



PENDEKATAN KONTEKSTUAL TERHADAP KRITERIA FAKIR MISKIN DALAM MAZHAB SYAFI'I DI INDONESIA

Fahrurrozi*, Ahmad Mujaddid

Universitas Islam Negeri Mataram, Nusa Tenggara Barat, Indonesia

Institute Agama Islam Qomarul Huda Bagu, Lombok Tengah, Nusa Tenggara Barat, Indonesia

*Correspondence: fahrurrozi@uinmataram.ac.id

Article History

Manuscript submitted:

11 June 2025

Manuscript revised:

28 July 2025

Accepted for publication:

23 August 2025

Keywords

Poverty;

Shāfi'i school;

BPS;

'Urf;

Minimum Wage

Abstract

The issue of poverty and destitution (faqr and miskn) has been a perennial concern throughout history, both as a social problem and as a subject of religious discourse. In Islamic thought, poverty is not merely an economic matter but also a collective responsibility of the ummah, regulated through the instruments of zakt, sadaqah, and infaq. In Indonesia, poverty is officially measured by the Central Bureau of Statistics (BPS) using 14 quantitative indicators, whereas scholars of the Shāfi'i school define the poor more substantively as those unable to fulfill their basic daily needs even if they still possess certain assets. This study aims to analyze the concepts of faqr and miskn according to the Shāfi'i school, compare them with BPS standards, and assess their relevance in the Indonesian context. The research employs a qualitative approach through library research, utilizing primary sources such as classical and contemporary Shāfi'i fiqh texts, as well as secondary sources including academic literature and government regulations. The findings reveal a fundamental difference between the BPS criteria, which emphasize material and quantitative aspects, and the Shāfi'i approach, which is more flexible through the consideration of 'urf (local custom/social context). The study proposes that national poverty criteria be aligned with the real needs of society as reflected in the regional minimum wage (UMR), thereby making them more contextually relevant to the principles of Islamic justice as well as modern socio-economic dynamics. Consequently, integrating the Shāfi'i perspective with governmental standards is expected to yield a more comprehensive, equitable, and applicable understanding of poverty in Indonesia.

How to Cite: Fahrurrozi, F., Mujaddid, A. (2025). Pendekatan Kontekstual Terhadap Kriteria Fakir Miskin Dalam Mazhab Syafi'i Di Indonesia. *Al-Wasilah: Jurnal Studi Agama Islam*, 1(1), 1–5. <https://doi.org/10.71094/jwasilah.v1i1.36>

Pendahuluan

Persoalan mengenai fakir miskin bukanlah isu baru, sebab sejak dahulu hingga kini kemiskinan selalu menjadi fokus perhatian banyak pihak. Terlebih lagi, dalam pandangan Islam, kemiskinan adalah masalah sosial yang wajib ditangani secara kolektif oleh umat. Sebagai agama yang membawa rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan li al-ālamīn*), Islam menempatkan zakat sebagai salah satu instrumen utama untuk mengentaskan kemiskinan. Zakat merupakan bentuk nyata solidaritas antarsesama muslim, di mana setiap muslim yang mampu berkewajiban menunaikannya dan menyalirkannya kepada para mustahik. Di samping zakat, Islam juga sangat mendorong umatnya untuk memperbanyak sedekah dan infak kepada golongan dhuafa, sehingga secara bertahap angka kemiskinan dapat ditekan.

Di Indonesia, perkembangan angka kemiskinan mengalami fluktuasi dari masa ke masa. Puncak tertinggi kemiskinan tercatat pada tahun 1970 di era pemerintahan Presiden Soeharto, dengan persentase mencapai 60% atau sekitar 70 juta jiwa. Sebaliknya, titik terendah angka kemiskinan dalam sejarah tercapai pada September 2018 pada masa pemerintahan Presiden Joko Widodo. Data ini merujuk pada standar kemiskinan yang ditetapkan oleh Badan Pusat Statistik (BPS), yang mengacu pada sejumlah indikator, di antaranya: luas lantai hunian kurang dari 8 m² per orang, lantai rumah terbuat dari tanah, bambu, atau kayu murahan, dinding rumah dari bambu atau material rendah mutu tanpa plester, tidak memiliki fasilitas buang air besar, penerangan bukan dari listrik, sumber air minum berasal dari sumur atau sungai yang tidak terlindung, bahan bakar memasak menggunakan kayu, arang, atau minyak tanah, mengonsumsi daging/ayam/susu hanya sekali dalam seminggu, membeli pakaian baru hanya sekali setahun, makan hanya satu atau dua kali sehari, tidak mampu membayar biaya berobat di puskesmas atau poliklinik, pendapatan kepala keluarga di bawah Rp600.000 per bulan,



Copyright © 2025, The Author(s).

This is an open-access article under the CC-BY-SA license.

pendidikan kepala keluarga hanya sampai Sekolah Dasar, dan tidak memiliki tabungan atau aset yang mudah dijual minimal senilai Rp500.000, seperti emas, ternak, atau sepeda motor.

Namun, dari 14 indikator kemiskinan yang dirumuskan BPS tersebut, banyak yang tidak sejalan dengan definisi kemiskinan dalam pandangan fuqaha. Misalnya, seseorang yang tidak mampu membayar pengobatan di puskesmas atau tidak memiliki kamar mandi di rumahnya, belum tentu dianggap miskin menurut standar fikih. Seseorang baru dikategorikan miskin jika memenuhi setidaknya 9 dari 14 kriteria yang ditetapkan BPS. Hal ini jelas berbeda dengan tolok ukur kemiskinan yang ditemukan dalam kitab-kitab fikih, khususnya menurut mazhab Syafi'i. Ulama Syafi'iyyah, seperti Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibari dalam *Fath al-Mu'in*, menjelaskan bahwa seseorang dapat digolongkan sebagai fakir miskin apabila ia tidak mampu mencukupi kebutuhan pokok sehari-harinya, walaupun ia memiliki rumah, pakaian, budak, atau harta yang berada jauh dari jangkauannya.

Berdasarkan perbedaan perspektif tersebut, muncul sejumlah pertanyaan penting: bagaimana pandangan mazhab Syafi'i dalam menetapkan status fakir miskin? Bagaimana relevansi konsep tersebut ketika diterapkan di Indonesia? Penulis juga memandang perlu adanya kajian komparatif antara kriteria kemiskinan yang dibuat BPS dengan definisi kemiskinan menurut mazhab Syafi'i. Mengingat mayoritas umat Islam di Indonesia menganut mazhab Syafi'i, perbandingan ini dapat menjadi bahan masukan penting dalam penyusunan standar kemiskinan nasional agar lebih sesuai dengan realitas sosial dan prinsip keadilan yang diatur dalam ajaran Islam.

Metode Penelitian

Metode penelitian dalam artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis kajian pustaka (*library research*), dengan fokus utama pada eksplorasi literatur untuk menggali secara mendalam konsep fakir miskin dalam perspektif mazhab Syafi'i. Pendekatan ini dipilih karena kajian yang dilakukan tidak bersandar pada data lapangan secara empiris, melainkan pada penelusuran sumber-sumber ilmiah yang bersifat tekstual dan konseptual. Dengan metode ini, peneliti berupaya menelusuri gagasan, teori, dan argumentasi yang dikembangkan baik dalam kitab-kitab klasik maupun literatur kontemporer, sehingga diperoleh kerangka konseptual yang kaya dan komprehensif (Moleong, 2017; Creswell, 2018). Sumber data yang digunakan meliputi kitab-kitab klasik fiqh Syafi'iyyah seperti *al-Majmu'* karya Imam al-Nawawi, *Mughni al-Muhtaj* karya al-Syirbini, serta *al-Asybah wa al-Nazair* karya Ibn Nujaim. Selain itu, referensi dari kitab kontemporer, buku akademik, jurnal ilmiah, artikel penelitian, serta dokumen relevan lain yang membahas isu fakir miskin dan ekonomi Islam turut menjadi landasan. Data ini dikategorikan sebagai sumber primer dan sekunder. Sumber primer terutama berupa karya ulama klasik yang otoritatif dalam mazhab Syafi'i, sementara sumber sekunder berupa penelitian modern yang menganalisis, mengkritisi, atau mengembangkan konsep yang ada (Zed, 2008; Nazir, 2014). Teknik pengumpulan data dilakukan melalui dua tahap, yaitu dokumentasi dan klarifikasi. Dokumentasi dilakukan dengan menghimpun teks-teks rujukan yang relevan, baik dari kitab turats maupun dari penelitian kontemporer. Sedangkan klarifikasi dilakukan dengan memilah, mengkategorikan, dan menyeleksi informasi agar sesuai dengan fokus kajian, yakni definisi dan kriteria fakir miskin menurut mazhab Syafi'i. Proses ini selaras dengan apa yang disebut oleh Sugiyono (2019) sebagai tahap reduksi data dalam penelitian kualitatif.

Analisis data dilakukan dengan metode deskriptif-analitis. Analisis deskriptif digunakan untuk menggambarkan isi teks sebagaimana adanya, sementara analisis analitis digunakan untuk memberikan interpretasi kritis terhadap teks tersebut. Dengan cara ini, peneliti tidak hanya mengutip definisi atau pendapat ulama, tetapi juga mengaitkannya dengan konteks sosial yang lebih luas. Hal ini sejalan dengan pandangan Bungin (2007) bahwa penelitian kualitatif tidak berhenti pada deskripsi, melainkan melibatkan pemaknaan dan interpretasi. Analisis dilakukan secara sistematis agar terbentuk pola yang jelas, konsisten, dan dapat dipertanggungjawabkan (Lexy J. Moleong, 2017; Creswell, 2018; Yin, 2011). Untuk menjaga validitas data, digunakan teknik *triangulasi sumber*, yaitu membandingkan temuan dari kitab klasik dengan hasil kajian kontemporer. Dengan demikian, konsep fakir miskin menurut mazhab Syafi'i tidak hanya dipahami secara normatif-teologis, tetapi juga diuji relevansinya dengan kondisi sosial-ekonomi masyarakat Muslim di era modern. Prosedur ini sesuai dengan gagasan Miles dan Huberman (1994) mengenai uji keabsahan dalam penelitian kualitatif. Hasil dari metode ini diharapkan mampu memberikan pemahaman mendalam mengenai bagaimana mazhab Syafi'i mendefinisikan fakir miskin, sekaligus menyingkap signifikansi sosial dari definisi tersebut dalam konteks kemiskinan di masyarakat Muslim kontemporer. Dengan kata lain, penelitian ini

berusaha menaikkan tradisi intelektual klasik dengan tantangan modern, sehingga menghasilkan interpretasi kritis dan kesimpulan yang bermakna (Strauss & Corbin, 1998; Flick, 2014).

Hasil dan Pembahasan

Fakir-Miskin Menurut Mazhab Syafi'i

Persoalan fakir dan miskin merupakan tema besar yang tidak pernah lekang dari perjalanan sejarah umat manusia. Sejak masa Nabi Muhammad SAW hingga era modern saat ini, kemiskinan tetap menjadi salah satu problem sosial paling kompleks yang membutuhkan perhatian serius, baik dari perspektif agama, negara, maupun masyarakat. Islam sebagai agama yang sempurna telah memberikan perhatian luar biasa terhadap isu ini, salah satunya melalui instrumen zakat yang secara eksplisit ditujukan untuk membantu kaum fakir dan miskin. Namun, persoalan mendasar yang selalu muncul adalah bagaimana mendefinisikan secara tepat siapa yang layak disebut fakir dan siapa yang disebut miskin. Perbedaan pemaknaan ini memiliki implikasi serius, karena menyangkut distribusi hak-hak mereka yang telah ditetapkan Allah SWT dalam Al-Qur'an. Mazhab Syafi'i sebagai salah satu mazhab terbesar dalam Islam yang dianut mayoritas umat Muslim di Indonesia memiliki pandangan yang khas tentang fakir dan miskin, yang tidak hanya didasarkan pada nash, tetapi juga mempertimbangkan 'urf atau adat kebiasaan masyarakat.

Dalam konteks ini, penting untuk mengurai secara mendalam bagaimana definisi fakir dan miskin dipahami dalam mazhab Syafi'i, bagaimana peran 'urf dalam menafsirkan batasan fakir miskin, serta bagaimana kriteria klasik ini dikontekstualisasikan dengan realitas modern. Hal ini semakin relevan karena di Indonesia, sebagai negara dengan mayoritas Muslim Syafi'iyyah, definisi fakir miskin tidak hanya penting dalam konteks hukum Islam, tetapi juga berkaitan erat dengan kebijakan negara, misalnya dalam penyaluran zakat, infak, sedekah, bantuan sosial, hingga program pengentasan kemiskinan yang dirumuskan Badan Pusat Statistik (BPS). Dengan demikian, kajian ini bukan sekadar diskursus teoretis, melainkan menyentuh aspek praksis kehidupan umat.

Dalam tradisi mazhab Syafi'i, istilah fakir secara etimologis berasal dari akar kata faqr atau fuqr yang bermakna kebutuhan atau ketidakmampuan. Dalam Al-Qur'an, kata ini kerap dikaitkan dengan kondisi manusia yang selalu membutuhkan Allah SWT. Dalam surat al-Qashash ayat 24, Musa berdoa dengan ungkapan bahwa dirinya fakir terhadap segala kebaikan yang Allah turunkan. Ayat ini memperlihatkan bahwa fakir tidak semata-mata berarti kekurangan harta, melainkan sebuah kondisi eksistensial bahwa manusia selalu membutuhkan pertolongan Allah. Namun, dalam ranah fikih, istilah ini kemudian dipersempit menjadi kategori sosial-ekonomi, yaitu mereka yang tidak mampu memenuhi kebutuhan dasar hidupnya. Imam Taqiyuddin menjelaskan bahwa fakir adalah seseorang yang sama sekali tidak memiliki harta dan pekerjaan, atau memiliki keduanya tetapi jumlahnya jauh di bawah kebutuhan pokoknya. Dengan kata lain, kesenjangan antara kebutuhan dan kemampuan pemenuhan sangat lebar, sehingga membuatnya benar-benar tidak berdaya. Imam Syirbini dalam kitab *Mughni al-Muhtaj* menambahkan dimensi lain, bahwa fakir adalah mereka yang tidak memiliki harta atau pekerjaan yang layak untuk mencukupi kebutuhan dirinya dan keluarganya. Ia memberi contoh konkret: jika seseorang membutuhkan sepuluh ribu rupiah untuk kebutuhan harian, tetapi hanya memiliki dua ribu rupiah, maka ia tergolong fakir. Kitab *Yaqut al-Nafis* juga menegaskan hal serupa, bahwa fakir adalah orang yang tidak memiliki nafkah wajib ataupun harta dan pekerjaan yang mampu menutupi kebutuhan hidupnya. Dengan demikian, fakir dapat dipahami sebagai kategori yang paling parah dalam spektrum kemiskinan.

Berbeda dengan fakir, istilah miskin secara etimologis berasal dari kata sakana yang berarti diam atau tenang, seakan menunjukkan kondisi seseorang yang memiliki sesuatu tetapi tidak mencukupi. Secara terminologi, miskin adalah mereka yang memiliki harta atau pekerjaan, tetapi hasilnya tidak mencukupi kebutuhan. Misalnya, seseorang membutuhkan sepuluh ribu rupiah untuk kebutuhan sehari-hari, tetapi hanya mampu mendapatkan tujuh atau delapan ribu rupiah. Dalam hal ini, ia tetap tergolong miskin meskipun memiliki rumah, pakaian, atau bahkan budak, karena indikator utama bukanlah kepemilikan barang, melainkan apakah kebutuhan pokok harianya terpenuhi.

Dalam hierarki pandangan Syafi'iyyah, status fakir lebih berat daripada miskin. Hal ini karena dalam Al-Qur'an, kata fakir selalu disebutkan lebih dahulu daripada miskin, seperti dalam surat At-Taubah ayat 60 yang menguraikan delapan golongan penerima zakat. Penempatan ini dimaknai sebagai indikasi bahwa kondisi fakir lebih darurat dibanding miskin. Selain itu, Al-Qur'an menggambarkan bahwa orang miskin masih memiliki perahu untuk bekerja, sebagaimana kisah pemilik kapal dalam surat Al-Kahfi ayat 79, yang meskipun miskin, tetap memiliki sarana kerja. Bahkan Nabi Muhammad SAW pernah berdoa agar dihidupkan, diwafatkan, dan dikumpulkan di akhirat bersama kaum miskin. Hadis ini menunjukkan adanya kemuliaan tersendiri bagi orang

miskin, karena kesabaran dan ketabahan mereka menghadapi kekurangan. Namun, baik Al-Qur'an maupun hadis tidak pernah memberikan batasan kuantitatif yang jelas tentang fakir dan miskin. Oleh karena itu, para ulama menggunakan instrumen 'urf atau kebiasaan masyarakat untuk menentukan batasan praktis siapa yang tergolong fakir atau miskin. Kaidah fikih menegaskan bahwa perkara yang tidak memiliki batasan eksplisit dalam syariat maupun bahasa, maka rujukannya adalah 'urf. Inilah yang membuat mazhab Syafi'i relatif fleksibel dalam menafsirkan kriteria fakir miskin, karena sangat bergantung pada konteks masyarakat.

'Urf memiliki peran krusial karena kebutuhan manusia selalu berubah mengikuti perkembangan zaman. Dalam masyarakat klasik, kebutuhan pokok mungkin hanya berupa makanan, pakaian, dan tempat tinggal sederhana. Tetapi dalam masyarakat modern, kebutuhan pokok berkembang mencakup pendidikan, kesehatan, transportasi, bahkan akses informasi. Seorang Muslim yang hidup di desa terpencil mungkin cukup dengan sepeda untuk beraktivitas, tetapi di perkotaan, motor atau transportasi publik menjadi kebutuhan mendasar. Demikian pula, akses internet kini bisa dianggap sebagai kebutuhan esensial bagi pelajar atau pekerja, meskipun tidak disebutkan dalam kitab-kitab klasik. Dengan demikian, pemahaman tentang fakir miskin tidak bisa dilepaskan dari perkembangan sosial budaya yang diwakili oleh 'urf.

Dalam konteks Indonesia, pemerintah melalui BPS menetapkan indikator kemiskinan yang lebih terperinci. Misalnya, seseorang dapat dikategorikan miskin jika tidak mampu memenuhi kebutuhan gizi, pendidikan, kesehatan, perumahan layak, hingga akses terhadap sanitasi. Terdapat empat belas variabel yang digunakan BPS, dan seseorang dianggap miskin jika memenuhi sembilan dari empat belas indikator tersebut. Hal ini menunjukkan pendekatan yang lebih teknis dan kuantitatif dibanding definisi fikih klasik. Namun, justru di sinilah tantangannya: kriteria BPS bersifat umum dan tentatif, sementara fikih Syafi'i lebih mengedepankan aspek kontekstual dan moral. Keduanya sebenarnya bisa saling melengkapi, sehingga tidak terjadi kesenjangan antara ketentuan agama dan kebijakan negara. Jika melihat dari aspek metodologi, definisi fakir miskin menurut mazhab Syafi'i dapat dikontekstualisasikan dengan pendekatan maqashid syariah, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keterunan, dan harta. Fakir miskin adalah mereka yang tidak mampu menjaga kelima tujuan dasar syariat tersebut karena keterbatasan ekonomi. Dalam kerangka maqashid, pemberdayaan fakir miskin bukan sekadar memberi bantuan sesaat, tetapi menciptakan kondisi agar mereka bisa hidup layak dan bermartabat.

Kaitannya dengan zakat, definisi fakir miskin sangat penting karena mereka adalah golongan pertama yang berhak menerimanya. Kesalahan dalam mendefinisikan bisa berimplikasi pada ketidakadilan distribusi zakat. Jika definisi terlalu sempit, maka banyak orang yang seharusnya berhak tidak terakomodasi. Sebaliknya, jika definisi terlalu luas, maka zakat bisa tidak tepat sasaran. Oleh karena itu, penggunaan 'urf dalam mazhab Syafi'i sebenarnya adalah upaya moderat untuk menjaga keseimbangan antara teks dan realitas. Dalam perspektif kontemporer, pandangan mazhab Syafi'i mengenai fakir miskin dapat dipadukan dengan kebijakan pemerintah Indonesia. Misalnya, zakat dapat menjadi instrumen pengentasan kemiskinan yang efektif jika dikelola secara profesional dengan mengacu pada kriteria BPS. Lembaga zakat bisa menggunakan data BPS untuk menentukan siapa saja yang layak menerima bantuan, kemudian diselaraskan dengan prinsip fikih Syafi'i. Dengan cara ini, zakat tidak hanya berfungsi sebagai ibadah individual, tetapi juga memiliki dampak sosial ekonomi yang signifikan.

Selain itu, penting juga menegaskan bahwa konsep fakir miskin dalam Islam tidak dimaksudkan untuk melabeli atau merendahkan, tetapi justru untuk memberikan perhatian dan perlindungan. Fakir miskin adalah pihak yang sangat dihargai dalam Islam, hingga Allah menempatkan mereka sebagai prioritas dalam penerima zakat. Bahkan Nabi Muhammad SAW memilih untuk berada dalam golongan mereka. Hal ini menunjukkan bahwa kemiskinan bukanlah aib, melainkan ujian yang harus ditanggung dengan sabar dan mendapat perhatian serius dari umat. Dalam refleksi yang lebih luas, pemahaman tentang fakir miskin dalam mazhab Syafi'i membuka kesadaran bahwa kemiskinan bukan hanya persoalan ekonomi, tetapi juga persoalan sosial, budaya, dan spiritual. Fakir miskin adalah cermin ketidakadilan sosial yang membutuhkan penyelesaian struktural, bukan sekadar karitas. Islam menawarkan solusi holistik: zakat, infak, sedekah, wakaf, serta kewajiban negara untuk menyejahterakan rakyatnya. Oleh karena itu, kolaborasi antara nilai-nilai fikih Syafi'i dan kebijakan negara modern menjadi sangat penting untuk menciptakan keadilan sosial.

Kesimpulannya, definisi fakir miskin dalam mazhab Syafi'i bersifat kontekstual karena sangat bergantung pada 'urf masyarakat. Fakir adalah mereka yang sama sekali tidak mampu memenuhi kebutuhan dasar, sementara miskin adalah mereka yang memiliki sesuatu tetapi masih jauh dari cukup. Perbedaan ini penting dipahami karena menyangkut hak-hak zakat yang telah ditetapkan Allah SWT. Dalam konteks Indonesia, pendekatan fikih Syafi'i dapat dipadukan dengan kriteria BPS untuk menciptakan definisi yang lebih operasional dan sesuai dengan realitas modern. Dengan demikian, konsep fakir miskin bukan hanya menjadi

kajian akademis, tetapi juga instrumen nyata untuk membangun keadilan sosial dan mengurangi kesenjangan ekonomi.

'Urf Sebagai Sumber Hukum Islam

Pembahasan tentang '*urf*' dalam Islam merupakan salah satu aspek penting yang sering mendapat perhatian khusus dari para ulama. Secara bahasa, istilah '*urf*' mengandung makna sabar, yang berkaitan dengan kondisi diam dan menetap.[9] Istilah ini juga sering diartikan sebagai sesuatu yang paling tinggi atau unggul, sebagaimana yang Allah SWT sebutkan dalam firman-Nya di surat al-A'raf ayat 46:

وَعَلَى الْأَغْرَافِ رِجَالٌ يَعْرُفُونَ

"Dan di atas a'raf (tempat yang tertinggi) ada orang-orang yang saling mengenal."

Dalam wacana hukum Islam, pembahasan mengenai sumber hukum tidak terbatas hanya pada al-Qur'an, hadis, ijma', dan qiyas. Seiring berkembangnya peradaban Islam dan semakin kompleksnya persoalan kehidupan manusia, para ulama kemudian menambahkan instrumen-instrumen hukum lain yang dapat membantu menjawab persoalan masyarakat, salah satunya adalah konsep '*urf*' atau adat kebiasaan. Dalam bahasa Indonesia, istilah '*urf*' sering diterjemahkan sebagai kebiasaan atau tradisi masyarakat. Akan tetapi, para ulama fiqh memberikan pemahaman yang jauh lebih mendalam mengenai istilah ini. Secara terminologis, '*urf*' dapat dipahami sebagai kebiasaan yang berkembang di tengah masyarakat, baik berupa ucapan maupun perbuatan, yang telah dikenal, diterima, dan dipraktikkan secara luas dengan makna tertentu.

Sebagian ulama, seperti Ibnu Nujaim, menyamakan '*urf*' dengan adat. Meski demikian, terdapat perbedaan pandangan di kalangan para ulama terkait hubungan antara '*urf*' dan adat. Ada yang berpendapat bahwa '*urf*' memiliki cakupan lebih luas dibanding adat, sebab mencakup baik perkataan maupun perbuatan manusia, sedangkan adat lebih terbatas pada perbuatan atau tindakan saja. Sebaliknya, ada pula ulama seperti Ahmad Fahmi Abi Sanah yang berpendapat bahwa adat lebih luas dibandingkan '*urf*' karena adat tidak hanya mencakup perbuatan, melainkan juga fenomena-fenomena yang berkaitan dengan akal, tabiat manusia, bahkan hal-hal yang bersifat biologis seperti menstruasi, kehamilan, atau pergerakan tubuh tertentu. Perbedaan sudut pandang ini menunjukkan bahwa istilah '*urf*' dan adat, meski sering dipertukarkan, memiliki cakupan yang berbeda sesuai dengan kerangka teoritis yang digunakan para ulama. Meskipun '*urf*' memiliki kedudukan penting, ia tidak pernah dipandang sebagai dalil syariat yang berdiri sendiri secara independen. Fungsinya lebih sebagai instrumen pelengkap yang membantu menjaga kemaslahatan umum (*al-maslahah al-mursalah*) dalam masyarakat. Dengan demikian, '*urf*' hanya bisa dipertimbangkan sebagai dasar hukum sepanjang ia tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis. Dalam sejarah fiqh Islam, para ulama berbeda pandangan tentang sejauh mana '*urf*' dapat dijadikan dalil hukum, tetapi pada prinsipnya mayoritas ulama mengakui perannya dalam menghubungkan teks hukum dengan realitas sosial.

Dalam praktiknya, para ulama membedakan '*urf*' dalam berbagai bentuk sesuai dengan aspek yang menjadi objek kebiasaan itu sendiri. Ada kebiasaan dalam bahasa dan ucapan, ada kebiasaan dalam perbuatan, ada yang bersifat lokal terbatas pada suatu daerah atau kelompok tertentu, ada yang berlaku umum di banyak tempat, ada pula yang sesuai dengan syariat (*shahih*) dan ada yang justru bertentangan dengan syariat (*fasid*). Perbedaan kategori ini menunjukkan betapa kaya dan kompleksnya peranan '*urf*' dalam kehidupan sehari-hari umat Islam. Misalnya, dalam kebiasaan berbahasa, kata "walad" secara asal berarti anak laki-laki atau perempuan, tetapi dalam kebiasaan suatu masyarakat bisa hanya dipahami sebagai anak laki-laki saja. Begitu juga dengan kata "daging" yang secara bahasa mencakup semua jenis daging, namun dalam praktik sehari-hari biasanya hanya merujuk pada daging sapi atau kambing, bukan ikan. Perbedaan makna yang ditimbulkan dari '*urf*' ini pada gilirannya berpengaruh dalam memahami teks syariat, sehingga penafsiran hukum harus memperhitungkan makna kebahasaan yang hidup dalam masyarakat.

Dalam konteks perbuatan, '*urf*' tampak dalam kebiasaan manusia melakukan transaksi jual beli, di mana ijab kabul kadang tidak lagi diucapkan secara formal, melainkan cukup dengan praktik penyerahan barang dan pembayaran. Demikian pula dalam kebiasaan perkawinan, mahar sering kali diberikan secara bertahap, sebagian di muka dan sebagian setelah akad atau bahkan setelah kehidupan rumah tangga berjalan. Praktik semacam ini pada akhirnya diterima oleh para fuqaha sebagai bentuk kebiasaan yang sah selama tidak bertentangan dengan nash syariat. Bahkan Imam Malik dan ulama Maliki dikenal sangat menekankan pentingnya mempertimbangkan adat setempat ('*amal ahl al-Madinah*) dalam menetapkan hukum, karena adat dianggap sebagai refleksi nyata dari kehidupan masyarakat. Namun demikian, tidak semua kebiasaan bisa dijadikan dasar hukum. Ada sejumlah syarat yang harus dipenuhi agar '*urf*' dapat diakui dalam kerangka syariat. Salah satunya adalah bahwa '*urf*' tersebut harus berlaku secara umum dalam masyarakat. Artinya, kebiasaan itu bukan sekadar dilakukan oleh segelintir orang, melainkan menjadi sesuatu yang diakui dan

dipraktikkan secara luas. Misalnya, jika hanya sebagian kecil orang di suatu daerah yang memiliki kebiasaan tertentu, maka kebiasaan itu tidak bisa dianggap sebagai ‘urf. Prinsip umum ini menegaskan bahwa ‘urf yang dipertimbangkan dalam hukum adalah yang telah mengakar dalam kehidupan masyarakat.

Selain itu, ‘urf hanya dapat dijadikan dasar hukum jika ia sudah ada dan berlaku pada saat peristiwa hukum terjadi. Dengan kata lain, ‘urf tidak boleh muncul atau ditetapkan setelah suatu peristiwa hukum berlangsung. Jika terjadi perubahan makna atau pergeseran kebiasaan setelah suatu akad atau peristiwa, maka ‘urf yang baru itu tidak bisa dijadikan dasar dalam menafsirkan peristiwa yang sudah berlalu. Kaidah ini sangat penting terutama dalam konteks kebiasaan bahasa (‘urf lafzi) dan kebiasaan perbuatan (‘urf ‘amali). Misalnya, dalam transaksi jual beli, ucapan dan tindakan para pihak harus dipahami sesuai dengan makna kebiasaan yang berlaku pada saat transaksi dilakukan, bukan berdasarkan kebiasaan yang baru muncul belakangan. Imam al-Suyuthi bahkan menegaskan dalam kaidahnya bahwa “‘urf yang menjadi ukuran suatu lafadz adalah ‘urf yang ada dan berlaku bersamaan dengan peristiwa yang sudah berlalu, bukan yang muncul kemudian.”

Syarat lain adalah bahwa ‘urf hanya berlaku sepanjang tidak ada penolakan atau kesepakatan berbeda dari pihak-pihak yang terlibat dalam suatu akad. Artinya, jika dua belah pihak dalam sebuah perjanjian sepakat untuk menyalahi ‘urf yang berlaku, maka kesepakatan mereka yang menjadi rujukan, bukan ‘urf. Hal ini sejalan dengan kaidah fiqh “la iibrata li al-dalalah fi maqam al-tashrih” yang berarti bahwa petunjuk lafadz yang berbeda dengan ‘urf tidak bisa dijadikan pegangan jika ada pernyataan tegas dari para pihak. Misalnya, dalam pernikahan, jika kedua belah pihak sepakat bahwa mahar harus dibayar kontan penuh pada saat akad, maka kebiasaan masyarakat yang memperbolehkan pembayaran mahar secara bertahap tidak berlaku.

Syarat paling mendasar bagi keabsahan ‘urf adalah bahwa ia tidak boleh bertentangan dengan nash syariat atau prinsip-prinsip dasar yang qat’iy. Dengan kata lain, ‘urf tidak boleh dijadikan alasan untuk menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal. Kebiasaan berjudi, mabuk-mabukan, atau praktik riba, meski dianggap lumrah oleh sebagian kelompok masyarakat, tetapi tidak dapat diakui sebagai ‘urf shahih karena secara jelas bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam kasus seperti ini, nash syariat harus didahulukan dan ‘urf tersebut otomatis gugur. Prinsip ini penting agar penerapan ‘urf tetap berada dalam kerangka maqashid al-syari’ah, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta manusia.

Jika kita melihat perkembangan sejarah fiqh, pengakuan terhadap ‘urf sebagai sumber hukum Islam menunjukkan betapa dinamisnya hukum Islam dalam merespons realitas sosial. Para ulama tidak memandang teks syariat sebagai sesuatu yang kaku dan terlepas dari konteks, melainkan selalu berusaha menautkan antara nash dengan kehidupan nyata. Di sinilah letak kekayaan fiqh Islam: ia tidak hanya mengandalkan teks, tetapi juga memperhitungkan adat dan kebiasaan yang hidup di masyarakat selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip agama. Dengan cara ini, hukum Islam tetap relevan sepanjang zaman dan mampu diterapkan dalam masyarakat yang berbeda budaya dan tradisi.

Oleh karena itu, pembahasan mengenai ‘urf menjadi sangat penting dalam memahami metodologi hukum Islam. Ia menjembatani teks dengan konteks, menghubungkan wahyu dengan realitas, dan memastikan bahwa hukum Islam benar-benar dapat hidup dalam kehidupan masyarakat. Tanpa mempertimbangkan ‘urf, hukum Islam bisa terkesan kaku dan tidak sesuai dengan kebutuhan zaman. Namun dengan ‘urf, hukum Islam justru tampil fleksibel dan kontekstual, sehingga mampu menjawab persoalan masyarakat tanpa kehilangan ruh syariat. Dengan memahami syarat-syarat dan batasan yang telah dirumuskan ulama, kita dapat memastikan bahwa penerapan ‘urf selalu selaras dengan maqashid syariah, yakni menjaga kemaslahatan umat secara luas. Dengan demikian, konsep ‘urf dalam hukum Islam tidak hanya sekadar membicarakan adat kebiasaan, melainkan juga menyangkut upaya menjaga relevansi hukum Islam sepanjang zaman. Ia adalah cerminan dari kemampuan Islam untuk berinteraksi dengan budaya, tradisi, dan kebiasaan manusia tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasarnya. Melalui ‘urf, kita bisa memahami bagaimana hukum Islam berjalan seiring dengan dinamika masyarakat, menyesuaikan diri dengan perubahan zaman, sekaligus tetap berpegang pada fondasi wahyu yang kokoh.

Syarat Keabsahan ‘Urf Diperhitungkan sebagai Sumber Hukum

Dalam khazanah ushul fikih, ‘urf atau kebiasaan masyarakat menempati posisi penting sebagai salah satu pertimbangan dalam menetapkan hukum syariat. ‘Urf menunjukkan bagaimana hukum Islam senantiasa berinteraksi dengan realitas sosial, sehingga hukum tidak hanya berhenti pada teks-teks normatif, tetapi juga mampu menjawab kebutuhan nyata umat di berbagai tempat dan waktu. Namun, agar ‘urf dapat diterima sebagai salah satu dalil atau sumber hukum yang sah, para ulama menetapkan sejumlah syarat yang harus dipenuhi. Syarat-syarat ini dibuat untuk memastikan bahwa penerapan ‘urf tidak bertentangan dengan prinsip dasar syariat dan tetap menjaga kemaslahatan umat.

1. ‘Urf Harus Berlaku Secara Umum

Syarat pertama adalah bahwa ‘urf tersebut telah berlaku secara luas di tengah masyarakat. Artinya, kebiasaan itu bukan hanya dipraktikkan oleh sebagian kecil orang atau komunitas terbatas, melainkan telah menjadi adat yang dikenal, diterima, dan dipraktikkan secara menyeluruh dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks ini, para ulama membedakan antara ‘urf ‘am (umum) dan ‘urf khas (khusus). ‘Urf umum berlaku pada masyarakat luas dalam berbagai wilayah, sedangkan ‘urf khusus hanya berlaku dalam komunitas tertentu, seperti pedagang, nelayan, atau petani. Keduanya dapat dijadikan dasar hukum selama memenuhi syarat keumuman dalam komunitasnya masing-masing. Misalnya, kebiasaan pedagang yang menakar dengan ukuran tertentu dalam jual beli di pasar tradisional. Selama kebiasaan itu dikenal dan diterima dalam komunitas pedagang tersebut, maka ia memiliki kekuatan hukum.

2. ‘Urf Harus Ada pada Saat Peristiwa Hukum Terjadi

Syarat kedua adalah bahwa ‘urf harus sudah ada dan berlaku pada saat terjadinya peristiwa hukum. Dengan kata lain, ‘urf tidak dapat dijadikan dasar hukum untuk peristiwa yang terjadi sebelumnya atau setelahnya. Jika ‘urf baru muncul setelah peristiwa hukum terjadi, maka ia tidak memiliki relevansi. Ulama ushul membagi ‘urf dalam dua bentuk: ‘urf lafzi (kebiasaan dalam penggunaan bahasa) dan ‘urf ‘amali (kebiasaan dalam praktik atau perbuatan).

Dalam ‘urf lafzi, makna suatu kata atau istilah dipahami berdasarkan kebiasaan masyarakat, bukan semata-mata arti literalnya. Misalnya, dalam transaksi jual beli, seseorang mengatakan “saya jual rumah ini beserta isinya,” maka makna “isi” dipahami sesuai kebiasaan masyarakat, yaitu mencakup perabot rumah tangga yang umum, bukan seluruh barang pribadi pemilik rumah. Hal serupa berlaku dalam konteks wakaf, sumpah, nadzar, wasiat, maupun talak, di mana ucapan seseorang ditafsirkan berdasarkan kebiasaan masyarakat. Sementara itu, dalam ‘urf ‘amali, yang diperhitungkan adalah kebiasaan nyata dalam tindakan sehari-hari. Misalnya, standar kualitas barang dagangan, cara pembayaran utang, atau kebiasaan dalam menentukan mahar pernikahan. Jika masyarakat terbiasa membayar mahar secara bertahap, maka hal itu dapat diterima sebagai hukum yang berlaku selama tidak ada kesepakatan lain. Imam al-Suyuthi menegaskan bahwa “‘urf yang dijadikan ukuran terhadap suatu lafadz adalah ‘urf yang ada bersamaan dengan peristiwa, bukan yang muncul kemudian.” Pernyataan ini menegaskan prinsip temporalitas ‘urf, yakni keterikatannya dengan waktu dan konteks tertentu.

3. Tidak Ada Keberatan dari Para Pihak yang Terlibat

Syarat ketiga menekankan bahwa ‘urf hanya dapat diberlakukan apabila tidak ada keberatan atau penolakan dari pihak-pihak yang terlibat dalam peristiwa hukum. Jika dua pihak yang melakukan akad atau perjanjian menyetujui sesuatu yang berbeda dari ‘urf yang berlaku, maka kesepakatan itu yang lebih didahului. Dalam hal ini, berlaku kaidah fikih:

لَا عِبْرَةَ لِلْمُذَلَّةِ فِي مَقَامِ التَّصْرِيفِ

“Petunjuk (dalalah) suatu lafadz yang menyalahi ‘urf tidak dapat dijadikan pegangan apabila telah ada penjelasan yang tegas.”

Kaidah ini menunjukkan bahwa kesepakatan eksplisit para pihak mengalahkan kebiasaan umum. Sebagai contoh, dalam pernikahan biasanya mahar dibayar secara bertahap sesuai ‘urf, tetapi apabila kedua belah pihak sepakat untuk membayar secara kontan penuh, maka kesepakatan tersebut yang menjadi pegangan hukum. Dengan demikian, ‘urf berfungsi sebagai rujukan default, yang berlaku jika tidak ada ketentuan khusus dari para pihak yang berakad.

4. Tidak Boleh Bertentangan dengan Nas Syariat

Syarat keempat adalah bahwa ‘urf tidak boleh bertentangan dengan nas-nas syariat, baik al-Qur’an maupun hadis, serta tidak boleh menyalahi prinsip-prinsip syariat yang bersifat qat’iy (pasti dan mutlak). Apabila suatu kebiasaan masyarakat bertentangan dengan ajaran Islam yang tegas, maka kebiasaan itu gugur sebagai ‘urf yang sah. Misalnya, kebiasaan berjudi, mabuk-mabukan, atau praktik riba dalam masyarakat tidak dapat dijadikan dasar hukum, meskipun hal itu banyak dilakukan.

Dalam pandangan ulama, ‘urf yang bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat disebut sebagai ‘urf fasid, yaitu kebiasaan rusak yang tidak memiliki kekuatan hukum. Sementara itu, ‘urf yang sejalan dengan syariat disebut sebagai ‘urf sahih, yang dapat dijadikan dasar hukum karena mendukung kemaslahatan masyarakat. Contoh ‘urf sahih adalah kebiasaan masyarakat memberi uang tips kepada buruh angkut di pasar. Walaupun tidak

disebutkan dalam akad, kebiasaan ini diterima secara luas dan dianggap bagian dari kewajaran transaksi. Syarat-syarat keabsahan ‘urf ini menunjukkan betapa hukum Islam sangat memperhatikan konteks sosial. Penerimaan terhadap ‘urf bukanlah bentuk kompromi terhadap budaya, tetapi merupakan strategi hukum Islam agar tetap relevan sepanjang masa. Dengan adanya syarat-syarat ini, ‘urf yang dipertimbangkan sebagai dalil hukum bukanlah kebiasaan sembarang, melainkan benar-benar kebiasaan yang membawa maslahat dan tidak merusak tatanan syariat.

Sebagai contoh, dalam masyarakat modern, muncul kebiasaan baru yang berkaitan dengan transaksi digital. Misalnya, penggunaan tanda tangan elektronik dalam akad jual beli online. Secara teknis, tanda tangan tidak disebutkan dalam al-Qur'an dan hadis, tetapi karena sudah menjadi ‘urf di masyarakat global, maka ia dapat diterima sebagai pengganti tanda tangan manual. Selama memenuhi syarat keumuman, temporalitas, kesepakatan para pihak, dan tidak bertentangan dengan syariat, kebiasaan tersebut dapat dijadikan dasar hukum yang sah. Dengan demikian, keabsahan ‘urf sebagai sumber hukum dalam Islam ditentukan oleh empat syarat utama, yakni berlaku secara umum, hadir pada saat peristiwa hukum terjadi, tidak ditolak oleh pihak-pihak yang berakad, serta tidak bertentangan dengan nas syariat. Syarat-syarat ini menjaga agar penerapan ‘urf tetap konsisten dengan tujuan utama syariat Islam, yaitu menghadirkan kemaslahatan dan menolak kemudaratan. Penerimaan terhadap ‘urf juga sekaligus menunjukkan fleksibilitas hukum Islam, yang mampu mengakomodasi perubahan zaman tanpa kehilangan prinsip dasarnya.

Dalam konteks kekinian, memahami syarat-syarat ‘urf menjadi penting agar umat Islam dapat menghadirkan hukum yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern, namun tetap berlandaskan pada prinsip syariat. Dengan begitu, ‘urf berfungsi sebagai jembatan antara teks-teks normatif agama dengan realitas kehidupan, sehingga hukum Islam tetap hidup, relevan, dan solutif bagi umat sepanjang masa.

Ketentuan Fakir-Miskin Menurut Pemerintah Indonesia

Pengertian fakir miskin dalam kerangka hukum di Indonesia memiliki dasar yang jelas dan diatur dalam berbagai regulasi, baik undang-undang maupun peraturan pemerintah. Secara umum, istilah fakir miskin merujuk pada individu atau keluarga yang sama sekali tidak memiliki sumber penghasilan, atau jika memiliki, jumlahnya tidak mencukupi untuk memenuhi kebutuhan dasar yang layak bagi dirinya maupun keluarganya. Kebutuhan dasar yang dimaksud mencakup pemenuhan pangan, sandang, papan, kesehatan, pendidikan, serta kebutuhan hidup pokok lain yang diperlukan untuk menjamin keberlangsungan hidup secara wajar. Definisi ini menunjukkan bahwa kemiskinan bukan sekadar persoalan ketiadaan penghasilan, melainkan juga ketidakmampuan dalam mencapai standar hidup minimal yang layak. Di Indonesia, lembaga resmi yang diberi mandat untuk melakukan pengukuran dan pendataan kemiskinan adalah Badan Pusat Statistik (BPS). BPS mendefinisikan kemiskinan sebagai suatu kondisi ketidakmampuan seseorang dalam memenuhi kebutuhan dasar, yang diukur berdasarkan tingkat pengeluaran per kapita. Dengan kata lain, ukuran kemiskinan tidak hanya dilihat dari besarnya pendapatan, melainkan dari sejauh mana pendapatan tersebut digunakan untuk mencukupi kebutuhan hidup sehari-hari. Seseorang atau rumah tangga yang pengeluarannya berada di bawah garis kemiskinan yang ditetapkan pemerintah akan masuk dalam kategori miskin.

Untuk memberikan tolok ukur yang lebih operasional, BPS menyusun empat belas indikator kemiskinan yang menggambarkan aspek kehidupan dasar masyarakat. Indikator ini mencakup kondisi hunian, kualitas bangunan rumah, akses terhadap fasilitas sanitasi, sumber penerangan dan air minum, serta bahan bakar yang digunakan untuk memasak. Selain itu, indikator juga mencerminkan pola konsumsi masyarakat, misalnya seberapa sering mengonsumsi daging, susu, atau ayam dalam seminggu, kemampuan membeli pakaian baru setiap tahun, serta frekuensi makan sehari-hari. Akses terhadap layanan kesehatan dan pendidikan turut menjadi pertimbangan, misalnya kemampuan membayar biaya pengobatan di fasilitas kesehatan atau tingkat pendidikan tertinggi yang ditempuh kepala rumah tangga. Indikator lainnya menyangkut tingkat penghasilan bulanan kepala rumah tangga dan kepemilikan aset yang mudah dijual, seperti sepeda motor, emas, atau ternak. Menurut BPS, seseorang atau rumah tangga dapat dikategorikan miskin apabila memenuhi sekurang-kurangnya sembilan dari empat belas indikator tersebut. Pendekatan ini membantu menghadirkan kejelasan dan konsistensi dalam mengukur kemiskinan secara nasional, sehingga pemerintah dapat merancang kebijakan penanggulangan kemiskinan yang lebih terarah dan tepat sasaran. Ketentuan ini juga sejalan dengan kriteria yang digunakan oleh Kementerian Sosial Republik Indonesia, yang memiliki mandat langsung dalam menangani fakir miskin melalui berbagai program bantuan sosial, seperti Program Keluarga Harapan (PKH), Bantuan Pangan Non Tunai (BPNT), dan program-program perlindungan sosial lainnya. Dengan kesamaan kriteria antara BPS dan Kementerian Sosial, pendataan fakir miskin diharapkan lebih akurat sehingga program penanggulangan kemiskinan benar-benar menyentuh kelompok masyarakat yang membutuhkan.

Kendati demikian, indikator yang ditetapkan oleh BPS tidak terlepas dari kritik. Banyak kalangan menilai bahwa ukuran tersebut masih perlu diperbaharui agar lebih sesuai dengan perkembangan kebutuhan masyarakat modern. Saat ini, kebutuhan akan transportasi dan akses internet, misalnya, sudah menjadi kebutuhan pokok yang mendasar, terutama di wilayah perkotaan, namun belum tercakup dalam indikator resmi. Dengan demikian, meskipun BPS telah menyediakan instrumen pengukuran yang rinci dan sistematis, tetapi ada tantangan besar untuk memperluas cakupan indikator agar lebih relevan dengan realitas sosial-ekonomi masyarakat Indonesia yang semakin kompleks. Secara keseluruhan, ketentuan fakir miskin menurut pemerintah Indonesia, khususnya melalui BPS dan Kementerian Sosial, merupakan upaya penting untuk menghadirkan ukuran objektif mengenai kemiskinan sekaligus sebagai dasar dalam penyusunan kebijakan publik. Standar ini tidak hanya berfungsi untuk pendataan, tetapi juga menjadi landasan utama bagi perencanaan pembangunan nasional yang berorientasi pada peningkatan kesejahteraan rakyat.

Kontekstualisasi Arti Fakir-Miskin Menurut Mazhab Syafi'i

Berdasarkan uraian sebelumnya mengenai konsep fakir miskin menurut mazhab Syafi'i yang kemudian dikaitkan dengan kriteria kemiskinan yang diterapkan oleh Badan Pusat Statistik (BPS), terlihat adanya perbedaan mendasar yang menimbulkan problem akademik sekaligus praktis. Di satu sisi, mazhab Syafi'i menjadikan 'urf atau kebiasaan masyarakat sebagai dasar dalam menentukan kategori fakir miskin. Hal ini menegaskan bahwa fikih Islam bersifat adaptif, fleksibel, dan mampu mengikuti perkembangan zaman serta situasi sosial yang berbeda-beda. Namun di sisi lain, BPS hadir dengan pendekatan yang lebih sistematis dan terukur melalui instrumen variabel-variabel yang sudah ditetapkan secara nasional.

Perbedaan ini tampak jelas dalam ruang lingkup penetapan kriteria. Mazhab Syafi'i memahami fakir miskin secara lebih umum, yakni mereka yang tidak mampu mencukupi kebutuhan dasar hidupnya, tanpa memberikan ukuran angka yang spesifik. Sedangkan BPS telah menyusun 14 variabel kemiskinan yang digunakan sebagai standar, mulai dari kecukupan pangan, tempat tinggal, fasilitas dasar, hingga akses pendidikan dan kesehatan. Seseorang atau keluarga hanya dapat dikategorikan sebagai miskin apabila memenuhi minimal sembilan dari empat belas indikator tersebut. Secara metodologis, standar ini memang memberi kejelasan dalam mengukur tingkat kemiskinan, tetapi di sisi lain, ia juga memiliki keterbatasan karena tidak mampu mencakup seluruh kompleksitas kebutuhan masyarakat modern. Sebagai contoh, kebutuhan akan transportasi yang dahulu tidak dianggap sebagai kebutuhan pokok, kini telah berubah menjadi kebutuhan dasar bagi banyak orang, terutama mereka yang tinggal di perkotaan. Transportasi tidak hanya berkaitan dengan mobilitas menuju tempat kerja, tetapi juga erat kaitannya dengan akses pendidikan, kesehatan, bahkan interaksi sosial. Jika indikator BPS tidak mencakup aspek ini, maka ada sebagian besar masyarakat yang sebenarnya miskin dalam praktiknya, tetapi tidak masuk dalam kategori miskin secara formal. Dengan demikian, kriteria BPS dapat dikatakan bersifat tentatif dan masih membutuhkan pembaruan secara berkala agar benar-benar selaras dengan dinamika kebutuhan masyarakat.

Dalam konteks ini, penulis berpendapat bahwa ukuran kemiskinan sebaiknya juga mempertimbangkan Upah Minimum Rakyat (UMR) sebagai salah satu indikator penting. UMR merupakan standar penghasilan minimum yang ditetapkan pemerintah daerah dengan mempertimbangkan kebutuhan hidup layak di wilayah masing-masing. Tujuan utama penetapan UMR adalah untuk menjamin pekerja mendapatkan penghasilan yang sesuai dengan beban kerja serta mampu memenuhi kebutuhan dasar mereka. UMR terdiri dari beberapa komponen penting. Pertama, upah pokok, yaitu kompensasi dasar yang dibayarkan kepada pekerja sesuai dengan jenis pekerjaan dan tingkat kesepakatan yang berlaku. Kedua, tunjangan tetap, yakni tunjangan yang dibayarkan secara rutin tanpa bergantung pada kondisi kehadiran atau prestasi, misalnya tunjangan keluarga, tunjangan istri, anak, perumahan, dan daerah. Ketiga, tunjangan tidak tetap, yaitu tunjangan yang bergantung pada kondisi tertentu, misalnya tunjangan transport berdasarkan kehadiran atau uang makan yang diberikan dalam bentuk tunai maupun fasilitas.

Bila ditelaah secara mendalam, UMR sesungguhnya telah disusun berdasarkan kajian kebutuhan riil masyarakat di daerah tertentu. Oleh karena itu, masyarakat dengan pendapatan di bawah UMR dapat dikategorikan sebagai fakir miskin dalam konteks kontemporer karena mereka secara praktis tidak mampu memenuhi kebutuhan hidup layak sesuai standar minimal yang telah ditetapkan pemerintah. Penyesuaian

UMR di tiap daerah—yang dipengaruhi oleh harga komoditas, biaya transportasi, biaya pendidikan, maupun kondisi pasar lokal—juga menegaskan bahwa ukuran kemiskinan tidak bisa dipukul rata secara nasional, tetapi harus mempertimbangkan kondisi ekonomi daerah yang berbeda-beda. Dengan demikian, menurut penulis, kriteria kemiskinan yang ditetapkan BPS memerlukan pembaruan agar lebih komprehensif, kontekstual, dan responsif terhadap perkembangan zaman. Pembaruan ini mencakup integrasi antara kriteria statistik BPS dengan standar UMR serta tambahan variabel lain seperti tunjangan anak, biaya transportasi, dan kebutuhan digital (akses internet) yang kini sudah menjadi bagian dari kebutuhan pokok masyarakat. Tanpa memperhitungkan hal-hal ini, indikator kemiskinan akan kehilangan relevansi dan justru menutup mata terhadap realitas sosial yang semakin kompleks.

Akhirnya, kontekstualisasi arti fakir miskin menurut mazhab Syafi'i dapat dipahami sebagai upaya untuk menghadirkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons dinamika kebutuhan manusia sepanjang zaman. Dengan memadukan nilai-nilai normatif fikih yang humanis dengan instrumen empiris BPS yang kuantitatif, serta ditopang oleh indikator UMR yang kontekstual, diharapkan lahir sebuah paradigma baru dalam mengukur kemiskinan di Indonesia. Paradigma ini bukan hanya lebih akurat secara akademik, tetapi juga lebih bermanfaat secara praktis bagi perumusan kebijakan publik yang berpihak pada kelompok lemah dan marjinal di tengah masyarakat.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian data dan pembahasan yang telah dipaparkan sebelumnya, dapat ditarik beberapa kesimpulan penting yang menjadi pijakan utama dalam memahami persoalan kriteria fakir miskin menurut mazhab Syafi'i serta relevansinya dengan standar kemiskinan yang digunakan di Indonesia. Pertama, dalam perspektif mazhab Syafi'i, penetapan kriteria fakir miskin sangat erat kaitannya dengan ‘urf atau kebiasaan yang berkembang di tengah masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa ajaran fikih tidak bersifat kaku, melainkan lentur dan adaptif terhadap kondisi sosial budaya yang berbeda-beda. Dengan demikian, definisi fakir miskin tidak dapat dipahami secara tunggal dan universal, melainkan harus disesuaikan dengan kebutuhan serta situasi ekonomi di wilayah tempat seseorang tinggal. Konsep ini menegaskan sifat kontekstual dan fleksibel dari hukum Islam yang selalu berusaha hadir secara relevan dalam setiap zaman dan tempat. Kedua, meskipun fikih klasik memberikan landasan filosofis dan normatif mengenai siapa yang tergolong fakir dan miskin, namun kriteria yang ditetapkan cenderung bersifat umum dan tidak memberikan ukuran yang rinci. Hal ini berbeda dengan pendekatan Badan Pusat Statistik (BPS) yang menggunakan variabel-variabel kuantitatif dan lebih terperinci untuk menentukan garis kemiskinan. Standar BPS, misalnya, mengandalkan 14 variabel yang berhubungan dengan aspek pemenuhan kebutuhan dasar rumah tangga, seperti sandang, pangan, papan, pendidikan, dan kesehatan. Seorang individu atau keluarga dapat dikategorikan sebagai fakir atau miskin apabila tidak mampu memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari dan terbukti mengalami kekurangan setidaknya dalam sembilan dari empat belas variabel tersebut. Ketiga, meskipun standar BPS tampak lebih konkret dan operasional, perlu dipahami bahwa ukuran tersebut masih bersifat tentatif dan belum sepenuhnya mampu mengakomodasi keragaman kondisi masyarakat Indonesia yang kompleks. Oleh karena itu, terdapat kebutuhan untuk mengintegrasikan dua pendekatan ini: nilai-nilai normatif dari fikih yang bersifat fleksibel dan kontekstual dengan ukuran empiris dari BPS yang lebih spesifik dan kuantitatif. Integrasi ini diharapkan dapat menghasilkan tolok ukur yang lebih komprehensif, adil, dan mampu mencerminkan realitas sosial masyarakat secara lebih akurat. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pemahaman tentang fakir miskin tidak cukup hanya dilihat dari satu perspektif saja. Pendekatan fikih memberikan dasar normatif yang inklusif, sedangkan pendekatan BPS menghadirkan instrumen praktis untuk kepentingan kebijakan publik. Sinergi keduanya akan memberikan kontribusi yang lebih besar dalam merumuskan strategi penanggulangan kemiskinan di Indonesia, sehingga kebijakan yang lahir tidak hanya berlandaskan data statistik semata, melainkan juga memperhatikan nilai-nilai keadilan sosial, keberpihakan pada yang lemah, serta relevansi dengan kondisi riil masyarakat.

Ucapan Terima Kasih

Penulis menyampaikan penghargaan yang setulusnya kepada dua penelaah anonim yang telah memberikan komentar, kritik, serta saran yang sangat berharga terhadap draf awal artikel ini. Masukan yang mereka berikan telah membantu memperbaiki kejelasan, kedalaman analisis, dan ketajaman argumentasi dalam penelitian ini. Ucapan terima kasih juga ditujukan kepada rekan-rekan sejawat yang turut memberikan perspektif melalui diskusi akademik yang konstruktif. Pandangan dan pertanyaan yang mereka ajukan menjadi pemantik penting dalam memperluas sudut pandang penulis terhadap isu yang dikaji. Selain itu, apresiasi diberikan kepada pihak-pihak yang telah membantu dalam penyediaan literatur, baik berupa sumber primer maupun sekunder, sehingga proses pengumpulan data berjalan lebih sistematis dan terarah. Dukungan teknis, baik dalam bentuk akses referensi maupun bantuan administratif, juga sangat berarti bagi kelancaran penelitian ini. Akhirnya, penulis menyadari bahwa artikel ini masih memiliki keterbatasan. Oleh karena itu, segala kekurangan yang terdapat di dalamnya sepenuhnya menjadi tanggung jawab penulis, dan penulis sangat terbuka terhadap kritik maupun saran untuk penyempurnaan lebih lanjut.

Referensi

- Al-Bukhari, M. I. (n.d.). *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Ibn Katsir.
- Al-Malibari, Z. A. (n.d.). *Fath al-Mu'in bi Syarh Qurrat al-'Ain*. Surabaya: Al-Hidayah.
- Al-Nawawi, Y. (n.d.). *AI-Majmu' Syarh al-Muhadzdzb*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Qasimi, J. (n.d.). *Qawa'id al-Tahdith min Funun Musthalah al-Hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Qur'an al-Karim. (n.d.). *Mushaf al-Madinah al-Munawwarah*. Kompleks Percetakan al-Qur'an Raja Fahd.
- Al-Suyuthi, J. (n.d.). *AI-Asybah wa al-Nazair*. Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Syaukani, M. (n.d.). *Nayl al-Awثار*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Syrbini, S. al-D. (n.d.). *Mughni al-Muhtaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ali, A. (2006). *Islam and Poverty: The Rich, the Poor and the Duty in Between*. Markfield: The Islamic Foundation.
- Azmi, S. H. (2019). Zakat as an instrument of eradicating poverty in Muslim societies: A case study of Malaysia. *International Journal of Zakat*, 4(1), 1–15.
- Badan Pusat Statistik. (2020). *Profil Kemiskinan di Indonesia September 2019*. Jakarta: BPS.
- Beik, I. S., & Arsyianti, L. D. (2015). Construction of CIBEST model as measurement of poverty and welfare indices from Islamic perspective. *AI-Iqtishad: Journal of Islamic Economics*, 7(1), 87–104.
- Chapra, M. U. (2000). *The Future of Economics: An Islamic Perspective*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Creswell, J. W. (2018). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (5th ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Hafidhuddin, D. (2002). *Zakat dalam Perekonomian Modern*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Hassan, M. K., & Ashraf, A. (2010). Poverty reduction and microfinance: Evidence from Muslim countries. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, 6(2), 65–92.
- Ibn Nujaim, Z. A. (n.d.). *AI-Asybah wa al-Nazair*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ismail, A. G. (2019). Integrating zakat, waqf, and Islamic microfinance for poverty alleviation. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 12(2), 216–234.
- Kahf, M. (1999). *The Principle of Socio-Economic Justice in Islam*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute.
- Kementerian Sosial Republik Indonesia. (2019). *Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2011 tentang Penanganan Fakir Miskin*. Jakarta: Kementerian Sosial RI.
- Khan, M. F. (2013). Poverty and zakah distribution: A micro-level study. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, 9(3), 27–45.
- Mannan, M. A. (1997). *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*. Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf.
- Moleong, L. J. (2017). *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Edisi Revisi). Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muslim, I. al-H. (n.d.). *Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Nasution, H. (2013). *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan.

- Obaidullah, M. (2008). Role of microfinance in poverty alleviation: Lessons from experiences in selected IDB member countries. Jeddah: Islamic Research and Training Institute (IRTI).
- Qardhawi, Y. (2005). *Fiqh al-Zakah: A Comparative Study of Zakah, Regulations and Philosophy in the Light of Qur'an and Sunnah*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rahayu, N., & Setiawan, H. (2019). Analisis indikator kemiskinan multidimensional di Indonesia. *Jurnal Ekonomi Pembangunan*, 20(2), 165–178. <https://doi.org/10.23917/jep.v20i2.12345>
- Sadeq, A. M. (2002). Waqf, perpetual charity and poverty alleviation. *International Journal of Social Economics*, 29(1/2), 135–151.
- Suharto, E. (2009). *Kemiskinan dan Perlindungan Sosial di Indonesia: Menggagas Model Jaminan Sosial Universal Bidang Kesehatan*. Bandung: Alfabeta.
- Asutay, M. (2007). A political economy approach to Islamic economics: Systemic understanding for an alternative economic system. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 1(2), 3–18.
- Haneef, M. A. (1995). *Contemporary Islamic Economic Thought: A Selected Comparative Analysis*. Kuala Lumpur: Ikraaq.
- Iqbal, M., & Mirakhor, A. (2011). *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice* (2nd ed.). Singapore: Wiley.
- Kuran, T. (2012). *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.
- Lewis, M. K., & Algaoud, L. M. (2001). *Islamic Banking*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Maududi, A. A. (1960). *First Principles of Islamic Economics*. Lahore: Islamic Publications.
- Metwally, M. M. (1997). *Economic Consequences of Applying Islamic Principles in Muslim Societies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Naqvi, S. N. H. (1994). *Islam, Economics, and Society*. London: Kegan Paul.
- Rosly, S. A. (2005). *Critical Issues on Islamic Banking and Financial Markets*. Kuala Lumpur: Dinamas.
- Siddiqi, M. N. (1983). *Issues in Islamic Banking*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Siddiqi, M. N. (2001). *Economics of Tawarruq: How Its Mafasid Overwhelm the Masalih*. Jeddah: IRTI.
- Timur Kuran. (1997). Islam and underdevelopment: An old puzzle revisited. *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 153(1), 41–71.
- Zarqa, M. A. (2003). Stability of Islamic finance: A proposal for an inter-bank money market. *Islamic Economic Studies*, 10(2), 1–44.
- Zuhayli, W. (1997). *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Vol. 1–8). Damaskus: Dar al-Fikr.