

## KEADILAN SOSIAL DALAM PERSPEKTIF EKONOMI ISLAM SERTA RELEVANSINYA DALAM KONTEKS INDONESIA

Samsuri<sup>1</sup>, Abusiri<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup>Sekolah Tinggi Ilmu Syariah As-Salafiyah Sumber Duko Pamekasan, Indonesia

Corresponden E-Mail: [samsurirafi01@gmail.com](mailto:samsurirafi01@gmail.com)

---

### ABSTRAK

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan konseptual dan normatif. Sumber data dibedakan atas data primer dan data sekunder. Data primer berasal dari jurnal ilmiah bereputasi dan buku akademik yang memiliki keterkaitan langsung dengan variabel penelitian, sedangkan data sekunder diperoleh dari literatur pendukung yang relevan secara tidak langsung. Teknik pengumpulan dan pengolahan data dilakukan melalui teknik coding literatur, yaitu proses kategorisasi dan kondensasi data konseptual untuk menghasilkan analisis yang sistematis dan terarah. Urgensi penelitian ini berangkat dari realitas kesenjangan sosial dan ketidakadilan ekonomi di Indonesia yang hingga kini masih dominan dianalisis melalui paradigma ekonomi konvensional yang bersifat sekuler dan antroposentris. Pendekatan tersebut dinilai belum sepenuhnya mampu menjawab kompleksitas persoalan keadilan sosial dalam konteks masyarakat Indonesia yang religius dan plural. Hasil telaah literatur menunjukkan bahwa diperlukan formulasi ekonomi alternatif yang mengintegrasikan nilai-nilai etis, moral, dan spiritual sebagai fondasi keadilan sosial. Kontribusi penelitian ini terletak pada penyusunan kerangka konseptual dialektis antara perkembangan ekonomi nasional dengan prinsip-prinsip fikih ekonomi Islam. Pendekatan ini diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan ekonomi Islam serta memberikan landasan normatif bagi pengembangan kebijakan ekonomi yang lebih berkeadilan dan kontekstual dengan karakter masyarakat Indonesia.

**Kata Kunci:** Keadilan Sosial; Fikih Ekonomi; Indonesia

### ABSTRACT

*This study employs a library research method using a conceptual and normative approach. The data sources are classified into primary and secondary data. Primary data are derived from reputable academic journals and scholarly books that are directly relevant to the research variables, while secondary data consist of supporting literature that is indirectly related to the main topic. Data collection and analysis are conducted through a literature coding technique, which involves categorizing and condensing conceptual data from various sources in order to construct a systematic and coherent analytical framework. The urgency of this research arises from the persistent social inequality and economic injustice in Indonesia, which have predominantly been examined through conventional economic paradigms that are secular and anthropocentric in nature. Such approaches have proven insufficient to fully address the complexity of social justice issues within Indonesia's religious and pluralistic societal context. The literature review indicates that addressing social disparities requires not only profane economic theories but also an integrative economic framework grounded in ethical, moral, and spiritual values. The main contribution of this study lies in proposing a dialectical conceptual framework that integrates national economic development with the principles of Islamic economic jurisprudence (*fiqh al-iqtisad al-islami*). This integrative approach is expected to enrich the scholarly discourse on Islamic economics and to provide a normative foundation for the formulation of economic policies that are more socially just and contextually aligned with the characteristics of Indonesian society.*

**Keywords:** Social Justice; Economic Jurisprudence; Indonesia.

## A. PENDAHULUAN

Meskipun perkembangan ekonomi Islam, baik dalam tataran teoritis maupun praktis, terus mengalami transformasi secara berkelanjutan, upaya adaptasi fikih ekonomi Islam terhadap kompleksitas persoalan kesejahteraan dan keadilan sosial di Indonesia masih relatif terbatas (Bunyamin & Hermanto, 2016). Dalam banyak konteks, adaptabilitas fikih ekonomi kerap dipahami secara sempit sebagai penyesuaian tekstual yang bersifat reaktif, sehingga fikih lebih berfungsi sebagai instrumen legitimasi normatif berbasis dalil nash, tanpa pengembangan metodologis yang memadai untuk merumuskan keadilan sosial dalam konteks nasional yang dinamis (Kholish et al., 2021).

Kondisi tersebut menunjukkan bahwa selama ini fikih ekonomi Islam lebih sering diposisikan sebagai alat jawab normatif atas persoalan ekonomi, bukan sebagai instrumen konseptual yang visioner dalam merespons perubahan struktur sosial dan ekonomi nasional. Dominasi pendekatan deduktif yang mengabaikan dimensi induktif-empiris menjadikan fikih ekonomi cenderung stagnan dan berorientasi pada kepentingan transaksi, alih-alih pada keadilan sosial yang bersifat struktural (Baihaqi, 2016; Fahamsyah, 2019). Pentingnya penelitian ini semakin menguat ketika dikaitkan dengan realitas krisis ekonomi nasional, seperti ancaman resesi ekonomi yang disampaikan Presiden Joko Widodo pada tahun 2023. Apabila kondisi tersebut hanya direspons melalui perspektif fikih muamalah klasik yang tekstual, maka solusi yang berpihak pada kelompok menengah ke bawah akan sulit diwujudkan. Oleh karena itu, dibutuhkan formulasi fikih ekonomi Islam kontemporer yang kontekstual, dinamis, dan berorientasi pada keadilan distributif, agar pembangunan ekonomi tidak semakin terpusat pada kelompok menengah ke atas.

Performa fungsi fikih ekonomi dalam meningkatkan keadilan sosial di Indonesia selama ini hanya digunakan sebagai instrumen jawaban. Di mana seakan-akan suatu problematika akan selesai apabila dalil dan referensi thuras secara teks tersedia. Refleksi demikian juga mengilustrasikan secara eksplisit bahwa fungsi fikih ekonomi dalam keadilan sosial hanya bersifat instrumental objektif. Dalam artian lain, produk fikih dalam mua'alah (ekonomi Islam) hanya difungsikan sebagai alat legitimasi tekstual yang tidak memiliki potensi visioner untuk menjawab perkembangan ekonomi kontemporer nasional (Baihaqi, 2016). Kecenderungan di atas juga memproyeksikan bahwa tanggapan terhadap realitas nasional oleh fikih lebih bersifat deduktif, dan cenderung mengesampingkan hal-hal yang bersifat induktif. Keberpihakan terhadap refleksi deduksi inilah yang kemudian menjadikan kedinamisan fikih dalam ekonomi Islam menjadi stagnan, dan hanya menguntungkan kepentingan transaksi tanpa melihat aspek sosial (Fahamsyah, 2019).

Seperti ancaman resesi ekonomi di tahun 2023 sebagaimana yang diungkapkan oleh Presiden Joko Widodo dalam pidatonya, secara sosial apabila sekedar ditanggapi dengan perspektif fikih muamalah klasik tentunya sulit untuk menemukan jalan keluar bagi kalangan menengah ke bawah. Maka dari itu, dibutuhkan konsep atau formulasi dinamis kontekstual fikih ekonomi kontemporer untuk menjawab realitas pahit yang akan dihadapi di tahun 2023. Agar nantinya distribusi ekonomi tidak tersentralisasi oleh kalangan menengah ke-atas. Pada saat yang bersamaan, dominasi teori ekonomi umum

sekuler lebih didahulukan dalam kebijakan kesejahteraan sosial, akibat konstruksi asumsi yang menyatakan bahwa produk hukum fikih bersifat statis dan pengambilan keputusannya pun cukup lama (Anas Kholish & Salam, 2020). Anggapan demikian muncul dikarenakan dalam realitasnya pergulatan ijtihad bagi sebagian decision maker dimaknai cukup alot, sebab kontestasi sekterianisme lebih dominan ketimbang pemenuhan kemaslahatan umat.

Dari tesis demikian, power keuniversalitasan fikih ekonomi sebagai instrumen Islam dalam term rahmatan lil 'alamin yang mengakomodir semua dimensi keadilan sosial ke-Indonesia-an sangat genting untuk diselorohkan (Maarif, 2006). Pasalnya, apabila fikih hanya digunakan untuk menjawab kekosongan hukum syariat sebagai media ijtihad responsif, bisa dipastikan perbaharuan hukum ekonomi Islam untuk mengatasi problematika keadilan sosial akan mengalami kekosongan akut.

Selama ini studi mengenai formulasi keadilan sosial dari sudut pandang fikih ekonomi dalam konteks ke-indonesiaan terbatas, dan tidak begitu fokus mengupas mengenai peran kontekstual fikih ekonomi secara kontemporer. Contohnya, dalam studi yang dilakukan oleh Baihaqi (2016) hanya fokus mengupas mengenai hukum fidus (barang jaminan yang dipergunakan) dalam perspektif muamalah, dan tidak banyak mengelaborasi tentang realitas skala besar seperti isu keadilan sosial. Sama halnya dengan hasil penelitian Said (2016) tidak banyak membahas mengenai isu sosial secara kontekstual, namun hanya fokus pada hasil deduksi dari pemikiran Ibn Hazm. Sedangkan dari aspek sosial dengan cara pandang ekonomi Islam sebagaimana hasil riset dari Suardi (2021), hanya mengangkat isu tentang nilai-nilai kesejahteraan dengan paradigma Islam, dan bukan persoalan isu nasional seperti keadilan sosial. Sejalan dengan tulisan artikel Mubayyinah (2019), dalam pengamatan peneliti tidak ditemukannya pembahasan mengenai ekonomi Islam yang bersinggungan dengan keadilan sosial dalam konteks nasional. Dari beberapa variasi studi di atas menunjukkan, bahwa urgensitas tentang studi rumusan keadilan sosial perspektif *point of view* fikih ekonomi Islam untuk meningkatkan keadilan sosial nasional penting untuk dikaji. Di sisi lain, penelitian artikel ini memberi kontribusi cukup signifikan untuk mengisi kekosongan eksistensi hukum fikih ekonomi dalam menjawab fenomena perkembangan keadilan ekonomi di Indonesia. Selain mengisi kekosongan studi sebelumnya, secara integratif studi ini juga membahas mengenai relevansinya dengan sila ke-5 dalam butiran Pancasila. Oleh karenanya, studi demikian sangatlah krusial untuk direalisasikan sebagai sikap tegas terhadap keadilan sosial yang selama ini hanya dikuasai oleh segelintir oligarki.

## B. METODE

Studi dalam tulisan artikel ini menggunakan metode penelitian kepustakaan (library research). Aktivitas literature review dilakukan dengan cara mengkoleksi data-data literatur yang terkait dengan variabel penelitian (Hart, 2018). Variabel penelitian yang relevan dengan studi kepustakaan ini dibaca secara komprehensif serta dicatat dengan mempertimbangkan kecocokan tema penelitian. Setelah melakukan pencatatan

tersebut, peneliti kemudian mengelolah data-data dalam bentuk informasi yang telah terkodefikasi ke dalam tema penelitian (Moleong, 2013).

Sumber primer dalam penelitian kepustakaan ini diambil dari buku-buku dan jurnal yang relevan dengan variabel utama seperti, social justice, fikih ekonomi, dan ke-indonesia-an. Sedangkan sumber skunder didapatkan melalui literatur lain selain buku dan jurnal yang terkait erat dengan tema penelitian. Skema dalam klasifikasi awal sumber primer dan skunder dilakukan dengan open code, yakni level awal kondesasi data literatur buku dan jurnal. Selanjutnya, kondesasi demikian diperoleh dari hasil seleksi buku dan jurnal dengan melihat kecocokan literatur terhadap unsur-unsur keadilan sosial dalam konteks Pancasila, dan fikih ekonomi dalam konteks Indonesia (Miles et al., 2020). Kedua unsur ini kemudian diintegrasikan menjadi informasi penelitian yang dibutuhkan. Informasi integratif tersebut dikelola ke dalam format ide keadilan sosial sebagaimana konsep ideologi Pancasila, serta rumusan keadilan sosial dalam perspektif ekonomi Islam di Indonesia. Sedangkan data yang tidak masuk dalam kategori kedua faktor tersebut, tidak dimasukkan ke dalam indikator variabel penelitian. Akan tetapi, kategori tersebut diasumsikan sebagai data pendukung atau sekunder.

Selanjutnya, tahap kodefikasi akhir dilakukan dengan teknik penyelesaian data menjadi informasi. Informasi dalam tahap akhir ini telah melewati kualifikasi open code, processing code sebagaimana mestinya. Dengan kata lain, informasi yang terkumpulkan dari beberapa literatur telah dibaca, dikaji, dan dicatat, serta dikelola menjadi informasi yang layak untuk dipublikasikan dalam bentuk artikel penelitian (Miles et al., 2020).

### C. HASIL DAN PEMBAHASAN

#### Konsep Keadilan Sosial dalam Perspektif Pancasila

Konsepsi keadilan dalam filsafat klasik Barat memberikan fondasi penting bagi diskursus keadilan kontemporer. Plato memaknai keadilan sebagai kondisi harmonis, baik pada level individu maupun negara, yang tercapai setelah konflik atau ketegangan sosial dapat dikendalikan. Keadilan, bagi Plato, bukan sekadar hasil tindakan, melainkan juga terkait erat dengan motif moral di balik tindakan tersebut. Oleh karena itu, tindakan yang secara lahiriah tampak adil dapat kehilangan legitimasi keadilannya apabila didorong oleh kepentingan personal atau politik terselubung. Plato mengkritik praktik politisi yang memberikan bantuan sosial demi mempertahankan dukungan kekuasaan, karena tindakan demikian dinilai merusak esensi keadilan sebagai kebajikan publik (Plato et al., 2007; Shields, 2014).

Berbeda dengan Plato, Aristoteles memandang keadilan sebagai kebajikan tertinggi (*perfect virtue*) yang realisasinya sangat kompleks dalam kehidupan sosial. Keadilan tidak selalu identik dengan perlakuan yang sama, melainkan dengan perlakuan yang proporsional sesuai peran dan kebutuhan individu. Aristoteles menekankan bahwa keadilan berfungsi sebagai mekanisme pengendalian kepentingan pribadi demi kepentingan bersama, sehingga unsur moral dan rasionalitas menjadi elemen utama dalam praktik keadilan (Leyden, 1985; Kraut, 2002).

Dalam kerangka teorinya, Aristoteles memang mengandung problem historis, seperti pembenaran terhadap praktik perbudakan yang dianggap sebagai relasi “alami” antara subjek dan objek. Sejumlah studi kontemporer mengkritisi pandangan ini sebagai refleksi keterbatasan konteks sosial Yunani Kuno, namun tetap mengakui bahwa konstruksi keadilannya berpengaruh besar terhadap teori keadilan modern (Huppes-Cluysenaer, 2013; Miller, 2017).

Keadilan partikular (*particular justice*) diklasifikasi ke dalam beberapa dimensi, yakni keadilan komutatif, konvensional, kodrat alam, dan perbaikan, serta distributif. Keadilan komutatif adalah pemberian perlakuan sama terhadap seseorang, tanpa memperhatikan kontribusi atau jasa-jasanya (Harris & Bordere, n.d.). Secara kontekstual dapat diilustrasikan layaknya pemberian putusan hukuman oleh seorang hakim dapat dikatakan adil, apabila seorang hakim tetap konsisten pada putusannya tanpa melihat jabatan atau kontribusi seorang narapidana, bahkan meskipun ia telah membantu perkembangan dan kemajuan dalam suatu negara (Benuf & Azhar, 2020).

Kemudian dimensi keadilan konvensional, pada dimensi ini keadilan yang diproduksi oleh negara bersifat memaksa. Selain memaksa, konsep keadilan ini juga dinilai mengikat karena didorong atas dukungan kekuasaan khusus. Penerapan aturan maupun keputusannya bernilai wajib untuk ditaati pada sistem kehidupan bernegara. Pada sistem aturan konvensional ini, warga negara dipandang adil oleh penguasa jika mereka sanggup untuk menaati aturan yang telah dikeluarkan dan disepakati bersama (Huppes-Cluysenaer, 2013). Contohnya bagi individu yang memiliki gaji di atas rata-rata diwajibkan untuk membayar pajak penghasilan. Oleh karenanya ketaatan dalam membayar pajak penghasilan tersebut diindikasikan sebagai kepatuhan terhadap sistem kekuasaan, dan bukan sebuah keputusan personal.

Bagian selanjutnya yakni keadilan kodrat alam. Keadilan kodrat alam merupakan keadilan yang sentral terhadap ke-natural-an manusia sebagai makhluk rasional dan kontemplatif. Manusia dalam hal ini menentukan takaran keadilannya berdasarkan sikap alamiahnya sebagai makhluk yang memiliki kekuatan pikiran untuk memutuskan porsi keadilan. Format sikap adil ini dimanifestasikan ke dalam bentuk ketetapan perilaku tentang bagaimana perilaku yang tepat dan seharusnya diterapkan antar sesama manusia. Lain kata, memberikan respon atau balasan yang sesuai dengan pemberian orang lain. Semisal, individu membalas perbuatan baik orang lain karena orang tersebut dianggap sangat berjasa semasa kecilnya (Sandel, 2010).

Berikutnya keadilan perbaikan, atau keadilan yang bermakna pengembalian kondisi sesuatu kepada yang seharusnya. Usaha pengembalian citra seseorang atau benda ke dalam bentuk semula ini dikarenakan adanya kesalahan dalam memperlakukan atau ketidak tepatan dalam pengambilan sikap hukum (Leyden, 1985). Misalnya, individu dibebaskan dari jeratan hukum karena adanya kekeliruan dalam pengambilan sikap hukum oleh aparat, sehingga sistem hukum harus mengembalikan citranya dengan cara memberikan kebebasan kepada individu yang sebelumnya terjerat oleh hukum.

Keadilan partikular berikutnya yakni keadilan distributif. Keadilan distributif adalah keadilan yang secara konseptual paradoks dengan keadilan komutatif. Jika keadilan komutatif ditandai dengan sikap kenetralan individu dalam memperlakukan seseorang, tanpa indikasi balas jasa. Namun, keadilan distributif justru merupakan keadilan yang didapatkan atas jasa-jasanya atau kontribusinya terhadap seseorang. Asas yang dianut dalam keadilan ini yakni asas balancing (keseimbangan) antara properti atau barang yang diperoleh dengan jasa yang telah diserahkan (Platz, 2020). Contohnya, seorang mendapatkan gaji setiap harinya sesuai dengan apa yang telah dikerjakan di dalam pabrik tempat ia bekerja.

Karakteristik dari keadilan distributif adalah kuantitas ataupun entitas apresiasi yang diberikan atas jasanya (Platz, 2020). Ukuran nilai keadilan ini dipraktikkan dengan pemberian setimpal dengan apa yang telah diberikan oleh individu, baik secara personal maupun institusional. Jadi, sedikit-banyaknya jumlah pemberian dinilai berdasarkan ketentuan jasa yang diterima dan disepakati oleh kedua belah pihak. Pemenuhan hak demikian didasarkan pada sikap tidak memihak (*impartial*), kesamaan hak (*equal*), sah secara hukum (*lawful*), legal, layak (*fair*), bernilai moral (*equitable*), dan sah secara etis (*righteous*). Disamping itu, kedelapan karakteristik keadilan distributif tersebut juga memiliki ikatan kuat dengan kemampuan (*ability*), usaha (*effort*), prestasi (*accomplishment*), kontribusi (*contribution*), dan kebutuhan (*need*) (Leyden, 1985).

John Rawls dalam bukunya yang berjudul *A Theory of Justice* memaknai bahwa keadilan merupakan suatu konsep yang tidak memihak kepada siapapun. Ketidakberpihakan ini oleh John Rawls biasanya dipraktikkan pada keadilan distributif. Konsep demikian menurutnya sering diberlakukan dalam kontrak sosial antara negara dengan masyarakat, yang mana dalam hal ini negara berkewajiban untuk bersikap netral, dan menjebatani kepentingan antara golongan menengah ke-atas dengan golongan menengah ke-bawah, agar tidak terjadi *conflict of interest* (Rawls, 2005).

Lebih lanjut, Rawls menyatakan bahwa keadilan bisa terlaksana apabila masyarakat mulai sadar dengan eksistensi terpaan *veil of ignorance* (tabir kebodohan). Dalam teorinya, Rawls menginstruksikan kepada masyarakat agar memiliki kemampuan konstruksi kesadaran terhadap faktor-faktor seperti kekayaan, masa depan, karakter moral, status sosial, kepribadian, dan bakat, serta rencana hidup yang selama ini dihalangi oleh tabir kebodohan. Perlawanan terhadap kebodohan inilah yang kemudian dalam teori Rawls dianggap akan menciptakan konsep keadilan (Rawls, 2005).

Sejatinya esensi keadilan, dalam pandangan John Rawls, dapat ditentukan oleh individu atau masyarakat setempat. Sehingga, penentuan mengenai takaran keadilan yang berpusat pada masyarakat merupakan sebuah nilai tertinggi bagi Rawls. Karenanya, intervensi negara terhadap penetapan definisi keadilan dituding oleh Rawls sebagai sikap otoritatif negara. Sedangkan menurut Gramsci jika keterlibatan negara terhadap penentuan keadilan sosial mendominasi, maka sikap tersebut akan menciderai nilai-nilai subjektif (Adamson, 2014). Bahkan, tindakan demikian berpotensi mematikan kesadaran masyarakat, dan menumbuh-suburkan keputusan-keputusan bias.

Vitalitas makna dan nilai keadilan di dalam al-Qur'an juga disebutkan sebanyak 78 kali. Menurut Farid Essack ruang tafsiran di dalam al-Qur'an tentang keadilan ini direpresentasikan melalui kata-kata yang terkandung di dalam unsur bahasa al-qisth, al-mizan, dan al-'adl (Farid, 2009). Kata al-'adl yang diadopsi ke dalam bahasa Indonesia yakni "adil", sesungguhnya dalam interpretasi Quraisy Shihab dimaknai sebagai kata sifat yaitu "lurus" dan "sama". Shihab menambahkan secara konotatif bahwa tafsiran keadilan di dalam al-Qur'an adalah gambaran individu yang menyusuri lintasan keadilan dengan tegak lurus tanpa menole pada hal lain. Menurutnya, tumpuan keadilan ini juga bisa diilustrasikan sebagai sikap membantu orang lain untuk mencapai haknya dengan memberi lintasan terdekat (Shihab, 2009).

Begitupun dengan hasil interpretasi Tafsir Adhwa'ul Bayan, Syaikh al-Syanqithi memaknai kata al-'adl identik dengan hasil tafsiran Quraisy Shihab, yakni sama-sama mengartikan lurus atau jujur. Akan tetapi, ia menambahkan sedikit term berbeda di mana al-'adl diposisikan sebagai kata rentan. Menurutnya, sebagai item rentan, al-'adl berpotensi terjerumus antara term ifraath (melampaui batas) dengan term taffrith (kesombongan). Sebab itu, secara kontekstual keberhasilan individu menghindari jurang ifraath dan taffrith dianggap sebuah perilaku yang mencerminkan sikap adil (Shihab, 2009).

Sedangkan Muthahhari memaknai adil secara komprehensif, yakni sebuah upaya menjaga kestabilan sistem masyarakat sebagaimana dalam al-Qur'an. Ia menyatakan bahwa kestabilan dalam ruang-ruang sosial dapat terjaga apabila garansi kemaslahatan bagi kepentingan umum tetap harus diperhatikan. Kualitas kemaslahatan di lingkungan sosial bagi Muthahhari sebagaimana refleksi al-Qur'an merupakan bagian parsial dari bentuk kemajuan, baik secara objektif maupun subjektif. Dalam narasinya, keadilan Islam tidak dibatasi oleh garis demarkasi proses penetapan hukum perselisihan saja. Namun di sisi lain, persoalan keadilan ini juga harus eksis pada sikap seseorang pada dirinya sendiri, baik secara verbal maupun non-verbal (Muthahhari, 2009).

Pada dasarnya dalam ideologi Islam arah tujuan keadilan lebih bersifat horizontal dan vertikal. Pada wilayah horizontal keadilan berkelindan erat dengan aktivitas sosial manusia baik skala besar maupun skala kecil. Pada titik inilah makna horizontal diamini sebagai aktivitas hablun mina al-nas yang berpihak pada keadilan dan kemaslahatan masyarakat tanpa melihat kelas dan struktur sosialnya (Yafie, 1994). Di posisi garis vertikal sendiri, Islam memperkenalkan orientasi keadilan transendental, yang mana individu sebagai abduallah menunaikan tanggungjawabnya terhadap Allah, tanpa didorong rasa riya' dan motif tertentu.

Dari perspektif sistem demokrasi sendiri, keadilan sosial dalam bernegara merupakan ultimate goal dan visi pemerintahan di Indonesia. Soekarno sebagai founding father menyatakan secara tegas bahwa demokrasi dan keadilan memiliki jarak tempuh yang selaras dan senada. Secara general Soekarno menginterpretasi keadilan sosial dalam batang tubuh Pancasila, semestinya tidak hanya dipahami secara simbolis dan denotatif. Akan tetapi, perwujudan Pancasila harus dimaknai secara konotatif (Soekarno, 2006).

Oleh karenanya, sebagai warga negara, penghayatan dan pengamalan Pancasila perlu untuk direalisasikan sebagai bentuk transformasi simbolis menuju realitas eksis. Gambaran realitas eksis ini menurut Yudi Latif apabila terus digaungkan secara konsisten dan sustainable maka akan membawa perubahan cukup signifikan bagi masyarakat tanpa kelas (Latif, 2015).

Lebih jauh Yudi Latif (2020) mereasionalisasikan bahwa faktisitas mengenai kandungan sila ke-5 dalam bernegara secara konsisten harus dituturkan dan dipraktikkan. Lantaran nilai aliran narasi dan suritauladan tentang keadilan sosial akan terhenti jika sumber-sumber mata air keteladanan antara wacana dan praktik tidak searah. Sebab arus aliran konsep dan keteladanan keadilan sosial berbenturan satu sama lain, dan kontra produktif (Latif, 2014). Sehingga tertelan oleh ideologi dan budaya luar yang lebih dominan akibat tsunami teknologi dan kultur eksternal.

Dalam konteks saat ini, misalnya cakupan keadilan sosial perlu digaungkan selama transisi dari pandemi menuju kondisi new normal di tahun 2022. Lantaran, hampir 60 persen masyarakat dunia pada masa pandemi merasa diperlakukan tidak adil akibat kebijakan bias yang dikeluarkan oleh pemerintah di masing-masing negara. Sehingga pada tema peringatan keadilan sosial pada 20 Januari 2022 mengangkat tema "Achieving Social through Formal Employment".

Di Indonesia sendiri isu dan fakta mengenai keadilan sosial sejak lama menghanatam masyarakat Indonesia dengan jumlah penduduk 275, 77 juta yang akan mengalami ancaman resesi ekonomi di tahun 2023. Sebagaimana pidato Joko Widodo, masyarakat Indonesia ditaksir akan menghadapi masa-masa ketidakpastian yang bisa saja mengancam di setiap saat. Narasi resesi Jokowi demikian dikuatkan dengan adanya kesulitan perekonomian utamanya bagi para masyarakat yang bergerak di bidang ekonomi kelas menengah ke bawah pada saat ini (Prasuamitra, 2022).

Fenomena resesi ini diyakini akan terus bergerak karena adanya salah satu indikator varian pandemi baru yang ditemukan di negara lain, seperti di China. CNBC dalam reportasenya sebagaimana pernyataan ilmuwan dari Ohio State University Dr Shan-Lu Liu mengonfirmasi bahwa telah ditemukan varian BF7 yang dapat merusak daya tahan tubuh. Penemuan varian baru demikian diprediksi suatu saat nanti akan menggrogoti masyarakat nusantara, melalui arus mobilitas kedatangan transportasi berbagai dunia termasuk China yang tidak bisa dipastikan (Hasibuan, 2023).

Selain indikator tersebut, indikator lainnya seperti climate change (perubahan iklim) diyakini turut mengancam keadilan dan kesejahteraan sosial yang diakibatkan dari efek buruk emisi CO<sub>2</sub> (karbon dioksida). Emisi karbon dioksida tersebut sangat berbahaya bagi kelangsungan lingkungan hidup seperti udara, daratan, dan perairan nasional. Efek pencemaran yang dihasilkan dari emisi ini karena tidak terkontrolnya aktivitas manusia itu sendiri. Secara otomatis apabila ketiga sumber daya alam tersebut tercemari maka ketergantungan pemanfaatan alam untuk aktivitas perekonomian akan lumpuh total, dan akan menimbulkan kesenjangan sosial (Ainurrohmah & Sudarti, 2022).

Kemudian, pada indikator panasnya geopolitik antara Ukraina dan Rusia yang juga bisa berakibat fatal pada keberlangsungan ekonomi di dunia termasuk Indonesia. Pasalnya, perang Ukraina dengan Rusia tidak sekedar melibatkan kedua belah pihak, tetapi juga melibatkan intervensi dari beberapa negara lain seperti kubu NATO. Keterlibatan dari beberapa afiliasi institusi tersebut menyebabkan perubahan kebijakan negara lain, dan dalam negeri yang mengancam pasokan pangan di Indonesia (Bakrie et al., 2022).

Refleksi kasus demikian memperlihatkan bahwa dalam menggalang kekuatan social justice akibat efek buruk pandemi, perubahan iklim, dan perang Rusia dengan Ukraina dibutuhkan narasi dan mobilitas persatuan untuk menyelamatkan perekonomian. Gaungan tersebut dapat direduksi melalui makna-makna kontekstual yang ada Pancasila agar kesenjangan sosial tidak terjadi. Sejak tahun 1945 butiran sila keadilan sosial dalam refleksi Pancasila sangat memperhatikan aspek sosial sebagai pintu terakhir. Dalam kasus demikian, sila ke-5 menginstruksikan untuk memegang erat principal core etika entitas ketuhanan, landasan humanity (kemanusiaan), nationalism (persatuan Indonesia), serta cerminan spirit kemufakatan dalam sistem demokrasi (Latif, 2020).

Melalui kedinamisan tersebut maka sangat memungkinkan sila ke-5 untuk memuat diskurs yang mencerminkan prinsip moral penyelamatan ekonomi Indonesia. Diskurs fikih ekonomi sebagai variabel eksternal Pancasila sangat cocok karena megandung nilai-nilai keadilan sosial yang sama, dalam rangka menuntaskan misi ancaman keadilan sosial. Tidak hanya itu, konsep fikih ekonomi Islam dan keadilan sosial secara kontekstual juga memuat misi utama. Misi tersebut teklasifikasi menjadi 5 butir ke dalam butiran maqashid syari'ah, yakni hifzhu al-din (memelihara negara), hifzhu al-nafs (memelihara jiwa), hifzhu al-nashl (memelihara keturunan), dan hifzhu al-mal (memelihara harta), serta hifzhu al-aql (memelihara akal) (al-Najjar, 2008).

Pancasila dalam *social justice* dan maqashid syari'ah dan muamalah sama-sama memiliki asas serta dasar kesejahteraan. Pada perkembangan ekonomi yang elastis, fikih ekonomi Islam tentu berpegangan teguh pada asas perbaikan kesejahteraan dan kebahagiaan bagi setiap umat muslim dengan jalan ijtihad distribusi harta secara adil. Begitupun dengan eksistensi Pancasila, juga berkelindan erat dengan prinsip filosofinya yakni mensejahterahkan masyarakat melalui "keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia". Oleh karenanya, rumusan keadilan sosial Pancasila dalam bingkai ekonomi Islam sangatlah urgen untuk diterapkan demi menghindari ke-mudharatan akan bahaya ketimpangan ekonomi.

### **Formulasi Keadilan Sosial Menurut Ekonomi Islam serta Relevansinya di Indonesia**

Hasil reportase Kompas melaporkan bahwa kesenjangan pendapatan di daerah metropolis dan urban di Indonesia salah satunya disebabkan adanya diferensiasi status dan struktural sosial di piramida masyarakat. Tim Kompas menganalisis bahwa krisis biaya hidup akan mendominasi selama dua tahun yang akan datang. Mahalnya ongkos kehidupan karena dipicu oleh pengeluaran tinggi terhadap harga pangan dan energi,

serta belum maksimalnya keberdayaan pembelian oleh masyarakat selama wabah Corona (Widi, 2023).

Dalam catatan International Monetary Fund (IMF) tahun 2022 membocorkan bahwa kesengsaraan yang ditimbulkan oleh krisis biaya hidup. Fakta demikian diberberkan dalam forum World economic Outlook (WEO): Countering The Cost-of-Living yang dirilis pada Oktober 2022. IMF menyelorohkan bahwa krisis biaya hidup amat mencekam dan masif. Hal demikian kedepannya ditaksir dapat memantik tingkatan inflasi, bahkan ancaman resesi berkepanjangan (IMF, 2022).

Pierre-Oliver Gourinchas memaparkan bahwa resiko penurunan nilai mata uang sudah pasti akan terjadi di beberapa negara. Sementara policy dalam regulasi ekonomi menurut Gourinchas selaku Kepala Ekonomi IMF juga akan turut terkena imbasnya. Menurutnya, ketidaknormalan harga pada krisis tersebut bertransformasi menjadi tantangan mendesak bagi welfare (kesejahteraan) dari mayoritas negara di tahun 2022 dan 2023. Ia menuturkan eksistensi krisis biaya hidup tersebut dapat me-*under pressure* penghasilan masyarakat dunia serta merusak keseimbangan ekonomi skala besar (makro ekonomi) (Putri, 2023).

Suramnya biaya hidup tersebut, menurut Gourinchas, setidaknya wajib ditangani dengan kebijakan dan regulasi dari sistem perbankan pusat dari beberapa negara. Akan tetapi, naasnya dalam analisisnya, ia membeberkan bahwa sangat besar kemungkinan akan terjadi resiko. Resiko ini timbul akibat dampak buruk dari pengetatan regulasi yang lemah serta kuatnya ikatan kebijakan. Efek samping dari lemahnya ikatan kebijakan ekonomi dalam pandangannya mengindikasikan tingginya inflasi, tergerusnya kredibilitas bank pusat, dan menyebabkan harapan inflasi tidak terkontrol. Pada aras yang sama, ketatnya kebijakan moneter dalam negeri menurutnya juga dapat mendorong perekonomian dalam suatu negara pada jurang resesi.

Sementara itu, ketimpangan krisis biaya hidup sangat besar kemungkinan juga akan menerpa perekonomian nasional. Meski Sri Mulyani Indrawati Menteri Keuangan Republik Indonesia menerangkan, bahwa keuangan Indonesia akan baik-baik saja di tengah gelapnya perekonomian IMF dan World Bank (Kemenkeu, 2023). Akan tetapi ancaman resesi ekonomi di tahun 2023 tidak dapat dihindari selama eksistensi pandemi, krisis iklim, dan perang Ukraina-Rusia masih terus berlanjut (Bakrie et al., 2022).

Kendati diketahui pertumbuhan ekonomi mengalami peningkatan sebesar 5,44% di tahun 2022, dan inflasi keuangan Indonesia lebih kecil di bulan september 2022 hanya sebesar 5,9%. Namun, dalam realitasnya keantisipasi terhadap resesi juga harus dibarengi dengan bijak, karena dalam situasi mengkhawatirkan seperti saat ini bisa saja menjebloskan Indonesia pada posisi antrian pasien IMF (Prasuamitra, 2022). Hal ini dibuktikan melalui penuturan Sri Mulyani bahwa di tahun 2023 masyarakat Indonesia akan terpuruk apabila target penerimaan negara tidak dapat mencapai Rp 2.463 triliun, dan berpengaruh negatif terhadap peningkatan kemiskinan (Putri, 2023).

Sayangnya, fakta lain menunjukkan bahwa di tahun 2023 World Bank memangkas laju ekonomi Indonesia sebesar 0,5% menjadi 4,8%. Sebelumnya di tahun 2022 Indonesia menempati posisi pertumbuhan sebesar 5,3 persen di bulan juni, namun di tahun 2023

harus puas dengan perolehan sebesar 4,8% (IMF, 2022). Catatan Kompas sebagaimana kutipan dari Global Economic Prospect Januari 2023 memprediksi laju ekonomi RI ditaksir melemah dibanding tahun 2022 (5,2%). Penurunan laju pertumbuhan ekonomi ini tidak hanya sampai di situ. Berdasarkan kalkulasi Global Economic Prospect memproyeksikan bahwa penurunan demikian juga akan terjadi di tahun 2024 sebesar 4,9 (Dzulfaroh, 2022).

Selain fakta tersebut, jumlah kemiskinan di Indonesia juga masih sangat besar yang secara tidak langsung mencerminkan ketimpangan sosial. Berdasarkan laporan terakhir di tahun 2022, Badan Pusat Statistik membeberkan bahwa sebanyak 26,16 juta jiwa penduduk sedang dalam posisi kemiskinan presisten. Begitupun dengan fenomena Tingkat Pengangguran Terbuka (TPT), secara kuantitas juga masih mengakar. BPS mencatat sebanyak 4,15 juta jiwa berada pada situasi tidak beruntung dalam hal pekerjaan (BPS, 2022).

Sayangnya, lebam kemiskinan di Indonesia tersebut selama ini selalu dinalar pada bentuk ketidakberdayaan dari segi kesejahteraan ekonomi, untuk memenuhi basic need seperti makanan, dan tidak diukur berdasarkan pengeluaran makanan. Secara general petunjuk ini, seringkali digunakan untuk melacak persebaran masyarakat yang dinilai kurang mampu menurut gender dan kelompok usia. Sehingga, penetapan skala ketidakberdayaan ekonomi oleh BPS dinilai berdasarkan persentase kuantitas rupiah minimum yang sangat dibutuhkan untuk asupan gizi dan kalori sebesar 2100 kkal per kapita setiap harinya.

Sedangkan fenomena subjektif kualitatif oligarki dan kapitalisme di dalam negeri tidak begitu disorot dalam angka. Data-data yang disediakan dalam bentuk angka hanya fokus pada aspek kemiskinan, pengangguran, dan inflasi dengan teknik deduktif. Lain kata, aspek fenomenologis yang mengungkap dibalik tirai kemiskinan, pengangguran, dan inflasi tidak begitu digetolkan. Pasalnya, tradisi laporan angka dan statistik sentris lebih sering dinarasikan ketimbang mengungkap akar fenomena tersebut. Sehingga dalam putusan kebijakan selalu bersifat utilitarian sentris, serta cenderung menguntungkan segelintir orang.

Misalnya, faktisitas mengenai penguasaan aktivitas ekonomi yang dilakukan oleh segelintir oligarki tidak pernah dimunculkan. Padahal hal tersebut lebih urgen dibandingkan dengan hanya sekedar melaporkannya dalam bentuk tafsiran numerasi. Semestinya, dalam pergulatan ekonomi antara “si miskin” dan “si kaya” yang ujung-ujungnya tidak menguntungkan “si miskin” juga harus ditampilkan dalam bentuk narasi laporan valid dan kredibel. Oleh karenanya, negara pada situasi demikian sudah seharusnya hadir dan menjadi “wasit” dalam percaturan ekonomi berat sebelah tersebut.

Bila diamati secara intens jelas di balik itu semua ada pemain yang lebih diuntungkan dalam percaturan ekonomi. Dalam tesis Jeffrey Winters peristiwa penguasaan sumberdaya ekonomi oleh segelintir orang ini disebut dengan istilah “oligarki”. Di Indonesia sendiri menurut Jeffrey Winters dalam studinya bahwa pasca lengsernya Soeharto, para oligarki memanfaatkan politik sebagai instrumen mempertahankan kekayaan (Winters, 2011). Ia juga menambahkan bahwa sistem

keuangan sekuler di Indonesia utamanya dalam hal perpajakan secara sengaja dibuat sekompleks mungkin sebagai upaya penghindaran pajak.

Papaaran di atas membuntikan bahwa konsep ekonomi profan dalam sistem demokrasi di Indonesia tidak menjamin adanya keadilan parsial yang distributif. Nalar profanitas pada sistem demokrasi tersebut sebagaimana dalam tesis Durkheim (Alpert, 1939), nyatanya justru semakin membuka lebar keran keberpihakan pada elit dan oligarki kapitalisme, yang pada akhirnya memiskinkan kaum proletaria marjinal dan memperkaya elit untouchable.

Oleh sebab itu, dapat direduksi bahwa nalar sakralitas dalam ekonomi juga penting untuk diwacanakan. Hal demikian dilakukan untuk mengisi kekosongan-kekosongan profanitas yang sudah sejak lama mendikte dan menghegemoni arah kebijakan ekonomi di Indonesia. Pada titik inilah dibutuhkan sebuah konsep dan rumusan keadilan sosial perspektif ekonomi Islam yang relevan dengan cita-cita bangsa Indonesia untuk mengatur jalannya distribusi keadilan. Secara general distribusi kekayaan dalam Islam tidak bisa lepas dari aliran kepemilikan harta. Harta secara etimologis dalam bahasa Arab disebut mal yang berarti cenderung. Mazhab Hanafiyah mendefinisikan al-mal sebagai sesuatu yang sangat disukai oleh sifat atau karakter manusia. Kecenderungan terhadap benda demikian secara tidak langsung mempengaruhi mereka untuk menyimpan dan merawat benda tersebut (Huda & Nasution, 2007). Yusuf Qardhawi mendefinisikan harta adalah instrumen untuk mendapatkan kemaslahatan. Qardhawi menegaskan secara eksplisit bahwa amwal (harta) bisa dimiliki oleh siapapun. Dengan syarat ketentuan menyisihkan sebagian hartanya untuk kemaslahatan ekonomi ummat, dan memperkuat imannya kepada Allah SWT. Oleh karenanya harta dalam ekonomi Islam selain bersifat vertikal (rabbani), tetapi juga bersifat horizontal (insani).

Dikarenakan bersifat insani, maka muatan-muatannya pun tidak lepas dari simpul nilai-nilai sosial. Insaniyah dalam konteks sosial ini bermaksud untuk menyejahterakan kehidupan masyarakat, seperti aktivitas transaksi. Skema kesejahteraan tersebut tercantum jelas pada nilai utilitas dalam maqashid syari'ah. Rumusan mengenai ekonomi Islam perspektif insaniyah tentunya tidak dapat didikotomikan dari nilai-nilai ilahiyah sebagai outcome (manfaat ekonomi) sekaligus ultimate goal (realitas ke-tauhid-an).

Pasalnya, secara hakikat ekonomi Islam hanyalah washilah (media) dan bukan tujuan yang esensial. Haluan esensial sejati adalah Allah semata. Pernyataan demikian, dengan tegas mendekonstruksi teori ekonomi umum yang menyatakan bahwa faktor utama dalam perekonomian untuk mencapai keadilan sosial adalah manusia itu sendiri. Sentrisme ekonomi terhadap manusia dalam pandangan Jesser Auda (2008) sebagaimana pendekatan philosophy of law-nya harus dibatasi, meski pada realitasnya sumberdaya manusia adalah faktor pendukung. Pada konteks lain dapat direduksi bahwa manusia sentrisme sebagaimana tesis demikian hanya akan membawa petaka pada masyarakat itu sendiri karena manusia secara filosofis memiliki keterbatasan dalam hal rasio dan empiris. Misalnya memikirkan sesuatu atau entitas jauh pada dirinya, yang mungkin hanya bisa diprediksi dengan ketentuan nilai error. Dengan kata lain tingkat

kevaliditasan, rasionalitas, dan realibilitas deduktif tidak bisa dinyatakan sempurna, meskipun telah melalui proses penelitian.

Senada dengan Jesser Auda, Umer Chapra menyebutkan bahwa ekonomi Islam sangat menjunjung tinggi nilai ke-tauhid-an. Nilai tauhid yang dibawa ini secara holistik merefleksikan ciri khas ekonomi Islam. Ketertundukan aktivitas ekonomi terhadap zat yang kekal (Allah) adalah dasar sekaligus asas fundamental (Inayati, 2013). Chapra (1992) berdasarkan dalam bukunya “Islam and the Economic Challenge” menuding bahwa produk pemikiran ekonomi sekuler, IMF-isme, dan ketergantungan pada World Bank lah yang menyebabkan ekonomi di negara Islam semakin terpuruk. Ia memungkas bahwa kemerosotan umat muslim di seluruh dunia terjadi akibat pesimisme masyarakat muslim terhadap konsep ekonomi Islam itu sendiri, sehingga ethical and moral value dalam aktivitas ekonomi amat sering dinihilkan.

Lebih jauh, Chapra menerangkan bahwa masyarakat muslim pada saat ini dalam pusaran ekonomi sekuler semakin termarginalkan dari praktik falah dan hayyah thayyibah. Konsep jauhnya umat muslim dari falah didefinisikan oleh Chapra sebagai bentuk sukarnya menemukan kebahagiaan dunia dan akhirat. Sedangkan jauhnya umat muslim terhadap hayyah thayyibah adalah cerminan ketidak harmonisan individu atau kelompok muslim dalam memenuhi kesejahteraan mereka (Chapra, 1992).

Sejalan dengan tesis Chapra di atas, dalam konteks Indonesia pun sebagai negara mayoritas muslim lebih condong dalam hal penerapan ekonomi umum. Aktivitas factoring (anjak piutang) misalnya pemegang kebijakan ekonomi lebih percaya dan memilih untuk menandatangani promissory notes (surat kesanggupan pinjaman) ketimbang menyepakati unsur muamalah seperti al-hiwalayah. Padahal, pada praktiknya promissory notes sangat jelas mengandung unsur bunga (riba), ketimbang dengan al-hiwalayah yang bersih dari praktik riba (Hisan, 2019).

Meskipun dalam konteks bernegara di Indonesia prinsip surat berharga syari'ah juga digunakan. Akan tetapi, pada praktiknya tidak jarang Investor muslim menggunakan surat hutang negara yang mengandung unsur riba (Elmaza, 2020). Praktik riba apabila diteliti dari unsur kesepakatannya tentu sangat mengeksploitasi masyarakat entah dari struktur atas, maupun dari struktur bawah. Sistem pemerasan demikian tidak hanya bertengan dengan etika dan moral Islam, tetapi juga bertolakbelakang dengan butiran filosofis yang terkandung dalam Pancasila, yakni “keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia”.

Kesenadaan Pancasila dengan ijtihad ekonomi Islam terhadap perlawanan cekaman sistem kapitalis merupakan senjata tandingan. Sikap defensif Pancasila dan ekonomi Islam ini adalah salah satu bentuk efektif untuk memaksimalkan kesejahteraan, dan kebahagiaan bangsa. Jeratan ekonomi kapitalis, dan bahkan jebakan resesi di tahun 2023 akan sangat bisa dilalui apabila gaungan dan instruksi penggunaan konsep ekonomi Islam yang pancasilais konsisten untuk diterapkan. Oleh karenanya dialektika kedinamisan fikih ekonomi dan nilai keadilan sosial Pancasila harus didahulukan untuk menjawab tantangan perkembangan ekonomi, agar tidak didikte oleh realitas hegemoni kapitalis profan.

#### D. KESIMPULAN

Dari beberapa penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa eksistensi fikih ekonomi Islam sejauh ini dalam realitasnya selalu dimarjinalkan untuk menjawab tantangan keadilan sosial di Indonesia. Hal demikian dikarenakan dalam nalar perekonomian Indonesia lebih didominasi praktik ekonomi sekuler. Pada persoalan lainnya, interpretasi fikih selalu diabaikan dan dipersepsikan tidak relevan dengan konteks Indonesia. Pasalnya, Indonesia dianggap negara demokrasi dan bukan negara yang menganut sistem Islam. Lain kata, fikih ekonomi tidak bisa berdialog dengan realitas perkembangan ekonomi yang dinamis. Akan tetapi, selama hampir 8 dekade Indonesia belum menemukan titik terang dalam hal pengentasan kesenjangan sosial, meskipun telah menggunakan sistem sekuler. Peneliti menemukan bahwa sistem ekonomi sekuler hanya memenuhi aspek rasionalitas empiris, yang pada akhirnya menihilkan sistem nilai transendental. Akibatnya, sistem ekonomi yang diberlakukan bersifat transaksional, dan berada pada nalar pragmatisme empiris. Sehingga pada konteks penelitian ini peneliti menawarkan konsep formulasi keadilan sosial dengan pendekatan ekonomi Islam ke-indonesia-an, sebagai bukti bahwa formulasi fikih sejatinya sangat fleksibel dalam menggagas keadilan, serta selaras dengan ideologi Pancasila. Hal ini dibuktikan dengan eksistensi ijihad fikih ekonomi yang membuka keran-keran keflesibelitasan terhadap realitas sosial, baik secara teks maupun kontekstual maqashid syari'ah.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Adamson, W. L. (2014). *Hegemony and Revolution: A study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*. Echo Point Books & Media.
- Adamson, W. L. (2014). *Hegemony and Revolution: A study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*. Echo Point Books & Media.
- Ainurrohmah, S., & Sudarti, S. (2022). Analisis Perubahan Iklim dan Global Warming yang Terjadi sebagai Fase Kritis. *Jurnal Phi Jurnal Pendidikan Fisika Dan Fisika Terapan*, 3(3), 1. <https://doi.org/10.22373/p-jpft.v3i3.13359>
- al-Najjar, A. al-Majid. (2008). *Maqasid al-Syariah bi Abad Jadidah*. Dār al-Gharb al-Arabi.
- Alpert, H. (1939). *Emile Durkheim and His Sociology*. Columbia University Press.
- Anas Kholish, M., & Salam, N. (2020). *Hukum Islam Progresif*. Setara Press.
- Auda, J., Khan, S., & Al-Shaikh-Ali, A. S. (2008). *Maqāṣid Al-Sharī'ah: A Beginner's Guide*. International Institute of Islamic Thought.
- Baihaqi, W. (2016). Ekonomi Islam dalam Kajian Fiqh Kontemporer: Studi Awal tentang Jaminan Fidusia. *ISLAMICONOMIC: Jurnal Ekonomi Islam*, 7(2), 243–258. <https://doi.org/10.32678/ije.v7i2.43>
- Bakrie, C. R., Delanova, M. O., & Mochamad Yani, Y. (2022). Pengaruh Perang Rusai dan Ukraina terhadap Perekonomian Negara Kawasan Asia Tenggara. *Jurnal Caraka Prabu*, 6(1), 65–86. <https://doi.org/10.36859/jcp.v6i1.1019>

- Benuf, K., & Azhar, M. (2020). Metodologi Penelitian Hukum sebagai Instrumen Mengurai Permasalahan Hukum Kontemporer. *Jurnal Gema Keadilan*, 7(1), 29–30.
- BPS. (2022, Agustus). Tingkat Pengangguran Terbuka (TPT) sebesar 5,86 persen dan Rata-rata upah buruh sebesar 3,07 juta rupiah per bulan. *Berita Resmi Statistik*. [https://www.bps.go.id/pressrelease/2022/11/07/1916/agustus-2022--tingkat-pengangguran-terbuka--tpt--sebesar-5-86-persen-dan-rata-rata-upah-buruh-sebesar-3-07-juta-rupiah-per-bulan.html#:~:text=Tingkat%20Pengangguran%20Terbuka%20\(TPT\)%20Agustus,kerja%20yang%20terdampak%20COVID%2D19](https://www.bps.go.id/pressrelease/2022/11/07/1916/agustus-2022--tingkat-pengangguran-terbuka--tpt--sebesar-5-86-persen-dan-rata-rata-upah-buruh-sebesar-3-07-juta-rupiah-per-bulan.html#:~:text=Tingkat%20Pengangguran%20Terbuka%20(TPT)%20Agustus,kerja%20yang%20terdampak%20COVID%2D19).
- Bunyamin, M., & Hermanto, A. (2016). *Fiqh kesehatan permasalahan aktual dan kontemporer*.
- Chapra, M. U. (1992). *Islam and the Economic Challenge*. Islamic Foundation ; International Institute of Islamic Thought.
- Dzulfaroh, A. N. (2022, November 17). Jika 2023 Resesi, Sektor Mana Saja yang Alami Penurunan dan Kenaikan? [Tren]. *Kompas.Com*. <https://www.kompas.com/tren/read/2022/11/17/203000565/jika-2023-resesi-sektor-mana-saja-yang-alami-penurunan-dan-kenaikan-?page=all>
- Elmaza, R. (2020). Konsep Hutang Negara (SUN) dan Surat Berharga Syariah Negara (SBSN) dalam Bingkai Ekonomi Syariah. *Adzkiya : Jurnal Hukum Dan Ekonomi Syariah*, 7(1), 103. <https://doi.org/10.32332/adzkiya.v7i1.1822>
- Fahamsyah, F. (2019). Fikih Pemahaman Tekstual dan Kontekstual. *Jurnal Al-Fawa'id : Jurnal Agama Dan Bahasa*, 9(1), 72–88. <https://doi.org/10.54214/alfawaid.Vol9.Iss1.38>
- Farid, E. (2009). *Tafsir Pembebasan*. LKis.
- Harris, D. L., & Bordere, T. C. (n.d.). *Handbook of Social Justice in Loss and Grief*. 315.
- Hart, C. (2018). *Doing a Literature Review: Releasing the Research Imagination* (2nd edition). SAGE Publications Inc.
- Hasibuan, L. (2023, January 7). Waspada! Varian Covid BF.7 Sudah Masuk RI, Ini Dia Gejalanya. <https://www.cnbcindonesia.com/tech/20230107111725-37-403592/waspada-varian-covid-bf7-sudah-masuk-ri-ini-dia-gejalanya>
- Hisan, Moh. S. (2019). Riba dan Bunga dalam Kontrak Syariah. *SYARIATI*, 5(02), 255–270. <https://doi.org/10.32699/syariati.v5i02.1196>
- Huda, N., & Nasution, M. E. (2007). *Investasi pada Pasar Modal Syariah* (Cet. 1). Kencana Prenada Media Group.
- Huppes-Cluysenaer, L. (Ed.). (2013). *Aristotle and the Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*. Springer.
- IMF. (2022, October). *Countering The Cost-of-Living Crisis*. World Economic Outlook Report. <https://www.imf.org/en/Publications/WEO/Issues/2022/10/11/world-economic-outlook-october-2022>
- Inayati, A. A. (2013). Pemikiran Ekonomi Islam M. Umer Chapra. *PROFETIKA: Jurnal Studi Islam*, 14(2), 164–176. <https://doi.org/10.23917/profetika.v14i2.2015>
- Kemenkeu. (2023, January 9). *Optimisme Perekonomian Indonesia 2023 Terus Berlanjut*

[Article]. Berita Utama. <https://www.kemenkeu.go.id/informasi-publik/publikasi/berita-utama/Optimisme-Perekonomian-Indonesia-2023-Berlanjut>

Kholish, M. A., Irianto, G., & Galib, A. M. (2021). Fikih Ekonomi Kontemporer: Konfigurasi Pemikiran Ekonomi Islam di Era Global. Empat Dua Media Intrans Publishing.

Latif, Y. (2014). Mata Air Keteladanan: Pancasila dalam Perbuatan (Cetakan 1). Penerbit Mizan.

Latif, Y. (2015). Revolusi Pancasila (Cetakan 1). Mizan.