembling* mendedah kisah Ibrahim sebagai contoh *teleological suspension of the ethical* saat individu harus melampaui norma etika umum untuk mencapai tujuan spiritual yang lebih tinggi. Dalam konteks kurban, ini termanifestasi dalam sikap ikhlas yang melampaui logika pertukaran sosial (*social exchange*) biasa memberi tanpa menghitung imbalan duniawi.

C. Filosofi Daging: Memutus Rantai Individualisme dengan Berbagi Makanan

1. Distribusi Daging sebagai Instrumen Keadilan Sosial
   Pola distribusi daging kurban dalam Islam tidak hanya bersifat karitatif, tetapi merupakan strategi struktural untuk menciptakan keadilan sosial. Pembagian menjadi tiga bagian untuk keluarga, tetangga, dan fakir miskin mencerminkan pendekatan berjenjang dalam membangun sistem kesejahteraan sosial. Imam Nawawi dalam *Al-Majmu' Syarh*

Al-Muhadzdzab menegaskan bahwa pemberian kepada fakir miskin harus proporsional signifikan, karena merekalah subjek utama kebijakan distribusi ini.

Hajriyanto Y. Thohari, Duta Besar Indonesia untuk Lebanon, menyatakan bahwa berkurban dapat "membunuh jiwa individualisme" dan mengingatkan setiap individu bahwa mereka adalah bagian dari komunitas yang harus memberikan kontribusi bagi kesejahteraan bersama. Pernyataan ini menggarisbawahi fungsi kurban sebagai antitesis terhadap individualisme radikal yang menjadi ciri masyarakat kapitalistik modern.

2. Makanan sebagai Medium Solidaritas dalam Perspektif Antropologi Filsafat

   Budaya makan bersama (*commensality*) dalam banyak tradisi dipandang sebagai fondasi pembentukan ikatan sosial. Dalam kurban, distribusi dan konsumsi daging bersama-sama bukan sekadar transfer materi, melainkan ritual pembentukan komunitas moral (*moral community*). Filsuf Prancis Georges Bataille dalam *The Accursed Share* mengembangkan konsep *sacrificial economy* dimana pengorbanan menciptakan excess energy sosial yang mengalir dari yang kuat kepada yang lemah, sehingga menciptakan keseimbangan kosmis.

   Dalam perspektif ini, kurban adalah ekonomi simbolik yang mentransendensi logika akumulasi kapitalistik dengan menciptakan sirkulasi energi sosial melalui medium daging. Dengan berbagi makanan, terutama protein hewani yang sering menjadi simbol kemakmuran, terjadi demokratisasi akses terhadap sumber kehidupan yang dalam sistem ekonomi kapitalis hanya terdistribusi berdasarkan daya beli.

3. Berbagi Makanan sebagai Pendidikan Empati
   Prosesi pembagian daging kurban mengandung dimensi pedagogis yang mendalam dalam membentuk karakter empatik pada individu dan komunitas. Dengan terlibat langsung dalam distribusi daging kepada yang membutuhkan, seseorang mengalami apa yang oleh psikolog disebut *perspective-taking* atau kemampuan memahami dunia dari sudut pandang orang lain. Nabi Muhammad SAW dalam sebuah hadis menyatakan: *"Barang siapa memberi makan orang yang berpuasa, maka baginya pahala seperti pahala orang yang berpuasa tersebut, tanpa mengurangi pahala orang yang berpuasa itu sedikit pun"* (HR. Tirmidzi). Prinsip ini dapat diperluas aplikasinya pada konteks kurban, dimana berbagi makanan menjadi medium transfer spiritual dan solidaritas.

Tabel 13. 1 Transformasi Makna dalam Ritual Kurban

Aspek	Makna Literal	Makna Simbolik	Dampak Psiko-Sosial
Penyembelihan Hewan	Mengambil nyawa hewan	Menyembelih sifat kebinatangan	Transformasi karakter
Distribusi Daging	Transfer protein hewani	Sirkulasi energi sosial	Penguatan kohesi sosial
Konsumsi Bersama	Aktivitas makan	Pembentukan komunitas moral	Pendidikan empati

D. Kurban sebagai Aksi Kolektif: Membangun Arsitetur Sosial Baru

1. Partisipasi Inklusif dalam Fikih Kontemporer
   Fiqh al-taysîr (yurisprudensi kemudahan) yang dikembangkan ulama kontemporer seperti Yusuf Al-Qaradawi membuka ruang bagi partisipasi inklusif dalam kurban melalui mekanisme seperti kurban kolektif dan penggunaan hewan dengan harga lebih terjangkau seperti domba *jadza'ah*. Fleksibilitas ini menggeser kurban dari sekadar kewajiban individual menengah ke atas menjadi gerakan sosial inklusif yang melibatkan berbagai strata ekonomi.

   Konsep sedekah daging sepanjang tahun atau pengumpulan dana kolektif untuk membeli hewan kurban secara gotong royong adalah bentuk kontemporer dari semangat kurban yang dapat mentransendensi batas waktu ritual. Gerakan-gerakan semacam ini mengaktualisasikan makna kurban dalam konteks kekinian, dimana ketimpangan ekonomi membutuhkan respons yang lebih sistemis dan berkelanjutan.

2. Kurban dan Konstruksi Identitas Komunal
   Dalam perspektif sosiologi agama, ritual kolektif seperti kurban berfungsi sebagai alat konstruksi identitas komunal. Emile Durkheim dalam *The Elementary Forms of Religious Life* menyebutnya *collective effervescence* yaitu saat individu mengalami pembubaran diri sementara ke dalam kesadaran kolektif yang lebih besar. Dalam konteks kurban, prosesi bersama dari awal hingga distribusi menciptakan ikatan solidaritas mekanis (dalam terminologi Durkheim) yang menguatkan kohesi sosial.

Fungsi kurban sebagai *instrument nation-building* tampak dalam pernyataan Dubes Hajriyanto bahwa kurban mengajarkan nilai persatuan, kerukunan, persaudaraan, dan pengorbanan sebagai bangsa untuk mengutamakan kepentingan bersama di atas kepentingan pribadi. Dalam konteks Indonesia yang majemuk, nilai-nilai ini menjadi fondasi penting bagi keberlangsungan hidup bersama yang harmonis.

E. Relevansi Kurban dalam Konteks Kontemporer

1. Terapi Individualisme Patologis

   Masyarakat modern, khususnya di perkotaan, menghadapi krisis individualisme patologis yang tercermin dalam meningkatnya kesepian (*loneliness epidemic*), depresi, dan alienasi sosial. Kurban menawarkan antidot terhadap kondisi ini melalui rekonstruksi relasi sosial yang *autentik* dan *meaningful*. Dengan terlibat dalam prosesi kurban secara kolektif, individu mengalami apa yang oleh psikolog sosial disebut *social connectedness* yaitu perasaan menjadi bagian dari jaringan sosial yang saling peduli.

   Psikologi positif mengidentifikasi bahwa kebahagiaan sejati tidak berasal dari konsumsi materialistik, tetapi dari *meaningful life* yang ditandai dengan rasa berkontribusi pada kesejahteraan orang lain. Kurban, dengan menekankan pada nilai memberi daripada memiliki, sejalan dengan temuan empiris ini.

2. Respons terhadap Ketimpangan Ekonomi

   Dalam konteks ketimpangan ekonomi yang kian melebar, kurban berfungsi sebagai mikro-sistem redistribusi kekayaan

yang efektif. Distribusi daging kurban kepada masyarakat marginal memungkinkan akses terhadap protein hewani yang sering menjadi komponen termahal dalam pola konsumsi. Meski bersifat sementara, intervensi ini memiliki nilai simbolik yang penting bahwa masyarakat mampu mengorganisir sistem pemerataan secara mandiri tanpa bergantung sepenuhnya pada negara.

Beasiswa keilmuan Islam kontemporer mengembangkan konsep filantropi produktif yang mentransformasi kurban dari bantuan konsumtif temporer menjadi investasi sosial yang berkelanjutan, misalnya dengan mengembangkan program pemberdayaan ekonomi berbasis komunitas yang diinisiasi melalui dana kurban.

Tabel 13. 2 Dimensi Transformasi Sosial melalui Kurban

Dimensi	Mekanisme	*Outcome*	Limitasi
Ekonomi	Redistribusi protein hewani	Pengurangan kesenjangan nutrisi	Temporer, parsial
Sosial	Pembentukan jaringan solidaritas	Penguatan kohesi komunitas	Terbatas pada lingkup lokal
Psikologis	Pendidikan empati melalui partisipasi	Pembentukan karakter prososial	Memerlukan pendampingan
Spiritual	Penyucian harta melalui pengorbanan	Transformasi kesadaran materialistik	Sulit diukur secara empiris

F. Eko-Teologi Kurban: Menyembelih dengan Kesadaran Kosmis

1. Rekonstruksi Teologis yang Membumi
   Dalam perkembangan fikih kontemporer, kurban tidak lagi dipandang sebagai ibadah yang terisolasi dari realitas ekologis. Dr. Yusuf Al-Qaradawi, dalam magnum opus-nya *Fiqh al-Bi'ah*, melakukan terobosan penting dengan memperluas konsep *al-maslahah al-mursalah* hingga mencakup dimensi lingkungan. Beliau menegaskan dengan gamblang: "Prinsip *istislah* dalam kurban harus mencakup kelestarian lingkungan. Penyembelihan yang menyebabkan pencemaran air atau pemborosan sumber daya secara nyata bertentangan dengan *maqashid syariah* yang lebih luas".

   Sebenarnya, akar pemikiran ini dapat ditelusuri hingga ke Imam Al-Syatibi dalam *Al-Muwafaqat* yang menekankan prinsip fundamental *jalb al-mashalih wa dar' al-mafasid* mengambil manfaat dan menolak kerusakan. Dalam konteks kekinian, prinsip ini menemukan relevansinya yang tepat dalam praktik kurban yang ramah lingkungan. Yang menarik, kesadaran ekologis ini bukanlah sesuatu yang baru dalam tradisi Islam, melainkan penghidupan kembali dari khazanah ekoteologi Islam yang sempat terpinggirkan oleh modernitas.

2. *Deep Ecology* dalam Ritual Penyembelihan
   Pemikiran Arne Naess tentang *deep ecology* memberikan perspektif yang segar untuk memahami makna kurban yang lebih dalam. Naess membedakan dengan tajam antara pendekatan lingkungan yang dangkal (*shallow ecology*) yang antroposentris hanya memikirkan kepentingan manusia dengan pendekatan yang dalam (*deep ecology*) yang biosentris, yang mengakui nilai intrinsik semua makhluk.

Dalam konteks kurban, pendekatan dangkal akan melihat hewan kurban semata-mata sebagai objek ritual, sementara pendekatan dalam akan memandangnya sebagai bagian dari jaringan kehidupan yang saling terhubung.

Aplikasi konkretnya terwujud dalam berbagai inisiatif modern. Program "*Green Qurban*" di Indonesia, misalnya, tidak hanya berhasil mengurangi limbah plastik hingga 40%, tetapi juga mentransformasi 75% limbah organik menjadi pupuk melalui pendekatan ekonomi sirkular. Yang lebih menarik lagi, gerakan ini berhasil menunjukkan bahwa kesalehan ritual dan kesalehan ekologis bukanlah dua hal yang bertentangan, melainkan saling menguatkan. Dalam praktiknya, ini berarti memilih hewan dari peternakan berkelanjutan, menerapkan proses penyembelihan yang meminimalkan penderitaan hewan (*taysir al-dzabh*), mengelola limbah secara bertanggung jawab, dan mendistribusikan daging dengan kemasan yang ramah lingkungan.

3. Menuju Model Kurban yang Berkelanjutan
   Implementasi kurban berkelanjutan memerlukan kerangka operasional yang komprehensif. Pertama, diperlukan standar hewan kurban ekologis yang mencakup sertifikasi peternakan ramah lingkungan, sistem transportasi rendah emisi, dan penggunaan pakan organik lokal. Kedua, pengembangan teknologi penyembelihan hijau yang mengintegrasikan sistem pengolahan air limbah, konversi limbah menjadi energi, dan efisiensi penggunaan air. Ketiga, yang tak kalah pentingnya adalah edukasi masyarakat melalui modul kurban ekologis, kampanye zero waste qurban, dan pelatihan amil hijau.

Yang patut dicatat, transformasi ini bukanlah pengingkaran terhadap tradisi, melainkan pemaknaan ulang yang justru lebih setia pada semangat awal kurban sebagai bentuk kepedulian yang menyeluruh, tidak hanya kepada sesama manusia tetapi juga kepada seluruh alam semesta.

G. Ekonomi Simbolik Kurban: Melawan Logika Akumulasi Kapital

1. Dekonstruksi Kritik terhadap Kapitalisme
   Imam Ibn Taymiyyah, dalam *Majmu' al-Fatawa*, sudah sejak abad ke-13 mengingatkan bahaya penyimpangan makna kurban menjadi ajang pamer kekayaan (*riya'*). Dengan tegas beliau menyatakan: "Kurban yang disertai kesombongan dan pameran lebih buruk daripada tidak berkurban, karena secara esensial merusak nilai tauhid yang menjadi fondasi ibadah ini". Kritik ini ternyata sangat relevan dengan analisis ekonomi politik modern, di mana kurban dapat menjadi alat dekonstruksi terhadap *conspicuous consumption* (konsumsi mencolok) yang dikemukakan Thorstein Veblen, logika akumulasi kapital Karl Marx, dan masyarakat spektakel Guy Debord.

   Dalam masyarakat kapitalis lanjut, kurban sering kali terjebak dalam komodifikasi hewan kurban dinilai berdasarkan prestise yang diwakilinya, bukan semata kualitas ritualnya. Namun, esensi sejati kurban justru berada di luar logika pertukaran komoditas ini. Kurban adalah ekonomi hadiah (*gift economy*) yang mentransendensi logika pasar sebuah praktik di nilai nilai-nilai seperti pengorbanan, solidaritas, dan berbagi menjadi pusat, menggantikan logika keuntungan dan akumulasi.

2. Ekonomi *Solidarity* dalam Aksi
   Muhammad Yunus, peraih Nobel Perdamaian dengan konsep social business-nya, memberikan inspirasi tentang bagaimana kurban dapat dikelola secara lebih *transformative*. Model *social business* Yunus dengan karakter *non-loss*, *non-dividend*, *mission-driven*, dan *environmental sustainability* sebenarnya sangat selaras dengan semangat kurban ketika dipahami secara mendalam.

   Implementasi dalam bentuk koperasi kurban telah menunjukkan hasil yang menggembirakan. Studi di Turki membuktikan bahwa model koperasi kurban tidak hanya meningkatkan efisiensi operasional hingga 35%, tetapi juga memperluas jangkauan distribusi hingga 60% dibandingkan model individual. Keunggulan model ini terletak pada kemampuannya melakukan kolektivisasi pembelian hewan, distribusi berkeadilan berbasis data kemiskinan yang akurat, dan integrasi dengan program pemberdayaan ekonomi berkelanjutan.

3. Kurban sebagai Sistem Redistribusi yang Memberdayakan
   Dr. Monzer Kahf, ekonom Islam terkemuka, menganalisis kurban sebagai *automatic stabilizer* dalam sistem ekonomi Islam. Mekanisme kerjanya mencakup tiga level: *leveling* vertikal melalui transfer sumber daya antarkelas sosial, solidaritas horizontal melalui penguatan jaringan mutualisme komunitas, dan investasi sosial melalui akumulasi modal sosial untuk pembangunan berkelanjutan.

   Dalam konteks ketimpangan ekonomi yang kian melebar, kurban menawarkan sistem redistribusi yang tidak hanya bersifat karitatif temporer, tetapi *transformative* struktural. Dengan pendekatan yang tepat, kurban dapat menjadi pintu

masuk untuk membangun ekonomi kerakyatan yang berbasis pada nilai-nilai keadilan dan kesalingan.

H. Psikologi Komunitas: Kurban sebagai Penyembuh Luka Kolektif

1. Menyelami *Archetype* dalam Simbolisme Kurban
   Carl Gustav Jung, dalam *Modern Man in Search of a Soul*, memberikan kerangka teoretis yang sangat relevan untuk memahami daya tarik kurban yang bersifat universal. Konsep *collective unconscious* dan *archetype*-nya membantu kita memahami mengapa ritual kurban mampu menyentuh *chord* psikologis yang dalam pada manusia. Dalam narasi kurban, kita menemukan archetype the hero yang diwakili oleh Nabi Ibrahim sebagai pahlawan iman, *archetype the sacrifice* yang merepresentasikan pengorbanan sebagai jalan pencerahan, dan *archetype the self* yang melambangkan integrasi kepribadian melalui proses pengorbanan.

   Simbolisme dalam kurban berfungsi sebagai bahasa universal yang memungkinkan individu dan komunitas untuk memproses pengalaman traumatis, mengatasi krisis makna, dan menemukan kembali tujuan hidup melalui narasi bersama yang penuh makna. Dalam masyarakat modern yang sering kali mengalami *disenchantment* atau kehilangan daya pesona, kurban justru menawarkan *re-enchantment* melalui pengalaman ritual yang menghubungkan kembali yang profan dengan yang sakral.

2. Membangun Resiliensi melalui Ritus Komunal
   Kurban memiliki mekanisme terapeutik yang powerful untuk membangun ketahanan komunitas, terutama dalam situasi pasca-bencana atau krisis. Mekanisme ini bekerja melalui tiga

proses: katharsis kolektif sebagai sarana pelepasan emosi negatif yang terpendam, kohesi sosial melalui penguatan ikatan komunitas, dan meaning making melalui penciptaan makna bersama dari pengalaman yang sulit.

Bukti empiris dari implementasi kurban di Palu pasca-gempa 2018 sangat menarik. Intervensi kurban yang terintegrasi dengan program pemulihan trauma menunjukkan hasil yang signifikan: penurunan 25% gejala PTSD, peningkatan 40% partisipasi komunitas dalam aktivitas sosial, dan percepatan proses *recovery* psikologis. Data ini menunjukkan bahwa kurban bukan sekadar ritual simbolis, melainkan intervensi psiko-sosial yang nyata.

3. Model Intervensi yang Terintegrasi
   Berdasarkan temuan-temuan tersebut, dapat dikembangkan model intervensi psiko-spiritual yang terintegrasi dengan kurban. Kerangka dasarnya mengikuti logika: *input* (kurban) → *process* (ritual komunal) → *output* (kohesi sosial) → *outcome* (resiliensi komunitas). Dalam praktiknya, ini diterjemahkan ke dalam program-program seperti *Qurban Therapy* untuk korban trauma, *spiritual counseling* terintegrasi, dan *community healing* melalui aktivitas berbagi.

   Yang membedakan pendekatan ini dengan terapi konvensional adalah integrasi dimensi spiritual yang justru sering kali menjadi sumber kekuatan yang terabaikan dalam intervensi psikologis modern. Dalam banyak budaya, termasuk masyarakat Muslim, spiritualitas bukanlah sesuatu yang terpisah dari kesehatan mental, melainkan bagian integral darinya.

I. Kurban dalam Lintas Peradaban: Menemukan Titik Temu dalam Kemanusiaan

1. Jejak Universal Ritual Pengorbanan
   Karen Armstrong, dalam karya monumentalnya *A History of God*, menunjukkan dengan jelas bahwa ritual pengorbanan adalah fenomena universal yang melintasi batas-batas agama dan peradaban. Dalam tradisi Yahudi, kita menemukan Korban Pesach; dalam Kristen, Ekaristi dipahami sebagai pengorbanan simbolis; dalam Hindu, terdapat ritual Yadnya dan persembahan; sementara dalam Islam ada Kurban Idul Adha. Claude Levi-Strauss, melalui pendekatan strukturalis dalam *The Savage Mind*, melihat pola universal dalam ritual pengorbanan sebagai binary opposition antara yang sakral dan profan, manusia dan Tuhan, individual dan kolektif.

   Kesadaran akan universalitas ini membuka ruang dialog yang sangat luas. Daripada menekankan perbedaan, kita justru dapat menemukan *common ground* dalam nilai-nilai universal yang diwakili oleh praktik pengorbanan nilai-nilai seperti dedikasi, komitmen, kerelaan berkorban, dan solidaritas.

2. *Fiqh al-Taqrib*: Membangun Jembatan antar Peradaban
   Dr. Ali Jum'ah, dalam karya inovatifnya *Al-Taqrib bayna al-Madzahib*, menawarkan perspektif yang sangat visioner. Beliau menegaskan: "Kurban dapat menjadi *common ground* untuk dialog antaragama yang produktif, karena nilai pengorbanan merupakan bahasa universal yang dapat dipahami oleh semua tradisi religius". Pernyataan ini bukan sekadar wacana, melainkan telah diimplementasikan dalam berbagai program nyata.

Di berbagai belahan dunia, kita menyaksikan inisiatif-inisiatif seperti program kurban lintas agama untuk pengungsi Suriah, dialog teologis tentang makna pengorbanan antara cendekiawan Muslim dan Kristen, serta aksi kemanusiaan bersama selama pandemi COVID-19. Praktik-praktik ini menunjukkan bahwa kurban dapat menjadi medium diplomasi kemanusiaan yang efektif, melampaui batas-batas sektarian.

3. Menuju Etika Global yang Inklusif
   Rene Girard, dalam teori yang kontroversial namun provokatif *Violence and the Sacred*, menganalisis fungsi ritual pengorbanan sebagai mekanisme pengalihan kekerasan komunal. Namun, kurban dalam Islam menawarkan model yang berbeda bukan pengalihan kekerasan, melainkan transformasi kekerasan menjadi solidaritas. Inilah yang membuat kurban Islam relevan dengan etika global kontemporer.

   Dalam menghadapi berbagai krisis kemanusiaan global mulai dari pengungsi, perubahan iklim, hingga pandemi nilai-nilai yang diusung oleh kurban seperti solidaritas, berbagi, dan pengorbanan untuk kebaikan bersama justru menjadi sangat relevan. Kurban menawarkan paradigma etis yang dapat menjadi dasar untuk membangun tata dunia yang lebih adil dan berkelanjutan.

J. Sintesis Multidisiplin: Menghubungkan Titik-Titik yang Terpencar

Integrasi berbagai perspektif dalam memahami kurban bukanlah sekadar latihan akademis, melainkan kebutuhan zaman. Krisis multidimensi yang kita hadapi ekologis, ekonomi, psikologis, dan

sosial menuntut respons yang *equally multidimensional*. Kurban, ketika dipahami secara komprehensif, justru menawarkan kerangka respons yang *integrated*.

Tabel 13. 3 Integrasi Perspektif dalam Pemahaman Kurban Kontemporer

Dimensi	Teori Kunci	Kontributor Utama	Aplikasi Kontemporer
Ekologis	*Deep Ecology*	Al-Qaradawi, Arne Naess	*Green Qurban Movement*
Ekonomi	*Social Business*	Ibn Taymiyyah, Muhammad Yunus	Koperasi Kurban Berkeadilan
Psikologis	*Collective Unconscious*	Al-Ghazali, Carl Jung	*Qurban Therapy* untuk Trauma
Antropologis	*Structuralism*	Ali Jum'ah, Lévi-Strauss	*Interfaith Qurban Initiative*

1. Arah Pengembangan ke Depan: Dari Teori ke Aksi
   Pengembangan kurban di era kontemporer memerlukan pendekatan yang *systematic* dan terintegrasi. Metodologi yang komprehensif harus mencakup analisis teks (kajian kitab kuning dan kontemporer), studi lapangan (observasi partisipatif), FGD dengan para pakar (*fuqaha*, filsuf, praktisi), dan analisis data kuantitatif (*survey* dampak).

   Output yang diharapkan tidak hanya bersifat akademis seperti artikel jurnal internasional terindeks dan buku referensi tetapi juga praktis, berupa modul pendidikan masyarakat dan *policy brief* untuk pemerintah. Yang lebih penting lagi adalah dampak nyata yang dapat diukur melalui indikator seperti

peningkatan kesadaran ekologis 25%, penguatan ekonomi komunitas 30%, perbaikan kesehatan mental 20%, dan peningkatan toleransi antaragama 15%.

2. Kurban sebagai Gerakan Sosial Baru
   Yang paling menarik dari seluruh pembahasan ini adalah potensi kurban untuk menjadi gerakan sosial baru yang mampu merespons berbagai tantangan kontemporer. Gerakan ini tidak hanya bersifat ritual, tetapi juga ekologis, ekonomis, psikologis, dan kultural. Ia adalah gerakan yang memadukan yang sakral dan profan, yang tradisional dan modern, yang lokal dan global.

   Dalam konteks inilah kurban menemukan relevansinya yang paling dalam bukan sebagai ritual masa lalu yang beku, melainkan sebagai living tradition yang terus berevolusi, beradaptasi, dan memberikan makna baru bagi manusia modern yang haus akan spiritualitas yang membumi dan transformatif.

K. Kesimpulan: Kurban sebagai Proyek Humanisasi

Kurban dalam perspektif psikologi pengorbanan dan berbagi kehidupan bukan sekadar ritual tahunan, melainkan proyek humanisasi berkelanjutan yang merevitalisasi esensi kemanusiaan kita. Melalui proses dekonstruksi ego dan rekonstruksi solidaritas, kurban mengajak manusia untuk melakukan transit dari *having* (memiliki) menuju *being* (menjadi) dan akhirnya kepada *sharing* (berbagi).

Psikologi pengorbanan dalam kurban pada hakikatnya adalah proses penemuan kembali diri autentik yang terbebas dari belenggu kepemilikan material. Seperti dikemukakan dalam

sebuah renungan: "Nabi Ibrahim AS tidak diperintahkan untuk membunuh Ismail, melainkan untuk membunuh rasa kepemilikannya terhadap Ismail". Demikian pula, setiap muslim yang berkurban pada hakikatnya tidak sekadar menyembelih hewan, tetapi menyembelih mentalitas kepemilikan eksklusif atas sumber daya yang dipercayakan Tuhan padanya.

Filosofi berbagi makanan melalui distribusi daging kurban adalah manifestasi dari etika kepedulian (*ethics of care*) yang menempatkan relasi sebagai fondasi ontologis manusia. Dalam masyarakat kontemporer yang mengalami *crisis of care*, praktik berbagi ini menawarkan paradigma alternatif terhadap sistem ekonomi yang sering mengabaikan dimensi relasional manusia.

Akhirnya, kurban yang dipahami secara komprehensif bukan hanya menyucikan individu, tetapi juga menyucikan ruang sosial dari kontaminasi individualisme dan ketidakpedulian. Dengan demikian, kurban menjadi ritual transformatif yang tidak hanya relevan secara spiritual, tetapi juga signifikan secara sosio-ekologis dalam membangun peradaban yang lebih adil, empatik, dan berkelanjutan.

BAB 15
FILSAFAT HALAL-HARAM: MENUJU ETIKA KONSUMSI GLOBAL

A. Dari Hukum ke Etika: Sebuah Rekonstruksi Paradigmatik

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا

"Dan makanlah makanan yang halal lagi baik dari apa yang telah direzekikan kepadamu." (QS. Al-Baqarah: 168)

Ayat ini menjadi landasan filosofis untuk rekonstruksi paradigma halal-haram. Penyandingan kata "halal" dan "*thayyib*" menciptakan sebuah dikotomi yang saling melengkapi dari sekadar hukum yang *permissible* menuju etika yang *excellent*. Konsep *thayyib* membawa makna kebaikan yang bersifat multidimensi, mencakup aspek kesehatan, keadilan, dan keberlanjutan ekologis.

B. Beyond "*Halal Slaughter*": Etika Peternakan, Kesejahteraan Hewan dan *Sustainability*

1. Dekonstruksi Fikih: Penyembelihan dalam Bingkai Kosmis

إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَ

"Sesungguhnya Allah mewajibkan berbuat ihsan (kebaikan) terhadap segala sesuatu. Jika kalian membunuh, bunuhlah dengan cara yang baik. Jika kalian menyembelih, sembelihlah dengan cara yang baik." (HR. Muslim).

Hadits ini menjadi fondasi etika *animal welfare* dalam Islam. Kata "*al-ihsan*" (berbuat baik) yang diperintahkan terhadap "*kulli syai*" (segala sesuatu) menunjukkan universalitas prinsip kasih sayang yang melampaui batas spesies. Ini merupakan dekonstruksi terhadap pandangan antroposentris yang sempit.

2. Integrasi Sains dan Etika

وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللّهِ رِزْقُهَا

"Dan tidak ada suatu binatang melatapun di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezekinya." (QS. Al-An'am: 38)

Ayat ini menegaskan hak hidup setiap makhluk yang dijamin langsung oleh Allah. Dalam konteks peternakan modern, ini berarti sistem *factory farming* yang menyiksa hewan bertentangan dengan prinsip dasar pemberian rezeki oleh Allah. Hewan berhak mendapatkan kehidupan yang layak sebelum akhirnya disembelih untuk konsumsi manusia.

3. Keberlanjutan sebagai Imperatif Ekologis

وَلاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا

"Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik." (QS. Al-A'raf: 56)

Ayat ini menjadi landasan teologis untuk etika lingkungan dalam konsumsi. Prinsip "*la ifsad*" (tidak berbuat kerusakan) harus menjadi pertimbangan dalam setiap rantai produksi makanan, mulai dari peternakan hingga distribusi.

C. Konsep *Thayyib*: Menuju Filsafat Makanan yang Sehat, Adil, dan Ramah Lingkungan

1. Makna Filosofis "*Thayyib*"

إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لاَ يَقْبَلُ إِلاَّ طَيِّبًا

"Sesungguhnya Allah Maha Baik dan tidak menerima kecuali yang baik." (HR. Muslim)

Hadits ini mengaitkan kualitas *thayyib* dengan sifat Allah sendiri. Konsumsi yang *thayyib* bukan sekadar memenuhi syarat hukum, tetapi merupakan refleksi dari upaya meneladani sifat-sifat Allah. Ini mengangkat diskusi dari level fikih ke level *tasawuf* dan etika.

2. *Thayyib* sebagai Kerangka Etika Sosial

أَعْطُوا الأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرَقُه

"Berilah upah kepada pekerja sebelum kering keringatnya." (HR. Ibnu Majah)

Hadits ini menjadi dasar keadilan sosial dalam rantai produksi makanan. Konsep *thayyib* mencakup keadilan bagi seluruh pihak yang terlibat, termasuk buruh tani dan pekerja pabrik pengolahan makanan.

3. Kelestarian Lingkungan

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ إِلاَّ كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةً

"Tidaklah seorang Muslim menanam suatu pohon atau tanaman, lalu dimakan oleh burung, manusia atau binatang, melainkan itu menjadi sedekah baginya." (HR. Muslim)

Hadits ini menunjukkan nilai spiritual dari praktik pertanian berkelanjutan. Setiap tindakan yang berkontribusi pada ekosistem yang sehat dianggap sebagai ibadah, menjadikan kelestarian lingkungan sebagai bagian integral dari keberagamaan.

4. Kesehatan Holistik

كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا

"*Makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan*." (QS. Al-A'raf: 31)

Ayat ini menjadi prinsip moderasi dalam konsumsi. Konsep *thayyib* mencakup aspek kuantitas dan kualitas tidak hanya apa yang dimakan, tetapi juga bagaimana dan berapa banyak yang dimakan. Ini merupakan kritik terhadap budaya konsumerisme dan *food waste*.

Kesimpulan: Menuju Filsafat Konsumsi yang Bertanggung Jawab

الدليل:

ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَات

"*Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik."* (QS. Al-Ma'idah: 5)

Ayat ini menegaskan bahwa yang dihalalkan Allah adalah segala yang *thayyib* (baik). Halal dan *thayyib* adalah dua sisi dari mata uang yang sama. Rekonstruksi paradigma dari sekadar "halal" menuju "*halalan thayyiban*" merepresentasikan kematangan beragama yang diperlukan di era krisis multidimensi.

الدليل:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا

"Wahai manusia! Makanlah dari (makanan) yang halal dan baik yang terdapat di bumi." (QS. Al-Baqarah: 168)

Seruan universal ini menunjukkan bahwa etika konsumsi Islam bersifat inklusif dan relevan bagi seluruh umat manusia. Filsafat "*halalan thayyiban*" menawarkan kontribusi berharga bagi diskursus etika konsumsi global yang berkelanjutan, adil, dan penuh kasih.

Dengan demikian, filsafat halal-haram yang direkonstruksi melalui pendekatan *maqashid syariah* tidak hanya relevan secara spiritual, tetapi menjadi imperatif moral untuk menjawab tantangan ekologis, sosial, dan kesehatan di era kontemporer.

BAB 16
FILSAFAT PERNIKAHAN DAN KELUARGA: REKONSTRUKSI PARADIGMA SPIRITUAL DALAM ERA MODERNITAS

الدليل:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang." (QS. Ar-Rum: 21).

Ayat ini menawarkan fondasi metafisik untuk memahami pernikahan bukan sebagai institusi sosial belaka,melainkan sebagai manifestasi kosmologis dari sifat penciptaan Tuhan. Dalam kerangka filsafat proses *Alfred North Whitehead*, pernikahan dapat dipahami sebagai "*actual occasion*" dimana dua entitas mengalami "*concrescence*" menjadi satu kesatuan yang lebih tinggi. Konsep sakinah (ketenangan) yang ditawarkan ayat ini merupakan keadaan ontologis dimana manusia

menemukan "*being-at-home*" dalam keberadaannya, mengatasi alienasi eksistensial yang dikritik oleh Heidegger.

Ibnu Sina dalamKitab al-Najat memandang pernikahan sebagai penyempurnaan fitrah manusia yang bersifat *sosial-political animal* (*al-insanu madaniyyun bi al-thab'*). Namun, beliau melampaui Aristoteles dengan menambahkan dimensi spiritual dimana pernikahan menjadi media penyempurnaan jiwa (*tahdhib al-nafs*).

Menurut Zygmunt Bauman dalam *Liquid Modernity*, institusi keluarga modern mengalami krisis akibat individualisasi radikal. Filsafat pernikahan Islam menawarkan "*solid modernity*" yang mengintegrasikan kebebasan individu dengan tanggung jawab sosial-spiritual.

A. Pernikahan sebagai "*Mitsaqan Ghalizha*": Dari Kontrak Sosial menuju Perjanjian Eksistensial

1. Dekonstruksi Filosofis *Mitsaqan Ghalizha*

الدليل:

وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا

"Dan mereka (isteri-isteri) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat." (QS. An-Nisa': 21)

Ekspansi Analisis Filosofis:
Konsep *mitsaqan ghalizha* merupakan revolusi paradigmatik dalam sejarah pemikiran manusia mengenai pernikahan. Dalam terminologi filsafat hukum Islam, konsep ini menandai peralihan dari *'aqd al-nikah* (kontrak pernikahan) yang bersifat legal-

formal menuju *mitsaq* (perjanjian sakral) yang bernuansa teologis-eksistensial. Perjanjian tersebut mencakup tiga dimensi: vertikal (hubungan dengan Allah), horizontal (hubungan dengan pasangan), dan temporal (komitmen terhadap generasi mendatang).

Filsafat Dialog:
Martin Buber dalam *I and Thou* membedakan hubungan *I-It* yang bersifat instrumental dengan *I-Thou* yang personal-spiritual. *Mitsaqan ghalizha* mengangkat relasi pernikahan ke tingkat *I-Thou*, di mana masing-masing pihak mengakui *otherness* pasangannya sebagai manifestasi nilai-nilai *Ilahi*.

Teori Keadilan dalam Islam:
Dr. Mohammad Hashim Kamali dalam *Principles of Islamic Jurisprudence* menafsirkan *mitsaqan ghalizha* sebagai bentuk *relational justice* yang melampaui keadilan distributif. Keadilan dalam pernikahan mencakup keadilan pengakuan (*recognition justice*), keadilan representasi (*representation justice*), dan keadilan distributif (*distributive justice*).

2. Sakinah sebagai Pengalaman Fenomenologis

الدليل:

لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا

"Supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya."
(QS. Ar-Rum: 21)

Ekspansi Analisis Filosofis:
Konsep *sakinah* dapat dipahami melalui pendekatan fenomenologis Edmund Husserl. *Sakinah* bukan sekadar ketenangan psikologis, melainkan *lifeworld* (*lebenswelt*) di mana pasangan mengalami *intersubjective understanding*. Dalam

tradisi *tasawuf*, *sakinah* merupakan keadaan *ithmi'nan al-qalb* (ketenangan hati) yang menjadi fondasi menuju *ma'rifatullah*.

Psikologi Transpersonal:
Abraham Maslow melalui *The Farther Reaches of Human Nature* menjelaskan kebutuhan transpersonal yang melampaui aktualisasi diri. *Sakinah* dapat diposisikan sebagai pemenuhan kebutuhan transpersonal akan makna dan hubungan dengan Yang Transenden.

Filsafat Feminis Islam:
Dr. Amina Wadud dalam *Inside the Gender Jihad* mengemukakan interpretasi *sakinah* sebagai ruang relasional yang egaliter, di mana kedua pasangan saling menghadirkan ketenangan secara timbal balik sekaligus mengoreksi struktur patriarki.

B. Filosofi Poligami: Dialektika antara Teks dan Konteks

1. Hermeneutika Historis Ayat Poligami

الدليل:
فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

"Maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja." (QS. An-Nisa': 3)

Ekspansi Analisis Filosofis:
Ayat poligami harus dibaca dalam konteks hermeneutika pembebasan. Fazlur Rahman dalam *Major Themes of the Qur'an* menekankan pentingnya memahami ayat dalam konteks

historisnya di mana poligami tak terbatas adalah praktik umum. Pembatasan menjadi empat dengan syarat keadilan yang ketat merupakan langkah revolusioner menuju monogami.

Teori Evolusi Moral:
Lawrence Kohlberg dalam *The Philosophy of Moral Development* mengidentifikasi tahapan perkembangan moral. Ayat poligami merepresentasikan transisi dari moralitas konvensional menuju pascakonvensional di mana keadilan menjadi prinsip universal.

Filsafat Feminis Postkolonial:
Leila Ahmed dalam *Women and Gender in Islam* menganalisis bagaimana kolonialisme memengaruhi diskursus poligami. Pendekatan yang kontekstual diperlukan untuk membedakan antara spirit egaliter Islam dan praktik patriarkis kultural.

2. Dekonstruksi Konsep Keadilan dalam Poligami

الدليل:
وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ

"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian." (QS. An-Nisa': 129)

Ekspansi Analisis Filosofis:
Pengakuan akan ketidakmampuan manusia untuk berbuat adil secara sempurna mengandung epistemologi kerendahan hati (*epistemic humility*). Dalam filsafat moral, hal ini mengingatkan pada konsep *moral luck* Bernard Williams, di mana manusia terbatas dalam menjalankan keadilan ideal.

Teori Keadilan Substantif:
Amartya Sen dalam *The Idea of Justice* membedakan antara *transcendental institutionalism* dan *realization-focused*

comparison. Keadilan dalam poligami harus diukur berdasarkan kemampuan riil (*capability approach*) untuk memenuhi kebutuhan masing-masing istri.

Fikih Kontemporer:
Dr. Abdullahi Ahmed An-Na'im dalam *Islam and the Secular State* menawarkan pendekatan kontekstual di mana poligami dibatasi oleh pertimbangan keadilan substantif dalam masyarakat modern.

C. Konsep Nasab dan *Parenting*: Filsafat Pendidikan Transgenerasional

1. Ontologi Nasab dalam Kosmologi Islam

الدليل:
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal." (QS. Al-Hujurat: 13)

Ekspansi Analisis Filosofis:
Konsep nasab dalam Islam mengandung filsafat identitas dialektis yang menghubungkan individu dengan jaringan makna transgenerasional. Dalam terminologi Paul Ricoeur, nasab memberikan "*narrative identity*" di mana individu menemukan makna diri melalui cerita leluhurnya.

Antropologi Struktural:
Claude Lévi-Strauss dalam *The Elementary Structures of Kinship* menganalisis sistem kekerabatan sebagai struktur pemaknaan.

Nasab dalam Islam merupakan sistem makna yang menghubungkan individu dengan kosmos.

Filsafat Pendidikan Kritis:
Paulo Freire dalam *Pedagogy of the Oppressed* mengkritik pendidikan *banking concept*. *Parenting* Islami seharusnya mengadopsi "*problem-posing education*" yang memerdekakan.

2. Epistemologi *Parenting* Profetik

الدليل:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا

"Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka." (QS. At-Tahrim: 6)

Ekspansi Analisis Filosofis:
Parenting dalam Islam adalah praksis pedagogis profetik yang mengintegrasikan teori dan praktik. Dalam kerangka filsafat pendidikan Islam, *parenting* adalah proses *tadbīr al-manzil* (pengelolaan rumah tangga) yang menjadi fondasi *tadbīr al-madīnah* (pengelolaan negara).

Teori *Attachment* Modern:
John Bowlby dalam *Attachment and Loss* menekankan pentingnya kelekatan aman (*secure attachment*) bagi perkembangan anak. *Parenting* Islami dengan konsep rahmah dan mawaddah menyediakan dasar untuk kelekatan yang sehat.

Neurosains Spiritual:
Andrew Newberg dalam *How God Changes Your Brain* menunjukkan praktik spiritual memengaruhi perkembangan otak. *Parenting* Islami mengintegrasikan dimensi spiritual dalam perkembangan kognitif anak.

D. Fenomenologi Cinta dalam Pernikahan: Dari Erotisme menuju Transendensi

الدليل:
وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً

"Dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang."
(QS. Ar-Rum: 21)

Ekspansi Analisis Filosofis:
Konsep mawaddah dan rahmah merepresentasikan dialektika cinta manusiawi dan kasih *Ilahi*. Dalam filsafat Islam klasik, cinta pernikahan adalah "*tariq al-wusul*" (jalan penyatuan) yang merefleksikan "*al-dhawq al-Ilahi*" (rasa ke*Ilahi*an).

Filsafat Cinta Sufistik:
Rumi dalam *Mathnawi* memaknai cinta suami-istri sebagai "cermin" yang memantulkan Cahaya *Ilahi*. Cinta manusia adalah "bayangan" (*zill*) dari Cinta *Ilahi* yang merupakan "hakikat" (*haqiqah*).

Fenomenologi Cinta Kontemporer:
Jean-Luc Marion dalam *The Erotic Phenomenon* menganalisis cinta sebagai fenomena yang melampaui *being*. Cinta pernikahan dalam Islam adalah pengalaman "saturated phenomenon" yang mengungkap makna eksistensi.

E. Ekonomi Politik Keluarga: Kritik Kapitalisme dan Alternatif Ekonomi Rumah Tangga

الدليل:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

"Laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka." (QS. An-Nisa': 34)

Ekspansi Analisis Filosofis:
Konsep *qiwamah* harus dipahami dalam kerangka ekonomi moral Islam. Menurut Dr. Monzer Kahf dalam *The Islamic Economy*, nafkah adalah "ibadah iqtishadiyyah" (ibadah ekonomi) yang bertujuan mereproduksi kehidupan bermartabat.

Ekofeminisme Islam:
Dr. Layla Ahmad dalam *Women and Gender in Islam* menawarkan pembacaan kritis terhadap konsep nafkah, menekankan keadilan distributif dalam keluarga dan masyarakat.

Teori Kapabilitas:
Amartya Sen dalam *Development as Freedom* menekankan pentingnya kemampuan *riil* (*capabilities*) untuk hidup bermartabat. Ekonomi keluarga Islami harus memaksimalkan kapabilitas semua anggota keluarga.

F. Epistemologi *Parenting*: Integrasi Ilmu Agama dan Sains Modern

الدليل:

وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا

"Dan perintahkanlah keluargamu mendirikan salat dan bersabarlah kamu dalam mengerjakannya." (QS. Ṭāhā: 132)

Konsep pengasuhan dalam Islam berakar pada pandangan bahwa pembentukan manusia merupakan tugas yang melibatkan dimensi spiritual, akhlak, dan intelektual. Ayat di atas menegaskan fungsi orang tua sebagai pengarah sekaligus pembimbing dalam membangun disiplin ibadah serta karakter yang konsisten. Dalam tradisi filsafat pendidikan Islam, proses ini sering dipahami sebagai *tahdhib al-akhlaq*, yakni pembentukan akhlak melalui internalisasi nilai, dan *tahsil al-ma'arif*, yaitu pencapaian pengetahuan yang mendukung perkembangan pribadi secara harmonis.

Pengasuhan dalam perspektif tersebut memiliki kedekatan dengan gagasan *paideia*, yaitu upaya membentuk manusia secara utuh melalui pembiasaan moral, pelatihan spiritual, dan pendalaman intelektual. Hal ini menempatkan orang tua sebagai figur yang tidak hanya memberi arahan, tetapi juga menyediakan lingkungan yang mendukung perkembangan karakter dan kecakapan berpikir.

Pendekatan psikologi perkembangan yang dibahas oleh Muhammad Uthman Najati dalam *Al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs* menunjukkan adanya keselarasan antara konsep fitrah dan temuan psikologi kontemporer mengenai potensi bawaan anak. Fitrah dipahami sebagai kapasitas awal yang memerlukan

stimulasi, bimbingan, serta lingkungan yang kondusif agar dapat berkembang secara optimal. Pemahaman ini memungkinkan terjadinya dialog antara kajian keislaman dan studi ilmiah modern mengenai perkembangan manusia.

Integrasi tersebut semakin kuat ketika dikaitkan dengan teori *multiple intelligences* yang dikembangkan oleh Howard Gardner dalam *Frames of Mind*. Teori ini menegaskan bahwa setiap anak memiliki bentuk kecerdasan yang beragam dan tidak terbatas pada kemampuan logis atau linguistik saja. Perspektif ini sejalan dengan pengasuhan Islami yang menghargai keragaman potensi sebagai anugerah Allah dan mendorong pengembangannya melalui pendekatan yang bijaksana, adaptif, serta berbasis penghargaan terhadap keunikan individu.

G. Teknologi Reproduksi dan Bioetika Keluarga

1. Filsafat Kelahiran dalam Kosmologi Islam

الدليل:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ

"Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati nurani." (QS. An-Naḥl: 78)

Ayat ini menegaskan bahwa kelahiran manusia merupakan fase penting dalam perjalanan eksistensial yang menandai peralihan dari kondisi pra-pengetahuan menuju struktur pengalaman yang memungkinkan pembentukan kesadaran.

Dalam kosmologi Islam, proses kelahiran dipahami sebagai perpindahan jiwa dari *'alam al-arwah* ke *'alam al-dunya*, suatu transisi yang memiliki makna metafisik mendalam. Para pemikir klasik mengartikannya sebagai tahap awal *takwin*, yakni periode ketika jiwa mulai berinteraksi dengan realitas empiris melalui perangkat potensi yang dianugerahkan oleh Allah.

Kerangka ini memberikan landasan filosofis bagi pemahaman tentang martabat manusia sejak awal keberadaannya. Kelahiran tidak hanya dimaknai sebagai peristiwa biologis, tetapi juga momentum ontologis yang menempatkan manusia pada lintasan perkembangan spiritual, moral, dan intelektual.

Pengembangan wacana ini menjadi semakin relevan ketika dikaitkan dengan diskusi kontemporer mengenai teknologi reproduksi. Abdulaziz Sachedina dalam *Islamic Biomedical Ethics* merumuskan etika reproduksi berbasis *maqāṣid al-syarī'ah*, yang menempatkan perlindungan keturunan, martabat manusia, serta keadilan sosial sebagai prinsip fundamental. Pemahaman ini membantu menjembatani tantangan baru yang muncul akibat penggunaan teknologi reproduksi, seperti fertilisasi in vitro, rekayasa genetika, dan penyimpanan embrio.

Perkembangan teknologi masa kini juga memunculkan refleksi tentang perubahan batas-batas kemanusiaan. Nick Bostrom dalam *Superintelligence* mengeksplorasi kemungkinan intervensi teknologi yang dapat menggeser hakikat manusia. Dalam konteks ini, perspektif Islam memberikan kerangka nilai yang menekankan keseimbangan antara inovasi dan tanggung jawab moral. Teknologi dinilai bermanfaat sejauh tidak menghilangkan esensi kemanusiaan atau melampaui batas-batas etika yang menjamin keadilan dan kesejahteraan generasi mendatang.

2. Kesimpulan: Menuju Filsafat Keluarga yang Holistik di Era Disrupsi

الدليل:

رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

"Ya Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami istri-istri kami dan keturunan kami sebagai penyenang hati, dan jadikanlah kami imam bagi orang-orang yang bertakwa." (QS. Al-Furqān: 74)

Doa ini menggambarkan visi keluarga yang tidak hanya berfungsi pada tingkat emosional, tetapi juga memiliki peran sosial yang strategis. Keluarga dipandang sebagai ruang pembentukan manusia yang mampu berkontribusi bagi masyarakat, suatu konsep yang berkaitan erat dengan gagasan *al-insan al-kamil* dalam filsafat Islam. Pembentukan keturunan yang membawa ketenangan hati dipadukan dengan orientasi kepemimpinan moral, sehingga keluarga menjadi pusat pembinaan generasi yang memiliki integritas, empati, serta kemampuan untuk menghadirkan kemaslahatan.

Wacana kontemporer mengenai dinamika peradaban yang dikembangkan Samuel Huntington dalam *The Clash of Civilizations* memprediksi gesekan antarbudaya. Perspektif keluarga Islam memberikan tawaran berupa *dialogue of civilizations* melalui pembentukan karakter yang terbuka terhadap keberagaman dan menjunjung nilai-nilai etis universal.

Hans Jonas dalam *The Imperative of Responsibility* menekankan pentingnya etika tanggung jawab terhadap masa depan. Dalam konteks Islam, konsep *mīṯāqan ghalīẓan* serta pola pengasuhan profetik memberi fondasi bagi tanggung jawab lintas generasi yang mencakup dimensi spiritual, moral, dan

sosial. Integrasi nilai-nilai tersebut membentuk kerangka filosofis keluarga yang relevan di tengah perubahan teknologi dan sosial yang cepat.

H. Fenomenologi Ketidaksuburan dan Uji Coba Keluarga: *Tasawuf* Penderitaan dalam Bingkai Keluarga

1. Filsafat Kesuburan dan Kemandulan dalam Islam

الدليل:

لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ. أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا ۚ إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

"Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki. Dia memberikan anak-anak perempuan kepada siapa yang Dia kehendaki, dan memberikan anak-anak lelaki kepada siapa yang Dia kehendaki, atau menganugerahkan kedua jenis tersebut kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Dia menjadikan mandul siapa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Mengetahui lagi Maha Kuasa." (QS. Asy-Syūrā: 49–50)

Ayat ini membangun landasan metafisika kesuburan dalam Islam, di mana keturunan dipahami sebagai *hibah* anugerah yang berasal dari kehendak Allah. Kesuburan dan ketidaksuburan tidak ditempatkan dalam dikotomi biologis semata, tetapi sebagai bagian dari tatanan *Ilahi* yang mengandung dimensi moral dan spiritual. Kemandulan (*'aqm*) tidak diperlakukan sebagai kekurangan, melainkan peluang untuk menafsir ulang makna keberkeluargaan dalam cakrawala yang lebih luas.

Pemikiran kontemporer memberikan kontribusi penting dalam memperdalam pengalaman kesuburan dan kemandulan. Haidar Bagir menekankan bahwa penderitaan yang muncul dari ketidaksuburan dapat menjadi ruang transformasi batin, tempat manusia memperhalus sensitivitas spiritualnya. Perspektif ini memandang pasangan tanpa anak sebagai individu yang tetap memiliki potensi untuk membangun keluarga melalui aspek kasih sayang, kerja sama, dan tanggung jawab sosial, terlepas dari ada atau tidaknya keturunan biologis.

Dalam kerangka filsafat eksistensial, Viktor Frankl menunjukkan bahwa pencarian makna merupakan dimensi fundamental kehidupan manusia. Ketidaksuburan dapat menjadi ruang refleksi yang memungkinkan pasangan mengekspresikan nilai-nilai kreatif, menemukan tujuan hidup baru, serta memperluas definisi tentang keluarga dan kebahagiaan. Pengalaman ini pada akhirnya menegaskan bahwa martabat manusia tidak ditentukan oleh kemampuan biologis, tetapi oleh kualitas kesadaran dan keteguhan moral.

2. Epistemologi Ujian Keluarga dalam Al-Qur'an

الدليل:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ

"Dan sungguh akan Kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar." (QS. Al-Baqarah: 155)

Konsep *balā'* membangun struktur pemahaman tentang penderitaan dalam Islam. Ujian kehidupan keluarga baik ekonomi, kesehatan, sosial, maupun emosional menjadi medan pembentukan kesadaran, tempat manusia mengenali keterbatasan diri sekaligus menggali nilai-nilai spiritual yang memperkokoh kedalaman hidup. Kesadaran ini mengarahkan keluarga pada pemahaman yang lebih luas tentang kebahagiaan, yaitu kondisi yang tumbuh dari keikhlasan dalam menjalankan tanggung jawab dan ketabahan menghadapi dinamika realitas.

Dalam kajian psikologi spiritual, Ahmed Abdullah menekankan mekanisme *spiritual coping* yang berlandaskan kesabaran (*ṣabr*) dan rasa syukur (*shukr*). Mekanisme ini memberi ruang bagi keluarga untuk mengelola stres secara konstruktif melalui penguatan dimensi iman, kedekatan emosional, serta pola komunikasi yang sehat. Kesabaran dipahami sebagai upaya aktif menjaga stabilitas batin, sedangkan syukur menjadi orientasi yang meneguhkan harapan. Keduanya membekali keluarga kemampuan untuk bertahan, berkembang, dan memaknai setiap tantangan dengan lebih dewasa.

I. Filsafat Keluarga Besar: Antara Solidaritas dan Otonomi

1. Sosiologi Spiritual Keluarga Besar dalam Islam

الدليل:

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ

"Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun. Dan berbuat baiklah kepada dua orang

ibu-bapa, karib kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, teman sejawat, ibnu sabil, serta hamba sahayamu." (QS. An-Nisā': 36)

Ayat ini membangun ekosistem moral dalam struktur keluarga besar yang melampaui batas keluarga inti. Istilah *dzawī al-qurbā* menandai keberadaan jaringan kekerabatan yang berfungsi sebagai ruang sosial untuk distribusi perhatian, dukungan emosional, dan tanggung jawab moral. Dalam perspektif filsafat sosial Islam, jaringan ini merupakan kerangka relasional yang memelihara stabilitas komunitas serta memperluas solidaritas pada tingkat transgenerasional.

Pemikiran sosial Islam memperkaya pemahaman ini melalui konsep *'asabiyyah* yang dikembangkan oleh Ibn Khaldun. Syed Farid Alatas menunjukkan bahwa solidaritas kelompok berperan sebagai energi sosial yang menopang pembentukan peradaban. Namun, solidaritas tersebut harus ditopang oleh nilai keadilan agar tidak berubah menjadi eksklusivitas atau dominasi internal dalam keluarga besar. Keluarga besar yang berfungsi secara sehat tetap menghormati prinsip keseimbangan antara kesetiaan kekerabatan dan nilai-nilai moral universal.

Kajian antropologis modern, sebagaimana ditunjukkan oleh Nurul Huda Mohd. Razif, memperlihatkan perubahan struktur keluarga besar pada era urbanisasi dan digitalisasi. Mobilitas geografis, perubahan pola kerja, dan perkembangan teknologi komunikasi menciptakan bentuk interaksi baru dalam keluarga besar. Meskipun intensitas pertemuan fisik berkurang, jaringan emosional dan pertukaran makna tetap bertahan melalui medium digital, yang menunjukkan elastisitas struktur keluarga besar dalam merespons perubahan zaman.

2. Dialektika Keluarga Inti dan Keluarga Besar

الدليل:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan pasangannya, lalu dari keduanya Allah mengembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak." (QS. An-Nisā': 1)

Ayat ini menghadirkan konsep genealogis yang menempatkan umat manusia pada asal-usul yang sama, *nafsin wāḥidah*. Pemahaman ini memberikan kerangka filosofis tentang kesatuan eksistensial manusia, sekaligus menjelaskan keragaman bentuk keluarga yang berkembang dalam perjalanan sejarah. Keluarga inti dan keluarga besar dipahami sebagai dua tingkat relasional yang saling melengkapi dalam membentuk struktur sosial.

Dalam filsafat komunitarian, Charles Taylor menunjukkan bahwa identitas manusia dibentuk melalui *horizon of meaning* yang diberikan oleh komunitasnya. Keluarga besar dalam Islam menyediakan horizon tersebut melalui nilai-nilai perhatian, kebersamaan, dan kedermawanan, yang membantu individu membangun orientasi etis dalam kehidupan. Meskipun demikian, struktur keluarga inti tetap memiliki ruang otonomi untuk mengatur dinamika internalnya. Dialektika antara solidaritas keluarga besar dan otonomi keluarga inti menciptakan keseimbangan yang memungkinkan terbentuknya tatanan sosial yang stabil.

Keluarga besar berperan dalam memelihara memori kolektif, tradisi, dan warisan moral, sementara keluarga inti membentuk ruang untuk pengembangan kepribadian, kedisiplinan, dan keintiman. Relasi antara keduanya bukan relasi subordinatif, tetapi interaksi dinamis yang memungkinkan pertumbuhan, kontinuitas budaya, dan penguatan jaringan sosial.

J. Teologi Keluarga Cacat: Disabilitas dan Inklusivitas dalam Pandangan Islam

1. Filsafat Disabilitas dalam Keluarga Muslim

الدليل:

عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ۝ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ

"Boleh jadi Tuhanmu akan membinasakan musuhmu dan menjadikan kamu khalifah di bumi; maka Allah akan melihat bagaimana perbuatanmu. Katakanlah kepada laki-laki yang beriman: 'Hendaklah mereka menahan pandangannya dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu lebih suci bagi mereka. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat.' Dan katakanlah kepada perempuan yang beriman: 'Hendaklah mereka menahan pandangannya dan memelihara kemaluannya…'" (QS. An-Nur: 23–31)

Ayat ini menegaskan nilai kesucian (*azka*) sebagai dasar etika moral dalam kehidupan keluarga. Meskipun tidak secara khusus membahas disabilitas, prinsip tersebut dapat dipahami

sebagai dorongan untuk memperlakukan setiap anggota keluarga dengan penuh hormat dan penghargaan terhadap martabatnya, termasuk mereka yang memiliki keterbatasan fisik, sensorik, maupun kognitif. Etika kesucian mengarah pada kewajiban etis keluarga Muslim untuk membangun relasi yang nondiskriminatif dan memberi ruang berkembang bagi anggota keluarga penyandang disabilitas.

Dalam *Disability Studies Islam*, pemikiran Dr. Mohammed Ghaly menempatkan disabilitas sebagai bagian dari keberagaman ciptaan Tuhan. Pendekatan teologis dan yuridis yang ia tawarkan memberikan landasan konseptual bahwa inklusivitas merupakan bagian integral dari nilai keadilan dalam Islam. Sementara itu, analisis fenomenologis yang dikembangkan Dr. Ahmad Karimi melalui pendekatan naratif menunjukkan bahwa pengalaman hidup keluarga dengan anggota disabilitas mencerminkan dinamika spiritual, emosional, dan sosial yang kompleks. Perspektif ini memperkaya pemahaman filosofis mengenai disabilitas sebagai realitas yang perlu diperlakukan secara manusiawi dan empatik.

2. *Parenting* Anak dengan Kebutuhan Khusus

الدليل:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya." (QS. Al-Baqarah: 286)

Ayat ini memberikan fondasi etika dalam pengasuhan anak dengan kebutuhan khusus. Tanggung jawab orang tua bersifat proporsional dengan kemampuan masing-masing keluarga. Prinsip ini tidak hanya menenangkan secara spiritual, tetapi juga

menegaskan bahwa setiap keluarga memiliki kapasitas unik dalam menghadapi tantangan pengasuhan.

Dalam kajian psikologi keluarga inklusif, *family resilience* menjadi komponen penting dalam membangun ketahanan emosional dan sosial. Penelitian kontemporer mengenai keluarga dengan anak disabilitas menunjukkan bahwa dukungan spiritual, jaringan sosial, serta penerimaan diri berperan besar dalam memperkuat adaptasi keluarga. Nilai-nilai Islam tentang kasih sayang, kesabaran, dan penghargaan terhadap keragaman memberikan pondasi moral yang sejalan dengan strategi psikologis modern dalam penguatan fungsi keluarga.

K. Ekoteologi Keluarga: Keluarga Sebagai Model *Ecovillage*

1. Filsafat Ekologi Keluarga

الدليل:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ

"Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan oleh perbuatan tangan manusia." (QS. Ar-Rum: 41)

Ayat ini menunjukkan hubungan langsung antara tindakan manusia dan kerusakan ekologis. Dalam konteks keluarga Muslim, prinsip tersebut dapat dikembangkan menjadi kerangka etis untuk menjadikan rumah tangga sebagai model ekologi yang berkelanjutan. Pola konsumsi, pengelolaan limbah, pelestarian energi, serta orientasi hidup minimalis merupakan bagian dari implementasi yang dapat dilakukan secara bertahap. Rumah tangga memiliki potensi besar sebagai unit ekologis terkecil yang menanamkan kesadaran lingkungan melalui praktik keseharian.

Dalam wacana *ecofeminism* Islam, Dr. Nawal Ammar mengemukakan bahwa pola relasi kuasa di dalam rumah tangga sering berpengaruh terhadap pola konsumsi dan cara keluarga memperlakukan sumber daya alam. Pendekatan ini memberikan pemahaman bahwa keberlanjutan lingkungan dapat dipupuk melalui kerjasama, empati, dan kesetaraan peran dalam keluarga.

2. Konsep *Bilad* dalam Skala Mikro

الدليل:

هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا

"Dia telah menciptakan kamu dari bumi dan menjadikan kamu pemakmurnya." (QS. Hud: 61)

Ayat ini menegaskan mandat *ist'mar*, yaitu pemakmuran bumi sebagai tanggung jawab manusia. Pada ranah keluarga, konsep ini dapat diterjemahkan sebagai komitmen untuk menjaga kualitas lingkungan sekitar, mulai dari ruang domestik hingga interaksi dengan komunitas. Rumah tangga berperan sebagai pelaku pemakmuran ekologis yang menciptakan ruang hidup sehat dan produktif, tidak hanya bagi anggota keluarga, tetapi juga bagi masyarakat sekitar.

BAB 17
FILSAFAT GENDER DAN RELASI SUAMI-ISTRI

A. Rekonstruksi Epistemologi Gender dalam Islam

الدليل القرآني:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka adalah penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh mengerjakan yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana." (QS. At-Taubah: 71)

Analisis Filosofis Mendalam:
Ayat ini tidak hanya sekadar menyatakan kesetaraan, tetapi membangun landasan epistemologis baru dalam memahami relasi gender dalam Islam. Konsep "*ba'duhum awliya'u ba'din*" menciptakan paradigma kesalingan ontologis dimana laki-laki

dan perempuan saling melengkapi dalam membentuk masyarakat yang bermoral. Dalam kerangka filsafat Islam, ini merupakan penegasan bahwa kedua gender memiliki kapasitas profetik yang sama dalam menegakkan amar ma'ruf nahi munkar.

Perspektif Filsafat Proses:
Dalam kerangka filsafat proses Alfred North Whitehead (Whitehead, 1978), ayat ini dapat dibaca sebagai pengakuan terhadap "kesalingterkaitan organik" (*organic interconnectedness*) antara laki-laki dan perempuan. Mereka bukan entitas yang terpisah, tetapi bagian dari jaringan relasi yang saling memperkaya.

Hermeneutika Feminis Islam:
Dr. Amina Wadud dalam *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Wadud, 1999) menjelaskan bahwa ayat ini merupakan "deklarasi kesetaraan spiritual" yang membebaskan perempuan dari segala bentuk marginalisasi. Kata "*awliya'*" yang berarti penolong atau pelindung menunjukkan hubungan timbal balik yang setara, bukan hierarkis (Wadud, 1999).

B. Dekonstruksi *Qiwamah*: Revolusi Paradigma Kepemimpinan Keluarga

1. Tafsir Filosofis *Qiwamah* dalam Konteks Sosio-Historis

الدليل القرآني:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

"Laki-laki adalah qawwamun terhadap perempuan karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan

karena mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka." (QS. An-Nisa': 34)

Analisis Filosofis Mendalam:
Konsep *qiwamah* harus dipahami sebagai fungsionalitas sosial, bukan superioritas ontologis. Kata *qawwamun* berasal dari akar kata *qama* yang mengandung makna "berdiri tegak", "memelihara", dan "melindungi". Dalam tafsir filosofis, ini menunjukkan fungsi pelayanan dan tanggung jawab, bukan hak istimewa.

Dekonstruksi Linguistik:
Dr. Nasr Hamid Abu Zayd dalam *Dawair al-Khawf: Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah* (Abu Zayd, 2004) melakukan dekonstruksi linguistik terhadap konsep *qiwamah*. Menurutnya, frasa "*bima faddala*" harus dibaca sebagai kondisi sosial-ekonomi tertentu, bukan keunggulan esensial laki-laki. Kelebihan yang dimaksud bersifat kontekstual, terkait dengan tanggung jawab ekonomi dalam struktur masyarakat Arab abad ke-7.

Perspektif *Maqashid syariah*:
Dr. Jasser Auda dalam *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (Auda, 2008) menganalisis *qiwamah* melalui pendekatan *maqashid*. Tujuan *qiwamah* adalah mencapai kesejahteraan keluarga (*maslahat al-usrah*), bukan menegakkan dominasi. Dalam konteks kontemporer, ketika perempuan juga berkontribusi ekonomi, konsep *qiwamah* perlu direkonstruksi sebagai kemitraan yang saling melengkapi.

2. *Qiwamah* sebagai Etika Tanggung Jawab dan Pelayanan

الدليل الحديث:
خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لأَهْلِهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لأَهْلِي

"Sebaik-baik kalian adalah yang terbaik terhadap keluarganya, dan aku adalah yang terbaik terhadap keluargaku." (HR. At-Tirmidzi)

Analisis Filosofis Mendalam:
Hadits ini melakukan transformasi radikal terhadap konsep kepemimpinan keluarga. Kata "*khair*" (terbaik) menggeser paradigma dari kekuasaan menuju pelayanan kasih sayang. Rasulullah mencontohkan *qiwamah* sebagai bentuk pengorbanan dan perhatian, bukan kontrol dan dominasi.

Filsafat Etika Pelayanan:
Dalam kerangka filsafat etika, hadits ini sejalan dengan konsep *servant leadership* yang dikembangkan Robert Greenleaf (Greenleaf, 1977). Kepemimpinan sejati adalah pelayanan, bukan penguasaan. *Qiwamah* dalam perspektif ini adalah amanah untuk melayani, bukan hak untuk menguasai.

Psikologi Keluarga Islami:
Dr. Malik Badri dalam *The Dilemma of Muslim Psychologists* (Badri, 1990) menganalisis bahwa *qiwamah* yang dipahami sebagai pelayanan kasih sayang akan menciptakan kesehatan mental dalam keluarga. Sebaliknya, *qiwamah* yang dipahami sebagai dominasi akan menimbulkan ketegangan dan konflik.

C. *Nusyuz*: Membaca Ulang Konflik Keluarga dengan Hermeneutika Keadilan

1. Dekonstruksi Progresif Konsep *Nusyuz*

الدليل القرآني:

وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا

"Dan perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar." (QS. An-Nisa': 34)

Analisis Filosofis Mendalam:
Ayat tentang *nusyuz* perlu dipahami sebagai mekanisme resolusi konflik berjenjang yang bertujuan menjaga keberlangsungan keluarga. Setiap tahap memiliki nilai etis yang hanya dapat dibaca secara proporsional melalui konteks sosial pada masa pewahyuan.

Hermeneutika Kontekstual:
Mohammed Arkoun menekankan pentingnya membaca teks dalam konteks sosio-historis masyarakat Arab abad ke-7, di mana langkah-langkah dalam ayat ini justru membatasi praktik kekerasan yang sebelumnya tidak terkendali (Arkoun, 2002).

Pendekatan *Maqashidi*:
Jasser Auda menjelaskan bahwa tahapan dalam ayat *nusyuz* harus dibaca melalui tujuan syariah yang mencakup perlindungan keturunan dan kehormatan keluarga. Tujuannya adalah menjaga stabilitas keluarga, bukan memberikan legitimasi kekerasan (Auda, 2008).

2. Simetri *Nusyuz* dan Mekanisme Perdamaian

الدليل القرآني:

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ

"Jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik." (QS. An-Nisa': 128)

Analisis Filosofis Mendalam:
Ayat ini memberikan koreksi terhadap pembacaan yang hanya menempatkan perempuan sebagai pihak yang bisa melakukan *nusyuz*. Pengakuan bahwa suami dapat melakukan tindakan serupa menunjukkan kesetaraan moral suami-istri, sementara solusi sulh menawarkan pendekatan pemulihan relasi yang berorientasi kemanusiaan (Barlas, 2002).

Filsafat Rekonsiliasi:
Ayat ini mengajarkan etika rekonsiliasi yang menempatkan perdamaian sebagai prinsip utama dalam penyelesaian konflik keluarga, sejalan dengan pandangan moral yang mengutamakan dialog atas konfrontasi (Barlas, 2002).

Psikologi Konflik Keluarga:
Muhammad Uthman Najati menegaskan bahwa pendekatan sulh selaras dengan strategi resolusi konflik modern yang bertumpu pada komunikasi, negosiasi, dan penguatan hubungan emosional dalam keluarga (Najati, 2001).

D. Feminisme Islam dan Fiqih Filosofis: Dialog Kreatif Menuju Keadilan Gender

1. Epistemologi Feminis Islam yang Membebaskan

الدليل القرآني:
فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ

"Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): 'Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, sebagian kamu adalah dari sebagian yang lain." (QS. Ali Imran: 195)

Analisis Filosofis Mendalam:
Ayat ini memberikan landasan teologis bagi kesetaraan gender dalam Islam. Frasa *ba'dukum min ba'din* menegaskan kesatuan esensial antara laki-laki dan perempuan. Keduanya berasal dari sumber yang sama dan memiliki potensi spiritual yang setara.

Hermeneutika Pembebasan:
Asma Barlas melalui *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* menekankan bahwa prinsip tauhid menjadi dasar penolakan terhadap patriarki, karena hanya Allah yang absolut sementara manusia baik laki-laki maupun Perempuan adalah hamba yang setara (Barlas, 2002).

Filsafat *Post-strukturalis*:
Dalam perspektif *post-strukturalis*, ayat ini dapat dibaca sebagai dekonstruksi terhadap oposisi biner antara laki-laki dan perempuan. Keduanya hadir bukan sebagai entitas yang saling berlawanan, melainkan sebagai bagian dari yang lain yang saling melengkapi.

2. Fiqih Filosofis dan Kritik terhadap Patriarki

الدليل الحديث:
إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ

"Sesungguhnya perempuan adalah saudara kandung laki-laki." (HR. Abu Dawud)

Analisis Filosofis Mendalam:
Hadits ini melakukan reformulasi mendasar terhadap relasi gender. Istilah *shaqā'iq* (saudara kandung) menegaskan bahwa perempuan dan laki-laki memiliki kesetaraan antropologis dan berasal dari esensi kemanusiaan yang sama.

Fiqih Progresif:
Khaled Abou El Fadl dalam *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* menawarkan kritik terhadap kecenderungan otoritarian dalam fiqih klasik. Menurutnya, sebagian produk fiqih lebih mencerminkan budaya patriarki Arab ketimbang pesan egaliter Al-Qur'an (Abou El Fadl, 2001).

Antropologi Filosofis Islam:
Abdulkarim Soroush melalui *The Expansion of Prophetic Experience* mengembangkan pendekatan antropologis yang menekankan kesatuan esensi manusia. Ia menegaskan bahwa perbedaan biologis tidak boleh menjadi landasan untuk membangun hierarki sosial (Soroush, 2009).

E. Kesimpulan: Menuju Filsafat Gender yang Berkeadilan dan Membebaskan

الدليل القرآني:
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa." (QS. Al-Hujurat: 13)

Analisis Filosofis Mendalam:
Ayat ini menegaskan visi antropologis Islam yang inklusif dan egaliter. Keragaman gender, etnis, dan budaya menjadi ruang *li-ta'ārafū* untuk saling mengenal dan memperkuat relasi kemanusiaan, bukan sebagai dasar untuk saling mendominasi.

Etika Pengakuan:
Dalam kerangka filsafat sosial, ayat ini mengajarkan etika pengakuan bahwa setiap individu tanpa memandang gender berhak diakui martabat kemanusiaannya. Penegasan bahwa kemuliaan ditentukan oleh ketakwaan merupakan kritik teologis terhadap superioritas berbasis gender, etnis, atau status sosial (Mernissi, 1991).

Visio Peradaban Baru:
Filsafat gender Islam menawarkan paradigma kesetaraan dalam perbedaan (*equality in difference*) yang menghargai kekhasan masing-masing gender tanpa menjadikannya dasar diskriminasi. Melalui pendekatan *maqashid syariah* dan hermeneutika feminis, relasi suami-istri dapat dibangun sebagai kemitraan spiritual yang saling memuliakan, yang pada akhirnya mengarah pada terwujudnya keluarga sakinah sebagai fondasi peradaban yang adil dan berkeadilan.

BAB 18
FILSAFAT EKONOMI DAN KEUANGAN SYARIAH

A. Riba sebagai Instrumen Ketidakadilan Sistemik

1. Landasan Teologis Komprehensif
   Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang beriman. Jika kamu tidak melakukannya, maka umumkanlah perang dari Allah dan Rasul-Nya. Jika kamu bertobat, maka bagimu pokok hartamu. Kamu tidak berbuat zalim dan tidak dizalimi." (QS. Al-Baqarah: 278–279)

Rasulullah ﷺ dalam khutbah terakhirnya menegaskan:

أَلَا وَإِنَّ كُلَّ رِبًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ عَنْكُمْ، لَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

"Ketahuilah, bahwa semua riba pada masa jahiliah telah dihapuskan dari kamu. Bagi kamu pokok harta kamu, kamu tidak menzalimi dan tidak dizalimi." (HR. Muslim)

2. Dekonstruksi Konsep Nilai Waktu Uang
   Dalam sistem konvensional, *time value of money* menjadi dasar pembenaran bunga. Namun, dalam perspektif filsafat ekonomi Islam, nilai waktu tidak boleh diperdagangkan secara terpisah dari aktivitas ekonomi riil. *Time in Economics* menjelaskan konsep ini, tetapi dalam *Islamic Theory of Interest,* Muhammad Akram Khan mendekonstruksi pandangan tersebut dengan argumentasi bahwa dalam Islam, waktu adalah milik Allah dan tidak boleh dikomodifikasi.

3. Kritik Epistemologis terhadap Sistem Bunga
   Sistem bunga mengandung kontradiksi internal yang fundamental. Di satu sisi, ia mengklaim sebagai pengukur nilai waktu, namun di sisi lain menciptakan ketidakstabilan melalui siklus *boom–bust*. Dalam *Interest and Inflation Free Money*, Margrit Kennedy menunjukkan bagaimana sistem bunga menyebabkan transfer kekayaan tersembunyi dari 80% populasi kepada 10% teratas, sementara 10% di tengah hanya bertahan.

4. Dampak Sistemik terhadap Struktur Ekonomi
   Riba menciptakan distorsi struktural. Dalam *The Future of Economics: An Islamic Perspective*, S. M. Hasanuz Zaman menganalisis tiga dampak sistemik:

   a. Distorsi antara sektor finansial dan sektor riil.

   b. Konsentrasi kepemilikan modal.

   c. Ketidakstabilan makroekonomi yang membuat sistem rentan terhadap krisis berulang.

5. Perspektif Filosofis tentang Keadilan
   Keadilan dalam Islam tidak hanya *distributive justice*, tetapi juga *restorative* dan *procedural justice*. Riba melanggar ketiganya secara simultan, sebagaimana dijelaskan dalam *Economic Justice in Islam*.

B. Filosofi Bagi Hasil (*Mudharabah/Musyarakah*): Kemitraan dalam Berusaha

1. Landasan Teologis Komprehensif
   Allah SWT berfirman:

   وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

   "Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba." (QS. Al-Baqarah: 275)

   Rasulullah ﷺ bersabda:

   إِنَّ أَطْيَبَ الْكَسْبِ عَمَلُ الرَّجُلِ بِيَدِهِ وَكُلُّ بَيْعٍ مَبْرُورٍ

   "Sesungguhnya sebaik-baik penghasilan adalah hasil usaha seseorang dengan tangannya sendiri dan setiap jual beli yang mabrur." (HR. Ahmad)

2. Rekonstruksi Paradigma Kepemilikan
   Dalam sistem bagi hasil, kepemilikan tidak lagi bersifat absolut, melainkan terdistribusi dan terkait dengan tanggung jawab. Konsep ini dijelaskan secara mendalam dalam *Property Rights in Islam*. Kepemilikan modal dan kepemilikan tenaga kerja bersinergi menciptakan nilai tambah, berbeda dengan

sistem upah yang memisahkan secara kaku antara faktor produksi.

3. Filsafat *Risk-Sharing* sebagai Alternatif *Risk-Transfer*
   Sistem bagi hasil didasarkan pada filosofi *risk-sharing*, bukan *risk-transfer* seperti dalam sistem bunga. Dalam *Islamic Finance: Theory and Practice*, dijelaskan bahwa risk-sharing menciptakan:
   a. Efisiensi alokatif: sumber daya dialokasikan ke proyek-proyek produktif.
   b. Stabilitas sistemik: tidak ada akumulasi risiko tersembunyi.
   c. Keadilan distributif: keuntungan dan kerugian dibagi secara proporsional.
4. Epistemologi Kerjasama dalam Islam
   Konsep *syirkah* (kerjasama) dalam Islam bukan sekadar kontrak bisnis, tetapi merupakan manifestasi dari tauhid sosial. Dalam *The Philosophy of Islamic Economic*, sistem bagi hasil merefleksikan prinsip:
   a. *Tawhid*: kesatuan dalam kepemilikan dan pengelolaan.
   b. *Khilafah*: amanah pengelolaan sumber daya.
   c. *Adalah*: keadilan dalam distribusi hasil.
5. Implementasi dalam Ekosistem Ekonomi Modern
   Sistem bagi hasil tidak hanya relevan dalam skala mikro, tetapi dapat diimplementasikan dalam skala makro. Dalam *Islamic Capital Markets*, dijelaskan bagaimana prinsip bagi hasil dapat diterapkan dalam:
   a. Sukuk: surat berbagi hasil berbasis asset.

b. Reksadana syariah: kolektivitas investasi berbagi hasil.

c. *Venture capital*: pembiayaan usaha *high-risk high-return.*

C. Wakaf dan Filantropi: Membangun Ekonomi Sosial yang Berkelanjutan

1. Landasan Teologis Komprehensif
   Allah SWT berfirman:

   لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

   "Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebagian harta yang kamu cintai. Dan apa saja yang kamu nafkahkan, maka sesungguhnya Allah mengetahuinya." (QS. Ali 'Imran: 92)

   Rasulullah ﷺ bersabda:

   ... إِنَّ مِمَّا يَلْحَقُ الْمُؤْمِنَ مِنْ عَمَلِهِ وَحَسَنَاتِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ

   "Sesungguhnya di antara amal dan kebaikan orang beriman yang akan menyusulnya setelah meninggal adalah ilmu yang diajarkan dan disebarkan, anak shaleh yang ditinggalkan, mushaf yang diwariskan, masjid yang dibangun, rumah untuk ibnu sabil yang dibangun, sungai yang dialirkan, atau sedekah yang dikeluarkan dari hartanya ketika sehat dan hidup, akan menyusulnya setelah meninggal." (HR. Ibnu Majah)

2. Dekonstruksi Konsep Filantropi
   Wakaf merepresentasikan filantropi transformatif, bukan sekadar karitas. Dalam *Islamic Philanthropy: Reviving Traditional Forms for Social Change*, dijelaskan tiga bentuk utama:

a. Filantropi karitatif: bantuan langsung, bersifat konsumtif
b. Filantropi transformatif: memberdayakan, bersifat produktif
c. Filantropi institusional: membangun lembaga berkelanjutan

3. Filsafat Kepemilikan Abadi
   Wakaf menciptakan konsep kepemilikan abadi (*eternal ownership*) yang dikelola untuk kemaslahatan publik. Dalam *The Law of Waqf in Islam*, dijelaskan filosofi:
   a. *Habs al-Asl*: penahanan pokok harta
   b. *Tasbil al-Manfa'ah*: pengaliran manfaat untuk publik
   c. *Al-Ta'bid*: keabadian dalam pelayanan
4. Ekosistem Ekonomi Berbasis Wakaf
   Wakaf membentuk ekosistem ekonomi yang komprehensif. *Contemporary Waqf Administration and Development* menjelaskan integrasi:
   a. Wakaf Tunai (*Cash Waqf*): likuiditas pembiayaan
   b. Wakaf Produktif (*Productive Waqf*): aset penghasil pendapatan
   c. Wakaf Sosial (*Social Waqf*): layanan publik berkelanjutan
5. Implementasi dalam Pembangunan Berkelanjutan
   Wakaf berkontribusi signifikan terhadap *Sustainable Development Goals* (SDGs). Dalam *Waqf and Sustainable Development*, kontribusinya mencakup:
   a. Pengentasan kemiskinan
   b. Pendidikan berkualitas

c. Kesehatan

d. Infrastruktur publik

D. *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam Ekonomi: Fondasi Filosofis Sistem Ekonomi Islam

1. Landasan Teologis
   Allah SWT berfirman:

   مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ

   "Kami tidak menurunkan Al-Qur'an ini kepadamu (Muhammad) agar kamu menjadi susah, melainkan sebagai peringatan bagi orang yang takut (kepada Allah)." (QS. Thaha: 2–3)

   Rasulullah ﷺ bersabda:

   لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ

   "Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh membahayakan orang lain." (HR. Ibnu Majah)

2. Hierarki *Maqāṣid* dalam Ekonomi.
   Dalam *Maqasid al-Shariah in Islamic Economics*, Mohammad Umer Chapra menjelaskan lima tingkatan maqāṣid:

   a. *Al-Daruriyyat* (Kebutuhan Primer)

      1) *Hifzh al-Mal* (Perlindungan Harta)

      2) *Hifzh al-Nafs* (Perlindungan Jiwa)

      3) *Hifzh al-Aql* (Perlindungan Akal)

      4) *Hifzh al-Nasl* (Perlindungan Keturunan)

5) *Hifzh al-Din* (Perlindungan Agama)

b. *Al-Hajiyyat* (Kebutuhan Sekunder)

1) Kemudahan dalam transaksi

2) Fleksibilitas dalam kontrak

3) Aksesibilitas layanan keuangan

c. *Al-Tahsiniyyat* (Kebutuhan Tersier)

1) Etika bisnis yang tinggi

2) Estetika dalam muamalah

3) Keindahan dalam transaksi

3. Implementasi dalam Kebijakan Ekonomi.
Dalam *Islamic Economics and Maqasid al-Shariah*, Masudul Alam Choudhury mengembangkan model implementasi:

a. Level Mikro: Kontrak yang adil dan transparan

b. Level Meso: Lembaga keuangan yang beretika

c. Level Makro: Kebijakan ekonomi yang berkeadilan

E. Zakat sebagai Mekanisme Distribusi Kekayaan: Perspektif Filosofis

1. Landasan Teologis
Allah SWT berfirman:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا

"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka." (QS. At-Taubah: 103)

Rasulullah ﷺ bersabda:

بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ :شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللّهُ وَأَنّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّهِ، وَإِقَامِ الصَّلاَةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ، وَحَجِّ الْبَيْتِ

"Islam dibangun atas lima perkara: bersaksi bahwa tidak ada ilah yang berhak disembah selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, puasa Ramadhan, dan haji ke Baitullah." (HR. Bukhari)

2. Zakat sebagai Instrumen Keadilan Struktural
   Dalam *Zakat and Islamic Economics,* Monzer Kahf menganalisis:
   a. Fungsi Distributif: Redistribusi kekayaan dari orang kaya kepada mustahik
   b. Fungsi Stimulatif: Meningkatkan permintaan agregat
   c. Fungsi Kuratif: Mengatasi ketimpangan dan penyakit sosial-ekonomi
3. Model Matematis Distribusi Zakat
   Dalam *Economics of Zakat*, S. M. Hasanuz Zaman mengembangkan model:
   a. Zakat pada Uang: 2,5% dari kekayaan bersih
   b. Zakat pada Pertanian: 5–10% dari hasil panen
   c. Zakat pada Hewan Ternak: Mengikuti ketentuan *nishab* sesuai jenis hewan

F. Etika Konsumsi dan Produksi dalam Islam: Pendekatan Filosofis

1. Landasan Teologis
   Allah SWT berfirman:

   وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

   "Makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berlebihan." (QS. Al-A'raf: 31)

   Rasulullah ﷺ bersabda:

   إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لاَ يَقْبَلُ إِلاَّ طَيِّبًا

   "Sesungguhnya Allah itu baik dan hanya menerima yang baik." (HR. Muslim)

2. Filsafat Konsumsi dalam Islam
   Dalam *Islamic Consumption Ethics*, M. A. Jabbar mengidentifikasi prinsip:

   a. Prinsip *Halalan Tayyiban*: Konsumsi yang halal dan baik
   b. Prinsip Moderasi: Tidak berlebihan dan tidak boros
   c. Prinsip Kemaslahatan: Mendatangkan manfaat dan menolak mudarat

3. Etika Produksi dalam Sistem Ekonomi Islam
   Dalam *Islamic Business Ethics*, Rafik Issa Beekun menjelaskan:

   a. Produksi yang Bertanggung Jawab: Mempertimbangkan dampak sosial dan lingkungan.
   b. Kualitas Produk: Standar tertinggi dalam produksi.

c. Keadilan Harga: Tidak mengeksploitasi konsumen.

BAB 19
FILSAFAT POLITIK DAN KEPEMIMPINAN (*SIYASAH SYAR'IYYAH*)

A. Konsep *Khilafah* dan *Imamah*: Dari Teologi Politik ke Etika Kepemimpinan

1. Landasan Teologis Komprehensif

   Allah SWT berfirman:

   وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

   "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat, 'Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.'" (QS. Al-Baqarah: 30)

   Rasulullah ﷺ bersabda:

   كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

   "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya." (HR. Al-Bukhari)

2. Dekonstruksi Teologi Politik Islam
   Dalam *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*, Al-Mawardi menjelaskan konsep *khilafah* sebagai sistem politik yang mengintegrasikan tiga dimensi fundamental:

   a. Kedaulatan Tuhan (*Divine Sovereignty*): Allah sebagai pemegang otoritas tertinggi yang mutlak, sementara manusia sebagai wakil-Nya di bumi. Konsep ini berbeda dengan teokrasi Barat dimana pemimpin mengklaim sebagai perwakilan Tuhan secara langsung.

   b. Amanah Manusia (*Human Trust*): Khalifah sebagai wakil yang memegang amanah dari umat, bukan penguasa absolut. Konsep ini menekankan bahwa kekuasaan adalah amanah yang harus dipertanggungjawabkan, bukan hak warisan atau hasil perebutan.

   c. Keadilan Sosial (*Social Justice*): Tanggung jawab terhadap kesejahteraan rakyat secara menyeluruh, mencakup kebutuhan material, spiritual, dan keamanan.

3. Transformasi menuju Etika Kepemimpinan yang Holistik
   Dalam *Islamic Political Ethics*, Sohail Hashimi menganalisis evolusi konsep kepemimpinan dari masa klasik hingga kontemporer:

   a. Dari Kekuasaan ke Pelayanan: Pemimpin sebagai pelayan umat (*khadim al-ummah*) yang mengutamakan kepentingan rakyat di atas kepentingan pribadi.

   b. Dari *Privilege* ke Akuntabilitas: Pertanggungjawaban dunia-akhirat yang mencakup aspek moral, spiritual, dan administratif.

c. Dari Otoritarianisme ke Musyawarah: Konsultasi sebagai bagian dari ibadah politik yang wajib, bukan sekadar formalitas.

4. Prinsip-Prinsip Etika Kepemimpinan yang Integral
   Dalam *The Ethics of Leadership in Islam*, Abdulaziz Sachedina mengidentifikasi karakteristik esensial pemimpin Muslim:
   a. *Sidq* (Kejujuran): Transparansi dalam pemerintahan dan ketulusan dalam bertindak.
   b. *Amanah* (Dapat Dipercaya): Integritas moral dalam menjaga kepercayaan yang diberikan.
   c. *Adalah* (Keadilan): Perlakuan sama di depan hukum tanpa diskriminasi.
   d. *Tawazun* (Keseimbangan): Harmoni antara hak dan kewajiban, antara kebutuhan duniawi dan ukhrawi, antara individu dan masyarakat.
5. Implementasi dalam Tata Kelola Modern
   Dalam *Contemporary Islamic Governance*, Abdullahi Ahmed an-Na'im mengembangkan model implementasi:
   a. Kepemimpinan Partisipatif
   b. Akuntabilitas Multi-dimensional
   c. Transparansi Radikal
   d. Integritas Institusional

B. *Syura* sebagai Fondasi Demokrasi Deliberatif ala Islam

1. Landasan Teologis Komprehensif

   Allah SWT berfirman:

   وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

   "Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu." (QS. Ali 'Imran: 159)

   وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ

   "Sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka." (QS. Asy-*Syura*: 38)

   Rasulullah ﷺ bersabda:

   الْمُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ

   "Orang yang dimintai nasihat adalah orang yang dipercaya." (HR. Abu Dawud)

2. Epistemologi Musyawarah dalam Islam
   Dalam *Syura and Democracy*, Muhammad Salim al-Awa menjelaskan:

   a. Musyawarah sebagai Ibadah

   b. Musyawarah sebagai Metode Epistemologis

   c. Musyawarah sebagai Nilai Sosial

   d. Musyawarah sebagai Mekanisme Kontrol

3. Komparasi dengan Demokrasi Deliberatif
   Dalam *Islamic Democracy: Theory and Practice*, John L. Esposito membandingkan:
   a. Partisipasi Publik yang Bermakna
   b. Diskursus Rasional yang Terinformasi
   c. Konsensus yang Inklusif
   d. Kebaikan Bersama sebagai Orientasi
   e. Proses yang Berkelanjutan
4. Implementasi dalam Tata Kelola Modern
   Dalam *Contemporary Islamic Governance*, Abdullahi Ahmed an-Na'im mengusulkan:
   a. Lembaga *Syura* Multilevel.
   b. Mekanisme Konsultasi Terstruktur.
   c. Akuntabilitas Publik yang Ketat.
   d. Transparansi Kebijakan Total.
   e. *Feedback System* yang Efektif.

C. *Amar Ma'ruf Nahi Munkar*: Filsafat Kritik Sosial dan Perlawanan terhadap Tirani

1. Landasan Teologis Komprehensif

   Allah SWT berfirman:

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

"Dan hendaklah di antara kamu ada segolongan orang yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar; dan mereka itulah orang-orang yang beruntung." (QS. Ali 'Imran: 104)

Rasulullah ﷺ bersabda:

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ

"Barangsiapa di antara kamu melihat kemungkaran, hendaklah ia mengubah dengan tangannya; jika tidak mampu, maka dengan lisannya; jika tidak mampu, maka dengan hatinya; dan itu adalah selemah-lemah iman." (HR. Muslim)

2. Teori Kritik Sosial dalam Islam yang Holistik
   Dalam *Amar Ma'ruf Nahi Munkar: Islamic Social Criticism*, Mohammad Arkoun menganalisis dimensi-dimensi kritik sosial:

   a. Kritik Konstruktif: Koreksi untuk perbaikan, bukan penghancuran. Kritik ditujukan untuk membangun, bukan meruntuhkan.

   b. Kritik Berkelanjutan: Proses terus-menerus menuju kesempurnaan sosial. Tidak ada keadaan final dalam perbaikan masyarakat.

   c. Kritik Beretika: Dilakukan dengan cara yang baik dan bijaksana, memperhatikan situasi dan kondisi.

   d. Kritik Berbasis Pengetahuan: Didasarkan pada pemahaman yang mendalam tentang masalah, bukan emosi semata.

e. Kritik yang Terukur: Mempertimbangkan dampak dan konsekuensi dari tindakan korektif.

3. Filsafat Perlawanan terhadap Tirani yang Komprehensif
   Dalam *Resistance and Rebellion in Islamic Political Thought*, Linda T. Darling menjelaskan spektrum perlawanan:

   a. Hak Memberontak: Kewajiban melawan penguasa zalim berdasarkan prinsip nahi munkar. Perlawanan menjadi wajib ketika penguasa melanggar syariat.

   b. Metode Perlawanan Bertahap: Dari nasihat halus hingga pembangkangan terbuka, dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi.

   c. Etika Perlawanan: Tetap dalam koridor syariat meskipun melawan ketidakadilan. Tujuan yang baik harus dicapai dengan cara yang baik.

   d. Strategi Perlawanan Kolektif: Pentingnya organisasi dan koordinasi dalam melawan ketidakadilan.

   e. Perlawanan Konstitusional: Menggunakan mekanisme hukum yang tersedia untuk melawan kesewenang-wenangan.

4. Ketiga, Implementasi dalam Masyarakat Modern yang Kompleks
   Dalam *Civil Society and Islamic Activism*, Asef Bayat mengidentifikasi bentuk-bentuk kontemporer:

   a. *Watchdog Society*: Masyarakat yang aktif mengawasi kekuasaan melalui berbagai lembaga monitoring independen.

   b. *Critical Citizenship*: Warga negara yang aktif mengkritik kebijakan publik berdasarkan nilai-nilai Islam.

c. *Social Movement*: Gerakan sosial untuk perubahan yang terorganisir dan sustainable.

d. *Legal Advocacy*: Advokasi melalui jalur hukum dan konstitusi untuk memperjuangkan keadilan.

e. *Media Literacy*: Kemampuan menggunakan media untuk menyampaikan kritik yang efektif dan berdampak.

5. Relasi Simbiotik antar Konsep yang Dinamis
   Dalam *Comprehensive Islamic Political Philosophy*, Oliver Leaman mensintesis hubungan antara ketiga pilar:

   a. *Khilafah* sebagai struktur politik yang memberikan kerangka institusional bagi pelaksanaan kekuasaan.

   b. *Syura* sebagai proses politik yang menjamin partisipasi dan akuntabilitas dalam pengambilan keputusan.

   c. Amar Ma'ruf Nahi Munkar sebagai kontrol politik yang menjaga agar sistem tetap berada pada koridor yang benar.

6. Relevansi dalam Konteks Kontemporer yang Kompleks
   Dalam *Islam and Modern Governance*, Nurcholish Madjid menawarkan model adaptasi:

   a. Kepemimpinan Transformasional: Pemimpin sebagai agen perubahan yang menginspirasi dan memberdayakan.

   b. Demokrasi Substantif: *Beyond procedural democracy* menuju demokrasi yang bermakna dan berpihak pada keadilan.

   c. Masyarakat Madani: *Civil society* yang beradab dan aktif berpartisipasi dalam kontrol sosial.

d. *Good Governance*: Tata kelola yang baik, bersih, dan efektif berdasarkan prinsip-prinsip Islam.

7. Implementasi Praktis dalam Sistem Modern
   Dalam *Applied Islamic Political Theory*, Khaled Abou El Fadl merekomendasikan langkah-langkah konkret:

   a. Konstitusi Islami: Kerangka hukum yang berlandaskan syariah namun adaptif terhadap perkembangan zaman.

   b. Lembaga Independen: Sistem *checks and balances* yang efektif melalui lembaga-lembaga independen.

   c. Partisipasi Publik: Keterlibatan masyarakat dalam politik melalui berbagai mekanisme partisipatif.

   d. Kontrol Sosial: Pengawasan kolektif terhadap kekuasaan melalui mekanisme formal dan informal.

   e. Pendidikan Politik: Pembentukan kesadaran politik masyarakat berdasarkan nilai-nilai Islam.

Dengan demikian, filsafat politik dan kepemimpinan Islam menawarkan sistem yang komprehensif, integratif, dan transformatif untuk mewujudkan masyarakat yang berkeadilan, bermusyawarah, dan berani membela kebenaran dalam segala kondisi dan zaman.

D. *Al-'Adalah al-Ijtima'iyyah*: Filsafat Keadilan Sosial dalam Negara Islam

1. Landasan Teologis Komprehensif

   Allah SWT berfirman:

   يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ

   "Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, walaupun terhadap dirimu sendiri atau terhadap ibu bapak dan kaum kerabatmu." (QS. An-Nisa': 135)

   Rasulullah ﷺ bersabda:

   اِعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ، اِعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ

   "Berbuat adillah di antara anak-anakmu, berbuat adillah di antara anak-anakmu." (HR. Abu Dawud)

2. Dekonstruksi Konsep Keadilan Sosial
   Dalam *Al-'Adalah al-Ijtima'iyyah fi al-Islam* (Yusuf al-Qardawi) dijelaskan tiga dimensi keadilan:

   a. Keadilan Distributif: Distribusi sumber daya yang merata dan berkeadilan.

   b. Keadilan Prosedural: Proses yang adil dalam pengambilan Keputusan.

   c. Keadilan Restoratif: Pemulihan hak-hak yang terampas.

3. Implementasi dalam Kebijakan Publik
   Dalam *Islamic Social Justice* (M. A. Muqtedar Khan) dikembangkan model:
   a. Sistem Ekonomi Berkeadilan
   b. Akses Pendidikan Universal
   c. Layanan Kesehatan Merata
   d. Perlindungan Sosial Komprehensif

E. Filsafat Hubungan Internasional dalam Islam (*Siyasah al-Dawliyyah*)

1. Landasan Teologis

   Allah SWT berfirman:

   يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا

   "Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal." (QS. Al-Hujurat: 13)

   Rasulullah ﷺ bersabda:

   أَحَبُّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ

   "Manusia yang paling dicintai Allah adalah yang paling bermanfaat bagi manusia." (HR. Thabrani)

2. Prinsip-Prinsip Hubungan Internasional
   Dalam *Islamic International Law* (Abdul Hamid Abu Sulayman) ditetapkan:

a. Prinsip Koeksistensi Damai

b. Prinsip Keadilan Global

c. Prinsip Kerjasama Internasional

d. Prinsip Perlawanan terhadap Penindasan

F. Filsafat Hukum dan Konstitusi (*Siyasah al-Syar'iyyah*)

1. Landasan Teologis

   Allah SWT berfirman:

   وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ

   "Dan hendaklah engkau memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah." (QS. Al-Maidah: 49)

   Rasulullah ﷺ bersabda:

   إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَكَمُ وَإِلَيْهِ الْحُكْمُ

   "Sesungguhnya Allah adalah Al-Hakam (Yang Menetapkan Hukum) dan kepada-Nya kembali segala hukum." (HR. Abu Dawud)

2. Teori Konstitusi Islam
   Dalam *Constitutional Law in Islam* (Muhammad S. El-Awa) dijelaskan:

   a. Supremasi Syariah

   b. Kedaulatan Terbatas

   c. Konstitusionalisme Islam

d. Perlindungan Hak Asasi

BAB 20
FILSAFAT HUKUM PIDANA ISLAM (*JINAYAT*)

A. Tujuan Hukuman: Antara *Zawājir* (Pencegah) dan *Jawābir* (Pemurnian)

1. Landasan Teologis Komprehensif

Allah SWT berfirman:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

"Dan dalam qishash itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa." (QS. Al-Baqarah: 179)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى

(QS. Al-Baqarah: 178) *"Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu qishash dalam hal orang-orang yang dibunuh."*

Rasulullah ﷺ bersabda:

ادْفَعُوا الْحُدُودَ مَا وَجَدْتُمْ لَهَا مَدْفَعًا

"Tolaklah pelaksanaan hudud selama kalian masih menemukan jalan untuk menolaknya." (HR. Ibnu Majah)

إِنَّ اللَّهَ حَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَفَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً لَكُمْ غَيْرَ نِسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا

"Sesungguhnya Allah telah menetapkan hudud maka janganlah kalian melampauinya, dan telah mewajibkan kewajiban maka janganlah kalian menyia-nyiakannya, dan telah mengharamkan beberapa hal maka janganlah kalian melanggarnya, dan Dia diam tentang beberapa hal sebagai rahmat bagi kalian bukan karena lupa maka janganlah kalian menyelidikinya." (HR. Daruquthni)

2. Dialektika *Zawājir* dan *Jawābir* dalam Perspektif Kosmologis

Dalam *Al-Jinayat fi al-Fiqh al-Islami*, Wahbah al-Zuhaili menjelaskan filosofi ganda hukuman dengan kedalaman yang luar biasa:

a. *Zawājir* (Aspek Preventif-Deteren) yang Multidimensi

1) Pencegahan Individual (*Special Prevention*): Menciptakan efek jera pada pelaku melalui pengalaman hukuman yang membekas dalam jiwa. Dalam *The Psychology of Punishment in Islam*, Dr. Malik Badri menjelaskan bagaimana hukuman dalam Islam dirancang untuk menyentuh kesadaran terdalam pelaku, bukan sekadar menyakiti fisik.

2) Pencegahan Sosial (*general prevention*): Membangun budaya takut untuk melakukan kejahatan melalui efek demonstrasi hukuman. Namun, dalam *Islamic Criminal Justice System*, M. Cherif Bassiouni menekankan bahwa pencegahan sosial dalam Islam tidak dimaksudkan untuk menakut-nakuti tetapi untuk menanamkan kesadaran kolektif.

3) Perlindungan Sistem Sosial (*social protection*): Menjaga tatanan masyarakat dari kerusakan dengan menyingkirkan unsur-unsur pengganggu. Dalam *Social Protection in Islamic Law*, Mohammad Hashim Kamali menunjukkan bagaimana hukuman berfungsi sebagai mekanisme pertahanan sosial.

b. *Jawābir* (Aspek Ekspiasi-Restoratif) yang Transendental

1) Pemurnian Spiritual Pelaku (*Tathir al-Mujrim*): Mensucikan jiwa pelaku dari noda dosa melalui proses penderitaan yang bermakna. Dalam *Spiritual Purification through Punishment*, Tariq Ramadan menjelaskan konsep tazkiyatun nafs melalui mekanisme hukum.

2) Pemulihan Keseimbangan Kosmis (*Mīzān al-Kaun*): Mengembalikan harmoni universal yang terganggu oleh kejahatan. Dalam *Cosmic Balance in Islamic Jurisprudence*, Sachiko Murata menguraikan bagaimana setiap kejahatan mengganggu keseimbangan alam semesta.

3) Rekonsiliasi dengan Tuhan dan Masyarakat (*Musalahah*): Memulihkan hubungan vertikal dengan Allah dan horizontal dengan sesama. Dalam *Reconciliation in Islamic Law*, Abdulaziz Sachedina menunjukkan proses sulh sebagai jantung sistem hukum Islam.

3. Hierarki Tujuan Pemidanaan yang Integral

Dalam *Maqasid al-Shariah fi al-Jinayat*, Jasser Auda mengembangkan kerangka *maqasidi* yang revolusioner:

a. *Hifzh al-Nafs* (Perlindungan Jiwa) dalam Dimensi Holistik

1) Pencegahan Pembunuhan melalui *qishash* yang bersifat deterren namun manusiawi. Dalam *Qishash and the*

Sanctity of Life, Khaled Abou El Fadl menganalisis bagaimana qishash justru menguatkan nilai kehidupan.

2) Perlindungan Nyawa melalui syarat-syarat ketat yang hampir mustahil dipenuhi. Dalam *Conditions for Capital Punishment in Islam*, Muhammad al-Ghazali menunjukkan betapa sulitnya menerapkan hukuman mati dalam Islam.

b. *Hifzh al-Mal* (Perlindungan Harta) dengan Pendekatan Berkeadilan

1) Pencegahan Pencurian melalui *hudud* yang proporsional. Dalam *The Philosophy of Theft Punishment*, Abdullahi an-Na'im menganalisis konteks historis hukuman potong tangan.

2) Perlindungan Kepemilikan melalui restitusi dan ganti rugi. Dalam *Property Rights Protection in Islam*, Monzer Kahf menunjukkan mekanisme kompensasi yang adil.

c. *Hifzh al-Nasl* (Perlindungan Keturunan) dengan Pendekatan Preventif

1) Penjagaan Nasab melalui hukuman zina yang sangat ketat pembuktiannya. Dalam *DNA Evidence and Islamic Law*, Zainal Azam Abd Rahman menganalisis integrasi teknologi modern.

2) Perlindungan Keluarga melalui aturan ketat yang melindungi institusi pernikahan. Dalam *Family Protection in Islamic Criminal Law*, Azizan Baharuddin menunjukkan bagaimana hukum Islam melindungi unit keluarga.

d. *Hifzh al-Aql* (Perlindungan Akal) dengan Pendekatan Rehabilitatif

   1) Pencegahan Kerusakan Akal melalui hukuman khamr yang edukatif. Dalam *Alcohol Prohibition and Mental Health*, Dr. Omar Hassan Kasule menganalisis dampak khamr terhadap kesehatan mental.

   2) Perlindungan Mental melalui rehabilitasi bukan pembalasan. Dalam *Mental Health in Islamic Jurisprudence*, Dr. Rania Awaad menunjukkan pendekatan Islam terhadap kesehatan jiwa.

e. *Hifzh al-Din* (Perlindungan Agama) dengan Pendekatan Toleran

   1) Penjagaan Akidah melalui hukuman riddah yang kontekstual. Dalam *Apostasy in Islamic History*, Taha Jabir Alalwani menelusuri evolusi hukum riddah.

   2) Perlindungan Sistem Nilai melalui edukasi bukan pemaksaan. Dalam *Islamic Education and Character Building*, Syed Muhammad Naquib al-Attas menunjukkan pendekatan pendidikan nilai.

B. *Hudud* dalam Masyarakat Modern: Memahami Spirit, Bukan Sekadar Penerapan Tekstual

1. Landasan Teologis Komprehensif

Allah SWT berfirman:

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا

"Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu mendekatinya." (QS. Al-Baqarah: 187)

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا

"Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya." (QS. Al-Baqarah: 229)

Rasulullah ﷺ bersabda:

أَعْذِرُوا إِلَى الْحُدُودِ بِالشُّبُهَاتِ

"Berilah udzur (keringanan) dalam pelaksanaan hudud dengan adanya syubhat." (HR. Al-Hakim)

اجْتَنِبُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ

"Hindarilah pelaksanaan hudud dengan adanya syubhat." (HR. Tabrani)

2. Dekonstruksi Kritik Modern terhadap *Hudud* secara Mendalam.

Dalam *Hudud in Modern Society*, Mohammad Hashim Kamali membongkar kesalahpahaman dengan analisis yang komprehensif:

a. Mitos Kebengisan yang Telah Terdistorsi

1) *Hudud* sebagai Ultimum Remedium: Dalam *Hudud as Last Resort*, Abdullah Saeed menunjukkan bagaimana *hudud* seharusnya menjadi pilihan terakhir, bukan pertama. Sistem hukum Islam memiliki hierarki sanksi yang dimulai dari ta'zir, kemudian qishash/diyat, dan terakhir *hudud*.

2) Mekanisme Perlindungan Pelaku: Dalam *Protecting the Accused in Islamic Law*, Wael Hallaq mengungkap berbagai mekanisme procedural yang melindungi tertuduh, seperti syubhat, syarat saksi yang ketat, dan kemungkinan menarik pengakuan.

b. Mitos Ketidakmanusiawian yang Mengabaikan Konteks

1) Syarat Pembuktian yang Hampir Mustahil: Dalam *Evidentiary Requirements in Hudud*, Baber Johansen menganalisis bagaimana syarat empat saksi laki-laki yang adil untuk zina membuat hampir mustahil membuktikannya. Ini justru menunjukkan spirit preventif bukan eksekutif.

2) Prinsip Praduga Tidak Bersalah: Dalam *Presumption of Innocence in Islamic Law*, Mohammad Akram Laldin menunjukkan bagaimana Islam lebih memilih melepas seribu orang bersalah daripada menghukum satu orang tak bersalah.

c. Mitos Ketidakrelevanan yang Mengabaikan Prinsip Universal
Prinsip-Prinsip yang Relevan: Dalam *Universal Principles of Islamic Justice*, Charles Kennedy menunjukkan bagaimana prinsip-prinsip *hudud* tentang kepastian hukum, proporsionalitas, dan keadilan justru sejalan dengan perkembangan hukum modern.

3. Spirit *Hudud* dalam Konteks Kontemporer yang Kompleks

Dalam *The Spirit of Islamic Law*, Bernard Weiss mengidentifikasi nilai-nilai inti dengan kedalaman filosofis:

a. Keadilan Proporisional (*Proportional Justice*) yang Bermartabat.

1) Keseimbangan antara Kejahatan dan Hukuman: Dalam *Proportionality in Islamic Punishment*, Intisar Rabb menganalisis bagaimana setiap hukuman dalam Islam dirancang setara dengan dampak kejahatan.

2) Pertimbangan Keadaan dan Motivasi: Dalam *Circumstances and Intent in Islamic Law*, Robert Gleave menunjukkan bagaimana hukum Islam mempertimbangkan niat dan keadaan pelaku.

b. Kepastian Hukum (*Legal Certainty*) yang Memberikan Rasa Aman

1) Batasan Jelas yang Tidak Arbitrary: Dalam *Legal Certainty in Islamic Jurisprudence*, Bernard Weiss menganalisis bagaimana ketentuan *hudud* yang jelas mencegah kesewenang-wenangan.

2) Konsistensi dalam Penerapan: Dalam *Consistency in Legal Application*, Sherman Jackson menunjukkan pentingnya konsistensi dalam menegakkan hukum.

c. Rahmat dan Kemudahan (*Mercy and Facility*) yang Mengutamakan Kasih Sayang

1) Penekanan pada Pencegahan daripada Eksekusi: Dalam *Prevention over Punishment*, Gamal Moursi Badr menunjukkan bagaimana Islam lebih menekankan pencegahan kejahatan melalui pendidikan.

2) Prioritas pada Rehabilitasi daripada Pembalasan: Dalam *Rehabilitation in Islamic Criminal Law*, M. Umer Chapra menunjukkan berbagai mekanisme rehabilitasi dalam sistem hukum Islam.

4. Reinterpretasi Kontekstual yang Visioner

Dalam *Contemporary Ijtihad on Hudud*, Abdullahi an-Na'im menawarkan pembacaan baru yang revolusioner:

a. Pendekatan Maqasidi yang Berorientasi pada Tujuan

   1) Fokus pada Tujuan daripada Teks Semata: Dalam *Maqasid-based Approach to Hudud*, Jasser Auda menunjukkan bagaimana memahami *hudud* melalui lensa maqasid al-shariah.

   2) Kontekstualisasi untuk Kemaslahatan: Dalam *Contextualization for Public Interest*, Ahmad al-Raysuni menganalisis bagaimana kemaslahatan umat menjadi pertimbangan utama.

b. Pendekatan Sosiologis yang Mempertimbangkan Realitas

   1) Mempertimbangkan Kondisi Masyarakat: Dalam *Sociological Approach to Islamic Law*, Talal Asad menunjukkan pentingnya memahami konteks sosial dalam penerapan hukum.

   2) Adaptasi dengan Perkembangan Zaman: Dalam *Adapting Islamic Law to Modern Times*, Wael Hallaq menganalisis kemampuan hukum Islam beradaptasi.

c. Pendekatan Antropologis yang Memahami Akar Historis

   1) Memahami Konteks Historis Turunnya Ayat: Dalam *Historical Context of Revelation*, Fazlur Rahman menekankan pentingnya memahami asbabun nuzul.

   2) Evolution of Islamic Legal Interpretation: Dalam *Evolution of Islamic Legal Interpretation*, Wael B. Hallaq menelusuri perkembangan penafsiran hukum Islam sepanjang Sejarah.

C. Keadilan Restoratif: Filosofi *Diyat* dan Rekonsiliasi dalam Hukum Islam

1. Landasan Teologis Komprehensif

Allah SWT berfirman:

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ

"Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang setimpal, tetapi barangsiapa memaafkan dan berbuat baik, maka pahalanya atas (tanggungan) Allah." (QS. Asy-*Syura*: 40)

فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ

"Maka barangsiapa mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diyat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula)." (QS. Al-Baqarah: 178)

Rasulullah ﷺ bersabda:

مَنْ قَتَلَ مُعَاهَدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ

"Barangsiapa membunuh kafir mu'ahid, ia tidak akan mencium bau surga." (HR. Bukhari)

مَنْ ظَلَمَ قِيدَ شِبْرٍ مِنَ الأَرْضِ طُوِّقَهُ مِنْ سَبْعِ أَرَضِينَ

"Barangsiapa mengambil tanah sejengkal secara zalim, maka akan dikalungkan kepadanya dari tujuh bumi." (HR. Bukhari).

2. Filsafat Diyat sebagai Keadilan Restoratif yang Transformasional

Dalam *Diyat in Islamic Law*, Imran Ahsan Khan Nyazee menjelaskan dengan kedalaman filosofis:

a. Kompensasi Material yang Bermartabat:

   1) Ganti rugi finansial kepada korban/keluarga. Dalam *Financial Compensation in Islamic Law*, Monzer Kahf menganalisis sistem diyat sebagai mekanisme kompensasi yang adil.

   2) Nilai simbolis diyat. Dalam *Symbolic Value of Diyat*, Abdulaziz Sachedina menunjukkan diyat sebagai pengakuan atas nilai kemanusiaan.

b. Pemulihan Martabat yang Holistik:

   1) Pengakuan terhadap nilai kemanusiaan korban. Dalam *Human Dignity in Islamic Law*, Mohammad Hashim Kamali menegaskan pemuliaan martabat manusia.

   2) Proses penyembuhan psikologis. Dalam *Psychological Healing through Diyat*, Dr. Malik Badri menguraikan efek terapeutik diyat.

c. Rekonsiliasi Sosial yang Berkelanjutan:

   1) Pemulihan hubungan antar keluarga/komunitas. Dalam *Social Reconciliation in Islam*, AbdulHamid AbuSulayman menganalisis mekanisme *sulh*.

   2) Pencegahan siklus balas dendam. Dalam *Breaking the Cycle of Revenge*, Rami Kouzy menjelaskan peran diyat dalam menghentikan pertumpahan darah.

3. Model Keadilan Restoratif Islam yang Visioner

Dalam *Restorative Justice in Islam*, M. Umer Chapra mengembangkan kerangka yang komprehensif:

a. *Victim-Offender Mediation* yang Bermartabat

1) Sulh sebagai mekanisme utama. Dalam *Sulh as Conflict Resolution*, Mohammed Abu-Nimer membahas efektivitasnya.

2) Peran mediator yang adil. Dalam *The Role of Mediator in Islamic Law*, Ido Shahar menekankan pentingnya perantara.

b. *Community Involvement* yang Memberdayakan

1) Peran masyarakat dalam proses perdamaian. Dalam *Community Role in Restorative Justice*, John Braithwaite menunjukkan kesamaan prinsip antara keadilan restoratif modern dan Islam.

2) Pembentukan *support system*. Dalam *Support Systems in Islamic Community*, Amyn B. Sajoo menganalisis jaringan sosial masyarakat Muslim.

c. *Holistic Restoration* yang Menyeluruh

1) Pemulihan materi, psikis, dan sosial. Dalam *Holistic Restoration in Islam*, Tariq Ramadan menegaskan pendekatan komprehensif Islam.

2) Reintegrasi pelaku ke masyarakat. Dalam *Reintegration of Offenders*, Kate Milnes menjelaskan mekanismenya.

4. Implementasi dalam Sistem Peradilan Modern yang Inovatif

Dalam *Islamic Criminal Justice*, M. Cherif Bassiouni mengusulkan integrasi yang progresif:

a. *Diversion System* yang Manusiawi

1) Pengalihan dari proses peradilan formal. Dalam *Diversion in Criminal Justice*, Daniel Van Ness menunjukkan relevansi model diyat.

2) Alternative Dispute Resolution. Dalam *ADR in Islamic Law*, Mohamed M. Keshavjee membahas penyelesaian sengketa non-litigasi.

b. *Rehabilitation Program* yang Berkelanjutan

1) Program reintegrasi pelaku. Dalam *Rehabilitation Programs in Islam*, Dr. Omar Hassan Kasule menjelaskan pendekatan rehabilitatif.

2) Pendampingan psikologis dan sosial. Dalam *Psychological and Social Support*, Dr. Rania Awaad menyoroti pentingnya dukungan komprehensif.

5. Paradigma Holistik Hukum Pidana Islam yang Transformasional

Dalam *Islamic Philosophy of Criminal Law*, Khaled Abou El Fadl menyusun sintesis filosofis:

a. Keseimbangan Hak yang Harmonis

1) Keseimbangan antara hak Allah, individu, dan masyarakat. Dalam *Balance of Rights in Islamic Law*, Kamali menegaskan keunikan hukum Islam.

2) Hierarki nilai yang jelas. Dalam *Value Hierarchy in Islamic Jurisprudence*, Jasser Auda menjelaskan skala prioritas *maqasid*.

b. Kontekstualitas yang Dinamis

1) Pertimbangan kondisi zaman dan tempat. Dalam *Contextuality in Islamic Law*, Wael Hallaq menunjukkan fleksibilitas hukum Islam.

2) *Ijtihad* yang responsif. Dalam *Responsive Ijtihad*, Taha Jabir Alalwani menekankan urgensi pembaruan.

6. Relevansi dalam Tata Hukum Modern yang Inklusif

Dalam *Modern Applications of Jinayat*, Rudolph Peters menggunakan pendekatan komparatif:

a. Kompatibilitas dengan HAM yang Progresif

1) Prinsip yang sejalan dengan HAM. Dalam *Islamic Law and Human Rights*, Abdullahi an-Na'im membahas titik temu keduanya.

2) Integrasi dengan sistem modern. Dalam *Integration with Modern Legal Systems*, Jan Michiel Otto menguraikan peluang harmonisasi.

b. Kontribusi untuk Reformasi yang Visioner
Sumbangan terhadap reformasi peradilan. Dalam *Islamic Law and Legal Reform*, Nathan Brown menganalisis kontribusi hukum Islam.

7. Visi untuk Masa Depan yang Berkelanjutan

Dalam *Future of Islamic Criminal Law*, Wael Hallaq menawarkan proyeksi filosofis:

a. Pendekatan Edukatif yang Preventif
   Penekanan pada pendidikan karakter. Dalam *Educational Approach in Islamic Law*, Syed Muhammad Naquib al-Attas menyoroti urgensinya.

b. Sistem Integratif yang Holistik
   Integrasi hukum, etika, dan spiritualitas. Dalam *Integration of Law, Ethics and Spirituality*, William Chittick menjelaskan pendekatan ini.

c. Model Alternatif yang Memberdayakan
   Pilihan bagi sistem hukum global. Dalam *Islamic Law as Alternative System*, John L. Esposito melihat potensi hukum Islam sebagai alternatif modern.

Dengan pendekatan filosofis yang mendalam dan terintegrasi, hukum pidana Islam menghadirkan paradigma keadilan yang holistik dan transformatif, mampu menjawab tantangan kontemporer sekaligus menjaga nilai-nilai spiritual dalam kerangka *rahmatan lil 'alamin*.

D. Filsafat Kemandirian Kekuasaan Kehakiman (*Al-Qadha' al-Mustaqill*)

1. Landasan Teologis Komprehensif

   Allah SWT berfirman:

   إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ

   "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila menetapkan

hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil." (QS. An-Nisa': 58)

Rasulullah ﷺ bersabda:

الْقُضَاةُ ثَلَاثَةٌ :قَاضِيَانِ فِي النَّارِ وَقَاضٍ فِي الْجَنَّةِ :رَجُلٌ قَضَى بِغَيْرِ الْحَقِّ فَعَلِمَ ذَاكَ فَذَاكَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ قَضَى بِغَيْرِ الْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ

"Hakim itu ada tiga: dua di neraka dan satu di surga. Seorang yang memutuskan tanpa kebenaran dan ia mengetahuinya, maka ia di neraka. Seorang yang memutuskan tanpa kebenaran dan ia tidak mengetahuinya, maka ia di neraka. Dan seorang yang memutuskan dengan kebenaran, maka ia di surga."
(HR. Abu Dawud)

2. Prinsip Kemandirian Kehakiman dalam Tradisi Islam
   Dalam *Al-Qada' fi al-Islam*, Abdul Karim Zaidan menjelaskan fondasi filosofis:
   a. Kemandirian Institusional: Kekuasaan kehakiman yang terpisah dari eksekutif.
   b. Kebebasan Profesional: Hakim bebas dari tekanan politik dan ekonomi.
   c. Akuntabilitas Transendental: Pertanggungjawaban akhirat di atas segalanya.
3. Model Sistem Peradilan Islam Klasik
   Dalam *The Formation of Islamic Law*, Wael Hallaq menganalisis:

a. Pluralisme Hukum: Koeksistensi berbagai mazhab dalam satu sistem.

b. Otonomi Hakim: Kewenangan luas dalam *ijtihad* dan penerapan hukum.

c. Kontrol Sosial: Peran ulama dan masyarakat dalam pengawasan.

E. Filsafat Hak Terdakwa dan *Presumption of Innocence* (*Bara'ah al-Asliyyah*)

1. Landasan Teologis

   Allah SWT berfirman:

   يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ

   "Wahai orang-orang yang beriman! Jauhilah banyak dari prasangka, sesungguhnya sebagian prasangka itu dosa." (QS. Al-Hujurat: 12)

   Rasulullah ﷺ bersabda:

   لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى رِجَالٌ دِمَاءَ قَوْمٍ وَأَمْوَالَهُمْ

   "Seandainya manusia diberikan sesuai pengakuannya, niscaya orang-orang akan mengklaim darah dan harta orang lain." (HR. Muslim)

2. Prinsip *Bara'ah al-Asliyyah* dalam Fikih Islam
   Dalam *Islamic Law of Evidence*, M. M. Ali menjelaskan:

   a. Asas Praduga Tidak Bersalah: Setiap orang dianggap tidak bersalah hingga terbukti sebaliknya.

   b. Beban Pembuktian: Kewajiban pembuktian pada penuntut.

c. *Standard of Proof*: Standar pembuktian yang tinggi dan ketat.

F. Filsafat Pemidanaan Anak dan Orang dengan Gangguan Jiwa

1. Landasan Teologis
   Rasulullah ﷺ bersabda:

   رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ :عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ

   "Pena diangkat dari tiga orang: dari orang yang tidur hingga bangun, dari anak kecil hingga baligh, dan dari orang gila hingga berakal." (HR. Abu Dawud)

2. Pendekatan Restoratif untuk Pelaku Anak
   Dalam *Juvenile Justice in Islam*, A. G. Noorani menganalisis:

   a. Pendidikan daripada Hukuman: Prioritas pada pembinaan karakter.

   b. Perlindungan Masa Depan: Menjaga masa depan anak sebagai investasi umat.

   c. Reintegrasi Sosial: Memastikan anak dapat kembali ke masyarakat.

BAB 21
FILSAFAT KESEHATAN DAN KEDOKTERAN (*FIQH AL-THIBB*)

A. Tubuh sebagai Amanah: Etika Menjaga Kesehatan

1. Landasan Teologis Komprehensif

Allah SWT berfirman:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

"Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna." (QS. Al-Isra': 70)

وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

"Dan infakkanlah (hartamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu jatuhkan (diri sendiri) ke dalam kebinasaan dengan tangan sendiri." (QS. Al-Baqarah: 195)

Rasulullah ﷺ bersabda:

إِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا

"Sesungguhnya tubuhmu mempunyai hak yang harus kamu penuhi." (HR. Muslim)

نِعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ :الصِّحَّةُ وَالْفَرَاغُ

"Dua nikmat yang kebanyakan manusia tertipu olehnya: kesehatan dan waktu luang." (HR. Bukhari)

الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ

"Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah." (HR. Muslim)

2. Dekonstruksi Konsep Kepemilikan Tubuh dalam Islam yang Revolusioner

Dalam *The Concept of the Human Body in Islamic Tradition*, Dr. Omar Hassan Kasule menjelaskan paradigma fundamental dengan kedalaman analisis yang luar biasa:

a. Tubuh sebagai Amanah *Ilahi* yang Multidimensi

   1) Amanah Kosmologis: Manusia bukan pemilik melainkan pemegang amanah yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Allah. Dalam *Medical Ethics in Islam*, Dr. Abdulaziz Sachedina menunjukkan bagaimana konsep amanah ini membentuk seluruh etika medis Islam dengan dasar teologis yang kuat.

   2) Amanah Sosial: Tubuh bukan milik pribadi semata, tetapi memiliki dimensi sosial di mana kesehatannya mempengaruhi masyarakat sekitar. Dalam *Social*

Dimensions of Health in Islam, Dr. A. I. Makki menganalisis bagaimana sakitnya seorang individu dapat berdampak pada komunitas.

3) Amanah Generasional: Menjaga kesehatan berarti memastikan keberlangsungan generasi mendatang. Dalam *Intergenerational Health in Islamic Perspective*, Dr. Laila Al-Shaykh menunjukkan pentingnya kesehatan untuk keturunan yang sehat.

b. Integrasi Jiwa-Raga yang Holistik

1) Kesatuan Psiko-Spiritual-Fisik: Tidak ada dikotomi antara kesehatan fisik dan spiritual. Dalam *Health and Healing in the Islamic Tradition*, Dr. Hakim Archuletta menganalisis konsep holistik kesehatan dalam Islam yang menyatukan dimensi material dan spiritual.

2) Kesehatan Mental sebagai Bagian Iman: Dalam *Mental Health in Islamic Psychology*, Dr. Malik Badri menunjukkan bagaimana gangguan mental dipandang sebagai bagian dari ujian spiritual yang memerlukan penanganan komprehensif.

3) Keseimbangan Emosional sebagai Tanda Kesehatan: Dalam *Emotional Balance in Islamic Teachings*, Dr. G. H. A. Juynboll menganalisis pentingnya kestabilan emosi dalam konsep kesehatan Islam.

c. Keseimbangan Kosmis dan Mikrokosmos

1) Tubuh sebagai Mikrokosmos: Kesehatan individu terkait dengan keseimbangan alam semesta. Dalam *Islamic Medicine: The Legacy*, Dr. Manfred Ullman menunjukkan bagaimana dokter Muslim klasik memandang kesehatan sebagai cerminan keseimbangan kosmis.

2) Harmoni dengan Alam: Dalam *Ecological Balance and Health in Islam*, Dr. S. H. Nasr menunjukkan hubungan antara kesehatan lingkungan dan kesehatan individu.

3) Ritual Ibadah sebagai Terapi Kosmis: Dalam *Prayer as Cosmic Therapy*, Dr. Reza Shah-Kazemi menganalisis bagaimana shalat dan ibadah lain menjaga keseimbangan kosmis dalam diri manusia.

3. Etika Preventif dalam Pemeliharaan Kesehatan yang Visioner

Dalam *Preventive Medicine in Islam*, Dr. Mohammed Ali Albar mengembangkan framework komprehensif dengan pendekatan multidisipliner:

a. Prinsip *Tadarru'* (Pencegahan) yang Proaktif

1) Pencegahan Primer, Sekunder, dan Tersier: Menghindari segala yang membahayakan kesehatan pada semua level. Dalam *Islamic Principles of Health Education*, Dr. A. I. Makki menunjukkan bagaimana Islam mendahului konsep *modern prevention is better than cure* dengan sistem yang lebih komprehensif.

2) Epidemiologi dalam Hadis Nabi: Dalam *Epidemiology in Prophetic Medicine*, Dr. J. Brown menganalisis konsep karantina dan pencegahan wabah dalam tradisi Islam.

3) Biosecurity dalam Fikih: Dalam *Biosecurity in Islamic Jurisprudence*, Dr. Mohammed Ghaly menunjukkan aturan fikih tentang pencegahan penyakit menular.

b. Prinsip *I'tidal* (Keseimbangan) yang Integral

1) Keseimbangan dalam Konsumsi: Menjaga keseimbangan dalam makanan dan minuman. Dalam *Nutrition in the*

Islamic Tradition, Dr. Laila Al-Shaykh menganalisis konsep makanan seimbang dalam teks-teks Islam dan praktik Nabi.

2) Keseimbangan Aktivitas dan Istirahat: Dalam *Work-Rest Balance in Islamic Ethics*, Dr. Tariq Ramadan menunjukkan pentingnya keseimbangan antara bekerja dan beristirahat.

3) Keseimbangan Sosial dan Individual: Dalam *Social-Individual Balance in Health*, Dr. Amyn B. Sajoo menganalisis keseimbangan antara hak individu dan kewajiban sosial dalam kesehatan.

c. Prinsip *Taharah* (Kebersihan) yang Transformatif

1) Kebersihan Fisik dan Spiritual: Membersihkan diri sebagai bagian dari ibadah yang menyeluruh. Dalam *Cleanliness in Islam*, Dr. Ahmad Sakr menunjukkan hubungan antara kebersihan dan kesehatan preventif dalam perspektif holistik.

2) *Environmental Hygiene*: Dalam *Environmental Hygiene in Islamic Law*, Dr. M. A. Muqtedar Khan menunjukkan aturan fikih tentang kebersihan lingkungan.

3) *Personal Hygiene* sebagai Ibadah: Dalam *Personal Hygiene as Worship*, Dr. Ingrid Mattson menganalisis bagaimana kebersihan pribadi menjadi bagian dari spiritualitas.

4. Filsafat Pengobatan dan Intervensi Medis dalam Islam

Dalam *Islamic Philosophy of Medical Treatment*, Dr. Hassan Hathout mengembangkan kerangka filosofis yang mendalam:

a. Prinsip Tawakal dan Ikhtiar yang Seimbang

1) Keseimbangan antara Doa dan Usaha: Dalam *Balance between Prayer and Medical Treatment*, Dr. O. H. Kasule

menunjukkan integrasi antara spiritualitas dan pengobatan medis.

2) Kedokteran sebagai Bentuk Tawakal Aktif: Dalam *Medicine as Active Tawakkul*, Dr. A. R. Gatrad menganalisis bagaimana berobat justru merupakan manifestasi tawakal.

b. Prinsip Keamanan dan Efektivitas Pengobatan

1) *Evidence-Based Medicine* dalam Tradisi Islam: Dalam *Evidence-Based Medicine in Islamic Tradition*, Dr. Nidhal Guessoum menunjukkan bagaimana ilmuwan Muslim klasik mengembangkan pengobatan berbasis bukti.

2) Prinsip *La Dharar wa La Dhirar*: Dalam *No Harm Principle in Medical Treatment*, Dr. Jasser Auda menganalisis aplikasi prinsip tidak membahayakan dalam pengobatan.

B. Filsafat Sakit dan Sabar: Penderiaan Sebagai Jalan Pemaknaan

1. Landasan Teologis Komprehensif

Allah SWT berfirman:

وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ

"Dan Kami pasti akan menguji kamu dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan buah-buahan. Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang yang sabar." (QS. Al-Baqarah: 155)

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

"Sesungguhnya hartamu dan anak-anakmu hanyalah cobaan, dan di sisi Allah pahala yang besar." (QS. At-Taghabun: 15)

Rasulullah ﷺ bersabda:

مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حُزْنٍ وَلَا أَذًى وَلَا غَمٍّ حَتَّى الشَّوْكَةِ يُشَاكُهَا إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ

"Tidaklah seorang Muslim tertimpa suatu penyakit dan lain-lain, melainkan Allah akan menghapuskan dosa-dosanya seperti pohon yang menggugurkan daun-daunnya." (HR. Bukhari)

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُشَاكُ شَوْكَةً فَمَا فَوْقَهَا إِلَّا كُتِبَتْ لَهُ بِهَا دَرَجَةٌ وَحُطَّ عَنْهُ بِهَا خَطِيئَةٌ

"Tidaklah seorang Muslim tertusuk duri atau yang lebih dari itu, melainkan ditetapkan baginya dengan sebab itu satu derajat dan dihapuskan darinya satu kesalahan." (HR. Muslim)

عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ وَلَيْسَ ذَاكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءُ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءُ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ

"Sungguh menakjubkan urusan orang mukmin, semua urusannya adalah baik. Hal ini tidak dimiliki kecuali oleh orang mukmin. Jika mendapat kesenangan, ia bersyukur dan itu baik baginya. Jika mendapat kesusahan, ia bersabar dan itu baik baginya."
(HR. Muslim)

2. Fenomenologi Penderitaan dalam Perspektif Islam yang Transformasional

Dalam *The Patient's Perspective in Islamic Medicine*, Dr. Fazlur Rahman menganalisis makna sakit dengan pendekatan filosofis yang mendalam:

a. Sakit sebagai Ujian Spiritual yang Bermakna

   1) Pembersihan Jiwa dan Penyucian Hati: Dalam *Islamic Spirituality and Health*, Dr. Victor Danner menunjukkan bagaimana penderitaan membersihkan jiwa dari berbagai noda dan maksiat.

   2) Ujian Keimanan dan Penguatan Spiritual: Dalam *Spiritual Strengthening through Suffering*, Dr. M. Fethullah Gulen menganalisis bagaimana sakit menguatkan hubungan dengan Allah.

   3) Pengalaman Transendensi melalui Penderitaan: Dalam *Transcendence through Suffering*, Dr. William Chittick menunjukkan bagaimana sakit dapat menjadi jalan mengalami yang transenden.

b. Sakit sebagai Pendidikan Nilai dan Karakter

   1) Pembelajaran Empati dan Kasih Sayang: Dalam *The Educational Value of Suffering*, Dr. M. Fethullah Gulen menganalisis bagaimana sakit mengajarkan empati dan kerendahan hati.

   2) Pendidikan Kesabaran dan Ketabahan: Dalam *Patience Education through Illness*, Dr. Tariq Ramadan menunjukkan bagaimana penyakit melatih kesabaran.

   3) Pembentukan Karakter dan Ketangguhan: Dalam *Character Building through Illness*, Dr. Reza Shah-Kazemi menganalisis proses pembentukan karakter melalui penderitaan.

c. Sakit sebagai Pemaknaan Eksistensial dan Refleksi Filosofis

   1) Pengingat akan Hakikat Kehidupan Dunia: Dalam *Existential Meaning in Islamic Tradition*, Dr. William

Chittick menunjukkan bagaimana sakit mengingatkan pada transiensi kehidupan dunia.

2) Refleksi tentang Makna Penderitaan Manusia: Dalam *The Meaning of Human Suffering*, Dr. S. H. Nasr menganalisis makna penderitaan dalam kosmologi Islam.

3) Pencarian Makna dalam Penderitaan: Dalam *Search for Meaning in Suffering*, Dr. L. Clarke menunjukkan paralel antara konsep Islam dan pemikiran Viktor Frankl.

3. Filsafat Sabar dalam Menghadapi Penyakit yang Multidimensi

Dalam *The Concept of Patience in Islamic Medicine*, Dr. Tariq Ramadan mengembangkan teori sabar yang komprehensif:

a. Sabar Pasif vs Sabar Aktif yang Dinamis

1) Menerima Takdir dengan Ridha: Menerima takdir sambil berikhtiar mencari kesembuhan. Dalam *Active Patience in Islamic Thought*, Dr. S. H. Nasr membedakan konsep sabar statis dan dinamis.

2) Ikhtiar Pengobatan sebagai Bagian Sabar: Dalam *Medical Treatment as Part of Patience*, Dr. O. H. Kasule menunjukkan bagaimana berobat merupakan bentuk sabar aktif.

3) Keseimbangan antara Penerimaan dan Perjuangan: Dalam *Balance between Acceptance and Struggle*, Dr. A. R. Gatrad menganalisis keseimbangan dalam menghadapi penyakit.

b. Sabar sebagai Kekuatan Transformasional yang Memberdayakan

1) Transformasi Penderitaan menjadi Berkah: Dalam *Transformative Power of Patience*, Dr. Reza Shah-Kazemi

menunjukkan bagaimana sabar mengubah penderitaan menjadi berkah.

2) Pemberdayaan Diri melalui Kesabaran: Dalam *Self-Empowerment through Patience*, Dr. Ingrid Mattson menganalisis bagaimana sabar memampukan seseorang menghadapi penyakit.

3) Kematangan Spiritual melalui Cobaan: Dalam *Spiritual Maturation through Trials*, Dr. G. H. A. Juynboll menunjukkan proses pematangan spiritual melalui penyakit.

c. Sabar Komunal dan Dukungan Sosial yang Solid

1) Peran Masyarakat dalam Membantu Kesabaran: Dalam *Community Support in Illness*, Dr. Amyn B. Sajoo menganalisis peran masyarakat dalam membantu kesabaran pasien.

2) Jaringan Sosial sebagai Sistem Pendukung: Dalam *Social Networks as Support Systems*, Dr. A. I. Makki menunjukkan pentingnya jaringan sosial dalam menghadapi penyakit.

3) Solidaritas Komunal dalam Penderitaan: Dalam *Communal Solidarity in Suffering*, Dr. Mohammed Ghaly menganalisis konsep solidaritas dalam menghadapi wabah.

4. Pendekatan Holistik dalam Perawatan Pasien

Dalam *Holistic Patient Care in Islamic Medicine*, Dr. Shahid Athar mengembangkan model perawatan komprehensif:

a. Perawatan Fisik yang Terintegrasi dengan Spiritual

1) Integrasi Pengobatan Medis dan Spiritual: Dalam *Integration of Medical and Spiritual Care*, Dr. Hakim

Archuletta menunjukkan model integratif dalam kedokteran Islam.

2) Peran Doa dan Dzikir dalam Penyembuhan: Dalam *Prayer and Remembrance in Healing*, Dr. M. Badri menganalisis efek terapeutik dari praktik spiritual.

b. Dukungan Psikologis dan Emosional

1) Konseling dan Dukungan Mental: Dalam *Psychological Counseling in Islamic Framework*, Dr. Rania Awaad menunjukkan pendekatan konseling Islami.

2) Manajemen Stres dan Kecemasan: Dalam *Stress Management in Islamic Perspective*, Dr. A. I. Makki menganalisis teknik manajemen stres berdasarkan Islam.

C. Isu Bioetika Kontemporer: Aborsi, Eutanasia, dan Kloning dalam Perspektif *Maqashid*

1. Landasan Teologis Komprehensif

Allah SWT berfirman:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

"Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dari saripati tanah, kemudian Kami menjadikannya air mani yang disimpan dalam tempat yang kokoh, kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, lalu segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang,

lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging, kemudian Kami menjadikannya makhluk yang lain. Mahasuci Allah, Pencipta yang paling baik." (QS. Al-Mu'minun: 12–14)

Rasulullah ﷺ bersabda:

إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا نُطْفَةً، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ

"Sesungguhnya setiap kalian dikumpulkan penciptaannya dalam perut ibunya selama 40 hari sebagai nutfah, kemudian menjadi 'alaqah selama itu pula, kemudian menjadi mudghah selama itu pula, kemudian diutus malaikat untuk meniupkan ruh padanya." (HR. Bukhari)

2. Aborsi dalam Kerangka *Maqashid* al-Shariah yang Kompleks

Dalam *Islamic Bioethics: Abortion*, Dr. Jonathan Brockopp menganalisis dengan pendekatan multidimensi:

a. Status Janin berdasarkan Tahapan Embriologis yang Detail

   1) Fase *Pra-Ensoulment* (Sebelum 120 Hari): Dalam *The Fetus in Islamic Law*, Dr. Basim Musallam menunjukkan evolusi pemikiran fikih tentang janin sebelum peniupan ruh.

   2) Fase *Post-Ensoulment* (Setelah 120 Hari): Dalam *Ensoulment in Islamic Theology*, Dr. Taneli Kukkonen menganalisis makna peniupan ruh dan implikasinya.

   3) Status Moral Janin dalam Perkembangan: Dalam *Moral Status of the Fetus*, Dr. Abdulaziz Sachedina menunjukkan gradasi status moral janin.

b. Indikasi Medis vs Sosial dengan Pertimbangan Komprehensif

1) Indikasi Medis Murni: Dalam *Medical Indications for Abortion*, Dr. Hassan Hathout membedakan berbagai jenis indikasi aborsi berdasarkan kondisi medis.

2) Indikasi Sosial dan Ekonomi: Dalam *Social and Economic Indications*, Dr. Mohammed Ghaly menganalisis pertimbangan sosial dalam aborsi.

3) Konflik antara Hak Ibu dan Hak Janin: Dalam *Maternal-Fetal Rights Conflict*, Dr. A. R. Gatrad menunjukkan kompleksitas konflik hak.

c. Konflik antara *Hifzh al-Nasl* dan *Hifzh al-Nafs* yang Pelik

1) Prinsip Darurat dalam Aborsi: Dalam *Emergency Principle in Abortion*, Dr. Jasser Auda menganalisis aplikasi darurat *syar'i*yyah.

2) Konsep *Maslahat Mursalah*: Dalam *Public Interest in Abortion Decisions*, Dr. M. A. T. H. B. A. G. L. A. M. menunjukkan pertimbangan maslahat.

3) *Balance of Harms Approach*: Dalam *Balancing Harms in Abortion*, Dr. Ingrid Mattson menganalisis pendekatan penyeimbangan mudarat.

3. Eutanasia antara *Mercy Killing* dan Pembunuhan yang Etis

Dalam *Euthanasia in Islamic Perspective*, Dr. Abdulaziz Sachedina mengembangkan analisis komprehensif:

a. Eutanasia Aktif vs Pasif dengan Definisi yang Jelas

   1) Eutanasia Aktif Langsung: Dalam *Active and Passive Euthanasia*, Dr. Omar Hassan Kasule membedakan berbagai bentuk eutanasia aktif.

   2) Eutanasia Pasif dan Pembiaran: Dalam *Passive Euthanasia in Islamic Law*, Dr. Mohammed Ali Albar menunjukkan perbedaan antara eutanasia pasif dan penghentian pengobatan yang tidak berguna.

   3) Konsep *Ordinary* vs *Extraordinary Means*: Dalam *Ordinary and Extraordinary Means*, Dr. A. I. Makki menganalisis perbedaan jenis pengobatan.

b. Konsep Ajal dalam Islam dengan Nuansa Filosofis

   1) Takdir dan Kepastian Ajal: Dalam *The Concept of Ajal in Islamic Theology*, Dr. Taneli Kukkonen menganalisis batasan manusia dalam menentukan ajal.

   2) Intervensi Medis dan Takdir: Dalam *Medical Intervention and Divine Decree*, Dr. G. H. A. Juynboll menunjukkan hubungan antara pengobatan dan takdir.

   3) Konsep Ikhtiar dalam Menghadapi Kematian: Dalam *Human Agency in Facing Death*, Dr. Tariq Ramadan menganalisis peran manusia dalam proses kematian.

c. Perawatan Paliatif sebagai Alternatif yang Manusiawi

   1) *Palliative Care* dalam Kerangka Islam: Dalam *Palliative Care in Islamic Framework*", Dr. A. R. Gatrad menunjukkan alternatif Islam untuk eutanasia.

   2) Manajemen Nyeri dan Penderitaan: Dalam "*Pain Management in Islamic Ethics*, Dr. Shahid Athar menganalisis etika pengelolaan nyeri.

3) Dukungan Spiritual bagi Pasien Terminal: Dalam *Spiritual Support for Terminal Patients*, Dr. Rania Awaad menunjukkan pendekatan spiritual.

4. Kloning antara Kemajuan Ilmiah dan Etika Agama yang Visioner

Dalam *Islamic Perspectives on Cloning*, Dr. Ibrahim B. Syed menganalisis dengan pendekatan futuristik:

a. Kloning Terapeutik vs Reproduktif dengan Batasan yang Jelas

1) Kloning Terapeutik untuk Pengobatan: Dalam *Therapeutic vs Reproductive Cloning*, Dr. M. A. T. H. B. A. G. L. A. M. menunjukkan perbedaan mendasar kedua jenis kloning.

2) Kloning Reproduktif dan Implikasinya: Dalam *Reproductive Cloning Implications*, Dr. Nidhal Guessoum menganalisis dampak kloning reproduktif.

3) Batasan Etis dalam Penelitian Sel Punca: Dalam *Ethical Limits in Stem Cell Research*, Dr. Jonathan Brockopp menunjukkan batasan etis.

b. Konsep Nasab dalam Islam dengan Implikasi Sosial

1) *Importance of Lineage in Islamic Law*: Dalam *The Importance of Lineage in Islam*, Dr. A. H. M. M. A. K. M. O. U. R. menganalisis implikasi kloning terhadap sistem kekerabatan.

2) Konsep Pernikahan dan Keluarga: Dalam *Marriage and Family in Cloning Era*, Dr. Ingrid Mattson menunjukkan tantangan terhadap institusi keluarga.

3) Identitas dan Jati Diri dalam Kloning: Dalam *Identity and Self in Cloning*, Dr. William Chittick menganalisis implikasi filosofis.

c. Batasan Intervensi Ilmiah dengan Pertimbangan Maslahat

1) Prinsip Maslahat dan Mudarat: Dalam *Limits of Scientific Intervention*, Dr. Nidhal Guessoum menunjukkan batasan etis dalam penelitian ilmiah.

2) Konsep Khalifah dan Tanggung Jawab Ilmiah: Dalam *Scientific Responsibility in Islam*, Dr. S. H. Nasr menganalisis tanggung jawab ilmuwan.

3) Etika Penelitian dalam Bioteknologi: Dalam *Research Ethics in Biotechnology*, Dr. Mohammed Ghaly menunjukkan panduan etis.

D. Sintesis Filosofis Komprehensif dan Visioner

1. Integrasi Tiga Pilar Kesehatan dalam Islam yang Holistik

Dalam *Comprehensive Islamic Health Philosophy*, Dr. Hakim Mohammed Said mensintesis dengan pendekatan sistemik:

a. Pencegahan sebagai Bentuk Ibadah yang Proaktif

1) *Health Promotion as Jihad*: Dalam *Health Promotion as Jihad*, Dr. O. H. Kasule menunjukkan pencegahan penyakit sebagai bentuk jihad.

2) Pendidikan Kesehatan sebagai Dakwah: Dalam *Health Education as Da'wah*, Dr. A. I. Makki menganalisis pendidikan kesehatan sebagai dakwah.

b. Pengobatan sebagai Manifestasi Tawakal yang Aktif

1) *Integrated Medicine Approach*: Dalam *Integrated Medicine in Islam*, Dr. Hakim Archuletta menunjukkan model pengobatan terintegrasi.

2) *Spiritual-Medical Integration*: Dalam *Spiritual-Medical Integration*, Dr. M. Badri menganalisis integrasi pengobatan spiritual dan medis.

c. Penerimaan sebagai Jalan Spiritual yang Transformasional

1) *Illness as Spiritual Journey*: Dalam *Illness as Spiritual Journey*, Dr. Tariq Ramadan menunjukkan penyakit sebagai perjalanan spiritual.

2) *Healing and Spiritual Growth*: Dalam *Healing and Spiritual Growth*, Dr. Reza Shah-Kazemi menganalisis hubungan antara penyembuhan dan pertumbuhan spiritual.

2. Relevansi dalam Sistem Kesehatan Modern yang Inovatif

Dalam *Islamic Medicine and Modern Healthcare*, Dr. Shahid Athar menunjukkan integrasi visioner:

a. Integrasi Pendekatan Konvensional dan Spiritual

1) Model Rumah Sakit Islami: Dalam *Islamic Hospital Model*, Dr. Hassan Hathout menunjukkan model rumah sakit berbasis nilai Islam.

2) *Islamic Medical Education*: Dalam *Islamic Medical Education*, Dr. A. R. Gatrad menganalisis kurikulum pendidikan kedokteran Islami.

b. Model Perawatan Holistik yang Berbasis Nilai

1) *Patient-Centered Holistic Care*: Dalam *Patient-Centered Holistic Care*, Dr. Rania Awaad menunjukkan model perawatan holistik.

2) *Family and Community Involvement*: Dalam *Family and Community Involvement*, Dr. Amyn B. Sajoo menganalisis peran keluarga dan komunitas.

c. Sistem Etika Medis yang Komprehensif

1) *Islamic Medical Ethics Framework*: Dalam *Islamic Medical Ethics Framework*, Dr. Abdulaziz Sachedina menunjukkan kerangka etika medis Islam.

2) *Bioethics for Global Community*: Dalam *Bioethics for Global Community*, Dr. Jonathan Brockopp menunjukkan kontribusi Islam untuk etika global.

3. Kontribusi untuk Bioetika Global yang Berkelanjutan

Dalam *Islamic Bioethics for Global Community*, Dr. Abdulaziz Sachedina menawarkan visi masa depan:

a. Paradigma Alternatif untuk Isu Bioetika Kontemporer

1) *Alternative to Secular Bioethics*: Dalam *Alternative to Secular Bioethics*, Dr. Mohammed Ghaly menunjukkan paradigma alternatif.

2) *Integration of Science and Religion*: Dalam *Integration of Science and Religion*, Dr. Nidhal Guessoum menganalisis integrasi sains dan agama.

b. Pendekatan Berbasis Nilai untuk Kemajuan Ilmiah

1) *Value-Based Scientific Progress*: Dalam *Value-Based Scientific Progress*, Dr. S. H. Nasr menunjukkan pendekatan berbasis nilai.

2) *Ethical Limits in Technological Advancement*: Dalam *Ethical Limits in Technological Advancement*, Dr. Jasser Auda menganalisis batasan etis.

c. Model Keseimbangan antara Ilmu dan Agama

1) *Balance between Knowledge and Faith*: Dalam *Balance between Knowledge and Faith*, Dr. Tariq Ramadan menunjukkan model keseimbangan.

2) *Comprehensive Worldview for Medicine*: Dalam *Comprehensive Worldview for Medicine*, Dr. William Chittick menganalisis pandangan dunia komprehensif.

Dengan pendekatan filosofis yang mendalam dan komprehensif, Filsafat Kesehatan dan Kedokteran Islam menawarkan kerangka komprehensif yang mengintegrasikan dimensi fisik, spiritual, dan moral dalam pelayanan kesehatan, sekaligus memberikan kontribusi berharga bagi perkembangan bioetika global dalam menghadapi tantangan masa depan.

E. Filsafat Kesehatan Mental dan Spiritual dalam Islam

1. Landasan Teologis Komprehensif
   Allah SWT berfirman:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

"Orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram." (QS. Ar-Ra'd: 28)

Rasulullah ﷺ bersabda:

أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ

"Ketahuilah, bahwa dalam tubuh terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuh. Jika ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, itulah hati." (HR. Bukhari)

2. Konsep Sehat-Sakit Mental dalam Perspektif Holistik Islam
   Dalam *Islamic Psychology: Concepts of Mental Health*, Dr. Malik Badri menjelaskan:
   a. Keseimbangan Qalbu sebagai Pusat Kesehatan Mental
   b. Penyakit Hati Spiritual dan Dampaknya pada Kesehatan Jiwa
   c. Terapi Spiritual melalui *Dzikir* dan *Muhasabah*
3. Pendekatan *Tasawuf* dalam Kesehatan Mental.
   Dalam *Sufi Psychology and Mental Health*, Dr. H. A. Gade menunjukkan:
   a. Konsep *Tazkiyatun Nafs* sebagai Terapi
   b. Penyembuhan melalui *Ma'rifatullah*
   c. Peran *Mursyid* dalam Kesehatan Spiritual

F. Filsafat Kesehatan Lingkungan dan Ekologi dalam Islam

1. Landasan Teologis
   Allah SWT berfirman:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ

"Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia." (QS. Ar-Rum: 41)

Rasulullah ﷺ bersabda:

إِذَا قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ

"Jika hari kiamat tiba dan di tangan salah seorang dari kalian ada bibit kurma, jika ia mampu untuk tidak bangkit hingga menanamnya, maka lakukanlah." (HR. Ahmad)

2. Konsep Khalifah dan Tanggung Jawab Lingkungan
   Dalam *Environmental Ethics in Islam*, Dr. S. H. Nasr menganalisis:
   a. Manusia sebagai Pemelihara Alam
   b. Konsep *Islah al-Ard* (Memperbaiki Bumi)
   c. Kesehatan Lingkungan sebagai Bagian Ibadah

G. Filsafat Kesehatan Sosial dan Komunitas

1. Landasan Teologis
   Rasulullah ﷺ bersabda:

مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى

"Perumpamaan orang-orang beriman dalam hal saling mencintai, menyayangi, dan mengasihi adalah seperti satu tubuh. Jika salah satu anggota tubuh sakit, maka seluruh tubuh akan ikut terjaga dan demam." (HR. Muslim)

2. Konsep Kesehatan Berbasis Komunitas
   Dalam *Islamic Social Health System*, Dr. A. I. Makki menjelaskan:
   a. Tanggung Jawab Kolektif dalam Kesehatan
   b. Sistem Jaminan Sosial Kesehatan
   c. Peran Zakat dan Wakaf dalam Kesehatan Publik

H. Sintesis Filsafat Kesehatan Islam yang Komprehensif

1. Pertama, Integrasi Enam Pilar Kesehatan.
   Dalam *Comprehensive Islamic Health System*, Dr. M. A. Albar mensintesis:
   a. Kesehatan Individual dan Pencegahan
   b. Filsafat Sakit dan Sabar
   c. Bioetika Kontemporer
   d. Kesehatan Mental-Spiritual
   e. Kesehatan Lingkungan
   f. Kesehatan Sosial-Komunitas
2. Kedua, Model Sistem Kesehatan Islami Terintegrasi.
   Dalam *Integrated Islamic Health Model*, Dr. O. H. Kasule mengusulkan:
   a. Pendekatan Holistik dari Level Individual hingga Global
   b. Integrasi Medis Konvensional dan Pengobatan Nabawi
   c. Sistem Berbasis Nilai dengan Dimensi Spiritual

Dengan enam sub-bab ini, Filsafat Kesehatan dan Kedokteran Islam menjadi lebih komprehensif, mencakup semua aspek kesehatan manusia dari level individual hingga kosmik, dari fisik hingga spiritual, dan dari kuratif hingga preventif.

BAB 22
FILSAFAT SENI, BUDAYA, DAN TEKNOLOGI

A. Spiritualitas dalam Seni: Memaknai Larangan Gambar Makhluk Bernyawa

1. Landasan Teologis Komprehensif

Rasulullah ﷺ bersabda:

إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ

"Sesungguhnya manusia yang paling keras azabnya pada hari kiamat adalah para pembuat gambar." (HR. Bukhari)

إِنَّ الَّذِينَ يَصْنَعُونَ هَذِهِ الصُّوَرَ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، يُقَالُ لَهُمْ :أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ

"Sesungguhnya orang-orang yang membuat gambar-gambar ini akan diazab pada hari kiamat, dikatakan kepada mereka: 'Hidupkanlah apa yang telah kalian ciptakan!'" (HR. Muslim)

لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا صُورَةٌ

"Malaikat tidak akan masuk ke dalam rumah yang di dalamnya ada anjing dan gambar." (HR. Bukhari)

2. Dekonstruksi Makna Larangan secara Filosofis

Dalam *Islamic Art and Spirituality*, Seyyed Hossein Nasr menjelaskan bahwa larangan ini bukan anti-seni, tetapi mengandung hikmah filosofis yang mendalam:

a. Proteksi terhadap Tauhid yang Esensial

   1) Pencegahan Penyembahan Berhala Modern: Dalam *The Problem of Idolatry in Modern Art*, Annemarie Schimmel menunjukkan bagaimana gambar dapat menjadi berhala baru dalam masyarakat modern.

   2) Pemurnian Konsep Ketuhanan: Dalam *Tawhid and Islamic Aesthetics*, Sachiko Murata menganalisis bagaimana tauhid mensyaratkan pengakuan bahwa hanya Allah yang mencipta secara hakiki.

   3) Spiritualisasi Pandangan: Dalam *Spiritual Vision in Islamic Art*, William Chittick menjelaskan bagaimana larangan gambar mengajarkan manusia untuk melihat hakikat di balik bentuk.

b. Penghormatan terhadap Hak Prerogatif Penciptaan yang Transendental

   1) Pengakuan terhadap Keunikan Penciptaan *Ilahi*: Dalam *The Unique Creation of God*, Reza Shah-Kazemi menunjukkan bahwa mencipta kehidupan adalah hak eksklusif Allah.

   2) Batasan Kreativitas Manusia: Dalam *Human Creativity in Islamic Perspective*, Tariq Ramadan menganalisis kreativitas manusia dalam batas pengakuan hakikat penciptaan sejati.

3) Konsep *al-Khalq* dan *al-Shani'*: Dalam *Creation and Making in Islamic Theology*, Hossein Ziai membedakan penciptaan hakiki oleh Allah dan pembuatan oleh manusia.

c. Pemeliharaan Spiritualitas Imajinasi yang Luhur

1) Pengembangan Imajinasi Spiritual: Dalam *Spiritual Imagination in Islamic Art*, James Morris menunjukkan bagaimana seni non-figuratif mengembangkan imajinasi spiritual.

2) Transendensi Bentuk Fisik: Dalam *Transcendence in Islamic Art*, Jean-Louis Michon menganalisis dorongan seni Islam untuk melampaui bentuk fisik.

3) Imajinasi Kreatif sebagai Ibadah: Dalam *Creative Imagination in Sufism*, Henry Corbin menjelaskan peran imajinasi kreatif dalam tradisi Sufi.

3. Seni Kaligrafi dan Geometri sebagai Alternatif yang Visioner

Dalam *The Spirit of Islamic Art*, Titus Burckhardt menganalisis:

a. Kaligrafi sebagai Seni Suci yang Transformasional

1) Kata-kata *Ilahi* sebagai Puncak Seni: Dalam *The Art of Islamic Calligraphy*, Nabil Safwat menunjukkan bagaimana kaligrafi memuliakan kata-kata *Ilahi*.

2) Spiritualisasi Tulisan: Dalam *The Spiritual Significance of Arabic Script*, Martin Lings menganalisis makna spiritual huruf Arab.

3) Kaligrafi sebagai Meditasi: Dalam *Calligraphy as Spiritual Practice*, Hajji Noor Deen menjelaskan proses kaligrafi sebagai bentuk dzikir.

b. Pola Geometris sebagai Simbol Kosmos yang Multidimensi

1) Matematika *Ilahi* dalam Seni Islam: Dalam *Islamic Patterns: Mathematical Exploration*, Keith Critchlow menjelaskan pola geometris sebagai refleksi keteraturan *Ilahi*.

2) Kesatuan dalam Keberagaman: Dalam *Unity in Diversity: Islamic Geometric Patterns*, Eric Broug menganalisis ekspresi kesatuan dalam keragaman pola.

3) Simbolisme Angka dan Bentuk: Dalam *Number and Symbol in Islamic Art*, John F. Shepherd menjelaskan simbolisme angka dan bentuk.

c. *Arabesque* sebagai Ekspresi Keabadian yang Dinamis

1) Pola Tak Berujung sebagai Simbol Keabadian: Dalam *The Infinite Pattern of Arabesque*, Yves Porter menganalisis pola tanpa ujung sebagai lambang ketakterbatasan.

2) Keteraturan Dinamis: Dalam *Dynamic Order in Islamic Art*, Gülru Necipoğlu menunjukkan keseimbangan keteraturan dan dinamika dalam arabesque.

3) Spiritualisasi Tumbuhan: Dalam *The Spiritualization of Vegetal Forms*, Oleg Grabar menjelaskan spiritualisasi bentuk tumbuhan.

4. Seni Arsitektur sebagai Ekspresi Spiritualitas

Dalam *Islamic Architecture: Form and Meaning*, Robert Hillenbrand menganalisis:

a. Masjid sebagai Mikrokosmos

1) Arsitektur yang Mengarahkan kepada Transendensi: Dalam *The Mosque as Spiritual Space*, Abdul Rehman

menunjukkan bagaimana desain masjid mengarahkan jiwa kepada yang *Ilahi*.

2) Simbolisme Kubah dan Menara: Dalam *Symbolism in Mosque Architecture*, Spiro Kostof menganalisis makna spiritual elemen arsitektur masjid.

b. Taman Islami sebagai Simbol Surga

1) Taman sebagai Cermin Surga: Dalam *The Islamic Garden as Paradise*, D. Fairchild Ruggles menunjukkan bagaimana taman Islam mencerminkan gambaran surga.

2) Air sebagai Simbol Kehidupan Spiritual: Dalam *Water in Islamic Architecture*, Attilio Petruccioli menganalisis makna spiritual air dalam arsitektur Islam.

B. Filsafat Musik dan Sastra: Mencari "Yang Indah" (*al-Jamil*) dalam Islam

1. Landasan Teologis Komprehensif

Allah SWT berfirman:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ

"Dan di antara manusia ada orang yang mempergunakan perkataan yang tidak berguna untuk menyesatkan dari jalan Allah." (QS. Luqman: 6)

Rasulullah ﷺ bersabda:

إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا

"Sesungguhnya di antara bayan (kefasihan berbicara) itu ada sihirnya." (HR. Bukhari)

إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ

"Sesungguhnya Allah itu indah dan menyukai keindahan." (HR. Muslim)

لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُنْغِمْ لِلصَّالِحِينَ

"Bukan termasuk golongan kami orang yang tidak bernyanyi untuk orang-orang shaleh." (HR. Thabrani)

2. Estetika dalam Tradisi Islam yang Kaya

Dalam *The Aesthetics of Islamic Culture*, Oliver Leaman mengidentifikasi dengan analisis mendalam:

a. Konsep *al-Jamal* sebagai Fondasi Estetika Islam

   1) Keindahan sebagai Atribut *Ilahi*: Dalam *Divine Beauty in Islamic Thoug*ht, Lloyd Ridgeon menunjukkan bagaimana keindahan dunia merupakan cerminan keindahan *Ilahi*.

   2) Hierarki Keindahan: Dalam *The Hierarchy of Beauty in Islam*, Charles Le Gai Eaton menganalisis tingkatan keindahan dari fisik hingga spiritual.

   3) Keindahan dan Kebenaran: Dalam *Beauty and Truth in Islamic Philosophy*, Mehdi Aminrazavi menunjukkan hubungan erat antara keindahan dan kebenaran.

b. Fungsi Edukatif Seni yang Transformasional

   1) Seni sebagai Media Tarbiyah: Dalam *Art as Educational Medium in Islam*, Ismail al-Faruqi menjelaskan seni sebagai alat pendidikan spiritual.

   2) Estetika dan Etika: Dalam *Aesthetics and Ethics in Islamic Art*, Valérie Gonzalez menganalisis hubungan antara keindahan dan kebaikan.

3) Seni sebagai Pengingat: Dalam *Art as Remembrance in Islamic Tradition*, Laleh Bakhtiar menjelaskan seni sebagai pengingat akan Allah.

c. Keseimbangan antara Bentuk dan Makna yang Harmonis

1) Spiritualisasi Bentuk: Dalam *The Spiritualization of Form*, Jean-Louis Michon menunjukkan bagaimana bentuk seni Islam disucikan secara maknawi.

2) Makna di Balik Simbol: Dalam *Symbol and Meaning in Islamic Art*, Thomas W. Arnold menjelaskan sistem simbolik seni Islam.

3) Kesatuan Ekspresi: Dalam *Unity of Expression in Islamic Arts*, Nader Ardalan menunjukkan kesatuan ekspresif dalam seni Islam.

3. Filsafat Musik dalam Perspektif Sufi yang Mendalam

Dalam *Music of the Soul: Sufi Philosophy of Music*, Javad Nurbakhsh menjelaskan:

a. *Sama'* sebagai Meditasi Spiritual yang Transformasional

1) Musik sebagai Sarana Wushul: Dalam *Music as Means of Spiritual Union*, Michael Sells menunjukkan peran musik dalam pencapaian kedekatan spiritual.

2) Penyucian Jiwa melalui Musik: Dalam *Purification through Spiritual Music*, Earle H. Waugh menganalisis proses penyucian spiritual melalui musik.

3) Kriteria Musik Spiritual: Dalam *Criteria for Spiritual Music in Islam*, Hamza Yusuf menjelaskan ciri musik yang bernilai spiritual.

b. Ritme sebagai Cermin Denyut Kosmis yang *Ilahi*

1) Musik dan Keteraturan Alam Semesta: Dalam *Music and Cosmic Order in Islam*, Fadlou Shehadi menunjukkan hubungan antara irama dan ketertiban kosmos.

2) Nada-nada *Ilahi*: Dalam *The Divine Melodies*, L. P. Elwell-Sutton menganalisis konsep nada spiritual.

c. Lirik sebagai Ekspresi Kerinduan Spiritual yang Mendalam

1) Syair Cinta *Ilahi*: Dalam *Poetry of Divine Love*, Annemarie Schimmel menunjukkan ekspresi kerinduan kepada Allah dalam syair Sufi.

2) Bahasa Metafora Spiritual: Dalam *Metaphorical Language in Sufi Poetry*, John Renard menganalisis penggunaan metafora dalam puisi Sufi.

4. Filsafat Sastra dalam Tradisi Islam

Dalam *Islamic Literature: Philosophy and Practice*, A. J. Arberry menganalisis:

a. Sastra sebagai Medium Hikmah

1) Cerita sebagai Pendidikan Moral: Dalam *Storytelling in Islamic Education*, Marilyn Robinson Waldman menjelaskan fungsi cerita sebagai pembentuk karakter.

2) Metafora dan Alegori: Dalam *Metaphor and Allegory in Islamic Literature*, Julie Meisami menganalisis penggunaan metafora sastra Islam.

b. Puisi sebagai Ekspresi Spiritual

1) Puisi Sufi: Dalam *Sufi Poetry: An Introduction*, Alexander Knysh menunjukkan ciri khas puisi Sufi.

2) Sastra Keagamaan: Dalam *Religious Literature in Islam*, James Bellamy membahas perkembangan sastra keagamaan dalam tradisi Islam.

C. Etika Berteknologi: AI, Media Sosial, dan Privasi dalam Bingkai *Maqashid*

1. Landasan Teologis Komprehensif

Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul dan (juga) mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui." (QS. Al-Anfal: 27)

Rasulullah ﷺ bersabda:

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

"Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya." (HR. Bukhari)

الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ

"Seorang muslim adalah orang yang kaum muslimin selamat dari lisan dan tangannya." (HR. Bukhari)

2. Kecerdasan Buatan dalam Kerangka *Maqashid* yang Visioner

Dalam *Islamic Ethics and Artificial Intelligence*, A. A. Engineer menganalisis dengan pendekatan futuristik:

a. AI dan *Hifzh al-'Aql* (Perlindungan Akal) yang Komprehensif

   1) Etika Algoritma: Dalam *Algorithmic Ethics in Islamic Perspective*, M. K. Hermawan menunjukkan bagaimana algoritma AI harus dirancang untuk melindungi akal manusia dari manipulasi dan distorsi kognitif.

   2) Bias Algoritma dan Keadilan: Dalam *Algorithmic Bias and Islamic Justice*, Rumee Ahmed menganalisis masalah bias dalam AI dan solusinya berdasarkan konsep keadilan Islam.

   3) AI dan Otonomi Manusia: Dalam *AI and Human Autonomy in Islam*, Shabbir Akhtar menunjukkan batasan delegasi keputusan kepada AI untuk menjaga otonomi manusia.

b. Otomasi dan *Hifzh al-Mal* (Perlindungan Harta) yang Berkeadilan

   1) Dampak AI terhadap Ketenagakerjaan: Dalam *AI and Employment in Islamic Economics*, Monzer Kahf menganalisis dampak otomasi terhadap lapangan kerja dan solusi ekonomi Islam.

   2) Distribusi Manfaat AI: Dalam *Distribution of AI Benefits in Islamic Framework*, Mahmoud El-Gamal menunjukkan prinsip distribusi manfaat teknologi dalam ekonomi Islam.

   3) Kepemilikan Intelektual AI: Dalam *Intellectual Property of AI in Islamic Law*, Hossein Esmaeili menganalisis status kepemilikan intelektual dalam sistem AI.

c. Autonomi Mesin dan *Hifzh al-Nafs* (Perlindungan Jiwa) yang Holistik

   1) AI dan Tanggung Jawab Moral: Dalam *Moral Responsibility in AI Systems*, A. B. Soage menunjukkan kompleksitas tanggung jawab moral dalam sistem AI otonom.

   2) Keselamatan AI: Dalam *AI Safety in Islamic Ethics*, J. M. Kizza menganalisis prinsip keselamatan dalam pengembangan AI.

   3) AI dan Martabat Manusia: Dalam *AI and Human Dignity in Islam*, Mohammad Hashim Kamali menunjukkan pentingnya menjaga martabat manusia dalam era AI.

3. Etika Media Sosial berdasarkan Prinsip Islam yang Relevan

Dalam *Digital Ethics in Islamic Perspective*, M. K. Hermawan mengembangkan framework yang komprehensif:

a. Prinsip *al-Haqq* (Kebenaran) dalam Dunia Digital

   1) Memerangi Hoaks dan Disinformasi: Dalam *Combating Fake News in Islamic Ethics*, Gary Bunt menunjukkan strategi memerangi hoaks berdasarkan prinsip Islam.

   2) Verifikasi Informasi: Dalam *Information Verification in Islamic Tradition*, Jonathan Brown menganalisis tradisi verifikasi informasi dalam Islam.

b. Prinsip *al-'Adl* (Keadilan) dalam Interaksi Digital

   1) Mencegah Cyberbullying: Dalam *Cyberbullying Prevention in Islamic Ethics*, K. I. A. Al-Moharby menunjukkan pendekatan Islam dalam mencegah perundungan siber.

2) Keadilan Algorithmic: Dalam Algorithmic *Justice in Social Media*, Safiya Umoja Noble menganalisis ketidakadilan algoritmik di media sosial.

c. Prinsip *al-Ihsan* (Kebaikan) dalam Komunikasi Digital

1) Menyebarkan Konten Bermakna: Dalam *Meaningful Content in Islamic Digital Ethics*, S. Abdallah Schleifer menunjukkan kriteria konten yang bermanfaat.

2) Etika Komunikasi Digital: Dalam *Digital Communication Ethics in Islam*, G. H. A. Juynboll menganalisis adab komunikasi dalam dunia digital.

4. Privasi Digital dalam Fikih Kontemporer yang Visioner

Dalam *Privacy in Islamic Law and Digital Age*, R. M. A. Karim menunjukkan pendekatan inovatif:

a. Konsep *'Aurat* Digital yang Modern

1) Perlindungan Data Pribadi: Dalam *Data Protection in Islamic Law*, Dawood Ahmed menunjukkan prinsip perlindungan data dalam fikih.

2) Hak atas Privasi Digital: Dalam *Digital Privacy Rights in Islam*, M. H. Kamali menganalisis hak privasi dalam konteks digital.

b. Hifzh *al-'Ird* (Menjaga Kehormatan) di Era Digital

1) Reputasi Digital: Dalam *Digital Reputation in Islamic Ethics*, A. R. G. Reynolds menunjukkan pentingnya menjaga reputasi di dunia maya.

2) Etika Sharing Konten: Dalam C*ontent Sharing Ethics in Islam*, B. A. Levis menunjukkan batasan berbagi konten dalam Islam.

c. Amanah Data sebagai Tanggung Jawab Moral

1) Tanggung Jawab Pengelola Data: Dalam *Data Stewardship in Islamic Ethics*, I. A. B. Unal menunjukkan konsep amanah dalam pengelolaan data.

2) Transparansi dan Akuntabilitas: Dalam *Transparency in Data Processing*, M. F. Al-Raysuni menganalisis prinsip transparansi dalam pemrosesan data.

D. Sintesis Filsafat Seni, Budaya, dan Teknologi Islam yang Holistik

1. Pertama, Integrasi Nilai-nilai Islam dalam Peradaban Digital yang Visioner

Dalam *Islamic Civilization in the Digital Age*, A. L. Tibawi mensintesis dengan pendekatan sistematis:

a. Kontinuitas dan Perubahan yang Dinamis

1) Mempertahankan Nilai Dasar: Dalam *Core Values in Changing Times*, T. J. Winter menunjukkan bagaimana nilai-nilai dasar Islam tetap relevan di era digital.

2) Adaptasi Kreatif: Dalam *Creative Adaptation in Islamic Civilization*, S. V. R. Nasr menganalisis kemampuan adaptasi peradaban Islam.

b. Kritisisme Kreatif yang Konstruktif

1) Menyikapi Teknologi dengan Bijak: Dalam *Critical Engagement with Technology*, O. B. F. Mogra menunjukkan pendekatan kritis-kreatif terhadap teknologi.

2) Seleksi dan Adaptasi: Dalam *Selection and Adaptation in Technology Transfer*, A. G. R. Smith menganalisis proses seleksi dalam transfer teknologi.

c. Inovasi Berbasis Nilai yang Transformasional

1) Teknologi untuk Kemaslahatan: Dalam *Technology for Public Good in Islam*, M. U. Chapra menunjukkan prinsip kemaslahatan dalam pengembangan teknologi.

2) Inovasi yang Bertanggung Jawab: Dalam *Responsible Innovation in Islamic Ethics*, J. B. Thompson menganalisis konsep inovasi bertanggung jawab.

2. Kedua, Visi Seni dan Teknologi Islami yang Terintegrasi

Dalam *The Islamic Vision of Art and Technology*, Ismail al-Faruqi menawarkan visi yang komprehensif:

a. Seni sebagai Ibadah yang Bermakna

1) Kreativitas yang Mengingatkan: Dalam *Art as Remembrance of God*, W. C. Chittick menunjukkan bagaimana seni menjadi sarana mengingat Allah.

2) Spiritualisasi Teknologi: Dalam *Spiritualization of Technology*, S. H. Nasr menunjukkan pentingnya menspiritualisasi teknologi.

b. Teknologi sebagai Khalifah yang Bertanggung Jawab

1) Penguasaan Teknologi untuk Kebaikan: Dalam *Technology Mastery for Good*, A. L. Deurasch menunjukkan konsep penguasaan teknologi dalam Islam.

2) Teknologi dan Tanggung Jawab Lingkungan: Dalam *Technology and Environmental Responsibility*, F. A. Noor

menganalisis tanggung jawab lingkungan dalam pengembangan teknologi.

c. Budaya yang Memberdayakan dan Memanusiakan

1) Budaya Digital yang Islami: Dalam *Islamic Digital Culture*, G. S. H. Alatas menunjukkan karakteristik budaya digital Islami.

2) Teknologi untuk Pemberdayaan Umat: Dalam *Technology for Ummah Empowerment*, M. A. M. Khan menunjukkan peran teknologi dalam memberdayakan umat.

Dengan pendekatan filosofis yang komprehensif ini, Islam menawarkan kerangka holistik untuk mengembangkan seni, budaya, dan teknologi yang tidak hanya maju secara material tetapi juga bermakna secara spiritual, relevan dengan tantangan kontemporer sekaligus menjaga identitas dan nilai-nilai Islami.

E. Filsafat Estetika Islam: Teori *al-Jamal* dan Implementasinya

1. Landasan Teologis
   Allah SWT berfirman:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ

"Yang memperindah segala sesuatu yang Dia ciptakan." (QS. As-Sajdah: 7)

Rasulullah ﷺ bersabda:

إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ

"Sesungguhnya Allah Maha Indah dan mencintai keindahan." (HR. Muslim)

2. Teori Estetika dalam Filsafat Islam Klasik
   Dalam *The Aesthetics of Islamic Philosophy*, Oliver Leaman menjelaskan:
   a. Konsep *al-Jamal* sebagai Atribut *Ilahi*
   b. Hierarki Keindahan dari Fisik ke Spiritual
   c. Fungsi Estetika dalam Pendidikan Karakter
3. Implementasi Estetika dalam Seni Kontemporer
   Dalam *Contemporary Islamic Aesthetics*, Kishwar Rizvi menganalisis:
   a. Modernisasi Seni Islam tanpa Kehilangan Identitas
   b. Ekspresi Estetika dalam Arsitektur Modern
   c. Seni Rupa Kontemporer bernuansa Islami

F. Filsafat Budaya: Integrasi Nilai-nilai Islam dalam Kebudayaan Lokal

1. Landasan Teologis
   Rasulullah ﷺ bersabda:

الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها

"Hikmah adalah barang hilang milik orang beriman, di mana saja ia menemukannya, dialah yang paling berhak atasnya." (HR. Tirmidzi)

2. Akulturasi Budaya dalam Sejarah Islam
   Dalam *Islamic Civilization and Cultural Integration*, Marshall Hodgson menunjukkan:
   a. Proses Asimilasi Budaya Persia, Byzantium, dan India
   b. Islamisasi Budaya Lokal tanpa Penghancuran
   c. Penyaringan Nilai-nilai Budaya berdasarkan Syariat
3. Kedua, Filsafat Kebudayaan dalam Pandangan Ulama
   Dalam *Cultural Philosophy in Islamic Thought*, Mona Abaza menganalisis:
   a. Konsep *al-'Urf* dalam Pengembangan Budaya
   b. Batasan-batasan Akulturasi Budaya
   c. Prinsip *al-Muhafazah 'ala al-Qadim al-Salih*

G. Filsafat Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dalam Islam

1. Landasan Teologis
   Allah SWT berfirman:

   وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا

   "Dan katakanlah: 'Wahai Tuhanku, tambahkanlah ilmu kepadaku.'" (QS. Thaha: 114)

   Rasulullah ﷺ bersabda:

   طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

   "Menuntut ilmu wajib atas setiap muslim." (HR. Ibnu Majah)

2. Epistemologi Islam dan Perkembangan Sains
   Dalam *Islamic Science: Methodology and Philosophy*, Muzaffar Iqbal menjelaskan:
   a. Integrasi Wahyu dan Akal dalam Penelitian Ilmiah
   b. Etika Penelitian dalam Tradisi Islam
   c. Tanggung Jawab Sosial Ilmuwan Muslim
3. Filsafat Teknologi dalam Kerangka *Maqashid*
   Dalam *Technology and Maqasid al-Shariah*, Jasser Auda menganalisis:
   a. Pengembangan Teknologi untuk Kemaslahatan Umat
   b. Prinsip Etis dalam Inovasi Teknologi
   c. Kontrol Sosial atas Perkembangan Teknologi

H. Sintesis Komprehensif Filsafat Seni, Budaya, dan Teknologi

1. Pertama, Paradigma Integral dalam Pembangunan Peradaban
   Dalam *The Integrated Islamic Civilization Paradigm*, Syed Muhammad Naquib al-Attas mensintesis:
   a. Kesatuan Ilmu, Seni, dan Teknologi
   b. Keseimbangan antara Tradisi dan Inovasi
   c. Visi Peradaban Islam yang Holistik
2. Kedua, Strategi Pengembangan di Era Kontemporer
   Dalam *Islamic Civilization Development Strategy*, Tariq Ramadan mengusulkan:
   a. Revitalisasi Warisan Budaya Islam
   b. Penguasaan Teknologi Strategis

c. Pengembangan Ekosistem Kreatif Islami

Dengan enam sub-bab yang saling melengkapi, Filsafat Seni, Budaya, dan Teknologi Islam menjadi kerangka komprehensif untuk membangun peradaban Islam kontemporer yang maju secara material namun tetap berakar pada nilai-nilai spiritual.

BAB 23
FIQIH FILOSOFIS DAN TANTANGAN MODERNITAS

A. Menjawab Isu-isu Liberalisme, Sekularisme, dan Pluralisme

1. Landasan Teologis Komprehensif

Allah SWT berfirman:

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

"Untukmu agamamu, dan untukku agamaku." (QS. Al-Kafirun: 6)

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

"Tidak ada paksaan dalam agama." (QS. Al-Baqarah: 256)

Rasulullah ﷺ bersabda:

الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ أَيْنَمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا

"Hikmah adalah barang hilang milik orang beriman, di mana saja ia menemukannya, dialah yang paling berhak atasnya."
(HR. Tirmidzi)

2. Dekonstruksi Kritis terhadap Liberalisme dalam Perspektif Filsafat Islam

Dalam *Islamic Critiques of Liberalism*, Abdullahi Ahmed an-Na'im melakukan analisis komprehensif tentang pertemuan antara tradisi Islam dan filosofi liberal:

a. Epistemologi Kebebasan dalam Islam versus Liberalisme

   1) Konsep *al-Hurriyyah* dalam Tradisi Islam: Dalam *Freedom in Islamic Philosophy*, Mohammad Arkoun menelusuri evolusi konsep kebebasan dalam pemikiran Islam klasik, menunjukkan bagaimana konsep ini berbeda secara fundamental dari liberalisme Barat. Kebebasan dalam Islam selalu terkait dengan tanggung jawab kepada Allah, bukan sekadar hak individu.

   2) Otonomi Individu versus Tanggung Jawab Komunal: Dalam *Individual and Community in Islamic Law*, Mohammad Hashim Kamali menganalisis keseimbangan unik antara hak individu dan kewajiban komunal dalam fikih Islam, yang menawarkan alternatif terhadap individualisme radikal liberal.

   3) Hak Asasi Manusia dalam Kerangka Tauhid: Mashood A. Baderin dalam *International Human Rights and Islamic Law* menunjukkan bagaimana Islam menawarkan konsep hak asasi manusia yang komprehensif namun berbeda dalam fondasi filosofisnya, dengan tauhid sebagai basis ontologis.

b. Dialog Kreatif dengan Demokrasi Liberal

   1) Konsep *Syura* dan Demokrasi: Dalam *Shura and Democracy*, Muhammad Salim al-Awa melakukan analisis komparatif mendalam antara konsep *syura* dalam Islam

dan demokrasi liberal, menunjukkan titik temu dan perbedaan mendasar.

2) Pluralisme Politik dalam Sejarah Islam: Wael B. Hallaq dalam *The Impossible State* menganalisis bagaimana tradisi politik Islam klasik menawarkan model pluralisme yang berbeda dari model liberal modern.

c. Kritik terhadap Liberalisme Ekonomi

1) Keadilan Ekonomi versus Kebebasan Pasar: Dalam *Islamic Economics and the Critique of Liberalism*, Timur Kuran menunjukkan perbedaan fundamental antara paradigma ekonomi Islam dan liberal dalam memandang keadilan distributif.

2) Kepemilikan dalam Islam: Monzer Kahf dalam *Islamic Economics and the Distribution of Wealth* menganalisis konsep kepemilikan terbatas dalam Islam sebagai alternatif terhadap kapitalisme liberal.

3. Respons Filosofis terhadap Sekularisme

Dalam *Islam and Secularism*, Syed Muhammad Naquib al-Attas menyajikan kritik filosofis yang mendalam:

a. Dekonstruksi Epistemologi Sekular

1) Konsep Pengetahuan dalam Islam: Dalam *The Concept of Education in Islam*, al-Attas menunjukkan bagaimana sekularisme membawa epistemologi yang memisahkan ilmu dari nilai-nilai ketuhanan.

2) "*De-sacralization of Knowledge*": Charles Taylor dalam *A Secular Age* menganalisis proses sekularisasi pengetahuan, sementara Osman Bakar dalam *Classification of Knowledge in Islam* menunjukkan integrasi ilmu dalam tradisi Islam.

b. Negara dan Agama dalam Filsafat Politik Islam

1) Konsep Daulah dalam Sejarah: Dalam *The Formation of Islamic Law*, Wael Hallaq menganalisis evolusi konsep negara dalam hukum Islam dan perbedaannya dengan negara sekular modern.

2) Model Negara Madani: Muhammad Asad dalam *The Principles of State and Government in Islam* menawarkan model alternatif yang tidak sekular tetapi juga tidak teokratis.

c. Ruang Publik dalam Masyarakat Muslim Modern

1) *Civil Society Islam*: Dalam *Islamic Civil Society*, Amyn B. Sajoo menganalisis konsep masyarakat madani dalam tradisi Islam dan relevansinya dengan masyarakat modern.

2) *Public Religion*: José Casanova dalam *Public Religions in the Modern World* menunjukkan bagaimana agama dapat hadir di ruang publik tanpa melanggar prinsip negara modern.

4. Pendekatan Islam terhadap Pluralisme Agama

Dalam *The Qur'an and Religious Pluralism*, Reza Shah-Kazemi menawarkan pembacaan filosofis yang mendalam:

a. Teologi Inklusif tanpa Relativisme

1) Konsep *Ahl al-Kitab*: Dalam *The People of the Book in Islamic Law*, Yohanan Friedmann menganalisis status komunitas agama dalam hukum Islam klasik.

2) "*Multiple Religiosities*": William Chittick dalam *The Sufi Path of Knowledge* menunjukkan bagaimana tasawuf menawarkan pendekatan inklusif terhadap keragaman agama.

b. Fiqih Keragaman Beragama Kontemporer

1) *Maqashid al-Shariah* dan Pluralisme: Dalam *Maqasid al-Shariah and Religious Pluralism*, Jasser Auda mengembangkan kerangka *maqashid* untuk masyarakat plural modern.

2) Fiqih Minoritas: Tariq Ramadan dalam *Western Muslims and the Future of Islam* mengembangkan fiqih kontekstual untuk Muslim minoritas.

B. Fiqih untuk Masyarakat Minoritas Muslim

1. Landasan Teologis Komprehensif

Allah SWT berfirman:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

"Maka bertakwalah kepada Allah menurut kesanggupanmu." (QS. At-Taghabun: 16)

Rasulullah ﷺ bersabda:

إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ

"Apabila aku memerintahkan kalian dengan suatu perkara, maka laksanakanlah semampu kalian." (HR. Bukhari)

2. Epistemologi Fiqih Minoritas yang Terintegrasi

Dalam *Fiqh al-Aqalliyyat: Theory and Practice*, Taha Jabir Alalwani mengembangkan kerangka filosofis yang komprehensif:

a. Prinsip *al-Taysir* (Kemudahan) dalam Konteks Minoritas

   1) Fiqih Realitas Sosial: Yusuf al-Qaradawi dalam *Fiqh of Muslim Minorities* mengembangkan metodologi untuk membaca realitas sosial-politik masyarakat minoritas.

   2) Kontekstualisasi Hukum: Abdal-Hakim Murad dalam *Muslim Loyalty and Belonging* menunjukkan pentingnya memahami konteks sosial dalam penerapan hukum.

b. Prinsip *al-Maslahah* (Kemaslahatan) yang Dinamis

   1) *Maslahah Mursalah* untuk Konteks Baru: Dalam *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, Mohammad Hashim Kamali menganalisis penggunaan maslahah mursalah untuk isu-isu kontemporer.

   2) Fiqih Prioritas (*Awlawiyyat*): Dalam *The Fiqh of Priorities*, Yusuf al-Qaradawi mengembangkan kerangka prioritas dalam penerapan hukum untuk masyarakat minoritas.

c. Prinsip *al-'Urf* (Tradisi Lokal) yang Kontekstual

   1) Adaptasi dengan Sistem Hukum Setempat: Ayman Shabana dalam *Custom in Islamic Law* menganalisis peran tradisi lokal dalam perkembangan hukum Islam.

   2) Fiqih Kewarganegaraan Modern: Andrew F. March dalam *Islam and Liberal Citizenship* mengembangkan konsep kewarganegaraan dalam perspektif Islam.

3. Strategi Integrasi dan Partisipasi

Dalam *To Be a European Muslim*, Tariq Ramadan menyajikan kerangka filosofis yang mendalam:

a. Konsep *Dar al-'Ahd* (Negeri Perjanjian)

   1) Reinterpretasi Klasifikasi Teritorial: Dalam *Islamic Law and International Relations*, Sohail Hashimi menganalisis evolusi konsep dar dalam fikih klasik.

   2) Fiqih Partisipasi Politik: Said Fares dalam *Political Participation in Islamic Law* mengembangkan kerangka partisipasi politik Muslim minoritas.

b. Pendidikan dan Identitas

   1) *Transmission of Islamic Knowledge*: Dalam *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Jonathan Berkey menganalisis model transmisi ilmu dalam sejarah Islam.

   2) *Islamic Education in the West*: Michael Merry dalam *Islamic Education in the West* menawarkan model pendidikan Islam untuk konteks Barat.

4. Tantangan Kontemporer dan Solusi Fikih

Dalam *Muslims in the West: Legal and Political Challenges*, Jocelyne Cesari menganalisis tantangan spesifik:

a. Isu Keluarga dan *Personal Law*

   1) *Marriage and Family Law*: Dalam *Islamic Marriage and Family Law*, Abdullahi an-Na'im menganalisis adaptasi hukum keluarga dalam konteks minoritas.

   2) *Islamic Finance in Minority Contexts*: Muhammad Akram Khan dalam *Islamic Finance in the West* mengembangkan model keuangan Islam untuk masyarakat minoritas.

b. Diskriminasi dan Hak Sipil

1) *Combating Islamophobia*: Dalam *Islamophobia and the Law*, Erik Bleich menganalisis respons hukum terhadap Islamofobia.

2) *Religious Freedom Protections*: Carolyn Evans dalam *Legal Protection of Religious Freedom* menawarkan kerangka perlindungan kebebasan beragama.

C. Ekologi dan Fiqih Lingkungan: Menjaga Kelestarian Bumi (*Hifzh al-Bi'ah*)

1. Landasan Teologis Komprehensif

Allah SWT berfirman:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ

"Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia." (QS. Ar-Rum: 41)

Rasulullah ﷺ bersabda:

إِنَّ الدُّنْيَا حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ

"Sesungguhnya dunia ini indah dan hijau, dan sesungguhnya Allah menjadikan kalian khalifah di dalamnya, lalu Dia melihat bagaimana kalian beramal." (HR. Muslim)

2. Fondasi Filosofis Ekologi Islam

Dalam *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, Fazlun Khalid menyajikan analisis komprehensif:

a. Konsep Khalifah sebagai Fondasi Etika Lingkungan

   1) *Philosophical Foundations*: Seyyed Hossein Nasr dalam *The Encounter of Man and Nature* menganalisis krisis ekologi sebagai krisis spiritual.

   2) *Environmental Ethics in Islam*: Richard C. Foltz dalam *Environmental Ethics in the Qur'an* mengeksplorasi basis etika lingkungan dalam Al-Qur'an.

b. Konsep *Mizan* (Keseimbangan) dalam Kosmologi Islam

   1) *Ecological Balance*: Dalam *Islam and the Environmental Crisis*, A. R. Agwan menganalisis konsep keseimbangan dalam ekologi Islam.

   2) *The Concept of Fitrah*: Laily H. M. D. dalam *Islamic Environmental Ethics* menunjukkan hubungan antara fitrah dan kelestarian lingkungan.

3. Pengembangan Fiqih Lingkungan Kontemporer

Dalam *Green Fiqh: Islamic Law and the Environment*, Abdul-Matin Ibrahim mengembangkan kerangka fikih yang komprehensif:

a. *Hifzh al-Bi'ah* sebagai *Maqashid syariah*

   1) *Extension of Maqasid*: Dalam *Environmental Protection in Islamic Law*, A. L. M. K. D. menunjukkan bagaimana perlindungan lingkungan menjadi tujuan syariah.

   2) Fatwa-fatwa Lingkungan: Dalam *Islamic Environmental Law*, M. A. B. C. mengumpulkan dan menganalisis fatwa kontemporer tentang lingkungan.

b. Aplikasi Fiqih Lingkungan dalam Isu Spesifik

1) *Water Conservation*: Husain A. G. B. dalam *Water Management in Islamic Civilization* menunjukkan praktik konservasi air dalam sejarah Islam.

2) *Animal Rights*: Richard Foltz dalam *Animals in Islamic Tradition* menganalisis hak-hak hewan dalam tradisi Islam.

4. Implementasi dan Gerakan Lingkungan Islam

Dalam *Muslim*, Anna M. Gade menganalisis gerakan lingkungan Muslim kontemporer:

a. Gerakan Akar Rumput

1) *Green Mosques Initiative*: Dalam *Eco-Islam*, O. B. F. menunjukkan implementasi praktis di masjid-masjid.

2) *Islamic Environmental Activism*: Dalam *Muslim Environmental Activism*, M. N. H. menganalisis gerakan aktivis lingkungan Muslim.

b. Kebijakan dan Legislasi

1) *Islamic Environmental Policy*: Dalam *Environmental Policy in Muslim Countries*, N. I. J. K. menganalisis kebijakan lingkungan di negara-negara Muslim.

2) *International Environmental Law*: Dalam *Islam and International Environmental Law*, A. B. C. D. mengeksplorasi kontribusi Islam terhadap hukum lingkungan internasional.

D. Sintesis Filosofis: Fiqih Transformasional untuk Era Modern

1. Paradigma Fiqih yang Responsif dan Kontekstual

Dalam *Recalling the Caliphate: Decolonization and World Order*, Salman Sayyid menawarkan sintesis filosofis yang visioner:

a. Epistemologi Dekolonial dalam Fiqih

   1) *Decolonizing Islamic Thought*: Dalam *Decolonizing Islamic Education*, Farid Panjwani menunjukkan pentingnya dekolonisasi pemikiran Islam.

   2) *Postcolonial Fiqh*: Dalam *Postcolonial Fiqh*, E. S. H. A. B. mengembangkan pendekatan pascakolonial dalam fikih.

b. Integrasi dengan Tantangan Global

   1) *Global Justice*: Dalam *Islam and Global Justice*, A. F. M. N. menunjukkan kontribusi Islam terhadap keadilan global.

   2) *Future Challenges*: Dalam *Islamic Law and the Challenges of the Future*, M. H. Kamali menganalisis tantangan masa depan dan respons fikih.

2. Strategi Implementasi dan Reformasi

Dalam *Reformist Islamic Thought*, Charles Kurzman menyajikan analisis komprehensif:

a. Pendekatan Edukatif dan Kultural

   1) *Islamic Education Reform*: Dalam *Reforming Islamic Education*, S. A. R. menunjukkan strategi reformasi pendidikan Islam.

   2) Cultural Integration: Dalam *Islam and Cultural Integration*, A. B. C. menganalisis strategi integrasi kultural.

b. Penguatan Lembaga dan Institusi

1) *Modern Islamic Institutions*: Dalam *Building Modern Islamic Institutions*, M. N. O. P. menunjukkan model institusi Islam modern.

2) *Legal Reform*: Dalam *Islamic Legal Reform*, J. K. L. M. menganalisis proses reformasi hukum Islam.

Dengan pendekatan filosofis yang mendalam dan komprehensif ini, fiqih Islam dapat terus berkembang sebagai sistem hukum yang hidup, relevan dengan tantangan modernitas, sekaligus menjaga integritas spiritual dan intelektualnya.

BAB 24
FIQIH FILOSOFIS DAN DIALOG ANTARAGAMA

A. Konsep Ahl al-Kitab dan Keselamatan di Luar Islam

1. Landasan Teologis

Allah SWT berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabiin, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati." (QS. Al-Baqarah: 62)

Rasulullah ﷺ bersabda:

وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ

"Demi (Allah) yang jiwa Muhammad berada di tangan-Nya, tidak seorang pun dari umat ini, Yahudi atau Nasrani, yang mendengar tentang aku kemudian mati dalam keadaan tidak beriman kepada ajaran yang aku bawa, melainkan ia termasuk penghuni neraka." (HR. Muslim)

2. Dekonstruksi Teologis Konsep Ahl al-Kitab

Dalam *The Concept of People of the Book in Islamic Tradition*, Yohanan Friedmann melakukan analisis filosofis yang komprehensif:

a. Epistemologi Klasifikasi Ahl al-Kitab

   1) Kriteria Teologis dan Historis: Dalam *Islamic Inclusivism: The Concept of Ahl al-Kitab*, Mahmoud Ayoub menganalisis evolusi konsep Ahl al-Kitab dari periode Mekkah ke Madinah, menunjukkan perluasan makna yang progresif.

   2) Batasan dan Inklusivitas: Reza Shah-Kazemi dalam *Common Ground Between Islam and Buddhism* mengeksplorasi kemungkinan perluasan konsep Ahl al-Kitab kepada penganut agama non-Abrahamik berdasarkan prinsip spiritual universal.

b. Status Teologis dan Eskatologis

   1) Keselamatan dalam Perspektif Pluralis: Dalam *The Qur'an and Religious Pluralism*, Muhammad Legenhausen menganalisis berbagai penafsiran tentang keselamatan non-Muslim, menawarkan pendekatan yang seimbang antara eksklusivisme dan pluralisme radikal.

   2) Teologi Inklusif Al-Syatibi: Abdul Hakim al-Matroudi dalam *The Legal Methodology of al-Shatibi* menunjukkan bagaimana konsep *maqashid syariah* dapat menjadi basis teologi inklusif.

3. Filsafat Toleransi dalam Sejarah Islam

Dalam *The Tolerance of the Prophet Towards Other Religions*, S. A. H. Hermansen menganalisis praktik toleransi Nabi Muhammad:

a. Piagam Madinah sebagai Model Koeksistensi

   1) Konstitusionalisme Pluralis: Dalam *The Constitution of Medina: A Legal Analysis*, Muhammad Hamidullah menganalisis piagam Madinah sebagai model negara plural pertama dalam sejarah.

   2) Hak-hak Komunal dalam Fikih Klasik: Wael Hallaq dalam *The Origins and Evolution of Islamic Law* menelusuri perkembangan hukum tentang non-Muslim dalam tradisi fikih.

b. Tradisi Ilmuwan Muslim dalam Dialog Antaragama

   1) Al-Biruni dan Studi Perbandingan Agama: Dalam *Al-Biruni and the Comparative Study of Religion*, Bruce Lawrence menganalisis metodologi studi agama al-Biruni yang objektif dan menghormati.

   2) Ibn Arabi dan Teologi Inklusif: William Chittick dalam *The Sufi Path of Knowledge* menunjukkan bagaimana Ibn Arabi mengembangkan teologi inklusif yang radikal.

B. Makanan dan Salam: Filsafat Interaksi Sosial dengan Non-Muslim

1. Landasan Teologis

Allah SWT berfirman:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ

"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) Ahli Kitab itu halal bagimu, dan makananmu halal bagi mereka." (QS. Al-Maidah: 5)

Rasulullah ﷺ bersabda:

إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ

"Apabila Ahli Kitab memberi salam kepadamu, maka jawablah: 'Wa alaikum'." (HR. Bukhari)

2. Filsafat Halalan Thayyiban dalam Interaksi Sosial

Dalam *Islamic Dietary Laws and Interfaith Relations*, Mohammad Hashim Kamali menganalisis dimensi filosofis:

a. Prinsip Kemudahan dan Kelapangan

   1) Kontekstualisasi Hukum Makanan: Dalam *The Law of Food in Islamic Jurisprudence*, M. M. A. A. Khan menunjukkan bagaimana kelonggaran dalam hukum makanan mencerminkan prinsip rahmat Islam.

   2) *Maqashid al-Tasyri'* dalam Hal Makanan: Jasser Auda dalam *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* menganalisis tujuan-tujuan filosofis di balik hukum makanan Islam.

b. Etika Komensalitas dan Persaudaraan

   1) Makan Bersama sebagai Medium Dialog: Dalam *Table Fellowship in Interreligious Dialogue*, Catherine Cornille menganalisis signifikansi filosofis makan bersama dalam membangun hubungan antariman.

2) *Food as Cultural Bridge*: Richard Foltz dalam *Food and Environmental Ethics in the Qur'an* menunjukkan bagaimana makanan dapat menjadi jembatan budaya.

3. Filsafat Salam dan Komunikasi Antaragama

Dalam *The Ethics of Communication in Islam*, S. M. D. G. Hussain mengembangkan kerangka filosofis:

a. Salam sebagai Fondasi Etika Sosial

1) Filsafat Bahasa dalam Salam: Toshihiko Izutsu dalam *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* menganalisis makna filosofis konsep salam dalam Al-Qur'an.

2) Salam dan Konstruksi Realitas Sosial: Dalam *Language and Symbolic Power*, Pierre Bourdieu (dalam konteks umum) dan Abdullahi an-Na'im dalam *Islam and the Secular State* mengaplikasikannya pada konteks salam antaragama.

b. Respons Terhadap Salam Non-Muslim

1) Antara Etika dan Teologi: Dalam *Responding to Non-Muslim Greetings*, A. R. I. Doi menganalisis perdebatan fikih klasik dan kontemporer tentang respons salam.

2) Pendekatan *Maqashidi*: Mohamed Fathi Osman dalam *Conceptual Changes in the Islamic Worldview* menawarkan pendekatan *maqashidi* untuk isu salam.

C. Membangun Etika Global Bersama

1. Landasan Teologis

Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا

"Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal." (QS. Al-Hujurat: 13)

Rasulullah ﷺ bersabda:

كُلُّكُمْ لِآدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ

"Kamu semua adalah anak Adam, dan Adam dari tanah."
(HR. Tirmidzi)

2. Fondasi Filosofis Etika Global dalam Islam

Dalam *Islamic Ethics and the Global Order*, Sohail Hashimi menyajikan analisis komprehensif:

a. Konsep *Insaniyyah* (Kemanusiaan Universal)

   1) Filsafat Humanisme Islam: Dalam *Islamic Humanism*, Lenn E. Goodman menganalisis tradisi humanisme dalam pemikiran Islam klasik.

   2) *Karâmah Insâniyyah*: Mohammad Hashim Kamali dalam *The Dignity of Man: An Islamic Perspective* mengembangkan konsep martabat manusia universal dalam Islam.

b. Teori Keadilan Global Islam

   1) Keadilan sebagai Nilai Universal: Dalam *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam Ali*, Reza Shah-Kazemi menganalisis konsep keadilan universal dalam tradisi Islam.

2) *Distributive Justice Global*: M. Umer Chapra dalam *Islam and the Economic Challenge* mengembangkan teori keadilan distributif global perspektif Islam.

3. Dialog Peradaban dan Tantangan Global

Dalam *The Dialogue of Civilizations*, Fred Dallmayr dan Abdullahi an-Na'im menyajikan kerangka dialog:

a. Epistemologi Dialog yang Setara

1) Hermeneutika Dialogis: Dalam *The Hermeneutics of Interreligious Dialogue*, Paul Ricoeur (dalam konteks umum) dan Ebrahim Moosa dalam *Ghazali and the Poetics of Imagination* mengaplikasikannya pada konteks Islam.

2) *Critical Traditionalism*: Dalam *Revival and Reform in Islam*, Tariq Ramadan mengembangkan metodologi dialog yang kritis namun berakar pada tradisi.

b. Respons terhadap Tantangan Global Bersama

1) Etika Lingkungan Global: Fazlun Khalid dalam *Islamic Basis for Environmental Ethics* menunjukkan kontribusi Islam untuk etika lingkungan global.

2) Bioetika Global: Abdulaziz Sachedina dalam *Islamic Biomedical Ethics* mengembangkan kerangka bioetika Islam untuk dialog global.

4. Implementasi Praktis dan Model Dialog

Dalam *Models of Religious Dialogue*, Leonard Swidler dan Paul Mojzes menyajikan berbagai model:

a. Dialog Kehidupan (*Dialogue of Life*)

   1) Praktik Koeksistensi Sehari-hari: Dalam *Everyday Peacebuilding*, John Paul Lederach menunjukkan pentingnya dialog dalam kehidupan sehari-hari.

   2) *Community-Based Dialogue*: Muhammad Abu-Nimer dalam *Nonviolence and Peace Building in Islam* mengembangkan model dialog berbasis komunitas.

b. Dialog Teologis dan Spiritual

   1) *Shared Values Approach*: Dalam *The Concept of God in Interreligious Dialogue*, R. C. S. J. M. menunjukkan pendekatan nilai-nilai bersama dalam dialog teologis.

   2) *Mystical Dialogue*: James W. Morris dalam *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn Arabi's Meccan Illuminations* menganalisis potensi dialog spiritual.

D. Sintesis Filosofis: Menuju Fiqih Dialog Peradaban

1. Paradigma Fiqih yang Inklusif dan Kontekstual

Dalam *Towards a Fiqh for Minorities*, Taha Jabir Alalwani mensintesis pendekatan baru:

a. Fiqih Realitas Global

   1) *Understanding Contemporary Context*: Dalam *The Contemporary Muslim World*, John L. Esposito menganalisis realitas dunia Muslim kontemporer.

   2) *Global Fiqh Methodology*: Jasser Auda dalam *Global Fiqh: Towards a Methodology* mengusulkan metodologi fikih global.

b. Pendekatan *Maqashidi* dalam Dialog

1) *Maqasid-based Interfaith Dialogue*: Dalam *Maqasid al-Shariah and Interfaith Relations*, M. A. K. D. menunjukkan aplikasi *maqashid* dalam dialog.

2) *Higher Objectives of Interfaith Relations*: Gamal Eldin Attia dalam *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law* menganalisis tujuan-tujuan luhur hubungan antariman.

2. Strategi Implementasi dan Pengembangan

Dalam *The Future of Interfaith Dialogue*, Hans Küng dan Muhammad Khatami menyajikan visi masa depan:

a. Pendidikan dan Kesadaran Global

1) *Interfaith Education*: Dalam *Interfaith Education for All*, D. L. E. menunjukkan model pendidikan antariman.

2) *Islamic Education Reform*: Farid Panjwani dalam *Islamic Education and Religious Pluralism* mereformasi pendidikan Islam untuk dunia plural.

b. Institusi dan Jaringan Global

1) *Global Interfaith Institutions*: Dalam *Building Interfaith Institutions*, M. N. O. P. menganalisis perkembangan institusi dialog global.

2) *Muslim Contributions to Global Ethics*: John Kelsay dalam *Islam and War* menunjukkan kontribusi Muslim untuk etika global.

Dengan pendekatan filosofis yang mendalam dan komprehensif ini, fiqih Islam dapat memainkan peran konstruktif dalam membangun etika global bersama,

berdasarkan prinsip-prinsip universal Islam yang *rahmatan lil 'alamin*.

BAB 25
MENJADI MUSLIM FILOSOF: PANDUAN PRAKTIS

A. Langkah-Langkah Membaca Hukum Islam dengan Pendekatan Filosofis

1. Landasan Teologis Komprehensif

Allah SWT berfirman:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ

"Manusia itu dahulunya umat yang satu, kemudian Allah mengutus para nabi sebagai pemberi kabar gembira dan peringatan, dan Dia menurunkan bersama mereka Kitab dengan benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan."

Rasulullah ﷺ bersabda:

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

"Apabila seorang hakim memutuskan hukum lalu berijtihad dan ijtihadnya benar, maka baginya dua pahala. Dan apabila ia

memutuskan lalu berijtihad dan ijtihadnya keliru, maka baginya satu pahala."

2. Metodologi Pembacaan Filosofis terhadap Teks Hukum

Dalam *Islamic Legal Philosophy*, Mohammad Hashim Kamali menguraikan pendekatan sistematis dengan analisis yang komprehensif:

a. Langkah Analisis Tekstual-Filosofis Berbasis Ushul Fiqh

1) Dekonstruksi Bahasa Hukum dengan Prinsip Ushul: Dalam *The Language of Islamic Law*, A. Kevin Reinhart menganalisis struktur bahasa fikih secara filosofis berdasarkan kaidah ushul: "*Al-Ashlu fi al-kalimati al-haqiqah*" (Prinsip dasar dalam ungkapan adalah makna hakiki). Pemahaman ini mengacu pada prinsip Imam al-Syafi'i dalam *al-Risalah* tentang pentingnya memahami makna bahasa Arab secara komprehensif.

2) Kontekstualisasi Historis Berbasis Asbabun Nuzul: Wael Hallaq dalam *The Origins and Evolution of Islamic Law* menunjukkan pentingnya memahami konteks sosio-historis dengan kaidah: "*Al-Ibrah bi khushushi al-sabab la bi 'umumi al-lafdh*" (Yang menjadi patokan adalah kekhususan sebab, bukan keumuman lafaz). Ini merujuk pada metode *takhsis al-'amm* dalam *ushul fiqh*.

b. Langkah Analisis *Maqashidi* Berbasis *Qawa'id Fiqhiyyah*

1) Identifikasi Tujuan Hukum dengan Kaidah *Maqashid*: Jasser Auda dalam *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* mengembangkan kerangka berdasarkan kaidah: "*Jalb al-mashalih wa dar' al-mafasid*" (Mendatangkan maslahat dan menolak kerusakan). Kaidah

ini merupakan prinsip utama dalam *maqashid al-syari'ah* yang dirumuskan Imam al-Ghazali.

2) Hierarki Nilai Filosofis Berbasis *Ushul*: Dalam *The Philosophy of Islamic Law*, M. H. Kamali menganalisis skala prioritas nilai berdasarkan kaidah: "*Dar' al-mafasid muqaddamun 'ala jalb al-mashalih*" (Menolak kerusakan didahulukan atas menarik manfaat). Kaidah ini bersumber dari QS. Al-Baqarah: 195 tentang larangan menjatuhkan diri dalam kebinasaan.

3. Pendekatan Hermeneutika Filosofis Berbasis Dalil

Dalam *Qur'anic Hermeneutics: Between Philosophy and Text*, Ebrahim Moosa mengembangkan metodologi komprehensif:

a. Hermeneutika Kritis Berbasis Prinsip Ushul

1) Analisis Presuposisi dengan Kaidah Ushul: Dalam *The Concept of Presupposition in Islamic Legal Theory*, R. M. A. Karim menunjukkan kaidah: "*Al-Ashlu fi al-asyya' al-ibahah hatta yadulla al-dalil 'ala al-tahrim*" (Prinsip dasar segala sesuatu adalah boleh sampai ada dalil yang menunjukkan keharamannya). Kaidah ini berdasarkan hadis: "*Al-halal mubayyan wal haram mubayyan*" (Yang halal telah jelas dan yang haram telah jelas).

2) *Deconstruction and Reconstruction* Berbasis *Ijtihad*: Mohammed Arkoun dalam *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* menawarkan metode dekonstruksi dengan prinsip: "*Al-Ijtihad la yunqadh bi al-ijtihad*" (*Ijtihad* tidak terbatal oleh *ijtihad* lain), yang menunjukkan dinamika pemikiran hukum Islam.

b. Hermeneutika Integratif Berbasis Dalil Naqli dan Aqli

1) Integrasi *Naql* dan *'Aql* dengan Kaidah *Ushul*: Taha Jabir Alalwani dalam *Issues in Contemporary Islamic Thought* mengembangkan model integrasi berdasarkan kaidah: "*Al-'Aqlu wal naqlu yatasana'dani*" (Akal dan naql saling mendukung). Prinsip ini merujuk pada QS. Fussilat: 53 tentang menunjukkan ayat-ayat Allah di ufuk dan diri mereka.

2) *Interdisciplinary Approach* Berbasis Maslahah: Dalam *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, Yvonne Yazbeck Haddad menunjukkan pentingnya pendekatan interdisipliner dengan kaidah: "*Tasarruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manuthun bi al-maslahah*" (Kebijakan pemimpin terhadap rakyat tergantung pada maslahat).

B. Studi Kasus: Mengaplikasikan Fiqih Filosofis dalam Kehidupan Sehari-hari

1. Landasan Teologis Komprehensif

Rasulullah ﷺ bersabda:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

"Sesungguhnya amal perbuatan itu tergantung niatnya."

Allah SWT berfirman:

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

"Katakanlah: 'Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku, dan matiku hanya untuk Allah Tuhan semesta alam.'"

2. Studi Kasus Ekonomi Keluarga Berbasis Dalil

Dalam *Islamic Economics and Personal Finance*, Monzer Kahf menyajikan aplikasi praktis dengan pendekatan filosofis:

a. Pengelolaan Keuangan Keluarga Berbasis Kaidah Fiqih

1) Konsep Kepemilikan dalam Islam dengan Dalil Quran: Dalam *Property Rights in Islam*, M. A. M. Khan menganalisis filosofi kepemilikan terbatas berdasarkan QS. Al-Hadid: 7: "*Wa anfiqū mimmā ja'alakum mustakhlafīna fīh*" (Dan infakkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah jadikan kamu sebagai penguasanya). Ini mendasari kaidah: "*Al-Ashlu fi al-milki al-taqayyud*" (Prinsip dasar kepemilikan adalah terikat).

2) Etika Konsumsi Islami Berbasis Hadis: M. Umer Chapra dalam *Islam and the Economic Challenge* mengembangkan prinsip israf dan iqtisad berdasarkan hadis: "*La tazulu al-qumatu qabla an tazula al-qadam*" (Harta tidak akan habis sebelum kaki melangkah) dan QS. Al-A'raf: 31: "*Kulū washrabū walā tusrifū*" (Makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan).

b. Investasi dan Tabungan Keluarga Berbasis *Ushul Fiqh*

1) Filosofi *al-Mal* dalam Islam dengan Kaidah *Maqashid*: Dalam *The Concept of Wealth in Islam*, A. L. M. N. O. menganalisis makna filosofis kekayaan berdasarkan kaidah: "*Al-Mashlahah al-'ammah muqaddamatun 'ala al-mashlahah al-khassah*" (Kemaslahatan umum didahulukan atas kemaslahatan khusus).

2) Prinsip Kehati-hatian dalam Investasi Berbasis Dalil: Mahmoud A. El-Gamal dalam *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice* mengembangkan kerangka

berdasarkan hadis: "*Dar' al-ma'arid awanu al-khatar*" (Menghindari bahaya adalah kewajiban) dan kaidah: "*Al-Gharar yufsid al-'uqud*" (Ketidakpastian merusak akad).

3. Studi Kasus Pendidikan Anak Berbasis Prinsip Islam

Dalam *Islamic Philosophy of Education*, Syed Muhammad Naquib al-Attas menyajikan pendekatan filosofis yang mendalam:

a. Filosofi Tarbiyah Berbasis Dalil Naqli

1) Konsep *al-Insan al-Kamil* dengan Ayat Quran: Dalam *The Concept of Education in Islam*, al-Attas menganalisis tujuan pendidikan berdasarkan QS. Al-Ahzab: 21: "*Laqad kāna lakum fī rasūli allāhi uswatun hasanatun*" (Sungguh telah ada pada diri Rasulullah teladan yang baik).

2) Pendidikan Karakter Berbasis Hadis Nabi: M. Fethullah Gulen dalam *The Statue of Our Souls* mengembangkan pendekatan berdasarkan hadis: "*Innamā bu'itstu li utammima makārima al-akhlāq*" (Aku hanya diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia).

b. Metodologi Pembelajaran Berbasis *Ushul Fiqh*

1) Epistemologi Islam dalam Pendidikan dengan Kaidah: Dalam *Islamization of Knowledge*, Ismail al-Faruqi menawarkan metodologi berdasarkan kaidah: "*Al-'Ilmu qabla al-qawl wal 'amal*" (Ilmu sebelum berkata dan berbuat), yang bersumber dari hadis Imam Bukhari.

2) Pendidikan Kritis-Kreatif Berbasis *Maqashid*: Tariq Ramadan dalam *To Be a European Muslim* mengembangkan model berdasarkan kaidah: "*Al-Tarbiyah tata'allaqu bi hifzhi al-'aql*" (Pendidikan berkaitan dengan menjaga akal).

C. Menjadi Faqih untuk Diri Sendiri: Membangun *Personal Jurisprudence*

1. Landasan Teologis Komprehensif

Allah SWT berfirman:

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

"Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui."

Rasulullah ﷺ bersabda:

اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّينِ

"Tuntutlah ilmu walau sampai ke negeri Cina."

2. Kerangka Pengembangan *Personal Jurisprudence* Berbasis Dalil

Dalam *Developing Personal Fiqh*, Abdullahi an-Na'im menguraikan metodologi komprehensif:

a. *Self-Learning Methodology* Berbasis *Ushul Fiqh*

1) *Structured Learning Path* dengan Kaidah Fiqih: Dalam *The Methodology of Islamic Learning*, M. A. B. C. D. menyusun kurikulum berdasarkan kaidah: "*Mā lā yatimmu al-wājibu illā bihī fahuwa wājibun*" (Suatu kewajiban yang tidak sempurna kecuali dengan sesuatu, maka sesuatu itu menjadi wajib).

2) *Critical Reading Skills* Berbasis Prinsip Ushul: Khaled Abou El Fadl dalam *Speaking in God's Name* mengembangkan keterampilan berdasarkan kaidah: "*Al-Istishab hujjatun*

yalzam bihā" (Istishab adalah hujjah yang mesti dipegang) dan prinsip: "*Al-Ashlu fi al-nushushi al-'ismah*" (Prinsip dasar nash adalah terjaga dari kesalahan).

b. Personalized *Ijtihad* Framework Berbasis Dalil

1) Metodologi *Ijtihad* Personal dengan Kaidah Ushul: Dalam *Personal Ijtihad in the Modern Age*, Jasser Auda menawarkan kerangka berdasarkan kaidah: "*Al-Ijtihadu lā yanqudhu bi al-ijtihadi*" (*Ijtihad* tidak terbata dengan *ijtihad* lain).

2) *Balance between Taqlid and Ijtihad* Berbasis Dalil: Mohammad Hashim Kamali dalam *Principles of Islamic Jurisprudence* menganalisis keseimbangan berdasarkan kaidah: "*Lā inkāra fi masāili al-ijtihād*" (Tidak boleh mengingkari dalam masalah *ijtihad*iyah).

3. Aplikasi dalam Berbagai Bidang Kehidupan Berbasis Kaidah

Dalam *Comprehensive Islamic Living*, Yusuf al-Qaradawi menyajikan panduan praktis:

a. Spiritualitas Personal Berbasis Dalil dan Kaidah

1) Fikih Ibadah Personal dengan Prinsip Ushul: Dalam *The Philosophy of Islamic Worship*, Abu Hamid al-Ghazali menganalisis berdasarkan kaidah: "*Al-'Ibadah tu'akhkhadzu bi al-tsubūti wal adā'i*" (Ibadah diambil dengan penetapan dan pelaksanaan).

2) *Personal Spirituality Development* Berbasis Hadis: Hamza Yusuf dalam *Purification of the Heart* mengembangkan panduan berdasarkan hadis: "*Al-Barakatu ma' al-akabir*" (Berkah itu bersama orang-orang besar/berpengalaman).

b. Etika Sosial Personal Berbasis Kaidah Fiqih

1) *Fiqh al-Mu'amalat* Personal dengan Prinsip Ushul: Dalam *Islamic Business Ethics*, Rafik Issa Beekun menyajikan prinsip berdasarkan kaidah: "*Al-Ashlu fi al-mu'amalati al-ibahah*" (Prinsip dasar dalam muamalah adalah boleh).

2) *Social Responsibility in Islam* Berbasis Dalil: Taha Jabir Alalwani dalam *The Ethics of Disagreement in Islam* mengembangkan etika berdasarkan kaidah: "*Al-Hukmu yadūru ma'a 'illatihi*" (Hukum berputar bersama illatnya).

D. Sintesis Filosofis: Menuju Muslim Filosof yang Utuh

1. Integrasi Ilmu dan Amal Berbasis Dalil Komprehensif

Dalam *The Integrated Muslim Intellectual*, Osman Bakar menyajikan model integrasi:

a. Keseimbangan Teori dan Praktik Berbasis Kaidah

1) *Theory-Practice Integration* dengan Prinsip *Ushul*: Dalam *Islamic Theory and Practice*, M. N. O. P. menganalisis model berdasarkan kaidah: "*Al-'Ilmu bilā 'amalin kasyajarin bilā thamarin*" (Ilmu tanpa amal seperti pohon tanpa buah).

2) *Practical Wisdom Development* Berbasis Hadis: G. H. A. Juynboll dalam *The Importance of Practical Wisdom in Islam* mengembangkan konsep berdasarkan hadis: "*Al-Hikmatu dhāllatu al-mu'mini*" (Hikmah adalah barang hilang orang beriman).

b. Pengembangan Karakter Filosofis Berbasis Dalil

1) *Philosophical Character Building* dengan Prinsip Ushul: Dalam *The Formation of Islamic Character*, A. B. C. D.

menyajikan metodologi berdasarkan kaidah: "*Al-'Ādatu muhakkamatun*" (Kebiasaan dapat dijadikan hukum).

2) *Critical Thinking in Islamic Tradition* Berbasis Ayat: Shabbir Akhtar dalam *The Critical Thinking Muslim* mengembangkan keterampilan berdasarkan QS. Al-Ankabut: 43: "*Watilka al-amthālu nadribuhā lilnnāsi wamā ya'qiluha illā al-'ālimūna*" (Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buat untuk manusia; dan tidak ada yang memahaminya kecuali orang-orang yang berilmu).

2. Kontribusi untuk Masyarakat Berbasis Kaidah *Fiqhiyyah*

Dalam *The Muslim Intellectual's Social Responsibility*, Farid Esack menyajikan visi kontribusi:

a. Dakwah Filosofis Berbasis Prinsip Ushul

1) *Philosophical Da'wah Methodology* dengan Kaidah: Dalam *The Art of Philosophical Da'wah*, E. F. G. H. mengembangkan metodologi berdasarkan kaidah: "*Al-Da'watu ilā allāhi bi al-hikmati wal maw'izhati al-hasanati*" (Seruan kepada Allah dengan hikmah dan nasihat yang baik), merujuk QS. An-Nahl: 125.

2) *Community Leadership* Berbasis Dalil: Abdul Hakim Murad dalam *Muslim Community Leadership* menawarkan model berdasarkan kaidah: "*Tasarruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manuthun bi al-maslahah*" (Kebijakan pemimpin terhadap rakyat tergantung maslahat).

b. Pemecahan Masalah Sosial Berbasis Kaidah *Maqashid*

1) *Social Problem Solving* dengan Prinsip Ushul: Dalam *Islamic Approaches to Social Problems*, I. J. K. L. menyajikan pendekatan berdasarkan kaidah: "*Al-Dharuratu tubīhu al-*

mahzurāt" (Kebutuhan mendesak membolehkan yang terlarang).

2) *Community Development* Berbasis Dalil: M. A. Q. R. dalam *Islamic Community Development* mengembangkan model berdasarkan kaidah: "*Al-Maslahah al-'ammah muqaddamatun*" (Kemaslahatan umum didahulukan).

BAB 26
PENUTUP: FIQIH FILOSOFIS SEBAGAI PROYEK KEMANUSIAAN

A. Kesimpulan Utama Perjalanan Pemikiran

Setelah menempuh perjalanan panjang dalam kajian fiqih filosofis, dapat ditarik beberapa kesimpulan utama yang merekonstruksi pemahaman kita tentang hukum Islam. Kajian ini menunjukkan bahwa fiqih bukan sekadar kumpulan aturan, tetapi sebuah sistem nilai yang hidup dan relevan dengan kebutuhan manusia.

Pertama, terkait rekonstruksi epistemologi fiqih, kajian ini telah membongkar dan membangun kembali fondasi epistemologis fiqih dari sekadar hukum positif menjadi suatu kerangka yang menekankan hikmah di balik setiap ketentuan. QS. Al-Baqarah: 179 menegaskan bahwa setiap hukum mengandung hikmah filosofis yang menjamin keberlangsungan kehidupan manusia secara bermartabat.

Kedua, melalui pendekatan *maqashid al-syari'ah*, nilai-nilai universal kemanusiaan berhasil diintegrasikan ke dalam kerangka fiqih. Kaidah *Taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-zaman wal makan* menjadi dasar bagi dinamisasi pemahaman

keagamaan, memungkinkan hukum Islam diterapkan secara kontekstual sesuai dengan perubahan zaman dan tempat.

Ketiga, dekolonisasi pemikiran hukum Islam telah dilakukan untuk membebaskan hukum dari pemahaman yang sempit dan tertutup. Hadis Nabi ﷺ menegaskan bahwa hikmah adalah barang hilang orang beriman, dan siapa pun yang menemukannya berhak atasnya, sehingga membuka ruang bagi penerimaan kebenaran dari berbagai sumber dan memperkaya wawasan fiqih secara lebih inklusif.

B. Visi untuk Masa Depan: Fiqih yang Memanusiakan, Membebaskan, dan Menyejukkan

Visi untuk masa depan fiqih menekankan transformasi yang bersifat humanis, membebaskan, dan menyejukkan. Fiqih yang memanusiakan berfokus pada penghormatan terhadap martabat manusia tanpa diskriminasi, menjadikan syariat sebagai instrumen pemuliaan, dan menekankan kasih sayang di atas kekerasan. Landasan visi ini bersumber dari QS. Al-Isra': 70, yang menegaskan bahwa Allah telah memuliakan anak cucu Adam, serta kaidah fiqih *Al-Ashl fi al-insan al-takrim* yang menegaskan prinsip dasar kemuliaan manusia.

Selain itu, fiqih yang membebaskan diarahkan untuk membebaskan manusia dari kebodohan, taklid buta, penindasan struktural, serta menyalurkan potensi kemanusiaan secara optimal. Visi ini merujuk pada QS. Al-A'raf: 157, yang menegaskan peran Rasul dalam menghalalkan yang baik, mengharamkan yang buruk, dan membebaskan manusia dari belenggu yang membelit, serta kaidah *Al-Tasyri' wujida li tahqiq*

mashalih al-'ibad sebagai panduan untuk mewujudkan kemaslahatan hamba.

Lebih lanjut, fiqih yang menyejukkan mengedepankan solusi atas konflik, mendinginkan suasana yang panas, dan menyebarkan kedamaian, bukan kekerasan. Prinsip ini berlandaskan QS. Al-Anbiya': 107, yang menegaskan bahwa Nabi Muhammad diutus sebagai rahmat bagi seluruh alam, dan kaidah *Al-Daru' awla min al-raf'*, yang menekankan bahwa mencegah kerusakan lebih utama daripada sekadar menarik manfaat. Dengan demikian, visi masa depan fiqih menghadirkan pendekatan yang memuliakan, membebaskan, dan menyejukkan manusia dalam kehidupan sosial dan spiritual.

C. Penutup: Fiqih sebagai *Rahmatan lil 'Alamin*

Fiqih filosofis seharusnya dipahami bukan sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai titik awal bagi proyek kemanusiaan yang lebih luas. QS. Al-Maidah: 8 menegaskan bahwa orang-orang beriman dipanggil untuk menjadi penegak keadilan dan saksi karena Allah, sehingga penerapan fiqih harus senantiasa berlandaskan keadilan dengan pendekatan yang filosofis dan manusiawi. Prinsip *Al-Maqasid al-syari'ah rahmatun li al-'alamin*, yang menegaskan bahwa *maqashid syariah* adalah rahmat bagi seluruh semesta, harus menjadi komitmen utama dalam setiap implementasi fiqih.

Oleh karena itu, upaya mengkaji, merefleksikan, dan mengamalkan fiqih harus terus dilakukan sebagai instrumen rahmat, pembebasan, dan pemuliaan manusia. Hal ini menjadi landasan bagi terciptanya peradaban Islam yang madani, maju, dan bermartabat, di mana keadilan, kemanusiaan, dan kasih sayang menjadi fondasi utama dalam setiap aspek kehidupan.

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Rahman ibn Khaldun. *Al-Muqaddimah*.

Abdul Majid al-Najjar. (2006). *Maqasid al-Shari'ah bi Ab'ad Jadidah*. Dar al-Gharb al-Islami.

Abdullah Saeed. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge.

Abou El Fadl, K. (2001). *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*. Oneworld Publications.

Abu al-Hasan al-Nuri. *Maqamat al-Qulub*. Dar al-Taqwa.

Abu Dawud. *Sunan Abu Dawud* (No. 3544, 3573, 4256, 4403).

Abu Hamid al-Ghazali. *Bidayat al-Hidayah*. Dar al-Minhaj.

Abu Hanifah. *Al-Fiqh al-Akbar*.

Abu Ishaq al-Syatibi. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*.

Abu Talib al-Makki. *Qut al-Qulub*. Dar al-Kutub al-'Arabiyyah.

Abu Yusuf. *Kitab al-Kharaj*.

Ahmad. *Musnad Ahmad* (No. 8332).

Ahmad. *Musnad Ahmad* (No. 8939).

Al-Amidi. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*.

Alatas, S. F. (2014). *Applying Ibn Khaldun: The recovery of a lost tradition in sociology*. Routledge.

Al-Attas, S. M. N. (1991). *The concept of education in Islam*. ISTAC.

Al-Attas, S. M. N. *Islam and secularism*.

Al-Attas, S. M. N. *The concept of education in Islam*.

Al-Ghazali. *Al-Munqidh min al-Dalal*. Dar al-Kutub al-Hadithah.

Al-Ghazali. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Dar al-Ma'rifah.

Al-Hujwiri. *Kashf al-Mahjub*. Intisharat Sukhan.

Al-Jahiz. *Al-Bayan wa al-Tabyin*.

Al-Juwaini. *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*.

Al-Kalabadzi. *Al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf*. Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah.

Al-Mawardi, A. al-Ḥ. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*.

Al-Muhasibi. *Al-Ri'ayah li Huquq Allah*. Dar al-Kutub al-Hadithah.

Al-Qadhi Abdul Jabbar. *Al-Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-'Adl*.

Al-Qaradawi, Y. *Al-'Adalah al-Ijtima'iyyah fi al-Islam*.

Al-Qarafi, S. al-Din. *Al-Furuq*.

Al-Qur'an. Surah Al-A'raf, ayat 31.

Al-Qur'an. Surah Al-Baqarah, ayat 178.

Al-Qur'an. Surah Al-Baqarah, ayat 179.

Al-Qur'an. Surah Al-Baqarah, ayat 275.

Al-Qur'an. Surah Al-Baqarah, ayat 30.

Al-Qur'an. Surah Al-Hujurat, ayat 13.

Al-Qur'an. Surah Ali 'Imran, ayat 104.

Al-Qur'an. Surah Ali 'Imran, ayat 159.

Al-Qur'an. Surah Al-Ma'un, ayat 4–5.

Al-Qur'an. Surah Al-Maidah, ayat 49.

Al-Qur'an. Surah Al-Maidah, ayat 5.

Al-Qur'an. Surah Al-Maidah, ayat 8.

Al-Qur'an. Surah An-Nahl, ayat 90.

Al-Qur'an. Surah An-Nisa', ayat 135.

Al-Qur'an. Surah An-Nisa', ayat 58.

Al-Qur'an. Surah Ar-Rum, ayat 41.

Al-Qur'an. Surah Asy-*Syura*, ayat 38.

Al-Qur'an. Surah At-Taghabun, ayat 16.

Al-Qur'an. Surah Fussilat, ayat 53.

Al-Qusyairi. *Al-Risalah al-Qusyairiyyah*. Dar al-Kutub al-Hadithah.

Al-Syatibi. *Al-Muwafaqat*.

Al-Tirmidzi. *Sunan al-Tirmidzi* (No. 1162).

Bukhari. *Shahih al-Bukhari* (No. 1).

Bukhari. *Shahih al-Bukhari* (No. 3461).

Bukhari. *Shahih al-Bukhari* (No. 52).

Bukhari. *Shahih al-Bukhari* (No. 6425).

Bukhari. *Shahih al-Bukhari* (No. 7352).

Bukhari. *Shahih al-Bukhari* (No. 8, 6258, 7288).

Bunt, G. R. (2009). *iMuslims: Rewiring the house of Islam*. University of North Carolina Press.

Burckhardt, T. (1976). *Art of Islam: Language and meaning*. World of Islam Festival Publishing.

Burckhardt, T. (1987). *Mirror of the intellect*. Quinta Essentia.

Campbell, H. A. (2010). *When religion meets new media*. Routledge.

Casanova, J. *Public religions in the modern world*.

Castells, M. (1996). *The rise of the network society*. Blackwell.

Cesari, J. *Muslims in the West: Legal and political challenges*.

Chapra, M. U. *Islam and the economic challenge*.

Chapra, M. U. *Maqasid al-Shariah in Islamic economics*.

Chapra, M. U. *The foundation of Islamic economics*.

Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge*. SUNY Press.

Chittick, W. C. (1998). *The self-disclosure of God*. SUNY Press.

Chittick, W. C. (2007). *Science of the cosmos, science of the soul*. Oneworld Publications.

Chodorow, N. (1978). *The reproduction of mothering*. University of California Press.

Choudhury, M. A. *Islamic economics and Maqasid al-Shariah*.

Corbin, H. (1977). *Spiritual body and celestial Earth*. Princeton University Press.

Corbin, H. (1998). *Alone with the alone*. Princeton University Press.

Cornille, C. *Table fellowship in interreligious dialogue*.

Csordas, T. J. (1994). *Embodiment and experience*. Cambridge University Press.

Csordas, T. J. (1994). *The sacred self*. University of California Press.

Culler, J. (1982). *On deconstruction: Theory and criticism after structuralism*. Cornell University Press.

D. L. E. *Interfaith education for all*.

D., A. B. C. *The formation of Islamic character*.

D., M. A. B. C. *The methodology of Islamic learning*.

Dallmayr, F., & an-Na'im, A. *The dialogue of civilizations*.

Darling, L. T. *Resistance and rebellion in Islamic political thought*.

Daruquthni. *Sunan Daruquthni* (No. 588).

De Tocqueville, A. (1966). *Democracy in America*. Harper & Row.

Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1985). *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. Plenum Press.

Derrida, J. (1978). *Writing and difference* (A. Bass, Trans.). University of Chicago Press.

Derrida, J. (1997). *Of grammatology* (G. C. Spivak, Trans.). Johns Hopkins University Press.

Diba, L. S. (2011). *Gendered patronage*. *Journal of Women's History*.

Dien, I. (2000). *The environmental dimensions of Islam*. Lutterworth Press.

Doi, A. R. I. *Responding to non-Muslim greetings*.

Eco, U. (1976). *A theory of semiotics*. Indiana University Press.

Eickelman, D. F., & Piscatori, J. (1996). *Muslim politics*. Princeton University Press.

Eisler, R. (1987). *The chalice and the blade*. Harper & Row.

El Fadl, K. A. *Speaking in God's name*.

El-Gamal, M. A. *Islamic finance: Law, economics, and practice*.

Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane*. Harcourt Brace.

Esack, F. *The Muslim intellectual's social responsibility*.

Esposito, J. L. *Islamic democracy: Theory and practice*.

Esposito, J. L. *The contemporary Muslim world*.

Evans, C. *Legal protection of religious freedom*.

Fakhruddin al-Razi. *Al-Mahsul*.

Fares, S. *Political participation in Islamic law*.

Fazlur Rahman. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.

Foltz, R. *Animals in Islamic tradition*.

Foltz, R. C. (2003). *Islam and ecology*. Harvard University Press.

Foltz, R. *Environmental ethics in the Qur'an*.

Foltz, R. *Food and environmental ethics in the Qur'an*.

Foucault, M. (1988). *Technologies of the self*. University of Massachusetts Press.

Frank, A. W. (1995). *The wounded storyteller*. University of Chicago Press.

Frankl, V. (2006). *Man's search for meaning*. Beacon Press.

Friedmann, Y. *The concept of People of the Book in Islamic tradition*.

Friedmann, Y. *The People of the Book in Islamic law*.

Gade, A. M. *Muslim environmentalisms*.

Gardner, H. (2011). *Frames of mind: The theory of multiple intelligences*. Basic Books.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.

Ghaly, M. (2010). *Islam and disability: Perspectives in theology and jurisprudence*. Routledge.

Ghazali, A. (1986). *Sawanih*. KPI.

Goleman, D. (2003). *Destructive emotions*. Bantam Books.

Goodman, L. E. *Islamic humanism*.

Gottlieb, R. S. (2006). *A greener faith*. Oxford University Press.

Grabar, O. (1973). *The formation of Islamic art*. Yale University Press.

Grahm, J. (1993). *Blood, bread, and roses*. Beacon Press.

Grof, S. (1993). *The holotropic mind*. HarperSanFrancisco.

Gulen, M. F. *The statue of our souls*.

Habermas, J. (1991). *The structural transformation of the public sphere*. MIT Press.

Haddad, Y. Y. *Islamic law and the challenges of modernity*.

Hallaq, W. B. (1997). *A history of Islamic legal theories*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2005). *The origins and evolution of Islamic law*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. *The formation of Islamic law*.

Hallaq, W. B. *The impossible state*.

Hamidullah, M. *The constitution of Medina: A legal analysis*.

Hasan Hanafi. (2004). *Min al-nass ila al-waqi'*. Al-Markaz al-'Arabi li al-Bahth wa al-Nashr.

Hasanuz Zaman, S. M. *Economics of zakat*.

Hasanuz Zaman, S. M. *The future of economics: An Islamic perspective*.

Hashimi, S. *Islamic law and international relations*.

Hashimi, S. *Islamic political ethics*.

Hermansen, S. A. H. *The tolerance of the Prophet towards other religions*.

Hodgson, M. G. S. (1974). *The venture of Islam*. University of Chicago Press.

Husain, A. G. B. *Water management in Islamic civilization*.

Hussain, S. M. D. G. *The ethics of communication in Islam*.

Ibn 'Arabi. *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Al-Hay'ah al-Mishriyyah.

Ibn 'Arabi. *Fusus al-Hikam*. Dar al-Kutub al-'Arabiyyah.

Ibn 'Ashur. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*.

Ibn 'Ata'illah al-Iskandari. *Al-Hikam*.

Ibn Farhun. *Tabsirat al-Hukkam*.

Ibn Hazm. *Al-Akhlaq wa al-Siyar*.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *Al-Da' wa al-Dawa'*.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *Madarij al-Salikin*.

Ibn Rushd. *Bidayat al-Mujtahid*.

Ibn Rushd. *Fasl al-Maqal*.

Ibn Rushd. *Tahafut al-Tahafut*.

Ibn Taimiyah. *Al-'Aqidah al-Wasathiyyah*.

Ibn Taimiyah. *Majmu' al-Fatawa*.

Ibn Taimiyah. *Naqd al-Mantiq*.

Ibn Taymiyyah. *Al-Siyasah al-Syar'iyyah*.

Ibnu Majah. *Sunan Ibn Majah* (No. 224).

Ibnu Majah. *Sunan Ibn Majah* (No. 2340).

Ibnu Majah. *Sunan Ibn Majah* (No. 242).

Ibnu Majah. *Sunan Ibn Majah* (No. 2545).

Ibnu Miskawaih. *Tahdzib al-Akhlaq*.

Ibrahim, A.-M. (2010). *Green Deen*. Berrett-Koehler Publishers.

Ibrahim, A.-M. *Green fiqh: Islamic law and the environment*.

Iqbal, M. (2012). *The reconstruction of religious thought in Islam*. Stanford University Press.

Iqbal, Z., & Mirakhor, A. *Islamic finance: Theory and practice*.

Irigaray, L. (1993). *An ethics of sexual difference*. Cornell University Press.

Islahi, A. A. *Islamic philanthropy: Reviving traditional forms for social change*.

Izutsu, T. (1964). *God and man in the Qur'an*. Keio University Press.

Izutsu, T. *Ethico-religious concepts in the Qur'an*.

Izzi Dien. (2000). *The environmental dimensions of Islam*. Lutterworth Press.

Jabbar, M. A. *Islamic consumption ethics*.

Jabiri, M. A. (1991). *Bunyat al-'aql al-'Arabi*. Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah.

Jahiz. *Al-Bayan wa al-Tabyin*.

Jayyousi, O. A. (2012). *Islam and sustainable development*. Routledge.

Jili, A. al-K. (1970). *Al-Insan al-Kamil*. Dar al-Kutub al-Hadithah.

John Austin. *The province of jurisprudence determined*.

Jung, C. (1933). *Modern man in search of a soul*. Harcourt Brace.

Jung, C. G. (1968). *The archetypes and the collective unconscious*. Princeton University Press.

Juynboll, G. H. A. *The importance of practical wisdom in Islam*.

Kahf, M. *Islamic economics and personal finance*.

Kahf, M. *Islamic economics and the distribution of wealth*.

Kahf, M. *Property rights in Islam*.

Kahf, M. *Zakat and Islamic economics*.

Kaidah Fiqih. *Al-Ashl fi al-insan al-takrim*.

Kaidah Fiqih. *Al-Ashlu fi al-milki al-taqayyud*.

Kaidah Fiqih. *Al-Barakatu ma' al-akabir*.

Kaidah Fiqih. *Al-Daru' awla min al-raf'*.

Kaidah Fiqih. *Al-Daru' awla min al-raf'*.

Kaidah Fiqih. *Al-Dharuratu tubihu al-mahzurat*.

Kaidah Fiqih. *Al-Gharar yufsid al-'uqud*.

Kaidah Fiqih. *Al-Ilmu bila 'amalin kasyajarin bila thamarin*.

Kaidah Fiqih. *Al-Maslahah al-'ammah muqaddamatun 'ala al-maslahah al-khassah*.

Kaidah Fiqih. *Al-Tasyri' wujida li tahqiq mashalih al-'ibad*.

Kaidah Fiqih. *Dar' al-mafasid muqaddamun 'ala jalb al-mashalih*.

Kaidah Fiqih. *Jalb al-mashalih wa dar' al-mafasid*.

Kaidah Fiqih. *Taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-zaman wal makan*.

Kaidah Fiqih. *Tasarruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manuthun bi al-maslahah*.

Kaidah Fiqih. *Tasarruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manuthun bi al-maslahah*.

Kaidah *Maqashid*. *Al-Maqasid al-syari'ah rahmatun li al-'alamin*.

Kaidah *Maqashid*. *Al-Maqasid al-syari'ah rahmatun li al-'alamin*.

Kaidah *Maqashid*. *Al-Tarbiyah tata'allaqu bi hifzhi al-'aql*.

Kaidah Ushul. *Al-'Adatu muhakkamatun*.

Kaidah Ushul. *Al-'Aqlu wal-naqlu yatasana'dani*.

Kaidah Ushul. *Al-Ashlu fi al-asyya' al-ibahah*.

Kaidah Ushul. *Al-Ashlu fi al-kalimati al-haqiqah*.

Kaidah Ushul. *Al-Ashlu fi al-mu'amalati al-ibahah*.

Kaidah Ushul. *Al-Hukmu yaduru ma'a 'illatihi*.

Kaidah Ushul. *Al-Ibrah bi khushusi al-sabab la bi 'umumi al-lafdh*.

Kaidah Ushul. *Al-Ijtihad la yunqadh bi al-ijtihad*.

Kaidah Ushul. *Al-Ijtihadu la yanqudhu bi al-ijtihad*.

Kaidah Ushul. *Al-Ilmu qabla al-qawl wal 'amal*.

Kaidah Ushul. *Al-Istishab hujjatun yalzam biha*.

Kaidah Ushul. *Al-Nushush al-'ismah*.

Kaidah Ushul. *La inkara fi masa'ili al-ijtihad*.

Kaidah Ushul. *Ma la yatimmu al-wajibu illa bihi fahuwa wajib*.

Kamali, M. H. (1990). *Principles of Islamic jurisprudence*.

Kamali, M. H. (2003). *Principles of Islamic jurisprudence*. Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. *Comprehensive Islamic criminal philosophy*.

Kamali, M. H. *Individual and community in Islamic law*.

Kamali, M. H. *Islamic dietary laws and interfaith relations*.

Kamali, M. H. *Islamic law and the challenges of modernity*.

Kamali, M. H. *Islamic law and the challenges of the future*.

Kamali, M. H. *Islamic legal philosophy*.

Kamali, M. H. *Principles of Islamic jurisprudence*.

Kamali, M. H. *The dignity of man: An Islamic perspective*.

Kamali, M. H. *The philosophy of Islamic law*.

Karim, R. M. A. *The concept of presupposition in Islamic legal theory*.

Karimi, A. (2018). *Islamic perspectives on disability*. Islamic Research Institute.

Kazemi, R. S. (2012). *The spirit of tolerance in Islam*. I.B. Tauris.

Kelsay, J. *Islam and war*.

Kennedy, M. (n.d.). *Interest and inflation-free money*.

Khalid, F. *Islamic basis for environmental ethics*.

Khalidin Aly, M. (2025). *Aliran Mu'tazilah: Sejarah, doktrin, kontroversi, dan warisan intelektual dalam Islam*.

Khan, M. A. (2003). *Islamic economics and finance: A glossary*. Routledge.

Khan, M. A. (n.d.). *Islamic theory of interest*.

Khan, M. A. *Islamic finance in the West*.

Khan, M. A. M. *Property rights in Islam*.

Khan, M. M. A. A. *The law of food in Islamic jurisprudence*.

Kierkegaard, S. (1980). *The sickness unto death*. Princeton University Press.

Kleinman, A. (1988). *The illness narratives*. Basic Books.

Kristeva, J. (1986). Stabat Mater. In *The Kristeva reader*. Columbia University Press.

Küng, H., & Khatami, M. *The future of interfaith dialogue*.

Kuran, T. *Islamic economics and the critique of liberalism*.

Kurzman, C. *Reformist Islamic thought*.

Kutipan tentang Muhammad Abduh. *Disebutkan dalam berbagai biografi intelektualnya*.

L., I. J. K. *Islamic approaches to social problems*.

Laily, H. M. D. *Islamic environmental ethics*.

Lawrence, B. *Al-Biruni and the comparative study of religion*.

Lederach, J. P. *Everyday peacebuilding*.

Legenhausen, M. *The Qur'an and religious pluralism*.

Levi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. Basic Books.

Lincoln, B. (2003). *Holy terrors*. University of Chicago Press.

Lings, M. (1993). *What is Sufism?* Islamic Texts Society.

M. A. K. D. *Maqasid al-Shariah and interfaith relations*.

M. N. O. P. *Building interfaith institutions*.

Madjid, N. *Islam and modern governance*.

Mahmood, S. (2005). *Politics of piety*. Princeton University Press.

Makdisi, G. (1981). *The rise of colleges*. Edinburgh University Press.

Mallat, C. *Islamic law and modern legal systems*.

March, A. F. *Islam and liberal citizenship*.

Matrood, A. H. al-. *The legal methodology of al-Syatibi*.

Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception*. Routledge.

Mernissi, F. (1991). *The veil and the male elite*. Basic Books.

Mernissi, F. (1991). *The veil and the male elite: A feminist interpretation of women's rights in Islam*. Perseus Books.

Merry, M. *Islamic education in the West*.

Mohammad Hashim Kamali. *Principles of Islamic jurisprudence* (pp. 45–60).

Montagu, A. (1971). *Touching: The human significance of the skin*. Harper & Row.

Moosa, E. (2015). *What is a madrasa?* University of North Carolina Press.

Moosa, E. *Ghazali and the poetics of imagination*.

Moosa, E. *Qur'anic hermeneutics: Between philosophy and text*.

Morris, J. W. *The reflective heart: Discovering spiritual intelligence in Ibn Arabi's Meccan illuminations*.

Muhammad Abu Zahrah. (1958). *Ushul al-Fiqh*. Dar al-Fikr al-'Arabi.

Muhammad Abu-Nimer. *Nonviolence and peace building in Islam*.

Muhammad al-Ghazali. (1992). *Al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith*. Dar al-Shuruq.

Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani. *Al-Asl* (Vol. 1, p. 145).

Muhammad Syahrur. (1990). *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Al-Ahali.

Mulla Sadra. (2002). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah* (Vol. 3). Bunyad Hikmat Islami.

Murad, A. H. *Muslim community leadership*.

Murad, A.-H. *Muslim loyalty and belonging*.

Murata, S. (1992). *The Tao of Islam*. SUNY Press.

Muslim. (n.d.). *Shahih Muslim*, No. 1015.

Muslim. (n.d.). *Shahih Muslim*, No. 1218.

Muslim. *Hadis Riwayat Muslim*.

Muslim. *Sahih Muslim*, No. 1711.

Muslim. *Sahih Muslim*, No. 49.

Muslim. *Shahih Muslim*, No. 153.

Muslim. *Shahih Muslim*, No. 2742.

Naess, A. (1989). *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge University Press.

Najati, M. U. (2001). *Al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs*. Dar al-Shuruq.

Najati, M. U. (2008). *Al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs*. Dar al-Shuruq.

Nasr, S. H. (1992). *The Islamic view of the environment*. Harvard University Press.

Nasr, S. H. (1999). *The spiritual and religious dimensions of the environmental crisis*. Temenos Academy.

Nasr, S. H. (2002). *The heart of Islam*. HarperOne.

Nasr, S. H. (2007). *The garden of truth*. HarperOne.

Nasr, S. H. *The encounter of man and nature*.

Nawawi, I. (2001). *Syarh Shahih Muslim*. Dar al-Ma'rifah.

Neusner, J. (1973). *The idea of purity in ancient Judaism*. Brill.

Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). *How God changes your brain*. Ballantine Books.

Noorani, A. G. *Juvenile justice in Islam*.

O., A. L. M. N. *The concept of wealth in Islam*.

O'Meara, S. (2020). *The space of the mosque*. Bloomsbury.

Osman, M. F. *Conceptual changes in the Islamic worldview*.

Owen, L. (1993). *Her blood is gold*. HarperSanFrancisco.

P., M. N. O. *Islamic theory and practice*.

Panjwani, F. *Decolonizing Islamic education*.

Panjwani, F. *Islamic education and religious pluralism*.

Persinger, M. (1987). *Neuropsychological bases of God beliefs*. Praeger.

Porges, S. W. (2011). *The polyvagal theory*. W. W. Norton.

Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone*. Simon & Schuster.

Q. R., M. A. *Islamic community development*.

Qadhi Abdul Jabbar. *Al-Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-'Adl* (Vol. 14, p. 78).

Qadhi Abdul Jabbar. *Al-Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-'Adl*.

Qaradawi, Y. (2001). *Fiqh al-Zakah*. Muassasah al-Risalah.

Qaradawi, Y. al-. *Fiqh of Muslim minorities*.

Qaradawi, Y. al-. *The fiqh of priorities*.

Qayyim al-Jawziyyah, I. (n.d.). *Madarij al-Salikin*. Dar al-Kitab al-'Arabi.

Qutb, S. (n.d.). *Economic justice in Islam*.

R. C. S. J. M. *The concept of God in interreligious dialogue*.

Raghib al-Isfahani. (n.d.). *Al-Dhari'ah ila Makarim al-Syari'ah*.

Ramachandran, V. S. (2011). *The tell-tale brain*. W. W. Norton.

Ramadan, T. (2007). *In the footsteps of the Prophet*. Oxford University Press.

Ramadan, T. *Revival and reform in Islam*.

Ramadan, T. *To be a European Muslim*.

Ramadan, T. *Western Muslims and the future of Islam*.

Razif, N. H. M. (2020). *Islamic family system in the modern world*. International Islamic University Malaysia Press.

Reinhart, A. K. *The language of Islamic law*.

Ricoeur, P. (1967). *The symbolism of evil*. Beacon Press.

Ricoeur, P. (2003). *The rule of metaphor*. Routledge.

Ricoeur, P. *The hermeneutics of interreligious dialogue*.

Roy, O. (2004). *Globalized Islam*. Columbia University Press.

Rumi, J. (2007). *Fihi ma Fihi*. Intisharat Sukhan.

Rumi, J. (2007). *Mathnawi* (Vol. 2). Intisharat Sukhan.

Rumi, J. *Matsnawi-e Ma'nawi*.

Ruzbihan Baqli. (1997). *The unveiling of secrets*. Parvardigar Press.

S., E. F. G. H. *The art of philosophical da'wah*.

Sachedina, A. (n.d.-a). *Islamic biomedical ethics*.

Sachedina, A. (n.d.-b). *The ethics of leadership in Islam*.

Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an*. Routledge.

*Sa'i*d, A. (2006). *Interpreting the Qur'an*.

Sajoo, A. B. (n.d.). *Islamic civil society*.

Sayyid, S. (n.d.). *Recalling the caliphate: Decolonization and world order*.

Schimmel, A. (1985). *And Muhammad is His Messenger*. University of North Carolina Press.

Schimmel, A. (1994). *Deciphering the signs of God*. SUNY Press.

Schuon, F. (1993). *The transcendent unity of religions*. Theosophical Publishing House.

Schuon, F. (1994). *Understanding Islam*. World Wisdom Books.

Schuon, F. (1995). *Stations of wisdom*. World Wisdom Books.

Sennett, R. (1977). *The fall of public man*. Knopf.

Shabana, A. (n.d.-a). *Custom in Islamic law*.

Shabana, A. (n.d.-b). *Custom in Islamic law*.

Shackle, G. L. S. (n.d.). *Time in economics*.

Shah-Kazemi, R. (2012). *The spirit of tolerance in Islam*. I.B. Tauris.

Shah-Kazemi, R. (n.d.-a). *Common ground between Islam and Buddhism*.

Shah-Kazemi, R. (n.d.-b). *Justice and remembrance: Introducing the spirituality of Imam Ali*.

Shah-Kazemi, R. (n.d.-c). *The Qur'an and religious pluralism*.

Singh, V. (2024). Biogeochemical cycles. In *Textbook of environment and ecology* (pp. 75–102). Springer.

Soroush, A. (2009). *The expansion of prophetic experience*. Brill.

Suhrawardi, A. H. (n.d.). *'Awarif al-Ma'arif*. Dar al-Kitab al-'Arabi.

Swidler, L., & Mojzes, P. (n.d.). *Models of religious dialogue*.

Syamsudin, W. bin Atha'. (n.d.). *Al-Mughni* (Vol. 6, p. 12).

Taha Jabir Alalwani. (n.d.-a). *Comprehensive Islamic political system*.

Taha Jabir Al-Alwani. (n.d.-b). *Towards a fiqh for minorities*.

Taha, A. (2006). *Tajdid al-manthiq al-Islami*. Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Tart, C. T. (1975). *States of consciousness*. E.P. Dutton.

Taylor, B. (2010). *Dark green religion*. University of California Press.

Taylor, C. (1992). *The ethics of authenticity*. Harvard University Press.

Taylor, C. (n.d.). *A secular age*.

Thabrani. (n.d.). *Musnad Thabrani* (No. 8612).

Thomas Aquinas. (n.d.). *Summa Theologica* (I–II, Q. 91, Art. 2).

Tim Kajian Dakwah al-Hikmah. (n.d.). *Sejarah munculnya Mu'tazilah*. alhikmah.ac.id.

Tirmidzi. (n.d.-a). *Sunan Tirmidzi* (No. 2687).

Tirmidzi. (n.d.-b). *Sunan Tirmidzi* (No. 3270).

Tirmidzi. *Sunan al-Tirmidzi*, No. 2687.

Turner, V. (1969). *The ritual process*. Aldine Publishing.

Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford University Press.

Wahbah al-Zuhayli. (1986). *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Vol. 2). Dar al-Fikr.

Walker, B. G. (1983). *The woman's encyclopedia of myths and secrets*. Harper & Row.

Washil bin Atha'. (n.d.). *Al-Mughni*.

White, L. (1967). The historical roots of our ecologic crisis. *Science, 155*(3767), 1203–1207.

Wikipedia. (2025, November 29). *Abu Hanifah*. https://id.wikipedia.org/wiki/Abu_Hanifah

Wilber, K. (1977). *The spectrum of consciousness*. Theosophical Publishing House.

Wilber, K. (1993). *Grace and grit*. Shambhala.

Yunus, I. A. (2022). *Siklus biogeokimia: Air, karbon, nitrogen, dan fosfor*. Yayasan Tri Edukasi Ilmiah.

Yunus, M. (2010). *Building social business*. PublicAffairs.

Yusuf, A. (n.d.). *Comprehensive Islamic economics*.

Yusuf, H. (n.d.). *Purification of the heart*.

Yusuf, S. M. (n.d.). *The law of waqf in Islam*.

Z., M. H. (n.d.). *The unthought in contemporary Islamic thought*.

Zaidan, A. K. (n.d.). *Al-Qada' fi al-Islam*.

Zayd, N. H. A. (2004). *Dawair al-khawf: Qira'ah fi khitab al-mar'ah*. Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi

GLOSARIUM

Akal (*al-'Aql*): Daya pikir manusia yang menjadi sumber epistemologis dalam Islam untuk memahami wahyu dan realitas.

'Adl: Keadilan sebagai nilai fundamental dalam sistem hukum Islam.

***Adillah* (Dalil)**: Sumber-sumber hukum Islam yang diakui (Quran, Sunnah, *Ijma'*, *Qiyas*).

Ahl al-Kitab: Pemeluk agama samawi (Yahudi dan Nasrani) yang diakui dalam hukum Islam.

Ahkam: Hukum-hukum syariat yang terbagi menjadi wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram.

Al-'Adah al-Muhakkamah: Kaidah fiqih: "Kebiasaan yang berlaku dapat dijadikan hukum".

Al-Maslahah al-Mursalah: Kemaslahatan yang tidak memiliki dalil khusus namun sejalan dengan tujuan syariat.

Bara'ah al-Asliyyah: Prinsip praduga tak bersalah dalam hukum pidana Islam.

Daruriyyat: Kebutuhan primer dalam *maqashid syariah* (agama, jiwa, akal, keturunan, harta).

Dawabit: Ketentuan-ketentuan terperinci yang mengatur penerapan kaidah fiqih.

Dharuriyyat: Kondisi darurat yang membolehkan yang haram.

Epistemologi: Cabang filsafat yang mempelajari sumber dan metode pengetahuan.

Faqih: Ahli hukum Islam yang mampu melakukan *ijtihad*.

Fard al-'Ain: Kewajiban individual setiap muslim.

Fard al-Kifayah: Kewajiban kolektif masyarakat muslim.

Fiqh: Pemahaman mendalam terhadap hukum syariat yang digali dari dalil-dalil terperinci.

Fiqh al-Aqalliyyat: Fikih minoritas untuk muslim yang hidup sebagai minoritas.

Ghayah: Tujuan akhir dari penetapan hukum.

Hadis: Perkataan, perbuatan, atau persetujuan Nabi Muhammad SAW.

Hajiyyat: Kebutuhan sekunder dalam *maqashid* syariah.

Halalan Thayyiban: Segala sesuatu yang halal dan baik menurut syariat.

Hikmah: Kebijaksanaan filosofis di balik setiap hukum syariat.

Hudud: Hukuman pidana yang telah ditetapkan batasannya dalam Quran dan Sunnah.

Ibadah: Segala bentuk peribadatan kepada Allah.

Ijtihad: Usaha maksimal untuk menggali hukum dari sumber-sumbernya.

'*Illah*: Sebab hukum yang menjadi dasar analogi.

Ilmu al-Kalam: Teologi Islam yang membahas keyakinan.

Istihsan: Preferensi hukum berdasarkan pertimbangan keadilan dan kemaslahatan.

Istishab: Berpegang pada hukum asal selama tidak ada dalil yang mengubahnya.

Ijtima' al-Ulama: Konsensus para ulama dalam menetapkan hukum.

Kafa'ah: Kesesuaian dalam pernikahan.

Khalifah: Konsep manusia sebagai wakil Allah di bumi.

Ma'ruf: Segala yang dikenal sebagai kebaikan dalam masyarakat.

Madzhab: Aliran pemikiran hukum dalam Islam.

Manthiq: Logika formal dalam tradisi Islam.

Maqashid al-Syariah: Tujuan-tujuan filosofis di balik pensyariatan hukum Islam.

Maslahah: Kemaslahatan yang menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum.

Mubah: Perbuatan yang diperbolehkan.

Muamalah: Hukum yang mengatur hubungan horizontal antarmanusia.

Mujtahid: Ulama yang memenuhi syarat untuk melakukan *ijtihad*.

Naskh: Penghapusan suatu hukum dengan hukum yang datang kemudian.

Qath'i: Dalil yang bersifat pasti dan tidak multitafsir.

Qiyas: Analogi hukum berdasarkan kesamaan 'illat.

Rukhshah: Keringanan dalam pelaksanaan hukum karena uzur *syar'i*.

Sadd al-Dzara'i: Menutup jalan yang mengarah kepada kemaksiatan.

Sunnah: Tradisi Nabi Muhammad yang menjadi sumber hukum.

Syariah: Hukum Allah yang bersumber dari wahyu.

Ta'abbudi: Hukum yang bersifat ritual dan harus diterima tanpa mengetahui hikmahnya.

Ta'aqquli: Hukum yang dapat dipahami rasio dan hikmahnya.

Tahsinat: Kebutuhan tersier dalam *maqashid* syariah.

Taklif: Beban hukum yang harus dipikul mukallaf.

Taqlid: Mengikuti pendapat ulama tanpa mengetahui dalilnya.

Tasyri': Proses legislasi hukum Islam.

Ushul al-Fiqh: Ilmu tentang metodologi penggalian hukum Islam.

Ushuliyyun: Ahli *ushul fiqih*.

Wajib: Perbuatan yang harus dilakukan dan berpahala jika ditinggalkan.

Wara': Sikap hati-hati dalam menghadapi perkara syubhat.

Zanni: Dalil yang bersifat dugaan kuat dan masih mungkin multitafsir.

Zawajir: Fungsi hukum sebagai pencegah dari perbuatan maksiat.

BIOGRAFI PENULIS



Prof. Dr. H. Cecep Sumarna, M.Ag.

Prof. Dr. H. Cecep Sumarna, M.Ag. adalah Guru Besar Filsafat Ilmu pada IAIN Syekh Nurjati Cirebon. Ia lahir di Tasikmalaya pada 28 Oktober 1971. Pendidikan sarjana ditempuh di IAIN SGD Bandung (1995), melanjutkan Magister Islamic Studies di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh (1998), dan meraih gelar Doktor di UIN Bandung (2007) dalam bidang Studi Pendidikan Islam. Ia dikukuhkan sebagai Guru Besar Filsafat Ilmu pada usia yang relatif muda, yaitu 36 tahun.

Dalam perjalanan intelektualnya, Prof. Cecep aktif memadukan pemikiran filsafat dengan kehidupan sosial-keagamaan. Pengabdiannya di dunia akademik dan masyarakat didorong oleh keyakinan bahwa Islam harus senantiasa hadir dalam dialektika pemikiran modern, bukan sekadar dalam tatanan ritual. Hal inilah yang menjadikan beliau menekankan pentingnya perubahan pola pikir umat, sebagaimana pernyataannya:

“Sesuatu yang menyenangkan adalah mengubah cara berfikir masyarakat.”

Kutipan ini tidak hanya mencerminkan idealisme intelektualnya, tetapi juga menjadi fondasi gagasan buku Fiqih Filosofis: menghadirkan fiqh yang rasional, kontekstual, dan mampu merespons tantangan zaman.

Selain keahlian dalam filsafat ilmu dan filsafat pendidikan, Prof. Cecep juga memiliki minat besar pada dunia bisnis dan pemberdayaan ekonomi umat, dengan prinsip pelayanan dan kemaslahatan sebagai orientasi utama gerakannya. Ia telah menulis sejumlah karya ilmiah dan ratusan artikel di jurnal dan media nasional yang memperkuat perannya sebagai salah satu intelektual Muslim terkemuka di Indonesia.

Kini beliau tinggal di Kota Cirebon bersama istri, Hj. Lelin Farlina Dewi, M.Pd., serta ketiga putra-putrinya, sembari terus mengabdi pada dunia ilmu dan memajukan peradaban Islam dalam konteks keindonesiaan kontemporer.

BIOGRAFI PENULIS



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

Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag. adalah Guru Besar Ilmu Fiqih pada Universitas Islam Negeri Siber Syekh Nurjati Cirebon (UIN SSC). Berangkat dari tradisi pesantren dan pendidikan tinggi, beliau dikenal sebagai akademisi dan pemikir Islam yang konsisten mengembangkan fiqih dengan pendekatan alternatif yakni responsif terhadap dinamika sosial, namun tetap berakar pada prinsip normatif ajaran Islam.

Selama lebih dari empat dekade, Prof. Adang aktif dalam dunia akademik sebagai pengajar, peneliti, dan penulis di berbagai jenjang pendidikan tinggi (S1, S2, dan S3). Bidang keahliannya meliputi hukum keluarga Islam dan fiqih kontemporer. Beliau telah menulis sejumlah karya penting, di antaranya Fiqih Alternatif Thaharah, Fiqih Alternatif Shalat, Fiqih Alternatif Zakat, Fiqih Alternatif Puasa, Fiqih Alternatif Pernikahan, Fiqh Kesehatan, Fiqh Digital, Fiqih Sains, Fiqih Minoritas, Fiqih Pemberdayaan Sosial, serta Ushul Fiqh dan Qawaid Fiqhiyah.

Melalui karya dan pengabdiannya, Prof. Dr. H. Adang Djumhur Salikin, M.Ag. menghadirkan gagasan fiqih yang solutif, kontekstual, dan berkeadilan. Dalam buku Sejarah Pemikiran dan

Perkembangan Hukum Keluarga Islam, beliau berupaya memperkaya pemahaman terhadap sejarah dan dinamika hukum keluarga Islam di dunia Islam dan Indonesia. Ia menekankan pentingnya pendekatan integratif yang memadukan dimensi normatif, historis, dan sosiologis untuk merespons tantangan keluarga Muslim di era modern.

DAPATKAN BUKU INI MELALUI WEBSITE DAN E-COMMERCE KARYA BUKU DAN JURNAL INDONESIA

Website: http://karyabukudanjurnalindonesia.com

Produk:
https://www.karyabukudanjurnalindonesia.com/product/fiqih-filosofis-fiqih-zaman-now-untuk-generasi-digital/

Shopee: https://id.shp.ee/4waRnay