

Waluyo, Lc. M.A.

Waluyo, Lc. M.A.

Rekonstruksi Keuangan Islam untuk Pemberdayaan Masyarakat



Rekonstruksi Keuangan Islam untuk Pemberdayaan Masyarakat

Waluyo, Lc. M.A.



Rekonstruksi Keuangan Islam untuk Pemberdayaan Masyarakat

REKONSTRUKSI KEUANGAN ISLAM UNTUK PEMBERDAYAAN MASYARAKAT

Waluyo, Lc., M.A. © Penulis 2021

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh buku ini tanpa seijin tertulis dari penerbit

Rekonstruksi Keuangan Islam untuk Pemberdayaan
Masyarakat/waluyo – cet 1.---Yogyakarta: Gerbang Media,
2021 vi + 300 hal. 15.5x23 cm

ISBN: 978-623-6666-47-0

Cetakan 1 Oktober 2021

Penerbit:

CV. Gerbang Media Aksara (Anggota IKAPI)

Alamat: Jl. Sampangan No. 58A, Rt 01 Banguntapan, Bantul,
Yogyakarta Telp. (0274) 4353651

DAFTAR ISI



HALAMAN JUDUL	i
DAFTAR ISI	ii
BAB I. KEUANGAN ISLAM	1
A. Pendahuluan	1
B. Keuangan Islam	2
C. Karakteristik Sistem Keuangan Islam	5
D. Instrumen Sistem Keuangan Islam	9
BAB II. REKONTRUKSI, MAQASHID SYARIAH DAN IBADAH	13
A. Definisi Rekontruksi	13
Pemahaman Dekonstruksi	15
Rekonstruksi Hukum Islam	17
Rekonstruksi Fikih Keuangan Islam	22
B. Maqasid al-Shari‘ah	29
Pengertian <i>Maqasid al-Shari‘ah</i>	29
Sejarah <i>Maqasid al-Shari‘ah</i>	32
Klasifikasi <i>Maqasid al-Shari‘ah</i>	48
<i>Maslahah</i> sebagai <i>al-Maqasid al-‘Ammah</i>	50
Klasifikasi <i>Maslahah</i>	52
<i>Maqasid Zakah Pertanian</i>	56
C. Ibadah	62
Definisi Ibadah	62
Karakteristik Ibadah	65

Posisi Ibadah	67
BAB III. ZAKAT PERTANIAN	69
A. Dalil-Dalil Yang Mewajibkan Zakat Pertanian dan Buah-Buahan	69
B. Syarat-Syarat Zakat Pertanian	79
C. Hasil-Hasil Pertanian Yang Wajib Dizakati	82
D. Nishab Zakat Pertanian Dan Buah-Buahan	123
E. Ukuran Zakat Pertanian Dan Perkebunan	137
F. Hutang, Biaya Produksi dan Pajak	142
G. Waktu Wajibnya Zakat Tanaman	174
H. Pengeluaran Zakat dan Penggugurannya	189
.....	
BAB IV. REKONTRUKSI FIQIH ZAKAT PERTANIAN.....	195
A. Membangun Fikih Zakat Pertanian Sebagai Domain Muamalah	195
B. Rekonstruksi Fikih Zakat Pertanian dari Ibadah Menuju Muamalah	219
C. Proses Rekonstruksi Fikih Zakat Pertanian dari Ibadah Menuju Muamalah	231
D. Fikih Zakat Pertanian Sebagai Domain Muamalah	235
E. Subtansi Rekonstruksi Zakat Pertanian Dari Ibadah Menuju Muamalah	236
BAB V. URGENSI DAN IMPLIKASI REKONTRUKSI FIQIH ZAKAT PERTANIAN	247
A. Urgensi Rekonstruksi Zakat Pertanian dari Ibadah Menuju Muamalah	247
B. Proses Rekonstruksi Fikih Zakat Pertanian dari Ibadah Menuju Muamalah	249
C. Membangun Fikih Zakat Pertanian sebagai Domain Muamalah	252

D. Implikasi Rekonstruksi Fikih Zakat Pertanian dari Ibadah Menuju Muamalah	268
Kesimpulan	282
Daftar Pustaka	285

BAB I

KEUANGAN ISLAM



A. Pendahuluan

Keuangan adalah nadinya segala bidang kehidupan, baik bidang politik, sosial, dan ekonomi terutama di era modern ini. Ia berperan penting tidak hanya dalam alokasi dan distribusi sumber daya yang langka, tetapi juga dalam stabilitas dan pertumbuhan ekonomi. Karena sumber-sumber lembaga keuangan berasal dari deposit yang diletakkan oleh bagian yang representative mewakili seluruh penduduk, cukup rasional kalau ia juga dianggap sebagai sumber nasional. Seluruhnya harus digunakan untuk kesejahteraan bagi masyarakat. Namun karena sumber-sumber keuangan itu sangat langka maka perlu digunakan dengan keadilan dan efisiensi yang optimal.

Sistem keuangan adalah suatu aturan yang menjelaskan sumber-sumber dana keuangan bagi negara dalam proses alokasi dana tersebut bagi kehidupan masyarakat. Peran utama sistem keuangan adalah mendorong alokasi efisiensi sumber daya keuangan dan sumber daya riil untuk berbagai tujuan dan sasaran yang beraneka ragam. Sistem keuangan merupakan tatanan perekonomian dalam suatu negara yang berperan melakukan aktifitas jasa keuangan yang diselenggarakan oleh lembaga keuangan. Keuangan dalam padangan Islam memiliki pososi yang sangat vital dalam mendorong pertumbuhan ekonomi, serta mampu memprediksi perkembangan perekonomian dimasa yang akan datang.

Tulisan ini akan mengulas rekontruksi keuangan Islam, dikarenakan ruang lingkup keuangan Islam sangat luas, maka penulis

akan lebih fokus pada salah satu instrumen dan juga sumber keuangan Islam, yaitu zakat. Dan agar lebih fokus pembahasannya, maka dalam tulisan ini akan dikupas tuntas terkait rekonstruksi salah satu jenis zakat, yaitu zakat pertanian.

Karena keuangan Islam lebih condong masuk ke domain muamalah, maka secara otomatis zakat dan juga zakat pertanian sebagai sumber keuangan Islam juga lebih cocok untuk masuk ke domain fiqih muamalah walaupun masuk kelingkup rukun Islam. Dan hal ini sangat relevan untuk dijadikan salah satu pembahasan dalam Fiqih Muamalah dan sangat urgen untuk dipelajari oleh para penuntut ilmu yang ingin mendalami keuangan Islam.

B. Keuangan Islam

Keuangan Islam adalah sistem keuangan yang bersumber dari Al-Quran dan Sunnah, serta dari penafsiran para ulama terhadap sumber-sumber wahyu tersebut. Dalam berbagai bentuknya, struktur keuangan Islam telah menjadi sebuah peradaban yang tidak berubah selama empat belas abad. Selama tiga dasawarsa terakhir, struktur keuangan Islam telah tampil sebagai salah satu implementasi modern dari sistem hukum Islam yang paling penting dan berhasil, dan sebagai uji coba bagi pembaruan dan perkembangan hukum Islam pada masa mendatang

Keuangan Islam memiliki ciri-ciri yang berbeda dengan keuangan konvensional. Ciri-ciri keuangan Islam sebagaimana disebutkan oleh Qutub Ibrahim adalah diantaranya bahwa keuangan dalam Islam yang masuk harta publik adalah harta Allah, keuangan Islam pertama kali dipraktikkan oleh Nabi Muhammad, Al-Qur'an dan sunah merupakan sumber yang mendasar bagi keuangan Islam dan sistem keuangan Islam adalah sistem keuangan yang universal, keuangan khusus dalam Islam menopang sistem keuangan Negara Islam, Sistem keuangan Islam mengambil prinsip alokasi terhadap layanan sebagai sumber pendapatan Negara, Sistem keuangan Islam ditandai dengan transparansi, Sistem keuangan Negara Islam

merupakan gerakan kebaikan, Sistem keuangan Islam adalah modal toleransi umat Islam.

Prinsip-prinsip keuangan Islam terefleksikan pada kebebasan bertransaksi, namun harus didasari dengan prinsip suka sama suka dan tidak ada yang dizalimi, dengan didasari dengan akad yang sah. Dan transaksi tidak boleh pada produk yang haram. Asas suka sama suka untuk melakukan kegiatan bisnis atau perniagaan sangat penting. Tidak ada unsur paksaan dalam hal ini yang dapat menimbulkan kerugian masing-masing.

Keuangan Islam juga harus berdiri pada prinsip bebas dari *maghrib* (*maysir* yaitu judi atau spekulatif yang berfungsi mengurangi konflik dalam sistem keuangan, *gharar* yaitu penipuan atau ketidakjelasan, *riba* pengambilan tambahan dengan cara batil. Dan keuangan Islam juga harus bebas dari upaya mengendalikan, merekayasa dan memanipulasi harga. Semua orang berhak mendapatkan informasi yang berimbang, memadai, akurat agar bebas dari ketidaktahuan bertransaksi. Pihak-pihak yang bertransaksi harus mempertimbangkan kepentingan pihak ketiga yang mungkin dapat terganggu, oleh karenanya pihak ketiga diberikan hak atau pilihan.

Keuangan syariah sangat erat kaitannya dengan hukum Islam. Prinsip-prinsip hukum Islam mempunyai perbedaan dengan keuangan konvensional. Perbedaan ini dapat dijadikan dasar praktik keuangan yang mestinya sesuai dengan syariah, seperti, (1) larangan bunga (*riba*): keuangan konvensional dibuat penerimaan melalui bunga (*riba*) sedangkan dalam hukum Islam praktik *riba* tidak diperbolehkan, (2) Larangan ketidakpastian: ketidakpastian dalam kontrak tidak diperbolehkan karena dapat menimbulkan spekulatif yang melibatkan *gharar* (ketidakpastian yang berlebihan), (3) Risiko *profit and loss sharing*: pihak yang terlibat dalam transaksi keuangan harus berbagi risiko dan keuntungan antara pemberi pinjaman dan peminjam, (4) Etika investasi: Investasi di industri yang dilarang dalam *al-Qur'an* seperti alkohol, perjudian dan babi tidak dianjurkan, (5) Aset ril: Setiap transaksi harus nyata dan dapat

diidentifikasi. Utang tidak dapat dijual sehingga risiko terkait tidak dapat ditransfer kepada orang lain

Tujuan utama sistem keuangan Islam adalah menghapus bunga dari semua transaksi keuangan dan menjalankan aktifitasnya sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, distribusi kekayaan yang adil dan merata, kemajuan pembangunan ekonomi, sehingga terwujud kesejahteraan ekonomi, perluasan kesempatan kerja, tingkat pertumbuhan ekonomi yang tinggi, keadilan sosio-ekonomi dan distribusi pendapatan, kekayaan yang wajar, stabilitas nilai uang, dan mobilisasi serta investasi tabungan untuk pembangunan ekonomi yang mampu memberikan jaminan keuntungan (bagi hasil) kepada semua pihak yang terlibat.

Keuangan Islam akan menjadi alternatif terbaik dalam mencapai kesejahteraan masyarakat apabila diterapkan dengan sesungguhnya dan profesional. Penghapusan prinsip bunga dalam sistem keuangan Islam memiliki dampak makro yang cukup signifikan, karena bukan hanya prinsip investasi langsung saja yang harus bebas dari bunga, namun prinsip investasi tak langsung juga harus bebas dari bunga.

Keuangan Islam lahir dilatarbelakangi oleh beberapa faktor seperti religius ideologis, empiris pragmatis, dan akademik idealis. Religius ideologis merupakan latar belakang yang bersifat fundamental berkaitan dengan ajaran Islam, yaitu a). Keinginan umat Islam untuk mengaplikasikan konsep konsep keuangan Islami sebagai upaya menjadikan Islam sebagai *way of life*. b). Konsep dan praktek keuangan konvensional yang telah ada melanggar berbagai prinsip syariah, misalnya mengandung unsur *riba*, *gharar*, *maysir*. Sedangkan dari faktor empiris pragmatis politis, bahwa setelah masa kemerdekaan dari kolonialisme Barat (sekitar tahun 1940-an), di negara negara muslim muncul keinginan untuk juga merdeka secara ekonomi. Sistem keuangan konvensional yang ada dipandang lebih menguntungkan Barat dan merugikan negara-negara muslim yang umumnya tergolong negara berkembang (*developing countries*). Pada saat yang bersamaan, terdapat sejumlah besar dana milik muslim,

terutama negara penghasil minyak, yang ingin dikelola secara Islami. Keinginan itu mewujud dalam bentuk di antaranya pendirian IDB (*Islamic Development Bank*). IDB didirikan di Jeddah sebagai hasil agreement menteri- menteri OIC pada Desember 1973, dan mulai beroperasi pada tahun 1975. IDB bukan bank komersial, tetapi *development bank* (seperti World Bank) yang memiliki misi pemberdayaan pembangunan negara-negara muslim. Sedangkan dari sisi latar belakang akademik, ditemukan dari berbagai kajian akademik yang dilakukan bahwa sistem keuangan konvensional berpotensi untuk: a). menimbulkan instabilitas dan krisis ekonomi, b). memperlebar kesenjangan antara miskin dan kaya, c). ada alternatif sistem keuangan yang secara konseptual lebih mampu menciptakan sistem keuangan yang lebih adil dan harmoni.

C. Karakteristik Sistem Keuangan Islam

Pertama, Nilai Ketuhanan. Menurut Yûsuf Qaradhawî, ekonomi Islam adalah ekonomi yang bercirikan ketuhanan. Sistem ini bertitik tolak dari Allah, bertujuan akhir kepada Allah. Penggunaan sarana dan fasilitas dari Allah ini dilakukan melalui hukum dan syari'at Allah SWT. Ketika seorang muslim menggunakan atau menikmati sesuatu di dunia ini, secara langsung ia telah melakukan ibadah kepada Allah, dan merupakan sebuah kewajiban baginya untuk mensyukuri segala nikmat-Nya yang telah diberikan kepadanya. Berdasarkan nilai filosofis ini, dalam ekonomi syariah muncul sebuah norma yang disebut norma *al-istikhlâf*. Adanya norma *istikhlâf* ini makin mengukuhkan norma ketuhanan dalam ekonomi syariah. Sebab, seorang muslim wajib percaya bahwa ia makhluk Allah, ia bekerja di bumi Allah, dengan kekuatan dari Allah, dan melalui sarana dan prasarana dari Allah. Seorang muslim bekerja sesuai dengan hukum kausalitas. Jika ia memperoleh harta, maka pada hakikatnya itu adalah harta Allah yang dititipkan kepadanya. Allah-lah yang menciptakan harta itu, dan Dia-lah pemilik sejati. Sementara itu,

manusia hanya sebagai penjaga amanah yang telah diberikan kepadanya.

Kedua, Nilai Dasar Kepemilikan (al-milkiyah). Konsep kepemilikan dalam Islam tidak sama dengan konsep kepemilikan dalam faham liberalisme seperti yang dikemukakan oleh *Jhon Locke*. Menurut *Jhon Locke*, setiap manusia adalah tuan serta penguasa penuh atas kepribadiannya, atas tubuhnya, dan atas tenaga kerja yang berasal dari tubuhnya. Artinya, kepemilikan yang ada pada diri seseorang adalah bersifat absolut. Oleh karena itu untuk apa dan bagaimana dia menggunakan harta tersebut adalah mutlak tergantung kepada kehendak dirinya. Hal ini tidak disetujui oleh *Karl Marx*. Marx berpendapat bahwa hal yang seperti itu adalah sangat berbahaya karena akan membawa kepada kehidupan yang eksploitatif dan penuh konflik. Berbeda dengan dua pandangan tersebut di atas, Islam mengakui kepemilikan individual. Di samping itu, Islam pun mengakui akan adanya kepemilikan oleh masyarakat dan oleh negara. Akan tetapi, kepemilikan tersebut tidak bersifat absolut, tetapi bersifat relatif. Artinya, bahwa kepemilikan yang ada pada seseorang atau masyarakat atau negara tersebut bukanlah sepenuhnya milik dan hasil dari usaha mereka. Akan tetapi, semua itu merupakan amanat dan titipan dari Allah SWT. Oleh karena itu, seseorang tidak boleh menghambur-hamburkan hartanya, atau bahkan menuhankan hartanya. Jika demikian, berarti harta tersebut akan kehilangan fungsi sosial dan nilai manfaatnya. Sehingga dalam ajaran Islam, kepemilikan manusia bukanlah penguasaan mutlak atas sumber-sumber ekonomi, karena pemilik mutlaknya adalah Allah, manusia hanya diberi amanat dan kemampuan untuk memanfaatkan sumber-sumber yang diamanatkan tersebut.

Ketiga, Keseimbangan (al-Muwâzanah). Sistem ekonomi kapitalis lebih mementingkan individu dibanding dengan masyarakat. Pada sistem ini seseorang merasakan harga diri dan eksistensinya. Orang diberi kesempatan untuk mengembangkan segala potensi dan kepribadiannya. Namun, akhirnya seseorang terkena penyakit

egoistis, materialistis, pragmatis, dan rakus untuk memiliki segala sesuatu, dan orientasi kehidupannya merupakan *profit motif*. Dalam ajaran Islam, masalah keseimbangan mendapat penekanan dan perhatian secara khusus. Tidak hanya adanya keseimbangan antara kepentingan seseorang dengan kepentingan bersama, antara kepentingan dunia dan akhirat, antara kepentingan jasmani dan rohani, antara idealisme dan realita. Akan tetapi juga, keseimbangan antara modal dan aktifitas, antara produksi dan konsumsi, serta adanya sirkulasi kekayaan. Oleh karena itu, Islam mencegah dan melarang terjadinya akumulasi dan konsentrasi kekayaan hanya pada segelintir orang: “...supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang yang kaya saja di antara kamu...”¹ Sebaliknya jika terjadi kesenjangan kepemilikan yang tajam antar individu, berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan-kebutuhannya, berarti telah terjadi praktek kezaliman. Untuk mengantisipasinya, Islam telah menawarkan solusi pemecahan melalui instrumen zakat, infaq dan sadaqah yang dapat menyentuh dan sekaligus mengentaskan kemiskinan. Keseimbangan merupakan nilai dasar yang mempengaruhi berbagai aspek tingkah laku seorang muslim. Nilai dasar keseimbangan ini harus dijaga sebaik-baiknya, bukan saja antara kepentingan dunia dengan kepentingan akhirat dalam ekonomi, tetapi juga keseimbangan antara hak dan kewajiban antara kepentingan individu, masyarakat dan lain sebagainya.

Keempat, Nilai Dasar Persaudaraan dan Kebersamaan (*al-Ukhuwwâh wa al-Isytirâkiyyah wa al-jamâ'ah*). Pada paham sosialisme dan komunisme, persaudaraan dan kebersamaan merupakan nilai yang utama dan pertama. Untuk itu, agar nilai-nilai tersebut tidak rusak dan tidak terganggu maka kepemilikan individual yang menjadi penyebab terjadinya perselisihan dan persengketaan harus dihapuskan dan digantikan oleh negara. Negaralah yang mengatur produksi, konsumsi dan distribusi masyarakat. Dalam

¹ QS. al-Hasyr: 7

paham kapitalisme, hal ini tidaklah terlalu menjadi perhatian. Bagi mereka persaudaraan akan dapat terjadi secara otomatis diluar maksud para pelaku ekonomi itu sendiri, karena perekat persaudaraan, menurut paham ini adalah kepentingan. Kedua paham di atas, berbeda dengan ajaran Islam. Dalam Islam, kebersamaan merupakan indikator atas keimanan seorang muslim. Nilai-nilai persaudaraan merupakan konsekuensi logis dari penunjukan manusia sebagai *khalifah fi al-ard*, karena penunjukan tersebut bukan hanya ditujukan kepada orang-orang tertentu saja. Akan tetapi, ditujukan kepada setiap hamba-Nya yang beriman. Oleh sebab itu, perbedaan ras, etnik, dan bahasa bukanlah menjadi variabel pembeda di mata Allah SWT.

Kelima, Nilai Dasar Kebebasan (*al-Istiqlâliyyah*). Dalam sistem ekonomi kapitalisme, setiap individu diberikan kebebasan yang seluas-luasnya untuk memanfaatkan atau tidak memanfaatkan harta yang dimilikinya. Juga untuk masuk atau tidak masuk ke dalam pasar, baik sebagai produsen, distributor, atau konsumen. Atau dengan perkataan lain, tidak ada yang bisa mengatasi kebebasan seseorang individu kecuali dirinya sendiri. Hal ini tidak dapat diterima oleh paham sosialis-komunis. Mereka melihat bahwa kebebasan seperti itu akan membawa kepada tindakan anarkis. Oleh sebab itu, kebebasan tersebut harus ditundukkan kepada kepentingan bersama.

Keenam, Nilai Dasar Keadilan (*al-'adâlah*). Keadilan yaitu memberikan setiap hak kepada para pemiliknya masing-masing tanpa melebihkan dan mengurangi. Persoalannya sekarang adalah siapakah yang berkompeten untuk menentukan keadilan tersebut? Pada sistem sosialisme dan komunisme, yang menentukan keadilan itu merupakan otoritas negara, sedang dalam sistem kapitalisme yang berkompeten adalah otoritas individu. Sementara itu, menurut persepsi Islam yang menetapkan keadilan itu merupakan otoritas dan kewenangan dari Allah SWT. Dalam masyarakat sosialisme dan komunisme, yang menjadikan kebersamaan dan kesamarataan sebagai nilai utama, maka faktor kebutuhan dijadikan dasar untuk menentukan sesuatu itu adil atau tidak. Menurut paham ini, suatu masyarakat baru dikatakan adil

jika semua kebutuhan warganya telah terpenuhi, terutama kebutuhan sandang, pangan dan papan. Sebaliknya, jika tidak, maka telah terjadi praktek kedzaliman. Secara ekonomi, keadilan mesti ditegakkan dalam dua ranah sekaligus: Keadilan secara umum (*Adl'am*) bermakna perwujudan sistem dan struktur politik maupun ekonomi yang adil. Ranah ini merupakan tanggungjawab penguasa dan pemerintah. Keadilan secara khusus (*Adl khas*) bermakna pelaksanaan keadilan dalam kehidupan muamalah antar kaum muslim dan sesama manusia. *Adl khas* meliputi bidang yang luas seperti larangan melanggar hak orang lain. Islam tidak menghendaki adanya ketimpangan ekonomi antara satu orang dengan yang lainnya. Oleh karenanya salah satu keistimewaan penting dalam system ekonomi Islam adalah pengaturan perilaku rakyat dan pemerintahan yang meliputi dua dimensi materi dan spiritual sekaligus. Sebab dalam Islam, tujuan utama adalah mengantarkan manusia kepada kesempurnaan ruhani dan spiritual. Karena itu dalam sistem ekonomi Islam mekanisme yang dijalankan adalah untuk mendukung terwujudnya tujuan itu. Dua dimensi materi dan spiritual itu nampak jelas dalam ajaran Islam yang melarang monopoli, penimbunan harta (*al-Ihtikar*) dan perintah mengeluarkan zakat dan sedekah.

D. Instrumen Sistem Keuangan Islam

Keuangan Islam adalah bagian dari sistem ekonomi Islam. Dan ada tiga sistem ekonomi yang terus bergulir sampai saat ini, sistem ekonomi Islam, sistem ekonomi kapitalis dan sistem ekonomi sosialis. Tiap sistem ekonomi memiliki nilai instrumental tersendiri. Adapun nilai instrumental sistem ekonomi kapitalis adalah: persaingan sempurna, kebebasan keluar masuk pasar tanpa restriksi, serta informasi dan bentuk pasar yang atomistik monopolistik. Sedangkan nilai instrumental sistem ekonomi sosialis *Marxis*, antara lain adalah: adanya perencanaan ekonomi yang bersifat sentral dan mekanistik, serta pemilikan faktor-faktor produksi oleh kaum proletar secara kolektif.

Dalam sistem ekonomi Islam, nilai instrumental yang strategis yang mempengaruhi tingkah laku ekonomi seorang muslim, adalah:

1. Zakat. Zakat adalah salah satu rukun Islam yang merupakan kewajiban agama yang dibebankan atas harta kekayaan seseorang menurut aturan tertentu dalam sistem ekonomi syariah. Zakat merupakan sumber keuangan Islam dan pendapatan negara. Di samping pajak, *al-fay*, *ghanîmah* dan harus dibagikan kepada yang berhak menerimanya.
2. Pelarangan riba. Secara harfiah, arti riba adalah bertambah atau mengembang. Sedangkan menurut istilah, riba adalah tambahan dalam pembayaran hutang sebagai imbalan jangka waktu yang terpakai selama hutang belum dibayar.
3. Kerjasama ekonomi. Kerjasama merupakan watak masyarakat ekonomi menurut ajaran Islam. Kerjasama harus tercermin dalam segala tingkat kegiatan ekonomi, produksi, distribusi baik barang maupun jasa. Bentuk-bentuk kerjasama tersebut diantaranya berupa *muzâra'ah* dan *musâqah* dalam bidang pertanian, *mudhârabah* dan *musyâraakah* dalam perdagangan. Prinsip kerjasama tersebut dijunjung oleh ajaran Islam karena kerjasama tersebut akan dapat; a). Menciptakan kerja produktif dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. b). Meningkatkan kesejahteraan dan mencegah kesengsaraan masyarakat. c). Mencegah penindasan ekonomi dan distribusi kekayaan yang tidak merata. d). Melindungi kepentingan golongan ekonomi lemah.
4. Jaminan sosial. Di dalam al-Quran banyak dijumpai ajaran yang menjamin tingkat dan kualitas hidup minimum bagi seluruh masyarakat.
5. Pelarangan terhadap praktek-praktek usaha yang kotor. Ada beberapa praktek bisnis yang dilarang dalam Islam seperti pelarangan terhadap praktek penimbunan, *takhffif* (curang dalam timbangan), tidak jujur, tidak menghargai prestasi, proteksionisme, monopoli, spekulasi, pemaksaan dan lainlain.

Hal ini dilarang karena bila ditolerir akan dapat merusak pasar sehingga kealiamiahan pasar menjadi rusak dan terganggu.

6. Peranan Negara. Untuk tegaknya tujuan dan nilai-nilai sistem ekonomi syariah diatas diperlukan *power* atau peranan negara terutama dalam aspek hukum, perencanaan dan pengawasan alokasi atau distribusi sumber daya dan dana, pemerataan pendapatan dan kekayaan serta pertumbuhan dan stabilitas ekonomi.

Dalam tulisan saya kali ini akan mengulas rekontruksi keuangan Islam, dikarenakan ruang lingkup keuangan Islam sangat luas sekali maka dalam tulisan ini akan lebih difokuskan kepada rekontruksi salah satu instrumen dan juga sumber keuangan Islam, yaitu zakat. Dan agar lebih fokus pembahasannya, maka dalam tulisan ini akan dikupas tuntas terkait rekontruksi salah satu jenis zakat, yaitu zakat pertanian.

BAB II

REKONTRUKSI, MAQASHID SYARIAH DAN IBADAH



A. Definisi Rekonstruksi

Rekonstruksi tersusun dari kata dasar Kontruksi. Dalam Kamus Bahasa Indonesia (KBBI), konstruksi didefinisikan sebagai susunan dan hubungan kata dalam kalimat atau kelompok kata. Konstruksi juga biasa dikenal dengan susunan (model) tata letak suatu bangunan (rumah, jembatan, dan lain sebagainya).¹ Dari definisi ini apabila dikaitkan dengan kontruksi keuangan Islam, maka akan diperoleh definisi bahwa kontruksi keuangan Islam adalah bangunan fikih keuangan Islam yang lebih didominasi oleh kekuatan term ibadah dalam kerangka bangunan keilmuan Islam. Bangunan fikih keuangan Islam sebagai kerangka ibadah sudah sangat kuat dan dominan mempengaruhi pemahaman umat Islam sejak zaman klasik sehingga hampir disemua *al-kutub al-turath* dinyatakan bahwa keuangan Islam termasuk dari rumpun Ibadah dan tidak ada yang memasukkan dan memposisikan pada kerangka muamalah.

Konsep keuangan Islam yang berkeadilan akan terwujud apabila fiqih keuangan Islam bisa lepas dari term ibadah menjadi domain muamalah. Untuk mewujudkan hal tersebut, penulis melakukan rekonstruksi sebagian dari instrumen dan sumber keuangan Islam, yaitu zakat pertanian dari domain ibadah ke muamalah. Rekonstruksi tersusun dari kata “*re*” berarti pembaharuan, sedangkan

¹ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 727.

konstruksi sebagaimana penjelasan di atas memiliki arti suatu bangunan, sistem, atau bentuk. *Reconstruction* dalam pandangan James P. Chaplin adalah merupakan penafsiran data psikoanalisis sedemikian rupa untuk menjelaskan perkembangan pribadi yang telah terjadi beserta makna materinya yang sekarang telah ada bagi individu yang bersangkutan.² Rekontruksi dalam pandangan B.N. Marbun adalah penyusunan atau penggambaran kembali dari bahan-bahan yang ada dan disusun kembali sebagaimana adanya atau kejadian semula.³ Ali Mudafir mengkategorikan rekontruksi sebagai sebuah aliran dalam filsafat pendidikan yang bercirikan radikal. Bagi aliran ini, persoalan-persoalan pendidikan dan kebudayaan dilihat jauh kedepan dan bila perlu diusahakan terbentuknya tata peradaban yang baru.⁴ Yusuf al-Qardawi berpandangan bahwa rekonstruksi memiliki tiga poin penting, yaitu: *pertama*, memelihara inti bangunan asal dengan tetap menjaga watak dan karakteristiknya; *kedua*, memperbaiki hal-hal yang telah runtuh dan memperkuat kembali sendi-sendi yang telah lemah; dan *ketiga*, memasukkan beberapa watak aslinya. Berpijak pada pandangan Yusuf al-Qardawi, rekontruksi tidak mutlak harus mencipta hal-hal yang benar-benar baru (*Tajdid*), akan tetapi merekontruksi dan kemudian menerapkannya dengan realitas saat ini.⁵

Berdasarkan definisi dari rekontruksi diatas, maka langkah untuk mewujudkan konsep keuangan Islam dengan zakat pertanian yang berkeadilan dalam tulisan ini adalah dengan merombak (medekonstruksi) terlebih dahulu zakat pertanian dari domain ibadah

² James P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 421.

³ B.N. Marbun, *Kamus Politik* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), 469

⁴ Ali Mudafir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), 213.

⁵ Yusuf al-Qardawi, *al-Fiqh al-Islami bayn al-Aslah wa al-Tajdid* dalam jurnal "Problematika Rekonstruksi Ushul Fiqh" (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2014), 36

dan kemudian direkonstruksi ke domain muamalah, dan selanjutnya diformat konsep zakat pertanian yang berkeadilan untuk melahirkan *masalah* sesuai ruh *maqashid syariah* dan mendasarkan penerapannya pada realitas saat ini.

Pemahaman Dekonstruksi

Dekonstruksi memiliki arti penataan ulang dan dimaknai pula sebagai bentuk struktur bangunan yang tidak lazim, misal *bangunan berbentuk miring*.⁶ Sementara Umar Junus melihat dekonstruksi sebagai perspektif baru dalam penelitian-penelitian sastra.⁷ Muhammad Al-Fayyad mendefinisikan dekonstruksi sebagai testimoni terbuka kepada mereka yang kalah, mereka yang terpinggirkan oleh stabilitas rezim bernama pengarang. Maka, sebuah dekonstruksi adalah gerak perjalanan menuju hidup itu sendiri.⁸

Pendekatan dekonstruktif digunakan untuk melihat isi teks untuk menemukan makna makna yang seharusnya literal. Tujuan dekonstruksi bukan untuk menjembatani dua jurang yang ada itu antara kata dan makna, melainkan hanya untuk menunjukkan jika jurang itu memang sudah seharusnya ada dan tidak dapat dielakkan lagi.⁹

Dekonstruksi memiliki beberapa prinsip, yaitu a. Melacak unsur-unsur aporia (makna paradoks, makna kontradiktif, dan makna ironi), b. Membalikkan atau merubah makna-makna yang sudah dikonvensionalkan.

⁶ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 307.

⁷ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer: Prancis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), 363.

⁸ Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 232.

⁹ Kaelan, *Pembahasan Filsafat Bahasa* (Yogyakarta: Paradigma, 2013), 242.

Secara garis besar, dekonstruksi adalah cara untuk membawa kontradiksi-kontradiksi yang bersembunyi di balik konsep-konsep kita selama ini dan keyakinan yang melekat pada diri ini ke hadapan kita.

Muhammad Arkoun menilai Islam bukanlah agama yang terorganisir secara kaku dan dogmatis. Dalam pengamatannya, pemikiran Islam telah mandek, terkotak-kotak, tertutup, sempit, dan logosentris karena dalam sejarah lebih dominan berkembang melalui jalur kekuasaan. Menurutnya, umat Islam harus mengakui bahwa selama empat abad pemikiran Islam tidak berdenyut sebagaimana pemikiran Eropa. Oleh karena itu, Muhammad Arkoun mencanangkan tawaran baru yang dikenal dengan “kritik nalar Islam” dan “pembukaan kembali pintu ijtihad.” Dalam kenyataannya, ijtihad hanyalah memenuhi tuntutan ideologis dari penguasa. Oleh karena itu, ia mengusulkan agar tugas ijtihad diperluas lagi dengan usaha kritik nalar Islam.¹⁰

Dalam pandangan Ahmed al-Na'im, dekonstruksi merupakan cara baca yang sangat intoleran terhadap pembekuan dan pembakuan teks, sehingga pembacaan dekonstruktif selalu mengejutkan, bahkan seringkali subversif karena berusaha membongkar dan menembus ke dalam teks untuk menampilkan watak arbitrer dan ambigu yang senantiasa terkubur oleh “kepentingan” penulis selaku pengucap teks itu.¹¹

Dalam dekonstruksi terselib semangatnya untuk menghargai perbedaan makna, karena keberadaan makna akan menjadi lebih bermakna hanya dengan adanya makna-makna lain yang mengitarinya. Dekonstruksi merupakan gerak perjalanan menuju hidup itu sendiri dan didalamnya kita hanya bisa berharap mampu menemukan sesuatu yang berharga dalam perjalanan ini tanpa pernah tahu apakah kita benar-benar memperoleh apa yang kita inginkan.

¹⁰ Muhammad Arkoun, *Kritik Nalar Islam* (t.p.: t.t., t.th.), 54.

¹¹ Pengantar Redaksi dalam Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS, 2001), vi.

Rekonstruksi Hukum Islam

Al-Qur'an memiliki tiga ajaran yaitu ajaran akidah, ajaran tasawuf dan ajaran fikih.¹² Ajaran Fiqih lebih didominasi oleh hukum-hukum *ijtihadiyyat* bersifat dinamis untuk melahirkan masalah kehidupan berdasarkan pertimbangan kondisi ruang, waktu.¹³ Hukum kasus tertentu dahulu boleh jadi haram, tetapi sekarang atau kelak bisa jadi boleh. Hukum-hukum yang dijelaskan dalam al-Qur'an kebanyakan masih bersifat prinsip dan umum.

Untuk melahirkan masalah berdasarkan kondisi ruang dan waktu, maka perlu ditempuh ijtihad. Ibn Qayyim al-Jawziyyah berpendapat bahwa perubahan dan perbedaan fatwa tergantung perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan latar belakang. Secara terperinci Ibn Qayyim mengelaborasi bahwa perubahan hukum disebabkan oleh hal-hal sebagai berikut:¹⁴

a. Faktor Zaman

Dakwah amar ma'ruf nahi munkar adalah kewajiban umat Islam, sebagaimana Firman Allah dalam surat ali-Imran ayat 110.

وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.”

Rasulullah saw. Mendapatkan perintah untuk berhijrah meninggalkan kemungkaran di Mekkah dan berpindah ke tempat lain yaitu Yatsrib

¹² ‘Abd al-Wahhab al-Khallaf, *‘Ilm Usul al-Fiqh* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2013), 31.

¹³ *Al-Ijtihad al-maqashidiy*, Nuruddin bin Mukhtar al-Khadimiy, hal. 77-84

¹⁴ Ibn Qayyim, *I‘lam al-Muwaqqi‘in ‘an Rabb al-‘Alamin*, Juz ke-4 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), 337.

(Madinah) karena melihat kemungkaran di Mekkah saat itu belum dapat diubahnya, akan tetapi setelah *fath makkah* dan umat Islam meraih kemenangan, maka segala kemungkaran itu dapat diubah.

Melihat hal tersebut, Ibn Qayyim al-Jawziyyah berpendapat bahwa perubahan hukum sangat memungkinkan untuk dipengaruhi oleh zaman. Pada dasarnya bahwa mencegah kemungkaran adalah kewajiban umat Islam – sebagaimana Firman Allah dalam surat Ali Imaran ayat 104 diatas - tetapi situasi di Mekkah pada saat itu belum memungkinkan. Baru setelah *fath makkah* umat Islam mampu melakukan perubahan terhadap kemungkaran sehingga kemungkaran tersebut dapat dikendalikan dengan baik.¹⁵

b. Faktor Tempat

Rasulullah SAW, melarang untuk menjatuhkan hukuman potong tangan musuh di medan perang.¹⁶ Rasulullah menjadikan tempat sebagai salah satu pertimbangan untuk menegakkan hukuman, agar tujuannya tercapai dan tercipta *mashlahah* dan terhindar dari *madharat*. Bakr Ibnu Zaid¹⁷ menjelaskan bahwa penjatuhan hukuman potong tangan di medan perang justru akan memancing kemarahan musuh dan bisa membangkitkan semangat perang mereka. Hal ini mempertegas bahwa pemberlakuan hukum Islam tidak harus dipaksakan pada satu wilayah dan dapat dilaksanakan di wilayah lain apabila di wilayah tertentu bisa mendatangkan madharat (kerusakan). Peristiwa-peristiwa penundaan hukuman dimaksudkan untuk melahirkan masalah dan menghindari kerusakan yang bakal timbul, seperti hukuman bagi wanita hamil, menyusui dan hukuman ditunda karena datangnya musim panas maupun musim dingin.

¹⁵ Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Juz ke-4 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 338

¹⁶ Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Juz ke-4 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 339

¹⁷ Bakr Abu Zaid, *al Hudud Wata'zir 'inda Ibnu al Qayyim*, (Riyad: Darul 'Asimah, 1415 H), 351

Dalam peristiwa yang lain disebutkan bahwa Nabi saw. Pernah mewajibkan zakat fitrah berdasarkan makanan pokok dari penduduk setempat. Nabi saw. menetapkan zakat fitrah berupa satu gantang kurma atau satu gantang gandum, sebagai mana dalam suatu Hadits: *“Yahya bin Muhammad bin as-Sakam menyampaikan kepada kami dari Muhammad bin Jahdham, dari Ismail bin Ja’far, dari Umar bin Nafi”, dari ayahnya bahwa Ibnu Umar berkata, “Rasullah SAW mewajibkan zakat fitrah sebesar 1 sha’ kurma atau 1 sha’ gandum kepada seluruh kaum Muslimin, baik orang merdeka maupun budak, laki-laki maupun perempuan, muda maupun tua. Beliau memerintahkan agar zakat ini ditunaikan sebelum orang-orang berangkat melaksanakan shalat (Id).”*¹⁸ Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa zakat fitrah boleh dikeluarkan oleh seseorang dari makanan pokok di wilayah yang bersangkutan, seperti beras dan lainnya, sekalipun dia mampu mengeluarkannya dari jenis-jenis makanan yang disebutkan dalam hadits dan ini juga pendapat imam Ahmad dan juga Ulama yang lain.¹⁹ Ibnu Qayim juga sependapat dengan Ibnu Taimiyah, bahwa dikeluarkan zakat fitrah berupa satu sa’ makan pokok daerah tersebut.²⁰

c. Faktor Situasi

Dalam sejarah dikemukakan, ‘Umar bin al-Khattab tidak memberlakukan hukum potong tangan terhadap seorang pencuri pada masa paceklik. Al-Sa’di berkata: bercerita kepada kita Harun bin Ismail, bercerita kepada kami Ali bin Mubarak bercerita kepada kami yahya bin Abi Katsir, bercerita kepada kami Hasan bin Zahir, bahwa

¹⁸ Hadis no. 1503, “Kitabul Zakah, Bab Fard Shadaqatul Fitr,” Muahammad ibn Isma’il al-Bukhari, *Sahih al- Bukhari* (Beirut: Dar Ibnu Kashir: 2002)

¹⁹ Ibnu Taimiyah, *Majmu’ Fatawa*, Juz 25 (Madinah: Majma’ Malik Fahd: 2004), 68-69.

²⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), 355.

Ibnu Hudair bercerita kepadanya dari Umar, ia berkata: Tangan seorang pencuri tidak boleh dipotong dalam pencurian *udzq* dan juga pada masa tahun. Al Sa'di berkata: Saya bertanya kepada Ahmad bin Hanbal tentang hadis ini. Ia berkata; yang dimaksud dengan *udzq* adalah kurma, sedang yang dimaksud dengan masa tahun adalah masa paceklik.²¹

Umar bin Khatab juga meniadakan hukuman potong tangan terhadap pencuri uang dari baitul mal. Sebagaimana riwayat dalam al Mushannaf Abu Syaibah, dari Waqi', dari al Mas'udi, dari al Qasim, bahwasanya ada seorang laki-laki yang mencuri dari Baitul Mal, kemudian Sa'ad menulis surat kepada Umar bin Khatab - terkait hal tersebut – dan Umar pun membalasnya dan dijelaskan bahwa pencuri dari Baitul Mal tidak dipotong tangannya dan dia memiliki hak dari Baitul Mal.²²

Tindakan 'Umar yang tidak menjatuhkan hukuman terhadap pelaku pencurian tersebut, tidak bisa dianggap sebagai tindakan yang bertentangan dengan ajaran Islam karena pelaku tersebut melakukannya secara terpaksa sebagai bagian dari tuntutan kelangsungan hidup dan keselamatan dari bencana kelaparan. Dengan demikian, pelaku pencurian dianggap sebagai orang yang tidak melakukan dosa dengan perbuatannya tersebut, dan bahkan menjadi kewajiban bagi orang yang mampu untuk menyediakan makanan secara gratis pada saat terjadi kelaparan.²³

d. Faktor Niat

Niat adalah sengaja untuk melakukan sesuatu yang disertai dengan perbuatan. Perubahan hukum karena perbedaan niat seperti

²¹ Ibnu Hajar al 'asqalani, *Talhisul Habir Fi Takhriij Ahadits ar Rafi'i al Kabir*, Juz 4 (Mekah: Muasasah Qurtubah, 1995), 131

²² Ibnu Abu Syaibah, *Al Mushannaf*, Juz 15 (Riyad: Dar al Kunuz Isybiliya: 2015), 441.

²³ Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, juz ke-4, 352.

Rasulullah saw. Mewajibkan zakat fitrah berupa satu sa' dari kurma atau satu sa' dari anggur atau satu sa' dari susu. Beberapa jenis makanan ini didasarkan pada kebiasaan makanan pokok yang ada di Madinah. Akan tetapi, untuk daerah lain yang makanan pokoknya bukan dari jenis-jenis makanan tersebut maka yang dibuat pedoman adalah satu sa' nya saja, seperti daerah yang makanan pokoknya adalah jagung, beras, buah tin, dan lain-lain dari beberapa jenis biji-bijian. Demikian juga apabila jenis makanan di luar biji-bijian, seperti susu, daging, ikan, dan sebagainya, maka zakat fitrahnya dikeluarkan dari beberapa jenis harta tersebut, dan inilah pendapat jumhur ulama. Beberapa perubahan jenis harta zakat fitrah tersebut didasarkan pada tujuan utama zakat fitrah, yaitu memenuhi kebutuhan pokok orang-orang miskin pada hari Idul Fitri.²⁴

e. Faktor Adat

Menurut Ibn Qayyim faktor adat sama halnya dengan 'urf yang termasuk salah satu faktor yang dapat mempengaruhi corak hukum. Dicontohkan dengan orang yang bersumpah untuk tidak mengendarai dabbah yang mana di daerah tersebut kata dabbah sesuai dengan 'urf (adat istiadat) yang berlaku diartikan keledai. Oleh karena itu, sumpahnya hanya berlaku untuk mengendarai hewan yang bernama keledai. Adapun jika orang tersebut mengendarai kuda atau unta, maka tidak ada konsekuensi hukum baginya. Demikian juga sebaliknya, jika yang dimaksud dengan *dabbah* sesuai dengan 'urf pada daerah lainnya adalah kuda, maka sumpahnya tersebut hanya berlaku untuk hewan kendaraan yang bernama kuda. Hal tersebut memberi indikasi bahwa perubahan hukum selalu mempertimbangkan 'urf suatu daerah.²⁵

²⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, juz ke-4, 353.

²⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, juz ke-4, 409

Rekonstruksi Fikih Keuangan Islam

Dalam kajian fiqh klasik, fiqh dalam Islam terbagi menjadi dua bagian besar, yaitu fiqh al-‘ibadat, seperti salat, puasa, haji, dan lain-lain dan fiqh al-mu‘amalat, seperti jual beli, pinjam meminjam, titipan, sewa-menyewa, pernikahan, pidana, tata negara, dan lain-lain. Fiqh al-‘ibadat bercirikan *tauqifi* (konstan, tegas, dan universal), sementara fiqh al-mu‘amalat bercirikan *mutaghayyir* dan menerima ijithat maka lebih cenderung lentur, elastis, dan kompatibel dengan zaman. Al-Shatibi dalam *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari‘ah* menuturkan:

الأَصْلُ فِي الْعِبَادَاتِ بِالنَّسَبَةِ إِلَى الْمُكَلَّفِ التَّعَبُّدُ دُونَ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى
الْمَعَانِي وَأَصْلُ الْعَادَاتِ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى الْمَعَانِي

“Konsep dasar dalam fiqh al-‘ibadat jika dinisbatkan kepada orang mukalaf adalah penghambaan dogmatis dan tidak menoleh kepada substansi.”²⁶ Hal ini dikuatkan dengan kaidah lain yang berbunyi:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُعْبَدُ إِلَّا بِمَا شَرَعَ

“Sesungguhnya Allah tidak disembah kecuali dengan cara yang telah ditetapkan.”²⁷

Ibnu Taimiyah lebih memperjelas kaedah untuk membedakan ibadah dan non-ibadah. Beliau *rahimahullah* berkata, “Hukum asal ibadah adalah *tawqifiyah* (dilaksanakan jika ada dalil). Ibadah tidaklah diperintahkan sampai ada perintah dari Allah. Jika tidak, maka termasuk dalam firman Allah (yang artinya), “Apakah mereka mempunyai sembahhan-sembahhan selain Allah yang mensyariatkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah?”²⁸ Sedangkan

²⁶ Ibrahim bin Musa al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-shari‘ah* (Beirut: Dar Ibn ‘Affan, 1997), 513.

²⁷ Muhammad bin ‘Alawi, *Muhammad al-Insan al-Kamil* (Jeddah: Dar al-Salam, 1996), 306

²⁸ QS. Asy Syura: 21

perkara adat (non-ibadah), hukum asalnya adalah dimaafkan, maka tidaklah ada larangan untuk dilakukan sampai datang dalil larangan. Jika tidak, maka termasuk dalam firman Allah (yang artinya), “Katakanlah: “Terangkanlah kepadaku tentang rezki yang diturunkan Allah kepadamu, lalu kamu jadikan sebagiannya haram dan (sebagiannya) halal”²⁹ Oleh karena itu, Allah mencela orang-orang musyrik yang membuat syari’at yang tidak diizinkan oleh Allah dan mengharamkan yang tidak diharamkan.³⁰

Kaidah di atas mempertegas tentang sempitnya ruang dalam *fiqh al-‘ibadat*. Semua mekanisme ibadah haruslah dikonfirmasi langsung oleh Shari’, baik dalam Al-Qur’an ataupun As-Sunnah. Sebab, ibadah-ibadah yang tidak mendapat petunjuk langsung dari Shari’ disebut dengan bidah (kata serapan dari bahasa Arab: bid‘ah.³¹), dan bidah adalah terlarang dalam Islam.

Sementara kaidah yang menyatakan bahwa “Konsep dasar dalam *fiqh al-mu‘amalat* adalah berpijak pada substansi bukan dogmatis”, ini mempertegas bahwa asal dari *fiqh al-mu‘amalat* adalah boleh sampai ada dalil yang memerintahkan sebaliknya.”³² Kaidah tersebut selaras dengan kaidah yang menyatakan: “Segala persoalan muamalah itu longgar sepanjang tidak ada dalil yang melarangnya.”³³

Kaidah-kaidah *fiqh al-mu‘amalat* tadi memberikan gambaran bahwa ruang lingkup *fiqh al-mu‘amalat* itu luas dan tidak terbatas. Keabsahan dalam *fiqh al-‘ibadat* harus dikonfirmasi langsung *Shari’*, sementara keabsahan dalam *fiqh al-mu‘amalat* hanya cukup tidak ada dalil yang melarang. Pokok perhatian dalam *Fiqh al-‘ibadat*

²⁹ QS. Yunus: 59

³⁰ Ibnu Taimiyah, *Majmu’ Fatawa*, Juz 29, hal. 17

³¹ Lihat pada: Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 197.

³² Ibrahim bin Musa al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-shari’ah* (Beirut: Dar Ibn ‘Affan, 1997), 516.

³³ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Wasitfi al-Madhhab*. Juz ke-5 (t.t.: t.p., t.th.), 337

adalah formatnya, sementara dalam *fiqh al-mu'amalat* terfokus pada substansinya.

Dalam literatur fikih klasik, fikih keuangan Islam, utamanya zakat pertanian sebagai bagian dari instrumen keuangan Islam diposisikan dalam ranah *fiqh al-'ibadat*, karena pembahasan keuangan Islam lebih fokus pada sumber keuangan Islam. Salah satu sumber keuangan Islam adalah zakat. Zakat dalam kitab *Zad al-Mustaqni' Fi al-Ikhtisar al-Mughni* ditulis setelah pembahasan *al-Janaiz*,³⁴ dalam kitabnya *Radd al-Muhtar* zakat dibahas setelah bab jenazah,³⁵ sementara Abu al-Qasim al-'Abdar al-maliki menulis fikih zakat dalam kitabnya, *al-Taj al-Iklil*, setelah bab *al-Janaiz*,³⁶ Imam Abu Zakariya Yahya bin Sharaf al-Din al-Nawawi al-Shafi'i menulis *al-Zakah* dalam kitabnya, *Minhaj al-Talibin*, setelah bab *al-Janaiz*.³⁷

Walaupun kebanyakan penempatan pembahasan sumber keuangan Islam, terutama zakat pertanian masih serumpun dengan *fiqh al-'ibadat*, namun secara substansi ada beberapa ulama' yang mencoba mengeluarkan sumber keuangan Islam dari *fiqh al-'ibadat*, akan tetapi mereka belum terlalu berani dan tegas. 'Abd al-Wahab Khalaf dalam bukunya, *Ilm Usul al Fiqh*, pertama-tama menyinggung bahwa *al-ahkam al-'amaliyyah* atau fikih dibagi menjadi dua, yaitu *fiqh al-'ibadat*, dan dimasukkannya zakat dalam posisi *fiqh al-'ibadat*, puasa, haji, sholat dan lainnya, dan yang selanjutnya adalah *fiqh al-mu'amalat*, yang menurutnya adalah sebagai aturan untuk mengatur hubungan seorang mukalaf dengan mukalaf yang lain, baik dalam konteks personal individual, komunal,

³⁴ Musa bin Ahmad al-Hajawi, *Zad al-Mustaqni' fi Ikhtisar al-Muqni'* (t.t.: Madaru al-Watan li al-Nashr, t.th.), 75.

³⁵ Muhammad Amin bin 'Umar 'Abidin, *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar*, juz ke-3 (Riyadh: Dar al-'Alam al-Kutub, 2003), 224.

³⁶ Muhammad bin Yusuf bin Abi Qasim al-Maliki al-'Abdari, *al-Taj wa al-Iklil*, juz ke-3 (Beirut: Dar al-Kutub al 'Ilmiyyah, 1994), 80.

³⁷ Muhammad al-Zuhri al-Ghamrawi, *al-Siraj al-Wahhaj 'ala Matn al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 121.

dan sosial.³⁸ Kalau memperhatikan hubungan individual, komunal dan sosial, sebenarnya zakat masuk dalam ranah *fiqh al-mu'amalat*. Selanjutnya, 'Abd al-Wahab Khalaf membagi muamalah menjadi beberapa bagian, yaitu *al-Ahkam al-ahwal al-shakhsiyyah* (hukum-hukum yang berkaitan dengan keluarga), *al-Ahkam al-madaniyyah* (hukum-hukum terkait transaksi setiap individu seperti jual beli, sewa-menyewa), *al-Ahkam al-jina'iyah* (hukum-hukum tindak pidana), *al-Ahkam al-murafa'at* (hukum acara pidana), *al-Ahkam al-dusturiyyah* (hukum-hukum terkait dengan aturan hukum), *al-Ahkam al-dawliyyah* (hukum-hukum yang berkaitan dengan hubungan antar negara) dan *al-ahkam al-iqtisadiyyah wa al-maliyyah* (hukum-hukum yang berkaitan ekonomi serta relasi ekonomi antara orang kaya dengan orang miskin).³⁹ Awalnya 'Abd al-Wahab Khalaf memposisikan fikih zakat sebagai domain ibadah tetapi pada pembahasan muamalah, ia membahas zakat pada bagian *al-ahkam al-iqtisadiyyah wa al-maliyyah*.

Al-Subki menjelaskan bahwa al-Shafi'i lebih condong menjadikan keuangan Islam termasuk zakat pertanian masuk dalam unsur muamalah dibandingkan ibadah, sementara Abu Hanifah lebih mengkatogorikan masuk dalam domain ibadah dibanding muamalah.⁴⁰ Perbedaan pandangan ini berimplikasi kepada perbedaan pendapat terkait anak kecil dan orang gila yang kaya dan mampu berzakat. Abu Hanifah berpandangan bahwa anak kecil dan orang gila tidak wajib mengeluarkan zakat, hal ini selaras dengan pandangan sebelumnya, karena anak kecil dan orang gila tidak terbebani dengan ibadah, sementara as-Shafi'i, Malik dan Ahmad berpendapat bahwa anak kecil dan yang kaya wajib mengeluarkan zakat, karena zakat lebih cenderung masuk kedomain muamalah.

Kalau mencermati tulisan-tulisan para ahli fikih keuangan Islam klasik, sebenarnya pembahasan keuangan Islam termasuk zakat

³⁸ 'Abd al-Wahhab al-Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, 31-33.

³⁹ Abd al-Wahhab al-Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, 32

⁴⁰ Taj al-Din al-Subki, *al-Ashbah wa al-Naza'ir*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 267.

pertanian sudah tidak dikaitkan dengan *fiqh al-‘ibadat* lagi, akan tetapi dimasukkan ke pembahasan sumber keuangan negara yang lebih cenderung masuk kewilayah *fiqh muamalah*, sehingga lebih dikenal dengan *fiqh keuangan Islam*. Abu Yusuf membahas zakat pada pembahasan *ash-shadaqat, Ijaratul Ardhu Baidha wa zatal na’l* dan juga pada pembahasan lainnya dan selalu dikaitkan dengan pembahasan pajak. Semuanya itu disampaikan kepada khalifah Harun al Rasyid sebagai masukan kepadanya dalam mengelola keuangan negara.⁴¹ Yahya bin Adam di kitab *al-Kharaj*⁴², memasukkan keuangan Islam seperti pajak dan zakat sebagai sumber keuangan negara, dan diposisikan setelah pembahasan Fai dan ghonimah, demikian juga dalam karyanya Abu ‘Ubaid al-Qasim bin Salam al-Harawi al-Baghdadi di kitab *al-Amwal*,⁴³ dia meletakkan pembahasan keuangan Islam termasuk zakat setelah membahas sumber lain bagi keuangan negara seperti ghonimah dan fai. Imam Mawardi al-Shafi’i dalam bukunya *al-Ahkam al-Sultaniyyah*,⁴⁴ meletakkan pembahasan zakat setelah pembahasan kewenangan pemimpin dalam haji.

Secara substansi Yusuf Qardawi cenderung meletakkan keuangan Islam pada posisi *fiqh muamalah* walaupun tidak secara terang-terangan menyebutkan hal tersebut. Kecenderungan Yusuf Qardawi terlihat pada ijtihadnya dalam membahas salah satu sumber keuangan Islam yaitu zakat pertanian, seperti pendapatnya terkait sumber pertanian yang wajib dikenakan zakat, meskipun Rasulullah SAW hanya menyebutkan empat macam hasil pertanian yang wajib dizakati. Menurutnya bahwa semua hasil bumi wajib untuk dikeluarkan zakatnya. Pendapat beliau ini berdasarkan keumuman nas-nas al-Quran dan as-Sunnah, dan ini juga sesuai dengan hikmah diperintahkannya zakat. Apabila zakat hanya diwajibkan kepada

⁴¹ Abu Yusuf, *al Kharaj* (Beirut: Darul Ma’rifah, 1979), 76-91.

⁴² Yahya bin Adam, *al Kharaj*, (Kairo: Dar as Suruq: 1987), 115-137

⁴³ Abu Ubaid, *al Amwal*, Juz 2 (Mesir: Darul Huda an Nabawi, 2007), 129-212

⁴⁴ Al Mawardi, *al Ahkam as Sulthaniyyah* (Kairo: Darul Hadis: 2006), 188

petani gandum saja, misalnya, dan pemilik kebun jeruk, manga, dan apel yang luas tidak diwajibkan, maka hal itu tidak mencapai maksud atau hikmah syariat zakat, yaitu terwujudnya derma dari orang kaya untuk pemberdayaan kaum lemah. Namun demikian Yusuf al-Qardawi masih berpegang dengan hadits Nabi dalam masalah Nisab, yaitu 5 wasaq. Beliau berpendapat bahwa *nisab* dalam zakat pertanian adalah 5 *wasaq* yang setara dengan 652,8 atau lebih kurang 653 kg. Sedangkan besar zakat pertanian yang harus dikeluarkan antara 5% atau 10%. Sampai titik ini, Yusuf Qardawi berpegang dengan hadits Bukhari yang diriwayatkan dari Ibnu Umar dari Nabi Muhammad SAW: “*Yang diairi oleh hujan atau mata air, atau merupakan rawa (‘usary), zakatnya sepersepuluh dan yang diairi dengan bantuan binatang (nadzh), zakatnya seperdua puluh.*”⁴⁵ Yusuf Qardawi berpendapat bahwa pembiayaan hendaklah dikeluarkan terlebih dahulu sebelum zakat dikeluarkan, ini juga senada dengan pendapat yang dikemukakan oleh ‘Atha yang dipelopori Ibnu Hazam. Yusuf al-Qardhawi menjelaskan mengapa pembiayaan itu perlu dikeluarkan dan tidak dimasukkan dalam penetapan 10% atau 5%. Penentuan zakat 10% atau 5% dilihat dari kesulitan yang dikeluarkan dalam mengairi tanaman, tetapi pembiayaan lain tidak terdapat satu nas pun untuk menentukan apakah biaya-biaya itu dimasukkan atau tidak dimasukkan ke dalam pertimbangan. Tetapi menurut jiwa hukum syari’ah, perlu dikeluarkan pembiayaan-pembiayaan sebelum menentukan kadar zakat.

Perhitungan pembiayaan dalam zakat pertanian sebenarnya belum cukup untuk melahirkan keadilan dalam zakat, karena ada biaya hidup yang sebenarnya layak untuk dipertimbangkan sebelum dikeluarkan zakatnya sebagaimana jenis zakat yang lain yang memberlakukan haul, yang secara substansi memperhitungkan biaya hidup sebagai pengurang zakat sebelum ditunaikannya.

⁴⁵ H.R. Muttafaq ‘alih

Kalau mencermati pembahasan keuangan Islam oleh ahli fikih keuangan Islam klasik yang sudah tidak dikaitkan dengan *fiqh al-'ibadat* dan juga uraian Yusuf al-Qardawi diatas mensiratkan bahwa fikih keuangan Islam dapat diposisikan sebagai fikih muamalah untuk melahirkan mashlahah sebagai inti dari maqashid syariah. Para ahli fikih keuangan Islam belum secara eksplisit menyatakan bahwa keuangan Islam masuk dalam rumpun muamalah, dan secara substansi masih setengah-setengah memosisikan keuangan Islam sebagai bagian dari fikih muamalah, hal ini terlihat dari keberanian ijtihad mereka yang salah satunya belum mempertimbangkan biaya hidup sebagai salah satu pertimbangan dalam zakat pertanian.

Tujuan utama disyariatkannya zakat sebagai salah satu sumber keuangan Islam adalah untuk pemberdayaan kaum lemah sehingga sifat dasar dari zakat itu adalah berkembang dan dapat memberdayakan, sementara hibah, sedekah, dan hadiah lebih bersifat kepada bantuan konsumtif, maka ada beberapa riwayat yang menjelaskan bahwa sedekah dan hadiah lebih baik berupa barang yang dibutuhkan setiap hari, seperti air, makanan dan juga domaba atau kambing sebagai salah satu sumber protein.⁴⁶

Untuk management dan pengembangan keuangan Islam, perlu adanya sumberdaya manusia yang mengelolanya secara profesional, contohnya pengelola zakat sebagai sumber keuangan Islam, dalam fikih Islam dikenal dengan istilah amil. Amil zakat dibentuk dan diangkat oleh pemerintah atau oleh oragnisasi Islam tertentu.⁴⁷ Hal ini menyiratkan secara tidak langsung bahwa zakat bukanlah kekayaan yang dikelola secara personal yang tidak perlu dipertanggungjawabkan kepada publik. Amil zakat selayaknya diangkat dengan resmi dan diberi ujah atau gaji yang layak,

⁴⁶ Sa'id bin Muhammad Ba'Ali Ba'isun al-Daw'ani al-Ribat al-Hadrami, *Sharh al Muqaddimah al-Hadramiyyah* (Jeddah: Dar al-Minhaj li al-Nashr wa al-Tawzi', 2004), 539.

⁴⁷ 'Uthman bin Muhammad Shatta al-Dimyati, *Hashiyah I'anat al-Talibin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), 215.

sebagaimana keumuman yang berlaku dan sesuai dengan peraturan atau undang-undang, apabila sudah dibentuk.⁴⁸ Zakat memang idealnya dikelola oleh pemerintah, atau mungkin sebagiannya ada yang dikelola oleh swasta, akan tetapi, tetap sejalan dengan peraturan atau undang-undang yang berlaku.

Keuangan dalam Islam dimaksudkan untuk melahirkan kesejahteraan dan inilah yang dikenal dengan istilah *maslahah*. Masalah yang dapat muncul karena penerapan zakat – sebagai contoh karena merupakan sumber keuangan Islam - diantaranya adalah terciptanya rasa solidaritas, kasih sayang, dan tolong-menolong antar sesama manusia dan terwujudnya kemakmuran dan pemberdayaan bagi para mustahik. Maka, secara konseptual dimensi sosial (hubungan antar sesama manusia) dalam keuangan Islam lebih dominan dibanding dimensi ibadah. Unsur-unsur sosial, kemanusiaan, dan kenegaraan dalam keuangan Islam menjadikannya semakin relevan dimasukkan ke kategori *fiqh al muamalat*.⁴⁹

B. Maqasid al-Shari‘ah

Pengertian *Maqasid al-Shari‘ah*

Diyakini bahwa tidak ada satu pun hukum yang dibuat tanpa adanya satu tujuan. Dalam konteks hukum Islam, tujuan ini telah menjadi satu disiplin ilmu tersendiri yang dikenal dengan *Maqasid al-Shari‘ah*. Secara garis besar, Imam al-Subki menyampaikan bahwa seluruh hukum syariat itu kembali pada satu kesimpulan: *jalb al-masalih* dan *dar’ al-mafasid*. Hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Imam ‘Izz al-Din bin ‘Abd al-Salam.⁵⁰ Selanjutnya

⁴⁸ Yusuf al-Qardawi, *Fiqh al-Zakah: Dirasah Muqaranah li Ahkamiha wa Falsafatiha fi Daw’ al-Qur’an wa al-Sunnah* (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1991), juz ke-2, 579.

⁴⁹ Sayyid Qutub, *Fi Zilal al-Qur’an* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-4, 42. Dan Muhammad al-Khudari Bik, *Tarikh al-Tashri‘ al-Islami* (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), 34.

⁵⁰ Taj al-Din al-Subki, *al-Ashbah wa al-Naza‘ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1991), juz ke-1, 12.

dikembangkan secara lebih rinci bahwa *ummahat al-maslahah* (induk kemaslahatan) itu terdapat dalam lima prinsip (*al-daruriyyah al-khamsah*) yang terdiri atas *hifz al-din* (menjaga agama), *hifz al-nafs* (menjaga jiwa), *hifz al-nasal* (menjaga keturunan), *hifz al-'aql* (menjaga akal), dan *hifz al-mal* (menjaga harta). *Maqasid al-Shari'ah* adalah kalimat yang tersusun dari dua kata yaitu *maqashid* dan *syariah* yang kedudukannya menjelaskan dan menerangkan. Sebagian yang lain yang berpendapat bahwa *shari'ah* berasal dari kata *shir'ah* dan *shari'ah* yang bermakna saluran air yang lancar di mana manakala ada orang yang menginginkannya tidak perlu memerlukan alat apa pun. Adapun syariat yang dimaksud dalam agama Islam adalah sesuatu yang ditetapkan oleh Allah swt. kepada hamba-hambanya, baik berupa ibadah maupun muamalah, semisal jual beli, dan lain-lain.⁵¹ Dalam hal ini Allah swt. Berfirman: “Dialah (Allah) telah mensyariatkan kepadamu agama yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu tegakkanlah Agama (Keimanan dan Ketakwaan) dan janganlah kamu berpecah belah di dalamnya. Sangat berat bagi orang-orang musyrik (untuk mengikuti) agama yang kamu serukan kepada mereka. Allah memilih orang yang Dia kehendaki kepada agama tauhid dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya bagi orang yang kembali (kepada-Nya).”⁵²

Dalam aspek terminologis, ada beberapa definisi mengenai *maqasid al-shari'ah*. Syekh Wahbah al-Zuhayli mendefinisikan *maqasid al-shari'ah* sebagai substansi-substansi dan tujuan-tujuan yang diperhatikan di dalam pembuatan hukum syariat, entah itu keseluruhan ataupun hanya sebagiannya saja. Dengan bahasa lain, dapat dikatakan bahwa *maqasid al-shari'ah* adalah tujuan akhir

⁵¹ Yusuf al-Qardawi, *Dirasah fi Fiqh Maqahid al-Shar'iyah* (Kairo: Dar al-Shuruq, 2008), 16.

⁵² QS. al-Shura: 13. Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 484.

syariat atau rahasia-rahasia yang dibuat oleh *Shari'* (Allah dan rasul-Nya) di setiap hukum-hukum *shar'i* yang ada.⁵³

Sedangkan Yusuf al-Qardawi mengatakan bahwa yang dimaksud *maqasid al-shari'ah* adalah tujuan-tujuan yang hendak dicapai oleh teks-teks syariat berupa beberapa perintah, larangan, maupun keleluasaan di mana hukum-hukum partikular mempunyai orientasi untuk merealisasikannya dalam kehidupan orang mukalaf, baik dalam ranah personal, individu, maupun komunal masyarakat.⁵⁴ Definisi senada diungkapkan oleh al-Raishuni dengan mengatakan bahwa *maqasid al-shari'ah* adalah tujuan dari dibuatnya syariat yang realisasinya dapat mewujudkan kemaslahatan hamba.⁵⁵ Sedangkan 'Alal al-Fassi berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *maqasid al-shari'ah* adalah tujuan syariat dan rahasia-rahasia yang dibuat oleh *Shari'* di setiap hukum-hukum yang ada.⁵⁶

Maqasid al-shari'ah yang menjadi dasar pengambilan keputusan hukum Islam memiliki beberapa karakteristik. Menurut Dr. Muhammad Sa'd al-Yubi terdapat dua kategori karakteristik dalam *maqasid al-shari'ah*, yakni sebagai berikut.⁵⁷ *al-Khasa'is al-asliyyah*, yaitu karakteristik yang menjadi induk dari karakteristik-karakteristik yang lain. Dalam karakteristik ini terdapat dua poin penting:

- a. Karakteristik ketuhanan, yakni segala sesuatu yang menjadi *maqasid al-shari'ah* yang bersifat *ilahiyyah rabbaniyyah* (berasal dari Allah swt.). Karena itu, ia mempunyai sifat-sifat sempurna

⁵³ Muhammad Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Da al-Fikr, 1989), juz ke-2, 308.

⁵⁴ Yusuf al-Qardawi, *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Shar'iyyah* (Kairo: Dar al-Shuruq, 2008), 20.

⁵⁵ Ahmad al-Raysuni, *al-Fikr al-Maqasidi Qawa'iduhu wa Fawa'iduhu* (t.t: al-Dar al-Baida', 1999), 13.

⁵⁶ 'Alal al-Fashi, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha* (Beirut: Dar al-Gharbi al-Islami, 1993), 7.

⁵⁷ Muhammad Sa'd al-Yubi, *Maqasid al-Shar'iyyah al-Islamiyyah wa 'Alaqa tuha bi al-Adillah al Shar'iyyah* (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998), 420.

dan mulia, seperti keadilan, kasih sayang, kemuliaan, dan kebaikan. Dari karakteristik inilah kemudian muncul karakteristik yang lain, di antaranya universal, konsisten, sakral, terstandar, terpelihara dari pertentangan, dan terlepas dari kebingungan dan hawa nafsu.

- b. Karakteristik natural, yakni senantiasa menjaga fitrah manusia dan segala kebutuhannya. Ini berarti bahwa *maqasid al-shari'ah* memiliki tujuan untuk melindungi dan menegakkan fitrah manusia. Sayyid Qutub menegaskan bahwa ajaran Islam berbicara tentang fitrah manusia yang tidak pernah berubah juga dirubah dan tidak pernah lenyap. Sebagaimana firman Allah: “Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.”⁵⁸

Dari sini dapat digarisbawahi bahwa syariat dengan segala apa yang dibutuhkan oleh manusia mulai sejak syariat itu sendiri turun sampai hari kiamat. *al-Khasa' is al-far'iyah*, yaitu karakteristik yang tersusun dari karakteristik-karakteristik yang lain. Karakteristik ini terdiri dari beberapa karakteristik yang telah disebutkan sebelumnya, yakni universal, konsisten, sakral, terstandar, terpelihara dari pertentangan, dan terlepas dari kebingungan dan hawa nafsu.

Sejarah *Maqasid al-Shari'ah*

Kemunculan *maqasid al-shari'ah* dalam Islam sebagaimana kemunculan ilmu-ilmu Islam lainnya. Ia tidak muncul dalam sekali tahapan, melainkan melalui beberapa tahapan sehingga ia menjadi kajian tersendiri. Awal kemunculan *maqasid al-shari'ah* bersamaan dengan turunnya teks-teks syariat berupa Al-Qur'an dan

⁵⁸ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 407.

Hadis. Dalam teks-teks tersebut banyak terkandung esensi dari *maqasid al-shari'ah*, baik secara eksplisit maupun implisit. Berikut beberapa ayat Al-Qur'an dan teks Hadis yang menjelaskan kandungan *maqasid al-shari'ah*. "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu."⁵⁹ "Allah tidak ingin menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan "Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan) keji dan mungkar."⁶⁰ "Sesungguhnya agama itu mudah; dan apabila agama dipersulit oleh seseorang maka agama akan menyusahkannya. Maka, berpeganglah kepada kebenaran dan berusaha lah dan berikanlah kabar gembira."⁶¹ "Tidak boleh ada *mudarat* (bahaya) dan juga tidak boleh ada yang memudaratkan."⁶²

Dari yang semula berserakan di teks-teks syariat, teori *maqasid* terus berkembang dan semakin diperhatikan manakala para ulama membuat metodologi *qiyas* (analogi hukum). Dalam *qiyas* yang menjadi *stressing point* (titik tekan pembahasannya) adalah hubungan kemiripan antara dua hal yang diwujudkan dalam bentuk *'illat*. Dalam metodologi pencarian *'illat* (*masalik al-'illat*), salah satu metodenya adalah *al-munasabah* yang di dalamnya dikaji mengenai *maqasid al-shari'ah*. Tidak hanya itu, dalam beberapa diskursus fikih, para ulama senantiasa untuk memperhatikan *maqasid* dalam pengambilan keputusan hukum, terlebih Hanafiyyah yang dikenal sebagai *ahl al-ra'y* (rasionalis).⁶³

Tidak ada kepastian tentang siapa orang pertama yang menggunakan terminologi *maqasid al-shari'ah*. Namun, terdapat

⁵⁹ QS. al-Baqarah: 185

⁶⁰ QS. al-'Ankabut: 45

⁶¹ Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (t.t.: Dar Tawq al-Najat, t.th.), juz ke-1, 16.

⁶² Abu 'Abdillah Muhammad bin Yazid al-Quzwayni Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), juz ke-3, 64.

⁶³ Muhammad Sa'd al-Yubi, *Maqasid al-Shar'iyah al-Islamiyyah wa 'Alaqa tuha bi al- Adillah al-Shar'iyah* (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998), 44.

beberapa ulama yang diduga memberikan pengaruh besar terhadap kajian *maqasid al-shari'ah*.⁶⁴

a. Imam al-Haramain

Dalam kitabnya, *al-Burhan*, beliau memberikan isyarat tentang *maqasid al-shari'ah* dalam beberapa pembahasan. Isyarat beliau yang paling menonjol adalah isyarat beliau mengenai pembagian *maqasid al-shari'ah* ke dalam *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*. Dalam kitabnya tersebut beliau menjelaskan bahwa prinsip-prinsip syariat terbagi atas lima bagian, yaitu:

- 1) Prinsip esensial yang harus ada dan menjadi tujuan dari kebijakan universal. Semisal, kewajiban kisas dengan alasan menjaga dan melindungi jiwa;⁶⁵
- 2) Sesuatu yang menjadi hajat umum tetapi tidak sampai pada prinsip esensial. Seperti, keabsahan sewa-menyewa tempat tinggal karena telah mencapai taraf membutuhkan tempat tinggal tetapi tidak mampu memilikinya;⁶⁶
- 3) Sesuatu yang tidak berkaitan dengan prinsip esensial dan hajat umum, akan tetapi bertujuan untuk mencapai kemuliaan dan menghindari kehinaan. Contohnya, bersuci dari hadas dan membersihkan najis;
- 4) Sesuatu yang tidak berkaitan dengan prinsip esensial ataupun hajat umum, namun realisasinya dihukumi sebagai sebuah kesunahan. Di antaranya, akad *kitabah* yang bertujuan untuk membebaskan budak;⁶⁷
- 5) Sesuatu yang esensinya sama sekali tidak diperhatikan sehingga

⁶⁴ Muhammad Sa'd al-Yubi, *Maqasid al-Shar'iyah al-Islamiyyah wa 'Alaqtuha bi al- Adillah al-Shar'iyah* (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998), 47.

⁶⁵ 'Abd al-Malik bin 'Abdullah, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1997), juz ke-2, 207

⁶⁶ 'Abd al-Malik bin 'Abdullah, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1997), juz ke-2, 79

⁶⁷ 'Abd al-Malik bin 'Abdullah, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1997), juz ke-2, 80.

tidak termasuk ke dalam apa yang esensial, menjadi hajat umum, dan sebetuk kemuliaan, seperti ibadah fisik *ansich*.⁶⁸

Dari kelima pembagian di atas, Imam Haramain secara tidak langsung menegaskan bahwa prinsip pertama adalah *daruriyyat*, prinsip kedua adalah *hajiyyat*, dan prinsip ketiga serta keempat adalah *tahsiniyyat*. Oleh para ulama lintas kelima konsep ini dijadikan dasar pengkajian lebih lanjut *maqasid al-shari'ah*.

b. Imam al-Ghazali

Dari Imam al-Haramain, kajian *maqasid al-shari'ah* kemudian berlanjut kepada muridnya, Imam al-Ghazali. Sang *Hujjah al-Islam* itu menunjukkan ketertarikan kuat dan menulis kajian *maqasid* secara gamblang. Setidaknya terdapat enam poin yang beliau tulis berkaitan dengan *maqasid al-shari'ah*, antara lain:

- 1) *Maslahah* ditinjau dari segi kekuatannya terbagi atas *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*. *Maslahah* ini sebagai bentuk manifestasi dari menjaga tujuan syariat;⁶⁹
- 2) Tujuan syariat terepresentasi dalam lima diskursus, yakni perihal menjaga agama, melindungi jiwa, merawat akal, melestarikan keturunan, dan memproteksi harta;
- 3) Proses menemukan tujuan syariat melalui Al-Qur'an, Hadis, dan hasil ijmak;⁷⁰
- 4) Terdapat beberapa kaidah yang berkaitan dengan *maqasid al-shari'ah*, di antaranya: "Menjaga kelima prinsip ini berada di tingkatan *daruriyyat*. Oleh karena itu, kelima prinsip ini

⁶⁸ 'Abd al-Malik bin 'Abdullah, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), juz ke-2, 80.

⁶⁹ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), juz ke-1, 174.

⁷⁰ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), juz ke-1, 179.

merupakan tingkatan *masalahah* yang paling kuat.”⁷¹ “Seorang mujtahid harus memprioritaskan sesuatu yang ada pada tingkatan *daruriyyat*, sekalipun tidak ditemukan dalil teks asalnya.”⁷²

- 5) Dalam kitab *Shifa’ al-‘Alil*, beliau menjelaskan tentang karakteristik ‘*illat* (alasan hukum), *masalik al-‘illat* (metode pencariannya) dan hal-hal yang membatalkan status ke-‘*illat*-annya. Di sana juga terdapat keterangan untuk menggali *maqasid al-shari‘ah* dan pedoman pengaplikasiannya;
- 6) Terdapat beberapa bentuk *maqasid* yang beliau kemukakan, seperti menjunjung tinggi agama Islam, melindungi darah umat muslim, dan lain-lain.

c. Imam al-Razi dan Imam al-Amidi

Setelah era *Hujjah al-Islam* Imam al-Ghazali, kajian *maqasid* dilanjutkan oleh Imam al-Razi dan Imam al-Amidi. Al-Razi menambahkan pembagian *tahsiniyyat* ke dalam dua bagian, yakni *tahsiniyyah* yang tidak bertentangan dengan kaidah usul fikih dan *tahsiniyyah* yang bertentangan dengan kaidah usul fikih. Beliau juga menambahkan pembagian *masalahah* menjadi *masalahah* yang diperhitungkan dan *masalahah* yang dinegasikan. Sedangkan, al-Amidi menambahkan mengenai konsep *tarjih al-maqasid* (memilih mana *maqasid* yang unggul).⁷³

⁷¹ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), juz ke-1, 174.

⁷² Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), juz ke-1, 175.

⁷³ Muhammad bin ‘Umar Fakhr al-Din al-Razi, *al-Mahsul* (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1997), juz ke-5, 161; Ibid., ‘Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Fikr, 2012), juz ke-3, 274.

d. Imam ‘Izz al-Din bin ‘Abd al-Salam

Selanjutnya, Imam ‘Izz al-Din bin ‘Abd al-Salam yang muncul sebagai salah satu ulama kenamaan *maqasid*. Selaku murid al-Amidi, beliau melanjutkan apa yang telah digagas oleh gurunya. Melalui *magnum opus*-nya, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, beliau memaparkan *maslahah* secara panjang lebar dan mendetail yang mana konsep *maslahah* ini menjadi *main course* dari diskursus *maqasid al-shari'ah*.⁷⁴ Selain itu, beliau juga menulis kitab ringkasan (*mukhtasar*) yang berjudul, *al-Fawa'id min Iqtisar al-Maqasid*, dan dua kitab lainnya, *Maqasid al-Salah dan Maqasid al-Sawm*.

e. Imam Al-Qarafi

Al-Qarafi, muridnya Imam ‘Izz al-Din bin ‘Abd al-Salam, merupakan ulama *maqasid* berikutnya dengan karangannya berupa kitab *al-Furuq*. Di dalamnya, beliau menjelaskan tentang kaidah *maqasid* dan kaidah *was'ail*.⁷⁵ Di kitab lainnya, *Sharh Tanqih al-Fusul*, beliau menegaskan bahwa setiap tempat yang tidak diketahui terdapat *maslahah* di sana bukan berarti di tempat tersebut tidak ada *maslahah*, tetapi dikatakan bahwa di sana ada *maslahah* yang tidak dijumpai.⁷⁶

f. Ulama-ulama Hanabilah

Setelah periode al-Qarafi, perkembangan *maqasid al-shari'ah* lebih semarak di kalangan kelompok Hanabilah. Dari kalangan Hanabilah terdapat tiga ulama besar yang intens dalam kajian *maqasid al-shari'ah*, yakni Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim al-Jawziyyah dan Najm al-Din al-Tufi. Ibn Qayyim al-Jawziyyah berpendapat bahwa

⁷⁴ Muhammad ‘Izz al-Din bin ‘Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010), juz ke-1, 14.

⁷⁵ Ahmad bin Idris al-Qarafi, *al-Furuq* (Beirut: ‘Alam al-Kitab, t.th), juz ke-2, 32.

⁷⁶ Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul* (t.tp: Syirkah al-Thaba‘ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1973), juz ke-1, 72.

sangat ganjil manakala ada orang yang ingkar terhadap hikmah, alasan utama, dan *masalah* yang terkandung dalam syariat.⁷⁷ Pada masa ini juga terdapat al-Tufi al-Hanbali yang tidak kalah *concern* dibanding para pendahulunya terhadap kajian *maqasid al-shari'ah*. Perhatian beliau ditunjukkan dengan karya beliau di bidang *maqasid* yang berjudul *Sharh Mukhtasar al-Rawdah*.⁷⁸

g. Ulama-ulama Malikiyyah

Dari kelompok Hanabilah tren *maqasid al-shari'ah* beralih kekelompok Malikiyyah dengan pionernya yang bernama Imam al-Shatibi. Pada zamannya Imam al-Shatibi inilah kajian *maqasid* mendapatkan landasan teoritis yang kuat. Dalam kitab monumentalnya, *al-Muwafaqat fi Usul al-Fiqh*, beliau banyak mengelaborasi penjelasan krusial tentang *maqasid*. Dari titik ini kajian *maqasid* lalu menjadi satu bidang ilmu tersendiri dalam khazanah Islam.⁷⁹

h. Ulama Kontemporer

Pasca al-Shatibi, kajian tentang *maqasid* semakin meluas, beragam, dan bervariasi. Terhitung sejak Ibn 'Ashur dengan karyanya, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, di mana di dalamnya beliau mengembangkan *maqasid* menjadi *maqasid 'ammah* dan *maqasid khassah*. Kemudian, dilanjutkan oleh 'Allal al-Fassi dengan bukunya bertajuk *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*. Ada pula buku lainnya yang berjudul *al-Islam wa Darurat al-Hayah* karangan Dr. 'Abdullah Qadiri al-Ahdal dan buku berjudul *Falsafat Maqasid al-Tashri'* hasil karya Dr. Khalifah Babakar al-Hasan yang

⁷⁷ Ibn Taymiyyah al-Harani, *Majmu' al-Fatawa* (Madinah: Majma' al-Mulk Fahd, 1995), juz ke-11, .354.

⁷⁸ Muhammad Sa'd al-Yubi, *Maqasid al-Shar'iyah al-Islamiyyah wa 'Alaqtuha bi al-Adillah al-Shar'iyah* (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998), 60.

⁷⁹ Muhammad Sa'd al-Yubi, *Maqasid al-Shar'iyah al-Islamiyyah wa 'Alaqtuha bi al-Adillah al-Shar'iyah* (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998), 67.

membahas seputar sejarah *maqasid* dan mengaitkannya dengan sebagian dalil-dalil syariat. Juga, Dr. Jasser Audah dengan kitabnya yang berjudul *Fiqh al-Maqasid: Inatats al-Ahk am bi Maqasidiha*.⁸⁰

***Maqasid al-Shari'ah* dalam Perspektif al-Shatibi**

Dari beberapa alternatif pendekatan *maqasid*, penulis lebih memilih konsep *maqasid al-shari'ah* yang digagas Abu Ishaq al-Shatibi. Sebagaimana telah sedikit disinggung sebelumnya mengenai Imam al-Shatibi bahwa beliau merupakan sosok ulama yang memiliki sumbangsih penting dalam kajian ilmu *maqasid al-shari'ah* melalui kitabnya yang monumental, *Al-Muwafaqat*. Kendati memang substansi mengenai *maqasid al-shari'ah* telah ada jauh sebelum masa al-Shatibi.

Terdapat tiga hal yang dilakukan al-Shatibi dalam kajian *maqasid* yang mengukuhkan beliau sebagai Bapak Maqasid, yakni:

- a. Reposisi teori *maqasid* dari *al-maslahah al-mursalah* menuju *usul al-shari'ah*. Sebelum adanya kitab *Al-Muwafaqat*, para ulama memposisikan *maqasid* sebagai bagian dari *al-maslahah al-mursalah*. Selain itu, secara umum para ulama tidak memandang bahwa *maqasid* merupakan bagian dari *usul al-shari'ah* (prinsip syariat) maupun cabang dari *al- usul* itu sendiri. Kemudian oleh al-Shatibi, *maqasid* menjadi bagian dari prinsip agama (*usul al-din*), fondasi syariat (*qawa'id al-shari'ah*), dan universalitas agama (*al-kulliyah al- millah*).⁸¹ Reposisi ini semakin memperkuat posisi *maqasid* sebagai dasar berpikir untuk melakukan kajian (*ijtihad*) dalam memahami teks agama secara kontekstual.
- b. Memunculkan *maqasid* dari yang berupa hikmah hukum menjadi prinsip semua hukum (*insha' al-maqasid usulan li al-*

⁸⁰ Muhammad Sa'd al-Yubi, *Maqasid al-Shar'iyyah al-Islamiyyah wa 'Alaqtuha bi al-Adillah al-Shar'iyyah* (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998), 71.

⁸¹ Jasser Audah, *Maqasid al-Shari'ah Dalil al-Mubtadi'in* (t.t. : t.p., t.th.), 53.

ahkam). Dalam kajiannya, al-Shatibi berpegangan atas prinsip prioritas dan universalitas *maqasid*. Oleh karena itu, postulat-postulat umum (*al-kulliyat*), terutama yang primer (*al-daruriyyat*), tidak dapat dihukumi oleh hukum-hukum yang sifatnya parsial-kasuistik. Prinsip ini berbeda dengan prinsip mayoritas ulama mazhab yang senantiasa memprioritaskan dalil-dalil parsial di atas dalil-dalil universal. Bahkan, beliau memposisikan *maqasid* sebagai sebuah syarat kebenaran bagi ijtihad di setiap levelnya.⁸² Dengan posisi *maqasid* yang demikian, maka prinsip umum tidak bisa dikalahkan oleh dalil parsial yang bersifat kasuistik.

- c. Memberi status *qat'i* bagi *maqasid*. Untuk memberikan legitimasi formal terhadap *maqasid*, al-Shatibi memberikan pengantar terhadap kajian *maqasid* dengan beberapa argumen. Argumen tersebut dibangun dari beberapa dalil yang diperoleh dari penelitian mendalam yang menghasilkan kesimpulan yang sifatnya pasti.⁸³ Peneliti melihat bahwa di antara sumber yang dijadikan rujukan adalah paradigma (kerangka berpikir) Khalifah 'Umar bin al-Khattab dalam menyelesaikan beberapa kasus. Di dalam kitab-kitabnya, al-Shatibi tidak menjelaskan secara definitif mengenai *maqasid al-shari'ah*. Hal ini dikarenakan kekhawatiran akan timbulnya fitnah di kalangan para pembaca kitabnya yang tidak hanya dibaca oleh orang-orang yang ahli agama (*al-rasikhun*), tetapi juga oleh orang-orang awam. Sedangkan menurutnya, orang-orang yang ahli agama tidak perlu terhadap definisi *maqasid al-shari'ah*.⁸⁴ Sekalipun tidak menjelaskan tentang definisi *maqasid al-*

54. ⁸² Jasser Audah, *Maqasid al-Shari'ah Dalil al-Mubtadi'in* (t.t. : t.p., t.th.),

54. ⁸³ Jasser Audah, *Maqasid al-Shari'ah Dalil al-Mubtadi'in* (t.t. : t.p., t.th.),

⁸⁴ Muhammad 'Abd al-'Athi Muhammad 'Ali, *al-Maqasid al-Shar'iyah wa Atharuha fi al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Dar al-Hadith, 2007), 13.

shari'ah, al-Shatibi meyakini bahwa syariat-syariat yang diturunkan bertujuan untuk memberikan berbagai kemaslahatan kepada hamba-Nya di masa sekarang dan di masa yang akan datang secara bersamaan.⁸⁵

Berangkat dari sini, kemudian al-Shatibi membagi *maqasid* menjadi dua, *maqasid al-shari'ah* dan *maqasid al-mukallaf*. Adapun *maqasid al-shari'ah* kemudian dibagi lagi menjadi empat, yakni:

1. *Qasd al-Shari' fi wad' al-shari'ah* (tujuan *Shari'* dalam membuat syariat) Al-Shatibi memberikan prinsip umum dalam *maqasid al-shari'ah*. Prinsip tersebut menyatakan bahwa seluruh *taklif* yang diberikan oleh *Shari'* pasti bermuara pada menjaga tujuan-tujuan *Shari'*. Tujuan ini terwujud pada tiga hal yakni: *daruriyyah*, *hajiyyah*, dan *tahsiniyyah*.⁸⁶

a. *Daruriyyah* adalah segala sesuatu yang harus ada demi tegaknya agama dan stabilitas dunia. Secara global *daruriyyah* terkumpul dalam lima hal, yakni menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga keturunan, menjaga harta, dan menjaga akal.⁸⁷ Dalam menjaga *daruriyyah*, syariat menerapkan dua pola, yakni pola mengadakan (*mura'ah al-daruriyyah min janib al-wujud*) dan pola menghilangkan segala hal yang mengancamnya (*mura'ah al-daruriyyah min janib al-'adam*).⁸⁸

b. *Hajiyyah* adalah segala sesuatu yang dibutuhkan sebatas untuk memberikan keleluasaan dan menghilangkan

⁸⁵ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-3, 4.

⁸⁶ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-3, 7.

⁸⁷ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-2, 8.

⁸⁸ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-2, 7.

kesempitan yang dapat mendatangkan rasa berat dan kesulitan.⁸⁹

- c. *Tahsiniyyah* adalah segala sesuatu yang sesuai dengan nilai-nilai moral setempat (*mahasin al-'adah*) dan tidak berupa perbuatan jelek yang oleh akal sehat ditolak. Hal-hal ini termasuk ke dalam bagian akhlak-akhlak terpuji.⁹⁰

Ketiga prinsip ini oleh al-Shatibi diistilahkan sebagai *al-kulliyah* (syariat universal). Syariat universal ini tidak dapat dipertentangkan, bahkan menduduki posisi teratas dan bersifat pasti.⁹¹ Sifat pasti dalam *al-kulliyah* berbeda dengan masalah-masalah parsial dalam syariat Islam yang bersifat relatif dan mungkin terdapat kesalahan, seperti kesalahan yang dijumpai dalam Hadis Ahad dan makna ayat-ayat Al-Qur'an.⁹²

2. *Qasd al-Shari' fi wad' al-shari'ah li al-ifham* (tujuan *Shari'* untuk memberi pemahaman terhadap syariat). Untuk memahami syariat dan *maqasid al-shari'ah* dibutuhkan kecakapan dan pemahaman yang benar tentang gramatikal bahasa Arab. Hal ini karena Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab, begitu pula dengan Hadis Nabi saw. Di samping itu, syariat Islam mempunyai watak *ummi* (mudah dipahami). Untuk memahami syariat tidak memerlukan hal-hal yang rumit, seperti ilmu-ilmu alam dan matematika, yang membuatnya sulit atau tidak dapat diterima oleh masyarakat luas.⁹³
3. *Qasd al-Shari' fi wad' al-shari'ah li al-taklif bi muqtadaha*

⁸⁹ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-2, 9.

⁹⁰ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-2, 9.

⁹¹ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'ind Imam al-Shatibi* (Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), 172.

⁹² al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-1, 22.

⁹³ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-2, 53.

(tujuan *Shari'* untuk memberi beban sesuai situasi dan kondisinya). Pembebanan syariat terhadap umat tidak akan melebihi batas kemampuannya sekalipun secara rasional hal ini mungkin terjadi karena tidak ada kewajiban bagi Allah swt. untuk memberi beban sesuai kemampuannya. Al-Shatibi memberikan keterangan bahwa apabila terdapat beberapa teks syariat yang secara tekstual mengandung unsur pembebanan di luar kemampuan, maka teks tersebut harus diarahkan kepada merealisasikan sesuatu yang menjadi sarana untuk mencapai hal-hal tersebut.⁹⁴ Selain itu, syariat Islam tidak bertujuan untuk memberikan kesulitan dan kesusahan kepada umat manusia. Namun, apabila dalam syariat terdapat kesulitan, maka itu bukan berarti syariat bermaksud untuk menimpakan kesulitan pada umat manusia. Kesulitan dalam kasus ini seperti mencari penghidupan dengan bekerja di mana bekerja tidak dikategorikan sebagai suatu kesulitan.⁹⁵ Peneliti melihat bahwa hal ini dapat dilihat dari adanya perubahan hukum dari sulit menjadi ringan apabila ada sesuatu yang terjadi pada manusia, seperti sakit, bepergian, dan lain-lain. Beberapa kondisi ini dapat merubah praktik pelaksanaan *taklif* berdasarkan kemampuannya, hal ini dapat dipahami dari prinsip *ittaquallah ma istata'tum*.

4. *Qasd al-Shari' fi dukhul al-mukallaf taht ahkam al-shari'ah* (memasukkan orang mukalaf di bawah hukum-hukum syariat). Syariat diciptakan untuk mengeluarkan umat Islam dari dorongan hawa nafsu sehingga mereka menjadi hamba Allah secara *ikhthiyar* (bukan karena keterpaksaan) sebagaimana ia merupakan hamba Allah yang *idtirar* (terdesak). Tujuan ini mengindikasikan bahwa mengikuti hawa nafsu dalam hal

⁹⁴ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-2, 82.

⁹⁵ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'ind Imam al-Shatibi* (Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), 151.

syariat Islam akan mengantarkan kepada mafsadat.⁹⁶ Semua hukum dibuat agar manusia menjadi tunduk kepada hukum-hukum Allah. Dari sini kemudian al-Shatibi membagi *maqasid al-shari'ah* menjadi dua, yakni *maqasid asliyyah* dan *maqasid tabi'iyah*. *Maqasid asliyyah* merupakan tujuan syariat yang tidak ada ranah bagi kecenderungan orang mukalaf. *Maqasid* ini terwujud ke dalam *al-daruriyyah al-khamsah* di mana ia berfungsi untuk menegakkan kesejahteraan umum tanpa tertentu terhadap sebuah keadaan. Sedangkan *maqasid tabi'iyah* adalah *maqasid* yang di dalamnya terkandung kecenderungan orang mukalaf untuk melakukan sesuatu. Di sini orang mukalaf diberi kekuasaan untuk melakukan apa saja yang dapat menghantarkannya kepada tujuannya.⁹⁷ Selanjutnya dalam *maqasid al-mukallaf*, al-Shatibi mengatakan bahwa tiap-tiap pekerjaan orang mukalaf harus dibarengi dengan tujuan yang selaras dengan tujuan syariat (*maqasid al-shari'ah*). Hal ini dikarenakan manusia adalah khalifah Allah swt. di muka bumi sehingga apa yang dikerjakannya harus sesuai dengan tujuan Allah swt.⁹⁸ Di samping itu, diakui bahwa terdapat beberapa pandangan ulama terkait kajian *maqasid*. Para ulama memiliki pandangan yang berbeda-beda mengenai *maqasid al-syari'ah*. Dalam hal ini, al-Shatibi mengklasifikasinya menjadi empat kelompok, yakni:

- a. Kelompok yang menganggap bahwa *maqasid al-shari'ah* tidak bisa diketahui, kecuali manakala terdapat bunyi teks yang secara jelas menyebutkannya. Kelompok ini disebut dengan kelompok tekstualis-radikal (*zahiriyyah*).

⁹⁶ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-2, 128.

⁹⁷ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-2, 136.

⁹⁸ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'ind Imam al-Shatibi* (Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), 164.

- b. Kelompok yang hanya terpaku dengan *maqasid al-shari'ah* sehingga tidak memedulikan bunyi teks-teks syariat. Kelompok ini beranggapan bahwa antara teks syariat dan *maqasid al-shari'ah* adalah dua hal yang berbeda. Kelompok ini disebut kelompok pragmatisme (*batjiniyyah*).
- c. Kelompok yang memprioritaskan *qiyas* daripada teks-teks syariat.
- d. Kelompok yang memadukan keduanya, yakni memperhatikan *maqasid al-shari'ah* di samping juga bunyi teks-teks syariat itu sendiri. Inilah prinsip yang dipegang oleh ulama yang benar-benar memahami agama.

Terdapat pula perbedaan terkait cara-cara perumusan *maqasid al-shari'ah*. Untuk hal ini, al-Shatibi menginventarisir cara-cara tersebut ke dalam empat kategori:⁹⁹

- a. Memperhatikan bentuk-bentuk perintah dan larangan yang ada di dalam teks-teks syariat. Bentuk ini harus konkret (bunyi teks jelas-jelas menunjukkan perintah dan larangan secara langsung) dan tidak ditimbulkan dari sesuatu yang lain (perintah dan larangan itu tidak menjadi akibat dari perkara yang lain).¹⁰⁰
- b. Memperhatikan alasan-alasan di balik perintah dan larangan tersebut.
- c. Memperhatikan *maqasid tabi'iyah* (*maqasid* sekunder) yang menjadi sarana bagi *maqasid* primer (*maqasid asliyyah*). Dalam kasus nikah, misalnya, tujuan primernya adalah menjaga keturunan. Dari tujuan ini kemudian muncul tujuan-tujuan yang lain, seperti mencari ketenangan, tolong-menolong dalam urusan dunia dan akhirat, serta bersenang-

⁹⁹ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'ind Imam al-Shatibi* (Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), 170

¹⁰⁰ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-2, 298.

senang dengan sesuatu yang halal.¹⁰¹

- d. Memperhatikan kasus-kasus yang belum dikomentari (disinggung) syariat. Padahal terdapat esensi-esensi yang seharusnya syariat menetapkan sebuah hukum atas perkara itu. Ketiadaan komentar syariat ini mempunyai dua kemungkinan. Kemungkinan yang pertama adalah ketiadaan faktor yang mendorong dan mengharuskan syariat untuk menetapkan keputusan. Hal ini seperti mengumpulkan mushaf dan membukukan ilmu-ilmu agama. Dalam kasus ini para ulama memberikan keputusannya sesuai dengan nilai-nilai yang terkandung dalam *al-kulliyyah al-shar'iyah*.¹⁰² Lalu, kemungkinan kedua berupa ketiadaan komentar syariat terhadap kasus yang seharusnya syariat menetapkan suatu keputusan adalah merupakan sebuah rahmat. Syariat tidak ingin menambah atau mengurangi segala sesuatu yang telah ada pada masa itu. Hal ini menunjukkan bahwa apa pun yang ditambahkan ke dalam kasus tersebut merupakan bidah dan bertentangan dengan tujuan syariat. Contohnya, larangan sujud syukur yang difatwakan oleh Imam Malik terhadap seorang laki-laki yang mendapatkan sesuatu yang ia cintai.¹⁰³

Lebih lanjut, semua hukum-hukum syariat secara umum bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan di dunia dan akhirat. Beban-beban syariat yang ditujukan kepada umat Islam bertujuan untuk menghilangkan mafsadat, mewujudkan maslahat, atau keduanya. Namun, tidak semua hukum syariat dapat diketahui alasan-alasannya. Terlepas dari perbedaan para ulama mengenai apakah

¹⁰¹ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-2, 301.

¹⁰² al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-2, 310.

¹⁰³ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-2, 311.

hukum Islam itu mempunyai alasan atau tidak, al-Shatibi juga membagi hukum syariat berdasarkan alasan hukumnya menjadi dua, yakni: (1) hukum ibadah, dan (2) hukum *'adah* dan muamalah. Kalau hukum ibadah mempunyai prinsip *taken for granted (ta'abbudi)* dan tidak mempunyai alasan pensyariaan. Sementara itu, hukum *'adah* dan muamalah mempunyai alasan pensyariaan dan senantiasa berorientasi kepada kemaslahatan.¹⁰⁴

Namun demikian, terdapat hukum-hukum ibadah yang diperselisihkan oleh para ulama menyoal apakah ia mempunyai alasan pensyariaan atau tidak. Salah satu di antaranya adalah zakat. Beberapa ulama menganggap bahwa zakat tidak dapat diketahui alasan hukumnya karena ia bersifat *ta'abbudi*. Sebagian yang lain justru menganggap bahwa alasan di balik zakat adalah guna mencukupi kebutuhan orang-orang yang boleh menerima zakat (kelompok mustahik).¹⁰⁵ Ada pula yang mengungkapkan bahwa alasan zakat disyariatkan adalah untuk melatih jiwa dengan cara mengurangi harta karena dengan hanya berorientasi kepada harta, seseorang akan terjerumus kepada kerusakan dan kesewenangan. Oleh karena itu, sebuah keharusan bagi seorang mujtahid untuk senantiasa mengumpulkan antara *al-kulliyah al-'ammah* dengan *al-adillah al-juz'iyah*, sehingga dapat memberikan keputusan dan penafsiran yang benar. Di kalangan ulama kontemporer, proses ini dinamakan dengan *ijtihad maqasidi*¹⁰⁶. Karena itu, barang siapa yang terlalu berorientasi kepada bunyi teks tanpa memperhatikan prinsip-prinsip umum (*al-kulliyah al-'ammah*), maka orang tersebut telah melakukan kesalahan. Begitu pula sebaliknya, apabila seseorang terlalu berorientasi kepada prinsip-prinsip umum (*al-kulliyah al-*

¹⁰⁴ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'ind Imam al-Shatibi* (Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), 209.

¹⁰⁵ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'ind Imam al-Shatibi* (Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), 212.

¹⁰⁶ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'ind Imam al-Shatibi* (Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), 370.

'*ammah*) tanpa memperhatikan bunyi teks, maka orang tersebut juga akan terjerumus ke dalam kesalahan.¹⁰⁷

Al-Shatibi menambahkan bahwa apabila prinsip-prinsip umum telah ditetapkan, niscaya ia tidak dapat dibatalkan dengan adanya pertentangan di antara teks-teks parsial dikarenakan bunyi teks itu sendiri ataupun karena faktor keadaan.¹⁰⁸ Hal ini seperti perbedaan para ulama mengenai harta-harta yang wajib dizakati. Akan tetapi, hal ini tidak dapat membatalkan prinsip umum zakat di mana ia merupakan kewajiban bagi tiap-tiap harta yang berkembang.¹⁰⁹

Klasifikasi *Maqasid al-Shari'ah*

Jamal al-Din 'Atiyyah mengklasifikasikan *maqasid al-shari'ah* ke dalam beberapa klasifikasi. *Maqasid al-shari'ah* atau lazim disebut *al-maqasid al-'aliyyah* terbagi menjadi tiga;¹¹⁰

- a. *Al-Maqasid al-kulliyah*, yakni beberapa hal universal yang langsung dapat ditangkap oleh rasionalitas manusia manakala kata *maqasid* diucapkan. *Maqasid* ini terdiri atas menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta dengan varian hierarkinya. *Maqasid* ini sangat jarang terpisah dari *al-maqasid al-'aliyyah* dan lebih luas cakupannya daripada *al-maqasid al-'ammah* dan *al-maqasid al-khassah*. *Maqasid* ada di seluruh pembahasan syariat atau di sebagian besarnya. Termasuk, di antaranya *samahah* (toleransi), *taysir* (dispensasi), '*adl* (keadilan), dan *hurriyyah* (kebebasan). Sebagian ulama

¹⁰⁷ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-3, 5.

¹⁰⁸ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), juz ke-3, 194.

¹⁰⁹ 'Abd al-Karim al-Bannani, *al-Maqasid al-Iqtisadiyyah li Faridat al-Zakah*. Lihat pada laman *Majallat al-Iqtisadiyyah al-Islamiyyah*. Diakses pada tanggal 28 Februari 2019.

¹¹⁰ Jamal al-Din 'Atiyyah, *Nahw Taf'il Maqasid al-Shari'ah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2003), 107.

menamakan maqasid ini sebagai *al-maqasid al-'ammah*.¹¹¹

- b. *Al-Maqasid al-khassah*, yakni *maqasid* yang hanya ada dalam persoalan tertentu atau beberapa persoalan yang berbeda, semisal *al-maqasid al-'ibadah* (tujuan-tujuan ibadah), *al-maqasid al-tasarrufat al-maliyyah* (tujuan-tujuan transaksi finansial), *al-maqasid al-'uqubah* (tujuan-tujuan sanksi/hukuman), dan lain-lain.
- c. *Al-Maqasid al-juz'iyah*, yakni sesuatu yang dituju oleh syariat di dalam tiap-tiap hukum syariat. Oleh kalangan fuqaha' istilah ini diungkapkan dengan kata hikmah yang jadi pertimbangan kredibilitas 'illat (alasan hukum) dalam melakukan qiyas. Sealur dengan Jamal al-Din, Muhammad Sa'id al-Yubi juga membagi maqasid al-shari'ah dipandang dari cakupannya menjadi dua:
 1. *Al-Maqasid al-'ammah*, yaitu: tujuan-tujuan yang hendak direalisasikan syariat di seluruh ajarannya, baik yang menyangkut ibadah, relasi antar manusia, tradisi, maupun hukuman. Poin besar yang ada di dalamnya berkisar pada dua hal penting, yakni masalah dan *taysir*.
 2. *Al-Maqasid al-khassah*, yaitu: tujuan-tujuan yang hendak direalisasikan syariat di bagian tertentu dalam ajarannya, baik yang menyangkut ibadah, relasi antar manusia, tradisi, maupun hukuman. Oleh karena itu, muncul istilah *al-maqasid al-'ibadah* (tujuan-tujuan ibadah), *al-maqasid al-tasarrufat al-maliyyah* (tujuan-tujuan transaksi finansial), *al-maqasid al-'uqubah* (tujuan-tujuan sanksi/hukuman), dan lain sebagainya.
 3. *al-Maqasid al-juz'iyah*, yaitu: tujuan-tujuan yang hendak direalisasikan syariat pada persoalan-persoalan tertentu dalam bagian ajarannya, seperti *maqasid* salat, wudlu, jual

¹¹¹ Jasser Audah, *Fiqh al-Maqasid; Inat al-Ahkam al-Shar'iyah bi Maqasidiha* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2006), 15.

beli, dan lain-lain.¹¹²

Dalam menentukan sesuatu yang menjadi *maqasid al-shari'ah*, para cendekiawan hukum Islam bersikap sangat hati-hati dan tidak serampangan. Selain dalam proses ini tidak mentolerir adanya kesalahan, hal ini juga membutuhkan perenungan yang mendalam (kontemplasi) dan penelitian secara intens terhadap teks-teks syariat. Sebab itu, dilihat dari segi kekuatannya, *maqasid al-shari'ah* terbagi menjadi dua tingkatan.¹¹³

- a. *al-Maqasid al-qat'iyah*, yakni: *maqasid* yang dihasilkan dari berbagai riset yang banyak terhadap keputusan dan diskusi para sahabat, serta sumber dan latar belakang teks-teks syariat, semisal *taysir* (dispensasi).
- b. *al-Maqasid al-zanniyyah*, yakni: *maqasid* yang dihasilkan dari beberapa riset yang tidak banyak terhadap keputusan dan diskusi para sahabat, serta sumber dan latar belakang teks-teks syariat.

Di dalam pembahasan *maqasid al-shari'ah*, ada satu term yang sering disebut secara bersamaan, yakni term *maslahah*. Dalam klasifikasi *maqasid al-shari'ah* ini, dapat diketahui bahwa posisi *maslahah* ternyata ada di bawah naungan *al-maqasid al-'ammah*.

Maslahah sebagai al-Maqasid al-'Ammah.

Maslahah berasal dari akar kata *assholah* yang mempunyai arti kebaikan. Dalam literatur Arab, *maslahah* adalah singular dari kata *masalih*. Dari sudut pandang kebahasaan *maslahah* didefinisikan sebagai segala sesuatu yang bermanfaat bagi diri sendiri atau orang

¹¹² Muhammad Sa'd al-Yubi, *Maqasid al-Shar'iyah al-Islamiyyah wa 'Ala qatua bi al-Adillah al-Shar'iyah* (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998), 415.

¹¹³ Muhammad Tahir bin 'Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Kitab, 2011), 110.

lain, baik itu dengan cara mencari dan mewujudkannya maupun dengan cara menjauhi dan meninggalkan sesuatu yang berbahaya.¹¹⁴

Sedangkan dari sudut pandang hukum Islam, *maslahah* mempunyai beberapa definisi. Imam al-Ghazali mengatakan bahwa *maslahah* adalah:¹¹⁵ “Yang kami maksud dengan *maslahah* adalah menjaga tujuan syariat. Tujuan *Shari‘* kepada makhluk-Nya adalah menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Oleh karena itu, segala sesuatu yang mengandung perlindungan terhadap kelima tujuan pokok syariat tersebut adalah *maslahah*. Sedangkan segala sesuatu yang menghilangkan prinsip-prinsip ini merupakan mafsadat dan menolak mafsadat adalah *maslahah*.” Pendapat ini senada dengan Sa’id Ramadan al-Buti yang mengatakan bahwa *maslahah* adalah manfaat yang hendak diwujudkan oleh syariat kepada umat manusia berupa proteksi spiritual, kehidupan, intelektual, keturunan, dan kekayaan sesuai dengan hierarki tertentu.¹¹⁶ Selain itu, *maslahah* menurut al-Khawarizmi adalah menjaga maksud syariat dengan menjauhkan mafsadat dari makhluk. Di sisi lain, Najmuddin al-Tufi al-Hanbali berpendapat bahwa *maslahah* merupakan sebab yang menghantarkan kepada tercapainya maksud syariat, baik itu berupa ibadah maupun tradisi masyarakat.¹¹⁷ Dalam Ensiklopedi Usul Fikih, *maslahah* adalah menjaga maksud syariat yang terinterpretasi ke dalam tindakan menghimpun segala yang maslahat dan menghalau segala yang *mafsadat*. Maksud syariat yang dimaksud di sini adalah

¹¹⁴ Fr. Louis Ma’luf al Yassu’i, dan Fr. Bernard Tottel al-Yassu’i, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A’lam* (Beirut: Dar al-Mashriq, 2014), 432. Ibn Mandhur, *Lisan al-‘Arab* (Beirut: Dar al- Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), juz ke-2, 610. al-Tahir Ahmad al-Zawi, *Tartib al-Qamus al-Muhit ‘ala Tariqah al-Misbah al-Munir wa Asas al-Balaghah* (Beirut: Dar alFikr, t.th.), juz ke-2, 839.

¹¹⁵ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustas fa min ‘Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), juz ke-2, 275.

¹¹⁶ Sa’id Ramadan al-Buti, *Dawabit al-Maslahah* (t.t.: t.p., t.th.), 23.

¹¹⁷ Muhammad Mustafa Shalabi, *Ta’lil al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, t.th.), 278.

menjaga spiritual, kehidupan, intelektual, keturunan, dan kekayaan.¹¹⁸ Definisi berbeda dikemukakan oleh Ibn ‘Ashur dalam kitab *‘Unwan al-Ta’rif* dengan mengutip pendapat Imam al-Shatibi, bahwa *masalahah* adalah suatu perbuatan yang berdampak baik terhadap masyarakat secara umum atau individu-individu secara khusus dan sesuai dengan kata hati nurani.¹¹⁹

Maslahah merupakan pilar utama dalam proses penggalian hukum Islam. Dalam setiap hukum Islam, *masalahah* harus selalu diperhatikan. Barang siapa yang memberikan keputusan hukum tidak sesuai dengan tujuannya, maka ia telah menyalahi syariat. Ibn Qayyim, salah satu pengikut Imam Ahmad bin Hanbal berpendapat bahwa fondasi dan dasar syariat Islam adalah hikmah dan *masalahah* bagi hamba-Nya di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, terdapat hubungan timbal balik yang kuat antara hukum Islam dengan *masalahah*.¹²⁰ *Maslahah* dalam Islam mempunyai beberapa karakteristik yang membedakannya dari *masalahah-maslahah* yang lain. Di antara beberapa karakteristik tersebut adalah:¹²¹

1. Sumber *masalahah* berasal dari petunjuk syariat;
2. *Maslahah* diperhitungkan dari aspek dunia dan akhirat;
3. *Maslahah* tidak terbatas pada kesenangan materi; dan
4. *Maslahah* agama sebagai dasar dari *masalahah* yang lain.

Klasifikasi *Maslahah*

Beberapa ulama membagi *masalahah* kepada beberapa kategori. Kategori-kategori ini disusun berdasarkan beberapa sudut pandang,

¹¹⁸ Qutb Mustafa Sanu, *Mu‘jam Mustalahat Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 2006), 415

¹¹⁹ Muhammad Tahir bin ‘Ashur, *Maqasid al-Shari‘ah al-Islamiyyah*, 109.

¹²⁰ Ibrahim al-Shatibi, *al-Muwafaqat* (Arab Saudi: Dar Ibn ‘Affan, 1997), juz ke-3, 27. Ibn Qayyim al Jawziyyah, *I‘lam al-Muwaqqi‘in ‘an Rabbi al-‘Alamin* (Beirut: al-Maktabah al-‘As}riyyah, 1987), juz ke-3, 14.

¹²¹ Muhammad ‘Abd ‘Ati Muhammad ‘Ali, *al-Maqasid al-Shar‘iyyah wa Atharuha fi Fiqh al-Islam* (Kairo: Dar al-Hadith, 2007), 103.

antara lain dari segi pemilihan diksi, kualitas, dan kekuatan dalil pendukungnya. *Maslahah* secara umum adalah sesuatu yang baik dan bermanfaat. Oleh karena itu, syariat tidak menjelaskan secara rinci mengenai *maslahah*. Dari paradigma ini, Ibn ‘Ashur membagi *maslahah* menjadi dua: *pertama*, *maslahah* yang langsung dapat diketahui oleh naluri manusia sehingga jiwanya terdorong untuk menggapainya. Hal ini seperti mengonsumsi makanan dan memakai pakaian. *Kedua*, *maslahah* yang tidak bisa diketahui oleh naluri manusia secara langsung, seperti meluaskan dan meratakan jalan. Manusia tidak merasakan manfaatnya selama manfaat tersebut masih ada, namun mereka baru merasakan bahwa hal itu bermanfaat manakala manfaat tersebut telah hilang. Pada kategori pertama, syariat tidak memerintahkan untuk mewujudkannya karena telah dapat diwujudkan oleh naluri manusia. Namun, syariat hanya memberikan beberapa hal yang dilarang ketika hendak mewujudkan *maslahah* tersebut. Semisal, larangan menyakiti orang lain dengan merobek pakaian atau mengambil makanannya. Sementara untuk kategori kedua, keberadaan syariat berperan untuk menguatkan *maslahah* tersebut dan memberikan hukuman bagi yang melanggar dan meninggalkannya. Terkadang syariat mewajibkannya atas masing-masing individu dan terkadang juga secara kolektif.¹²²

Imam ‘Izz al-Din bin ‘Abd al-Salam membagi *maslahah* menjadi dua, *maslahah haqiqiyyah* dan *maslahah majaziyyah*. *Maslahah haqiqiyyah* adalah kebahagiaan dan kesenangan itu sendiri, sedangkan *maslahah majaziyyah* adalah segala sesuatu yang menyebabkan kebahagiaan dan kesenangan tersebut.¹²³

Wahbah al-Zuhayli membagi *maslahah* ke dalam beberapa kategori dilihat dari beberapa aspek;¹²⁴

¹²² Muhammad Tahir bin ‘Ashur, *Maqasid al-Shari‘ah al-Islamiyyah*, 126.

¹²³ Muh}ammad ‘Izz al-Din bin ‘Abd al-Salam, *Qawa‘id al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010), juz ke-1, 14.

¹²⁴ Muhammad Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, 49.

1. *Maslahah* dilihat dari dalil yang menguatkannya terbagi menjadi tiga bagian:
 - a. *Maslahah mu'tabarah*, yakni *maslahah* yang diperhitungkan oleh syariat Islam, seperti keharaman segala yang memabukkan dengan menganalogikannya dengan keharaman khamar atas dalil menjaga akal. Keharaman khamar ini merupakan petunjuk bahwa syariat memperhitungkan *maslahah* yang ada di dalamnya (menjaga akal).¹²⁵
 - b. *Maslahah mulghah*, yakni *maslahah* yang dinegasikan oleh syariat Islam, seperti sekelompok ulama yang memberikan fatwa kepada raja yang melakukan jimak di siang hari bulan Ramadan supaya berpuasa dua bulan berturut-turut. Mereka beralasan bahwa membebaskan budak (kafarat puasa yang utama) tidak memberikan efek hukuman bagi raja, sebab hal tersebut sangat mudah dilakukan oleh raja. Berbeda dengan sanksi berpuasa dua bulan berturut-turut. Oleh syariat, *maslahah* ini ditolak karena bertentangan dengan dalil-dalil yang ada dalam Al-Qur'an maupun Hadis.¹²⁶
 - c. *Maslahah mursalah*, yakni *maslahah* yang tidak diperhitungkan dan juga tidak dinegasikan oleh syariat. Para ulama masih memperselisihkan validitas *maslahah* ini. Menurut sebagian ulama dari kalangan Zahiriyah, Shi'ah, Shafi'iyah, dan Malikiyyah, bahwa *maslahah* ini tidak dapat dijadikan argumen dasar dalam memutuskan hukum. Sementara menurut ulama dari kalangan mayoritas Malikiyyah dan Hanabilah, *maslahah* ini dapat dijadikan argumen dasar penetapan hukum.¹²⁷
2. *Maslahah* dilihat dari segi kekuatan dan kelemahannya terbagi

¹²⁵ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), juz ke-1, 173.

¹²⁶ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), juz ke-1, 174.

¹²⁷ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), juz ke-1, 174.

ke dalam tiga tingkatan;¹²⁸

- a. *Maslahah daruriyyah*, adalah: *maslahah* yang berupa menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Semisal, hukuman kepada ahli bidah¹²⁹ disebabkan menjaga agama; hukuman potong tangan bagi pencuri sebab menjaga harta; dan lain-lain. *Maslahah* ini berada di tingkatan teratas dan terkuat di antara *maslahah-maslahah* lainnya.¹³⁰
 - b. *Maslahah hajiyyah*, adalah: *maslahah* yang berupa memberikan kelonggaran (*tausi'ah*) dan menghilangkan kesempitan yang dapat membawa kepada kesusahan untuk mencapai sesuatu. Apabila *maslahah* ini tidak diproteksi, maka sekelompok masyarakat akan terjatuh ke dalam kesulitan tetapi tidak sampai mengganggu stabilitas umum. Contohnya, hak perwalian nikah kepada wali atas perempuan yang masih kecil.¹³¹
 - c. *Maslahah tahsiniyyah*, adalah: *maslahah* yang berupa nilai-nilai luhur masyarakat, semisal adab makan dan minum, menutup aurat, dan lain-lain.¹³²
3. *Maslahah* dilihat dari segi luas cakupan dan universalitasnya terbagi menjadi dua:
- a. *Maslahah 'ammah*, adalah: segala sesuatu yang mengandung kebaikan bagi seluruh umat atau bagi sebagian besarnya. Seumpama mencari ilmu agama, berjihad, dan segala perbuatan

¹²⁸ Muhammad Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 2013), juz ke-2, 50.

¹²⁹ Kata serapan dari bahasa Arab: *bid'ah*. Lihat pada: Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 197.

¹³⁰ Kata serapan dari bahasa Arab: *bid'ah*. Lihat pada: Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 197.

¹³¹ Kata serapan dari bahasa Arab: *bid'ah*. Lihat pada: Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 51.

¹³² 'Abd al-Wahhab al-Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013), hlm. 162.

yang bersifat *fard kifayah*.¹³³

- b. *Maslahah khassah*, adalah: segala sesuatu yang mengandung kemanfaatan bagi tiap-tiap orang ditinjau dari beberapa perbuatan yang dilakukan oleh mereka masing-masing. Seperti pencekalan *safih* (orang idiot) untuk bertransaksi.¹³⁴
4. *Maslahah* ditinjau dari segi waktu kegunaannya terbagi ke dalam dua bagian:
- a. *Maslahah* absolut, yaitu: *maslahah* yang tidak dapat berubah dalam situasi dan kondisi apa pun. Misalnya keharaman mencuri, membunuh, dan menyakiti orang lain.
 - b. *Maslahah* temporal, yaitu: *maslahah* yang berubah sesuai kondisi dan konteks waktu, serta *setting* masyarakat. Contohnya: takzir dan nahi mungkar.¹³⁵

Maqasid Zakah Pertanian

Zakat pertanian sebagai salah satu sumber keuangan Islam, secara umum, memiliki hikmah dan tujuan (*maqasid*) bagi kedua belah pihak, muzaki dan mustahik.

1. Bagi muzaki, zakat memiliki hikmah dan tujuan untuk:
 - a. *Tathiran li al-amwal* (menyucikan harta)

Harta yang wajib dikeluarkan zakatnya secara *shar'i* masih dianggap kotor selagi zakatnya itu belum dikeluarkan. Hal ini dikarenakan harta tersebut masih bercampur dengan milik orang lain, yakni mereka yang berhak menerimanya. Selain itu, zakat juga dapat membersihkan dosa orang yang mengeluarkan zakat itu sendiri. Dengan begitu, hartanya terselamatkan dari berbagai bentuk penyakit sehingga yang

133 Muhammad Tahir bin 'Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, 110.

134 Muhammad Tahir bin 'Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, 110.

135 Muhammad Mustafa Shalabi, *Ta'lim al-Ahkam*, 282.

bersangkutan pantas dipuji dan didaulat sebagai orang yang sempurna imannya.¹³⁶

b. *Tazkiyyatan li al-nufus* (menyucikan jiwa)

Salah satu jiwa negatif manusia adalah adanya sifat kikir (*al-bukhl*), rakus, dan *kufir al-ni'mah*. Orang yang enggan berbagi kekayaan yang telah Allah swt. anugerahkan kepadanya, dikatakan sebagai orang yang kikir dan tidak mensyukuri nikmat tersebut. Selain penyakit kikir, jiwa manusia juga mengandung sifat dengki dan kebencian terhadap sesamanya. Kondisi kejiwaan seperti itu tidak dapat dibiarkan begitu saja dikarenakan akan berpeluang besar memunculkan sifat-sifat negatif yang lain yang lebih fatal, seperti sombong dan lain-lain. Oleh karena itu, kewajiban berzakat akan menghapus atau setidaknya-tidaknya dapat meminimalisir sifat-sifat negatif tersebut.¹³⁷

c. *Taklifan bayn qulub al-fuqara' wa al-aghniya'* (menciptakan rasa saling menghargai antara orang kaya dan orang miskin). Dalam kehidupan sosial seringkali hati orang miskin tersakiti dengan sikap orang kaya yang kurang menghargai mereka. Itu karena yang kaya acapkali merasa lebih tinggi dari yang miskin. Hal ini seharusnya tidak terjadi karena hakikinya bahwa perbedaan antara status kaya dan miskin, serta status sosial lainnya memiliki kelebihan masing-masing. Misalkan saja orang kaya tidak akan pernah disebut kaya manakala tidak ada orang miskin, dan juga mereka pasti kesulitan dalam menyelesaikan urusan hidupnya tanpa bantuan orang miskin.¹³⁸

¹³⁶ Muhammad bin 'Umar al-Bantani, *Nihayat al-Zayn fi Irshad al-Mubtadi'in* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), juz ke-1, 167.

¹³⁷ Mustafa al-Bugha dkk., *al-Fiqh al-Manhaji 'ala Madhhab al-Imam al-Shafi'i* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), juz ke-2, 13.

¹³⁸ Muhammad bin Muhammad al-Maturidi, *Tafsir al-Maturidi* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), juz ke-8, 525.

- d. *Tanmiyyatan wa taisiran* (mengembangkan dan memudahkan kesulitan hidup)

Diyakni bahwa sedekah dan sikap tolong-menolong akan mendatangkan kemudahan. Sebaliknya, perilaku kikir dan perasaan tidak butuh kepada yang lain akan mendatangkan kesulitan. Tidak terkecuali, konsekuensi positif berupa jaminan selamat dari bencana dan menambah keberkahan rezeki.¹³⁹

- e. *Iyjad al-i'timan wa al-aman* (mewujudkan rasa aman di kehidupan sosial)

Tingginya angka kemiskinan dan pengangguran di masyarakat akan melahirkan kesenjangan sosial. Sementara kesenjangan sosial itu dapat diminimalisir melalui penggalakan pembayaran zakat dan santunan kepada mereka yang sedang kesulitan. Apabila zakat tidak dilaksanakan, tidak menutup kemungkinan bahwa mereka yang sedang kesulitan akan melakukan aksi penjarahan terhadap harta orang-orang kaya yang tidak acuh atas kehidupan mereka. Inilah salah satu faktor pemicu konflik dan kerawanan sosial.¹⁴⁰

¹³⁹ Mustafa al-Bugha dkk., *al-Fiqh al-Manhaji 'ala Madhhab al-Imam al-Shafi'i* (Damaskus: Dar al-Mustafa, 2010), 160.

¹⁴⁰ Pencurian akibat kesenjangan ini terjadi pada masa kekhalifahan sayidina 'Umar bin al-Khattab (w. 644 M). Ketika itu, terjadi masa paceklik sehingga banyak terjadi pencurian yang dilakukan oleh orang-orang yang miskin. Akan tetapi, sayidina 'Umar (w. 644 M) tidak melaksanakan hukum potong tangan karena dianggap mengandung syubhat, yaitu *shubhat al-milk*. Maksudnya bahwa di dalam harta yang dicuri tersebut terdapat bagian hartanya para pencuri itu sendiri. Sebab, banyak orang-orang kaya waktu itu yang tidak membayar zakatnya. Di samping itu, adanya situasi terdesak akibat krisis ekonomi. Lihat; Ibid., Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, *al-Mawsu'at al-Fiqhiyya al-Kuwaytiyyah* (Kuwait: Dar al-Salasil, t.th.), edisi ke-6, 205; Ibid. al-Jurjani, *Hikmat al-Tashri'*, 181.

2. Bagi mustahik, kewajiban zakat pertanian mengandung hikmah dan bertujuan sebagai:

a. Jaminan Ekonomi (*Daman Iqtisadi*)

- Zakat pertanian sebagai jaminan kepada fakir miskin. Fakir dan miskin, dua golongan yang secara ekonomi tidak mampu memenuhi kebutuhan dasar mereka yang secara normatif akan merasa teringankan tanggungan hidupnya bilamana mendapatkan santunan dan perhatian dari mereka yang berkemampuan lebih. Zakat pertanian sebagai salah satu sumber keuangan Islam digagas oleh Islam dalam rangka memberi jaminan terpenuhinya kebutuhan konsumtif bagi fakir miskin,¹⁴¹ dan manakala didistribusikan secara adil tentu akan memberikan jaminan ekonomi bagi kelompok fakir miskin sekaligus mengurangi tensi kesenjangan sosial.¹⁴²
- Zakat pertanian membuka lapangan pekerjaan. Hal ini secara langsung telah memberi tambahan pendapatan kepada para amil (pegawai) zakat dengan besaran yang ditetapkan oleh imam (pemerintah). Harta zakat pertanian yang dikelola secara produktif dalam sebuah usaha, dengan menjadikan fakir miskin sebagai pemilik saham atas modal usaha yang diambilkan dari harta zakat pertanian, akan membuka lapangan kerja bagi masyarakat secara umum sesuai profesi dan keahliannya. Termasuk di dalamnya mereka yang tergolong fakir miskin.¹⁴³
- Zakat pertanian memperkokoh akidah umat. Hal itu dapat

¹⁴¹ Ibn Batt al, Abu al-Hasan ‘Ali bin Khalaf, *Sharh Sahih al-Bukhari* (Riyadh: Dar al-Nashr Maktabah al-Sa‘udiyah, 2003), juz ke-3, 567.

¹⁴² Abdullah al-Zubayr, “al-Maqasid al-Mar’iyah fi Tashri‘i al-Zakah. <http://azubair.net/>

¹⁴³ Faysal bin ‘Abd al-‘Aziz al-Najdi, *Bustan al-Akhbar Mukhtasar Nayl al-Autar* (Riyadh: Dar al-Isbiliya, 1998), juz ke-1, 566.

tercapai manakala zakat pertanian juga dialokasikan untuk mereka yang kerap kali mendapatkan serangan ekonomi dari pihak-pihak tertentu berupa iming-iming harta dan jaminan sosial. Sebab, bukan kalangan muallaf saja yang perlu diperkuat akidahnya, tetapi juga kaum muslimin yang keberagamaannya masih lemah disebabkan serangan misionaris, ataupun umat Islam yang tidak memiliki cukup waktu untuk melaksanakan ibadah secara sempurna sebab disibukkan pekerjaan dan desakan merengkuh karir.¹⁴⁴

- Zakat pertanian menyokong keberlangsungan pendidikan anak. Biaya pendidikan anak adalah bagian dari kebutuhan dasar yang orang tua harus penuhi. Sedangkan secara ekonomi para orang tua yang terbilang fakir miskin akan kesulitan menyediakan biaya pendidikan yang cukup bagi anak-anak mereka. Dalam hal ini harta zakat dapat diandalkan untuk membiayai kebutuhan pendidikan anak-anak dari latar keluarga berekonomi lemah. Alokasi dana zakat ini dapat dimasukkan pada kategori jihad di jalan Allah dengan mendeterminasi pemberantasan kebodohan sebagai bagian dari tindakan berjihad di jalan Allah.¹⁴⁵
- Zakat pertanian berdaya guna dalam penanggulangan dampak bencana alam. Bahwa hampir setiap bencana alam berdampak pada kerusakan harta benda dan tempat tinggal, bahkan tidak jarang sampai menelan korban jiwa. Warga yang kehilangan tempat tinggal dan harta bendanya tentu memerlukan tindakan tanggap darurat. Di antaranya, tindakan merelokasi atau mengungsikan

¹⁴⁴ Abdullah al-Zubair, "al-Maqasid al-Mar'iyah fi Tashri'i al-Zakah, <http://azubair.net/>

¹⁴⁵ M. Arief Mufraini, *Akuntansi dan Manajemen Zakat* (Jakarta: Kencana, 2012), 206.

mereka menuju lokasi yang lebih aman sekaligus sebagai tempat tinggal sementara selama masa rehabilitasi. Status mereka tersebut dapat diposisikan sebagai *ibn al-sabil* yang merupakan salah satu bagian dari *al-asnaf al-thamaniyyah*.¹⁴⁶

- Zakat pertanian membebaskan masyarakat dari jeratan modal usaha ribawi. Sampai saat ini masyarakat, tidak terkecuali para pedagang kecil, yang disebabkan kesulitan meraih modal usaha acapkali menggunakan jasa keuangan bank konvensional atau pihak ketiga yang bekerja sama dengan pihak perbankan yang kemudian menyalurkan dana pinjaman kepada masyarakat. Secara hukum modal ini masuk pada *riba al-qardi*. Salah satu cara yang dapat dijadikan solusi alternatif adalah penggunaan dana zakat kepada mereka dengan mengatasnamakan mereka selaku al Gharimin.¹⁴⁷

b. Jaminan Sosial (*Daman Ijtima'i*)

Zakat pertanian memiliki potensi yang besar dalam menanggulangi dampak kesenjangan sosial dan kemiskinan yang dapat menjadi ancaman terhadap kondusifitas masyarakat, kelangsungan pendidikan anak-anak duafa, dan jaminan kesehatan mereka. Oleh karena itu, bagi fakir miskin yang tidak memiliki keahlian dalam mengelola keuangan, amil zakat (dalam hal ini negara) dapat mengalokasikan dana zakat pertanian atas nama mustahik dalam bentuk asuransi pendidikan, kesehatan, kecelakaan, dan beberapa jenis asuransi lainnya. Dana zakat tidak harus diberikan secara langsung manakala akan lebih maslahat jika dibuat tabungan dalam bentuk asuransi sosial dengan berbagai ragam

¹⁴⁶ Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, *al-Mawsu'at al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah* (Kuwait: Dar al Salasil, t.th.), edisi ke-6, 205.

¹⁴⁷ Muhammad Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), juz ke-3, 1790.

jenisnya.¹⁴⁸ Adapun Dr. Jamal al-Din ‘Atiyyah mengatakan bahwa zakat memiliki dua *maqasid*, yakni:

1. Zakat sebagai penjaga kekayaan umat Islam. Yang dimaksud dengan menjaga kekayaan umat Islam di sini adalah menjaga harta tersebut dari kerusakan dan lepas dari tangan umat Islam tanpa adanya imbalan. Hal ini bertujuan untuk mengembangkan perekonomian umat Islam dan menjaga kekuatan umat Islam.¹⁴⁹
2. Menumbuhkan sikap solidaritas, tolong-menolong, dan saling menjamin di antara umat Islam, termasuk antara kalangan borjuis (kaya) dan proletar (fakir miskin). Sebagai agama yang menjunjung tinggi keadilan, Islam datang dengan ajaran-ajaran yang mengandung semangat sosial. Islam menggambarkan umatnya sebagai satu kesatuan yang saling menolong.¹⁵⁰ Dalam sebuah Hadis dikatakan” “Orang-orang Islam setara satu dengan yang lain. Mereka menolong kepada muslim lainnya. Mereka berusaha menjamin muslim yang lemah dan memberikan ganimah bagi orang terjauhnya.”¹⁵¹

C. Ibadah

Definisi Ibadah

Kata ibadah secara bahasa berasal dari akar kata *‘abida - ya ‘bidu* yang berarti pengabdian, penghambaan, ketundukan, dan

¹⁴⁸ Yusuf al-Qardawi, *Mushkilat al-Faqr wa Kayf ‘Alajaha al-Islam* (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1985), 91.

¹⁴⁹ Jamal al-Din ‘Atiyyah, *Nahw Taf‘il* (t.t.: t.p., t.th.), 163.

¹⁵⁰ Ahmad al-Sharbasi, *Yas’alunaka fi al-Din wa al-Hayah* (Beirut: Dar al-Jayl, t.th.), juz ke- 2, 270.

¹⁵¹ Abu ‘Abdillah Muhammad bin Yazid a-Quzwayni Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), juz ke-2, 895.

kepatuhan. Dari akar kata yang sama kita mengenal istilah 'abd (hamba sahaya atau budak) yang mencakup pada makna kekurangan, kehinaan, dan kerendahan.¹⁵² Ibadah juga dapat diartikan dengan ketaatan, yakni kepatuhan atau ketundukan dengan setunduk-tunduknya. Artinya, mengikuti semua perintah Allah swt. dan menjauhi segala larangan yang dikehendaki oleh Allah swt. Sebab, pada dasarnya bahwa makna asli ibadah itu menghamba atau dapat pula dimaknai sebagai sebetuk perbuatan menghambakan diri sepenuhnya kepada Allah swt.¹⁵³

Sedangkan secara terminologi, definisi Ibadah adalah mendekati diri kepada Allah swt. dengan cara melaksanakan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-larangan-Nya, serta beramal sesuai izin dari pembuat syariat."¹⁵⁴

Definisi ibadah ini mengesankan bahwa ibadah merupakan pekerjaan seorang hamba. Namun, Dr. Wahbah al-Zuhayli menerangkan bahwa ibadah adalah nama bagi segala sesuatu yang diridai Allah swt. dan disenangi-Nya, baik yang berbentuk ucapan maupun tindakan.¹⁵⁵ Lalu, masih menurut al-Zuhayli, bahwa agama sebenarnya adalah ibadah sebagaimana ungkapan terkenal di bawah ini: "Agama Allah adalah menyembah dan menaati-Nya, serta bersikap *khudu* ' kepada-Nya."¹⁵⁶

Karena itu, beragama berarti beribadah sehingga tidak dikatakan bahwa seorang itu beragama jika di dalam kesehariannya tidak ada unsur ibadah. Syekh Sa'id Hawwa memiliki pandangan yang berbeda

¹⁵² Isma'il bin Hammad al-Jawhari, *al-Sahah Taj al-Lughah wa Sahah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dar al-'Ilm li al Malayin, 1990), 345.

¹⁵³ Syekh Tosun Bayrak dan Mutadha Muthahhari, *Energi Ibadah* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007), 15.

¹⁵⁴ Muhammad bin Ibrahim bin Ahmad al-Hammad, *al-Tariq ila al-Islam* (Riyadh: Dar Ibn Khuzaymah, t.th.), juz ke-1, 76.

¹⁵⁵ Wahbah bin Mustafa al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), juz ke-1, 231.

¹⁵⁶ Wahbah bin Mustafa al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), juz ke-1, 231.

dengan pendapat di atas. Menurutnya, pengertian ibadah dapat ditinjau dari dua sudut pandang, umum dan khusus. *Pertama*, secara khusus ibadah dapat didefinisikan sebagai sekumpulan syiar dan apa pun yang telah disyariatkan dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah swt. *Kedua*, secara umum ibadah dapat diartikan segala sesuatu yang dilakukan umat muslim dengan niat baik dan semata-mata karena Allah swt. Oleh karena itu, segala perbuatan yang dilakukan seorang muslim berpotensi bernilai ibadah, entah dari segi keyakinan (*i'tiqadiyyah*), pemikiran (*fikriyyah*), penalaran (*'aqliyyah*), kejiwaan (*nafsiyyah*), fisik (*badaniyyah*), ataupun dari segi ekonomi (*maliyyah*).¹⁵⁷

Berangkat dari pengertiannya secara umum tersebut, maka salat, zakat, haji, jujur dalam berbicara, melaksanakan amanah, berbuat baik kepada kedua orang tua, menyambung hubungan kekeluargaan, memenuhi janji, *amar ma'ruf nahiy munkar*, berjihad di jalan Allah, dan berbuat baik terhadap tetangga, anak yatim, orang miskin, pengembara (*ibn al-sabil*), dan terhadap binatang, serta berdoa, berzikir, membaca Al-Qur'an, dan hal-hal lain yang mengandung kebaikan, itu semua terbilang sebagai ibadah. Demikian pula beberapa perbuatan hati, seperti mencintai Allah swt. dan rasul-Nya; takut dan bertobat kepada-Nya; tulus dan ikhlas di dalam beragama (beribadah); sabar atas segala takdir Allah; mensyukuri segenap nikmat-Nya; rida terhadap keputusan-Nya, bertawakal kepada-Nya, optimistis terhadap ampunan-Nya, dan selalu mewaspadaai siksa-Nya, serta perbuatan lain yang terkait ihwal hati, semuanya termasuk ibadah.¹⁵⁸

Ibadah juga dapat diartikan sebagai hubungan manusia dengan yang diyakini kebesaran dan kekuasaannya. Dengan kata lain, jika yang diyakini kebesarannya adalah Allah swt., maka ibadah berarti

¹⁵⁷ Sa'id Hawwa, *al-Asas fi al-Sunnah wa Fiqhiha* (Kairo: Dar al-Salam, 1994), juz ke-1, 15.

¹⁵⁸ Sa'id Hawwa, *al-Asas fi al-Sunnah wa Fiqhiha* (Kairo: Dar al-Salam, 1994), juz ke-1, 15.

menghambakan diri kepada Allah.¹⁵⁹ Menurut Hasan Ridwan, pengertian ini diperoleh dari pemahaman terhadap ayat kelima surah al-Fatihah, *iybaka na'budu wa iyyaka nasta'in* (hanya kepada Engkau lah kami menyembah dan hanya kepada Engkau lah kami memohon pertolongan).¹⁶⁰

Syekh Muhammad bin Ibrahim al-Tawijari menegaskan bahwa terdapat perbedaan makna antara ibadah dan ubudiah (*'ubudiyah*). Menurutnya, ibadah itu ibarat jasad yang punya awal dan akhir dan ubudiah laksana ruh. Ubudiah merupakan intuisi yang tidak akan pernah lepas sampai kapan pun bahwa setiap orang adalah hamba Allah. Hal ini sejalan dengan pemikiran yang memaknai ibadah sebagai puncak segala sesuatu yang disukai Tuhan dan sebagai alasan penciptaan makhluk.¹⁶¹

Karakteristik Ibadah

Beberapa karakteristik berikut ini yang akan membedakan ibadah dengan muamalah, yakni:

a. Prinsip Dasarnya Diharamkan

Pada dasarnya muamalah dibangun di atas kebolehan (*ibahah*), sehingga syarat-syarat yang dibuat manusia saat bertransaksi hukumnya adalah boleh sampai dijumpai *nas* syariat yang secara tegas melarang persyaratan tersebut. Berbeda dengan ibadah yang pada dasarnya adalah diharamkan (*al-tahrim*), sehingga siapa pun tidak diperkenankan untuk berkreasi mengenai tata cara dan semacamnya dalam ihwal ibadah. Hal ini secara tegas menggariskan bahwa pensyariaan ibadah itu merupakan hak *Shari'* semata. Jika dalam muamalah terdapat syarat atau hal lain yang tidak ditegaskan oleh *Shari'* tidak boleh diharamkan selama belum ditemukan dalil yang secara tegas melarangnya. Sebaliknya, bilamana ada tata cara

¹⁵⁹ Ridwan Hasan, *Fikih Ibadah* (Bandung: Pustaka Setia, 2009), 62-64.

¹⁶⁰ Ridwan Hasan, *Fikih Ibadah* (Bandung: Pustaka Setia, 2009), 62-64.

¹⁶¹ Muhammad bin Ibrahim bin 'Abdullah al-Tawijari, *Mawsu'ah al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Bayt al-Afkar, 2009), juz ke-5, 347.

beribadah yang belum diketahui adanya nas syariat yang mendasarinya, belum dapat dilegalkan sampai diketemukan dalil yang secara tegas membolehkannya.¹⁶²

Di samping itu, seandainya ada dua orang yang berbeda pendapat mengenai suatu transaksi muamalah mengenai boleh dan tidaknya, maka yang dimintai untuk menunjukkan dalilnya adalah orang yang menyatakan tidak boleh. Sementara yang mengatakan boleh tidak perlu dituntut untuk mengajukan dalil karena prinsip dasar muamalah itu memang diperbolehkan. Hal ini berbanding terbalik jika menyangkut ibadah yang mana pihak yang mesti diminta berdalil adalah orang yang menyatakan kebolehkannya.¹⁶³

b. Bertujuan Semata Mendekatkan Diri kepada Allah

Karakteristik ibadah selanjutnya adalah tujuan asalnya. Jika tujuan awal dalam bermuamalah adalah demi merealisasikan maslahat dan mengatur hubungan antar dua orang atau lebih, bahkan hubungan seorang individu dengan negara ataupun relasi antar negara, maka tujuan asal dalam ibadah adalah mendekatkan diri kepada Allah swt. serta dalam rangka bersyukur dan mencari keridaan-Nya di dunia dan akhirat.¹⁶⁴

c. Bercorak Super Rasional (*Taken for Granted*)

Nas-nas syariat yang menjelaskan perihal ibadah tidak perlu digali alasan hukumnya, walaupun di dalam sebagian nas tersebut kemudian ditemukan beberapa alasan hukumnya, maka hal ini tidak akan berpengaruh kepada hukum ibadah tersebut, dan juga tidak berimplikasi terhadap analogisasi ibadah itu dengan perbuatan

¹⁶² Nayif bin Jam'an al-Juraydan, *Ahkam al-'Uqud al-Madaniyyah* (Riyadh: Maktabah al-Qanun wa al-Iqtisad, 2014), 28.

¹⁶³ Muhammad bin Abu Bakr bin Ayyub Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Kutub, 1991), juz ke-1, 345.

¹⁶⁴ Sa'd bin Turki al-Khathlan, *al-Mu'amalah al-Maliyyah al-Mu'as* (Riyadh: Dar al-Samay'i, 2012), 20-21.

lainnya. Tuntutan dari nas-nas ibadah itu adalah pelaksanaan atas perintah yang terdapat dalam perintah dan larangan tersebut.¹⁶⁵

d. Terdapat Pedoman Pelaksanaannya

Untuk mengamalkan sebuah ibadah perlu diyakini bahwa pekerjaan tersebut diperintahkan langsung oleh Allah swt. Hal ini sangat dibutuhkan mengingat ibadah itu bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah swt. yang mustahil terlaksana manakala belum diyakini bahwa itu benar-benar dari Tuhan. Lagi pula niat mendekatkan diri itu baru akan muncul setelah keyakinan tersebut mewujud. Ini berbeda dengan muamalah yang mana sekalipun dikerjakan tanpa niat tetap akan diganjar pahala.¹⁶⁶

e. Dalil Hukumnya Bersifat *Tafsili*

Kekhasan ibadah yang terakhir di sini berupa dalil-dalil yang menjelaskannya berbentuk *tafsili* (rinci dan lugas). Hal ini disebabkan sifat kehati-hatian dalam beribadah yang pada dasarnya adalah *al-tahrim*. Sebab itu, kekhasannya yang demikian ini yang kemudian menuntut adanya penjelasan-penjelasan yang lugas sehingga tidak menimbulkan multi-tafsir.¹⁶⁷

Posisi Ibadah

Secara global, pembahasan fikih dibagi menjadi empat, yaitu: ibadah, muamalah, *munakahat*, dan *jinayah* (*'uqubat jarah*).¹⁶⁸ Aspek ibadah lebih diprioritaskan pertama kali karena aspek ini berkaitan dengan keberuntungan hidup di akhirat. Kemudian, aspek muamalah

¹⁶⁵ Ibrahim bin Musa al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar Ibn 'Affan, 1997), juz ke-2, 300.

¹⁶⁶ 'Umar Sulayman al-Ashqar, *al-Madkha ila al-Shari'ah wa al-Fiqh al-Islami* (Libanon: Dar al-Nafa'is, t.th.), 20.

¹⁶⁷ Wahbah bin Mustafa al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), juz ke-1, 232.

¹⁶⁸ 'Abd al-Malik bin 'Abdullah bin Yusuf bin Muhammad al-Juwayni, *Nihayat al-Matlab fi Dirayat al-Madhhab* (Riyadh: Dar al-Minhaj, 2007), 270.

diposisikan setelah ibadah karena bertujuan untuk mendapatkan keberuntungan hidup di dunia dan sebagai penunjang menggapai keselamatan di akhirat kelak. Aspek yang ketiga adalah fikih nikah setelah muamalah karena keberhasilan dalam muamalah sebagai sarana dalam memperoleh keberhasilan hidup dalam berkeluarga yang diawali oleh adanya kebutuhan biologis. Aspek fikih yang keempat adalah fikih kriminal, yang biasanya terjadi akibat pergesekan hidup di masyarakat yang mana embrionya diawali dari sebuah bangunan kehidupan rumah tangga.¹⁶⁹ Selain itu, secara garis besar ibadah terdiri atas beberapa pokok bahasan, yaitu fikih taharah, fikih salat, fikih zakat, fikih puasa, dan fikih haji.

Penulis mencermati bahwa penempatan fikih zakat pertanian pada domain ibadah sebenarnya tidak lebih dari sebagai formalitas, karena secara substansi fikih zakat pertanian itu sebenarnya termasuk aspek muamalah. Hal inilah yang lantas menjadi titik awal penulisan buku ini.

¹⁶⁹ al-Dumayri Muhammad bin Musa bin ‘Isa bin ‘Ali (w 808 H), *al-Najm al-Wahhab fi Sharh al-Minhaj* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2004), juz ke-1, hal 7.

BAB III

ZAKAT PERTANIAN



A. Dalil-Dalil Yang Mewajibkan Zakat Pertanian dan Buah-Buahan

1. Pertama: Al Quran

- a. Allah SWT berfirman, “Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu. Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya, padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memincingkan mata terhadapnya. Dan ketahuilah, bahwa Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji.”¹QS. Al Barra’ bin`Azib meriwayatkan tentang sebab turunnya ayat ini, dia berkata, “Ayat ini turun kepada kami kaum Anshar, saat itu kami memiliki pohon kurma, seseorang datang membawa kurmanya sesuai kadar banyak dan sedikitnya. Ada seseorang yang datang dengan membawa satu tangkai atau dua tangkai lalu digantungkan di masjid. Adapun ahlu suffah mereka tidak mempunyai makanan, seseorang diantara mereka jika merasa lapar ia mengambil satu tangkai dan memukulnya dengan tongkatnya, maka jatuhlah *bisr* (kurma yang belum matang) lalu memakannya. Adapun diantara orang-orang yang tidak menginginkan kebaikan, ia datang dengan tangkai yang jelek (kurma yang jelek), dan *Hasyf* (kurma yang paling buruk) serta kurma yang tangkainya sudah patah dan

¹ QS. Al-Baqarah: 267

kemudian menggantungkannya, maka Allah swt menurunkan ayat ini. ” Dia berkata (Al Barra), “Seandainya seseorang diantara kalian diberi hadiah sebagaimana apa yang ia berikan, maka ia tidak akan mengambilnya kecuali dengan pandangan sebelah mata dan rasa malu,” dan berkata, “Kemudian setelah itu , seseorang diantara kami datang untuk memperbaiki apa yang ada pada dirinya.” dalam bab ini terdapat banyak hadits-hadits yang serupa.²

Para ulama berbeda pendapat, ada diantara mereka yang mengatakan bahwa maksud dari ayat diatas adalah sodaqoh wajib (zakat). Dan sebagian yang lain berpendapat bahwa ayat ini mencakup sodaqoh wajib (zakat) dan juga sodaqah sunnah.³

Ibnu jarir⁴ meriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib ra terkait firman Allah swt, “Nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik,”⁵ dia mengatakan, “Maksudnya adalah Emas dan perak.” Sementara firman Allah, “Dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu,”⁶ maksudnya biji-bijian dan kurma dan segala sesuatu yang ada zakatnya. Para ahli tafsir meriwayatkan dari Mujahid dalam firman-Nya, “Nafkahkanlah (di jalan allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik,”⁷ ia mangatakan bahwa maksudnya adalah harta dari perdagangan. Firman Allah, “Dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu,”⁸ menurut Mujahid adalah dari buah-buahan, barang tambang dan yang

562 ² Ibnu Jarir ath Thabari, *Tafsir ath Thabari*, vol. 5 (Kairo: Dar Hijr, 2001)

³ Syaukani, *Fathul Qadir*, vol. 1 (Beirut: Dar al Marefah, 2007) 291

562 ⁴ Ibnu Jarir ath Thabari, *Tafsir ath Thabari*, vol. 5 (Kairo: Dar Hijr, 2001)

⁵ QS. Al-Baqarah: 276.

⁶ QS. Al-Baqarah: 276.

⁷ QS. Al-Baqarah: 276.

⁸ QS. Al-Baqarah: 276.

lainnya. Ibnu Abbas ra berkata, “Allah swt memerintahkan mereka untuk berinfaq dari harta yang terbaik, terunggul dan termahal, dan melarang mereka dari sedekah dengan harta yang terburuk, terendah dan termurah nilainya, karena Allah swt maha baik dan tidak menerima kecuali yang baik.”

Jashas⁹ menguatkan hal tersebut, bahwa tidak ada perselisihan diantara ulama salaf dan khalaf bahwa maksud dari ayat itu adalah sedakah, akan tetapi mereka berselisih pada hukumnya, ada yang berpendapat sedekah wajib dan ada yang berpendapat sedekah sunah.

Ayat ini berbicara kepada kaum mukminin dalam bentuk perintah untuk berderma baik itu berinfaq atau bersedekah, dan perintah menunjukkan wajib, sebagaimana ketetapan para ahli ushul fiqh, dan itu dalilnya jelas bahwasannya wajib bagi setiap muslim mengeluarkan kadar yang wajib dari hartanya yang ia dapatkan (dari bekerja), dan apa yang keluar dari bumi dianggap bagian dari usaha seseorang, akan tetapi kelebihan itu milik Allah swt, maka dari itu ungkapannya dengan menggunakan lafadz *akhrojna* (kami keluarkan), maka keluarnya (tumbuhan) itu kembali pada kehendak Allah swt, dan Allah swt mengkhususkan penyebutan itu untuk menguatkan akan kewajiban bersedekah darinya.

- b. Allah swt berfirman, “Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebun yang berjunjung dan yang tidak berjunjung, pohon korma, tanam-tanaman yang bermacam-macam buahnya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak sama (rasanya). Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan disedekahkan kepada fakir miskin); dan

⁹ Jashas, *Ahkamul Qur'an*, vol. 1 (Beirut: Dar Ihya Turas al Arabi, 1992)

janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan.”¹⁰

Beberapa pendapat ahli tafsir terkait ayat: “Dan tunaikanlah *haknya* di hari memetik hasilnya.”¹¹ Pendapat pertama adalah bahwa yang dimaksud *haknya* disini adalah zakat yang wajib, sepersepuluh dan seper duapuluh. Diantara yang berpendapat hal ini adalah Ibnu Abbas dan Anas bin Malik. Sementara dari tabiin yang berpendapat seperti ini diantaranya adalah Thawus, Dhahak, Hasan al Bashri, Muhammad bin Hanafiah dan Said bin Musayib. Demikian pula para ahli fiqih berbagai negeri seperti al-Qurthubi¹² yang menukil dari Abu Hanifah dan para sahabatnya. Dan juga pendapat ini merupakan pendapat sebagian sahabat Imam Shafi’i. Imam Malik¹³ juga berpendapat bahwa maksud ayat tersebut adalah zakat, saya telah mendengar orang berkata demikian. Al-Baji menguatkan pendapat ini dalam kitabnya *Aujazul Masalik*¹⁴ dengan mengatakan, “Hal itu tidak lain kecuali merupakan pendapat ahli ilmu, siapa yang bukan dari ahli ilmu tidak mungkin perkataan dinukil seperti imam Malik, dan tidak merajihkan madzhabnya.”

Pendapat kedua mengatakan bahwa maksud “*haknya*” dalam ayat di atas adalah harta selain zakat. Allah swt memerintahkan secara mandub (sunnah), dan itulah salah satu maksud dari firman-Nya: “Dan pada harta mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta dan yang tidak mendapat bagian.”¹⁵

¹⁰ Q.S. Al-An`am: 141

¹¹ Q.S. Al-An`am: 141

¹² al-Qurthubi, *Al Jami’ Li Ahkam al Qur’an* (Lebanon: Ar Resalah Publishers, 2006)

¹³ Imam Malik, *Al Muwatho*, (Beirut: Darul Ihya’ Turas al Arabi, 1985), 184.

¹⁴ Kandahlawi, *Aujazul Masalik*, vol. 6 (Damaskus: Darul Qolam, 2003), 54.

¹⁵ Q.S. Ad-Dzariya: 19

Dan ayat ini adalah makkiyah. Diantara para ulama' yang berpendapat seperti ini adalah Ali bin Husain, Atho', Hammad, Sa'id bin Jubair dan Mujahid. Mujahid berkata, "Jika kamu panen dan kamu menjumpai orang-orang miskin maka ambillah sebagian untuk mereka, dan jika kamu sedang membersihkannya dan menyaringnya, maka ambillah sebagian untuk mereka, dan jika kamu mengetahui ukurannya maka pisahkanlah zakatnya. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Umar bin Abdul Aziz.

Pendapat yang ketiga mengatakan bahwa maksud "haknya" dalam ayat diatas adalah hak yang sudah terhapus dengan perintah zakat. Dasar argumentasi mereka dalam hal ini adalah bahwa ayat itu adalah makkiyah, dan ayat zakat tidaklah turun kecuali di madinah. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Ibnu Hanafiyah, Hasan dan yang lainnya. Sufyan Sauri berkata, "Saya bertanya kepada Saddiy terkait ayat ini, dia mengatakan, 'Ayat itu telah di nasakh (hapus) dengan sepersepuluh dan seperduapuluh,' saya berkata, 'Dari siapa ?' dia menjawab, 'Dari para Ulama.'"

Ibnu Jarir Ath Thabari¹⁶ menjelaskan bahwa banyak hadis yang menafsirkan ayat tersebut dan menunjukkan sedekah wajib baik sepersepuluh atau seperduapuluh. Kemudian dia menyebutkan hadis-hadis setelahnya yang secara umum menunjukkan bahwa itu ditaruh didalam masjid setelah dipetik, kemudian datang hadis-hadis yang menunjukkan bahwa ayat itu terhapus (*mansukh*) dengan sepersepuluh dan seperduapuluh, dan setelah menyebutkan atsar-atsar tersebut kemudian dia merajihkan pendapat yang mengatakan bahwa ayat ini *Mansukh* dengan sepersepuluh dan seperduapuluh. Dia mengatakan, "Bagiku pendapat yang paling mendekati kebenaran adalah pendapat yang mengatakan, 'Hal itu adalah kewajiban yang

¹⁶ Ibnu Jarir ath Thabari, *Tafsir ath Thabari*, vol. 5 (Kairo: Dar Hijr, 2001), 58.

diwajibkan oleh Allah swt kepada orang mukmin dalam makanan mereka, buah-buahan yang dikeluarkan oleh tanaman-tanaman mereka, kemudian Allah menghapusnya (*naskh*) dengan sedekah wajib, dan hal yang sudah diketahui dari sepersepuluh dan seperduapuluh.” kemudian dia menguatkan perkataannya dengan alasan-alasan yang kesimpulannya :

Nasakh tidak dilakukan kecuali jika terjadi pertentangan diantara nash, karena pada hakekatnya nasakh adalah menghapus suatu hukum syar’i dengan dalil syar’i yang datang belakangan ” sebagaimana diungkapkan oleh para ahli ushul fiqh .

Akan tetapi lafadz *naskh* dimasa sahabat dan dimasa ulama’ kontemporer makna khususnya berbeda. Imam Syatibi berkata, “Yang nampak dari perkataan ulama’ klasik bahwa *naskh* menurut mereka lebih umum dari pada pendapatnya ulama’ ushul, maka *memuqayyadkan yang muthlaq* juga termasuk *nasakh* dan mengkhususkan yang umum dengan dalil khusus yang bersambung maupun yang terpisah juga termasuk *nasakh*, demikian pula penjelasan yang samar dan global juga disebut sebagai *naskh*, semua itu menurut mereka sama seperti menghapus hukum syar’i dengan dalil yang datang belakangan sebagai *naskh*, karena semua itu memiliki subtansi yang sama.”¹⁷

Pendapat Ibnul Qoyyim lebih komprehensif lagi, dia mengatakan, “Mayoritas ulama klasik menginginkan maksud dari *nasikh* dan *mansukh* adalah menghapus suatu hukum secara secara utuh - ini juga istilah yang dipakai ulama’ kontemporer - dan *nasikh* dan *mansukh* juga diartikan menghapus dalil umum dan mutlak baik dengan mengkhususkan (*takhsis*) atau mengikat (*taqyid*) yang muthlak dan dibawa ke *muqoyyad* dan juga dengan menafsirkan dan menjelaskannya, sampai-sampai mereka menjadikan pengecualian (*istisna*), syarat dan sifat

¹⁷ Ibrahim bin Musa al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-shari’ah*, vol. 3, (Beirut: Dar Ibn ‘Affan, 1997), 65.

sebagai *naskh* juga karena substansi dari semua itu adalah penghapusan maksud dalil secara *dzohir* (lahir) dengan penjelasan maksud yang sesungguhnya. Dengan demikian *naskh* dalam pandangan mereka adalah penjelasan maksud dengan selain lafadz (kata-kata) itu, akan tetapi dengan sesuatu diluar itu, barangsiapa yang mencermati perkataan mereka, dia akan melihat bahwa hal itu sering sekali terjadi dan akan hilanglah kerancuan-kerancuan logika, sehingga mengharuskan mereka membawa perkataannya sesuai dengan istilah-istilah baru dan kontemporer.”¹⁸

Oleh sebab itu, kata *Naskh* yang dipaparkan oleh Ibnu Jarir dari perkataan Ibnu Abbas dan lainnya, tidak hanya mencakup naskh sebagaimana yang khusus dipahami oleh para ahli ushul dan oleh beberapa ulama kontemporer, akan tetapi maksud dari semua itu adalah penjelasan ukurannya dengan sepersepuluh (10%) atau seperduapuluh (5%), dan mereka mengetahui bahwa ayat itu makkiyah.

Ibnu katsir meninjau kembali perkataan Ibnu Jarir terkait naskh dengan mengatakan, “Dalam menamakan ini sebagai naskh perlu dilihat kembali, karena ada sesuatu yang pada asalnya wajib kemudian penjelasannya diperinci dan dijelaskan ukuran dan jumlah yang harus dikeluarkan, mereka mengatakan, ‘Adapun hal itu terjadi ditahun kedua hijiyah wallohu a`lam.’”¹⁹

Ibnu Hazm berkata, “Barang siapa mengklaim bahwa itu adalah *naskh*, hal itu tidak dapat dibenarkan kecuali dengan nash yang tersambung ke Rasulullah saw, jika tidak, maka siapapun yang mengklaim suatu ayat atau hadits yang ia kehendaki bahwasannya *mansukh*, dan klaim suatu *naskh* adalah

¹⁸ Ibnul Qayyim, *I’lamul Muwaqi’in*, vol. 1 (Riyad: Darul Ibnu Jauzi, 1423 H), 35.

¹⁹ Ibnu Kasir, *Tafsir al Qur’an al Adhim*, vol. 2 (Riyad: Dar at h Thoyibah, 1999), 282.

menggugurkan ketaatan kepada Allah swt dari apa yang diperintah-Nya dalam *nash* tersebut, dan ini tidak boleh kecuali dengan *nash* yang tersambung dan shahih.”²⁰

Adapun pendapat Ibnu Jarir bahwa tidak mungkin menunaikan zakat saat panen, itu benar untuk gandum dan sejenisnya, akan tetapi untuk buah-buahan dan sayur-sayuran memungkinkan untuk ditunaikan saat hari panen, dan penuaian zakat gandum pada saat panen adalah sebagai azimah (bukan rukhsah).

Al-Kasani berkata,²¹ “Sesungguhnya Allah swt memerintahkan untuk menunaikan zakat saat panen, dan diketahui bahwa zakat biji-bijian tidak dikeluarkan saat panen, akan tetapi setelah dibersihkan dan di timbang agar tampak jumlahnya dan kemudian dikeluarkan sepersepuluhnya, itu menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah diluar sepersepuluh. Jawabannya adalah bahwa maksud dari itu adalah – wallohu a`alam - memberikan haq-nya yang wajib saat panen setelah proses pembersihan, dan kata “*al yaum* ” sebagai keterangan untuk hari dikenainya kewajiban bukan waktu pelaksanaan, adapun ayat; ‘Janganlah berlebih-lebihan’²² dimaksudkan terhadap kata “makan” sebagaimana ayat: ‘Makanlah dari buahnya jika telah berbuah.....’”²³

Penulis melihat bahwa perbedaan pendapat para ulama’ terkait ayat: “Dan tunaikanlah *haknya* di hari memetik hasilnya,”²⁴ adalah wajar dan pendapat-pendapat tersebut relevan pada masa dan tempat mereka. Akan tetapi di era modern

²⁰ Ibnu Hazm, *al Muhalla*, vol. 5 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiah, 2003), 219.

²¹ Al-Kasani, *Badai ‘ush Shonai*’, vol. 2 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiah, 2003), 53.

²² Q.S. Al An`am : 141

²³ Q.S. Al An`am: 141

²⁴ Q.S. Al An`am: 141

ini perlu ada tafsir ulang terutama terkait operasional zakat pertanian karena kondisi pertanian pada jaman dahulu sangat jauh berbeda dengan jaman sekarang dan juga faktor pendukung lainnya seperti tanah, cuaca, sumber daya manusia, pemasaran dan rantai pasokannya dan yang lainnya juga sangat berbeda. Demikian pula tantangan yang dihadapi petani di era modern ini justru jauh lebih kompleks dibanding dengan pertanian pada jaman dahulu, seperti saat ini hama tanaman sangat menjamur serta membutuhkan obat yang mahal dan semakin sempit dan tidak subur nya lahan juga menjadi problem serius bagi para petani. Dengan tidak mengurangi subtansi ayat diatas, penulis melihat bahwa pelaksanaan zakat pertanian dilakukan setelah semua perhitungan hasil selesai dan untuk mempermudah pelaksanaannya maka perlu dikalkulasikan dengan uang atau harga yang berlaku umum pada saat itu. Hal ini akan mempermudah amil zakat ataupun petani dalam memperhitungkan besaran zakat setelah dikurangi biaya produksi dan biaya hidup. Berdasarkan problem pertanian yang sangat kompleks di era modern ini, maka penulis berpendapat bahwa zakat pertanian perlu disamakan dengan zakat lainnya, dan akan lebih mudah dan lebih mendatangkan keadilan apabila pelaksanaannya disamakan dengan zakat emas yaitu dengan besaran 2,5 persen dan nisabnya juga disamakan dengan nisab emas yaitu 85 gram. Apabila pelaksanaan zakat pertanian dilaksanakan sesaat setelah panen maka tinggal dihitung saja bulan yang dibutuhkan untuk menanam tanaman tersebut sampai memetik hasil atau buahnya. Hal ini akan sangat mempermudah pelaksanaan zakat pertanian dan akan lebih mendatangkan keadilan dan tidak keluar dari subtansi zakat yaitu pemberian bantuan dari orang kaya kepada orang miskin untuk pemberdayaan kehidupan mereka.

2. Kedua: Sunah

- a. Imam Bukhori dan imam Muslim serta lainnya meriwayatkan dari Jabir, dari Nabi saw, beliau bersabda, “Tanaman yang diairi dari sungai dan hujan maka zakatnya sepersepuluh (10%) dan apa yang di airi dengan Sanayah (dengan usaha pengairan) maka zakatnya seperduapuluh (5%).”
- b. Riwayat dari Ibnu Umar ra, bahwa Nabi saw bersabda, “Apa yang di airi oleh hujan dan mata air atau dari serapan akar maka zakatnya sepersepuluh, adapun yang di airi dengan alat penyiraman maka zakatnya seperdua puluh. ”

Dua hadits ini menunjukkan bahwa wajib mengeluarkan zakat pertanian sepersepuluh dari tanaman yang disirami dengan air hujan dan tanaman yang membutuhkan peralatan, tenaga dan sejenisnya dalam penyiiramannya maka zakatnya adalah seperduapuluh atau lima persen yang itu mencakup banyak bahan makanan. Imam Nawawi berkata, hadits diatas adalah muttafaq alaihi.²⁵ Dan masih banyak sekali hadis yang menjelaskan nishab pertanian dan buah-buahan dan menjelaskan tata cara pelaksanaannya dan yang lainnya.

3. Ketiga: Ijma'

Para ahli fiqih bersepakat akan kewajiban zakat pertanian dan buah-buahan dan dari apa yang keluar dari bumi, yaitu sepersepuluh atau seperduapuluh, meskipun mereka berbeda pendapat dalam hal jenis dan perinciannya.²⁶

Sebab wajibnya zakat pertanian ini adalah tanah yang tumbuh dengan mengeluarkan tanaman, pada dasarnya zakatnya adalah sepersepuluh, dan jika dimanfaatkan untuk tanaman tapi menghasilkan maka kewajiban pajak tanah. Apabila tanaman yang

²⁵ Imam Nawawi, *Majmu' Syarhu al Muhadzab*, vol. 5 (Jedah: Maktabah al Irsyad, t.t.), 261.

²⁶ Al-Kasani, *Badai'ush Shonai'*, vol. 2 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 2003), 53., al Majmu' 5/ 462, Kasyaful Qana' 3/209

tumbuh itu terkena bencana dan hancur, maka tidak wajib dizakati sepersepuluh dari tanah tersebut dan tidak ada kewajiban pajak darinya karena tidak ada pertumbuhan.

B. Syarat-Syarat Zakat Pertanian

a. Syarat Umum

1. Merdeka. Tidak ada kewajiban zakat atas hamba sahaya, karena dia tidak punya hak kepemilikan dan tuannya lah sebagai pemilik apa yang ada ditanganya.
2. Islam. Semua ahli fiqih sepakat bahwa zakat tidak wajib atas non muslim, karena zakat adalah ibadah. Akan tetapi penulis melihat bahwa zakat ibadah yang lebih didominasi unsur mauamalah yang khusus diwajibkan kepada muslim dan sebagaimana zakat tidak menjadi hutang yang harus di tunaikan apabila ia masuk islam.²⁷
3. Zakat pertanian dan buah-buahan wajib atas harta anak kecil dan orang gila menurut jumhur fuqaha. Dan ulama Hanafiyah juga mewajibkan zakat atas harta anak kecil dan orang gila dalam pertanian dan buah-buahan.

b. Syarat khusus

Disini penulis meringkas syarat-syarat khusus setiap madzhab, dan penulis akan menjelaskan secara terperinci pada pembahasan hasil-hasil tanaman yang wajib di zakati:

1. Madzhab Hanafi.²⁸ Madzhab Hanafi mensyaratkan syarat-syarat pada zakat pertanian sebagai berikut:
 - Tanah itu harus merupakan tanah yang diwajibkan sepersepuluh, bukan tanah yang diwajibkan pajak, karena keduanya tidak dapat digabungkan.

²⁷ Ibn Rushd al-Hafid, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, vol. 1, (Kairo: Dar al-Hadith)

²⁸ Al-Kasani, *Badai'ush Shonai'*, vol. 2 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 2003), 57.

- Sesuatu yang dihasilkan diatas tanah itu dimaksudkan untuk tanah yang dikembangkan, investasi atau dimanfaatkan.
 - Adanya hasil yang keluar dari tanah, kalau tanah itu tidak menghasilkan sesuatu maka tidak wajib sepersepuluh.
 - Untuk wajib zakat sepersepuluh, Abu Hanifah tidak mensyaratkan nisab, akan tetapi mewajibkannya atas setiap yang tumbuh diatas tanah baik sedikit atau banyak. Adapun Abu Yusuf dan Muhammad mensyaratkan zakat atas tanaman yang menghasilkan buah yang ukurannya mencapai 5 wasaq.
2. Madzhab maliki ²⁹ Mereka mensyaratkn dua syarat :
- Hasilnya harus dari biji-bijian dan dari buah-buahan seperti kurma , kismis dan zaitun. Baik tanah itu tanah wajib pajak atau non wajib pajak.
 - Mencapai nisab yaitu lima wasaq.
3. Madzhab Shafi'i³⁰
- Hasilnya dari bahan makan pokok dan disimpan dan dipilih menjadi cadangan makanan serta makanan yang banyak diperhatikan dan dipentingkan oleh masyarakat.
 - Hasilnya harus mencapai nishab yang sempurna yaitu lima wasaq.
 - Dan dimiliki oleh pemilik tertentu.
4. Madzhab Hanbali³¹
- Hasil- hasil pertanian itu layak untuk disimpan dan tetap baik.

²⁹ At Tanuhi, *Al Mudawwanah al Kubra*, vol. 1 (t.t. : t.p., t.th.), 252. Malik bin Anas, *al Muwatha'* (Beirut: Dar Ihya' at Turas al 'Arabi, 1985), 182.

³⁰ Asy-Syrozi, *al Muhddzab*, vol. 1 (Beirut: Dar asy Syamiyah, 1992), 504. Imam Nawawi, *al Majmu' Syarhul Muhadzab*, vol. 5 (Jedah: Maktabah al Irsyad, t.th.), 492. Imam Nawawi, *Raudotuth Tholibin* vol. 2 (Beirut: al Maktab al Islami, 19910, 232.

³¹ Al Maqdisi, *Al Furu'*, vol. 2 (Beirut: Muasasah ar Risalah, 2003), 430. Ibnu Qudamah, *al Mughni*, vol. 2 (Riyad: Dar 'Alimul Kutub, 1997), 292.

- Mencapai nisab pada waktu diwajibkan zakat, yaitu lima wasaq
 - Dan dimiliki oleh seorang yang merdeka, muslim pada waktu diwajibkannya zakat.
5. Madzhab Dzohiri³²
- Wajib zakat atas pertanian dan buah-buahan pada gandum, jerawut dan kurma saja.
 - Mencapai nisab lima wasaq, dan ini pendapat Ibnu Hazm. Adapun pendapat Daud Adz Dzahiri dan pengikutnya adalah wajib zakat atas semua yang tumbuh dari tanah, baik sedikit atau banyak.
6. Madzhab Zaidi³³
- Wajib zakat atas kurma, kismis, jerawut dan jagung.
 - Mencapai nishab yaitu lima wasaq.
 - Harta itu dimiliki pada waktu wajib zakat, dan dalam riwayat dari Zaid bin Ali dijelaskan bahwa itu wajib untuk setiap yang tumbuh diatas bumi.
7. Madzhab Syiah Imamiyah³⁴
- Hasil tersebut dari apa yang tumbuh di atas bumi dari gandum, jerawut, kurma dan kismis.
 - Mencapai nishab yaitu lima wasaq.
 - Dan dimiliki sempurna oleh pemiliknya
8. Madzhab Ibadiy.³⁵ Wajib zakat atas enam jenis dari biji-bijian dan buah-buahan yaitu: kurma, kismis, *hintoh* (jenis gandum),

³² Ibnu Hazm, *al Muhalla*, vol. 5 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 2003), 209.

³³ Murtadho, *Al Bahru az Zahor* vol. 2 (Shon'a: Darul Hikmah al Yamaniyah, 1988), 170.

³⁴ Muhammad Jawad Maghniyah, *Fiqhul Imam Ja'far* vol. 2 ((t.t. : t.p., t.th.), 78.

³⁵ Syamakhi, *al Idhah*, vol. 314, (Oman: Wizarah Turas Qaumi wa Saqafah, 1996), At Tanuhi, *Al Mudawwanah al Kubra*, vol. 1 (t.t. : t.p., t.th.), 267.

gandum (syair), *sult* (jenis gandum yang tidak ada kulitnya) dan jagung.

C. Hasil-Hasil Pertanian Yang Wajib Dizakati

Para ulama' sepakat zakat pertanian adalah wajib pada empat hasil pertanian yang tumbuh diatas tanah yaitu gandum, jerawut, kurma dan kismis. Akan tetapi mereka berbeda pendapat pada selain keempat jenis tersebut. Ada diantara mereka yang hanya membatasi pada empat bahan pokok diatas, dan sebagian yang lain memperluas cakupannya sehingga walau masih berpendapat bahan pokok akan tetapi dapat disimpan. Sementara pendapat yang lain mengatakan bahwa semua tanaman yang tumbuh dan memiliki nilai ekonomis maka wajib dikeluarkan zakatnya.

Penulis akan memaparkan pendapat para ulama secara rinci dalam masalah ini dengan disertai dengan dali-dalilnya sebagai dasar argumentasi mereka dan penulis akan mencoba memilih pendapat yang kuat berdasarkan ruh *maqashid syariah* untuk melahirkan *mashlahah* terutama apabila diakitkan dengan waktu dan tempat di era modern ini.

Pendapat Pertama: Pendapat ini mengatakan bahwa zakat hanya wajib pada gandum, jerawut, kurma dan kismis, dan tidak ada zakat pada selainnya. Diantara yang berpendapat seperti ini adalah Hasan al Basri, Ibnu Sirin, Ibnu Abi Laila, As Sauri, Hasan bin shalih, Ibnul Mubarak, Yahya Bin Adam, Abu Ubaid, Syiah Imamiyah, Syiah Itsna Asariyah, Ibnu Hazm, dan sebagian zaidiyah dan mereka menambahkan jagung, dan ibadhiyah menambahkan jagung dan sult (jenis gandum yang tidak ada kulitnya). Dan diantara dalil yang menjadi dasar argumentasi mereka adalah:

1. Riwayat Ibnu Majah dan Daruqutni dari Amr bin Syuaib dari ayahnya dari kakeknya, dia berkata, "Sesungguhnya rosulullah saw hanya mencontohkan zakat atas gandum, jerawut, kurma dan kismis." Ibnu Majah menambahkan, "Dan jagung."

2. Riwayat yang terdapat di *Al Mustadrak* dan *Sunan Daruqutni* dari Abu Bardah dari Abu Musa al Asyari dan Muadz, bahwasannya Rasulullah saw mengutus keduanya ke Yaman, dan mereka mengajarkan urusan agama kepada manusia, dan Rasulullah saw memerintahkan keduanya agar tidak mengambil zakat kecuali dari empat jenis tersebut yaitu gandum, jerawut, kurma dan kismis.
3. Bahwa selain empat jenis tanaman tersebut tidak ada nash serta ijma`nya, dan secara umum empat jenis makan tersebut tidak termasuk yang dijadikan makanan pokok, juga tidak mesti banyak manfaat dibanding yang lainnya serta tidak mesti selalu tersedia, maka tidak tepat jika di qiyaskan dan dikategorikan kedalamnya, sehingga yang paling tepat adalah tetap berpegang pada dalil asalnya.

Pendapat kedua; Zakat wajib untuk setiap yang dijadikan makanan pokok dan dapat disimpan. Yang mengatakan pendapat ini adalah Malik dan Shafi'i. Imam Shafi'i menambahkan syarat, yaitu harus kering untuk biji-bijian dan buah-buahan, dan juga yang ditanam oleh manusia. Berdasarkan pendapat para ulama' ini, maksud dari makanan pokok adalah makanan yang dijadikan oleh masyarakat sebagai bahan makanan pokok dalam keadaan normal, bukan dalam keadaan paceklik dan darurat. Adapun maksud dari makanan yang dapat disimpan adalah makanan yang mudah disimpan dan dapat bertahan lama serta tidak cepat rusak. Oleh karena itu mereka tidak mewajibkan zakat pada kacang-kacangan, badam, kermiri, kacang tanah dan yang sejenisnya, meskipun termasuk bahan makanan yang dapat disimpan akan tetapi masyarakat tidak menjadikan itu semua sebagai bahan makanan pokok. Begitu juga mereka tidak mewajibkan zakat pada apel, delima, persik dan semisalnya karena tidak dapat disimpan dan sulit untuk menjadi kering.

Imam Shafi'i berkata, "Tidak ada zakat atas buah-buahan kecuali kurma dan anggur, karena Nabi saw mengambil zakat dari

keduanya, dan saat itu keduanya sebagai makanan pokok di Hijaz dan juga dapat disimpan .” Imam Shafi’i juga mengatakan, “Kacang-kacangan dan badam kadang disimpan, tetapi tidak ada zakat pada keduanya karena sepengetahuan saya tidak menjadi makanan pokok di Hijaz , tetapi keduanya adalah buah-buahan.”³⁶

Malikiyah mewajibkan zakat pada 20 jenis makanan, tujuh macam terdiri dari kacang-kacangan, yaitu kacang panjang, kacang kulit, kacang polong, kacang adas, turmus, jalban, dan kacang polong hijau, begitu juga gandum dan jewawut, sult, padi, jagung, biji gandum, kismis, dan juga empat jenis makanan yang memiliki kandungan minyak, yaitu zaitun, wijen, biji lobak merah, qirtum dan kurma.³⁷

Malikiyah berbeda pendapat pada buah Tin. Sebagian dari mereka berpendapat tidak ada zakatnya, hal itu karena imam Malik berkata di dalam Muwatha , “Sunnah yang tidak ada perbedaan diantara kami, dan yang saya dengar dari ahli ilmu bahwa tidak ada zakat pada semua buah seperti; delima, persik, tin dan yang sejenisnya ataupun yang tidak menyerupai itu jika dari buah- buahan seperti kurma, kismis dan delima.”³⁸

Ibnu Abdil Barr berkata, “Saya memasukan buah tin dalam bab ini saya kira (wallohu a`lam) belum diketahui darinya bahwa itu bisa mengering, disimpan dan jadi makanan pokok, kalau itu diketahui saya tidak memasukannya dalam bab ini, karena ia mirip dengan kurma dan kismis dibanding delima. Saya mendapat kabar dari Al Abhari dan sekelompok dari pengikutnya bahwa mereka

³⁶ Asy Syirazi, *Al Muhadzab* vol.1 (Beirut: Dar asy Syamiyah, 1992), 504.

³⁷ Al Kharasi, *Al Kharasi ‘Ala Khalil*, vol. 2 (Bayrūt : Dār Şādir, [1975], 168.

³⁸ Imam Malik, *Al Muwatho*, (Beirut: Darul Ihya’ Turas al Arabi, 1985), 184.

memfatwakan kewajiban zakat atas buah tin, mereka melihat bahwa hal itu terdapat pada ushul madzhab Malik.”³⁹

Imam Shafi’i berpendapat bahwa tidak ada zakat pada zaitun, karena Allah swt berfirman, “Zaitun dan delima.”⁴⁰ Dalam ayat ini Allah swt menggabungkan zaitun dengan delima, dan sementara delima tidak ada zakatnya. Ini pendapat imam Shafi’i sewaktu di Mesir, dan berbeda lagi pendapat imam Shafi’i ketika di Iraq bahwa zaitun wajib dizakati.⁴¹

Menurut imam Malik,⁴² buah zaitun wajib dikeluarkan zakatnya sepersepuluh, dan ditunaikan zakatnya setelah diperas dan minyaknya mencapai lima wasaq. Imam Malik dan imam Shafi’i sepakat bahwa tidak ada zakat pada delima, dan sebelumnya imam Shafi’i mewajibkan zakat atas delima, ini menunjukkan bahwa ayat itu, menurut keduanya tetap berlaku dan tidak mansukh. Ulama’ Shafi’iyah dan Malikiyah mendasarkan argumentasinya pada beberapa hal, diantaranya:

1. Hadis Muadz bin Jabal yang diriwayatkan oleh Baihaqi, bahwa Nabi saw bersabda, “Tanaman yang diari oleh hujan, aliran sungai, sumur dan mata air, maka zakatnya sepersepuluh (10%), dan tanaman yang diari dengan peralatan maka zakatnya seperduapuluh (5%) dan itu berlaku pada kurma, biji gandum dan biji-bijian. Adapun mentimun, semangka, delima, tebu dan hijau-hijauan maka Rasulullah saw membiarkannya dan tidak mengambil zakatnya.”
2. Imam Tirmidzi meriwayatkan bahwa Muadz bin Jabal menulis untuk Rasulullah saw dan menanyakan tentang hijau-hijauan

³⁹ al-Qurthubi, *Al Jami’ Li Ahkam al Qur’an*, vol. 3 (Lebanon: Ar Resalah Publishers, 2006), 103.

⁴⁰ al an`am : 141

⁴¹ Imam Nawawi, *Majmu’ Syarhu al Muhadzab*, vol. 5 (Jedah: Maktabah al Irsyad, t.t.), 452.

⁴² Imam Malik, *Al Muwatho*, (Beirut: Darul Ihya’ Turas al Arabi, 1985), 183.

yakni sayur- sayuran, beliau menjawab, “Tidak ada kewajiban apapun.”

3. Imam Nawawi mengatakan bahwa sesungguhnya bahan makanan pokok adalah yang manfaatnya besar, maka wajib dizakati , seperti binatang ternak.”⁴³ Dan insya Allah kita akan mengulang kembali untuk mendiskusikan dalil-dalil ini ketika membicarakan pendapat para fuqoha yang paling relevan.

Pendapat ketiga: Setiap tanaman yang dapat dikeringkan, bertahan lama dan bisa ditimbang maka wajib dikeluarkan zakatnya. Para ulama’ yang berpendapat seperti ini adalah diantaranya Imam Ahmad, Abu Yusuf dan Muhammad bin Hanafiyah. Ibnu Qudamah mengatakan bahwa zakat pertanian wajib ditunaikan apabila tanamannya memenuhi sifat-sifat berikut ini; bisa ditimbang, tahan lama, dapat dikeringkan dari biji-bijian dan buah–buahan, yang ditanam oleh manusia jika tumbuh diatas tanah, baik itu makanan pokok seperti biji gandum, jerawat (syair), sult, padi, jagung atau dari kacang-kacangan, seperti kacang kulit, adas, kacang hijau, kacang panjang, atau dari abariz seperti kasfarah, wortel dan karawiya, atau dari rempah-rempah, seperti biji rami, mentimun, atau dari biji sayuran seperti rasyad, biji lobak, qirtum, wijen dan biji-bijian yang lainnya, dan juga wajib zakat pada buah-buahan yang mencakup sifat-sifat ini seperti kurma, kismis, apricot, badam, kacang tanah dan kemiri.”⁴⁴

Imam Atho berpendapat bahwa tidak ada zakat pada buah-buahan seperti persik, pir, apel, apricot, tin, dan kacang-kacangan serta sayur-sayuran seperti mentimun, terong, lobak dan wortel. Abu Yusuf dan Muhammad mengatakan bahwa tidak ada zakat dari apa yang

⁴³ Imam Nawawi, *Majmu’ Syarhu al Muhadzab*, vol. 5 (Jedah: Maktabah al Irsyad, t.t.), 492.

⁴⁴ Ibnu Qudamah, *al Mughni*, vol. 2 (Riyad: Dar ‘Alimul Kutub, 1997), 292.

tumbuh dari bumi, kecuali yang sudah buah dan tahan lama serta telah mencapai lima wasaq.

Para ulama' yang berpegang teguh dengan pendapat ketiga ini mendasarkan pada keumuman sabda Rasulullah saw: "Tanaman yang diairi oleh hujan maka zakatnya sepersepuluh." Dan juga sabdanya kepada Muadz bin Jabal, "Ambillah biji dari biji." Hal ini menunjukkan bahwa kewajiban zakat mencakup semua yang dimaksudkan oleh lafadz hadits tersebut, dan hasil pertanian yang tidak bisa ditimbang dikecualikan dari keumuman hadits dan juga yang tidak termasuk biji-bijian, sebagaimana yang dipahami dari sabda Rasulullah saw dari hadits riwayat Muslim, "Tidak ada zakat pada biji-bijian dan kurma kecuali jika mencapai lima wasaq." Hadits ini sekilas menunjukkan bahwa hasil pertanian yang tidak dapat ditakar dan timbang untuk mengukur lima wasaq tidak diwajibkan untuk dikeluarkan zakatnya dan adapun apa yang dapat di takar serta ditimbang tetap pada keumumannya.

Pendapat keempat: Zakat wajib ditunaikan untuk setiap yang keluar dari tanah. Pendapat ini adalah pendapatnya Abu Hanifah yang mewajibkan zakat pada setiap pertanian yang dimaksudkan untuk pertumbuhan tanah, baik sedikit atau banyak, kecuali kayu, bambu dan rotan persia yang dijadikan sebagai bahan pensil, pelepah kurma, jerami, serta setiap hal yang tidak termasuk hasil utama dari pemanfaatan tanah. Adapun jika tanah itu dijadikan sebagai lahan rotan, pepohonan, bambu dan yang lainnya maka wajib dikeluarkan zakatnya sepersepuluh, karena tujuannya adalah pemanfaatan lahan tanah. Ulama lain yang berpendapat seperti Abu Hanifah diantaranya Zufar, al Qosim dan al Hadi.

Penulis melihat, disamping tiga ulama' tersebut, masih ada beberapa ulama' lain yang sependapat dengan Abu Hanifah, yaitu:

1. Mujahid, Hamad, Umar bin Abdul Aziz dan An-Nakha'i, mereka berpendapat bahwa kewajiban zakat atas setiap yang tumbuh dari bumi, sedikit atau banyak. Ibrahim An-Nakhi

berkata, “Hingga sayuran yang mencapai 10 ikat, wajib dizakati 1 ikat darinya.”⁴⁵

2. Daud ad Dzahiri dan para pengikutnya, kecuali Ibnu Hazm, mereka mewajibkan zakat terhadap setiap tanaman yang tumbuh di atas bumi dan termasuk buah-buahan, bambu serta yang lainnya.⁴⁶
3. Ini juga pendapat Zaid bin Ali, Abdullah ad-Dai dari madzhab Zaidiyah, Ibnu Abbas, serta Abdullah bin Abdul Aziz dari madzhab Ibadhiyah.⁴⁷
4. Salah satu ulama’ Malikiyah, Ibnu al-‘Arabi menguatkan pendapat Abu Hanifah, ia menjelaskan bahwa pendapat yang paling kuat secara dalil adalah pendapatnya Abu Hanifah, dan pendapat ini paling memperdulikan orang-orang miskin serta sebagai langkah tepat untuk mengungkapkan syukur nikmat, dan begitu pula keumuman ayat serta hadits menunjukkan hal itu.⁴⁸

Abu Hanifah dan para ulama’ yang sependapat dengannya, mendasarkan pendapat mereka dengan beberapa dalil, di antaranya:

1. Firman Allah swt: “Dan berikanlah haknya di hari panen.”⁴⁹
Setelah Allah swt menyebutkan bermacam-macam makanan

⁴⁵ Ibnu Hazm, *al Muhalla*, vol. 5 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 2003), 2192. al-Qurthubi, *Al Jami’ Li Ahkam al Qur’an*, vol. 7, (Lebanon: Ar Resalah Publishers, 2006), 101.

⁴⁶ Ibnu Hazm, *al Muhalla*, vol. 5 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 2003), 2192

⁴⁷ Ahmad Ibnu Qudamah, *Ar Raudh An Nadhir* vol. 2 (Lebanon: Muassasah Ar Rayan, 1998), 430. Murtadho, *Al Bahru az Zahor* vol. 2 (Shon’a: Darul Hikmah al Yamaniyah, 170. Syaokani, *Nail Author* vol. 4 (Lebanon: Darul Afkar Ad Dauliyah, 2004), 203.

At Tanuhi, *Al Mudawwanah al Kubra*, vol. 1 (t.t. : t.p., t.th.), 267.

⁴⁸ Ibnu ‘Arabi, *Aridhotul Ahwadzi Bi Syarhi Shohih Tirmidzi*, vol. 3 (Beirut: t.p., t.th), 135.

⁴⁹ Q.S. al An’am: 141

dari kebun-kebun yang berjunjung dan yang tidak berjunjung, pohon kurma, tanaman, zaitun dan delima, kemudian Allah menyebutkan kalimat tersebut, yang secara eksplisit memerintahkan agar dikeluarkan zakatnya dihari panennya. Tidak semua jenis hasil dari tanaman bisa langsung dikeluarkan zakatnya, maka penulis melihat, bahwa ayat ini merupakan anjuran agar zakat pertanian disegerakan setelah setelah dikalkulasikan hasil bersihnya.

2. Keumuman ayat: “Dan dari apa yang kami keluarkan dari bumi untuk kalian.”⁵⁰ Ayat ini masih sangat bersifat umum, tidak membedakan terhadap hal yang dikeluarkan, dan tidak pula memisahkan antara sedikit dan banyak, tidak ada ukuran seberapa banyak zakat pertanian harus dikeluarkan. Penulis melihat, ayat ini memerintah zakat karena ada tambahan nilai ekonomis dari tanah, yaitu hasil dari tanaman.
3. Sabda Nabi saw: “Apa yang diairi oleh hujan dan mata air atau penyerapan akar zakatnya sepersepuluh, dan apa yang diairi dengan peralatan zakatnya adalah seperduapuluh .” Hadits ini umum mencakup semua yang keluar dari tanah, tanpa ada pembeda antara biji-bijian dan sayur-sayuran, dan juga antara makanan pokok atau yang dapat disimpan atau yang dapat mengering dan bertahan lama.⁵¹

Pendiskusian Dalil-Dalil Dan Penggabungannya

Penulis mencoba menggabungkan keempat pendapat di atas menjadi dua pendapat. Adapaun dalil masing-masing dari dua kelompok pendapat diatas adalah:

- a. Dalil-dalil kelompok pertama: yaitu mereka yang tidak mewajibkan zakat pada sayur-sayuran, dan mewajibkannya pada jenis-jenis tertentu dari biji-bijian dan buah-buahan.

⁵⁰ Q.S. al Baqoroh: 267

⁵¹ Syaukani, *Fathul Qadir*, vol. 2 (Beirut: Dar al Marefah, 2007), 3. Al-Kasani, *Badai'ush Shonai'*, vol. 2 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 2003), 58.

Mereka adalah para ulama yang tergabung dalam pendapat pertama, kedua serta ketiga. Dan dalil-dalil mereka ada kesamaan satu sama lain, diantaranya:

1. Hadis Muadz bin Jabal, “Tanaman yang diairi oleh hujan dan aliran sungai zakatnya sepersepuluh, dan tanaman yang diairi dengan peralatan zakatnya seperduapuluh. Hal itu berlaku pada kurma, biji gandum, dan biji-bijian, adapun mentimun, semangka, delima, tebu dan sayur-sayuran dibiarkan dan tidak diwajibkan zakatnya oleh Rasulullah saw.”

Hadis ini diriwayatkan oleh Daruqutni, Hakim, Baihaqi dari Ishaq bin Yahya bin Thalhah dari pamannya Musa bin Thalhah dari Muadz. Al Hafidz Ibnu Hajar berkata dalam kitabnya *Talkhisul Khabir* ketika mengomentari hadis tersebut: “Didalamnya ada kelemahan dan terputus.” Ash Shan`ani berkata dalam *Syarah Subulus salam*, “Sanadnya dhoif, karena didalamnya ada Muhammad bin Ubaidillah al `Arzami, dia Matruk.”⁵²

At Tirmidzi meriwayatkan sebagiannya dari hadits Isa bin Tahlhah dari Muadz dan dia hadisnya juga dhoif. Tirmidzi berkata, “Sanad hadis ini tidak shohih, tidak ada satu hadis pun yang sohih dalam bab ini dari Rasulullah saw.”

Ad Daruqutni menyebutkannya dalam *Al `Ilal*, dia berkata, “Hadis ini mursal.” Al Baihaqi meriwayatkan sebagiannya dari hadis Musa bin Thalhah, dia berkata, “Kami mempunyai kitab muadz. Al Hakim meriwayatkan juga dan berkata, “Musa seorang pembesar tabi`in, tidak diingkari bahwa ia bertemu dengan Muadz.” Al Hafidz Ibnu Hajar menolaknya dan berkata, “Abu Zar`ah telah melarangnya.”

⁵² Ibnu Hajar, *Talkhisul Habir*, vol.2 (Mekah: Muassasah Qurtubah, 1995), 162.

Imam Shon`ani, *Subulus Salam*, vol. 2 (Riyad: Maktabah Ma`arif, 2006), 271.

Ibnu Abdil Barr berkata, “Dia belum pernah ketemu muadz tidak juga berjumpa dengannya.” Ibnu hajar berkata dalam ad Dirayah, “Sanad hadisnya lemah.”

2. Hadis: “Tidak ada zakat pada sayur-sayuran.”

Hadis ini diriwayatkan dari Muadz, Thalhah, Ali, Muhamad bin Abdillah bin Jahsy, Anas dan Aisyah.

Hadis Muadz diriwayatkan oleh Tirmidzi dalam shohihnya, ia berkata tentang hadis ini, “Sanad hadis ini lemah, tidak sohih, dan tidak ada sesuatupun yang shahih dari Rasululloh dalam bab ini.” Hadis Muadz ini juga diriwayatkan oleh Hakim, Thabrani dan Daruqutni. Hakim berkata, “Sanadnya shohih.” Pengarang kitab *Tanqih* berkata, “Pensahihan Hakim terhadap hadis ini perlu ditinjau ulang, karena hadis ini dhaif.”⁵³

Hadis Thalhah memiliki banyak jalan, salah satunya oleh Bazzar dan Daruqutni. Bazzar berkata, “Sekelompok orang meriwayatkan dari Musa bin Thalhah dari Nabi saw secara mursal. Kami tidak mengetahui seorangpun meriwayatkan dari ayahnya kecuali al-Haris bin Nabhan dari Atho’, dan kita tidak mengetahui Atho’ meriwayatkan dari Musa dari Thalhah dari ayahnya kecuali hadits ini.”⁵⁴

Ibnu `Adi meriwayatkan hadis tersebut dan menta`lilnya dengan al Harits bin Nabhan, dia berkata, “Saya tidak mengetahui seorangpun yang meriwayatkan dari `Atho selainnya, dan banyak yang mendhaifkannya, dan ia menyepakati mereka.”⁵⁵

⁵³ Imam Zaila’i, Nasbur Rayah, vol. 2 (Muassasah ar Royan, t,th) , 387. Ibnu Hajar, *Talkhisul Habir*, vol.2 (Mekah: Muassasah Qurtubah, 1995), 166.

⁵⁴ Imam Zaila’i, Nasbur Rayah, vol. 2 (Muassasah ar Royan, t,th) , 387. *Talkhisul Habir*, vol.2 (Mekah: Muassasah Qurtubah, 1995), 166.

⁵⁵ Ibnu `Adi, Al Kamil Fi Dhu’afai ar Rijal, vol. 2 (t.t. Darul Fikr, t.th.), 610.

Ad Daruqutni meriwayatkan hadis senada dalam Sunannya, dari Muhammad bin Jabir, dan dikomentari oleh Ibnu Main dengan mengatakan, “Tidak ada apa-apanya.” Imam Ahmad berkata tentangnya, “Tidak meriwayatkan hadis darinya kecuali orang yang lebih buruk dari dia.” Dalam riwayatnya kedua Ibnu Ma`in berkata tentang Nasr bin Hammad, “Dia Pembohong.”⁵⁶

Para ulama’ mengomentari **hadis yang bersumber dari Muhamad bin Abdillah bin Jahsy, seperti imam Daruqutni meriwayatkannya dan didalamnya tidak ada perawi kecuali Abdullah bin Syabib dan hadisnya *ma`lul***. Ibnu Hibban berkata tentangnya, “Dia mencuri kabar dan memutarbalikannya, tidak boleh berhujjah dengannya.”⁵⁷

Adapun hadis Anas, diriwayatkan juga oleh imam Daruqutni, dan diantara para rawinya ada Marwan bin Muhamad As Sanjari. Imam Daruqutni berkata tentangnya, “Dia adalah orang yang haditsnya ditinggalkan.” Ibnu Hibban berkata dalam kitabnya *ad dhu`afa wal Majruhiin*, “Tidak boleh berhujjah dengannya, sebagaimana Ibnu Hajar mendhaifkannya dan berkata, “Marwan sangat lemah.”⁵⁸ Dan hal ini senada dengan perkataan As Syaukani.⁵⁹

Hadis Aisyah juga diriwayatkan oleh imam Daruqutni dari Shalih bin Musa, dan hadisnya *ma`lul* (cacat). Ibnu Hibban berkata tentang Shalih bin Musa, “Tidak boleh

⁵⁶ Imam Zaila’i, *Nasbur Rayah*, vol. 2 (Muassasah ar Royan, t,th) , 387

⁵⁷ Ibnu Hibban, *Al Majruhin Minal Muhadisin*, vol. 2 (Riyad: Dar Shomi’i, 2000), 47.

⁵⁸ Ibnu Hajar al ‘asqalani, *Talhisul Habir Fi Takhrij Ahadits ar Rafi’i al Kabir*, Juz 4 (Mekah: Muassasah Qurtubah, 1995),166

⁵⁹ Syaukani, *Nail Author* vol. 4 (Lebanon: Darul Afkar Ad Dauliyah, 2004), 204.

berhujjah dengannya.”⁶⁰ Imam Bukhori berkata dalam *At-Tarikh al Kabir*,⁶¹ “Hadisnya Shalih bin Musa adalah munkar.” Yahya bin Main juga berkomentar, “Tidak ada apa-apanya.” Imam Nasai berkata, “Shalih bin Musa adalah *Matruk* (ditinggalkan).” Sementara Ibnu `Adiy berkata, “Menurutku dia termasuk orang yang tidak sengaja berbohong.” Al Jurjani berkata, “Hadisnya Shalih bin Musa lebih dhoif daripada hasan.” Abu Hatim berkata, “Hadisnya sangat munkar.”⁶²

3. Hadis Abu Musa al Asy’ari dan Muadz ketika keduanya diutus oleh Nabi saw ke Yaman untuk mengajarkan agama Islam kepada masyarakat. Rasulullah saw berkata kepada keduanya, “Janganlah kalian mengambil zakat kecuali dari empat jenis ini, yaitu Jerawat, biji gandum, kismis dan kurma.” Diriwayatkan oleh Hakim dan Baihaqi, ia berkata, “Para perawinya tsiqoh, dan bersambung.”

Imam Daruqutni meriwayatkannya dari hadis Musa bin Thalhaf dari Umar : “Sesungguhnya Rasul hanya mencontohkan zakat dalam empat jenis ini, dan beliau menyebutkannya.” Abu Zar`ah berkata, “Riwayat musa dari Umar itu adalah mursal.” Ibnu Majah dan Daruqutni meriwayatkan dari hadis Amr bin Syaib dari ayahnya dari kakeknya, “Sesungguhnya Rasulullah hanya mencontohkan zakat pada biji gandum, jerawat , kurma dan kismis.” Dan Ibnu Majah menambahkan: “Jagung.” Al-Hafidz Ibnu Hajar

⁶⁰ Ibnu Hibban, *Al Majruhin Minal Muhadisin*, Juz 1 (Riyad: Dar Shomi’i, 2000), 369.

⁶¹ Imam Bukhari, *at Tarikh al Kabir*, Juz 4 (Hyderabad: Mathba’ah Usmaniyah, 1941), 291.

⁶² Imam Ar Razi, *Al Jarhu wa at Ta’dil*, Juz 4 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiah, 1952), 415.

berkata, “Sanad kedua hadis ini lemah, itu dari riwayat Muhammad bin Ubaidillah al `Urzumi dan dia *matruk*.”⁶³

4. Hadis-hadis yang berisikan: “Sesungguhnya zakat hanya pada lima jenis” dengan tambahan “jagung”, kesemuanya adalah hadis *madkhulah* (tersusupi), dan dalam matannya ada keraguan (*idhtirob*), sebagaimana perkataan imam Zaila`i.⁶⁴ Ibnu Hajar berkata tentang hadis-hadis tersebut, “Sesungguhnya sanadnya sangat lemah.”⁶⁵ Dengan demikian hadis-hadis tersebut sanadnya lemah dan di dalam matannya ada keraguan.
5. Mereka yang berpegang teguh dengan hadis-hadis diatas berkata, “Hadis–hadis ini (meskipun dhoif), akan tetapi diriwayatkan dari berbagai jalur, satu sama lain saling menguatkan.”

b. Dalil-dalil kelompok kedua

Para ulama’ yang tergabung dalam kelompok kedua ini berpendapat bahwa zakat pertanian diwajibkan pada setiap tanaman yang ditumbuh di atas tanah. Adapun dalil-dalil yang dipakai sebagai dasar bagi argumentasi mereka adalah diantaranya:

1. Keumuman firman Allah swt: “Dan berikanlah haknya pada saat panen.”⁶⁶ Mereka menganggap bahwa yang paling tepat untuk kata “*haq*” itu adalah sayur-mayur karena yang mudah untuk ditunaikan haq-nya setelah di panen.⁶⁷ Sementara biji-

⁶³ Ibnu Hajar al ‘asqalani, *Talhisul Habir Fi Takhriij Ahadits ar Rafi’i al Kabir*, Juz 2 (Mekah: Muasasah Qurtubah, 1995),167

⁶⁴ Imam Zaila’i, Nasbur Rayah, vol. 2 (Muassasah ar Royan, t,th) , 389.

⁶⁵ Ibnu Hajar al ‘asqalani, *Talhisul Habir Fi Takhriij Ahadits ar Rafi’i al Kabir*, Juz 2 (Mekah: Muasasah Qurtubah, 1995),167

⁶⁶ Q.S. al An`am : 141

⁶⁷ Al-Kasani, *Badai`ush Shonai`*, vol. 2 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 2003), 85.

bijian membutuhkan waktu beberapa saat atau hari sampai dapat ditunaikan zakatnya karena membutuhkan proses penyaringan maupun pengeringan.

Ibnu Arabi⁶⁸ menjelaskan tafsir ayat tersebut dengan terlebih dahulu memaparkan pendapat-pendapat para ulama', dia berkata, "Adapun Abu Hanifah menjadikan ayat itu sebagai cerminannya, dia melihat kebenaran dan mewajibkan zakat atas hal yang disebut harta, baik itu makanan pokok ataupun tidak." Nabi saw menjelaskan hal itu dalam keumuman sabdanya, "Apa yang diairi dengan air hujan maka zakatnya sepersepuluh." Pendapat Ibnu Arabi ini menguatkan pendapat madzhab Abu Hanifah padahal ia bermadzhab Maliki. Ibnu Arabi berkata, "Adapun pendapat Ahmad yang mengatakan bahwa zakat pertanian diwajibkan pada hasil tanaman yang dapat ditakar atau ditimbang saja karena sabda Nabi saw, 'Yang kurang dari 5 wasaq dari biji-bijian atau kurma maka tidak wajib zakat,' adalah pendapat yang lemah karena yang ditekan hadis tersebut adalah nishab pada kurma dan biji-bijian, adapun gugurnya kewajiban zakat dari selainya tidak tercermin pada kekuatan teks hadits tersebut. Adapun pendapat Shafi'iyah terkait hanya makanan pokok saja yang wajib dizakati, maka itu hanyalah sekedar dakwaan semata karena tidak ada landasan yang dapat dijadikan patokan. Semua makanan dan hasil pertanian yang memiliki nilai ekonomi adalah nikmat Allah yang diwajibkan zakatnya setelah mendudukkan pemilikinya pada posisi *aghniya'* (kaya) baik itu berupa makanan pokok, bukan makanan pokok, buah-buahan dan juga hasil pertanian lainnya karena menjadi kaya dengan hasil pertanian adalah salah satu wujud kesempurnaan nikmat yang wajib disyukuri

⁶⁸ Ibnu 'Arabi, *Ahkam al Qur'an*, Juz 2 (Beirut: Darul Qutub al Ilmiyah, 2003), 759.

dengan merealisasikan zakatnya agar fakir miskin bisa berdaya dan dapat berganti posisi menjadi muzaki.

Sebagian ulama' juga berpendapat bahwa zakat pertanian hanya diwajibkan pada makanan pokok yang bertahan lama saja. Penulis melihat bahwa pendapat ini sebenarnya relevan pada era klasik, karena makanan pokok yang dapat bertahan lama adalah kekayaan terpenting kala itu. Masyarakat pada masa klasik mencukupkan dirinya dengan mengkonsumsi makanan pokok, dan sebagai cadangan dihari-hari selanjutnya terutama musim tanam (*laboh*) mereka menyimpannya ditempat penyimpanan tertentu.

Pertanian era klasik di Indonesia hanya terfokus pada satu atau dua macam tanaman saja (biasanya jagung atau padi) yang merupakan sumber pokok bahan makanan. Produktivitas rendah karena hanya menggunakan sedikit, sedangkan tanah dan tenaga kerja manusia merupakan faktor produksi yang dominan.⁶⁹ Dahulu mereka berpikir bahwa hasil pertanian mereka bukan untuk dijadikan sebuah usaha besar tapi masih bersifat untuk pemenuhan kebutuhan sehari-hari.

Perkembangan zaman dan teknologi serta modernisasi pada masyarakat berdampak pada modernisasi di bidang pertanian. Pada umumnya di negara berkembang seperti Indonesia, teknologi baru di bidang pertanian dan inovasi-inovasi dalam kegiatan-kegiatan pertanian merupakan prasyarat bagi upaya-upaya dalam peningkatan *output* dan produktivitas.

Ada tiga tahap perkembangan modernisasi pertanian. Tahap pertama adalah pertanian tradisional yang produktivitasnya rendah. Tahap kedua adalah tahap

⁶⁹ Scott, James C. (Penerjemah Hasan Basari). 1981. *Moral Ekonomi Petani*. Jakarta: PT Intermedia. 1981:19

penganekaragaman produk pertanian sudah mulai terjadi, di mana produk pertanian sudah ada yang dijual ke sektor komersil, tetapi pemakaian modal dan teknologi masih rendah. Tahap ketiga adalah tahap yang menggambarkan pertanian modern yang produktivitasnya sangat tinggi.⁷⁰

Modernisasi pertanian dari tahap tradisional (subsisten) menuju pertanian modern membutuhkan banyak upaya lain selain pengaturan kembali struktur ekonomi pertanian atau penerapan teknologi pertanian yang baru. Di Indonesia telah berada pada tahap ketiga yaitu tahap yang menggambarkan pertanian modern yang produktivitasnya sangat tinggi.

Pada pola pertanian modern terjadi penggunaan teknologi di bidang pertanian karena hasil pertaniannya sebagian besar untuk komersil atau untuk memenuhi kebutuhan pasar sehingga penggunaan tenaga manusia beralih kepada teknologi pertanian yang sifatnya membutuhkan biaya produksi lebih tinggi. Tentu saja masalah ini akan berdampak pada pola perilaku dan gaya hidup masyarakat terutama pada masyarakat pedesaan yang pada mulanya mereka menggunakan prinsip pertanian subsisten menuju pada masyarakat petani modern.

Pertanian modern yang membutuhkan biaya produksi lebih tinggi dan memiliki keanekaragaman produk pertanian (tidak hanya terbatas pada makanan pokok) serta memiliki tujuan komersil karena dibutuhkan oleh pasar sangat berbeda dengan pertanian tradisional. Melihat fenomena ini penulis berpendapat bahwa modernisasi pertanian tersebut perlu direspon dengan melakukan beberapa penyesuaian mekanisme zakat pertanian sehingga relevan dengan perkembangan dan tidak tercerabut dari maqashid syariah

⁷⁰ Scott, James C. (Penerjemah Hasan Basari). 1981. *Moral Ekonomi Petani*. Jakarta: PT Intermasa.1981:35).

yaitu untuk pemerataan dalam rangka mewujudkan pemberdayaan.

Keanekaragaman produk pertanian saat ini juga seharusnya diikuti dengan kewajiban zakat bagi setiap jenis produk pertanian, begitu pula biaya produksi yang tinggi seharusnya dipertimbangkan untuk meninjau ulang nisab dan besaran zakat yang masih jauh berbeda dengan lainnya. Penulis melihat bahwa era modern ini sudah merubah pola pertanian klasik menjadi usaha yang setara dengan usaha-usaha non pertanian, sehingga menimbang asas masalah (manfaat) dan asas kemudahan perlu dilakukan penyamaan mekanisme zakat pertanian dengan zakat lainnya.

Allah swt berfirman, “Dan berikanlah haknya pada hari panen.”⁷¹ Ayat ini bersifat umum untuk semua yang tumbuh dari tanah dan tetap berlaku umum selama tidak ada dalil shohih yang mengkhususkannya dan keumuman ayat ini sangat relevan dengan kondisi pertanian modern saat ini karena muncul beraneka ragam hasil pertanian yang bernilai ekonomis dan layak untuk dikeluarkan zakatnya.

Ibnu Arabi memberikan bantahan yang sangat rasional terhadap pendapat yang mengatakan tidak ada riwayat yang dinukil bahwa Nabi saw mengambil zakat dari sayuran Madinah dan Khaibar. Dalam bantahannya ia menjelaskan bahwa itu adalah salah satu bentuk takwil dari beberapa ulama' kita yang pada kenyataannya memang tidak ada dalil yang mengatakan bahwa Nabi saw mengambil zakat dari sayuran Madinah dan Khaibar. Dan jika tidak ada dalilnya maka cukup bagi kita bersandar pada al Quran pada surat al An'am ayat 141 tersebut. Penjeladan Ibnu Arabi tepat sekali dan merupakan pengambilan dalil yang pas.

⁷¹ Q.S. al An'am 141

Imam Ar Razi yang bermadzhab syafii dalam tafsir menjelaskan ayat: “Dan berikanlah haq-nya di hari panen.”⁷² Menurutnya bahwa penyebutan lima macam jenis dalam ayat tersebut yaitu anggur, kurma, pertanian, zaitun, dan delima adalah menunjukkan akan wajibnya zakat pada semuanya, dan ayat ini juga mempertegas kewajiban zakat pada buah-buahan sebagaimana dikatakan oleh Abu Hanifah. Kata “panen” makna asalnya tidak hanya untuk pertanian, karena “panen” dalam bahasa arab adalah ungkapan untuk memetik, dan itu mencakup semuanya. Adapun *dhomir* pada kata ‘*Hashodih*’ (pada saat panennya), wajib di kembalikan pada kata yang terdekat penyebutannya dan itu adalah zaitun serta delima, maka *dhomirnya* wajib dikembalikan untuk kedua hal tersebut yang merupakan dari jenis buah-buahan.⁷³

Jashas berkata dalam kitabnya *Ahkamul Qur’an*⁷⁴, “Maksud dari ayat: ‘Dan berikanlah *haqnya* dihari panen’⁷⁵ adalah sepersepuluh, menunjukkan bahwa wajib zakat sepersepuluh pada semua yang dikeluarkan dari tanah, kecuali jika ada dalil khusus, karena Allah swt menyebut pertanian dengan lafadz umum yang sesuai dengan semua jenisnya, disebutkan kurma, zaitun, dan delima, kemudian setelah itu Allah swt berfirman, ‘Dan berikanlah *haqnya* dihari panen,’⁷⁶ dan maksudnya itu kembali kepada semua hal yang disebutkan oleh ayat. Barang siapa yang menganggap ada kekhususan dari salah satunya maka tidak bisa diterima kecuali jika ada dalilnya, oleh karenanya harus

⁷² Q.S. al An`am 141

⁷³ Fahru Ar Razi, *Tafsir al Kabir*, juz 13 (Beirut: Darul Fikr, 1981), 214.

⁷⁴ Jashas, *Ahkamul Qur’an*, vol. 3 (Beirut: Dar Ihya Turas al Arabi, 1992),

11.

⁷⁵ Q.S. al An`am: 141

⁷⁶ Q.S. al An`am: 141

mewajibkan zakat pada sayuran dan selainnya termasuk zaitun dan delima .”

2. Firman Allah swt: “Dan dari apa yang yang kami keluarkan untuk kalian dari bumi.”⁷⁷ Ayat ini tidak memperinci jenis-jenis tanaman hasil bumi serta banyak atau sedikitnya, akan tetapi ayat ini umum untuk setiap yang keluar dari tanah dan tidak ada ukuran yang tetap dan pasti. Fakhr Razi berkata dalam kitab tafsirnya terkait ayat tersebut, “Ayat ini jelas dan gamblang menunjukkan akan wajibnya zakat untuk setiap yang tumbuh dari tanah, selaras dengan pendapat Abu Hanifah yang sangat jelas argumentasinya tentang tafsir ayat ini.”⁷⁸ Jashas menjelaskan bahwa ayat tersebut bersifat umum, kewajiban zakat berlaku pada semua jenis tanaman dari hasil bumi, baik sedikit ataupun banyak.⁷⁹
3. Hadis yang di riwayatkan oleh imam Bukhori dan imam Muslim, yakni: “Apa yang diairi oleh hujan dan mata air atau menggunakan penyerapan akar zakatnya sepersepuluh, dan yang diairi dengan penyiraman maka zakatnya seperduapuluh.

Hadis ini bersifat umum tanpa memisahkan antara biji-bijian dan sayur sayuran, karena sebab yang mewajibkan zakat adalah tanahnya produktif tumbuh dan berkembang. Produktifitas tanah dapat terlihat dengan ditumbuhinya segala jenis tanaman yang memiliki nilai ekonomi dan juga dijadikan tempat untuk pengembangan perekonomian disektor lainnya.

Syaikh Subki menjelaskan bahwa hadis ini jelas mewajibkan zakat atas semua yang tumbuh dari tanah tanpa

⁷⁷ Q.S. al Baqoroh: 267

⁷⁸ Fahru Ar Razi, *Tafsir al Kabir*, juz 7 (Beirut: Darul Fikr, 1981), 65.

⁷⁹ Jashas, *Ahkamul Qur'an*, vol. 3 (Beirut: Dar Ihya Turas al Arabi, 1992),

syarat nisab, tidak ada perbedaan antara sayur-sayuran dan yang lainnya.

4. Hadis-hadis yang dijadikan dasar oleh kelompok pertama, tidak ada satupun darinya yang selamat dari kritik dan pelemahan (*tadh`iif*), dan hal ini diakui oleh mereka. Dengan demikian hadis-hadis tersebut tidak bisa digunakan untuk mengkhususkan keumuman ayat al Quran dan hadis-hadis yang shahih yang bersifat umum, maka keumuman itu tetap apa adanya.

Mencermati pendapat dan argumentasi para *fuqoha*, penulis menyimpulkan bahwa mereka bersepakat - meskipun mereka berbeda madzhab - bahwasanya zakat pertanian diwajibkan pada empat macam dari hasil pertanian dan buah-buahan, yaitu: biji gandum, jerawut, kurma, dan kismis, akan tetapi mereka berselisih akan hal itu menjadi tiga pendapat:

1. Pendapat pertama membatasi zakat hanya pada empat jenis dan mereka berdalil untuk pendapat mereka dengan berbagai hadis, akan tetapi hadis-hadis tersebut (sebagaimana sudah jelas) semuanya lemah.
2. Pendapat kedua lebih meluaskan pendapat mereka dengan membuat kriteria, batasan dan ketentuan-ketentuan tertentu seperti *'illat* makanan pokok, dapat disimpan, dan kering. Diantara mereka adalah Shafiiyah, Malikiyah, Hanabilah, Abu Yusuf, dan Muhammad bin Hanafiah. Mereka berdalil dengan hadis-hadis yang dijadikan dalil oleh pada pendapat pertama dan mereka mengqiyaskannya dengan jenis-jenis yang lain sesuai dengan syarat-syarat dan ketentuan-ketentuan yang mereka tetapkan.
3. Pendapat ketiga adalah pendapat yang substansinya sangat luas dan umum, bahwa kewajiban zakat pertanian tereletak pada setiap yang tumbuh dari tanah. Pelopor pendapat ini adalah Abu Hanifah. Mereka berdalil dengan keumuman

ayat-ayat Al-Quran dan hadis-hadis Nabi saw terkait hal ini dan mereka tidak sepakat dengan kedua pendapat diatas karena hadis-hadis yang di jadikan dalil oleh kedua pendapat tersebut lemah dan tidak cukup kuat untuk mengkhususkan keumuman ayat-ayat Al-Quran dan hadis- hadis shohih yang lain.

Perbedaan ulama terkait empat jenis hasil pertanian yang wajib zakatnya tersebut lebih disebabkan oleh perbedaan pandangan mereka dalam menangkap maksud hadis-hadis diatas. Mereka yang melihat bahwa yang dimaksud pada hadis-hadis diatas adalah dzatnya maka akan berpendapat bahwa zakat pertanian hanya dibebankan pada empat jenis (biji gandum, jerawut, kurma, dan kismis). Adapaun mereka yang melihat bahwa yang dimaksud pada hadis-hadis diatas adalah hanya sekedar sample dan perlu diqiyaskan, dan *'illat* dalam zakat pertanian menurut mereka adalah untuk mencukupi kubutuhan dasar mustahik, yaitu dalam hal ini adalah makanan (pangan), maka yang menjadi patokan mereka adalah makanan pokok, maka menurut mereka semua makanan pokok wajib dikeluarkan zakatnya dan mereka mengkhususkan dalil-dalil umum diatas dengan qiyas ini. Sementara para ulama yang lebih memilih pada kuatnya dalil-dalil yang umum, maka mereka berpendapat bahwa zakat pertanian diwajibkan pada semua yang tumbuh diatas tanah dan memiliki nilai ekonomis.

Akan tetapi hal-hal yang bersifat ibadah (*ta'abbudiyah*) murni tidak ada qiyasnya seperti penentuan waktu-waktu sholat, jumlat rakaat, nishab zakat, kefardhuan dalam waris, puasa, haji dan yang lainnya karena tidak di dapatkannya *'illat*. Dan dasar itu semua adalah melaksanakan perintah Allah tanpa melihat kepada hikmah atau *'illatnya*.

Adapun zakat mempunyai ketentuan khusus, yaitu bahwa zakat di masukkan dalam pengaturan harta dalam islam dan bukan suatu ibadah *mahdhoh* murni. Akan tetapi dari satu sisi zakat adalah ibadah dan di sisi lain zakat adalah hak harta dan hak sosial. Zakat

sesungguhnya kewajiban harta yang telah ditetapkan dan ditentukan pada harta seseorang untuk kemaslahatan bersama dan dilingkupi dengan *syibghoh ta'abbudiyah* dan *diniyah*.

Az-Zanjani berkata, "Imam Shafi'i meyakini bahwa zakat pada intinya adalah kewajiban harta yang diwajibkan kepada orang-orang kaya untuk orang-orang fakir atas dasar asas persamaan dan menghilangkan kesenjangan ekonomi menurut pendekatan Islam, sementara makna ibadah mengikuti di dalamnya. Adapun syariat menetapkannya sebagai motivasi untuk menunaikannya. Karena jiwa manusia diciptakan pelit dan bakhil maka di perintahkan untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan zakat agar mendapatkan pahala dan bersegera tercapai tujuan zakat. Zakat dituntut agar dilaksanakan dan jika enggan maka dipungut secara paksa dan di boleh diwakilkan dalam pelaksanaannya."⁸⁰

Terdapat beberapa contoh penerapan qiyas dalam berbagai macam zakat, seperti:

1. Kisah yang diriwayatkan oleh imam Bukhori dalam *Shahihnya* dan di syarah oleh Ibnu Hajar al Asqolani dalam *Fathul Bari*, dari Muadz Bin Jabal ra saat diutus oleh Nabi saw ke Yaman untuk mengambil zakat dari orang-orang kaya dan memberikannya kepada orang-orang faqir, dan mengambil zakat bijian dari bijian, kambing dari kambing, dan unta dari unta, dan saat ia mendapati yang lebih mudah bagi manusia, ia berkata, "Berikanlah kepadaku *khomis* (potongan baju) atau pakaian, saya akan mengambilnya dari kalian sebagai pengganti jagung dan jerawat, karena itu lebih mudah bagi kalian dan lebih bermanfaat bagi kaum muhajirin di Madinah."⁸¹ Muadz mengganti zakat suatu barang dengan barang yang lain dengan melihat ke maslahatan kaum muslimin baik di Madinah maupun

⁸⁰ Az-Zanjani, *Tahrijul Furu' alal Ushul* (Damaskus: Universitas Damaskus, 1962), 42.

⁸¹ Ibnu Hajar al Asqolani, *Fathul Bari*, Juz 3 (t.t., Makatabah As Salafiyah), t.th.), 311.

di Yaman. Dan memindahkan zakat dari suatu negeri ke negeri yang lain. Dan perbuatan itu tidak ada yang menyelisihinya. Rasulullah saw mensifati Muadz ra sebagai sahabat yang paling mengetahui halal dan haram.

2. Kisah yang di nukilkan oleh pemilik kitab *Al Mushonnaf*,⁸² Al Baihaqi dan juga dinukil dalam kitab-kitab fiqh seperti *Al Badai'*,⁸³ dari Umar bin Khattab ra saat memerintahkan untuk mengambil zakat dari kuda dan ketika Umar mengetahui bahwa harga satu kuda mencapai harga 100 unta, maka Umar ra berkata, "Kita mengambil zakat satu ekor domba dari 40 ekor kambing. Sementara kita tidak mengambil sesuatupun dari kuda, dan ambilah dari setiap 1 kuda 1 dinar." Umar mengqiyaskan kuda dengan unta dalam kewajiban zakat dan ia melihat nilai kuda yang harga nya mencapai lebih dari nishab kambing. Ini adalah harta, dan itu juga harta!
3. Umar membuat peraturan baru yang sebelumnya tidak ada sumbernya sama sekali dari hadis maupun al Qur'an, seperti aturan baru dalam zakat perdagangan, sebagaimana hal ini dijelaskan oleh Abu Ubaid dalam kitab *Al Amwal*⁸⁴ dan dijelaskan oleh Abu Yusuf dalam kitab *Al Khorroj*⁸⁵ bahwa Umar bin Khattab ra mengambil zakat perdagangan sepersepuluh dari para pedagang non muslim sebagai ganti lalu lintas barang dagangan mereka di negeri kaum muslimin sebagai titik tolak dari prinsip muamalah yang setara, kemudian menarik itu juga agar mencakup para pedagang muslim maka di ambilah dari mereka 2,5% dan dan dari Ahlu Dzimmah 5%.

⁸² Ibnu Abu Syaibah, *Al Mushannaf*, Juz 4 (Riyad: Darul Qunuz Eshbelia, 2015), 36.

⁸³ Al-Kasani, *Badai'ush Shonai'*, vol. 2 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 2003), 34.

⁸⁴ Abu Ubaid, *al Amwal*, Juz 2 (Mesir: Darul Huda an Nabawi, 2007), 562.

⁸⁵ Abu Yusuf, *al Kharaj* (Beirut: Darul Ma'rifah, 1979), 263.

Pemberlakuan ini telah dilakukan dan dikuatkan dengan ijma' para sahabat. Ini merupakan dalil atas kewajiban zakat terhadap setiap harta yang baru yang 'illat kewajiban zakatnya terpenuhi yaitu harta yang berkembang.

4. Pengarang kitab *Ad Durrul Mukhtar*⁸⁶ menukil dari Abu Hanifah bahwa ia mengqiyaskan zakat kuda dan nishabnya terhadap unta yang mana keduanya adalah hewan berkembang yang di manfaatkan dan di dalamnya telah terpenuhi syarat zakat yaitu sesuatu memiliki nilai ekonomi.
5. Sebagian ulama' Malikiyah mengqiyaskan buah tin terhadap kurma dan kismis sebagaimana yang di nukil oleh Al Qurtubi.⁸⁷
6. Nabi SAW mengambil zakat fitrah dari sebagian biji-bijian dan buah-buahan seperti jerawat, kurma, dan kismis. Imam Shafi'i dan Ahmad dan pengikut mereka mengqiyaskan dengan makanan pokok dan dapat disimpan atau yang menjadi makanan pokok suatu negeri. Imam Shan`ani berkata dalam kitab *Subulussalam*, "Imam Shafii telah menyamakan jagung dengan empat jenis makanan yang telah di sebutkan dalam hadis berdasarkan qiyas dengan alasan makanan pokok dan tidak memperhitungkan selain makanan pokok walaupun di saat masa paceklik "⁸⁸
7. Imam Shafi'i⁸⁹ berkata, "Rasulullah saw mewajibkan zakat pada uang perak, dan setelah periode beliau kaum muslimin mewajibkan zakat pada emas, apakah disebabkan hadits dari nabi yang belum sampai kepada kita, ataukah dengan qiyas bahwa emas dan uang perak sebagai alat tukar yang digunakan

⁸⁶ Al Hashkafi, *Ad Durrul Mukhtar*, Juz 2(Beirut: Darul Kutub al Ilmiah, 2002), 26.

⁸⁷ Imam Qurtubi, *Al Jami' Li Ahkam al Qur'an*, Juz 7(Lebanon: Ar Resalah Publishers, 2006), 102.

⁸⁸ Imam Shon'ani, *Subulus Salam*, vol. 2 (Riyad: Maktabah Ma'arif, 2006), 271.

⁸⁹ Imam Shafi'i, *ar Risalah* (Kairo: Percetakan Mustofa Bani Halabi, 1940), 193.

manusia yang mereka simpan dan mereka pergunakan juga sebagai alat jual beli di negeri-negeri sebelum islam dan sesudahnya ."

8. Jumhur ulama' mengqiyaskan biji-bijian dengan hasil pertanian yang disebutkan dalam hadis, dan tidak mencukupkan zakat pada apa yang ada di beberapa hadis. Sebagai contoh imam Shafii, dia mengatakan bahwa zakat khusus untuk makanan pokok, dari buah-buahan yaitu kurma dan anggur dan ini disepakati oleh para ulama', dan dari biji-bijian yaitu gandum dan jerawat." Kemudian pensyarah kitab menyebutkan beberapa macam hasil tanaman yang baru dan tidak ada dalam hadis dengan mengatakan, "Padi, kacang adas dan makanan pokok seperti kacang panjang, buncis, jagung dan kacang hijau." Kemudian mereka menjelaskan bahwa zakat wajib atas semua itu karena sebagiannya terdapat pada hadis dan sebagiannya yang lain diqiyaskan dengan barang-barang yang ada dalam hadis.
9. Abu Yusuf⁹⁰ menceritakan bahwasannya Umar bin Khattab ra mengambil zakat seperlima dari hasil laut seperti *Anbar* (bibit minyak wangi), mutiara, marjan dan yang lainnya dari perhiasan, dan menganggapnya sebagai barang tambang yang terdapat diperut bumi, dan dia juga mewajibkan pajak pada ladang-ladang pertanian dibeberapa wilayah islam.

'Illat Kewajiban Zakat Mall (Harta)

Para fuqoha sepakat bahwa *illat* dalam kewajiban zakat maal selain sebagai implementasi perintah Allah swt adalah karena adanya pertumbuhan harta tersebut baik secara alami maupun tumbuh dan berkembang dengan diusahakan oleh manusia.

Zakat pertanian dan buah-buahan bersifat wajib karena termasuk yang tumbuh dan berkembang. Pertumbuhan dan

⁹⁰ Abu Yusuf, *al Kharaj* (Beirut: Darul Ma'rifah, 1979)

perkembangan tanaman dari bumi bersifat alami alami, sementara uang, emas dan yang semisalnya tidak bisa berkembang dengan sendirinya dan membutuhkan usaha manusia untuk mengembangkannya.⁹¹

Maka setiap harta atau kepemilikan yang bisa berkembang serta tumbuh baik secara alami ataupun melalui usaha yang dilakukan oleh manusia maka wajib dikeluarkan zakatnya apabila telah sampai nisab dengan tanpa melihat jenis kekayaannya, baik kekayaan di bidang pertanian, perdagangan, industri ataupun yang lainnya.

Harta adalah setiap hal yang mempunyai nilai serta kegunaan (utility), dan setiap orang cenderung menginginkannya. Harta yang berkembang adalah yang bertambah baik secara alami maupun ataupun karena diusakan oleh manusia sehingga akan mengalami penambahan nilai (utility).

Penulis tidak sependapat jika zakat terbatas pada sesuatu yang ada di zaman dahulu, sementara perkembangan zaman menjadikan banyak hal baru yang lebih penting dan mengalami pertumbuhannya dan perkembangan lebih baik. Sesuatu yang dahulunya bersifat skunder, pada saat ini dapat berubah menjadi harta yang berkembang dan memberikan manfaat lebih bagi pemiliknya karena nilai ekonominya bertambah, seperti alat-alat pekerjaan yang pada zaman dahulu tidak diwajibkan zakatnya, namun saat ini berubah menjadi peralatan yang sangat luar biasa, satu saja dari alat tersebut bisa mencukupi ribuan pekerja. Perumahan-perumahan telah berubah menjadi gedung-gedung pencakar langit dan mendatangkan profit yang berlipat ganda karena digunakan untuk kegiatan ekonomi di era modern ini.

Sektor pertanian juga mengalami perkembangan yang pesat, terutama dinegara-negara maju karena disokong dengan teknologi modern. Tanah yang dahulunya mati dan gersang kini dirubah menjadi lahan subur dengan beraneka ragam tanaman, hutan belantara berubah

⁹¹ Syaukani, *Fathul Qadir*, juz 2 (Beirut: Dar al Marefah, 2007) 4.

menjadi hamparan ladang-ladang, kebun-kebun yang dipenuhi dengan tanaman yang memiliki nilai ekonomi tinggi seperti kelapa sawit, pohon karet, bunga matahari, tanaman kedelai, gandum, kapas dan yang lainnya.

Perluasan obyek zakat karena bertambahnya barang yang berkembang dan memiliki ekonomi tinggi adalah sejalan dengan maqshid syariah dan selaras dengan kondisi zaman walaupun terkesan bertentangan dengan pendapat sebagian fuqaha. Syeikh Mahmud Syaltut⁹² mengatakan, "Saya meyakini bahwa perbedaan pendapat ulama sesungguhnya menunjukkan hidupnya pemikiran yang mendalam dan keluwesan aturan, meskipun begitu dadaku terasa sesak saat saya melihat ruang lingkup perbedaan meluas sampai pada tataran realisasi kewajiban sebagaimana terlihat dalam kitab-kitab fiqih. Kewajiban zakat ini seyogyanya menjadi perhatian penting umat Islam, sebagaimana urusan dalam shalat yang menurut mereka sangat jelas dan gamblang tidak ada kerancuan dan perbedaan didalamnya, yaitu lima kali dalam sehari semalam." Muhammad Salam madzkur⁹³ menjelaskan bahwa salah satu *ghuluw* (berlebih-lebihan) dalam agama adalah hanya menerima ijtihad para ulama terdahulu dari hukum-hukum cabang yang sesuai dengan tabiat kehidupan di zaman itu tanpa melihat esensi dari kehidupan di zaman ini."

Nash-Nash Itu Terbatas Sementara Peristiwa-Peristiwa Tak Terbatas

Al-Shahrastani⁹⁴ menjelaskan bahwa hal-hal baru datang silih berganti setiap hari dan sangat cepat berubah, kejadian selalu bertambah banyak dan menjadi tidak jelas meskipun bagi orang-orang yang fokus dengan ilmu syar'i, akibatnya fatwa-fatwa semakin

⁹² Mahmud Syaltut, *Al Islam Aqidah wa Syariah* (Kairo: Darus Suruq, 2001), 116.

⁹³ Muhammad Salam Madkur, *Manahijul Ijtihad Fil Islam* halaman 10

⁹⁴ Al-Shahrastani, *al Milal Wa an Nihal* (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 1992)

menjamur seiring dengan banyaknya madzhab. Orang yang hobinya *taqlid* gemar bersuara demi memenangkan madzhabnya. Sikap *ta'asub* membutakan hakikat yang sesungguhnya dan akan berakibat pada tidak diperolehnya tujuan yang diinginkan oleh syariat.

Pendapat para fuqoha dalam banyak fatwa mereka di zaman mereka tentunya tidak semuanya sesuai dengan zaman kita. Dibutuhkan ijtihad baru untuk memilih mana yang lebih proritas serta relevan untuk di ikuti dan dipraktekan serta dengan tujuan umum syariat dan kehendak zaman.

Ijtihad dalam urusan cabang sangat dibutuhkan dan tidak menyalahi agama. Syatibi⁹⁵ menjelaskan bahwa ijtihad ada dua macam, yang pertama adalah ijtihad yang tidak mungkin berhenti sampai terputusnya *taklif* yaitu sampai hari kiamat. Dan kedua adalah ijtihad yang mungkin terputus sebelum hancurnya dunia. Adapun yang pertama adalah ijtihad untuk merealisasikan *illat* suatu hukum dan para ulama menerima ijtihad yang pertama ini.

Para fuqoha tidak henti-hentinya berijtihad untuk mendalami peristiwa-peristiwa selalu berubah dan datang silih berganti agar dapat mengukuminya dengan tepat dan memberi fatwa yang sesuai dengan lingkungan dan zaman. Imam Shafi'i memberi fatwa masalah-maslah baru di Mesir, dan berbeda dengan fatwa lamanya di Iraq, dan ini selaras dengan kaidah: "Hukum berubah sesuai dengan berubahnya zaman."⁹⁶

Imam Syatibi berpandangan bahwa pembuat syariat berkehendak untuk terciptanya kemaslahatan hamba dengan hukum-hukum yang dibuat-Nya. Dan biarkanlah hukum-hukum adat berjalan sesuai dengan yang adat terjadi. Sesuatu yang terlarang karena tidak

⁹⁵ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Juz 4, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), 47.

⁹⁶ kaidah-kaidah fiqhiah.) no 29. Dan " a'lamul muwaqi'in " di juz 3.

ada manfaatnya, dan jika ada manfaat didalamnya maka sesuatu itu dibolehkan.⁹⁷

Ibnu Abidin dalam risalahnya *Nasyrul `urf* berkata, “Kebanyakan hukum yang dijelaskan oleh mujtahid adalah sesuai dengan kondisi zamannya, dan dapat berubah sesuai dengan perubahan zaman karena adanya perubahan adat penduduknya, terjadinya hal darurat atau karena terjadi kerusakan penduduknya. Apabila hukum itu tetap di jalankan apa adanya maka akan menimbulkan *madharat* dan bahaya bagi manusia dan juga menyelisih kaidah-kaidah syariat yang didasari atas keringanan dan kemudahan untuk menghilangkan bahaya dan kerusakan demi keberlangsungan aturan dengan sebaik-baiknya.”

Zakat pertanian juga harus disesuaikan dengan kondisi tempat, zaman, adat istiadat serta keadaan masyarakat waktu itu. Pembatasan zakat pertanian oleh sebagian fuqoha tidak relevan lagi dengan kondisi saat ini karena banyak hasil pertanian yang berkembang dan memiliki nilai ekonomi tinggi dan tidak ditemukan di era klasik. Dengan banyaknya hasil pertanian tersebut juga akan melahirkan variasi harga disetiap jenis hasil pertanian. Karena adanya keragaman harga hasil pertanian dan bahkan perdaannya ada yang sangat tajam sekali, maka juga perlu dipertimbangkan batasan nisab zakat pertanian yang dalam teori fikih klasik sebesar lima wasaq. Apabila diseragamkan lima wasaq maka akan terjadi perbedaan standar muzaki apabila dikalkulasikan dengan uang.

Di era klasik, pertanian dianggap sebagai aktifitas dalam menumbuhkan produktifitas dan sifatnya lebih cenderung alami sehingga penentuan besaran zakatnya juga berbeda dengan zakat lainnya seperti zakat emas perak, zakat perdagangan yaitu dua setengah persen setelah mencapai nisab dan haul, sementara ukuran zakat pertanian adalah sepersepuluh atau seperlima dengan nisab lima wasaq. Akan tetapi, seiring dengan perkembangan zaman, maka

⁹⁷ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Juz 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2011), 306.

metode pertanian juga banyak mengalami perubahan. Kalau dahulu tumbuh secara alami, kini pertanian sangat membutuhkan usaha dan campur tangan manusia, sehingga tidak jauh berbeda dengan zakat lainnya. Maka karena adanya persamaan dalam pengembangannya maka sudah selayaknya untuk dilakukakan penyeragaman juga pada besaran zakat, nisab dan juga yang lainnya. Penulis melihat, penyamaan zakat pertanian dengan zakat lainnya sangat relevan dengan asas keadilan, kemudahan dan akan lebih mudah untuk terealisasinya maqashid syariah, yaitu lahirnya manfaat dengan terciptanya pemberdayaan bagi banyak pihak.

Para fuqoha tidak setuju dengan pihak-pihak yang *ta'asub* dengan pendapat-pendapat mereka dan mengajak kita untuk mencari dan terus mencari mana yang lebih berhak untuk di terapkan dan lebih layak untuk diikuti. Dalam kitab *I'lamul Muwaqi'in*⁹⁸ dicontohkan beberapa pernyataan para ulama' madzhab:

1. Imam Malik mengatakan, "Sesungguhnya saya hanyalah manusia biasa, yang bisa salah dan benar. Cermatilah pendapatku, yang sesuai dengan kitab dan sunnah maka ambillah dan yang tidak sesuai dengan kitab dan sunnah maka tinggalkanlah."
2. Abu Yusuf, murid Abu Hanifah menasehati kita dengan mengatakan, "Tidak halal bagi seorangpun berbicara dengan tulisan-tulisan kami hingga dia tau dari mana kami mengatakannya."
3. Imam Shafi'i berkata, "Jika ada hadis shahih maka itulah madzhabku."
4. Imam Ahmad berkata, "Jangan kalian taqlid kepadaku, juga kepada Malik, Shafi'i, Auzai, begitu pula dengan Tsauri, namun ambillah dari mana mereka mengambil."
5. Imam Shafi'i berkata, "Para ulama' sepakat bahwa barangsiapa telah jelas baginya sunnah dari Rasulullah saw maka tidak layak

⁹⁸ Ibnul Qayyim, *I'lamul Muwaqi'in*, vol. 3 (Riyad: Darul Ibnu Jauzi, 1423 H), 201.

baginya untuk meninggalkannya karena mengikuti perkataan seseorang.” Dan ada jugariwayat yang mutawatur darinya, dia berkata, “Jika shahih suatu hadis maka lemparkanlah perkataan saya ke dinding.”

6. Umar bin Abdul Aziz mengatakan bahwa tidak ada pendapat seorangpun yang setara dengan sunah Rasulullah saw ”.

Ajakan mereka untuk menolak *ta'asub* madzhab sangat jelas dan anjuran mereka untuk terus kritis dan melakukan ijtihad dan tidak cukup hanya dengan *istinbath* dari hukum-hukum yang mereka lakukan. Untuk itu para ulama' klasik menyusun kaidah-kaidah sebagai pedoman *istinbath* hukum bagi generasi setelah mereka seperti yang terkandung dalam disiplin ilmu ushul fiqh, dan qawa'id fiqhiyah.

Abdul Wahab Khalaf mengatakan⁹⁹, “Para ulama' mengisyaratkan kepada generasi setelahnya agar tidak terus menerus condong kepada ijtihad mereka, dan agar mereka berijtihad sebagaimana para ulama' terdahulu berijtihad karena permasalahan-permasalahan selalu baru, dan standar masalah juga berubah, sementara sumber-sumber syariat sudah jelas dan tidak bertambah.” Dan masih banyak ulama' yang berpendapat senada dengan Abdul Wahab Khalaf seperti diantaranya Ibnu Qayim, ia menjelaskan hal ini secara detail dalam kitab *I'lamul Muwaqi'in*.¹⁰⁰ ”

Pada tanggal 2 Desember 1952 M berlangsung Halaqoh Dirosah Ijtimaiyah yang diadakan oleh Perkumpulan negara-negara Arab di Damaskus. Dalam pertemuan itu dibahas tentang gerakan solidaritas sosial di negara-negara Arab diantaranya adalah pembahasan zakat. Para ulama yang hadir saat itu diantaranya adalah Syaikh Muhammad Abu Zahroh, Syaikh Abdurrahman Hasan, Syaikh Abdul Wahab

⁹⁹ ‘Abd al-Wahhab al-Khallaf, *‘Ilm Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013), 8.

¹⁰⁰ Ibnul Qayyim, *I'lamul Muwaqi'in*, vol. 2 (Riyad: Darul Ibnu Jauzi, 1423 H), 35.

Khalaf dan para ulama' peserta halaqoh lainnya. Diantara keputusan-keputusan yang fenomenal dalam halaqah tersebut adalah:

1. Nash-nash yang terdapat dalam zakat yang berkaitan dengan harta adalah *muallalah* (tergantung illat) bukan termasuk *ta'abudiyah* dan tidak ada dalil yang menunjukkan bahwa itu *ta'abudiyah*.
2. Zakat adalah kewajiban atas harta kekayaan yang tidak membutuhkan niat. Oleh karena itu zakat wajib atas harta orang gila, idiot dan selain keduanya dari orang yang memiliki keterbatasan baik fisik maupun non fisik. Bahkan ulama' Hanabilah berpendapat bahwa zakat wajib atas harta janin.
3. Zakat diwajibkan pada harta yang tumbuh dan berkembang secara ekonomi, adapun harta yang tidak dapat berkembang dan ditujukan hanya untuk memenuhi kebutuhan pribadi seperti tempat tinggal maka tidak dikenai keajiban zakat. sementara harta yang kedudukannya antara kebutuhan pribadi dan untuk ditumbuh kembangkan seperti hewan ternak dan perhiasan, maka para ulama masih berbeda pendapat terkait hukum zakatnya.
4. Banyak harta yang berubah fungsi dan manfaatnya, pada zaman dahulu harta tersebut tidak berkembang dan tidak ada nilai ekonominya sama sekali, namun saat ini menjadi harta yang berkembang. Maka harta seperti itu wajib dikategorikan harta yang wajib dikeluarkan zakatnya.
5. Menghukumi sesuatu dengan hukum yang baru, baik sesuatu itu secara dzatnya memang baru maupun yang baru adalah sifatnya dan atau ada situasi dan tempat yang mempengaruhinya maka hal itu bukan berarti menyelisih pendapat para fuqoha di era sebelumnya. Mereka tidak menghukuminya karena mereka tidak melihat dan mengalaminya. Seandainya mereka melihatn maka mereka akan mengatakan seperti apa yang kita katakan.

Kesimpulan Dari Berbagai Pendapat Para Fuqoha.

1. Pendapat Abu Hanifah dan orang yang mengatakan sebagaimana perkataannya adalah pendapat yang lebih relevan untuk diikuti dan di fatwakan karena selaras dengan kondisi di era kontemporer ini. Segala tanaman yang berkembang dan memiliki nilai ekonomi wajib dikeluarkan zakatnya. Akan tetapi penulis melihat besaran nisab dan besaran zakat pertanian perlu dilihat kembali demi terciptanya keadilan dan masalah yang maksimal sebagai manifestasi maqashid syariah.
 2. Dalil-dalil jumbuh fuqoha *marjuh* (tidak kuat) dari berbagai sisi, karena beberapa sebab:
 - a. Hadis-hadis yang dijadikan dalil oleh mereka semuanya dhaif dan tidak kuat untuk mengkhususkan keumuman ayat al-Quran dan tidak juga hadis shahih yang terkait hal tersebut.
 - b. Mereka mensyaratkan tanaman dan buah-buahan harus bertahan lama, dapat disimpan dan kering. Penulis berpandangan bahwa kesemua itu bukan *illat* yang menguatkan *takhsis* dan *taqyid* dalil yang umum, atau membatasi zakat pada jenis-jenis tertentu. Zakat pertanian diwajibkan sewaktu panen, dan ayatnya jelas: “Berikanlah haknya di hari panen.”¹⁰¹ Syariat tidak mensyaratkan berlalunya *haul* terhadapnya, karena pertumbuhannya terlihat saat panen tersebut bukan pada kemampuan bertahan dalam waktu yang lama. Dan syariat mensyaratkan *haul* dalam jenis zakat yang lain karena disitulah pertumbuhannya.
- Perdebatan semacam itu sudah tidak relevan lagi dan harus segera diakhiri terutama di era modern ini. Tekhnoligi di zaman kita sudah berkembang. Penemuan-penemuan industri dan teknik pengolahan pangan sudah maju dengan pesat, penyimpanan dan pengawetan sudah menjadi hal

¹⁰¹ QS al an`am: 141

biasa, mulai dari pengemasan, pendinginan, pengeringan, pembekuan atau yang semisal dan menjamin ketahanan dan penyimpanan untuk beberapa tahunwaktu yang lama.

Pendapat para ulama yang berbasis qiyas pun masih perlu dikritisi, misalnya Shafi'iah mengqiyaskan gandum dan jerawat dengan semua yang digunakan dalam membuat roti dan bubur, akan tetapi tidak mengqiyaskan kurma dan kismis dengan semua yang dijadikan bahan makanan pokok dalam buah-buahan. Imam Malik mewajibkan zakat atas minyak lobak padahal tidak dikonsumsi, sementara dia tidak mewajibkan zakat atas minyak kattan, wijen, kelapa dan yang lainnya.¹⁰² Hanabilah mewajibkan zakat atas buah badam karena dapat ditakar, dan tidak mewajibkan atas kacang-kacangan dengan alasan barangnya langka sesuai apa yang ada di kitab-kitab fiqih mereka.¹⁰³

Imam Shafii berkata, "Kacang-kacangan dan badam kadang disimpan dan tidak ada zakatnya, karena sepengetahuan saya keduanya tidak menjadi makanan pokok di Hijaz, akan tetapi ia termasuk buah-buahan."¹⁰⁴ Qiyas hanya dengan makanan pokok ahli Hijaz saja tidaklah tepat karena Islam datang diperuntukkan untuk manusia seluruhnya, bukan hanya untuk penduduk Hijaz saja dan spirit zakat adalah pemberdayaan dengan sebagian harta dari orang kaya diperuntukkan bagi fakir miskin dan yang paling tepat adalah barang atau harta tersebut harus memiliki nilai ekonomi.

214. ¹⁰² Ibnu Hazm, *al Muhalla*, juz 5 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiah, 2003),

293. ¹⁰³ Ibnu Qudamah, *al Mughni*, juz 2 (Riyad: Dar 'Alimul Kutub, 1997),

504. ¹⁰⁴ Asy-Syirozi, *al Muhddzab*, juz 1 (Beirut: Dar asy Syamiah, 1992),

- c. Banyak ragam tanaman di era kontemporer ini, rerumputan pun ditanam untuk dimanfaatkan sebagai obat, hiasan dan akhirnya diperdagangkan sehingga memiliki nilai ekonomi yang tinggi, seperti rumput-rumput dan bunga-bunga hiasan yang dijual dengan harga yang tinggi dan hasilnya melebihi hasil gandum dan jerawat. Terdapat pula berbagai jenis buah-buahan dan sayur-sayuran yang harganya mahal melebihi makanan pokok. Dan diiringi dengan teknologi pertanian yang semakin maju pesat. Secara logika, sangat tidak adil apabila hanya diwajibkan zakat pada makanan pokok saja seperti jerawat dan gandum, sementara kita tidak mewajibkan zakat atas hasil bumi lainnya yang memiliki nilai ekonomi tinggi.
3. Para ulama membangun pendapat-pendapat mereka dalam menentukan jenis-jenis tanaman yang mereka wajibkan zakat adalah berdasarkan adat, lingkungan dan waktu yang mereka hidup didalamnya. Saat itu Imam Shafi'i melihat pohon badam dan kacang-kacangan belum menjadi makanan pokok di Hijaz dan seandainya itu makanan pokok di sana maka ia akan mewajibkan zakat atasnya.

Pengarang kitab *Aujazul Masalik Ila Muwatho Imam Malik*¹⁰⁵ menukil perkataan sebagian ulama, ia berkata, "Al Azhari mengatakan, 'Saya tidak mengetahui seorangpun dari arab yang mengatakan bahwa kurma dan delima bukan dari buah-buahan, jika ada ulama yang mengatakan bahwa kurma dan delima bukan buah-buahan maka ia tidak memahami bahasa arab dan ta`wil al quran.'"

Dalam Madzhab Abu Hanifah diektahui bahwa barang siapa bersumpah untuk tidak memakan buah, kemudian ia memakan anggur, delima atau kurma muda, maka orang itu tidak berdosa menurut Abu Hanifah dan berdosa menurut dua sahabatnya.

¹⁰⁵ Kandahlawi, *Aujazul Masalik Ila Muwato Imam Malik*, juz 6 (Damaskus: Darul Qolam, 2003), 66.

Pengarang kitab *al Hidayah*¹⁰⁶ menjelaskan bahwa pada asalnya buah adalah nama untuk sesuatu yang nikmat sebelum dan setelah makan, atau dinikmati sebagai tambahan dari kegiatan makan, baik yang basah ataupun yang kering, dan akhirnya hal itu menjadi kebiasaan. Dinukil dari Ibnu Nujaim bahwasannya ia berkata dalam *al Kasyf al Kabir*, “Pelajaran yang dapat dipetik dari hal itu adalah bahwasanya sesuatu yang biasa dikonsumsi sebagai makanan tambahan, secara adat kebiasaan akan dikenal sebagai buah.”

4. Islam datang untuk memberikan solusi atas permasalahan-permasalahan kemanusiaan disetiap zamannya. Kaidah-kaidah baku telah disiapkan untuk merespon kondisi yang sering berubah serta standar *masalahah* yang selalu mengalami pembaharuan. Para fuqoha sering berbeda pendapat dalam masalah-masalah *ijtihadiah*, ada madzhab yang mempunyai pendapat yang ketat, ada pula madzhab yang pendapatnya lebih luwes. Para ulama tidak mewajibkan pendapat-pendapat mereka kepada kita, bahkan menganjurkan kita untuk berijtihad sebagaimana mereka berijtihad.
5. Qiyas dalam masalah zakat tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip agama, karena zakat bukan termasuk masalah *ta`abudiyah* murni, akan tetapi nash-nashnya *mu`allalah* (sesuai illat-nya), dan lebih dominan sisi muamalahnya. Untuk itu zakat lebih fleksibel dimasuki sisi ijtihad dengan tetap pada jalur *maqashid syariah* dalam zakat.
6. Ada beberapa hal yang menguatkan pendapat Abu Hanifah dan para ulama' lain yang mendukungnya:
 - a. Ayat-ayat dan hadis-hadis yang di jadikan sandaran Abu Hanifah bersifat umum dan jelas dan tidak ada dalil lain yang jelas dan kuat untuk mengkhususkannya atau menjadikannya muqayyad.

¹⁰⁶ Al-Marghinani, *al Hidayah Syarh Bidayatul Muftadi* (Pakistan: Idaratul Qur'an Wal Ulum Islamiyah, 1417)

- b. Alasan diwajibkannya zakat pertanian dan buah-buahan karena mengalami perkembangan dan pertumbuhan sehingga terjadi pertambahan nilai ekonominya.
- c. Ayat-ayat al Quran dan hadis-hadis yang menguatkan pendapat Abu Hanifah, diantaranya :
- Firman Allah: *“Ambilah dari sebagian harta mereka sedekah yang membersihkan mereka dan mensucikan mereka dengannya dan doakan kepada mereka. Sesungguhnya doa kamu menjadi ketentraman atas mereka dan Allah Maha Mendengar dan Maha Mengetahui.”*¹⁰⁷ Harta adalah sesuatu yang umum dan mencakup segala sesuatu yang mempunyai nilai, jerawat adalah harta, kapas juga harta, apel dan buah-buahan yang lain serta sayur-sayuran juga termasuk harta yang bisa jadi lebih banyak manfaatnya, dan setiap harta membutuhkan pensucian dan pembersihan.
 - Firman Allah: *“Kamu tidak akan mendapatkan kebaikan sehingga kamu menginfakkan apa yang kalian cintai.”*¹⁰⁸ Semua harta dicintai oleh pemiliknya. Allah swt mensifati mensifati manusia dengan sifat cinta harta. Firman Allah: *“Dan kalian mencintai harta dengan cinta yang besar.”*¹⁰⁹
 - Sabda Rasulullah saw yang terdapat dalam *Musnad Imam Ahmad* dan yang lainnya: *“Tunaikan zakat harta-harta kalian.”*¹¹⁰ Dan masih banyak lagi hadits serupa. Ibnu Arobi¹¹¹ menjelaskan bahwa ayat: *“Ambilah sedekah dari*

¹⁰⁷ QS. At Taubah:103

¹⁰⁸ QS Ali Imron:92

¹⁰⁹ QS Al Fajr: 20

¹¹⁰ Imam Ahmad, *Musnad Ahmad*, juz 5 (Beirut: Muassasah Ar Risalah, 2001), 521.

¹¹¹ Syah al Kasymiri, *Al Urfu asy Syadzi Syarah Shohih Tirmidzi* (Beirut: Daar Ihyau Turas al Arabi, 2004)

harta-harta mereka.” Adalah bersifat umum untuk setiap harta dengan segala jenisnya dan perbedaan nama-namanya, siapapun yang hendak mengkhususkannya dengan sesuatu maka harus mendatangkan dalil yang kuat.

Lafadz harta dalam Al Quran dan Sunah bersifat umum tanpa membedakan antara yang satu dengan yang lain, sementara beberapa hadis yang di jadikan dalil oleh jumhur tidak kuat untuk mengikat (*taqyid*) yang umum atau mengkhususkannya. Penulis melihat seumpama hadis-hadis yang lemah itu menjadi shohih, maka apa yang disebutkan dalam hadis tersebut hanya sekedar contoh bukan menjadi pembatasan mengingat beberapa yang tersebut dalam hadis-hadis itu mendapatkan perhatian dari masyarakat saat itu.

7. Terdapat beberapa pendapat ulama’ madzhab yang menguatkan pendapat Abu Hanifah, diantara adalah:
 - a. Ibnu Arobi dari ulama’ Malikiyah¹¹² berpendapat bahwa madzhab yang paling kuat secara dalil dalam masalah ini adalah madzhab Abu Hanifah. Secara substansi ada kepedulian yang lebih terhadap orang-orang miskin dan lebih layak untuk di praktekan sebagai rasa syukur begitulah petunjuk umum ayat dan hadis
 - b. Imam Ar-Rozi¹¹³ dari madzhab Shafi’i menjelaskan bahwa ayat: “*Dan dari sebagian yang Kami keluarkan untuk kalian dari bumi,*”¹¹⁴ adalah menunjukkan bahwa kewajiban zakat pada setiap yang tumbuh dari tanah, sebagai mana perkataan Abu Hanifah dan argumentasi Abu Hanifah terkait ayat ini sangat jelas.

¹¹² Syah al Kasymiri, *Al Urfu asy Syadzi Syarah Shohih Tirmidzi* (Beirut: Daar Ihyau Turas al Arabi, 2004)

¹¹³ Fahru Ar Razi, *Tafsir al Kabir*, juz 13 (Beirut: Darul Fikr, 1981), 214.

¹¹⁴ QS Al Baqarah: 267

- c. Jassas berkata dalam *Ahkamul Quran*, “Ayat ini bersifat umum dalam mewajibkan zakat untuk setiap jenis tanaman yang tumbuh dari tanah baik itu sedikit maupun banyak.”¹¹⁵
- d. Imam Shan’ani¹¹⁶ - dia bermadzhab zaidiyah – menjelaskan bahwa membatasi apa yang terdapat pada nash-nash saja bukanlah kebiasaan orang-orang bijak. Kita menyaksikan sabda Rasulullah saw tentang barang-barang yang terkena riba *fadl*. Banyak ulama’ yang tidak membatasi pada jenis-jenis barang yang disebutkan dalam hadis tersebut akan tetapi mereka menqiyaskan dengan barang-barang lainnya diluar hadis.
- e. Syiah Imamiyah secara umum berpendapat bahwa zakat pertanian wajib atas semua hasil pertanian, akan tetapi beberapa ulama mereka menganggapnya *mustahab* atau Sunnah. Muhammad Jawad Mughniyah berkata dalam kitabnya *Fiqih Imam Ja’far As Shodiq*,¹¹⁷ “Adapun dalil atas sunnahnya zakat dalam hal-hal tersebut yaitu adanya riwayat-riwayat dari ahli bait yang secara dzohir menunjukkan akan wajibnya zakat, akan tetapi para fuqoha membawanya pada *mustahab* atau Sunnah.”
- f. Sebagian fuqoha yang tidak berpendapat bahwa zakat bersifat umum, meliputi semua hasil pertanian yang tumbuh dan berkembang, diantara mereka ada yang berpendapat untuk mengambil zakat dari harganya jika di jual:
- g. Imam Malik dalam kitab *Al Mudawanah Al Kubro*¹¹⁸ dari riwayat Sahnun berpendapat bahwa zakat buah-buahan dan

¹¹⁵ Jassas, *Ahkamul Qur’an*, vol. 1 (Beirut: Dar Ihya Turas al Arabi, 1992) 457

¹¹⁶ Ibnu Qudamah, *Ar-Roudu Annadir*, (Beirut: Muassasah Ar Risalah, 1998)

¹¹⁷ Muhammad Jawad Maghniyah, *Fiqhul Imam Ja’far* vol. 2 ((t.t. : t.p., t.th.), 78.

¹¹⁸ At Tanuhi, *Al Mudawwanah al Kubra*, vol. 1 (t.t. : t.p., t.th.), 252.

sayur-sayuran dapat ditunaikan dengan harga (uang) jika telah mencapai *haul*.

- h. Dalam kitab *Al Furu'*¹¹⁹ karangan Al Maqdisi dan ia bermadzhab Hanbali, dijelaskan bahwa sebagian ulama Hanabilah sependapat dengan Malikiyah bahwa zakat pertanian dapat dibayar dengan wujud uang.
- i. Imam Qurthubi menukil dalam tafsirnya, dari Hasan Bashri, Az Zuhri, Al Auza'i, mereka berkata, "Sayur mayur di zakati dengan harga nya jika di jual, dan harganya mencapai 200 dirham."¹²⁰
- j. Abu Ubaid berkata dalam kitabnya *Al Amwal*,¹²¹ "Sebagian ulama' klasik melihat kepada harga buah-buahan dan sayur-sayuran untuk di zakati jika di jual, diantara mereka adalah Maimun bin Mahrom, Ibnu Syihab, dan saya mengira Al Auza'i adalah orang ketiga yang berpendapat seperti itu. Menurut mereka jika harganya mencapai 200 dirham maka zakatnya 5 dirham." Dalam kitab *Al Khoroj*, Yahya bin Adam menukil pendapat dari `Ato Al Khurosani dan As Sya'bi seperti itu.¹²²
- k. Imam al Baqir berkata dalam kitab *Fiqih Imam Al Ja'far*, "Tidak ada kewajiban apapun dari yang di tumbuhkan oleh tanah kecuali empat macam hasil tumbuhan. Akan tetapi apabila ada hasil tanaman dari selain keempat macam itu yang dapat dijual dengan emas atau perak dan telah mencapai haul maka wajib zakat."¹²³

¹¹⁹ Al Maqdisi, *Al Furu'*, vol. 2 (Beirut: Muasasah ar Risalah, 2003), 430.

¹²⁰ al-Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkam al Qur'an*, vol. 3 (Lebanon: Ar Resalah Publishers, 2006), 103.

¹²¹ Abu Ubaid, *al Amwal*, Juz 2 (Mesir: Darul Huda an Nabawi, 2007), 562.

¹²² Yahya bin Adam, *al Kahraj* (Kairo: Daar As Suruq, 1987)

¹²³ Muhammad Jawad Maghniyah, *Fiqhul Imam Ja'far* vol. 2 ((t.t. : t.p., t.th.), 78.

1. Abu Ubaid bertanya-tanya dengan merasa heran, dalam kitanya *Al Amwal* : “Bagaimana zakat diwajibkan atas hal yang cabang, sementara ia gugur bagi hal pokok? Karena sesungguhnya hal yang cabang itu didasari dan mengikuti hal yang pokok (ushul)”.¹²⁴

Para ulama telah membuat keputusan bagus dimana mereka mewajibkan zakat nilai pada sayuran dan buah-buahan di saat tidak memungkinkan untuk mengeluarkan zakat dalam bentuk dzat bendanya, karena takut rusak dan busuk, dan ketidakmampuan para pengumpul zakat serta para pekerja untuk menjaganya. Dan penulis setuju dengan mereka dalam hal keharusan membayar nilai zakat (sayuran dan buah-buahan) dengan nishab emas dan perak, karena emas dan perak relatif kebal terhadap inflasi, sehingga akan lebih mendatangkan keadilan dan kemudahan. Dan penulis juga sependapat dengan mereka, bahwa zakat pertanian saat ini sebaiknya disamakan dengan zakat yang lainnya yaitu seperempat puluh atau 2,5 persen.

Fatawa Kontemporer Tentang Zakat

- a. Komite Syar’i *House of Zakah* (rumah zakat) Kuwait yang berafiliasi dengan Kementerian Wakaf memilih pendapat Abu Hanifah tentang keharusan mengambil zakat dari semua hasil tanaman yang ditanam di tanah. Sudah ada edaran pengumpulan zakat yang dibuat Komite –Pasal 21- “Ada kewajiban zakat pada setiap yang ditanam (di tanah) untuk pertanian, sebagai usaha mengelola tanah dan mengembangkannya. Penjelasan hal itu : Pendapat tersebut adalah yang paling adil dan paling rajih (kuat), berdasarkan firman Allah Ta’ala :

¹²⁴ Abu Ubaid, *al Amwal*, Juz 2 (Mesir: Darul Huda an Nabawi, 2007), 562.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ﴾

“Wahai orang-orang yang beriman, berinfaklah dari sebagian apa yang telah kalian usahakan dan dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kalian.”¹²⁵

Ayat ini paling tinggi karena menyebutkan di dalamnya tentang buah delima. Dan delima itu termasuk buah, tidak ditakar dan tidak pula di simpan.

- b. Dalam Perundang-Undangan Sudan tentang zakat, Pasal zakat tahun 1413 H bertepatan dengan tahun 1993 M, paragraf 9 menyebutkan : “Ada kewajiban zakat pada setiap tanaman yang ditumbuhkan oleh tanah. Berupa pertanian dan buah-buahan. Entah itu bisa disimpan atau tidak, dan itu bisa dimakan manusia ataupun hewan.”

D. Nishab Zakat Pertanian Dan Buah-Buahan

Mayoritas Fuqaha berpandangan bahwa zakat hasil pertanian dan buah-buahan tidak wajib kecuali telah mencapai lima wasaq. Abu Hanifah dan sebagian ulama yang sepakat dengannya, menyelisihi pendapat ini. Mereka berpandangan bahwa zakat pertanian wajib pada setiap hasil bumi, sedikit ataupun banyak, tanpa batasan nishab. Pendapat para ulama terkait hal ini dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok :

1. Kelompok Pertama

Sebagian ulama berpandangan bahwa zakat diwajibkan pada setiap yang tumbuh di atas tanah, baik hasilnya sedikit ataupun banyak dan tanpa mempertimbangkan batasan (nisab) sama sekali. Para ulama yang berpandangan seperti itu diantaranya Abu Hanifah, Mujahid, Hammad, Amr Bin Abdil Aziz, dan Ibrahim. Argumentasi mereka

¹²⁵ Q.S. Al Baqarah: 267

dapat kita baca pada kitab-kitab yang mereka tulis¹²⁶, dan dalil yang mereka pakai diantaranya adalah:

- a. Dalil-dalil yang bersifat umum, seperti:

وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ

“Dan keluarkanlah kewajibannya (zakatnya), pada hari panennya.”¹²⁷

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ

“Wahai orang-orang yang beriman, berinfaklah dari sebagian apa yang telah kalian usahakan dan dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kalian.”¹²⁸

فِي مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ الْعُثْرُ، وَمَا سُقِيَ بِغُرَبٍ أَوْ دَالِيَةٍ، فِيهِ نِصْفُ الْعُثْرِ

“Pertanian yang disirami dengan air hujan zakatnya adalah sepersepuluh. Dan yang disirami dengan saluran air (pipa) dan ember, zakatnya adalah seperduapuluh.”

Mereka melihat bahwa dalil-dalil di atas ini tidak membedakan antara hasil panen yang sedikit maupun banyak.

- b. Sebab wajibnya zakat adalah karena tanah yang tumbuh dan berkembang sehingga tidak dibedakan antara hasil pertanian yang sedikit maupun banyak.
- c. Tidak diberlakukan *haul* pada zakat pertanian, maka tidak perlu diberlakukan *nisab* padanya.

2. Kelompok Kedua

Mereka berpendapat bahwa nishab merupakan syarat diwajibkannya zakat, dengan demikian tidak ada kewajiban zakat pada hasil pertanian dan buah-buahan hingga benar-benar mencapai lima

¹²⁶ Al-Kasani, *Badai'ush Shonai*, juz. 2 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 2003), 56. Samarqandi, *Tuhfah Al Fuqaha*, juz 2 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 1983), 659.

¹²⁷ Q.S. Al An'am: 141

¹²⁸ Q.S. Al Baqarah : 267

wasaq. Ini adalah pendapat mayoritas para ulama, diantaranya Ibnu Umar, Jabir, Abu Umamah, Ibnu Sahl, Hasan, ‘Atha, Makhul, Malik, penduduk Madinah, Ats Tsauri, Al Auza’i, Asy Syafi’i, Abu Yusuf serta Muhammad¹²⁹. Mereka mendasarkan pendapatnya dengan beberapa dalil berikut ini:

- a. Hadis Abu Sa’id Al Khudriy yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dan selain keduanya :

وليس فيما دون خمسة أوسقٍ من التَّمْرِ صَدَقَةٌ، ولا حَبِّ ولا صَدَقَةٌ

“Tidak ada zakat pada (panenan) kurma yang tidak mencapai lima wasaq. Dan tidak ada zakat pula pada biji-bijian yang tidak mencapai itu”

Hadits ini men-takhshish (mengkhususkan) keumuman dalil-dalil Abu Hanifah: *“Pertanian yang disirami dengan air hujan zakatnya adalah sepersepuluh. Dan yang disirami dengan saluran air (pipa) dan ember, zakatnya adalah seperduapuluh.”*

Sebagaimana pula hadits : « في سائمة الإبل الزكاة » *“Ada (kewajiban) zakat pada unta gembalaan.”* Ditakhshish (menjadi khusus) dengan hadits : « ليس فيما دون خمس ذودٍ صدقة » *“Tidak ada kewajiban zakat jika unta kurang dari lima ekor.”*

Dan hadits : في الرقة ربع العشر *“Pada perak ada (zakat) sepersepuluh.”* Ditakhshish dengan hadits : ليس فيما دون خمس أواقٍ صدقة *“Tidak ada kewajiban zakat pada perak yang kurang dari lima uqiyah.”* Demikian pula takhsish (pengkhususan hukum) yang berlaku pada zakat hasil pertanian dan buah-buahan.

¹²⁹ Liat : Al Mughni (2/555), Al Majmu’ (5/458), Fath Al Qadir (2/2), Aujaz Al Masalik (2/48). Ibnu Qudamah, *al Mughni*, vol. 2 (Riyad: Dar ‘Alimul Kutub, 1997), 292.

- b. Karena hasil pertanian dan buah-buahan adalah harta kekayaan yang wajib dizakati. Maka tidak ada kewajiban zakat pada harta yang tergolong masih sedikit, sebagaimana harta-harta wajib zakat lainnya.
- c. Zakat itu wajib atas orang-orang kaya. Dan kekayaan hanya tercapai dengan mencapai nishab, sebagaimana harta-harta wajib zakat lainnya.
- d. Tidak ada haul (kepemilikan setahun pada hasil pertanian dan buah-buahan) karena hasil pertanian dan buah-buahan dianggap sempurna perkembangannya di saat panen, bukan karena dibiarkan (setahun). Dan haul itu diperhitungkan pada harta lainnya karena sebagai dasar perkembangan pada semua (jenis) harta.

Penulis melihat bahwa pendapat mayoritas ulama adalah pendapat yang kuat dan lebih sesuai dengan maqashid syariah, karena dengan mempersyaratkan nishab berarti memberikan batasan antara yang kaya (muzaki) dan yang miskin (mustahik). Kuatnya pendapat mayoritas ulama tersebut didukung oleh beberapa alasan, diantaranya adalah:

1. Kesahihan hadis “*Tidak ada zakat pada kurma yang tidak mencapai lima wasaq.*” Hadis ini meniadakan kewajiban zakat pada hasil panen yang kurang dari lima wasaq. Karena lafal (دون) artinya lebih sedikit atau bukan. Ada hadis lain yang substansinya sama dari riwayat Abu Sa’id dan riwayat Jabir, dan hadis tersebut shahih disepakati Imam Bukhari dan Muslim, dan juga terdapat dalam riwayat An Nasa’i.

Dalam pembahasan ini, hadis Jabir sama seperti hadis dari Abu Sa’id yang diriwayatkan Imam Muslim. Sementara hadis dari Abu Hurairah diriwayatkan oleh imam Ahmad dan Daraquthni, dan hadis yang dari ‘Amr bin Hazm diriwayatkan oleh Al Baihaqi di dalam kitabnya yang terkenal, sebagaimana yang disebutkan oleh penulis *At Talkhis Al Habir*. Ibnu Hazm

mengomentari hadis-hadis diatas di dalam kitab *Al Muhalla* dengan mengatakan, “Dan sanad hadisnya pada puncak kesahihah.” Dan Imam Ahmad telah meriwayatkan hadis tersebut, dan Al Haitami mengomentari di dalam kitab *Majma Az Zawaid* dengan mengatakan, “Dan para perawi Imam Ahmad sangat terpercaya.”

2. Hadis wasaq itu sifatnya khusus, sementara hadis (*فيما سقت السماء العشر*) itu umum. Dan keduanya shahih. Maka yang umum harus dikembalikan kepada yang khusus.

Hadis *فيما سقت السماء العشر* diriwayatkan dari beberapa jalur, yaitu dari Jabir bin Abdillah, Abu Hurairah, Mu’adz bin Jabal, Abdullah bin ‘AMr, dan ‘Amr bin Hazm.

- a. Hadis Jabir, diriwayatkan oleh Abu Az Zubair. Bahwasanya ia mendengar Jabir bin Abdillah menyebutkan dari Nabi ﷺ . Al Baihaqi mengatakan, “Sanadnya shahih.” Dan hadis tersebut juga diriwayatkan oleh Imam Muslim dan banyak para Ashabus Sunan.
- b. Hadis Abu Hurairah diriwayatkan oleh Haris bin Abdirrahman bin Abi Diyab dari Sulaiman bin Yasar, dan Yusr bin Sa’id dari Abu Hurairah. Dan hadis tersebut diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan At Tirmidzi.
- c. Hadits Mu’adz bin jabal diriwayatkan oleh ‘Ashim bin Abi An Najud, dari Abu wail. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh An Nasai dan Ibnu Majah.
- d. Hadis Abdullah bin ‘Amr diriwayatkan oleh Ibnu Abi Laila dari Abdul Karim, dari ‘Amr bin Syu’aib dari ayahnya dari kakeknya secara marfu’.
- e. Hadis ‘Amr bin Hazim diriwayatkan oleh Abu Bakr bin Muhammad bin ‘Amr bin Hazm, dari ayahnya dari kakeknya, bahwa Rasulullah ﷺ menulis surat kepada penduduk Yaman yang isinya tentang *Al Faraidh* (hal-hal yang wajib) dan *As Sunan* (hal-hal yang dianjurkan). Dan hadis tersebut terdapat di dalamnya. Diriwayatkan oleh Al

Hakim dan dishahihkannya, dan ia mengatakan, “Sanadnya kuat.” Dan hadis itu juga diriwayatkan oleh Ath Thahawi.

3. Zakat diwajibkan atas orang-orang kaya. Dan tidak bisa kekayaan itu tercapai tanpa harta yang banyak dan melimpah. Ukuran minimal banyaknya harta dalam Islam digambarkan dengan batasan nishab, sebagaimana pada harta-harta yang wajib zakat. Nishab merupakan batasan pembeda antara si kaya dan si miskin, dan antara wajib zakat atau tidak. Penulis melihat bahwa besaran nisab yang telah disampaikan dalam hadis Rasulullah merupakan pedoman umum untuk mengukur batas minimal kekayaan seseorang untuk dikenai kewajiban zakat. Pedoman umum tersebut pada tempat dan waktu tertentu bisa mengalami perubahan karena terjadi perbedaan yang cukup besar terkait nilai lima wasaq pada satu produk pertanian dengan hasil pertanian lainnya dan juga terjadi perbedaan yang cukup jauh juga apabila dibandingkan dengan nisab zakat lainnya. Diera kontemporer ini penulis melihat perlu ada standar ukuran yang baku terhadap batas minimal nisab zakat. Penulis melihat bahwa untuk melahirkan keadilan, semua nisab zakat disetarakan dengan nisab zakat emas atau perak yaitu 85 gram emas atau nilai harga dari 85 gram emas.
4. Hadits (فِيمَا سَقَّتْهُ السَّمَاءُ الْعَشْرُ) membedakan antara hasil panen yang wajib zakat sepersepuluh dan hasil panen yang wajib zakat seperduapuluh. Untuk membedakan diantara keduanya dalam hal ukuran wajib zakat. Dan hadits itu tidak membahas ukuran nishabnya. Namun, hadits wasaq menjelaskan dengan nash yang jelas ketentuan ukuran nishab yang wajib. Maka, mengamalkan kedua hadits itu suatu kehurstusan, untuk menjalankan perintah Nabi ﷺ. Ibnu Qayyim mengatakan dalam kitab *I'lam Al Muwaqqi'in*, contoh ke tigapuluh tujuh, “Terdapat sunnah yang shahih lagi jelas sekali dalam ketentuan ukuran nishab pada hasil pertanian yaitu mencapai lima wasaq. Serupa dengan hadits :

« فيما سقته السماء العُثْرُ، وما سُقِيَ بنضح أو غرب فنصف العشر »

“Pertanian yang disirami dengan air hujan, zakatnya adalah sepersepuluh. Dan yang disirami dengan bantuan unta atau sapi dan saluran air (pipa), zakatnya adalah seperduapuluh.”

Ibnu Qudamah dalam kita *Al Mughni* mengatakan, “Dalil kami adalah sabda Nabi ﷺ : ‘Tidak ada (kewajiban) zakat jika kurang dari lima wasaq.’ Hadits ini bersifat khusus, maka harus mendahulukannya dan mentakhsish keumuman apa yang mereka riwayatkan. Sebagaimana pula kami mentakhsish sabda Nabi ﷺ: “Ada kewajiban zakat pada unta gembalaan.” Dengan hadits: “Tidak ada kewajiban zakat jika unta kurang dari lima ekor.” Demikian pula hadits : “Pada perak ada (zakat) sepersepuluh.” Dengan hadits: “Tidak ada kewajiban zakat pada perak yang kurang dari lima uqiyyah.” Hasil pertanian dan buah-buahan adalah harta yang wajib dizakati, maka tidak wajib apabila jumlahnya sedikit sebagaimana harta-harta wajib zakat lainnya karena zakat hanya wajib pada orang-orang kaya. Dan kekayaan tidak terwujud tanpa tercapainya nishab, sebagaimana harta-harta wajib zakat lainnya.”

Sekilas Tentang Wasaq

Kata wasaq telah dibahas di dalam kamus-kamus bahasa Arab, seperti *Al Qamus*, *Taj Al ‘Arus*, *Lisan Al ‘Arab* dan selainnya. Asal kata wasaq yaitu al wasaqu wal wisqu, yang berarti takaran yang diketahui. Ada juga yang berpendapat bahwa wasaq setara muatan unta, yaitu enam puluh sha’, dengan ukuran sha’ Nabi ﷺ yaitu lima rithl lebih sepertiga.¹³⁰

Para Fuqaha¹³¹ menjelaskan bahwa kata *Al Wasaqu* dan *al Wisqu* adalah dengan memfathah huruf wawu atau mengkasrahkannya, namun harakat fathah lebih terbiasa dilafadzkan

¹³⁰ *Al Qamus*, *Taj Al ‘Arus*, *Lisan Al ‘Arab*

¹³¹ Liat : *Al Majmu* (5/457), *Al Kharaj* yahya bin Adam (hal 546), *Zad Al Muhtaj* (1/448).

dengan bentuk pluralnya adalah *Ausuuq* untuk *jama' qillah*, dan *wusuuq* atau *Ausaaq* untuk *jama' katsrah*. Makna asli *wasaaq* adalah muatan unta, kemudian bergeser maknanya menjadi takarannya yaitu enam puluh sha'. Dan dinamakan demikian karena yang dikumpulkan berupa sha'-sha' yang banyak. Allah Ta'ala berfirman :

{ وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ }

“Dan demi waktu malam dan apa yang diselubunginya.”¹³²
Maksudnya, yang dikumpulkannya.

Abu 'Ubaid¹³³ mengatakan, “Al *Wasaaq* itu enam puluh makhtum. Dan satu makhtum adalah satu sha'. Dan sha' disebut sebagai makhtum karena para pemimpin dahulu memberikan stempel yang tercetak pada bagian atasnya, agar tidak ditambah dan tidak dikurangi, karena sudah benar-benar mencapai satu sha'.”

Para Ahli Bahasa dan Fuqaha sepakat bahwa *wasaaq* itu setara dengan enam puluh sha'. Dan lima *wasaaq* setara dengan tiga ratus sha'. Mengenai hal tersebut ada keterangan dari hadts yang marfu :

« الوسق ستون صاعاً »

“Satu *wasaaq* itu enam puluh sha'.”¹³⁴

Hadis tersebut *dha'if* (lemah), akan tetapi sandaran bagi ketetapan ukuran ini didasarkan pada konsensus para Fuqaha bahwa *wasaaq* itu enam puluh sha', sebagaimana hal itu telah dinukil oleh Ibnul Mundzir dan yang selainnya dari para Fuqaha.¹³⁵

Para ulama dan ahli bahasa sepakat bahwa *wasaaq* itu setara dengan enam puluh sha', namun mereka berbeda pendapat tentang ukuran satu sha'. *Sha'* adalah takaran yang dipergunakan penduduk Madinah dan setara dengan empat *mud*. Lafal *Sha'* ini bisa mudzakkar

¹³² Q.S. Al Insyiqaq: 17

¹³³ Kitab Al Amwal karya Abu 'Ubaid hal. 549.

¹³⁴ HR. Ibnu Majah dari Jabir (1/448)

¹³⁵ Liat : Al Majmu (5/458), Al Mughni beserta Asy Syarh Al Kabir (2/560)

dan muannats. Bentuk Sinonimnya adalah lafal *Shuwa'* dengan mendhammahkan huruf shad dan *Shiwa'* dengan mengkasrahkannya. Bentuk pluralnya adalah *Ashwu'*, *Shuwa'* serta *Shi'an*. Sebagaimana yang terdapat di kamus-kamus bahasa Arab, pada bagian *sha-wa-'a*.

Di dalam Al Qur'anul Karim :

﴿ قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ مَالِكَ ﴾

“Kita kehilangan alat takaran raja.”¹³⁶ Dan di dalam hadits:

« كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ »

“Nabi ﷺ berwudhu menggunakan air satu mud dan mandi dengan air satu sha’.”¹³⁷

Dan sha' Nabi ﷺ di Madinah adalah empat mud, yaitu mud yang dikenal oleh mereka. Sebagaimana yang disebutkan oleh penulis *Lisan Al 'Arab*.

Mud – dengan mendhammahkan huruf mimnya - yaitu dua *rithl*, atau satu *rithl* lebih sepertiga, atau seukuran dua telapak tangan orang dewasa saat dipenuhi oleh sesuatu, lalu mengulurkan tangannya, oleh karena itu dinamakan *Mud*. Penulis *Al Qamus Al Muhith* mengatakan tentang asal kata *mud*, “Sungguh aku telah mencobanya sendiri dan aku mendapatinya betul demikian. Bentuk pluralnya adalah *amdad*, *madad* dan *madadah*.”

Penulis *Al Lisan* meriwayatkan perkataan Ibnul Atsir: “Ukuran mud itu diperselisihkan. Ada yang mengatakan bahwa satu mud setara satu *rithl* lebih sepertiga dengan ukuran penduduk Iraq. Ini pendapat Shafi'i dan para ulama Hijaz, maka berdasarkan pendapat mereka satu *sha'* setara dengan lima *rithl* lebih sepertiga *rithl*. Akan tetapi ada yang berpendapat bahwa satu *mud* setara dua *rithl*. Ini pendapat Abu Hanifah dan fuqaha Iraq. Maka satu *sha'* setara dengan delapan *rithl* berdasarkan pendapat mereka.

¹³⁶ Q.S. Yusuf : 72

¹³⁷ HR. Muslim (1/259), At Tirmidzi (1/75),

Para Ulama berbeda pendapat mengenai ukuran satu sha', dan mereka terbagi menjadi dua kelompok :

Kelompok Pertama: Para Ulama yang menentukan satu sha' setara dengan delapan *rithl* dengan ukuran *rithl* Baghdad karena mereka menghitung satu *mud* dengan dua *rithl*. Yang berpendapat demikian adalah para ulama Irak yaitu Abu Hanifah dan yang lainnya. Dan dalil mereka :

1. Bahwasanya Nabi ﷺ berwudhu dengan satu mud dan mandi dengan satu sha'.
2. Abu Ubaid dalam kitabnya al Amwal telah menukil sebuah hadis yang menjelaskan bahwa Nabi ﷺ mandi dengan delapan *rithl* air dan wudhu dengan dua *rithl* air.
3. Dijelaskan dalam *Badai' ash Shonai'* bahwa ukuran sha' Umar bin Khattab adalah delapan *rithl*.

Kelompok Kedua: Para Ulama yang menentukan satu sha' setara dengan lima *rithl* lebih sepertiga dengan ukuran *rithl* Baghdad. Yang berpendapat demikian adalah para Fuqaha Hijaz seperti Malik, Shafi'i, Ahmad, dan selainnya. Dan dalil mereka :

- a. Lima *rithl* lebih sepertiga itu ukuran *sha'* Madinah. Para penduduknya turun temurun menggunakannya dari Rasulullah ﷺ. Dan mereka adalah orang-orang yang paling memahami dengan ukuran takaran mereka.
- b. Dinukilkan dari Abu Dawud dan Nasa'i dari Ibnu Umar radhiyallahu 'anhu bahwasanya Rasulullah ﷺ mengatakan : »

« المكيال مكيال أهل المدينة، والميزان ميزان أهل مكة »

“Takaran itu adalah takarannya penduduk Madinah, dan timbangan itu adalah timbangannya penduduk Mekkah.”

Oleh karena itu penduduk Madinah lebih paham tentang takaran karena mereka adalah orang-orang yang bekerja sektor pertanian. Sedangkan penduduk Mekkah, timbangan mereka lebih akurat karena mereka adalah orang-orang yang berdagang.

Ibnu Hazm mengatakan, “Ini adalah perkara yang terkenal di Madinah dinukilkan oleh semua orang; yang muda maupun tua, yang baik maupun buruk, yang alim maupun bodoh, yang merdeka maupun budak. Sebagaimana penduduk Makkah menentukan tempat Shafa dan Marwah. Siapapun yang mendebat penduduk Madinah dalam ukuran *sha*’ mereka, seperti orang yang mendebat penduduk Mekah tentang tempat Shafa dan Marwah. Dan seperti orang yang menyangkal penduduk Madinah tentang kuburan dan Baqi.” Kemudian Ibnu Hazm mengatakan, “Abu Yusuf telah kembali kepada pendapat yang benar dalam persoalan ini, karena beiiiau masuk ke Madinah dan mempelajari ukuran mud penduduknya.”¹³⁸

Kisah Abu Yusuf yang mengikuti takaran penduduk Madinah dinukilkan oleh Al Baihaqi di dalam *Sunannya*¹³⁹, dari Husain bin Al Walid mengatakan, “Abu Yusuf mendatangi kami seusai haji, lalu kami menemuinya, kemudian ia mengatakan, ‘Aku ingin membuka kepada kalian sebuah pintu ilmu yang mengusikku. Maka aku datang ke Madinah dan bertanya mengenai sha’.’ Lalu mereka menjawab, ‘Sha’ kami ini adalah sha’nya Rasulullah ﷺ’. Aku (Abu Yusuf) bertanya, ‘Apa hujjah kalian dalam hal itu?’, Mereka menjawab, ‘Kami akan datangkan hujjahnya besok.’ Maka dikeesokan harinya datanglah lima puluh orang dari keturunan Muhajirin dan Anshar. Bersama setiap mereka ada alat takar *sha*’ di bawah selendangnya. Setiap dari mereka menginformasikan dari ayahnya dan keluarganya bahwa itu adalah ukuran *sha*’ Rasulullah ﷺ. Lalu, aku (Abu Yusuf) melihat alat-alat takar sha’ itu, ternyata sama. Kemudian aku mengukurnya, ternyata sha’ itu setara lima rithl lebih sepertiga kurang sedikit. Maka aku melihat perkara yang sangat kuat, maka aku tinggalkan pendapat Abu Hanifah mengenai sha’, dan aku mengambil pendapat penduduk Madinah.”

¹³⁸ Ibnu Hazm, al Muhalla, juz 5 (246)

¹³⁹ As Sunan Al Kubra karya Al Baihaqi (4/171)

Al Husain – perawi kisah ini – mengatakan, “Maka aku berhaji setelah dua tahu itu, lalu menemui Malik bin Anas. Kemudian aku menanyainya tentang sha’, ia menjawab, ‘Takaran *Sha’* kami adalah takaran *sha’* nya Rasulullah ﷺ”. Lalu aku bertanya, ‘Berapa *rithl* itu?’ Ia menjawab, ‘Takaran tidak diukur dengan *rithl* atau berat, seperti itu saja.’” Kisah Imam Malik dengan pembahasannya tentang sha’ sudah terjadi berulang kali, sebagaimana yang disebutkan oleh Imam Syaukani di dalam kitab *Nail Al Authar*.¹⁴⁰

Imam Ahmad menjelaskan bahwasanya satu *sha’* setara dengan lima *rithl* lebih sepertiga berupa biji gandum. Ahmad mengatakan, “Aku mengambil ukuran *sha’* dari Abu An Nadhr”, Abu An Nadhr mengatakan, “Aku mengambil ukuran itu dari Abu Dzu’aib”, dan ia mengatakan, “Inilah *sha’* Nabi ﷺ yang dikenal di Madinah.” Abu Abdillah – yakni Ahmad bin Hanbal – mengatakan, “Kami mengambil Adas lalu kami mengukurnya dengan *sha’*, dan Adas itu lebih pantas untuk ditakar dengan *sha’* karena ia tidak bergeser dari tempatnya. Maka kami menakarnya dengan *sha’* lalu kami menimbanginya. Ternyata itu setara dengan lima *rithl* lebih sepertiga.” Ia mengatakan, “Ini adalah sebaik-baik yang kami ketahui, dan menjadi jelas bagi kami ukuran *sha’* Nabi ﷺ.”¹⁴¹ Al Mawardi – dia termasuk Mujaahid Madzhab Syafi’i - mengatakan di dalam kitab *Al Ahkam As Sulthaniyyah*, “Sesungguhnya satu *sha’* setara dengan lima *rithl* lebih sepertiga *sha’* *Iraqi*.”

Penggabungan Diantara Dua Kelompok :

Abu ‘Ubaid¹⁴² menjelaskan bahwa penduduk Iraq berpandangan bahwa *sha’* itu setara delapan *rithl*. Karena mereka mendengar bahwa Nabi ﷺ mandi dengan menggunakan satu *sha’* (air), dan mereka mendengar di hadits yang lain bahwa beliau ﷺ mandi dengan

¹⁴⁰ Nail Al Authar (4/256)

¹⁴¹ Al Mughni wa Asy Syarhul Kabir (2/2556)

¹⁴² Kitab Al Amwal hal. 550

menggunakan delapan *rithl*. Dan di hadits yang lain Nabi ﷺ berwudhu menggunakan dua *rithl*. Maka mereka beranggapan bahwa satu *sha'* adalah delapan *rithl*. Akan tetapi beberapa ulama mereka menghadapi keraguan dan sebagian dari mereka menjadikannya kurang dari itu. Adapun penduduk Hijaz tidak berselisih pendapat di antara mereka dalam hal ini –sejauh yang penulis ketahui - bahwa menurut mereka satu *sha'* setara dengan lima *rithl* lebih sepertiga.. Hal itu diketahui oleh yang alim maupu jahil dan diperjual-belikan di pasar-pasar mereka, dan pengetahuan ini dipahami turun tenurun dari masa ke masa berikutnya.

Abu Yusuf pernah berpendapat sebagaimana pendapat para sahabatnya, lalu dia kembali dari pendapatnya dan mengikuti pendapat penduduk Madinah. Kemudian ia mengatakan, “Inilah yang menjadi dalil amalanku, karena aku mengikuti kesepakatan penduduk Hijaz. Aku merenungi dan memahami hadis yang diriwayatkan oleh Umar, dan aku betul-betul mendapatinya sesuai dengan pendapat mereka.” Selain Abu Yusuf ada juga pengikut Abu Hanifah lainnya yang mengikuti pendapat Malik, yaitu Muhammad. Muhammad mengatakan kepada Malik , “Sekiranya Abu Hanifah mendengar sebagaimana yang kudengar, niscaya beliau akan menarik kembali ucapannya.”

Ibnu Taimiyah menjelaskan di dalam kitab *Al Qawa'id An Nuraniyyah* penggabungan dari dua pendapat tersebut, bahwasanya dahulu ada dua alat ukur *sha'*, *sha'* untuk makanan dan biji-bijian, dan *sha'* untuk air dan bersuci. *Sha'* untuk makanan setara dengan lima *rithl* lebih sepertiga, sedangkan *sha'* untuk bersuci setara dengan delapan *rithl*. Sebagaimana ada atsar yang menjelaskan dua hal tersebut, maka *sha'* untuk (pembayaran) zakat dan kaffarah serta zakat fitri adalah dua pertiga dari *sha'* mandi dan berwudhu. Pendapat ini juga merupakan pendapat sebagian ulama hanabilah.

Di era saat ini beberapa akademisi telah membahas masalah *sha'* ini. Ali Basya Mubarak menulis di dalam risalahnya *Al Mizan Fi Al Aqyisah Wa Al Auzan* dan dikutip oleh Muhammad Dhiyauddin Ar

Rayyis di dalam kitabnya *Al Kharaj Wa An Nuzhum Al Maliyyah* tentang persoalan *sha'*, dan juga peneliti Eropa telah melakukan penelitian dan sampailah pada kesimpulan bahwa ukuran *sha'* yang syar'i yang disebutkan oleh hadis-hadis Nabi, setara dengan lima *rithl* lebih sepertiga, sebagaimana pendapat para ahli fiqih Hijaz.

Perbedaan yang muncul diantara ulama Iraq dengan yang lainnya karena para ulama Iraq menganggap volume air yang diukur dengan *mud* atau dengan *sha'* dianggap setara dengan volume biji-bijian yang diukur dengan dua alat takar tersebut. Mencermati hal itu maka terlihat bahwa lima *rithl* lebih sepertiga itu setara dengan biji-bijian yang diukur dengan alat takar *sha'*, dan delapan *rithl* itu setara dengan air yang dimuat untuk mandi. Dan delapan *rithl* itu bilangan pendekatan, karena mereka menyebutkan bahwa satu *sha'* itu sebenarnya kurang dari delapan *rithl* namun lebih dari tujuh *rithl*.

Berdasarkan hal ini, penulis melihat dengan jelas bahwasanya tidak ada perbedaan diantara kedua kelompok. Perbedaan tersebut hanyalah pandangan sesuatu dari dua sisi saja. Abu Hanifah dan ulama yang sependapat dengan pendapatnya memperhitungkan ukura *sha'* terhadap air, sedangkan para ulama yang lain memperhitungkan ukuran *sha'* terhadap biji-bijian. Dengan demikian yang paling relevan untuk mengukur kuantitas *sha'* adalah ukuran penduduk Hijaz yaitu lima *rithl* lebih sepertiga.

Imam Malik mengukur langsung dengan alat takar *sha'* milik penduduk Madinah yang masih tersisa sejak zaman Nabi ﷺ, dan saat itu dengan kehadiran Khalifah Harun Ar Rasyid. Setelah diskusi yang berlangsung antara imam Malik dengan qadhi Abu Yusuf terkait penetapan ukuran *sha'* dengan disertai uji lapangan secara ilmiah dan disaksikan banyak orang maka puaslah Abu Yusuf, sehingga dia menarik kembali pendapatnya dan memilih pendapatnya Malik dan penduduk Madinah.¹⁴³

¹⁴³ Dr. Arrayyis menjelaskan di dalam kitabnya "Al Kharaj Wa An Nuzhum Al Maliyyah, hal 315

Mengukur Ukuran-Ukuran Syar'i Dengan Gram :

Tentu sangat dikenal di kalangan kita bahwa nishab itu lima wasaq. Dan satu wasaq setara dengan enam puluh sha'. Dan satu sha' setara dengan empat mud. Dan satu mud setara dengan satu sepertiga rithl. Hal itu berdasarkan kesepakatan sebagian besar para Ulama peneliti. Sebagaimana tahqiq (hasil penelitian) itu telah sampai pada hal tersebut. Dan itu berdasarkan pada pengukuran alat-alat takar sha' milik penduduk Madinah Munawwarah di saat diskusi yang berlangsung antara Imam Malik dan Imam Abu Yusuf, dan dengan kehadiran Khalifah Harun Ar Rasyid.

Namun, rithl itu berbeda-beda beratnya sesuai perbedaan daerah dan zaman. Akan tetapi para Fuqaha dan Ahli bahasa telah menolong kita dari kebingungan tatkala mereka menegaskan bahwa rithl yang ditunjukkan (oleh hadits) adalah rithl Baghdad. Sehingga, menjadi mudah mengetahui takarannya dengan menggunakan ukuran yang lain.

Mayoritas para Ulama peneliti dari para Ulama saat ini, sebagaimana yang disebutkan Ar Rayyis di dalam kitabnya "Al Kharaj Wa An Nuzhum Al Maliyyah", dan Dr. Shubhi Shalih di dalam kitab "An Nuzhum Al Maliyyah", mereka menyandarkan uang dinar yang dicetak oleh Abdul Malik bin Marwan bahwasanya itu semisal dengan dinar yang dicetak oleh Khalifah Umar bin Khaththab. Yang dengan peran beliau dicetak dinar yang serupa dengan dinar yang tersebar di masa-masa kehidupan Nabi ﷺ. Maka, dinar marwani (yang dicetak Abdul Malik bin Marwan) merupakan naqd syar'i (mata uang) yang wajib kita ikuti. Dan berdasarkan hal tersebut, mata uang syar'i adalah sebagai berikut : Satu dinar beratnya 4,25 gram emas murni. Dan perbandingan emas dengan perak seperti perbandingan 7/10. Maka satu dirham adalah $= 4,25 \times 7/10 = 2,975$ gram perak murni.

E. Ukuran Zakat Pertanian Dan Perkebunan

Dalam pembahasan fiqh klasik, dijelaskan bahwa terdapat beberapa hadis nabi terkait ukuran zakat pertanian dan perkebunan

yang wajib dikeluarkan, dan dibedakan antara pertanian yang membutuhkan tenaga dan pengairan atau tidak dalam pengelolaannya. Yang membutuhkan usaha dan tenaga maka zakatnya dari setiap 100 adalah 10 yakni 10%, adapun yang tidak membutuhkan usaha dan tenaga maka zakatnya setengah dari sepersepuluh yakni 5%. Diantara hadits-hadits yang menerangkan tentang ini yaitu :

1. Hadis yang diriwayatkan Imam Bukhari dari Ibnu Umar berkata: Rasulullah Shallallahu Alaihi Wasallam bersabda, *“Yang di airi dengan air hujan dan mata air atau tanpa bantuan manusia maka sepersepuluh dan yang diairi dengan disirami maka setengahnya.”*¹⁴⁴
2. Hadis yang diriwayatkan imam Muslim dari Abu Zubair dari Jabir secara marfu, *“Yang diairi hujan, sungai, mata air, atau tadah hujan maka sepersepuluh dan yang diairi menggunakan unta atau disirami maka setengahnya.”*¹⁴⁵
3. Dan Abu Dawud meriwayatkan hadis Ibnu Umar dengan lafadz: *“Yang diairi hujan, sungai, dan mata air, atau tadah hujan maka sepersepuluh dan yang diairi menggunakan unta atau disirami maka setengahnya.”*
4. At-Thurmuzi¹⁴⁶ meriwayatkan dari jalur Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah bersabda: *“Yang diairi hujan atau mata air sepersepuluh dan yang disirami setengahnya.”*
5. Ibnu Majah¹⁴⁷ meriwayatkan, bahwasanya Muadz Bin Jabal berkata: “Rasulullah Shallallahu Alaihi Wasallam mengutusku ke Yaman dan memerintahkan ku untuk mengambil zakat yang

¹⁴⁴ Muhammad ibn Isma' il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ibnu Kashir: 2002)

¹⁴⁵ Muslim Ibnu al Hajaj, *Shohih Muslim bi syarhi an Nawawi* (Darul Kutub al Arabi, 1987)

¹⁴⁶ Muhammad bin Isa bin Surah at Turmudzi, *Shohih at Turmudzi Bi Syarhi Ibnu al Arabi* (Beirut: Darul Kutub al Arabi)

¹⁴⁷ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah* (Beirut: Darul Kutub al Ilmiah)

diairi hujan dan tadah hujan sepersepuluh sedangkan yang disirami dengan unta maka setengahnya.”

6. Yahya Bin Adam meriwayatkan di kitab al-kharaj¹⁴⁸, Hadits Aban dari Anas dan lafadznya: “Rasulullah menetapkan zakat pertanian yang diairi hujan sepersepuluh sedangkan yang diairi dengan disirami atau menggunakan unta, atau disirami dengan ember atau bantuan manusia maka setengahnya.”

Para ahli fiqih sepakat dalam hal tersebut tanpa ada perbedaan. Imam Baihaqi di *Sunan al-kubra*¹⁴⁹ menjelaskan bahwa itu adalah perkataan seluruh ahli fiqih dan tidak ada perselisihan. Begitu pula yang diisyaratkan Imam Syafi'i di kitab nya *al-Mukhtashar* bahwasanya itu adalah ijma' para ulama. Ibnu qudamah menjelaskan dalam *al-Mughni*¹⁵⁰ bahwa itu adalah perkataan Imam Malik , Sauri, Abu Hanifah dan tidak ada perselisihan.

Kesimpulannya seperti yang dikatakan Ibnu qudamah setiap yang membutuhkan jerih payah atau biaya seperti diairi dengan tenaga dan biaya atau dengan menggunakan hewan dan semisalnya maka setengah dari sepersepuluh dan yang tidak menggunakan biaya maka sepersepuluh, sebagaimana hadis yang telah kami sebutkan, dan karena beban usaha memiliki peranan dalam pengguguran zakat secara umum, dengan dalil hadis kambing gembala, lebih-lebih kalau hanya sekedar mengurangi takaran yang dizakatkan, karena zakat itu diambil dari harta yang berkembang dan beban usaha mengurangi perkembangan harta maka mengurangi pula dari takaran wajib zakat. Imam Nawawi menambahkan dalam *al Majmu*'¹⁵¹ bahwa beban usaha

¹⁴⁸ Yahya bin Adam, *al Kharaj*, (Kairo: Dar as Suruq: 1987), 517

¹⁴⁹ Al Baihaqi, *Sunan Al Kubra*, Juz 4 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 1994), 130

¹⁵⁰ Ibu Qudamah, *al Mugni*, Juz 2 (Riyad: Darul 'Alimul Kutub,1997), 262

¹⁵¹ Nawawi, *al Majmu'* syarhul Muhadzab, Juz 5 , 462

membeli air untuk pengairan kebun atau sawah juga termasuk yang harus diperhitungkan.

Tata cara mengeluarkan zakat pertanian yang separuhnya ada beban usaha dan separuh nya tidak, misalkan setengah tahun dengan beban usaha dan setengah lagi tanpa beban usaha maka 3/4 dari sepersepuluh, melaksanakan dari kedua perintah, yaitu 7,5%, Ibnu Qudamah berkata: 'Kami tidak mengetahui perselisihan di dalam nya.'¹⁵² Karena seandainya dilaksanakan 1 tahun maka wajib dikeluarkan penuh begitu pula setengah tahun maka wajib setengahnya. Sementara apabila lebih besar salah satunya, maka dilihat yang paling banyak porsinya dan digugurkan yang lainnya, ini perkataan Atha' dan Tsaury serta Abu Hanifah, dan salah satu perkataan Shafi'i dan yang mu'tamad dalam mazhab Hambali, sebagaimana disebutkan di dalam *Al Mughni*¹⁵³ dan *Al Majmu'*.

Sementara cara menghitung zakat pertanian yang sulit untuk dihitung beban biayanya karena tidak diketahui ukurannya maka dihitung sepersepuluh dengan alasan kehati-hatian karena pada dasarnya yang wajib adalah sepersepuluh, dan dapat digugurkan karena adanya beban usaha, maka apabila belum ada penggugurnya maka berlaku hukum asalnya, dan dikarenakan hukum asalnya tidak ada beban usaha dari kebanyakan, maka tidak bisa ditetapkan adanya hal tersebut dengan ada keraguan. Apabila berselisih antara yang membajak sawah dan pemilik uang maka yang diambil suara pemilik uang tanpa disumpah karena orang tidak diminta sumpah atas nafkah yang dia keluarkan.

Para Ulama juga berbeda pendapat terkait zakat pada hasil pertanian yang membutuhkan perawatan selain pengairan seperti membutuhkan perluasan dan pendalaman parit dan yang semisalnya. Ibnu Qudamah menjelaskan dalam *al Mughni* bahwasanya penggalian

¹⁵² Ibu Qudamah, *al Mugni*, Juz 2 (Riyad: Darul 'Alimul Kutub,1997), 265

¹⁵³ Ibu Qudamah, *al Mugni*, Juz 2 (Riyad: Darul 'Alimul Kutub,1997), 262

parit dan pengairan tidak termasuk dari yang mengurangi ukuran zakat. Berdasarkan hal tersebut termasuk pembukaan lahan (*ihya' al ardh*) dan tidak terulang setiap tahun.¹⁵⁴ Ar-Rafi' berkata, 'Adapun parit dan irigasi yang diambil dari sungai besar yang butuh biaya tidak sedikit maka sepersepuluh ini yang shahih dan masyhur, yang ditetapkan di kitab-kitab Ahlu 'Irak dan Ahlu Khurasan. Dan Imam Haramain menukil kesepakatan para imam-imam terhadapnya, dan di dasarkan kepada biaya parit itu dibuat untuk memperbaiki ladang tandus, begitu pula sungai dialirkan untuk membuka lahan, apabila sudah tersedia maka selanjutnya tidak perlu membuat lagi berbeda dengan yang menggunakan binatang atau semisalnya.¹

Al-Khatthabi memerinci pada permasalahan ini,¹⁵⁵ apabila pertanian yang diairi dengan parit maka qiyasnya berlaku adapun jika beban usaha tidak melebihi penggalian dan pembersihan yang pertama di sebagian waktu maka seperti sungai dan aliran air yang diwajibkan sepersepuluh padanya. Adapun apabila lebih banyak usahanya seperti selalu longsor dan membutuhkan penggalian yang baru maka sama seperti diairi dengan air sumur yang diambil dengan bantuan peralatan. Sementara sebagian ulama Shafi'iyah juga berpendapat sebagaimana disebutkan Ar Rafi'i dan An Nawawi¹⁵⁶.

Sesungguhnya pendapat al Khattabi dan lainnya, yang merinci masalah ini lebih mendekati unsur keadilan karena mempertimbangkan proses-proses usaha seperti pemanjangan parit dan bagaimana pendistribusiannya. Apabila membutuhkan biaya dengan terus menerus agar airnya sampai ke sawah atau ladang maka seperti pengairan yang dibantu dengan peralatan dan juga hewan – kalau masa klasik - sehingga ukuran zakatnya setengah dari sepersepuluh dan apabila membutuhkan sekali biaya maka sepersepuluh, sebagaimana permasalahan pembukaan lahan. Maka

¹⁵⁴ Ibu Qudamah, *al Mugni*, Juz 2 (Riyad: Darul 'Alimul Kutub,1997), 262

¹⁵⁵ . Al-Khatthabi *Ma'alim As-sunan* : 2/252

¹⁵⁶ . *As-Syarhu Al-Kabir* : 5/426, *Raudhatu At-Thalibin* : 2/244

banyaknya usaha atau ringannya menjadi sebab pembeda antara wajibnya zakat sepersepuluh atau setengah dari sepersepuluh, sama juga seperti hewan ternak yang diumbar atau dikandangkan.

Akan tetapi, menurut hemat penulis, di era kontemporer ini perhitungan beban biaya usaha pertanian sudah sangat mudah jika dikalkulasikan dengan uang, sebagaimana zakat yang lain, baru kemudian dikenakan beban zakat sesuai dengan ukuran yang relevan dengan konteks kekinian. Artinya sepersepuluh ataupun seperlima bisa ditinjau ulang demi melahirkan rasa keadilan apabila dibandingkan dengan zakat lainnya. Dua setengah persen adalah ukuran yang relevan untuk konteks kekinian karena perlu adanya keadilan dalam penerapan hukum Islam. Jika pada zaman klasik usaha pertanian terkesan usaha yang mudah dan tidak memerlukan keahlian tertentu dan juga tidak banyak membutuhkan modal usaha dan yang lainnya, berbeda dengan pertanian pada era kontemporer ini yang justru tantangannya jauh lebih kompleks dibandingkan dengan berbagai profesi lain.

Adapun bentuk zakat yang wajib dikeluarkan maka bagian dari hasil ataupun harga yang setara dalam madzhab hanafiyah, sedangkan Jumhur maka hasil panen, dan tidak boleh diganti dengan yang lain.¹⁵⁷

F. Hutang, Biaya Produksi dan Pajak

Hutang dan Biaya Produksi

Jumhur ulama' berpendapat bahwasanya zakat digugurkan karena hutang atau dikurangi sesuai kadar hutangnya dan itu pada harta yang tidak tampak seperti uang dan barang dagang. Adapun pada harta yang tampak terlihat seperti hewan ternak dan pertanian maka Imam Malik, Imam Auza'i, dan juga Imam Syafi'i serta satu riwayat dari imam Ahmad berpendapat bahwasanya hutang tidak menggugurkan dari kewajiban zakat dari harta yang tampak tersebut,

¹⁵⁷ . *Badaa' I as-shana' I* : 2/63

karena barang tersebut jelas terlihat sehingga menarik hati dan perasaan orang fakir dan membuat mereka menginginkannya.¹⁵⁸

Imam Abu Hanifah¹⁵⁹ berpendapat bahwa hutang menggugurkan zakat pada harta seluruhnya kecuali pertanian dan perkebunan. Abu Yusuf dan Muhammad dari mazhab Hanafiyah berpendapat bahwa perlu dipisahkan hutang dari seluruh harta kemudian dizakatkan sisanya. Imam Laist dan Sufyan Atsauri juga berpendapat seperti itu. Adapun Zufar berpendapat bahwa hutang pertanian tidak dihitung kecuali di pertanian begitu pula hutang hewan ternak di hewan ternak, maka dipisahkan hutang dari harta yang lainnya.

Ada perbedaan pendapat antara Ibnu Umar dan Ibnu Abbas pada hutang di pertanian. Ibnu Abbas berkata: dipisahkan hutang untuk pertaniannya kemudian dizakatkan sisanya, ini juga perkataan Imam Ahmad bin Hambal. Sementara Ibnu Umar berpendapat bahwa dipisahkan hutang atau apa yang dia nafkahkan ke pertaniannya dan keluarganya kemudian dizakatkan sisanya. Ini adalah pendapat Imam Makhul, Atho', Thawus, Sufyan Atsauri, Abi Thalib, Ibnul Mubarak, Abu Ubaid, Abi Yusuf, dan Muhammad dari ulama' Hanafiyah, juga salah satu pendapat Imam Ahmad.¹⁶⁰

Sebagian besar Para ahli fiqih berpendapat bahwa perlu dipisahkan hutang pada pertanian dan sisanya dizakatkan, akan tetapi perbedaan pendapat ada pada hutang yang digunakan untuk keperluan diri sendiri dan keluarga.¹⁶¹ Sebagaimana diriwayatkan Abu Ubaid¹⁶² dari Jabir bin Zaid yang berpendapat bahwa seorang yang berhutang kemudian digunakan untuk menafkahi keluarganya dan juga baiya pertaniannya, dia berkata: Ibnu Abbas berkata: 'Ditunaikan yang ia

¹⁵⁸ . *Al-Mughni* : 3/42 , *Ar-Raudhah*: 2/197, *Hasyiah Ad-dasuqi*: 1/456

¹⁵⁹ . *Bada' I as-shana 'I* :2/61

¹⁶⁰ . *As-syarhu Al-kabir*: 2/576, *Bidayah Al-Mujtahid*: 1/179, Abu Ubaid, *Al- Amwaal*: 540.

¹⁶¹ . *Sunan Al-baihaqi*: 4/148.

¹⁶² . Abu Ubaid, *Al- Amwaal*: 540.

nafkahkan bagi pertaniannya.’ Ibnu Umar berkata, ‘Ditunaikan yang ia nafkahkan bagi keluarga dan pertaniannya.’ Yahya Bin Adam¹⁶³ meriwayatkan sebuah hadits dari Jabir bin Zaid ia berkata: “Ibnu Umar berkata, ‘Dimulai dari hutangnya maka ditunaikan hutangnya kemudian dizakatkan sisanya.’ Dia berkata: “Ibnu Abbas berkata: ‘ditunaikan apa yang ia nafkahkan bagi pertaniannya kemudian dizakatkan sisanya.”

Abu ubaid menukil dari Makhul bahwasanya ia berkata pada petani yang berhutang tidak diambil darinya zakat sampai dia menunaikan hutangnya, pada yang selebihnya maka Dia menzakatnya jika sudah termasuk yang wajib dizakati. Ini seperti yang diriwayatkan dari Atho, Thawus, Sufyan Atsauri, dan Ibnu Juraij, juga Yahya Bin Adam di *al kharaj*.¹⁶⁴ Sedangkan Ahmad bin hambal maka ada dua riwayat¹⁶⁵ darinya yang pertama: Barang siapa yang berhutang untuk pertanian dan untuk keluarganya maka dihitung yang dia nafkahkan bagi pertanian, tidak bagi keluarganya, karena itu termasuk beban usaha pertanian. Dan pada riwayat yang kedua berkata bahwasanya hutang semuanya menggugurkan zakat. Maka pada pendapat pertama sesuai dengan Ibnu Abbas sedangkan yang kedua sesuai dengan Ibnu Umar beserta yang lainnya.

Ibnu Qudamah¹⁶⁶ berpendapat bahwa berdasarkan riwayat-riwayat tersebut maka seluruh hutang dihitung semuanya, kemudian ditunaikan sepersepuluh zakatnya dari yang tersisa apabila sudah sampai nisab. Apabila Belum sampai maka tidak ada zakat, dikarenakan yang wajib adalah zakat maka hutang menggugurkan kewajiban zakat, seperti zakatnya harta yang tidak terlihat, Karena itu adalah hutang maka menggugurkan wajibnya sepersepuluh, begitu pula pajak dan biaya pada pertanian. Perbedaannya dengan riwayat

¹⁶³ . Yahya bin Adam, *Al-Kharaaj*: 575

¹⁶⁴ Yahya bin Adam, *Al-Kharaaj*: 575

¹⁶⁵ . *As-syarhu Al-kabir*:2/576.

¹⁶⁶ . *As-syarhu Al-kabir*: 2/576.

yang pertama bahwa yang dianggap adalah biaya pertanian maka sebaliknya yang bukan biaya pertanian seakan-akan tidak terjadi.

Abu ubaid¹⁶⁷ berpandangan bahwa apabila hutangnya adalah dari pemilik tanah maka tidak ada zakat baginya dikarenakan digugurkan karena hutangnya. Rasulullah memerintahkan zakat diambil dari orang-orang kaya dan diberikan kepada orang miskin. Dan orang yang punya hutang diliputi hutangnya sehingga dia tidak memiliki harta dan dia termasuk orang yang berhak mendapatkan zakat.

Ahli fiqih mengeluarkan hutang dari yang dizakatkan pada harta tidak nampak, dan tidak mengeluarkannya dari harta yang nampak seperti hewan ternak dan pertanian. Dalil yang mereka gunakan sebagaimana disebutkan di kitab *al Majmu'*¹⁶⁸ adalah bahwa keterkaitan zakat dengan harta yang nampak lebih kuat karena terlihat serta secara langsung menarik perhatian dan keinginan orang fakir. Argumentasi itu cukup lemah, lebih-lebih jika dikaitkan dengan kondisi modern saat ini. Uang, emas, perak dan logam mulia pada masa saat ini jauh lebih menarik perhatian masyarakat termasuk fakir miskin dan dapat diketahui melalui simpanannya dilembaga keuangan dan tidak sedikit yang saat ini bertransaksi dengan cek dan obligasi dan juga bentuk lainnya. Hal tersebut akan jauh lebih menarik perhatian fakir miskin dibanding dengan hasil pertanian dan peternakan, yang justru di era modern ini menjadi sektor yang terlihat kurang menarik. Menurut hemat penulis, sesungguhnya syariat mempermudah manusia terlebih orang yang berhutang – kapan pun - menjadi penerima zakat karena kebutuhan penunaian hutangnya. Dan pada dasarnya orang berkewajiban membayar zakat adalah orang kaya, yaitu orang yang seluruh kebutuhan pokoknya sudah terpenuhi dan tidak memiliki tanggungan hutang. Karena orang yang masih punya hutang, maka pada hakekatnya harta yang berada ditangannya

¹⁶⁷ *Al-Amwaal*: 105.

¹⁶⁸ . *Al-Majmu'* : 5/344.

bukanlah sepenuhnya miliknya akan tetapi sudah selayaknya segera diserahkan keorang lain yang sudah menghutangi kepadanya. Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tersebut, penulis berpendapat bahwa pendapat Ibnu Umar dan yang sependapat dengannya dalam mengeluarkan hutang dan baiaya hidup kemudian sisanya dizakatkan lebih dekat kepada jiwa syariat Islam dan lebih relevan dengan *maqashid asy syariah* untuk melahirkan *maslahah* dan keadilan pada zakat pertanian.

Pajak Tanah.

Pajak tanah dan pertanian yang dikenakan terhadap tanah apakah dapat mengurangi pengahasilan pertanian yang terkena zakat pertanaian. Yahya Bin Adam¹⁶⁹ meriwayatkan dari Sofyan As Sauri, bahwasanya dia berkata tentang pajak tanah, “Pisahkan hutangmu dan pajakmu apabila mencapai 5 wasaq (652,8 Kg) maka kelaurkanlah zakatnya setelah itu.” Abu ubaid¹⁷⁰ menukil dari Ibrahim bin 'Ablah, dia berkata, “Umar bin Abdul Aziz memerintahkan kepada pegawainya di Palestina yaitu Abdullah bin Auf, atau Ibnu Auf, dengan mengatakan, ‘Bagi orang-orang yang memiliki tanah dengan jizyahnya dari kaum muslimin hendaknya diambil jizyahnya kemudian diambil zakatnya setelah dihitung jizyahnya, yang dimaksud jizyah tanah adalah pajak.’”

Disebutkan dalam *Al Mughni* dan *Asy Syarhul Kabir*¹⁷¹: Apabila tanah pajak tidak menghasilkan kecuali *ghillah* (panen) yang diwajibkan zakat maka pajaknya diambil dari *ghillahnya* (hasil panennya) dan dizakatkan sisanya dalam riwayat yang paling Shahih dipilih oleh Al Hiraki dan berdalil bahwasanya termasuk dari biaya tanah maka bisa mengurangi zakat sesuai dengan ukurannya,

¹⁶⁹ *Al-Kharaj*: 576.

¹⁷⁰ *Al-Amwaal*: 105.

¹⁷¹ *Asy Syarhul Kabir* : 2/ 576

sebagaimana pendapat Ibnu Abbas dan Ibnu Umar dalam menentukan hukum biaya pertanian dan dizakatkan sisanya.

Pajak tanah dan sewa tanah adalah dua hal yang sama-sama patut diperhatikan untuk mengurangi penghasilan sebelum kena zakat, dan sewa tanah diqiyaskan dengan pajak. Yahya bin Adam meriwayatkan di kitab *Al Kharaj*¹⁷²: “Aku bertanya kepada mitra seorang lelaki yang menyewa tanah dengan harga sepersepuluh dari hasil panen kemudian dia menanam tanaman tersebut, ia berkata dipisahkan dari tanaman tersebut kemudian dizakatkan sisanya sepersepuluh atau setengahnya. Kemudian berkata: sebagaimana juga dipisahkannya hutang kemudian dizakatkan sisanya dari hartanya.” Atas dasar ini pajak diambil dari hasil panen tersebut kemudian dizakatkan sisanya apabila telah mencapai nisab. Dan hal ini juga termasuk pendapat mazhab Syi'ah Imamiyah di mana Makki Al-Amali berkata di *Lum'ah Ad-Dimasqiyah*:¹⁷³ “Dipisahkan pajak tanah kemudian dihitung zakatnya.”

Biaya Pertanian dan Perkebunan

Diera kontemporer ini, petani banyak menghadapi problem dalam usaha pertanian mereka. Selain persoalan pengairan dan pajak serta biaya sewa yang sudah dibahas diatas, masih banyak biaya-biaya lain yang harus dikeluarkan, seperti biaya penanaman, biaya bibit, pemupukan, pemotongan, pembersihan, pemanenan, dan pencegahan hama dan yang lainnya. Para ulama' berbeda pendapat tentang biaya-biaya tersebut dapat dihitung dan dikeluarkan terlebih dahulu sebelum ditunaikan zakat pertanian.

1. *Pertama*: Pendapat yang mewajibkan zakat pertanian dikelurakan langsung sebelum mengeluarkan biaya dan beban usaha, dan tidak mempertimbangkan pengeluaran yang dikeluarkan oleh pemilik tanah. Para ulama yang berpendaat

¹⁷² *Al-Kharaj*: 576.

¹⁷³ *Lum'ah Ad-Dimasqiyah*: 2/23

seperti ini adalah sebagian besar dari para ahli fikih, diantaranya, Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Shafi'i dan Hanabilah. Al-Kasani berkata,¹⁷⁴ “Tidak dihitung bagi pemilik tanah apa yang dia keluarkan untuk hasil panen seperti pengairan, perawatan, penjagaan dan upah pekerja serta biaya pembajakan dengan hewan.

Dalil yang dijadikan landasan pendapat mereka adalah dhohirnya Sabda Nabi Shallallahu Alaihi Wasallam, “Apa yang diairi oleh hujan maka sepersepuluh, adapun yang diairi dengan *gharab, daaliyah, saaniyah* (bantuan hewan) maka setengah dari sepersepuluh.” Maka diwajibkan sepersepuluh atau setengahnya dalam hadits ini dan disebutkan secara mutlak penyebab perbedaan perhitungan, yaitu pengairan saja.

Argumentasi mereka yang kedua adalah bahwa Nabi Shallallahu Alaihi Wasallam mewajibkan zakat sepersepuluh atau seperlima karena melihat perbedaan biaya, kalaulah biaya-biaya dikeluarkan akan hilang perbedaan dan apa artinya ada seperlima dan juga sepersepuluh.

Ibnu hazm¹⁷⁵ menjelaskan bahwa tidak dihitung dan tidak menggugurkan dari zakat pertanian dan perkebunan biaya penanaman atau pemanenan atau pengumpulan atau pembajakan, pemupukan, pemotongan dahan, atau pembuatan lubang dan selainnya, baik dia berhutang atau tidak, baik mengeluarkan biaya keseluruhan dalam pertanian dan perkebunan atau tidak. Ibnu Hazm menyadari bahwa masalah ini termasuk yang diperselisihkan ulama sejak dahulu dan ada riwayat yang subtansinya berbeda terkait hal ini. Kemudian Ibnu Hazm menyebutkan riwayat yang sanadnya dari Jabir dari Zaid dari Ibnu Abbas dan Ibnu Umar tentang seorang lelaki yang membiayai perkebunannya, maka berkata salah satu dari

¹⁷⁴ *Bada' I As-Shana' i*: 2/62

¹⁷⁵ *Al-muhalla*: 5/258.

mereka, “Dia harus menzakatinya”, dan berkata yang lain, “Diambil biaya yang dia keluarkan kemudian sisanya dikelurakan zakatnya.” Dan dari Atho’, ‘Bahwasanya biaya pertanian diambil dahulu, apabila ada sisa yang sudah wajib zakat maka dizakati dan jika tidak maka tidak wajib zakat.’

Ibnu Hazm menyanggah pendapat yang memperhitungkan biaya operasional dengan berargumentasi bahwasanya tidak boleh menggugurkan hal yang diwajibkan Allah tanpa nash dari al Qur’an ataupun hadis yang shahih, ia berkata: dan ini pendapat imam Malik, dan imam Syafi’I, abi Hanifah, dan *Ashabuna*.

2. Kedua: Pendapat yang mewajibkan zakat pertanian dikeluarkan setelah mengeluarkan biaya dan beban usaha, dan tetap harus mempertimbangkan pengeluaran yang dikeluarkan oleh pemilik tanah. Sebagaimana yang kita sebutkan di pembahasan hutang, bahwasanya ini adalah pendapat Ibnu Umar dan Ibnu Abbas. Yahya bin Adam menukilnya dalam *al-Kharaj*¹⁷⁶ dan Abu Ubaid dalam *al-Amwal*¹⁷⁷ dan yang juga diriwayatkan dari Atho’ bin Rabah sebagaimana yang dinukil oleh Ibn Hazm dan yang diriwayatkan oleh Yahya bin Adam dari Ismail bin Abdul Malik, dia berkata, “Aku berkata kepada Atho’, ‘Bagaimana tanah yang aku tanami ?’ maka ia berkata, ‘Pisahkan pembiayaanmu kemudian zakatkan sisanya.’” Sementara pendapat Syiah Imamiyah adalah dipisahkan pajaknya kemudian dihitung zakatnya, adapun pembiayaan yang dikeluarkan oleh pemilik supaya bisa menghasilkan panen dari awal penanaman, maka yang masyhur dikalangan mereka adalah dikecualikan.

¹⁷⁶ *Al-Kharaj*: 574

¹⁷⁷ *Al-Amwal*, 540

Ibnu Al-Arabi berkata dalam *Syarh Shahih At-Thurmudzi*¹⁷⁸, terkait pembahasan ini, “Ulama madzhab kita berselisih pendapat, apakah pembiayaan dimasukkan harta orang yang wajib zakat?, kemudian setelah itu diwajibkan zakatnya, artinya zakat diambil dari laba bersih, atau pembiayaan dan hasil penggarapannya dimasukkan menjadi satu bagian, dan kemudian diambil zakatnya, artinya zakat diambil dari laba/hasil kotor?, maka pendapat yang dishahihkan adalah biaya tersebut dikeluarkan dari hasil, dan dari sisanya diambil zakatnya sepersepuluh, hal ini berdasarkan hadis Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam, “Tinggalkan sepertiga atau seperempat.” Sepertiga atau seperempat kurang lebih setara dengan pembiayaannya, apabila dihitung dalam pembiayaan kurma muda, dari biaya yang dikeluarkan maka tersisa tigaperempat atau duapertiga, ia berkata: ini sudah kita coba dan kami mendapatinya seperti itu kebanyakannya.

Ibnu Al-‘Arabi menjelaskan bahwasanya maksud hadis menyisakan sepertiga atau seperempat bagi petani adalah karena saat itu diperkirakan setara dengan beban usaha dan pembiayaan, maka tidak digabungkan antara menyisakan sepertiga atau seperempat dengan pembiayaan, cukup dipilih salah satu opsi saja dan ini berlaku umum pada setiap biji-bijian dan buah-buahan. Akan tetapi Ibn Al-Himam dalam *Fathu Al-Qadir*¹⁷⁹ mengatakan, “Hukum syariat menetapkan bahwa tingkatan dan beragamnya kewajiban karena adanya tingkatan dan ragam beban usaha, maka apabila tingkatan dan ragam beban usaha hanya ada satu macam maka yang wajib akan menjadi satu, yaitu sepersepuluh dari sisa, karena sesungguhnya tidaklah ukurannya diturunkan kecuali dengan adanya beban usaha yang lain, maka yang wajib bahwasanya sisa dari yang

¹⁷⁸ *Syarh Shahih At-Thurmudzi*3/143

¹⁷⁹ *Fathu Al-Qadir*: 2/9

sudah dikurangi beban usaha, jika tidak ada lagi beban usaha tambahan, maka yang wajib pada dasarnya adalah sepersepuluh. Akan tetapi dalam syariat ada tingkatannya, kadang sepersepuluh kadang setengahnya karena adanya beban usaha. Maka kita ketahui bahwa yang dianggap sah secara syariat adalah sepersepuluh bisa tidak dianggap (dirubah menjadi seperlima) dengan alasan adanya kadar beban produksi bukan dengan beban produksi diluar hitungan beban produksi awal dan mendasar tadi.

Menimbang dalil-dalil dan juga argumentasi yang dipaparkan para ahli fikih diatas, jelas bagi kita bahwa pendapat yang mempertimbangkan biaya produksi dan biaya lainnya seperti pajak adalah lebih menjiwahi ruh ajaran Islam, yaitu dalam rangka mewujudkan keadilan dan memposisikan urusan pada tempatnya, sehing *maqashid asy syariah* yaitu terwujudnya *maslahah*, dengan memposisikan petani kaya sebagai muzaki untuk memberdayakan fakir miskin, dan yang selanjutnya akan tercipta kehidupan ekonomi yang berdaya dalam masyarakat. Dan penulis menganggap bahwa berhenti pada biaya produksi saja yang diperhitungkan pada hakekatnya belum cukup, karena ada biaya lain yang lebih urgen untuk diperhitungkan yaitu biaya hidup sehari-hari, sebagaimana pendapat Ibnu Umar diatas.

Pesan untuk mempertimbangkan biaya produksi dan kebutuhan hidup sehari-hari sebenarnya bisa kita tangkap dari hadis Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam, “*Tinggalkan sepertiga atau seperempat.*” Mengabaikan biaya produksi dan biaya hidup para petani sebagai faktor pengurang penghasilan sebelum dikeluarkan zakatnya jelas akan menimbulkan masalah sosial tersendiri. Para petani yang tidak mempertimbangkan biaya produksi dan biaya hidup dan kemudian berzakat bisa jadi dia akan mengalami kesulitan karena hasil pertaniannya tidak mencukupi untuk menutupi biaya hidup dan biaya produksi dan

dia sama sekali tidak akan memiliki apa-apa setelah itu dan akan menghadapi kesulitan untuk melakukan usaha pertanian selanjutnya.

Fenomena dilapangan saat ini adalah mayoritas praktik zakat pertanian tidak memperhitungkan biaya produksi dan biaya hidup sebagai pengurang penghasilan kena zakat. Muhammad Qasim asy Syuum, ketika melakukan wawancara penelitian dengan Dr.Wahbah Az Zuhaili menanyakan pendapatnya dalam hal ini, ia menguatkan tidak dipertimbangkannya pembiayaan dan harusnya mengeluarkan zakat dari pokok harta yang dihasilkan atau dari laba/penghasilan kotor. Dan kalau kita mencermati undang-undang zakat di beberapa negara, diantaranya undang-undang zakat yang ada di Sudan klausul nomer 9 menyatakan: diwajibkan zakat pertanian dan perkebunan dari setiap hasil panen tanpa memotong biaya yang dikeluarkan dalam pekerjaan atau pengeluaran pribadi bagi orang yang dikenai wajib zakat.¹⁸⁰

Membayar Zakat Dengan Harga Yang Setara Harga Hasil Panen

Para ulama' sepakat dalam bolehnya membayar zakat pertanian dengan hasil panen yang ada, dan juga tidak ada perselisihan diantara mereka terkait bolehnya mengeluarkan zakat dalam bentuk harga (uang) ketika dalam keadaan darurat, seperti orang yang dikenai wajib zakat satu ekor kambing dari zakatnya 5 ekor unta, akan tetapi ia tidak mendapati kambing maka cukup baginya mengeluarkan zakat dengan harga yang setara dengan satu ekor kambing. Sama juga seperti orang yang menjual buah dari kebunnya atau sawahnya dengan uang dirham, maka mengeluarkan sepersepuluh dari dirham-dirham tersebut sudah mencukupinya.

¹⁸⁰ Muhammad Qasim asy Syuum, *Zakatuz Zuru' Was Simar* (Suriah: Darun Nawadir, 2011), 210

Ibnu Taimiyah berkata,¹⁸¹ “Tidak harus dibelikan buah atau gandum apabila orang fakir sudah merasa setara dan cukup. Imam Ahmad telah menyebutkan bolehnya hal tersebut.” Dan memberikan contoh yang lain terkait hal ini, dengan mengatakan, “Seperti apabila orang yang berhak mendapatkan zakat, dan kemudian meminta dalam bentuk uang karena hal tersebut lebih bermanfaat, maka diberikan kepada mereka dalam bentuk uang atau orang yang berzakat melihat hal tersebut lebih bermanfaat bagi orang fakir”.

Akan tetapi ada sebagian ulama yang keberatan dengan pola seperti karena ketika dibolehkan pengeluaran zakat pertanian dalam bentuk uang secara mutlak, dikhawatirkan muzaki akan menggantinya dengan jenis yang jelek, dan bisa jadi ada dharar dalam perhitungannya, karena zakat dibangun atas keringanan, dan termasuk juga ukuran harta dan jenisnya.

Mencermati hal di atas, maka tidak ada perselisihan dalam pembayaran zakat pertanian menggunakan uang dalam keadaan darurat, akan tetapi para fuqaha berselisih pendapat apabila dibayar dengan harga sedangkan mampu membayar dalam bentuk aslinya, yaitu hasil pertanian. Sebab terjadinya perbedaan diantara mereka adalah perbedaan sudut pandang terkait kedudukan zakat, apakah zakat masuk kategori ibadah ataukah lebih condong ke muamalah.

Pertama; Pendapat yang menguatkan sisi ibadah dan tidak membolehkan penunaian dengan harga, diantaranya adalah imam Shafi’i, dan yang masyhur dari pendapat imam Ahmad, dan imam Malik, serta Daud ad-Dhahiri.¹⁸² Mereka mendasarkan pendapatnya dengan hal, diantaranya:

1. Riwayat Abu Dawud, dan Ibn Majah¹⁸³ dan disahihkan oleh Hakim, bahwasanya Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam berkata kepada Muadz ketika mengutusnyanya ke Yaman, “Ambillah zakat

¹⁸¹ *Al-Fatawa*: 25/83.

¹⁸² *Bidayah Almujtahid*: 1/196, *Almajmu’*: 5/401, *Almughni*: 2/65, *Almuhalla*: 6/101.

¹⁸³ *Sunan Abi Dawud*: 2/254, *Sunan Ibn Majah*: 1/586.

biji-bijian dari tanaman biji-bijian, domba dari domba, unta dari unta, dan sapi dari sapi.” Dan ini adalah nash yang menunjukkan bahwa zakat pertanian harus dilaksanakan sesuai dengannya, dan tidak bolehnya menggantinya dengan uang.

2. Zakat merupakan pendekatan diri kepada Allah *ta'ala* sebagaimana shalat, maka seperti tidak bolehnya dalam shalat melaksanakan sujud dengan menempelkan pipi dan dagu sebagai ganti dahi dan hidung, begitu pula dalam zakat tidak boleh mengganti zakat hasil pertanian dengan uang, karena hal tersebut keluar dari nash, dan makna ibadah. Zakat adalah sama seperti shalat, masuk dalam kategori ibadah dan setiap ibadah serta pendekatan diri kepada Allah harus *ittiba* (mengikuti) perintah Allah *ta'ala* dan Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam.
3. Muzaki yang mengganti zakat pertanian dengan uang, pada hakekatnya dia menginginkan agar hasil pertaniannya tetap dan tidak berkurang karena dikeluarkan zakat dari yang lainnya yaitu uang. Dan hal ini menunjukkan bahwa muzaki masih condong kepada harta pertaniannya tersebut dan terikat dengannya, maka pembebanan zakat dengan hasil pertanian akan memutus keterikatan antara hatinya dengan harta dari hasil pertanian tersebut, sehingga wajib ditunaikan zakat dari jenis harta tersebut.¹⁸⁴
4. Kebutuhan fakir miskin adalah beragam dan seharusnya ada wajib (zakat) bermacam-macam jenis, agar kebutuhan fakir miskin terpenuhi, karena hakekat zakat adalah bertujuan untuk menutupi kebutuhan orang fakir miskin.¹⁸⁵

Kedua: Pendapat yang memposisikan zakat masuk pada fiqih muamalah karena lebih cenderung mengatur hak dan kewajiban dalam harta benda dan memiliki tujuan ekonomi yaitu untuk memenuhi

¹⁸⁴ Ibn 'Arabi, *Ahkam Alqur'an*: 2/957.

¹⁸⁵ *As-Syarhu Al-Kabir dan Almughni* : 2/664.

kebutuhan orang fakir miskin dan menjadikannya berdaya. Berdasarkan hal ini para ulama membolehkan pembayaran zakat dalam bentuk harga (uang), dan diantara ulama yang berpendapat seperti ini adalah ulama Hanafiyah dan ulama' lainnya yang sepakat dengan mereka seperti Bukhari, Sufyan As Sauri, Hasan Al Bashri, dan Umar bin Abdul Aziz¹⁸⁶. Diantara dalil mereka yaitu:

1. Firman Allah *ta'ala* yang artinya, “*Ambillah zakat dari harta-harta mereka.*”¹⁸⁷. Ini adalah nash yang menunjukkan bahwa zakat diambil dari harta secara umum, dan *qiimah* (harga) termasuk harta, maka hal ini selaras dengan ayat tersebut.¹⁸⁸
2. Riwayat Baihaqi¹⁸⁹, “Bahwasanya Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam melihat unta *musinnah* yang dizakatkan zakat, maka beliau marah dan berkata, ‘Sungguh celaka pemilik unta ini – maksudnya petugas yang mengambil zakat ini - , kemudian ia berkata, ‘Wahai Rasulullah bagaimana kalau saya menukarnya dengan dua unta *ba'ir* dari zakat,’ Beliau berkata, ‘Ya kalau begitu’”. Dan dia mengambil zakat unta dengan dua unta *ba'ir* ini dengan pertimbangan harga.
3. Riwayat Bukhari dan Baihaqi dari Thawus, dia berkata, “Muadz RA berkata , ‘Wahai penduduk Yaman bawakan kepadaku baju gamis atau pakaian untuk membayar zakat, sebagai ganti dari gandum dan jagung, itu lebih mudah bagi kalian dan lebih baik bagi sahabat Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam di Madinah.’” Ketika itu penduduk Madinah lebih membutuhkan pakaian, sehingga pakaian lebih bermanfaat bagi mereka, dan sementara penduduk Yaman terkenal ahli membuat pakaian, dan membayar dengan itu lebih mudah bagi mereka dan juga bagi Muadz sendiri, dan ia adalah periwayat hadis “Ambillah zakat

¹⁸⁶ *Fathul Baari: 3/311, Asyarhu Al-kabir: 2/663, Almajmu':5/429.*

¹⁸⁷ Q.S. Attaubah:103

¹⁸⁸ As-Sarkhasi, *Al-mabsut: 2/156.*

¹⁸⁹ Baihaqi 4/113

biji-bijian dari tanaman biji-bijian”. Maka tidak difahami darinya bahwasanya ia mengharuskan mengambil zakat pertanian dari jenis pertanian tersebut, dan harga (dalam hal ini pakaian) disini dibayarkan atas dasar pilihan mereka, dan muadz mengumpulkannya kemudian mengirimkannya ke Madinah dan Rasulullah mengetahuinya.

4. Ibn Qudamah menukil¹⁹⁰ dari Said ibn Mansur dalam *Sunan* nya dari Atho’, dia berkata, “Umar bin Khattab mengambil barang dari zakat dalam bentuk dirham.”
5. Maksud dari zakat adalah membantu mencukupi kebutuhan orang fakir miskin dan menutupi kebutuhan orang yang membutuhkan, dan ini dapat terwujud dengan penunaian menggunakan harga (uang), sebagaimana dapat tercapai juga dengan penunaian dalam bentuk jenis barang, dan bisa jadi pembayaran zakat pertanian dengan uang akan lebih memudahkan untuk merealisasikan tujuan zakat.
6. Sesungguhnya pengkhususan dalam penyebutan jenis harta dalam hadis Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam adalah untuk mempermudah bagi pemilik harta, karena setiap pemilik harta mudah baginya untuk mengeluarkan jenis harta yang ada di tangannya. Ini disebutkan oleh ibn Rusyd Al-hafid dalam “*Bidayah Al Mujtahid*”¹⁹¹.

Pendapat yang kuat menurut hemat penulis adalah pendapat yang dipilih imam Abu Hanifah dan ulama’ lain yang sependapat dengannya, yaitu dibolehkannya zakat pertanian dikeluarkan dalam bentuk uang atau harta lain sebagai penggantinya. Pendapat ini jauh lebih relevan dengan era kekinian dan lebih memudahkan manusia, serta lebih mendekati hikmah dari pensyariatian zakat, dan lebih

¹⁹⁰ . *As-Syarhu Al-Kabir*: 2/662.

¹⁹¹ Ibnu Ruysd, *Bidayah Almujtahid*: 1/196.

bermanfaat bagi penerimanya. Beberapa argumentasi yang menguatkan pendapat ini adalah diantaranya;

- a. Bahwasanya penguatan sisi muamalah dalam zakat jauh lebih relevan dibandingkan penguatan sisi ibadah didalamnya. Dan pendapat Hanafiyah dan yang lainnya lebih tepat karena didukung oleh hadis Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam yang memerintahkan untuk ditunaikannya zakat bagi harta anak kecil dan orang gila, dan makna ibadah di dalamnya tidak terlihat sebagaimana dalam shalat, karena anak kecil dan orang gila tidak terbebani dengan ibadah, sehingga terlihat dengan jelas bahwa makna muamalah lebih mendominasi dalam zakat.
- b. Terdapat beberapa riwayat dan pendapat yang menguatkan diperbolehkannya membayar zakat pertanian dengan uang atau harta lain yang setara dengan kewajiban seharusnya. Umar bin Abdul Aziz dan Hasan Al-basyri, dan Sufyan Assauri mengambil pendapat ini dan diriwayatkan dari imam Ahmad bin Hambal di selain zakat fitrah, dan An-Nawawi berkata¹⁹², “Dan ini adalah pendapat dari madzhab imam Bukhari dalam *Shahihnya*, dan ia berkata, ‘Itu adalah pandangan kami.’” Ibn Rusyd¹⁹³ menjelas bahwa dalam permasalahan ini imam Bukhari dengan Hanafiyah walaupun dalam banyak hal ia berselisih dengannya, akan tetapi dalil mengarahkan pendapatnya kesitu. Dan imam Bukhari telah menghususkan satu bab dalam pembahasan pengambilan barang zakat, yaitu bab penunaian dengan harga.¹⁹⁴ Berdasarkan dali hadis Thawus riwayat dari Muadz, dan dengan hadis yang lain yang ia sebutkan menunjukkan bahwa penunaian dengan *al'ain* (jenis barang) bukanlah yang diwajibkan secara zatnya, akan tetapi hanya untuk mempermudah bagi pemilik harta.

¹⁹² Ibnu Taimiyah, *Al-Majmu*:2/429.

¹⁹³ Ibnu Ruysd, *Bidayah Almujtahid*: 1/196.

¹⁹⁴ *Fathul Baari*: 3/311.

- c. Az Zaidiyah berpendapat¹⁹⁵ bahwa penunaian dengan harga sudah mencukupi, karena sebagai ganti dari jenis barang ketika ada udzur”.
- d. Syiah Imamiyah membolehkan penunaian zakat pertanian dengan harga, karena hal tersebut lebih bermanfaat bagi orang fakir, sehingga bisa membeli apa yang ia inginkan.¹⁹⁶
- e. Dan banyak ahli fikih kontemporer yang merajihkan pendapat Abi Hanifah, diantaranya:
 - 1. Muhammad Fauzi Faidhullah¹⁹⁷ menjelaskan dalam pembahasan zakat yang dijadikan buku ajar di kuliah syariah di universitas Dimasyqi pada tahun 1963 M, “Mencermati perbandingan antara dalil-dalil secara ijmal, maka terlihat bahwa pendapat madzhab hanafiyah lebih relevan karena akan mempermudah dalam pengumpulan zakat dan lebih bermanfaat bagi penerimanya, dan lebih dekat kepada terealisasinya hikmah dari zakat yaitu bertujuan menutupi kebutuhan orang-orang fakir. Zakat lebih terlihat sebagai ajaran yang erat kaitannya dengan urusan kehartaan (ekonomi) yang tidak melihat kekhususan jenis zakat, bahkan ditunaikan dengan harta apapun yang terpenting bisa merealisasikan makna saling bahu membahu dalam komunitas masyarakat, adapun sisi ibadah dalam zakat tidak terlihat jelas sebagaimana dalam berqurban contohnya”.
 - 2. Yusuf Qardhawi dalam kitabnya *Fiqhu Zakah*¹⁹⁸ menjelaskan bahwa pendapat Abi Hanifah lebih cocok pada masa kita ini, dan lebih ringan bagi masyarakat, serta lebih mudah dihitung, terlebih kalau ada kantornya, atau yayasan yang mengatur urusan zakat, karena memungut zakat

¹⁹⁵ *Albahru Azzakhar:2/170.*

¹⁹⁶ *Fiqh Imam Ja'far As-Shadiq:2/104.*

¹⁹⁷ Muhammad Fauzi Faidhullah,

¹⁹⁸ Yusuf Qardhawi, *Fiqhu Zakah:2/805*

- pertanian dari jenisnya akan menambah beban biaya operasional, seperti biaya pengumpulan, penjagaan, pengawasan dan juga pemeliharaan dan justru hal itu akan mengurangi maksimalisasi fungsi zakat tersebut.
3. Wahbah Az Zuhaili¹⁹⁹ juga menguatkan pendapatnya Hanafiyah dengan mengatakan, “Aku merajihkan pendapat Hanafiyah, karena tujuan dari zakat adalah mencukupi orang fakir, dan ini bisa terealisasi lebih maksimal apabila ditunaikan dalam bentuk harga daripada dalam bentuk jenis barang, dan karena memberikan zakat dalam bentuk harga akan lebih mudah dalam aplikasinya dan penghitungannya.
 - f. Di Arab Saudi telah dikeluarkan fatwa syariat dari *Hai'ah Kibaar 'Ulama* no.98, tanggal 6-11-1402 H, yang disahkan pada *Al amru As saami* no. 244, tanggal 8-1-1403, yang membolehkan pembayaran zakat dalam bentuk harga (uang) dan harta pengganti lainnya apabila pemilik kesusahan untuk mengeluarkan dalam bentuk jenis barang, dan tidak menimbulkan dampak buruk bagi orang fakir.
 - g. Qanun zakat tahun 1413 H di Sudan juga membolehkan mengambil harga/uang di dalam zakat.

Waktu Menunaikan Zakat Pertanian

Sesungguhnya zakat hasil pertanian merupakan hasil bumi dan zakatnya wajib dikeluarkan ketika sudah panen. Di era saat ini produk hasil pertanian dipergunakan untuk berbagai hal, ada yang langsung dikonsumsi sendiri, ada yang dijual dan ada juga yang diergunakan sebagai bahan dasar produksi sesuatu karet, gandum, zaitun, kapas, kelapa, dan yang lainnya.

Para ulama berselisih pendapat terkait kapan sebaiknya zakat pertanian ditunaikan. Sebagaimana para ahli fikih berselisih dalam permasalahan zaitun, dalam tata cara pengambilan zakat wajib

¹⁹⁹ Wahbah Zuhaili, “Alfiqhu Al islami wa adillatuhu: 2/856

darinya. Hanafiyah dan yang mewajibkan zakat pada zaitun berpendapat bahwa zakatnya diambil sepersepuluh atau setengahnya dari buahnya, dan imam Auza'i dan riwayat dari imam Ahmad²⁰⁰ menyebutkan bahwa zakatnya diambil sepersepuluh darinya setelah diproses menjadi minyak jernih”.

Meneurut hemat penulis, yang shahih adalah zakat itu wajib pada hasil panen itu sendiri tidak pada barang yang sudah diproses pabrik atau diprosuksi menjadi produk lain, karena setelah diproses menjadi produk lain maka sudah menjadi barang yang berbeda, dan akan masuk ke bab barang dagang atau barang pabrik, adapun pertanian maka zakatnya berkaitan dengan apa yang dipanen, dan sebab wajibnya zakat adalah adanya tanah yang tumbuh dan berkembang berkembang.

Pengukuran Zakat Dengan *Kharsh*:

Kharsh secara bahasa berarti firasat, taksiran, dugaan, pengukuran dengan *dhan* (kira-kira) bukan kepastian. Adapun secara istilah *Kharsh* adalah pengukuran dengan perkiraan yang dilakukan oleh orang yang mahir didalamnya, untuk mengukur dan menghitung kurma yang ada di pohon juga anggur dalam bentuk *ruthab* (kurma muda) dan buah anggur, kemudian menakarnya dalam bentuk *tamr* (kurma masak) dan kismis, dan itu dengan tujuan mengetahui ukuran zakat di dalamnya, yang nantinya diambil dari pemiliknya ketika sudah matang atau dikeringkan.²⁰¹

Kharsh akan memperjelas kedudukan hasil pertanian bagi pihak-pihak terkait. Pemilik barang dapat menggunakan barang tersebut karena dia telah mengetahui ukuran zakat yang ada dan juga ukuran hasil pertanian yang menjadi hak dia dan memudahkan amil zakat untuk mengambil kewajiban zakat dari pemilik barang.

²⁰⁰ Ibnu Qudamah, *Almughni*: 2/295.

²⁰¹ Muhammad Qasim asy Syuum, *Zakatz Zuru' Was Simar* (Suriah: Darun Nawadir, 2011), 210

Al Khattabi berkata²⁰², “Manfaat *khars* adalah diketahuinya hak orang fakir terhadap hasil pertanian yang masih berada di tangan pemiliknya. Kalau pemilik barang tidak mau memberikan hak mereka, dan mencegah mereka untuk memanfaatkannya, maka itu akan berakibat tidak baik bagi mereka, padahal seharusnya ia melapangkan tangannya untuk memberikan bagian orang fakir di dalamnya, dimana tidak setiap orang memiliki ketaqwaan yang menjadikannya menunaikan amanah, maka syariat menjadikan ukuran untuk pemilik barang dalam pemanfaatannya dan menjaga hak-hak orang miskin. Dan hal tersebut dilakukan ketika sudah mulai terlihat bagus buahnya, sebelum dimakan dan digunakan, agar diketahui bagian zakat darinya, dan dikeluarkan dengan ukuran keringnya ketika menjadi *tamr* dan kismis.

Para ulama berbeda pendapat terkait *kharsh*:

1. Ulama Hanafiyah menolak *kharsh* karena termasuk katagori meramal hal yang ghaib dan hanya bersifat memprediksi dan menduga-duga, yang tidak bisa digunakan menetapkan hukum sebagaimana mereka menolak *qur'ah*. Sesungguhnya *kharsh* itu hanyalah sekedar menakut-nakuti petani supaya tidak khianat dari amanah mereka, dan hukum dibolehkannya *kharsh* adalah sebelum diharamkannya riba dan judi.²⁰³
2. Jumhur fuqaha²⁰⁴ berpendapat bahwa dianjurkan *kharsh* pada buah (kurma dan anggur) tidak pada selainnya, apabila sudah terlihat bagus tidak pada sebelumnya, dan seharusnya pemimpin mengutus pengurus zakat untuk melakukan *kharsh* apabila sudah terlihat baik buahnya, dan untuk mengetahui ukuran zakatnya dan memberi tahu pemilik harta tentangnya. Dan di antara dasar argumentasi Jumhur adalah;

²⁰² *Ma'alim As Sunan*: 2/258.

²⁰³ *Bada'i As Shana'i*: 2/60.

²⁰⁴ *Mughni Al muhtaj*:1/386, *As Syarhu Al Kabir*:2/568, *Bidayah Al Mujtahid*:1/194.

- a. Riwayat dari Said bin Musayyab, dari ‘Attab bin Usaid, bahwasanya Nabi SAW pernah mengutus kepada masyarakat untuk memperkirakan anggur dan buah-buah mereka.²⁰⁵ Dan Attab bin Usaid berkata, “Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam memerintahkan untuk memperkirakan anggur sebagaimana pada kurma, kemudian zakatnya diambil dalam bentuk kismis, dan zakat kurma dalam bentuk *tamr*.”
- b. Riwayat dari Aisyah, ia berkata – dan ia sambil menyebut kejadian *Khaibar* - “Rasulullah mengutus Abdullah bin Abi Rawahah kepada orang Yahudi, kemudian ia mengira-ngira ukuran (*kharsh*) kurma ketika buahnya sudah terlihat baik, sebelum buahnya dimakan, kemudian memberinya pilihan apakah mereka akan mengambilnya ataukah membayarkannya dengan *kharsh* tersebut”.²⁰⁶
- c. Ahmad bin Hambal meriwayatkan²⁰⁷ dan yang lainnya dari *Ashab As Sunan* dan *As Sihhah*, dari Sahl bin Abi Hatsmah berkata, “Rasulullah SAW bersabda, ‘Jika kalian menakar dengan *kharsh* maka ambillah dan tinggalkan sepertiga, jika tidak sepertiga maka seperempat.’ Dan para ulama juga berhujjah dengan hadis lain yang semakna dengan hadis-hadis tersebut.

Al Khattabi berkata²⁰⁸ dalam menyanggah ulama yang menolak penggunaan *kharsh*, “Penggunaan *kharsh* itu fakta dan didukung dengan riwayat-riwayat yang ada sementara ketika pengharaman riba dan judi itu telah terjadi, Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam masih mengamalkan *kharsh* sampai beliau wafat, begitu juga Abu Bakar dan

²⁰⁵ *Sunan Abi Dawud* : 2/257, *At-Thurmudzi*: 3/5, *Ibn Majah*: 1/582.

²⁰⁶ *Sunan Abu Dawu* 2/260, *al Amwal Abu Ubaid* 515

²⁰⁷ *Musnad Ahmad*: 2/448

²⁰⁸ *Ma'alim As Sunan*:2/261.

Umar mengamalkan pada masa mereka, dan kebanyakan para sahabat juga membolehkannya, dan tidak ada dari mereka yang menyelisihinya. Adapun perkataan mereka, “Bahwasanya itu adalah prasangka dan kira-kira,” maka bukan mengandung unsur judi itu yang dimaksud, akan tetapi yang dimaksud adalah itu ijtihad dalam mengetahui ukuran buah, dan mengetahuinya dengan *kharsh* termasuk salah satu cara untuk mengetahui ukurannya, sebagaimana bisa diketahui dengan timbangan dan takaran, walaupun terkadang ada selisih, dan ini seperti ijtihad apabila tidak ada nash tentang suatu hal, walaupun bisa jadi dia salah, dan maknanya adalah mengukur barang yang bisa rusak dengan cara ijtihad, dan bab ber hukum dengan yang dhahir adalah bab yang luas yang tidak diingkari oleh seorang ulama.”

Kharsh dapat dilakukan ketika buahnya sudah terlihat mulai bagus, atas dasar perkataan Aisyah RA, “Bahwasanya Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam mengutus Abdullah bin Rawahah, kemudian ia mengira-ngira ukuran kurma ketika sudah mulai terlihat bagus, sebelum dimakan darinya.” Karena faedah dari *kharsh* - sebagaimana yang disebutkan jumhur - adalah mengetahuhi kadar zakat dan membebaskan pemilik barang untuk menggunakannya, dan kebutuhan pengukuran yaitu ketika mulai nampak bagus buahnya tersebut dan kemudian dikenai wajib zakat.

Orang yang melakukan *kharsh* harus orang yang bisa dipercaya dan tidak tertuduh, kemudian mengetahui caranya dan memiliki kemampuan, karena *kharsh* adalah sebuah ijtihad dan orang yang tidak berpengetahuan tidak termasuk ahli ijtihad. Dan cukup satu orang yang melakukan *kharsh*, karena Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam dulu mengirim Abdullah bin Rawahah, kemudian melakukan *kharsh* terhadap ukuran kurma ketika sudah mulai terlihat bagus, dan tidak disebutkan ada orang lain yang menyertainya, dan dikarenakan orang yang mengukur – sebagaimana disebutkan dalam madzhab yang membolehkan *kharsh* - ia menunaikan ijtihadnya di dalamnya, maka

dia seperti seorang hakim. Sementara Syafi'iyah mensyaratkan²⁰⁹ orang yang melakukan *kharsh* hendaklah orang yang adil, merdeka, dan laki-laki, dalam pendapat yang paling shahih.

Apabila barang yang sudah di *kharsh* mengalami kerusakan maka perlu dilihat dengan detail. Jika rusaknya bukan karena faktor pemiliknya dan pemiliknya juga mengaku bahwa rusaknya ini tanpa ada kelalaian darinya, dengan sebab yang tidak terlihat seperti dicuri atau dengan sebab yang terlihat seperti kebakaran atau salju, maka Hanabilah berpendapat²¹⁰ bahwa diambil (dipercaya) ucapannya tanpa disumpah. Shafiiyah berpendapat bahwa dibenarkan sumpahnya, tapi apabila tidak diketahui kejelasannya maka diminta bersumpah dalam pendapat yang shahih, kemudian dibenarkan sumpahnya dalam kerusakan tersebut.²¹¹ Ibn Hazm berpendapat²¹² bahwa apabila telah dilakukan *kharsh* maka sama saja ia menjualnya atau memberikannya atau bershadaqah dengannya atau memakannya atau terkena bencana alam. Semua itu tidak menggugurkan zakat darinya, karena sudah terkena kewajiban zakat". Dan melihat bahwa apabila tidak ada unsur kesengajaan dari pemilik maka kerusakan tersebut tidak boleh dibebankan kepada pemiliknya.

Apabila terjadi penambahan atau penyusutan pada barang yang sudah di *kharsh*, Shafiiyah dan Hanabilah berpendapat bahwa wajib baginya menzakati apa yang ada bukan yang lain, baik ia memilih menyimpannya atau menjaganya dengan anggapan sebagai amanah, baik itu ketika di *kharsh* lebih banyak atau lebih sedikit. Imam Malik berpendapat bahwasanya wajib baginya menegluarkan zakatnya sesuai yang sudah ditetapkan oleh orang yang melakukan *kharsh*, baik itu lebih ataupun kurang, kalau waktu zakatnya dekat, karena hukum telah berpindah ke apa yang disebutkan oleh petugas zakat, dan ini di

²⁰⁹ Al Mughni Al Muhtaj: 2/288.

²¹⁰ Ibnu Qudamah, Al Mughni:2/302.

²¹¹ Mughni Al Muhtaj:1/388.

²¹² Ibnu Hazm, Al muhalla:5/256.

amalkan apabila ia telah menakar dengan *kharsh* pada yang tidak diketahui ukurannya, karena yang terlihat penakaran tersebut tepat.

Menurut hemat penulis, sebenarnya tidak terdapat perbedaan yang menonjol pada kedua pendapat di atas, maksud perkataan imam Malik adalah apabila ada kedekatan antara hasil pada saat *kharsh* dan yang ada maka diambil apa yang telah diukur menggunakan *kharsh*, karena perbedaannya tipis tidak mempengaruhinya, adapun jika perbedaannya jauh maka diambil dengan melihat yang ada, dan ini sebagaimana pendapat Shafiiyah dan Hanabilah.

Apabila ada kesalahan pada proses *kharsh*, apakah perkataan orang yang mengukur dengan *kharsh* adalah mutlak dan tidak bisa dibantah atau ditolak? Baik dia salah dalam mengukur atau tidak, baik itu lebih atau kurang. Abu Ubaid meriwayatkan dalam kitabnya *Al Amwaal*²¹³ masalah ini dari Qasim bin Muhammad, salah satu *fuqaha' as sab'ah* di Madinah, bahwa seseorang bertanya kepadanya tentang itu, maka ia berkata, “Yang wajib bagimu adalah sesuai dengan yang di *kharsh*, sesungguhnya hal itu adalah *kharsh* yang sesungguhnya.” Hal ini juga dikuatkan oleh imam Malik, sebagaimana perkataannya²¹⁴, “Apabila yang melakukan *kharsh* adalah orang yang bisa dipercaya, kemudian dia melakukan dengan hati-hati, maka keputusannya dianggap benar baik itu kelebihan atau kurang maka diperbolehkan apa yang dia *kharsh*.” Imam Malik melihat bahwa itu adalah hukum yang waqi' dan tidak bisa dibatalkan.

Abu Ubaid menambahkan penjelasan dalam persoalan ini, “Adapun pendapatku dalam masalah ini adalah apabila kesalahan itu yang biasa terjadi diantara manusia, dan mereka salah di dalamnya, namun kesalahan tersebut fatal maka dikembalikan ke yang benar, dan ini tidak merusak perkara *kharsh*, karena ini adalah kesalahan yang fatal jika terjadi dalam takaran maka akan ditolak takaran tersebut, sebagaimana ditolaknya *kharsh*, kecuali apabila terjadi kelebihan atau

²¹³ Abu Ubaid, *Al Amwaal*:526”

²¹⁴ *Aujazul Masalik*: 6/33.

kekurangan yang tidak lebih dari dua liter maka dibolehkan ketika itu”.

Para ulama madzhab Shafi’iyah menjelaskan bahwa apabila pemilik mengaku bahwasanya yang mengukur melakukan kesalahan yang jarang terjadi, - maksudnya biasanya tidak terjadi pada yang memiliki pengetahuan dalam *kharsh* seperti seperempat contohnya - maka perkataannya tidak diterima kecuali dengan bukti, kalaulah dengan *ihtimal* (kemungkinan) maka diterima dalam pendapat yang paling shahih, dan ditinggalkan darinya apa yang dia akui, karena ia adalah orang yang diberi amanah, maka wajib kembali kepada takaran dari pengakuan kekurangan ketika ditakar, karena takaran adalah pasti sedangkan *kharsh* adalah kira-kira, maka berubah kepadanya lebih utama.

Sementara ulama Hanabilah²¹⁵ menjelaskan bahwa apabila pemilik harta mengaku terjadi kesalahan oleh yang melakukan *kharsh*, maka yang disanggkakannya ada *ihtimal* (kemungkinan), maka diterima tanpa sumpah, adapun apabila tidak ada kemungkinan, seperti ia menyangka kesalahannya setengah dan semisalnya maka tidak diterima darinya, karena kecil kemungkinan hal itu terjadi, dan terlihat sekali kebohongannya. Apabila ia mengatakan, ‘Tidak ada di tanganku kecuali ini,’ maka diterima tanpa ada sumpah, karena bisa jadi sebagiannya rusak karena hilang dan tidak diketahui. Dan watak seperti hanya dapat dilakukan oleh orang yang jujur, dan sedikit orang yang seperti ini, kalau pemimpin menerima perkataan mereka, maka kebanyakan mereka akan berbohong.

Ibn Hazm berkata, “Apabila yang mengukur dengan *kharsh* melakukan kesalahan atau kedhaliman dengan menambah atau mengurangi, maka yang wajib adalah dikembalikan ke yang benar, maka dikembalikan yang lebih, dan diambil darinya apabila ada kekurangan, berdasarkan firman Allah yang artinya: ‘*Jadilah orang-*

²¹⁵ *Al mughni ma’a syarh: 2/570.*

*orang yang menegakkan keadilan.*²¹⁶ Kelebihan pada *kharsh* adalah kedhaliman bagi pemilik buah.” Kemudian Ibnu Hazm melanjutkan perkataannya, “Apabila mengaku bahwasanya orang yang mengukur mendhalimnya maka tidak diterima kecuali dengan sumpahnya, apabila orang yang menakar dengan *kharsh* orang yang adil dan berilmu, namun apabila ia *jaahil* (tidak memiliki ilmu) atau sewenang-wenang maka keputusannya ditolak.”

Dengan menimbang pendapat para ahli fikih di atas maka kita mendapati tidak ada perbedaan yang besar, akan tetapi yang dikatakan oleh Abu Ubaid dalam penjabarannya lebih mendekati ke kebenaran, dimana kita mengambil perkataan orang yang melakukan *kharsh* karena ada kedekatan pada kebenaran, adapun apabila ada kesalahan yang fatal maka dikembalikan kepada yang benar, dan ini sejalan dengan pendapat Ibn Hazm.

Pembahasan terkait bolehnya *kharsh* sebenarnya terfokus pada kurma dan anggur. Adapun *kharsh* diluar dua jenis hasil pertanian tersebut masih terjadi perbedaan ulama yang membolehkan *kharsh*:²¹⁷

- a. Syuraih dan Abu Dawud Ad Dhahiri berpendapat bahwasanya tidak dilakukan *kharsh* kecuali pada pohon kurma.
- b. Imam Bukhari condong ke *kharsh* dapat dilakukan pada setiap hasil pertanian yang dapat dimanfaatkan baik itu basah ataupun kering.
- c. Jumhur fuqaha²¹⁸ - yang membolehkan *kharsh* - berpendapat bahwasanya tidak dilakukan *kharsh* kecuali pada pohon kurma dan anggur karena buah dari pohon kurma dan anggur jelas dan begerombol, maka *kharsh* nya lebih mudah daripada lainnya dan tidak dilakukan *kharsh* pada zaitun, karena bijinya menyebar di pohonnya, tertutupi oleh daun-daunnya dan pemilikinya tidak tertarik untuk memakannya, berbeda dengan

²¹⁶ Q.S. *an nisa*:135

²¹⁷ *Aujazul Masalik*: 6/32.

²¹⁸ Ibnu Qudamah, *Al Mughni*:2/304.

pohon kurma dan anggur, karena buah pohon kurma bergerombol di tangkainya, juga buah anggur pada tandannya, maka memungkinkan dilakukan *kharsh* dan menarik pemiliknya untuk memakannya ketika masih basah. Imam Malik dan imam Ahmad berpendapat seperti ini. Akan tetapi imam Az Zuhri dan Auza'i serta Laist berpendapat bahwa dilakukan *kharsh* karena buahnya diwajibkan zakat padanya, maka dilakukan *kharsh* sebagaimana pada ruthab dan anggur”.

- d. Dalam kitab-kitab karangan ulama Hanafiyah tidak ada pembahasan *kharsh* karena menurut mereka *kharsh* hanya sekedar untuk menakut-nakuti para petani supaya mereka amanah dan supaya mereka tidak berani menghilangkan harta orang yang berhak menerimanya, karena *kharsh* adalah praduga dan *gharar*, maka tidak seharusnya dihukumi dengannya, dan bagi pemilik harta agar menunaikan sepersepuluh yang ada di tangannya baik itu lebih dari *kharsh* ataupun kurang darinya.

Penulis berpendapat bahwasanya *kharsh* pada hasil pertanian boleh dilakukan dengan melihat situasi dan kondisi yang ada, yang terpenting ada masalah pada pelaksanaannya dan perlu mempertimbangkan kondisi dari lembaga zakat serta sumber dayanya dan juga pemilik harta dan dapat dilakukan *kharsh* pada semua hasil pertanian jika memungkinkan untuk direalisasikan. Wahbah Az Zuhaili²¹⁹ berkata dalam kitabnya, “*Kharsh* berlaku pada semua buah.”

Para petani dalam memenuhi kebutuhannya sehari-hari ada kemungkinan mereka mengkonsumsi buah hasil pertanian yang masih ada dalam pohonnya dan belum dilakukan pemanenan secara menyeluruh. Para ulama' berbeda pendapat dalam mensikapi hal ini, apakah yang sudah dimakan dihitung dengan *kharsh*.

²¹⁹ Wahbah Zuhaili, Alfiqhu Al Islami wa Adillatuhi: 2/839

a. Shafi'iyah, Hanabilah, Muhammad, Ishaq, Laist bin Saad, Abu Ubaid, ibn Hazm dan Abu Yusuf dari Hanafiyah, mereka berpendapat bahwa hendaknya bagi yang mengukur dengan *kharsh* meninggalkan bagi pemilik harta apa yang mereka makan beserta keluarganya, dan itu tidak dihitung, tidak ketika melakukan *kharsh* ataupun selainnya jika tidak dilakukan *kharsh* dan mereka berdalil dengan *atsar* yang ada dalam perkara ini, diantaranya:

1. Hadis Sahl bin Hasmah, bahwasanya Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam bersabda, “Apabila kalian melakukan *kharsh* maka ambillah dan tinggalkan sepertiga, apabila tidak sepertiga maka seperempat”.
2. Riwayat Ibnu Abdil Bar dari Jabir secara *marfu*²²⁰: “Ringankanlah dalam *kharsh* karena sesungguhnya pohon itu ada yang *al ariyyah* (yang tidak ada buahnya) dan *wathi'ah* (yang berguguran buahnya) serta ada yang dimakan...”.
3. Riwayat Abu Ubaid dengan sanad dari Makhul, dia berkata, “Dulu Rasulullah Shalallahu Alaihi Wasallam ketika mengutus orang untuk mengukur dengan *kharsh*, beliau berkata, ‘Ringankanlah dalam *kharsh* karena sesungguhnya pohon itu ada yang *al ariyyah* dan *wathi'ah*...’”.
4. Riwayat dari Basyir bin Yasar,²²¹ bahwasanya Umar bin Khattab mengutus Abi Hasmah Al Anshari untuk melakukan *kharsh* pada harta orang-orang muslim, seraya berkata, “Apabila kalian mendapati sebuah kaum yang telah memetik kurma mereka maka tinggalkan apa yang telah mereka makan, dan jangan diikutkan hitungan”. Dan dalam bab ini ada hadis-hadis yang lain yang serupa.

²²⁰ Abu Ubaid, *Al Amwaaal*:518.

²²¹ Abu Ubaid , *Al Amwaaal*: 518. Ibnu Hazm, *Almuhalla*:5/259.

Ibn Hazm berkata, “Ini adalah yang dilakukan Umar bin Khattab, Ibn Hasmah dan Sahl. Dan tiga orang sahabat itu disaksikan sahabat-sahabat yang lain dan tidak ada shahabat Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam yang menyelisihinya mereka”. Ibn Qudamah berkata,²²² “Hendaknya orang yang melakukan *kharsh* meninggalkan sepertiga atau seperempat, sebagai bentuk kemudahan bagi pemilik harta, karena mereka butuh makan dan menjamu tamu mereka, dan memberi makan tetangga dan keluarga mereka, dan teman-teman mereka dan orang yang meminta pada mereka dan juga ada buah yang rontok dan ada yang dimakan burung dan terkadang juga dia memakannya, kalaulah pengukurannya dihitung semua maka kamu telah merugikan mereka”.

Dan pendapat tersebut yang diambil oleh Ishaq, Laist dan Abu Ubaid, dan dasar dalam mengukur yang ditinggalkan kembali ke ijtihad petugas zakat, jika ia melihat yang telah dimakan cukup banyak maka ia meninggalkan sepertiga dan apabila sedikit maka ia meninggalkan seperempat, kemudian Ishaq berkata, “Apabila orang yang menakar dengan *kharsh* tidak meninggalkan apapun bagi mereka maka boleh bagi mereka untuk memakan sesuai ukuran itu dan tidak dihitung atas mereka, karena itu adalah hak mereka, jika seorang pemimpin belum mengutus orang yang melakukannya kemudian si pemilik membutuhkan untuk menggunakan buah tersebut kemudian ia mengutus orang maka boleh baginya untuk mengambil dengan ukuran tersebut, dan apabila ia mengukurnya sendiri dan mengambil seukuran tersebut maka diperbolehkan, dan berhati-hati agar ia tidak mengambil lebih dari yang diperbolehkan.”

²²² Ibnu Qudamah, *Al Mughni:2/203*.

b. Imam Abu Hanifah dan Imam Malik berpendapat²²³ bahwa tidak ditinggalkan bagi pemilik apapun itu, dan dihitung apa yang telah ia makan dan yang ia berikan”. Ibn Al Arobi²²⁴ dan juga As Sauri berpendapat bahwa tidak ditinggalkan bagi mereka apapun itu. Hal ini menunjukkan bahwa imam Malik dan Sufyan tidak mempertimbangkan hadis Sahl bin Abi Hasmah dalam *kharsh* dan meninggalkan sepertiga atau seperempat, atau mereka berdua belum mendapatinya. Dan mereka berargumentasi bahwa maksud hadis tersebut adalah khusus di tanah Khaibar dan juga didalamnya ada perawi Abdurrahman bin Mas’ud bin Yanar. Ibn Al Qattan berkata tentangnya, “Ia tidak diketahui keadaannya.”

Dan Ibn Hazm merasa aneh dengan pendapat yang tidak meninggalkan sesuatu pun bagi pemilik, dan ia berkata, “Ini adalah pembebanan diluar kemampuan, dan bisa jadi dari tangkai/bulir yang jatuh kalau masih ada akan mencapai 5 *ausuq*, dan ini tidak mungkin ditentukan dengan *kharsh*, dan pada dasarnya tidak ada larangan darinya, Allah *ta’ala* berfirman yang artinya: “Allah tidaklah membebani seseorang kecuali sesuai kemampuannya”²²⁵ Dan dia berkata, “Adapun kurma, maka bagi orang yang mengukur dengan *kharsh* harus meninggalkan apa yang dimakan oleh pemiliknya dan keluarganya dalam bentuk *ruthab* sebagai bentuk kemurah hati, dan sehingga zakat tidak membebaninya, dan ini juga pendapat imam Shafi’i dan Laist bin Sa’ad. Dan ia berpendapat bahwasanya tidak boleh menghitung dari petani dari zakat apa yang ia makan bersama keluarganya dalam bentuk bulir atau sudah diolah, sedikit atau banyak.

²²³ *Bada’i As Shana’i*: 2/64, *Bidayah AL Mujtahid*: 1/95.

²²⁴ Ibn Al Arobi, *Syarh li Shahih At Turmudzi*: 3/143

²²⁵ Q.S. Al Baqarah, 286

Akan tetapi Ibnu Al Arobi²²⁶ memiliki penafsiran lain pada sepertiga atau seperempat, yaitu meninggalkan sepertiga atau seperempat sebagai ganti dari biaya yang ia keluarkan untuk penanaman, maka tidak dimasukkan dalam nisab, dimana ia berkata, “Dan hasil dari pandangan yang benar bahwasanya ditinggalkan baginya sepertiga atau seperempat sebagai ganti pembiayaan, dari yang wajib maupun yang dianjurkan di dalamnya.” Adapun yang tidak di *kharsh* dari buah dan tanaman dan dibiarkan menjadi amanah bagi pemiliknya, maka Ibnu Qudamah berkata, “Tidak mengapa ia memakan darinya selama itu sudah menjadi adat dan tidak dihitung atas mereka”.

Mencermati perbedaan pendapat diatas, penulis melihat bahwa yang sesuai dengan ruh keadilan adalah sebagaimana yang ada dalam hadis Sahl bin Hasmah, bahwasanya Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam bersabda, “Apabila kalian melakukan *kharsh* maka ambillah dan tinggalkan sepertiga, apabila tidak sepertiga maka seperempat”. Ini sebenarnya merupakan isyarat dari Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam agar sebelum dihitung zakat pertanian perlu dikurangi terlebih dahulu dengan semua pembiayaan operasional dalam produksi dan juga biaya hidup, mengingat zakat pertanian tidak ada haul, akan tetapi ditunaikan setelah panen. Kalaupun biaya produksi dan biaya hidup petani selama masa tanam sampai panen tidak diperhitungkan maka sesungguhnya adalah bentuk kedholiman bagi petani karena pada zakat yang lain ada pertimbangan biaya produksi dan biaya hidup, hal itu dapat dipahami dari penetapan haul. Dan memang seharusnya seperti itu yang berlaku dalam zakat, karena zakat pada hakekatnya adalah bersumber dari orang kaya (berkecukupan) untuk disalurkan kepada orang yang membutuhkan secara ekonomi.

²²⁶ Ibnu Al Arobi, *Syarh li Shahih At Turmudzi: 3/143*

Protret kekayaan seorang petani bisa tergambar pada terpenuhinya kebutuhan pokok – sandang, pangan, papan, pendidikan dan kesehatan – serta pada keberlangsungan usaha tani mereka dengan terpenuhinya modal disetiap periode tanam. Dan selebihnya adalah merupakan harta yang perlu dikeluarkan zakatnya karena didalamnya ada hak bagi orang lain. Penulis berpendapat seperti ini karena banyak faktor yang menguatkan hal tersebut:

1. Hadis Sahl dishahihkan oleh banyak ulama', dan juga ada *syahid* yang menguatkan dan menegaskannya.
2. Umar bin Khattab, Sahl, dan Abi Hatsmah melakukan pengurangan sepertiga atau seperempat ditengah keberadaan para Sahabat dan tidak diketahui pengingkaran dari mereka.
3. Firman Allah *ta'ala*, "Makanlah dari buahnya apabila telah berbuah dan berikanlah haknya (zakat) pada waktu dipanen."²²⁷ Ayat ini mengisyaratkan bahwa hendaknya para petani memenuhi kebutuhan hidupnya terlebih dahulu dan kemudian mengeluarkan zakatnya, pada hakekatnya Allah tidak menjadikan zakat sebuah keharusan kecuali setelah mengizinkan dan membolehkan untuk dimakan, bahkan memerintahkannya.
4. Para fuqaha' mensyaratkan dalam wajibnya zakat, itu adalah sesuatu yang lebih daripada kebutuhan dasar dari seseorang, dan apa yang dimakan oleh pemilik buah termasuk kebutuhan pokok baginya, jikalau itu menimbang kebutuhannya yang wajar, dan mengukur keperluan yang meringannya, karena tidak masuk akal kita mencegahnya dari buah-buahan yang ia bekerja

²²⁷ Q.S. *al An'am*:141

untuknya, kemudian kita mengharamkannya untuk memakannya.

5. Yusuf Qardhawi²²⁸ melihat bahwasanya hadis Sahl telah memberikan gambaran dalam menimbang kebutuhan yang wajar bagi pemilik harta dan keluarganya, dan dia melihat hal ini termasuk persoalan yang baru, karena selama ini praktik zakat pertanian tidak memperhatikan hal tersebut. Dia mengatakan, “Memperhatikan keperluan seseorang dan keluarganya bagi seorang mukallaf - yang mana Islam sangat memperhatikan hal tersebut - yaitu sebuah perintah yang tidak diketahui pemikiran dan tugas syariat kecuali baru- baru ini.”

G. Waktu Wajibnya Zakat Tanaman

Para ulama berbeda pendapat terkait waktu wajibnya zakat pertanian:

1. Dalam madzhab Hanafiyah dijelaskan bahwa waktu diwajibkannya zakat tanaman adalah ketika *khuruj* (keluarnya hasil) dan muncul buahnya menurut Abu Hanifah, berdasarkan firman Allah *ta'ala* yang artinya, “Dan zakatilah dari apa yang kalian peroleh dari yang *thayyib* dan apa yang Kami keluarkan bagi kalian dari bumi.”²²⁹ Allah *ta'ala* memerintahkan pengeluaran zakat dari hasil tanah, maka kewajiban ini berkaitan dengan *al khuruj* (hasil yang keluar).

Abu Yusuf menyebutkan waktunya ketika *idraak* (diketahui) buahnya, berdasarkan firman Allah; “Dan tunaikanlah zakat pada waktu panennya.”²³⁰ Dan waktu panen adalah waktu *idraak*, maka itu adalah waktu wajibnya.

²²⁸ Yusuf Qardawi, *fiqhu zakat*:1/390

²²⁹ Q.S. al Baqarah: 267

²³⁰ Q.S al an'am:141

Muhammad berpendapat bahwa zakat tanaman diwajibkan ketika sudah dibersihkan dan dipisah-pisah dan dijernihkan dan itu ketika batang biji dan buah sudah sampai pada tua serta memungkinkan untuk dihukumi, maka itu adalah waktu wajibnya. Implikasi dari perbedaan waktu wajibnya zakat tanaman adalah ketika terjadi kerusakan hasil tanaman atau hilangnya dari pemilikinya sebelum diwajibkan atau setelahnya, apakah dia harus menanggung sepersepuluh atau tidak?.

2. Dalam madzhab Malikiyah dijelaskan bahwa waktu wajib zakat tanaman adalah ketika buah sudah terlihat baik (sudah menguning pada tangkai pohon atau sudah mulai terlihat manis pada anggur) dan biji-bijiannya sudah baik serta mulai bisa dipetik untuk dimakan, dan sudah tidak perlu diairi lagi, tidak perlu menunggu kering atau panen serta ketika sudah dijernihkan.
3. Dalam madzhab Shafi'iyah²³¹ dan Hanabilah²³² dijelaskan bahwa wajibnya zakat tanaman adalah ketika buahnya sudah mulai terlihat bagus, karena pada waktu itu buahnya sudah sempurna, dan ini biasa terjadi sebelum matang dan sebelum menguning namun bijinya sudah mulai membesar, karenanya ketika itu sudah layak dikonsumsi.
4. Syiah Imamiyah²³³ berpendapat bahwasanya zakat berkaitan dengan hasil ketika sudah mulai terlihat bagus yaitu ketika sudah mulai terlihat bulir pada gandum dan jerawat, dan buah kurma memerah atau menguning, dan buah anggur ketika masih mentah, ini dengan pengetahuan bahwa tidak wajib pengeluaran kecuali sudah kering dan sudah waktunya.

²³¹ *Al Majmu':5/465.*

²³² *Kassyaf Al qanna': 2/210.*

²³³ *fiqhu imam ja'far:2/78.*

Waktu wajibnya zakat adalah penentuan sebab dan waktu terkena kewajiban zakat tanaman dan bukanlah waktu wajibnya mengeluarkan zakatnya. Dan bagi ulama yang membolehkan *kharsh*, hal ini berdampak pada konsekwensi hukum ketika terjadi kerusakan atau kehilangan sebagian atau seluruh tanaman kena zakat, baik karena disengaja maupun tidak oleh petani. Menurut mereka tanaman yang rusak atau hilang baik disangaja maupun tidak dan terjadi setelah *kharsh* atau jatuh kewajibannya maka zakat tidak gugur darinya, adapun sebelum jatuh kewajibannya, maka zakat menjadi gugur, kecuali apabila ia berniat dengannya kabur dari kewajiban zakat, maka ia menanggungnya dan tidak gugur darinya. Apabila ia memetik hasilnya dan menyimpannya di tempat penyimpanan, maka kewajibannya tetap baginya, apabila rusak setelahnya maka zakatnya tidak gugur darinya dan ia masih menanggungnya. Dan apabila rusaknya sebelum mulai terlihat bagus buahnya atau tanaman sebelum terlihat bulirnya, maka tidak ada zakat darinya, dan dibenarkan penggunaannya dalam nisab sebelum *kharsh* dan setelahnya dengan menjualnya atau mengkonsumsinya.

Menurut hemat penulis, *kharsh* pada dasarnya sesuatu yang mubah dan bisa dilakukan untuk memberikan gambaran besaran zakat beberapa hari sebelum zakat ditunaikan dan pada saat *kharsh* itulah waktu wajib zakat berlaku, akan tetapi semuanya dapat berubah, dan yang menjadi patokan utama adalah kondisi dan jumlah ril hasil pertanian ketika akan dikeluarkan zakatnya. Justru yang lebih urgen adalah seharusnya lembaga zakat memiliki mekanisme khusus dalam menghitung biaya produksi dan biasaya hidup petani sebagai pengurang hasil pertanian selum dihitung zakatnya. Mempertimbangkan dua faktor tersebut untuk mengurangi penghasilan pertanian kena zakat sangatlah penting mengingat zakat pertanian tidak memiliki haul, akan tetapi sesaat setelah panen maka akan dikeluarkan zakat. Langkah ini merupakan salah satu ikhtiar untuk melahirkan keadilan dalam zakat pertanian.

Badan atau lembaga zakat bisa berpijak pada penelitian-penelitian yang telah ada dalam menentukan besaran biaya hidup setiap keluarga. Badan Pusat Statistik²³⁴ tahun 2018 telah melakukan survei terkait besaran biaya hidup masyarakat Indonesia. Hasil survei BPS adalah bahwa biaya hidup rumah tangga yang paling murah adalah rata-rata Rp. 5.518.798 perbulan, dengan rincian Rp. 4.906.804 sebagai biaya konsumsi dan Rp. 611.989 biaya non konsumsi. Sementara biaya hidup rumah tangga yang paling tinggi adalah rata-rata Rp. 20.359.032 perbulan, dengan rincian Rp. 13.680.544 sebagai biaya konsumsi dan Rp. 6.678.488 biaya non konsumsi dan rata-rata besaran biaya hidup tersebut untuk 3-4 orang anggota pada setiap keluarga. Kemudian besaran biaya hidup perbulan tersebut dikalikan berapa bulan masa tunggu panen, maka perolehan angka itulah yang nantinya yang akan dijadikan salah satu pengurang penghasilan pertanian sebelum dihitung zakatnya disamping biaya produksi. Sementara besaran biaya produksi akan sangat bervariasi, dan hal itu akan dipengaruhi oleh beberapa hal, seperti, jenis tanaman, jangka waktu tanam, waktu dan tempat dan yang lainnya. Dan umumnya para petani sudah mengetahui perkiraan biaya produksi sampai waktu panen tiba, dan hal tersebut tidak akan jauh berbeda antara petani yang satu dengan petani lainnya.

Zakat Tanaman Yang Dijual

Islam memperbolehkan jual beli buah hasil pertanian yang masih ada dalam pohonnya apabila tanamannya sudah terlihat bulirnya dan buahnya sudah terlihat bagus, akan tetapi tidak dibenarkan melakukan jual beli buah dan tanaman sebelum terlihat bagus. Bahkan sebagian ulama menganggap batil transaksi tersebut jika tidak mensyaratkan untuk dipotong langsung bersama pohonnya, karena Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam melarang jual beli buah sebelum terlihat baik.²³⁵

²³⁴ Badan Pusat Statistik RI, Survei Biaya Hidup 2018

²³⁵ *Al Mughni* :2/301, *Mughni Al Muhtaj*: 6/55.

Para ulama berbeda pendapat terkait kewajiban membayar zakat pertanian untuk tanaman yang dijual, Ibnu Qudamah menjelaskan bahwa yang wajib mengeluarkan zakatnya adalah penjual, baik jual belinya benar atau ada larangan.²³⁶ Sementara Ibnu Taimiyah memiliki pandangan yang berbeda, seperti tergambar dalam perkataannya: “Barang siapa yang menjual buah atau memberikannya atau ia meninggal setelah buahnya terlihat baik maka zakatnya baginya, akan tetapi apabila sebelum terlihat baik maka zakatnya bagi pembeli, dan orang yang diberi dan ahli waris, apabila disetiap bagian sudah mencapai nisab.”

Kebanyakan jual beli hasil pertanian dilakukan pada waktu buahnya masih di atas pohon atau dinamakan “*dhaman*”. Ustad Musthafa Zarqa berkata,²³⁷ “Jual beli buah di atas pohonnya itu sah dan disebut “*tadhmin* atau *dhaman*”. Di Negara kami Syam, karena lafadz yang dipakai pada hari ini oleh petani kebun dan anggur, maka penjual berkata, “*Dhamantuka*”, dan pembelinya berkata, “*Dhaminat, tadhmin* dan *dhaman*”, padahal artinya adalah pengharusan dan mengganti harga yang dihilangkan atau semisalnya”. Apabila buahnya sudah siap dan sudah terlihat baik maka jual beli *dhaman* diperbolehkan, dan zakatnya bagi penjual kecuali ia mensyaratkannya kepada pembeli, dan apabila sebelum terlihat baik buahnya dan sebelum waktunya, maka jual beli tersebut bathil, karena larangan Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam dari jual beli buah sehingga terlihat baik, sebagaimana diriwayatkan oleh imam Ahmad.²³⁸ Dan walaupun jual belinya dianggap bathil oleh sebagian ulama’, menurut hemat penulis zakatnya juga tetap menjadi tanggung jawab penjual.

²³⁶ *Al Mughni* :2/301, *Mughni Al Muhtaj*: 6/55.

²³⁷ *Al Madkhal Al Fiqhi Al ‘Aam*: 2/854.

²³⁸ *Musnad imam Ahmad* :3/323.

Zakat Pertanian Pada Tanah Yang Dimiliki Bersama

Konsep syirkah dalam muamalah juga terjadi pada *syirkah milkiyah* (kepemilikan bersama). Terjadi perbedaan dikalangan Fuqaha terkait zakat pertanian pada tanah yang dimiliki oleh beberapa orang, dan mereka bersekutu dalam kepemilikan tanah dan hasil dari buah, biji-bijian atau sayur dan lainnya;

1. Jumhur fuqaha' dari Malikiyah, Hanabilah, dan dua ulama dari Hanafiyah serta yang lainnya berpendapat bahwasanya sampainya nisab adalah syarat dari setiap bagian para pemilik tanah yang bersekutu, karena zakat dibangun atas kepemilikan yang sudah sampai nisab yang diwajibkan zakat padanya, dan yang kepemilikan belum sampai nisab maka tidak ada kewajiban zakat, dan tidak dilihat pada total kepemilikan bersama, karena yang ditimbang adalah kepelikan pribadi bukan kepemilikan bersama.

Hanafiyah berkata,²³⁹ “Tanah yang dimiliki bersama apabila menghasilkan lima *wasaq*, maka tidak ada zakat padanya sampai seluruh bagian masing-masing telah mencapai lima *wasaq*. Akan tetapi ada Al Hasan yang meriwayatkan dari Abu Yusuf, bahwasanya yang wajib adalah mengeluarkannya, karena pemilik bukan syarat dari wajibnya zakat, dengan dalil bahwasanya hal tersebut berlaku pada tanah yang diwakafkan, dan yang disyaratkan adalah sempurnanya nisab dan telah ada, akan tetapi Al Kasani berkata, “Yang shahih adalah yang pertama, maksudnya meninjau nisab pada setiap bagian dari para pemilik”.

Malikiyah berpendapat²⁴⁰ bahwa dalam kepemilikan bersama pada pohon kurma, anggur, zaitun, emas, uang perak, dan binatang ternak, maka tidak diambil darinya zakat sampai mencapai nisab pada tiap-tiap pemilik”.

²³⁹ *Bada'i As Shana'i: 2/61.*

²⁴⁰ *Al Mudawwanah Al kubra: 1/284.*

Dan Hanabilah berpendapat²⁴¹ bahwa kepemilikan bersama tidak memberikan dampak sama sekali, dan hukum mereka adalah hukum mereka sendirian, dan ini pendapat kebanyakan *ahlul ilmi*. Akan tetapi ada riwayat dari imam Ahmad yang lainnya adalah bahwasanya kepemilikan barang bersama memberikan efek pada selain hewan ternak, apabila ada yang sudah mencapai nisab pada harta yang dimiliki bersama maka bagi mereka wajib zakat”.

Penulis *Aujaz Al Masalik*²⁴² menukil contoh dari penulis *Al Muntaqaa*, ia berkata, “Apabila ada dua orang yang memiliki delapan *wasaq*, dan kepemilikan mereka sama maka tidak ada zakat bagi keduanya, karena belum ada yang memiliki lima *wasaq* yang merupakan nisabnya, kalau ada diantara keduanya yang mencapai lima *wasaq* dan yang lainnya tiga *wasaq*, maka zakat diwajibkan bagi yang memiliki lima *wasaq*, dan yang memiliki tiga *wasaq* tidak ada kewajiban apa apa baginya. Jikalau ia memiliki di berbagai tempat yang berbeda maka akan dikumpulkan kepemilikannya tersebut dan ditunaikan zakatnya, karena yang ditimbang disini adalah kepemilikan tanpa melihat terpisahnya barang tersebut atau terkumpul.”

Sebagaimana jumbuh berdalil dengan keumuman hadis:²⁴³ “Tidak ada zakat bagi yang belum sampai lima *wasaq*.” Hadis ini tidak dikhususkan dengan hadis, “Tidak dikumpulkan antara yang terpisah, dan tidak dipisahkan yang terkumpul”, karena hadis itu datang terakhir, dan ada kemungkinan bahwasanya larangan yang ada itu bagi petugas zakat agar supaya tidak memisahkan kepemilikan satu orang yang telah wajib zakat dengan jumlah banyak, seperti seseorang yang memiliki 120 kambing maka dibagi tiga menjadi 40, dan apabila ini yang

²⁴¹ *Al Mughni*:2/254.

²⁴² *Auja Al Masalik*:6/46.

²⁴³ *Al Bada'i*: 2/61, *Al Mughni*: 2/254, *Bidayah Al Mujtahid*: 1/192.

dimaksud di dalam hadis tersebut, maka yang wajib hendaknya tidak di *takhsis* pokok yang tetap yang telah disepakati”.

2. Pengarang *Al Mughni* dan *Raudhatu At Thalibin*²⁴⁴ menukil perkataan imam Auza’i dan Shafi’iyah serta perkataan imam Ahmad terkait zakat pertanian, “Zakat telah wajib pada yang tumbuh dari tanah tanpa melihat pemilik”. Imam Nawawi berkata, “Madzhab menetapkan kepemilikan bersama, dan disebutkan dalam *Al Mughni* bahwanya Al Auza’i berkata terkait pertanian, ‘Apabila mereka bersekutu kemudian menghasilkan lima *wasaq*, maka wajib zakat padanya,’ ia mengkiaskannya kepada kambing, dan perkataan Al Auza’i tidak membuatku heran”. Beberapa dalil yang dijadikan landasan pendapat kedua ini adalah diantaranya;
 - a. Hadis Umar²⁴⁵ yang dishahihkan At Thurmudzi, bahwasanya Rasulullah Shalallahu Alaihi Wasallam mewajibkan penulisan zakat dan benar-benar menekankannya, maka Abu Bakar dan Umar mengamalkannya, dan ada di dalamnya: “Tidak dikumpulkan yang terpisah, dan tidak dipisahkan apa terkumpul, dan tidak dipisahkan yang terkumpul karena takut zakat, dan harta dua orang yang tercampur menyatu, maka harta tersebut dibagi dua dan dikembalikan kepada masing-masing mereka.”
 - b. Harta bersama menjadi seperti satu, maka wajib dizakatkan seperti harta satu orang.
 - c. Para salaf mengambil zakat dari pagar yang kepemilikannya bersama, dan tidak ada klausul bahwa setiap bagian dari masing-masing terkena wajib zakat.²⁴⁶

²⁴⁴ *Al Mughni* :2/254” dan “*Raudhatu At Thalibin*:2/238

Musnad Ahmad 1/14 dan Sunan Abu Dawud 2/224.²⁴⁵

²⁴⁶ *Aujaz Al Masalik*:6/64.

Apabila melihat maqashid syariah dari zakat adalah untuk mewujudkan kesejahteraan pada semua pihak yang terkait, maka pembebanan kewajiban zakat pertanian hanya ditujukan kepada orang-orang yang mampu atau kaya. Sehingga memperhitungkan kekayaan pribadi jauh lebih mendekati pada pencapaian masalah dibandingkan pada kepemilikan bersama sebelum dibagi karena secara ril belum tentu akan memposisikan pemiliknya masing-masing pada psosis yang layak untuk berzakat.

Perhitungan biaya produksi dan juga biaya hidup masing-masing anggota syirkah adalah persolan yang layak diperhitungkan dan dipertimbangkan sebelumnya dikeluarkan zakatnya. Dan hal ini akan mudah dikalkulasi apabila zakat dibebankan pada kepemilikan pribadi bukan pada hasil pertanian yang belum dibagi dan masih menjadi kepemilikan bersama.

Zakat Tanah Sewa

Islam memerintahkan manusia agar menghidupkan dan memafaatkan tanah sebagaimana dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, “Barang siapa yang memiliki tanah hendaknya ia menanaminya atau memberikannya pada saudaranya”. Pemanfaatan tanah bisa dilakukan oleh pemiliknya sendiri atau diamanahkan kepada orang lain, baik secara cuma-cuma, bagi hasil (paroon) ataupun disewakan.

Apabila tanah diamanahkan kepada orang lain dan hasilnya dipruntukan secara cuma-cuma kepada pengelola, kemudian ia menanaminya tanpa ada yang harus ia bayarkan kepada pemilik tanah, maka dalam keadaan ini, zakatnya bagi orang yang menggunakan lahan tersebut, karena ia mengambil manfaat dari tanah tanpa bayaran dan tidak ada timbal balik bagi pemiliknya.²⁴⁷

Tanah yang digarap oleh orang lain dan orang yangenggarapnya akan memberikan bagian kepada pemilik tanah sesuai

²⁴⁷ As Syarh Al Kabii:2/574

kesepakatan diawal, bisa seperempat atau setengah atau sesuai kesepakatan. Dan disini setiap orang, baik penggarap maupun pemilik tanah dikenai zakat apabila bagiannya mencapai nisab, dan apabila yang sampai nisab salah satunya maka baginya wajib mengeluarkan zakat, dan tidak ada kewajiban bagi yang belum mencapai nisab, dan tentunya setelah dikeluarkan terlebih dahulu biaya produksi dan biaya hidupnya.

Pemilik tanah menyewakan tanahnya kepada orang lain dengan bayaran, atau dengan sesuatu yang diketahui, maka ada dua pendapat fuqaha' tentang siapa yang berkewajiban membayarkan zakat pertanian.

- a. Abu Hanifah berkata - dan pada riwayat dari Ibrahim An Nakha'i -, "Sesungguhnya zakat wajib bagi yang menyewakan, dan dalilnya adalah bahwasanya sepersepuluh adalah hak dari tanah yang berkembang, bukan hak tanaman, dan karena sepersepuluh dari pembiayaan maka mirip dengan pajak." Dan karena tanah yang dikelola dengan pertanian di kelola dengan penyewaan, maka harga sewa itu seperti buah, maka ada pertumbuhan disini, dengan ia menikmati kepemilikan tersebut, maka lebih utama untuk diwajibkan padanya.
- b. Jumhur fuqaha' berpendapat bahwa zakat sepersepuluh bagi penyewa, karena sepersepuluh adalah hak tanaman bukan tanah, kalaulah termasuk pembebanan atas tanah maka akan diwajibkan zakat padanya walaupun tidak ditanami sebagaimana pajak, dan akan menjadi wajib bagi *dhimmi* seperti pajak, dan akan dihitung dengan ukuran tanah bukan tanaman, dan juga menjadi wajib dimasukkan ke kas *fai'* bukan kas zakat, dan itu juga karena seperti zakat perdagangan yang dikenakan ke pemilik barang bukan pemilik toko.²⁴⁸

²⁴⁸ *Al Muhadzab: 1/516.*

Dan sebab dari perselisihan ini adalah apakah sepersepuluh merupakan hak tanah ataukah hak tanaman?. Ibn Rusyd mencoba menjelaskan²⁴⁹ antara pendapat yang ada setelah menjelaskan sebab perselisihan dengan perkataannya, “Sebab dari perselisihan adalah apakah sepersepuluh merupakan hak tanah ataukah hak tanaman?, ataukah hak keduanya? Akan tetapi tidak ada yang mengatakan itu hak keduanya, dan pada hakikatnya itu adalah hak keduanya.” Karena yang adil –sebagaimana yang disebutkan Yusuf Al Qardhawi-²⁵⁰ bahwasanya bersekutu dalam zakat dari hasil yang mereka dapat, maka tidak digugurkan kewajiban zakat secara keseluruhan –sebagaimana pendapat Abu Hanifah- dan tidak digugurkan zakat dari pemilik tanah secara keseluruhan dan menanggungkan semuanya kepada penyewa –sebagaimana pendapat jumbuh- kemudian merajihkan pendapat ibn Rusyd dan menukulkan penguat dari syaikh Muhammad Abu Zahra dalam hal itu.

Apa yang dikatakan Ibn Rusyd bahwasanya yang wajib adalah tanah yang ditanami bukan hak tanah semata, dan juga bukan hak tanaman saja, akan tetapi hak pada keduanya, maksudnya bagi yang menyewakan dan yang menyewa dikenakan wajib zakat keduanya. Maka yang menyewakan yaitu yang memiliki tanah dikeluarkan zakat sewaan yang ia terima, yang terhitung sebagai hasil tanah, maksudnya bertumbuh seperti pada buah, dan itu apabila uang sewa ini mencapai nisab dan ini sesuai dengan pendapat imam Abu Hanifah dalam wajibnya zakat bagi pemilik harta. Adapun penyewa, maka setelah dipisahkan seukuran dengan biaya sewa dan juga biaya hidup maka ia menunaikan zakat dari hasil pertanian, apabila telah sampai nisab, dan ini sesuai dengan pendapat jumbuh Fuqaha’.

Menurut hemat penulis, di era kontemporer ini perlu adanya model zakat pertanian yang holistik untuk melahirkan keadilan dan kemudahan dalam aplikasinya dengan tetap mengacu kepada

²⁴⁹ *Bidayah Al Mujtahid:1/180.*

²⁵⁰ *fiqhu zakat:1/404.*

maqashid syariah. Mencermati pendapat diatas, sebenarnya pendapat Ibnu Rusyd jauh lebih moderat dibanding dengan pendapat lainnya yang meletakkan ukuran kekayaan sebagai indikator wajibnya zakat pertanian baik itu pihak pemilik tanah maupun penyewa tanah. Hanya saja, di era saat ini, ukuran lima *wasaq* sebagai standar nisab zakat pertanian atau sebagai standar minimal bagi kekayaan petani tampaknya perlu dilakukan kalkulasi ulang dengan memakai standar harga komoditas pertanian yang berlaku, sehingga lima wasaq (650 kg) sudah benar-benar memposisikan pemiliknya sebagai orang yang mampu ataupun belum. Jangan sampai zakat membebani petani yang mendapatkan hasil lima wasaq (650 kg) karena posisi mereka masih miskin disebabkan harga jual komoditinya sangat rendah. Sebagai contoh, petani tomat, pernah mendapatkan harga jual dari mereka ke pengepul hanya Rp 500 perkilogramnya²⁵¹, dan kalau kita kalkulasikan 650 kg x Rp 500 hanya terkumpul Rp. 350.000. Contoh lain adalah petani sawit yang harga jual buah sawit tandan buah segar (TBS)²⁵² berkisar Rp. 1.000 sampai Rp. 1500, sehingga kalau dikalikan lima wasaq (650 kg) dia hanya mendapatkan hasil Rp. 650.000 sampai Rp. 900.000 saja dan mereka sudah harus mengeluarkan zakatnya. Hal itu jauh berbeda dengan harga hasil pertanian yang lainnya, misalnya cabai. Cabai adalah jenis tanaman pertanian yang sering mengalami fluktuasi harga. Pada bulan Februari-Maret 2020, harga cabai rawit dipetani sampai menyentuh angka Rp. 100.000 perkilogramnya, dan apabila dikalikan dengan lima wasaq (650 kg) maka akan didapatkan hasil Rp. 65.000.000.²⁵³ Berangkat dari realita tersebut, maka perlu segera dirumuskan standar

²⁵¹ <https://nasional.republika.co.id/berita/py2172384/satu-kilogram-tomat-hanya-dihargai-rp-500-di-daerah-ini>. Diakses pada tanggal 9 Agustus 2021

²⁵² <https://www.infosawit.com/news/7612/harga-sawit-riau-periode-17-23-januari-2018-naik-rp-55-52-kg>. Diakses 9 Agustus 2021

²⁵³ http://semarangkota.go.id/p/2264/harga_cabai_tembus_rp_100_ribukg,_dinas_perdagangan_lakukan_monitoring_harg. Diakses 9 Agustus 2021

ukuran baku zakat pertanian yang mencerminkan keadilan terutama terkait acuan hasil pertanian untuk menghitung lima wasaq berdasarkan fluktuasi dan ragam harga di era modern ini.

Penulis melihat bahwa sudah saatnya zakat pertanian direkonstruksi ulang agar tidak ada perbedaan yang sangat tajam dengan zakat yang lainnya. Karena kompleksnya masalah pertanian maka sebaiknya yang menjadi ukuran lima wasaq adalah komoditas pertanian yang memiliki harga paling tinggi saat itu dan hasil pertanian lainnya nisabnya disetarakan dengan nilai nominal lima wasaq (650 kg) hasil pertanian yang punya nilai ekonomi tertinggi saat itu. Penulis melihat, yang paling relevan saat ini adalah zakat diukur atau disetarakan dengan zakat emas dengan nisab 85 gram dan besaran zakatnya 2,5 persen dan berlaku haul. Artinya zakat pertanian juga bisa dihitung dengan mengacu kepada zakat emas tersebut untuk menghindari keruwetan dan ketimpangan. Harga emas saat ini ada dikisaran Rp. 900.000.²⁵⁴ Maka nominal emas yang sudah sampai nisab adalah 85×900.000 , hasilnya Rp. 76.500.00, dan berlaku haul, artinya ada biaya hidup yang diperhitungkan untuk mengurangi jumlah emas sampai batas nisab. Emas dengan nilai sebesar Rp. 76.500.00 ini apabila di bagi perbulannya maka akan ketemu Rp. 6.375.000. Maka petani apapun apabila hasil bersih perbulannya sudah mencapai Rp. 6.375.000 maka dia sudah berkewajiban berzakat. Dan penulis melihat, sebaiknya besaran zakat pertanian juga disamakan dengan zakat lainnya yaitu 2,5 persen karena usaha pertanian saat ini tidak kalah sulitnya dibanding dengan usaha bidang lainnya.

Apabila zakat pertanian akan ditunaikan ketika panen maka tinggal melihat berapa bulan yang dibutuhkan petani dari proses persiapan lahan sampai panen. Apabila dibutuhkan waktu empat bulan, maka tinggal dikalikan $4 \times 6.375.000$ adalah Rp. 25.500.000. Apabila petani dalam usaha pertanian selama empat bulan

²⁵⁴ <https://money.kompas.com/read/2021/08/09/114918026/harga-emas-antam-turun-rp-10000-buyback-anjlok-rp-21000>. Diakses pada tanggal 9 Agustus 2021

mendapatkan hasil bersih - (setelah dikurangi biaya produksi dan biaya hidup) – sebesar Rp. 25.500.000 maka dia saat itu wajib mengeluarkan zakat pertanian sebesar 2,5 % dari Rp. 25.500.000 yaitu sebesar Rp. 637.500.

Zakat Tanah Wakaf:

Ada 2 pendapat ulama fikih terkait zakat hasil pertanian yang ditanam pada tanah wakaf. Pendapat yang pertama mengatakan bahwa zakat hasil pertanian pada tanah wakaf hukumnya wajib. Para ulama' yang berpendapat seperti ini adalah ulama' Hanafiyah dan Malikiyah. Mereka berdalail dengan keumuman ayat al-Qur'an dan hadis yang menjelaskan wajibnya zakat, dengan menimbang yang wajib adalah sepersepuluh dari hasil tanah, bukan pada tanahnya.²⁵⁵ Ibn Qudamah merinci²⁵⁶ pendapat malikiyah yang mengatakan wajibnya zakat pada tanah wakaf baik itu uang, tanaman, atau hewan, baik wakafnya bagi masjid ataupun bagi orang fakir yang ditentukan atau tidak.

Pendapat kedua adalah pendapatnya Shafi'iyah dan Hanabilah²⁵⁷, mereka menjelaskan secara terperinci hal itu, apabila wakafnya untuk kemaslahatan umum, seperti untuk pemberdayaan fakir miskin, anak yatim, pemakmuran masjid, sekolahan atau yang lainnya dari pintu kebaikan, dan ini yang dinamakan *wakaf khairi* maka yang benar adalah tidak ada zakat di dalamnya Apabila wakafnya bagi pihak tertentu saja, seperti wakaf bagi anaknya, keturunannya, atau bani fulan, dan ini yang dinamakan *wakaf Al Ahli* maka ada kewajiban zakat di dalamnya, karena mereka dianggap seperti pemilik. Jika buah dari kebun atau hasilnya diwakafkan kepada masjid, orang banyak, orang fakir dan orang miskin, maka tidak ada

²⁵⁵ *Albada'I* : 2/56, *Al Mabsuth*:4/3

²⁵⁶ *As Syarh Al Kabiir*: 1/653.

²⁵⁷ *Al Majmu'* 5/575, *Mughnil Muhtaj* I/382, *Kasyaful Qana'* 2/242

wajib zakat dalam pendapat yang shahih, karena tidak ada pemilik yang ditentukan.²⁵⁸

Penulis melihat bahwa pendapat yang tepat adalah pendapat Hanabilah dan Shafi'iyah yang mewajibkan zakat hasil pertanian pada wakaf *al ahli*, karena kepemilikan tanah wakaf *al ahli* berpindah menjadi kepemilikan terhadap hasilnya dan memilikinya secara permanen, maka secara substansi masih seperti tanah yang bukan wakaf, dan apabila keberadaannya tidak memiliki kecakapan dalam mengelola tanah wakaf tersebut, maka tidak menjadikan kepemilikannya dari hasil tanah wakaf menjadi melemah, sebagaimana orang yang meminjam tanah, ia tidak memilikinya dan baginya wajib zakat, begitu pula dalam wakaf apabila itu adalah wakaf *al ahli*. Adapun zakat dari wakaf yang tidak ditentukan bagi orang tertentu dan diperuntukan untuk kepentingan sosial, seperti untuk pemberdayaan fakir miskin dan lain sebagainya, maka penulis tidak melihat tafsir dan makna zakat disitu. Kalau diwajibkan zaktanya berarti kita mengambil zakat dari orang miskin untuk diberikan ke orang miskin lagi. Dan ada sebagian Negara yang mengurus urusan wakaf secara khusus, seperti dengan dibentuknya kementerian urusan wakaf, maka apabila zakat pada kondisi seperti ini diimplementasikan maka Negara mengambil zakat darinya dan untuknya.

Ibn Rusyd dari madzhab Maliki, dia berkata²⁵⁹, “Dan tidak ada makna zakat bagi yang mewajibkannya kepada orang miskin, apabila tanah atau semisalnya diwakafkan bagi mereka, karena ketika itu ada 2 hal yang ada di dirinya: pertama, bahwasanya ia adalah pemilik yang tidak sempurna dan kedua adalah bahwasanya zakat itu diberikan kepada orang yang berhak menerima zakat bukan kepada orang yang dikenai wajib zakat”.

²⁵⁸ *Mughni Al Muhtaj:1/382, Al Majmu': 5/575.*

²⁵⁹ *Bidayah Al Mujtahid:1/180.*

Imam Nawawi ditanya tentang buah dari pohon yang diwakafkan, apakah ada zakat di dalamnya?, maka ia menjawab,²⁶⁰ “Adapun pohon maka apabila buahnya diwakafkan kepada orang tertentu, maka wajib baginya zakat dan tidak ada perbedaan di dalamnya, karena ia memiliki buah ini dengan kepemilikan yang sempurna, ia menggunakannya sesuka hatinya, dan apabila diwakafkan untuk kepentingan sosial maka tidak ada zakat di dalamnya, dan seperti inilah pendapat yang shahih dan masyhur dari teks teks imam Shafi’i dan ulama madzhab.” Abu Ubaid²⁶¹ berkata, “Adapun apabila hartanya diwakafkan kepada orang tertentu maka hukumnya hukum harta pada umumnya.”

H. Pengeluaran Zakat dan Penggugurannya

a. Rukun Dalam Pengeluaran Zakat

Rukun dalam pengeluaran zakat yaitu kepemilikan harta yang sudah mencapai nisab yang ditunaikan karena kepada Allah dan menyerahkannya kepada orang yang berhak atau menjadi wakilnya. Dan pemilik harta adalah wakil dari Allah dalam kepemilikan dan menyerahkannya kepada orang fakir, dengan dalil firman Allah yang artinya: “Apakah mereka tidak mengetahui bahwasanya Allah lah yang menerima taubat dari hambanya dan mengambil zakat-zakat dan bahwasanya Allah Maha menerima taubat dan Maha penyayang”.²⁶² Sabda Nabi Shalallahu Alaihi Wasallam yang diriwayatkan Bazzar dan Ibnu Jarir dalam kitab tafsirnya, “Zakat ada di tangan Allah sebelum ditangan orang fakir”²⁶³

Maka kepemilikan adalah rukun pokok dalam zakat pertanian, sebagaimana firman Allah, “Tunaikanlah haknya (zakat) pada waktu

²⁶⁰ *Al Fatawa:61.*

²⁶¹ Abu Ubaid, *Al Amwaal:528*

²⁶² Q.S . At Taubah: 104

²⁶³ *Tafsir At Thabari: 14/459.*

panennya.”²⁶⁴ Dan juga firman Allah, ‘Dan tunaikanlah zakat.’²⁶⁵ Dan memberikan adalah kepemilikan, oleh karenanya Allah menyebutkan zakat dengan lafadz shadaqah, Allah berfirman, “Sesungguhnya shadaqah (zakat) bagi orang fakir.”²⁶⁶ dan bersedekah adalah dengan kepemilikan.

Diperbolehkan membayar zakat kepada pemimpin atau petugas zakat, atau yayasan khairiyah, atau yayasan yang bertanggung jawab mengumpulkan zakat dan membaginya kepada orang yang berhak, karena mereka adalah wakil dari orang yang berzakat dalam proses membaginya.

b. Waktu Dikeluarkannya Zakat

Diambil zakat bijian setelah dipisahkan yang jelek dan yang rusak dan dibersihkan dari batu yang tercampur, dan diambil zakat buah ketika sudah kering, dan ini adalah kesepakatan seluruh imam fikih sebagaimana disebutkan dalam kitab mereka dulu, karena pembersihan biji dan keringnya buah itu adalah waktu yang sempurna dan bisa disimpan, dan dihitung biaya pembersihan dan pemanenan dan pengeringan sampai waktu dikeluarkannya zakat, berdasarkan pendapat Malik, dan tidak dihitung dari semua itu dalam zakat menurut kesepakatan jumbuh fuqaha’, karena buah seperti hewan ternak, dan pengurusan serta pengawasan hewan ternak, penggembalaannya sampai waktu dikeluarkan zakat oleh pemiliknya.

Apabila petugas zakat mengambil sebelum kering maka ia telah dhalim, dan dikembalikan padanya jika masih dalam bentuk ruthab, dan apabila rusak maka diganti dengan yang semisalnya, dan apabila ia mengeringkannya dan ukuran wajib sudah ditetapkan, maka apabila kurang maka diambil sisanya dan apabila lebih maka dikembalikan.

²⁶⁴ Q.S . al An’am: 141

²⁶⁵ Q.S . al Baqarah 143

²⁶⁶ Q.S .at Taubah:60

Dan apabila pemilik mengeluarkan zakat sebelum kering maka tidak cukup baginya dan harus mengeluarkan lebih ketika sudah kering, karena ia mengeluarkan bukan yang diwajibkan maka hal itu tidak mencukupinya, sebagaimana apabila dikeluarkan zakat dari hewan ternak ketika masih kecil. Harta yang dikenai zakat bisa jadi satu macam, atau bermacam macam

- a) Apabila satu macam, diambil zakat darinya, bagus atau jelek, karena hak orang fakir disini wajib dengan yang sama, maka mereka seperti sekutu bersama, dan ini adalah *ittifaq* para fuqaha'
- b) Apabila hartanya bermacam macam: hanafiyah dan hanabilah serta kebanyakan fuqaha' berpendapat: diambil dari setiap masing masing setiap macam, dan Malik berpendapat : diambil tengah tengahnya, tidak dari yang unggulan dan tidak dari yang terjelek, dan tidak dari setiap macam, karena ada *masyaqqah* di dalamnya, kecuali orang yang berzakat secara suka rela memberikan yang unggulan.

Dan dalam “Mughni Al Muhtaj :1/384” dari imam Syafi’i bahwasanya ia berkata : diambil dari setiap jenis bagian darinya, karena Umar mengeluarkan yang tengah tengah. Dan pendapat hanafiyah serta yang sepakat dengannya lebih utama, karena orang fakir seperti sekutu bersama, maka seharusnya sama di setiap macamnya, apabila ada kesusahan diambil yang tengah tengah.

- c) Dan tidak boleh mengeluarkan yang jelek daripada yang bagus dan yang sedang, berdasarkan firman Allah yang artinya : “dan janganlah kalian memilih yang jelek dalam apa ia zakatkan” al baqarah:267
- d) Dan tidak boleh mengambil yang bagus dari yang jelek, berdasarkan sabda Nabi SAW: “sekali kali jangan mengambil yang lebih (kualitasnya) dari harta mereka”, apabila pemilik harta dengan suka rela maka diperbolehkan, dan baginya pahala yang lebih.

Gugurnya zakat tanaman dan buah

Permasalahan ini muncul dalam pandangan para fuqaha' dan terbagi menjadi dua:

- a) Pendapat hanafiyah: dimana mereka berkata: zakat gugur dengan rusaknya hasil yang tidak disebabkan kelalaian dari pemilik, baik itu rusaknya sebelum bisa ditunaikan atau setelahnya, karena yang wajib itu hasilnya, apabila rusak maka rusak (gugur) juga apa yang ada padanya, dan apabila rusak sebagian maka gugurnya seukuran dengan yang rusak, dan ditunaikan sepersepuluh dari yang tersisa baik itu sedikit atau banyak, dalam pendapat Abu Hanifah, dan dalam pandangan Abi Yusuf dan Muhammad: dianggap ukuran yang rusak dan dihitung bersama yang ada dalam penghitungan nisab, apabila mencapai nisab maka ditunaikan, apabila tidak maka tidak ditunaikan, dan mengecualikan dari itu apabila imam telah meminta pemilik harta untuk mengeluarkan zakat tapi ia tidak mengeluarkannya, maka ketika itu tidak digugurkan zakatnya²⁶⁷, dan berhujjah bahwasanya yang wajib berkaitan dengan barang, maka gugur dengan yang hilang, dan zakat adalah ibadah yang kewajibannya berkaitan dengan adanya harta, maka gugur wajibnya dengan rusaknya/hilangnya sebelum memungkinkan untuk dibayarkan.
- b) Pendapat kedua, pendapat jumhur fuqaha, dimana mereka berkata: bahwasanya rusaknya barang setelah dikenai kewajiban zakat maka tidak digugurkan, akan tetapi ia menangungunya, maka kemungkinan penunaian adalah syarat dari tanggungan bukan di wajibnya, dan berkata: tidak gugur zakat baik ia lalai ataupun tidak ketika rusak, dan zakat gugur dalam pendapat mereka apabila rusaknya sebelum memungkinkan dibayarkan, dan tidak ada tanggungan baginya, dan siapa yang sudah ditetapkan ukuran zakatnya, maka tidak

²⁶⁷ *Al Bada'I* :2/65.

boleh ditunda, apabila ia menundanya maka ia menanggungnya, dan tidak gugur darinya apabila rusak.

Dan berdalil bahwasanya harta wajib dalam tanggungan maka tidak gugur dengan kerusakannya sebagaimana hutang, dan buah tidak wajib zakatnya sampai sudah masuk ke tempat penyimpanan, karena zakatnya pada barang yang belum diserahkan (*qabdh*).

Penulis berpendapat bahwasanya yang dikatakan hanafiyah dari gugurnya zakat dengan adanya kerusakan tanpa adanya kelalaian dari pemilik adalah pendapat yang sesuai dengan yang benar dan kebenaran, dan dalil mereka lebih kuat, dan pendapat jumhur dalam tidak gugurnya zakat baik itu sebab kelalaian atau tidak, maka itu kesewenangan kepada pemilik harta, dan ada perkataan yang bagus dari Ibnu Qudamah²⁶⁸ : dan yang shahih bahwasanya zakat gugur dengan adanya kerusakan apabila bukan karena kelalaian dalam penunaian, karena wajibnya adalah dalam segi keringanan, maka tidak wajib penunaiannya tanpa adanya harta dan ketidak punyaan bagi yang dikenai wajib zakat, dan makna lalai adalah ketika memungkinkan ia mengeluarkan

²⁶⁸ *As Syarh Al Kabiir:2/539.*

BAB IV

REKONSTRUKSI FIQH ZAKAT PERTANIAN



A. Membangun Fikih Zakat Pertanian Sebagai Domain Muamalah

Pengertian Muamalah.

Kata Muamalah adalah bentuk kata sifat dari kata kerja yang bermakna menawarkan pekerjaan.¹ Secara terminologi, muamalah adalah hukum-hukum syariat yang mengatur interaksi manusia, baik itu yang berkaitan dengan harta maupun hubungan antara laki-laki dan perempuan. Menurut ‘Ali Fikri, muamalah adalah ilmu yang mengatur sirkulasi keuangan dan kemanfaatan di antara anggota masyarakat melalui beberapa akad dan kewajiban-kewajiban.² Ada pula sebagian ulama yang mengkhususkan muamalah terhadap hukum-hukum yang berkaitan dengan harta sebagaimana mereka membagi hukum Islam menjadi ibadah, muamalah, *munakahah*, dan *jinayah*.³

Sedangkan menurut Amin Syarifuddin, kata muamalah secara leksikal mengandung arti saling berbuat atau berbuat secara timbal balik. Lebih sederhana lagi berarti hubungan antara orang per orang. Bila kata ini dihubungkan dengan fikih akan mengandung arti aturan

¹ Ibn ‘Ata’illah al-Sakandari, *Taj al-‘Arus al-Hawi li Tahdhib al-Nufus* (Kairo: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), juz ke-30, 58.

² Ali Fikri, *al-Mua‘amat al-Madiyyah wa al-Adabiyyah* (Mesir: Matba‘ah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1357H), cet. ke-1, 180.

³ Muhammad ‘Uthman Shabir, *al-Mu‘amalah al-Maliyyah al-Mu‘asirah fi al-Fiqh al-Islami* (Palestina: Dar al-Nafa’is, 2007), 12.

yang mengatur hubungan antara satu orang dengan orang yang lain dalam pergaulan hidup di dunia. Ini merupakan imbalan dari ibadah yang mengatur hubungan lahir antara manusia dengan penciptanya, yakni Allah swt.⁴

Prinsip-prinsip Muamalah

Di atas telah dikemukakan bahwa muamalah adalah merupakan bagian dari hukum Islam yang mengatur hubungan antara dua pihak atau lebih dalam suatu transaksi. Dari pengertian tersebut ada dua hal yang menjadi ruang lingkup dari muamalah:⁵

1. Bagaimana transaksi itu dilakukan. Hal ini menyangkut etika (*adabiyyah*) suatu transaksi, seperti ijab kabul, saling meridai, tidak ada keterpaksaan dari salah satu pihak, adanya hak dan kewajiban masing-masing, kejujuran; atau terkait kemungkinan adanya penipuan, pemalsuan, penimbunan, dan segala sesuatu yang bersumber dari indra manusia yang ada kaitannya dengan peredaran harta dalam kehidupan masyarakat.
2. Apa bentuk transaksi itu. Ini menyangkut materi (*maddiyyah*) transaksi yang dilakukan, seperti jual beli, gadai, jaminan dan tanggungan, pemindahan utang, perseroan harta dan jasa, sewa-menyewa, dan lain sebagainya.⁶

Berdasarkan ruang lingkup di atas, maka prinsip-prinsip muamalah berada pada wilayah etika (*adabiyyah*), yaitu bagaimana transaksi itu dilakukan. Prinsip-prinsip itu pada intinya menghendaki agar setiap proses transaksi tidak merugikan salah satu atau kedua

⁴ Amin Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqh* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 175.

⁵ Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2002), 5.

⁶Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2002), 5.

belah pihak, atau hanya menguntungkan salah satu pihak saja.⁷
Prinsip-prinsip yang dimaksud antara lain:

1. Setiap transaksi pada dasarnya mengikat pihak-pihak yang melakukan transaksi itu sendiri, kecuali transaksi itu ternyata melanggar syariat. Prinsip ini sesuai dengan maksud ayat pertama surah al-Maidah dan ayat ke-34 surah al-Isra', yang memerintahkan orang-orang mukmin supaya memenuhi akad atau janjinya jika mereka melakukan perjanjian dalam suatu transaksi.
2. Butir-butir pererjanjian dalam transaksi itu dirancang dan dilaksanakan oleh kedua belah pihak secara bebas tetapi penuh tanggung jawab, selama tidak bertentangan dengan peraturan syariat dan sopan santun (*adabiyah*).
3. Setiap transaksi dilakukan secara suka rela, tanpa ada paksaan atau intimidasi dari pihak mana pun.
4. Pembuat hukum (*Shari'*) mewajibkan agar setiap perencanaan transaksi dan pelaksanaannya didasarkan atas niat baik, sehingga segala bentuk penipuan, kecurangan, dan penyelewengan dapat dihindari bagi pihak yang tertipu atau yang dicurigai telah diberikan hak *khiyar* (kebebasan memilih untuk melangsungkan atau membatalkan transaksi tersebut).
5. Penentuan hak yang muncul dari suatu transaksi diberikan oleh *shara'* kepada *'urf* (adat kebiasaan) untuk menentukan kriteria dan batasannya. Artinya, peranan *'urf* dalam bidang transaksi sangat menentukan selama *shara'* tidak menentukan lain. Oleh sebab itu, ada juga yang mendefinisikan muamalah sebagai hukum *shara'* yang berkaitan dengan masalah keduniaan, seperti jual beli, pinjam-meminjam, sewa-menyewa.⁸

⁷ Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2002), 5.

⁸ Nurfaizal, "Hukum Islam" dalam https://www.academia.edu/35259644/makalah_prinsip-

Inti dari kelima prinsip di atas adalah bahwa dalam suatu transaksi yang melahirkan akad perjanjian bersifat mengikat pihak-pihak yang melakukannya; dilakukan secara bebas bertanggung jawab dalam menentukan bentuk perjanjian ataupun dalam hal yang berkenaan dengan hak dan kewajiban masing-masing; atas kemauan kedua belah pihak tanpa ada paksaan; didasari atas niat baik dan kejujuran; dan memenuhi syarat-syarat yang sudah biasa dilakukan, seperti syarat-syarat administrasi, saksi-saksi, agunan dalam pinjam-meminjam, dan sebagainya.⁹

Karakteristik Muamalah

Sebagaimana ibadah, muamalah juga memiliki beberapa karakteristik sebagai berikut:

1. *Bina'uhu 'ala asas al-mabadi' al-'ammah* atau *al-nusus fi al-mu'amalah ijmaliiyah kulliiyah*, Artinya bahwa muamalah dibangun di atas prinsip-prinsip universal (*al-mabadi' al-'ammah*), seperti: nilai-nilai keadilan (*al-'adalah*), kesetaraan (*al-musawah*), musyawarah (*al-shura*), saling membantu (*al-ta'awun*), dan toleransi (*al-tasamuh*). Dengan basis prinsip-prinsip tersebut, tercipta hubungan-hubungan sosial yang berkeadilan dan anti ketimpangan.¹⁰

Hal ini jelas berbeda dengan ibadah yang sifatnya detail dan tegas. Tujuan mengapa muamalah dibangun di atas dasar-dasar yang umum dan kaidah-kaidah umum, adalah agar para *fuqaha'* dapat menjangkau perkembangan peradaban manusia dengan

prinsip_kontrak_muamalah_yang_diterapkan_dalam_perbankan.docx, 3.
(diakses pada 14 Juli 2021).

⁹ Nurfaizal, "Hukum Islam" dalam https://www.academia.edu/35259644/makalah_prinsip-prinsip_kontrak_muamalah_yang_diterapkan_dalam_perbankan.docx, 4 (diakses pada 14 Juli 2021).

¹⁰ KH. Afifuddin Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat* (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018), 44.

dasar-dasar tersebut.¹¹

Teks-teks yang mengatur persoalan muamalah bersifat global-universal dan berupa prinsip-prinsip dasar. Kondisi seperti ini bukannya tanpa disengaja oleh *Shari'* (Allah dan rasul-Nya). *Shari'* sengaja memberi aturan demikian agar ajaran muamalah dapat bergerak dinamis di dalam merespons aneka persoalan hukum yang terus berkembang di tengah masyarakat.¹²

Dalam permasalahan zakat pertanian, dalil-dalil Al-Qur'an yang menerangkan tentang zakat pertanian seluruhnya bersifat umum. Semisal, di dalam surah al-Baqarah ayat 43 yang menjelaskan tentang hukum kewajiban zakat, termasuk zakat pertanian. Dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang yang rukuk."¹³

2. *al-Asl fi al-mu'amalat al-iltifat ila al-ma'ani*

Maksudnya bahwa prinsip muamalah adalah mengutamakan substansi daripada format. Dalam transaksi jual beli, misalnya, sangat diperhatikan prinsip *taradin* (suka sama suka) sebagai substansi. Sedangkan ijab kabul (pernyataan verbal) tidak lain adalah format yang memmanifestasikan *taradin*. Dalam muamalah, dimensi luar bisa berubah sesuai dengan perkembangan peradaban umat manusia.¹⁴

3. *Al Asl fi al-mu'amalat al-ibahah*

Pada dasarnya muamalah adalah diperbolehkan (*al-ibahah*). Dalam artian bahwa untuk membolehkan suatu praktik muamalah tidak diperlukan dalil yang membolehkannya, baik nas Al-Qur'an maupun nas Hadis, dan secara langsung ataupun

¹¹ Muhammad 'Uthman Shabir, *al-Mu'amalah al-Maliyyah al-Mu'asirah fi al-Fiqh al-Islami*, 18.

¹² KH. Afifuddin Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 48.

¹³ QS. al-An'am: 119, Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 7.

¹⁴ KH. Afifuddin Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 45.

tidak. Yang diperlukan adalah pengetahuan tentang ketiadaan dalil yang melarangnya.¹⁵ Senada dengan hal ini adalah kaidah: “Persoalan-persoalan muamalah itu longgar sepanjang tidak ada dalil yang melarangnya.”¹⁶ Kaidah ini didasarkan pada beberapa ayat dalam al Quran, di antaranya: “...Allah telah menjelaskan kepadamu apa yang diharamkan-Nya kepadamu...”¹⁷ *Ma’fhum* ayat ini adalah bahwa segala hal yang tidak dijelaskan secara rinci keharamannya berarti halal. Akan tetapi, selayaknya bahwa paling tidak praktik muamalah yang dilakukan memiliki sandaran - secara langsung ataupun tidak langsung - kepada nas-nas syariat yang bercorak khusus ataupun umum. Setidaknya seorang juris Islam ketika ia akan menghukumi sebuah transaksi mengetahui secara detail gambaran dan esensi akad tersebut.¹⁸ Ibnu Taimiyyah mengingatkan bahwa sesungguhnya seluruh transaksi yang dilarang – baik yang termaktub di dalam Al-Qur’an maupun As-Sunnah - kembali kepada dua hal, yakni: untuk menegakkan keadilan dan untuk melarang terjadinya kezaliman sekecil apa pun.¹⁹

Zakat dalam pandangan para ulama merupakan sebuah keniscayaan yang mesti ada pada setiap kehidupan manusia. Bahkan, bilamana ada ketimpangan sosial antara yang kaya dan yang miskin, sedangkan syariat belum menurunkan sebuah aturan tentangnya. Apakah yang kaya boleh membiarkan hal tersebut tanpa memperdulikan yang miskin? Jelas kepekaan sosial lebih diprioritaskan daripada terlebih dahulu menanti

¹⁵ KH. Afifuddin Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 46

¹⁶ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Wasit fi al-Madhhab* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-5, 337.

¹⁷ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur’an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 143.

¹⁸ Muhammad ‘Uthman Shabir, *al-Mu’amalah al-Maliyyah al-Mu’asirah fi al-Fiqh al-Islami*, 19.

¹⁹ Ibn Taimiyyah, *Majmu’at al-Fatawa* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-27, 385.

datangnya aturan.²⁰

4. *Bina'uhu 'ala mura'at 'ilal wa al-masalih*

Muamalah dibangun atas dasar memperhatikan *'illat* dan *maslahah*. Jika ibadah bersifat *ta'abbudi*, *ghayr ma'qul al-ma'na*, dan *ghayr mu'allaqah bi al-'illat*, maka muamalah sebaliknya, yakni bersifat *ta'aqquli (reasonable)* atau *mu'allaqah bi al-'illat*. Artinya, muamalah didasarkan pada *'illat*, *hikmah*, dan *maslahah* yang dapat dipahami oleh akal sehat manusia.²¹

Al-Shatibi menyebut muamalah dalam kitab *al-Muwafaqat*-nya dalam ungkapan dengan term al-'adah dalam ungkapan beliau: *الأصل في العادلت الالتفات إلى المعاني*. Ungkapan tersebut lebih umum karena karena mencakup seluruh lini kehidupan. *'Illat* untuk menunjukkan apakah transaksi itu diperbolehkan atau tidak adalah dengan metode *istiqra'i*.²² Metode ini ditegaskan oleh al-Shatibi dengan pernyataan bahwa sesungguhnya yang diinginkan oleh *Shari'* adalah merealisasikan *maslahah* bagi manusia, peradaban juga haruslah berdasarkan kepada adanya *maslahah* itu. Jika suatu waktu dijumpai ada transaksi yang dilarang karena tidak mengantarkan kepada terwujudnya *maslahah*, namun di waktu yang berbeda ia dapat menghantarkan kepada *maslahah*, maka transaksi tersebut diperbolehkan.²³

5. *al-Jam' bayn al-thabat wa al-murunah*

Pemahamannya bahwa muamalah memadukan antara

²⁰ Muhammad bin Muhammad bin Mahmud Abu Mansur al-Maturidi, *Ta'wilat Ahl al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), juz ke-7, 246; Muhammad Tahir bin 'Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 2011), 126.

²¹ Muhammad 'Uthman Shabir, *al-Mu'amalah al-Maliyyah al-Mu'asirah fi al-Fiqh al-Islami*, 19.

²² Ibrahim bin Musa al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar Ibn 'Affan, 1997), 300.

²³ Salman 'Audah, *Dawabit li al-Dirasah al-Fiqhiyyah* (t.t.: t.p., t.th.), 92.

ketegasan dan kelenturan. Dalam muamalah ada bagian yang tidak bisa berubah dan bagian yang bisa berubah. Ada dua bagian muamalah yang tidak dapat berubah. *Pertama*, prinsip-prinsip dasar muamalah, seperti *al-taradin*, kejujuran, bebas dari praktik monopoli, dan riba. *Kedua*, yang menyangkut *maqasid al-shari'ah* (tujuan pensyariaan muamalah).²⁴

Sedangkan yang dapat berubah sejalan dengan perubahan situasi (*al-ahwal*) dan kondisi (*al zuruf*) adalah yang berkaitan dengan format dan teknik operasional dalam menjalankan muamalah. Di sini berlaku kaidah berikut:

الثبات في الأصول والمقاصد والمرونة في الفروع والوسائل

“Konstan dalam hal prinsip dan tujuan. Lentur dalam persoalan cabang dan media (sarana) mencapai tujuan.”²⁵

Bagi seorang ekonom muslim haruslah mengetahui mana yang *thabat* mana yang *murunah*, agar ia tidak terjebak ke dalam akad-akad yang menjadi keniscayaan namun bertentangan dengan syariat. Semisal, uang yang ditarik setiap bulan oleh bank konvensional sebagai iuran bulanan, transaksi semisal ini merupakan riba dan tidak boleh dihalalkan, karena riba tetap riba di mana pun, kapan pun dan dengan term apa

²⁴ KH. Afifuddin Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018), 47. muamalah. Di sini berlaku kaidah berikut:

²⁵ Makna kaidah ini adalah “ketentuan yang mengatur *al-maqasid* bersifat konstan, sedangkan ketentuan hukum yang mengatur tata cara (*wasilah*) menuju *al-maqasid* bersifat lentur.” Dalam tataran teori hampir semua ulama sepakat atas kaidah ini. Namun dalam tataran pemahaman ketentuan hukum mana yang termasuk kategori *al-maqasid* dan mana yang *al-wasa'il*, serta dalam ranah mana kaidah ini diterapkan masih menjadi perbincangan serius di kalangan ulama, bahkan menimbulkan pro-kontra. Salat, misalnya, apakah ia *al-maqasid* yang bersifat konstan ataukah ia adalah *al-wasa'il* yang elastis keberadaannya (Lihat: al-Salusi, *al-Mu'amalat al-Maliyyah al-Mu'assirah fi al-Fiqh al-Islami* (t.t.: t.p., t.th.), 24).

pun.²⁶

6. *al-'Ibrah fi al-mu'amalah ma fi nafs al-amr*

Dalam permasalahan ibadah yang menjadi pertimbangan adalah praduga orang yang bersangkutan dan berdasarkan kenyataan yang sedang terjadi. Namun, dalam muamalah yang dipertimbangkan hanyalah apa yang ada pada kenyataan. Ini merupakan implikasi dari prinsip muamalah yang lainnya, yakni: *الأصل في العادلت الالتفات إلى المعاني* yang menyebabkan ketidakbolehan berpraduga dalam bermuamalah dan hanya didasarkan pada kenyataannya.²⁷ Pengaplikasian kaidah ini mencakup seluruh dimensi muamalah, baik yang *mu'awadah* maupun *tabarru'at*. Karena itu, jika ada yang menjual sesuatu dan menduga dirinya punya hak atasnya, lalu ia sadar bahwa ternyata itu bukan miliknya, maka akadnya menjadi tidak sah. Begitu pula sebaliknya, jika ia menjual sesuatu dan menduga bahwa itu bukan miliknya, kemudian jelas itu ternyata miliknya, maka akad jual belinya sah.²⁸

Pembagian Transaksi ('Uqud)

Akad dalam bahasa Arab berarti ikatan (pengencangan dan penguatan) antara beberapa pihak dalam hal tertentu, baik ikatan itu bersifat konkret maupun abstrak, dan dari satu sisi maupun dari dua sisi.²⁹ Dalam kitab *Misbah al-Munir* dan kitab-kitab bahasa lainnya disebutkan: *'aqada al-'ahd* (mengikat perjanjian); *fa'aqada* (lalu ia terikat). Dalam sebuah kalimat, misalnya: *'aqada al-niyyah wa al-*

²⁶ Muhammad bin al-Hasan al-Badakhshi, *Sharh al-Badkhashi Minhaj al-'Uqul wa al-Sharh al-Asnawi Nihayat al-Su'ul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), juz ke-3, 199.

²⁷ Muhammad bin Husayn al-Jayzani, *Ma'alim Usul al-Fiqh 'ind Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-1, 362.

²⁸ Abu 'Abdillah al-Hazimi, *Sharh al-Qawa'id wa al-Usul al-Jami'ah wa al-Furuq* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-13, 36.

²⁹ Abu al-Mudaffar al-Marwazi al-Sam'ani, *Qawati' al-Adillah fi al-Usjul* (t.t.: t.p., t.th.), 405.

'*azm 'al shay'* (berniat dan bertekad untuk melakukan sesuatu); *wa 'aqada al-yamin* (dan mengikat sumpah); maksudnya adalah mengikat antara kehendak dan realisasi atas apa yang telah dikomitmenkan.³⁰ Pengertian secara bahasa di atas tercakup ke dalam pengertian secara istilah untuk kata-kata akad. Menurut *fuqaha'*, akad memiliki dua pengertian (pengertian umum dan pengertian khusus). Pengertian umum lebih dekat dengan pengertian secara bahasa dan pengertian ini yang tersebar di kalangan *fuqaha'* Malikiyyah, Shafi'iyah, dan Hanabilah. Yakni, setiap sesuatu yang ditekadkan oleh seseorang untuk melakukannya, baik yang muncul atas kehendak sendiri (seperti: wakaf, *ibra'* atau pengguguran hak, talak, dan sumpah) maupun yang muncul atas dasar saling membutuhkan (seperti: jual beli dan sewa- menyewa). Adapun pengertian khusus yang dimaksudkan di sini ketika membicarakan tentang teori akad adalah hubungan antara ijab kabul terhadap objek (*tarattubu athar al-'uqud*).³¹

Adapun *al-'aqad* menurut bahasa berarti ikatan, lawan katanya *al-hall* yang artinya pelepasan atau pembubaran. Mayoritas *fuqaha'* mengartikannya sebagai gabungan ijab dan kabul, dan koneksi antara keduanya yang sedemikian rupa sehingga terciptalah makna atau tujuan yang diinginkan dengan akibat-akibat nyatanya. Dengan demikian, akad adalah suatu perbuatan untuk menciptakan apa yang diinginkan oleh kedua belah pihak yang melakukan ijab dan kabul.³²

Mustafa al-Zarqa, tokoh fikih Yordania asal Suriah, menyatakan bahwa tindakan hukum yang dilakukan manusia terdiri atas dua bentuk, yaitu tindakan berupa perbuatan dan tindakan

³⁰ Abu al-'Abbas al-Hamawi, *al-Misbah al-Munir* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-3, 126.

³¹ 'Abd al-Malik al-Juwayni, *Nihayat al-Matlab fi Dira yat al-Madhhab* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-6, 251.

³² Muhammad Jawad Mughniyyah, *Fiqh al-Imam Ja'far Sadiq* (t.t.: t.p., t.th.), 34.

berbentuk perkataan. Tindakan yang berupa perkataan pun terbagi dua, bersifat akad dan yang tidak. Tindakan berupa perkataan yang bersifat akad terjadi bilamana dua atau beberapa pihak mengikatkan diri untuk melakukan suatu perjanjian. Adapun tindakan berupa perkataan yang tidak bersifat akad terbagi lagi ke dalam dua macam.

1. Yang mengandung kehendak pemilih untuk menetapkan atau melimpahkan hak, dan membatalkan atau menggugurkannya, seperti: wakaf, hibah, dan talak.
2. Yang tidak mengandung kehendak pihak yang menetapkan atau menggugurkan suatu hak, tetapi perkataannya itu memunculkan suatu tindakan hukum, seperti: gugatan yang diajukan kepada hakim dan pengakuan seseorang di depan hakim.³³

Berdasarkan pembagian tindakan hukum manusia menurut Mustafa al-Zarqa, suatu tindakan hukum lebih umum daripada akad. Setiap akad dikatakan sebagai tindakan hukum dari dua pihak atau lebih, tetapi tidak setiap tindakan hukum dapat disebut sebagai akad.³⁴ Menurut al-Zarqa' dalam pandangan *shara'*, suatu akad merupakan ikatan secara hukum yang dilakukan oleh dua atau beberapa pihak yang sama-sama berkeinginan untuk mengikatkan diri. Kehendak atau keinginan pihak-pihak yang mengikatkan diri tersebut sifatnya tersembunyi di dalam hati. Oleh sebab itu, untuk menyatakan kehendak masing-masing harus diungkapkan dalam suatu pernyataan. Pernyataan pihak-pihak yang berakad itu disebut dengan ijab dan kabul. Ijab adalah pernyataan pertama yang dikemukakan oleh salah satu pihak yang mengandung keinginan secara pasti untuk mengikatkan diri. Sedangkan kabul adalah pernyataan pihak lain

³³Mustafa al-Zarqa, *al-Madkhal ila Nazariyyah al-Iltizam fi al-Fiqh al-Islami* (t.t.: t.p., t.th.), 135.

³⁴Mustafa al-Zarqa, *al-Madkhal ila Nazariyyah al-Iltizam fi al-Fiqh al-Islami* (t.t.: t.p., t.th.), 135.

setelah ijab yang menunjukkan persetujuan untuk mengikatkan diri.³⁵

Sementara itu, ikatan dan perjanjian dalam konteks muamalah dapat disebut dengan akad. Kata akad berasal dari bahasa Arab, yakni: *al-‘aqd* yang bentuk pluralnya adalah *al-‘uqud* yang mempunyai arti: Mengikat (*al-rabit*), yaitu mengumpulkan dua ujung tali dan mengikat salah satunya dengan yang lain sehingga bersambung, lalu keduanya menjadi sepotong benda. Sambungan (*al-‘aqd*), yaitu sambungan yang memegang kedua ujung itu dan mengikatnya. Janji (*al-‘ahd*), sebagaimana firman Allah swt. dalam surah Ali ‘Imran ayat 76; “(Bukan demikian), sebenarnya siapa yang menepati janji (yang dibuat)-Nya dan bertakwa. Maka sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa.”³⁶

Dari keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa pengertian akad mencakup perjanjian (*al-‘ahd*), persetujuan dua perjanjian atau lebih, dan perserikatan (*al-‘aqd*).³⁷ Dalam akad pada dasarnya yang dititikberatkan adalah kesepakatan antara kedua belah pihak yang ditandai dengan ijab kabul. Dengan demikian, ijab kabul adalah suatu perbuatan atau pernyataan untuk menunjukkan suatu keridaan dalam berakad yang dilakukan oleh dua orang atau lebih, sehingga terhindar atau keluar dari suatu ikatan yang tidak berdasarkan *shara’*. Karena itu, dalam Islam tidak semua bentuk kesepakatan atau perjanjian dapat dikategorikan sebagai akad, terutama kesepakatan yang tidak didasarkan pada kerelaan dan ketentuan syariat Islam.³⁸

³⁵ Mustafa al-Zarqa, *al-Madkhal ila Nazariyyah al-Iltizam fi al-Fiqh al-Islami* (t.t.: t.p., t.th.), 135.

³⁶ Mustafa al-Zarqa, *al-Madkhal ila Nazariyyah al-Iltizam fi al-Fiqh al-Islami* (t.t.: t.p., t.th.), 135.

³⁷ Zakariya bin Muhammad bin Ahmad al-Ansari, *al-Gharar al-Bahiyyah Sharh al-Bahjah* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-2, 402.

³⁸ Mustafa ‘Ali al-Khin dkk., *al-Fiqh al-Manhaji* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-7, 111.

Rukun-rukun akad

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan *fuqaha'* berkenaan dengan rukun akad. Jika menurut jumur *fuqaha'* bahwa rukun akad itu terdiri atas:

- a. *'Aqid* (orang yang berakad atau bersepakat)
- b. *Ma'qud 'alayh* (barang atau jasa yang diakadkan)
- c. *Maudu' al-'aqd* (tujuan pokok dalam melakukan akad)
- d. *Sighah al-'aqd* (ijab dan kabul).³⁹

Hal ini didasarkan kepada definisi rukun yang menurut jumur merupakan sesuatu yang keberadaan sesuatu yang lain bergantung kepadanya, meskipun ia bukan bagian dari hakikatnya. Namun, bagaimana pun perbedaan yang ada, itu hanya istilah yang pada akhirnya tidak banyak berpengaruh terhadap substansinya.⁴⁰

Jadi, rukun akad adalah segala sesuatu yang mengungkapkan kesepakatan dua kehendak atau menggantikan posisinya, baik berupa perbuatan, isyarat, maupun tulisan. Sementara unsur lain yang menjadi fondasi akad, seperti objek yang diakadkan dua pihak yang berakad, merupakan kelaziman akad yang mesti ada untuk membentuk sebuah akad. Sebab, adanya ijab dan kabul menghendaki keberadaan dua pihak yang berakad.⁴¹

Berkenaan dengan rukun akad, ada tiga pendapat yang dikemukakan oleh kalangan ahli fikih, yaitu:

- a. Akad tidak sah, kecuali dengan memakai *sighah* ijab kabul.
- b. Akad jual beli tetap sah dengan perbuatan (*af'al*).
- c. Akad dapat berbentuk segala hal yang menunjukkan maksud

³⁹ Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, *al-Mausu'at al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah* (Kuwait: Dar al-Salasil, t.th.), edisi ke-30, 200.

⁴⁰ Mansur bin Yunus bin Idris al-Bahuti, *Sharh Muntaha al-Iradat* (Beirut: Mu'assasatu al-Risalah, t.th.), juz ke-2, 140; Shams al-Din Muhammad bin al-Khatib al-Shirbini, *Mughnial-Muhtaj* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-2, 5-7.

⁴¹ Muhammad Amin bin 'Umar 'Abidin, *Radd al-Muh r'ala al-Durr al-Mukhtar* (Riyadh: Dar al-'Alam al-Kutub, 2003), juz ke-1, 161-164.

dan tujuan akad, baik berupa ucapan maupun perbuatan.⁴²

Syarat-syarat akad

Setiap pembentukan akad mempunyai syarat yang ditentukan *shara'* yang wajib disempurnakan. Syarat-syarat terjadinya akad itu dua macam:

- a. Syarat-syarat yang bersifat umum, yaitu syarat-syarat yang wajib sempurna wujudnya dalam keseluruhan akad. Syarat-syarat umum yang harus dipenuhi berbagai macam akad tersebut adalah:
 1. Kedua orang yang melakukan akad tergolong cakap (*ahliyyan*) dalam bertindak sehingga akadnya orang yang tidak cakap (contohnya: orang gila) berarti tidak sah.
 2. Yang dijadikan objek akad dapat menerima hukumnya.
 3. Akad itu diizinkan oleh *shara'* dan dilakukan oleh orang yang mempunyai hak untuk melakukannya, walaupun dia bukan *aqid* yang memiliki *ma'qud 'alayh*.
 4. Akad itu bukan tergolong jenis-jenis akad yang terlarang, seperti jual beli *mulamasah*.
 5. Akad tersebut dapat memberikan faedah.
 6. Ijab harus berjalan terus, sehingga ijab dianggap tidak sah apabila ijab tersebut dibatalkan sebelum adanya kabul.
- b. Syarat-syarat yang bersifat khusus, yaitu syarat-syarat yang wujudnya wajib ada dalam sebagian akad, syarat khusus ini juga disebut sebagai *idafi* (tambahan) yang harus ada di samping syarat-syarat yang umum, semisal syarat berupa kehadiran saksi dalam akad nikah.⁴³

Menurut ulama mazhab al-Zahiri bahwa seluruh syarat yang

⁴² Muhammad Amin bin 'Umar 'Abidin, *Radd al-Muh r 'ala al-Durr al-Mukhtar* (Riyadh: Dar al-'Alam al-Kutub, 2003), juz ke-1, 161-164.

⁴³ 'Abdullah bin Hijazi bin Ibrahim al-Sharqawi, *Hashiyah al-Sharqawi 'ala Sharh a-Tarir* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-2, 16.

dikemukakan pihak-pihak yang berakad apabila tidak diakui oleh *shara'* sebagaimana tercantum dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah adalah batal. Sedangkan jumbuh ulama fikih berpendapat bahwa pada dasarnya pihak-pihak berakad itu memiliki kebebasan dalam menentukan syarat-syarat tersendiri dalam suatu akad. Namun, menurut ulama fikih mazhab Hanafi dan Syafi'i, bahwa sekalipun pihak-pihak yang berakad mempunyai kebebasan dalam menentukan *shara'*, tetapi kebebasan itu tetap mempunyai batasan (terbatas), yakni selama syarat itu tidak bertentangan dengan hakikat akad itu sendiri.⁴⁴ Secara umum, ulama fikih menetapkan bahwa akad yang telah memenuhi rukun dan syaratnya mempunyai kekuatan mengikat terhadap pihak-pihak yang melakukan akad.⁴⁵

Macam-macam akad

Adapun yang termasuk macam-macam akad adalah:

- a. Akad *munjiz*, yaitu akad yang dilaksanakan langsung pada saat menuntaskan akad.
- b. Akad *mu'allaq*, yaitu akad yang dalam pelaksanaannya terdapat syarat yang telah ditentukan dalam akad.
- c. Akad *mudaf*, yaitu akad yang dalam pelaksanaannya terdapat syarat-syarat mengenai penangguhan pelaksanaan akad, pernyataan yang pelaksanaannya ditangguhkan sampai waktu yang telah ditentukan, dan perkataan tersebut sah dilakukan pada waktu akad.⁴⁶

Adapun sah dan tidaknya akad, terbagi menjadi:

- a. Akad *sahihah*, yaitu suatu akad yang telah memenuhi syarat-

⁴⁴ Salih 'Abd al-Sami' al-Abi al-Azhari, *Jawahir al-Iklil* (Beirut: al-Maktabah al-Thaqafiyah, t.th.), juz ke-2, 2; Muhammad bin Ahmad bin Muhammad 'Illish, *Manh al-Jalil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), juz ke-2, 462.

⁴⁵ Shams al-Din Muhammad bin al-Khatib al-Shirbini, *Mughni a-Muhtaj* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-3, 140.

⁴⁶ Abu Bakr bin Mas'ud bin Ahmad al-Kasani al-Hanafi, *Badai' al-Sana'i' fi Tartib al-Sharai'* (Mesir: al-Matba'ah al-Jamaliyyah, 1328 H), juz ke-5, 133.

syarat yang ditetapkan, baik syarat yang bersifat umum maupun khusus. Untuk akad yang sah, menurut Hanafiyyah dan Malikiyyah terklasifikasi kepada *nafidh* dan *mawquf*.

- Akad *nafidh*, yaitu akad yang dilakukan oleh orang yang memiliki *ahliyyah* dan *wilayah*, sebagaimana kebanyakan akad manusia.
 - Akad *mawquf*, yaitu akad yang dilakukan oleh seseorang yang memiliki *ahliyyah* untuk proses akad tetapi ia tidak memiliki *wilayah* untuk mengadakan akad.⁴⁷
- b. Akad *fasidah*, yaitu akad-akad cacat karena tidak memenuhi syarat-syarat yang ditentukan, baik dalam syarat umum maupun khusus. Jumhur ulama fikih menyatakan bahwa akad yang *batil* dan akad yang *fasid* mengandung esensi yang sama, yakni sama-sama tidak sah dan akad tersebut tidak mengakibatkan hukum apa pun.⁴⁸

Adapun jika ditinjau dari segi maksud dan tujuannya, akad itu digolongkan kepada *tabarru'* dan *tijari (mu'awad}ah)*.

- a. Akad *Tabarru'*, Adalah akad yang dimaksudkan untuk menolong sesama dan murni semata-mata mengharap rida dan pahala dari Allah swt., tanpa unsur pamrih (mencari *return*) ataupun suatu motif tertentu. Yang termasuk kategori akad jenis ini adalah akad hibah, *ibra'*, *wakalah*, *kafalah*, *hawalah*, *rahn*, dan *qard*.⁴⁹ Menurut Syekh Mahmud al-Bukhari, akad *wadi'ah* dan hadiah juga termasuk ke dalam kategori akad *tabarru'*, sebab ketiga hal tersebut merupakan bentuk amal perbuatan

⁴⁷ Muhammad Amin bin 'Umar 'Abidin, *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar* (Riyadh: Dar al-'Alam al-Kutub, 2003), juz ke-4, 104; al-Shaukani, *Fath al-Qadir* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2013), juz ke-5, 309.

⁴⁸ Nizam, *al-Fatawa al-Hindiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), juz ke-3, 209.

⁴⁹ 'Ali Haidar, *Darar al-Hukkam Sharh Majallat al-Ahkam* (Beirut: Dar 'Alam al-Kutub, 2003), juz ke-1, 860.

baik dalam membantu sesama. Karena itu, dikatakan bahwa akad *tabarru'* adalah suatu transaksi yang tidak berorientasi komersial atau bukan *profit oriented*. Transaksi model ini pada prinsipnya bukan untuk mencari keuntungan komersial, tetapi lebih kepada menekankan semangat tolong-menolong dalam kebaikan (*ta'awanu 'alaal-birr wa al-taqwa*).⁵⁰

1. Hibah (Pemberian). Pengertian hibah adalah pemilikan terhadap sesuatu pada masa hidup tanpa meminta ganti. Hibah tidak sah kecuali dengan adanya ijab dari orang yang memberikan, tetapi untuk sahnya hibah tersebut menurut Imam Qudamah bahwa kesahan hibah itu tidak disyaratkan pernyataan *qabul* dari si penerima hadiah. Hal tersebut berdasarkan Hadis bahwa 'Abdullah bin 'Umar ra. berhutang unta kepada sayidina 'Umar ra., lantas Rasulullah saw. berkata kepada sayidina Umar ra. dengan mata beliau. Sayidina 'Umar ra. berkata, "Unta itu untukmu, wahai Rasulullah." Lalu, Rasulullah saw. berkata: "Unta itu untukmu, wahai Abdullah bin Umar. Pergunakanlah sesuka hatimu." Di sini tidak ada pernyataan kabul dari Nabi saw. ketika menerima pemberian unta dari Umar ra. dan juga tidak ada pernyataan kabul dari Ibn 'Umar ra. ketika menerimanya dari Nabi saw.⁵¹ Hibah itu sah menurut *shara'* dengan syarat-syarat, antara lain si pemberi hibah (*wahib*) sudah mampu mengelola keuangannya, *hibah* (barang/harta yang diberikan) harus jelas, dan kepemilikan terhadap barang hibah itu terjadi bilamana hibah tersebut sudah berada

⁵⁰ Mahmud bin Ahmad bin 'Abd al-'Aziz bin Mazah al-Bukhari, *al-Muhit al-Burhani* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), juz ke-8, 36.

⁵¹ Ibn Qudamah, *al-Mughni* (Beirut: Dar 'Alami al-Kutub, 1997), juz ke-6, 7.

di tangan si penerima hibah (*muhab*).⁵²

2. *Ibra'*. Arti kata *ibra'* sama dengan melepaskan, mengikhlaskan, atau menjauhkan diri dari sesuatu. Menurut istilah fikih, *ibra'* adalah pengguguran piutang dan menjadikannya sebagai milik orang yang berhutang.⁵³ Sedangkan menurut syariat Islam, *ibra'* merupakan salah satu bentuk solidaritas dan sikap saling menolong dalam kebajikan yang sangat dianjurkan syariat Islam, seperti dikemukakan dalam firman Allah swt. di dalam surah al-Baqarah ayat 280, yang artinya: “Dan jika seseorang (yang berhutang itu) dalam kesukaran maka berilah ia tangguh sampai ia berkelapangan. Dan menyedekahkan sebagian atau seluruh hutang itu lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.”⁵⁴ Sehubungan dengan pendefinisian *ibra'* terutama dari segi makna pengguguran dan pemilikan, para ulama fikih berbeda pendapat. Ulama mazhab Hanafi menyatakan bahwa *ibra'* lebih dapat diartikan sebagai pengguguran, meskipun makna pemilikan tetap ada. Menurut mazhab Maliki di samping bertujuan menggugurkan piutang, *ibra'* juga dapat menggugurkan hak milik seseorang jika ingin digugurkannya. Ketika hak milik terhadap suatu benda digugurkan oleh pemiliknya, maka statusnya sama dengan hibah. Menurut mazhab Syafi'i, sebagian ulama mengatakan bahwa *ibra'* mengandung pengertian pemilikan utang untuk orang yang berhutang dan sebagian lainnya mengartikan pengguguran, seperti yang

⁵² Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabir Sharh Mukhtasar al-Mazani* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), juz ke-16, 287.

⁵³ Yahya bin Sharaf al-Nawawi, *Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), juz ke-2, 111.

⁵⁴ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 66.

dikemukakan oleh mazhab Hanafi.⁵⁵ Dari semua pendapat-pendapat tersebut pendapat terakhir ini yang paling sah.

3. *Wakalah*. *Wakalah* menurut bahasa Arab dapat dipahami sebagai *al-tafwid*. Yang dimaksudkan adalah bentuk penyerahan, pendelegasian, atau pemberian mandat dari seseorang kepada orang lain yang dipercayainya. Yang dimaksudkan dalam pembahasan ini adalah *wakalah* yang merupakan salah satu dari jenis akad, yakni pelimpahan kekuasaan oleh seseorang kepada orang lain dalam hal-hal yang diwakilkan.⁵⁶ Agama Islam mensyariatkan *wakalah* karena manusia membutuhkannya. Hal itu karena tidak setiap orang mempunyai kemampuan atau kesempatan untuk menyelesaikan urusannya sendiri, terkadang dalam suatu kesempatan seseorang perlu mendelegasikan suatu pekerjaan dan urusan pribadinya kepada orang lain untuk mewakili dirinya. Dalil *shara'* yang membolehkan *wakalah* terdapat di dalam surah al-Kahfi ayat 19, yang terjemahannya: “Maka suruhlah salah seorang di antara kamu pergi ke kota dengan membawa uang perakmu ini, dan hendaklah dia lihat manakah makanan yang lebih baik dan bawalah sebagian makanan itu untukmu, dan hendaklah dia berlaku lemah lembut dan jangan sekali-kali menceritakan halmu kepada siapa pun.”⁵⁷ Ayat ini melukiskan bagaimana salah satu dari Ashab al-Kahf itu bertindak sebagai wakil atas nama rekan-rekannya untuk pergi memilih dan membeli makanan. Selain itu, dalam surah Yusuf ayat 55 dinyatakan: “Dia (Yusuf) berkata, ‘Jadikanlah aku bendaharawan negeri

⁵⁵ ‘Abd al-Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh ‘ala al-Madhahib al-Arba’ah* (Kairo: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), juz ke-3, 205.

⁵⁶ Yahya bin Sharaf al-Nawawi, *Majmu’ Sharh al-Muhadhdhab* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), juz ke-8, 209.

⁵⁷ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur’an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 438.

(Mesir) karena aku sesungguhnya orang yang pandai menjaga dan berpengetahuan.’” Dalam ayat ini, Nabi Yusuf siap untuk menjadi wakil dan pengembal amanah menjaga perbendaharaan negeri Mesir.⁵⁸ Di samping ayat Al-Qur’an, ada pula Hadis riwayat Imam Malik dalam kitab *al-Muwatta’* bahwa Rasulullah saw. mewakilkan kepada Abu Rafi’ dan seorang ansar untuk mewakili beliau menikahi Maymunah bint al-Harith.⁵⁹ Dalam kehidupan sehari-hari Rasulullah saw. telah mewakilkan kepada orang lain untuk melakukan berbagai urusan beliau, seperti membayar utang, penetapan *had* dan membayarnya, pengurusan unta, membagi kandang hewan, dan lain-lain. Oleh karena itulah para ulama sepakat bahwa dalil kebolehan *wakalah* juga didasarkan dengan ijmak ulama dan bahkan ada ulama yang sampai menyunahkannya dengan alasan bahwa itu termasuk jenis *ta’awun* atau bentuk tolong-menolong dalam kebaikan.⁶⁰ Penerapan *wakalah* dalam konteks akad *tabarru’* dalam perbankan syariah berbentuk jasa pelayanan, di mana bank syariah memberikan jasa *wakalah*, sebagai wakil dari nasabah selaku yang memberi kuasa (*muwakkil*) untuk melakukan sesuatu (*tawkil*). Dalam hal ini, bank akan mendapatkan upah atau biaya administrasi atas jasanya tersebut. Sebagai contoh bank dapat menjadi *wakil* untuk melakukan pembayaran tagihan listrik atau telepon kepada perusahaan listrik atau perusahaan telepon.⁶¹

4. *Kafalah (Guaranty)*. Pengertian *kafalah* menurut bahasa

⁵⁸ Ibid., 349.

⁵⁹ Malik bin Anas, *al-Muwatta’* (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 1985), juz ke-1, 149.

⁶⁰ Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahal Shams al-Sarakhsy, *al-Mabsut* (Beirut: Dar al-Ma’rafah), juz ke-12, 202.

⁶¹ Muhammad Syafi’i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik* (Jakarta: Gema Insani, 2001), 120.

berarti *al-djaman* (jaminan), *hamalah* (beban), dan *za'amah* (tanggung). Sedangkan menurut istilah, *kafalah* adalah akad pemberian jaminan yang diberikan oleh satu pihak kepada pihak yang lain, di mana pemberi jaminan (*kafil*) bertanggung jawab atas pembayaran kembali sejumlah utang yang menjadi hak penerima jaminan (*makful*).⁶² Dalam pengertian lain, *kafalah* juga berarti mengalihkan tanggung jawabnya orang yang dijamin kepada tanggung jawab orang yang menjadi penjaminnya.⁶³ Dasar pensyariaan *kafalah* adalah firman Allah swt. dalam surah Yusuf ayat 72: "Kami kehilangan alat takar dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh bahan makanan seberat beban unta, dan aku jamin itu."⁶⁴ Didalam ayat terdapat kata زعيم yang berarti penjamin, yang mana di dalam kisah pada ayat tersebut, Nabi Yusuf sebagai زعيم (orang yang bertanggung jawab atas pembayaran).⁶⁵

5. *Hawalah*. Dalam Ensiklopedi Perbankan Syariah, *hawalah* disebut juga dengan *hiwalah* yang berarti *intiqaal* (perpindahan, pengalihan, atau perubahan sesuatu; atau memikul sesuatu di atas pundak).⁶⁶ Secara terminologi, *hawalah* diartikan sebagai pemindahan utang dari tanggungan penerima utang (*asil*) kepada tanggungan orang yang bertanggung jawab (*musal 'alayh*) dengan cara adanya penguat. Atau, dengan ungkapan lain bahwa *hawalah* adalah

⁶² Ala'u al-Din al-Samarqandi, *Tuhfat al-Fuqaha'* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), juz ke-3, 237.

⁶³ Ala'u al-Din al-Samarqandi, *Tuhfat al-Fuqaha'* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), juz ke-3, 238.

⁶⁴ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 352.

⁶⁵ Lajnah al-Qur'an wa al-Sunnah, *al-Muntakhib fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Yordania: Dar al-Thaqafah, 2012) juz ke-1, 344.

⁶⁶ Sa'd bin Turki al-Khathlan, *al-Mu'amalah al-Maliyyah al-Mu'asirah* (Riyadh: Dar al-Samay'i, 2012), 151.

pemindahan hak atau kewajiban yang dilakukan seseorang (pihak pertama) yang sudah tidak sanggup lagi untuk membayarnya kepada pihak kedua yang memiliki kemampuan untuk mengambil alih atau menuntut pembayaran utang dari pihak ketiga.⁶⁷

6. *Rahn* (Gadai). Gadai (*rahn*) secara etimologi sama pengertiannya dengan yang berarti tetap, kekal, tahanan. Gadai (*rahn*) menurut pengertian terminologi (istilah) terdapat beberapa pendapat, di antaranya menurut Sayyid Sabaq bahwa *rahn* adalah menyandera sejumlah harta yang diserahkan sebagai jaminan secara hak, tetapi dapat diambil kembali sebagai tebusan.⁶⁸ Menurut Muhammad Syafii Antonio, *rahn* adalah menahan salah satu harta milik si peminjam sebagai jaminan atas pinjaman yang diterimanya. Barang yang ditahan tersebut memiliki nilai ekonomi, dengan demikian pihak yang menahan memperoleh jaminan untuk dapat mengambil kembali seluruh atau sebagian piutangnya.⁶⁹
7. *Qard* (*Qardul Hasan*). *Qard* bermakna pinjaman, sedangkan *al hasan* berarti baik. Maka, *al-qard al-hasan* merupakan suatu akad perjanjian qard yang berorientasi sosial untuk membantu meringankan beban seseorang yang membutuhkan pertolongan. Dalam perjanjiannya, suatu bank syariah sebagai kreditor memberikan pinjaman kepada pihak nasabah dengan ketentuan bahwa penerima pinjaman akan mengembalikan pinjaman tersebut pada waktu yang telah ditentukan dalam perjanjian akad dengan jumlah

⁶⁷ Abu Sa'id al-Barza'i, *al-Tahdhib fi Ikhtisar al-Mudawwanah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), juz ke-4, 18.

⁶⁸ Umar bin Husayn al-Kharaqi, *Mukhtasar al-Kharaqi* (Mesir: Dar al-Sahabah, 1993), juz ke-1, 70.

⁶⁹ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik* (Jakarta: Gema Insani, 2001), 30.

pengembalian yang ketika pinjaman itu diberikan. al-*Qard al-hasan* atau *benevolent* adalah suatu akad perjanjian pinjaman lunak yang diberikan atas dasar kewajiban sosial semata berdasar asas *ta'awun* (tolong-menolong) kepada mereka yang tergolong berekonomi lemah, di mana si peminjam tidak diwajibkan untuk mengembalikan apa pun, kecuali modal pinjaman.⁷⁰

8. *Wadi'ah (Trustee Depository)*. Pengertian dari segi bahasa, *wadi'ah* adalah meninggalkan sesuatu atau berpisah. Dalam bahasa Indonesia, *wadi'ah* diartikan sebagai titipan (*trustee depository*). Dalam istilah fikih, *wadi'ah* berarti penguasaan orang lain untuk menjaga hartanya, baik secara *sarih* (jelas) maupun secara *dilalah* (tersirat). Atau, mengikutsertakan orang lain dalam memelihara harta, baik dengan ungkapan yang jelas atau melalui isyarat, seperti perkataan: “Saya titipkan tas ini kepada Anda,” dan kemudian orang itu menjawab: “Saya terima,” maka sempurnalah akad *wadi'ah*.⁷¹ Sebagaimana jenis akad yang lain, *wadi'ah* juga merupakan akad yang bersifat tolong-menolong antar sesama manusia. Para ulama sepakat bahwa akad *wadi'ah* merupakan akad yang mengikat bagi kedua belah pihak. *Wadi'* (pihak yang menerima titipan) harus bertanggung jawab atas barang yang dititipkan kepadanya, yang mana hal itu berarti ia menerima amanah untuk menjaganya.⁷²

b. Akad *Tijari*

Akad *tijari* adalah akad yang berorientasi pada keuntungan komersial (*for profit oriented*). Dalam akad ini masing-masing

⁷⁰ Siraj al-Din bin Ruslan al-Bulqini, *Tadrib al-Mubtadi wa Tahdhib al-Muntahi* (Beirut: Dar al-Fikr, 2012), juz ke-2, 74.

⁷¹ Abu Husayn al-Shafi'i al-Yamani, *al-Bayan fi Madhhab al-Shafi'i* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2000), juz ke-6, 471.

⁷² Abu Husayn al-Shafi'i al-Yamani, *al-Bayan fi Madhhab al-Shafi'i* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2000), juz ke-6, 471.

pihak yang melakukan akad berhak untuk mencari keuntungan. Di dalam bank syariah biasanya yang termasuk kelompok akad ini, antara lain *murabahah*, *salam*, *istisna'*, *musharakah*, *mudarabah*, *ijarah*, *ijarah muntahiya bi al-tamlik*, *sarf*, *muzara'ah*, *mukhabarah*, dan barter.⁷³

Tabulasi Perbandingan antara Ibadah dan Muamalah

IBADAH	MUAMALAH
Pada prinsipnya berawal dari keharaman (<i>al-asl fi al-'ibadah al-tahrim</i>)	Pada prinsipnya berawal dari kebolehan (<i>al-asl fi al-mu'amalat al-ibahah</i>)
Memiliki prinsip <i>ta'abbudi</i> atau <i>taken for granted</i> (<i>al-asl fi ha ta'abbudiyyan wa i'tibar al-mabaniy</i>)	Prinsipnya memperhatikan hikmah dan bersifat substantif (<i>al-asl fi al-mu'amalat al-iltifat ila al-ma'aniy</i>)
Bercorak super rasional (<i>al-asl fi al-'ibadah ghayr ma'qulat al-ma'na</i>)	Prinsipnya bersifat rasional dan dibangun di atas kemaslahatan (<i>bina'uhu 'ala mura'at al-'ilal wa al-masalih</i>)
Dasar-dasarnya terperinci dan spesifik (<i>adillatuha at tafsiliyyah juz'iyah</i>)	Dalil-dalilnya bersifat universal (<i>adillatuha qawa'id kulliyahwa 'ammah</i>)
Berkarakter statis dan tidak menerima ruang ijtihad (<i>tabi'atuha jamidah la majal fihali al-ijtihad</i>)	Berkarakter dinamis dan menerima ijtihad (<i>tabi'atuha mutatjawwirah taqbalu al-ijtihad</i>)
Dibangun di atas perpaduan antara keyakinan dan realitas (<i>al-'ibrah fi ha ma fi nafs al-amr wama fi zan al-mukallaf</i>)	Dibangun hanya berdasarkan realitas (<i>al-'ibrah fi ha ma fi nafs al-amr la fi zan al-mukallaf</i>)

⁷³ 'Ali Haydar, *Darar al-Hukkam Sharh Majallat al-Ahkam* (Beirut: Dar 'Alam al-Kutub, 2003), juz ke-1, 860.

B. Rekonstruksi Fikih Zakat Pertanian dari Ibadah Menuju Muamalah

Rekonstruksi ini dirasa sangat perlu dengan beberapa alasan sebagai berikut:

- a. Fikih zakat pertanian memuat beberapa karakteristik muamalah. Beberapa karakteristik yang dimaksudkan, antara lain:

1. *Bina'uhu 'ala asas al-mabadi' al-'ammah* atau *al-nusus fi al- mu'amalah ijmaliiyyah kulliiyyah*. Artinya bahwa muamalah dibangun di atas prinsip-prinsip universal (*al-mabadi' al-'ammah*), seperti: nilai-nilai keadilan (*al-'adalah*), kesetaraan (*al-musawah*), musyawarah (*al-shura*), saling membantu (*al-ta'awun*), dan toleransi (*al-tasamuh*). Dengan basis prinsip-prinsip tersebut, tercipta hubungan-hubungan sosial yang berkeadilan dan anti ketimpangan.⁷⁴ Hal ini jelas berbeda dengan ibadah yang sifatnya detail dan tegas. Tujuan mengapa muamalah dibangun di atas dasar-dasar yang umum dan kaidah-kaidah umum, adalah agar para *fuqaha'* dapat menjangkau perkembangan peradaban manusia dengan dasar-dasar tersebut.⁷⁵ Teks-teks yang mengatur persoalan muamalah bersifat global-universal dan berupa prinsip-prinsip dasar. Kondisi seperti ini bukannya tanpa disengaja oleh *Shari'* (Allah dan rasul-Nya). *Shari'* sengaja memberi aturan demikian agar ajaran muamalah dapat bergerak dinamis di dalam merespons aneka persoalan hukum yang terus berkembang di tengah masyarakat.⁷⁶ Dalam permasalahan zakat pertanian, dalil-dalil Al-Qur'an yang menerangkan tentang zakat pertanian seluruhnya bersifat umum. Semisal

⁷⁴ KH. Afifuddin Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018), 44.

⁷⁵ Muhammad 'Uthman Shabir, *al-Mu'amalah al-Maliyyah al-Mu'asirah fi al-Fiqh al-Islami*, 18.

⁷⁶ KH. Afifuddin Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 48

dalam surah al-Baqarah ayat 43 yang menjelaskan tentang hukum kewajiban zakat. Dan dirikanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang-orang yang rukuk.”⁷⁷ Demikian pula dengan dalil-dalil yang menjelaskan tentang objek-objek zakat pertanian, seperti ayat ke-267 surah al-Baqarah: “Wahai orang-orang yang beriman! Infakkanlah sebagian hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang kami keluarkan dari bumi untukmu.”⁷⁸ Para ulama memiliki penafsiran yang berbeda-beda sesuai dengan daerah mereka masing-masing, karena apa yang keluar dari bumi di daerah mereka berbeda-beda sehingga itu juga yang menyebabkan perbedaan penafsiran mereka terhadap nas-nas syariat. Adapun menurut Imam al-Shafi’i apa saja yang dikonsumsi sebagai camilan tidak wajib zakat; menurut Imam Malik bin Anas yang wajib zakat hanyalah gandum; menurut Imam Abu Hanifah apa saja yang keluar dari bumi, baik berupa biji-bijian atau semacamnya, seluruhnya wajib zakat, kecuali kayu bakar dan bambu.⁷⁹ Sedangkan menurut Imam Ahmad bin Hanbal, seluruh yang keluar dari bumi wajib zakat, kecuali bambu.⁸⁰ Selain itu, beberapa Hadis tentang jenis-jenis objek zakat bukan berarti membatasi keumuman Al- Qur’an, tetapi hanya menjelaskan sesuatu yang *waqi’i* (realitas).

2. *al-Asl fi al-mu’amalat al-iltifat ila al-ma’ani*. Maksudnya bahwa prinsip muamalah adalah mengutamakan substansi dari pada format. Dalam transaksi jual beli, misalnya, sangat

⁷⁷ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur’an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 7.

⁷⁸ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur’an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 45.

⁷⁹ Ibn Rusyd al-Hafid, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid* (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), juz ke-7, 19.

⁸⁰ Muh}ammad bin al-Hammam al-Saywasi, *Fath al-Qadir* (Damaskus: Dar al-Fikr, t.th.), juz ke-2, 241.

diperhatikan prinsip *taradin* (suka sama suka) sebagai substansi. Sedangkan ijab kabul (pernyataan verbal) tidak lain adalah format yang memanifestasikan *taradin*. Dalam muamalah, dimensi luar bisa berubah sesuai dengan perkembangan peradaban umat manusia.⁸¹ Berangkat dari keumuman ayat tentang objek zakat pertanian, maka prinsip yang harus dijadikan dasar adalah *al-intifa'* (segala macam barang yang bermanfaat) dan *al-nama'* (produktif).⁸²

3. *al-Asl fi al-mu'amalat al-ibahah*. Pada dasarnya muamalah adalah diperbolehkan (*al-ibahah*). Dalam artian bahwa untuk membolehkan suatu praktik muamalah tidak diperlukan dalil yang membolehkannya, baik nas Al-Qur'an maupun nas Hadis, dan secara langsung ataupun tidak. Yang diperlukan adalah pengetahuan tentang ketiadaan dalil yang melarangnya.⁸³ Senada dengan hal ini kaidah: *المعاملات طلق حتى يرد المنع* "Persoalan-persoalan muamalah itu longgar sepanjang tidak ada dalil yang melarangnya."⁸⁴ Kaidah ini didasarkan pada beberapa ayat di antaranya: "Allah telah menjelaskan kepadamu apa yang diharamkan-Nya kepadamu..." (QS. al-An'am: 119).⁸⁵ *Mafhum* ayat ini adalah bahwa segala hal yang tidak dijelaskan secara rinci keharamannya berarti halal. Akan tetapi, selayaknya bahwa paling tidak praktik muamalah yang dilakukan memiliki

⁸¹ KH. Afifuddin Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 45.

⁸² Yusuf al-Qardawi, *Fiqh al-Zakah; Dirasah Muqaranah li Ahkamiha wa Falsafatiha fi Daw' al-Qur'an wa al-Sunnah* (Beirut: Mu'assasatu al-Risalah, 1973)

⁸³ Yusuf al-Qardawi, *Fiqh al-Zakah; Dirasah Muqaranah li Ahkamiha wa Falsafatiha fi Daw' al-Qur'an wa al-Sunnah* (Beirut: Mu'assasatu al-Risalah, 1973)

⁸⁴ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Wasit fi al-Madhhab* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-5, 337.

⁸⁵ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 143.

sandaran - secara langsung ataupun tidak langsung - kepada nas-nas syariat yang bercorak khusus ataupun umum. Setidaknya seorang juris Islam ketika ia akan menghukumi sebuah transaksi mengetahui secara detail gambaran dan esensi akad tersebut.⁸⁶ Ibn Taimiyyah mengingatkan bahwa sesungguhnya seluruh transaksi yang dilarang baik yang termaktub di dalam Al-Qur'an maupun as-sunah, kepada dua hal, yakni: untuk menegakkan keadilan dan untuk melarang terjadinya kezaliman sekecil apa pun.⁸⁷ Zakat termasuk zakat pertanian dalam pandangan para ulama merupakan sebuah keniscayaan yang mesti ada pada setiap kehidupan manusia. Bagaimana pun ketika terdapat ketimpangan sosial antara yang kaya dan yang miskin, sedangkan syariat belum menurunkan aturan tentang hal itu. Lantas, apakah yang kaya boleh membiarkan hal itu tanpa memedulikan yang miskin? Jelas kepekaan sosial lebih diprioritaskan daripada terlebih dahulu menanti datangnya aturan tentang hal tersebut.⁸⁸ Secara prinsip, zakat dan beberapa transaksi *al-tabarru'* boleh dan bahkan dianjurkan untuk dilaksanakan tanpa harus menunggu datangnya dalil *shar'i*.

4. *Bina'uhu 'alamura'at 'ilal wa al-masalih*. Muamalah dibangun atas dasar memperhatikan *'illat* dan *mas}lah}ah*. Jika ibadah bersifat *ta'abbudi, ghayr ma'qul al-ma'na*, dan *ghayr mu'allaqah bi al-'illat*, maka muamalah sebaliknya, yakni bersifat *ta'aqquli (reasonable)* atau *mu'allaqah bi al-'illat*. Artinya, muamalah didasarkan pada *'illat, h}ikmah*,

⁸⁶ Muh}ammad 'Uthman Shabir, *al-Mu'amalah al-Maliyyah al-Mu'asirah fi al-Fiqh al-Islami*, 19.

⁸⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmu'at al-Fatawa* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-27, 385.

⁸⁸ Muhammad bin Muhammad bin Mahmud Abu Mansur al-Maturidi, *Ta'wilat Ahl al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), juz ke-7, 246; Muhammad Tahir bin 'Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 2011), 126.

dan *mas}lah}ah* yang dapat dipahami oleh akal sehat manusia.⁸⁹ Al-Shatibi menyebut muamalah dalam kitab *al-Muwafaqat*-nya dengan term *al-'adah* dalam ungkapan beliau: الأصل في العادلت الالتفات إلى المعاني. Ungkapan tersebut lebih umum karena mencakup seluruh lini kehidupan. 'Illat untuk menunjukkan apakah transaksi itu diperbolehkan atau tidak adalah dengan metode *istiqrai*.⁹⁰ Metode ini ditegaskan oleh al-Shatibi dengan pernyataan bahwa sesungguhnya yang diinginkan oleh *Shari'* adalah merealisasikan *mas}lah}ah* bagi manusia, peradaban juga haruslah berdasarkan kepada adanya *masalahah* itu. Jika suatu waktu dijumpai ada transaksi yang dilarang karena tidak mengantarkan kepada terwujudnya *masalahah*, namun di waktu yang berbeda ia dapat menghantarkan kepada *masalahah*, maka transaksi tersebut diperbolehkan.⁹¹ Sebagaimana telah dijelaskan di atas bahwa zakat pertanian dilihat dari sisi kewajiban, objek, *miqdar*, dan sarannya menunjukkan bahwa zakat pertanian termasuk *mu'allalah (reasonable)*.⁹²

5. *al-Jam' bayn al-thabat wa al-murunah*. Pemahamannya bahwa muamalah memadukan antara ketegasan dan kelenturan. Dalam muamalah ada bagian yang tidak bisa berubah dan bagian yang bisa berubah. Ada dua bagian muamalah yang tidak dapat berubah. *Pertama*, prinsip-prinsip dasar muamalah, seperti *al-taradin*, kejujuran, bebas

⁸⁹ Muhammad 'Uthman Shabir, *al-Mu'amalah al-Maliyyah al-Mu'as}irah fi al-Fiqh al-Islami*, 19.

⁹⁰ Ibrahim bin Musa al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar Ibn 'Affan, 1997), 300.

⁹¹ Salman 'Audah, *Dawabit li al-Dirasah al-Fiqhiyyah* (t.t.: t.p., t.th.), 92.

⁹² Muhammad bin Salih al-'Uthaymin, *Fath Dhi al-Jalal wa al-Ikrami bi Sharh Bulugh al-Maram* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1998), juz ke-3, 80; Yusuf al-Qardawi, *Fiqh al-Zakah; Dirasah Muqaranah li Ahka miha wa Falsafatiha fi Daw' al-Qur'an wa al-Sunnah* (Beirut: Mu'assasatu al-Risalah, 1973), juz ke-2, 37.

dari praktik monopoli, dan riba. *Kedua*, yang menyangkut *maqasid al-shari'ah* (tujuan pensyariaan muamalah).⁹³ Sedangkan yang dapat berubah sejalan dengan perubahan situasi (*al-ahwal*) dan kondisi (*al-zuruf*) adalah yang berkaitan dengan format dan teknik operasional dalam menjalankan muamalah. Di sini berlaku kaidah berikut: الثبات في الأصول والمقاصد والمرونة في الفروع والوسائل “Konstan dalam hal prinsip dan tujuan. Lentur dalam persoalan cabang dan media (sarana) mencapai tujuan.”⁹⁴ Di antara ciri-ciri bahwa kelenturan (fleksibilitas) hukum itu, adalah dalilnya bersifat *mujmal*, *mutlaq*, dan *'am*, sehingga menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Beberapa dalil zakat yang masih diperdebatkan oleh para ulama, di antaranya menyangkut objek zakat pertanian, pendistribusian, mustahik, dan *miqdar*-nya.⁹⁵

6. *al-'Ibrah fi al-mu'amalah ma finaqs al-amr*. Dalam permasalahan ibadah yang menjadi pertimbangan adalah praduga orang yang bersangkutan dan berdasarkan kenyataan yang sedang terjadi. Namun, dalam muamalah

⁹³ KH. Afifuddin Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018), 47.

⁹⁴ Makna kaidah ini adalah “ketentuan yang mengatur *al-maqasid* bersifat konstan, sedangkan ketentuan hukum yang mengatur tata cara (*wasilah*) menuju *al-maqasid* bersifat lentur.” Dalam tataran teori hampir semua ulama sepakat atas kaidah ini. Namun dalam tataran pemahaman ketentuan hukum mana yang termasuk kategori *al-maqasid* dan mana yang *al-wasa'il*, serta dalam ranah mana kaidah ini diterapkan masih menjadi perbincangan serius di kalangan ulama, bahkan menimbulkan pro-kontra. Salat, misalnya, apakah ia *al-maqasid* yang bersifat konstan ataukah ia adalah *al-wasa'il* yang elastis keberadaannya (Lihat: al-Salusi, *al-Mu'amalat al-Maliyyah al-Mu'assirah fi al-Fiqh al-Islami* (t.t.: t.p., t.th.), 24).

⁹⁵ Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, *al-Mausu'at al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah* (Kuwait: Dar al-Salasil, t.th.), edisi ke-6, 205; Muhammad Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), juz ke-2, 2000 & 2018; 'Abd al-Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Madhahib al-Arba'ah* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 322.

yang dipertimbangkan hanyalah apa yang ada pada kenyataan. Ini merupakan implikasi dari prinsip muamalah yang lainnya, yakni: *الأصل في العادلت الالتفات إلى المعاني*. yang menyebabkan ketidakbolehan berpraduga dalam bermuamalah dan hanya didasarkan pada kenyataannya.⁹⁶ Pengaplikasian kaidah ini mencakup seluruh dimensi muamalah, baik yang *mu'awadah* maupun *tabarru'at*. Karena itu, jika ada yang menjual sesuatu dan menduga dirinya punya hak atasnya, lalu ia sadar bahwa ternyata itu bukan miliknya, maka akadnya menjadi tidak sah. Begitu pula sebaliknya, jika ia menjual sesuatu dan menduga bahwa itu bukan miliknya, kemudian jelas itu ternyata miliknya, maka akad jual belinya sah.⁹⁷ Dalam kasus zakat, jika seorang muzaki ragu apakah dia memiliki kewajiban zakat atau tidak; dalam kondisi keraguan ini ia mengeluarkan sebagian hartanya dengan niat jika ia berkewajiban untuk mengeluarkan zakat, maka harta yang dikeluarkan itu berstatus sebagai zakat, dan jika tidak demikian akan berstatus sebagai sedekah sunah. Kemudian, ternyata ia memang berkewajiban zakat, maka harta yang dikeluarkannya (ketika dalam keadaan ragu tersebut) dipandang cukup sebagai zakat.⁹⁸

b. Fikih zakat pertanian termasuk komponen dari sistem ekonomi Islam

Sebagai salah satu komponen sistem ekonomi Islam, zakat pertanian menjadi simbol perlawanan terhadap sistem ekonomi kapitalis yang menguasai dunia. Di balik perkembangan

⁹⁶ Muhammad bin Husayn al-Jayzani, *Ma'alim Usul al-Fiqh 'ind Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (t.t.: t.p., t.th.), juz ke-1, 362.

⁹⁷ Abu 'Abdillah al-Hazimi, *Sharh al-Qawa'id wa al-Usul al-Jami'ah wa al-Furuq* (t.t.: t.p., t.th.), juz 13, 36.

⁹⁸ Zayn al-Din al-Malibari, *Fath al-Mu'in* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2009), 105.

teknologi dan perdagangan ternyata masih ada di antara anggota masyarakat yang tampak sangat miskin sementara yang lain sangat kaya. Ruh dari sistem kapitalis sangat jelas dan tampak pada pengkultusan individu, kepentingan pribadi, dan kebebasannya yang hampir bersifat mutlak dalam kepemilikan, pengembangan, dan pembelanjaan harta. Sistem ini menjadikan seseorang tidak peduli kepada orang lain selama ia tidak memberikan keuntungan.⁹⁹ Zakat pertanian sebagai salah satu simbol ekonomi kerakyatan memberikan ajaran untuk saling peduli dan berempati terhadap kelompok yang lemah. Dari sisi kapitalis, Islam memiliki konsep muamalah yang tidak membatasi terhadap setiap orang untuk memiliki kekayaan yang sebanyak-banyaknya. Hal ini dapat dipahami dari sistem jual beli, sewa-menyewa, *qirad*, dan lain-lain. Di sisi lain, Islam mewajibkan mengeluarkan hartanya sebagai zakat untuk kalangan kaum lemah sebagaimana yang dijelaskan dalam surah al-Taubah ayat 60. Zakat termasuk zakat pertanian ini memiliki kemiripan dengan sistem ekonomi sosialis. Alhasil, proses memasukkan fikih zakat pertanian pada rumpun muamalah merupakan jalan untuk menyatukan dua komponen sistem ekonomi Islam yang selama ini terpisah.

- c. Fikih zakat pertanian disyariatkan setelah negara Madinah berdiri

Salah satu bukti bahwa zakat merupakan fondasi Islam adalah bahwa ia termasuk salah satu syariat yang diturunkan di Mekkah sekalipun kala itu dakwah Islam sedang dalam masa pemupukan iman. Pensyariatan zakat di Mekkah berbeda dengan pensyariatannya di Madinah. Setidaknya ada beberapa ayat tentang kewajiban berzakat yang *makkiyyah* antara lain yang terdapat dalam QS. al-A'raf ayat 156-157, QS. al-Fussilat ayat 6-7, QS. al-Shams ayat 9, QS. al-A'la ayat 14, QS. al-

⁹⁹ Yusuf al-Qardawi, *Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam* (Jakarta: Rabbani Press, 1997), 83.

Ma'arij ayat 19-25, QS. al-Rum ayat 38, dan QS. al-Mudaththir ayat 42. Pelaksanaan kewajiban zakat ketika di Mekkah tidak terkait dengan nisab ataupun haul, sebagaimana ketentuan-ketentuan saat pelaksanaannya di Madinah dan juga belum menjadi kewajiban yang harus ditangani oleh negara. Pelaksanaannya hanya agar seseorang senang melakukan zakat walaupun dalam ayat-ayat yang diturunkan di Mekkah banyak mengandung ancaman dan siksaan bagi orang-orang yang tidak memperhatikan orang yang miskin.¹⁰⁰ Lebih lanjut, Imam Ibn Kathir dalam tafsirnya sewaktu menjelaskan QS. al-Mu'minun ayat 4, bahwa sebenarnya apa yang diwajibkan di Madinah hanyalah kadar dan nisab, sedangkan kewajiban zakat telah ada sebelumnya saat di Mekkah.¹⁰¹

Dalil-dalil yang menyebutkan mengenai berapa takaran (nisab) suatu barang wajib zakat, kadar yang harus dizakati, dan apa saja yang wajib dizakati, semua hal itu baru disyariatkan setelah di Madinah ketika Islam sudah memiliki kekuatan (kekuasaan) untuk mengatur sebuah negara. Pada saat di Madinah inilah seluruh komponen zakat dijelaskan secara rinci, termasuk orang-orang yang menerima zakat yang telah diperincikan Al-Qur'an dalam surah al-Taubah ayat 60: "Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang miskin, amal zakat, yang dilunakkan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang yang berhutang, untuk jalan Allah, dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana."¹⁰² Rasulullah saw.

¹⁰⁰ Isma'il bin 'Umar bin Kathir, Tafsir *al-Qur'an al-'Azim* (Riyadh: Dar Taibah, 1999), 909.

¹⁰¹ Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, *al-Mausu'at al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah* (Kuwait: Dar al-Salasil, t.th.), juz ke-3, 228.

¹⁰² Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 196.

Sebagai kepala negara dan pemerintahan memiliki kekuatan yang mengikat kepada seluruh penduduk Madinah tanpa melihat mana yang muslim dan mana yang nonmuslim. Termasuk dalam hal ini diwajibkannya *jizyah* kepada masyarakat nonmuslim sebagai warga negara. Dua kewajiban ini sebagai salah satu sumber pendapatan negara yang di dalamnya terjadi muamalah antara tiga komponen, yakni: muzaki, amil zakat, dan mustahik. Intervensi negara ini sebagai wujud dari fungsinya sebagai institusi yang harus bertindak adil dan menciptakan rasa keadilan. Diyakini bahwa secara ekonomi Allah telah menciptakan keragaman dalam perbedaan jenis pekerjaan seseorang, tingkat kecukupan hidupnya atau selisih pendapatan, dan perbedaan profesinya. Beberapa perbedaan ini di satu sisi menggambarkan bahwa keadilan tidak harus sama rata, akan tetapi tanpa intervensi negara, kecenderungan orang-orang yang kaya tidak memperhatikan nasib mereka yang miskin. Oleh karena itu, negara sebagai institusi yang ditunjuk oleh Tuhan untuk menciptakan keadilan tersebut memiliki peran dan tanggung jawab yang sangat besar. Tanggung jawab ini digambarkan dalam firman

Allah swt. dalam surah al-Zukhruf ayat 32: “Apakah mereka yang membagi-bagi rahmat Tuhanmu? Kami-lah yang menentukan kehidupan mereka dalam kehidupan dunia, dan Kami telah meninggikan sebagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat memanfaatkan sebagian yang lain. Dan rahmat Tuhanmu lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan.”¹⁰³

d. Substansi zakat sebagai sumber pendapatan negara

Antara kewajiban zakat dan terbentuknya negara Madinah memiliki hubungan erat yang tidak bisa dipisahkan. Negara

¹⁰³ Kementerian Agama RI, *Alqur'an dan Terjemahannya*, (Surabaya: Pustaka Agung Harapan), 910.

sebagai suatu institusi memiliki fungsi menciptakan keadilan di bidang ekonomi, khususnya kepada seluruh warga negaranya.¹⁰⁴ Sebagai konsekuensi dari hal ini, zakat dicanangkan sebagai salah satu sumber pendapatan negara yang diwajibkan kepada orang-orang yang memiliki kekayaan dalam batas tertentu dan oleh negara didistribusikan kepada beberapa orang yang berhak menerimanya.¹⁰⁵ Secara praksis negara memiliki tanggung jawab untuk ikut serta dalam mengelola segala bentuk transaksi dalam harta zakat yang tujuan utamanya adalah untuk menciptakan kesejahteraan sosial.¹⁰⁶ Dengan demikian, zakat masuk dalam kategori *al-takaful al-ijtima'i* (solidaritas sosial) yang di dalamnya pasti terjadi proses secara muamalah antara muzaki, amil zakat, dan mustahik.

e. Zakat harus dipertanggungjawabkan kepada publik

Perintah memungut zakat dialamatkan kepada Rasulullah saw., sebagaimana yang dijelaskan di dalam surah al-Taubah ayat 103: “Ambilah zakat dari harta mereka guna membersihkan dan menyucikan mereka, dan berdoalah untuk mereka. Sesungguhnya doamu itu (menumbuhkan) ketenteraman jiwa bagi mereka. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.”¹⁰⁷ Di sisi lain, mereka yang diwajibkan bayar zakat adalah orang-orang yang telah memiliki kekayaan seperti tergambar di dalam hadits riwayat Imam Bukhari berikut: “Zakat dipungut dari kalangan mereka yang kaya dan diserahkan kepada mereka yang

¹⁰⁴ Muhammad al-Mubarak, *Nidzam al-Islam al-Iqtisad Mabadi' wa Qawa'id 'Ammah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 136-140.

¹⁰⁵ Muhammad al-Mubarak, *Nidzam al-Islam al-Iqtisad Mabadi' wa Qawa'id 'Ammah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 141-142.

¹⁰⁶ Yusuf al-Qardawi, *Mushkilat al-Faqr wa Kayf 'Alajaha al-Islam*, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1985), 80-82.

¹⁰⁷ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 203.

fakir miskin.”¹⁰⁸ Kemudian, untuk soal pentasarufannya zakat didistribusikan kepada beberapa orang yang telah dijelaskan di dalam surah al-Taubah ayat 60. Penyaluran zakat ini harus dilaksanakan dengan cara yang transparan dan akuntabel. Para ulama mengatakan bahwa pembayaran zakat yang notabene sebagai kewajiban dianjurkan untuk ditampakkan, berbeda dengan sedekah sunah yang sebaiknya disamarkan.¹⁰⁹ Hal ini tergambar dalam firman Allah swt. di surah al-Baqarah ayat 271: “Jika kamu menampakkan sedekah-sedekahmu, maka itu baik. Dan jika kamu menyembunyikannya dan memberikannya kepada orang-orang fakir, maka itu lebih baik bagimu dan Allah akan menghapus sebagian kesalahan-kesalahanmu. Dan Allah Maha Teliti terhadap apa yang kamu kerjakan.”¹¹⁰

Dalam konteks saat ini, semua kekayaan yang dipungut dari masyarakat oleh negara harus dipertanggungjawabkan kepada publik melalui instansi yang telah ditentukan, seperti BPK (Badan Pemeriksa Keuangan) dan akuntan publik. Terkait dengan zakat, dalam Undang-Undang Zakat No. 23 Tahun 2011 Pasal 29 dijelaskan bahwa zakat harus dilaporkan secara berkala kepada pemerintah. UU Zakat harus dilaksanakan secara konsekuen dan bertanggung jawab, sebab terhadap undang-undang apa pun yang diterbitkan oleh negara wajib dilaksanakan jika mengandung kemaslahatan umum.¹¹¹

¹⁰⁸ Muhammad bin Isma’il al Bukhari *Sahih al-Buhkari*, (Dar Tauq an Najat), juz ke-2, 128.

¹⁰⁹ Jalal al-Din al-Mahalli dan jalal al-Din al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn* (Kairo: Dar al- Hadith, t.th.), 60.

¹¹⁰ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur’an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 46.

¹¹¹ Muhammad bin ‘Umar al-Nawawi al-Jawi, *Nihayat al-Zayn* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 112.

C. Proses Rekonstruksi Fikih Zakat Pertanian dari Ibadah Menuju Muamalah

Rekonstruksi dalam arti membangun kembali sebagaimana dijelaskan di atas memiliki pemahaman bahwa sesuatu yang akan direkonstruksi sudah terbangun dalam konstruksi yang kuat. Rekonstruksi dilakukan karena adanya kepentingan untuk memposisikan sesuatu agar lebih relevan antara bangunan dalam satu paradigma dengan beberapa hal lain yang terkait. Oleh karena itu, zakat pertanian yang sudah terbangun dalam rumpun ibadah terlebih dahulu harus dilakukan dekonstruksi. Sehubungan dekonstruksi telah menjadi satu teori dalam penafsiran teks, maka terlebih dahulu akan dijelaskan tentang teori dekonstruksi.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), dekonstruksi dimaknai dengan memahami leksikal prefiks 'de' yang berarti penurunan, pengurangan, penokohan, penolakan. Jadi, dekonstruksi dapat diartikan sebagai cara-cara pengurangan terhadap konstruksi, yaitu gagasan.¹¹² Menurut Muhammad Al-Fayyadl, dekonstruksi adalah testimoni terbuka kepada mereka yang kalah, mereka yang terpinggirkan oleh stabilitas rezim bernama penguasa. Maka, sebuah dekonstruksi adalah gerak perjalanan menuju hidup itu sendiri.¹¹³

Umar Junus memandang dekonstruksi sebagai perspektif baru dalam penelitian sastra. Dekonstruksi justru memberikan dorongan untuk menemukan segala sesuatu yang selama ini tidak memperoleh perhatian. Hal ini memungkinkan untuk dilakukannya penjelajahan intelektual dengan apa saja, tanpa terikat dengan suatu aturan yang dianggap telah berlaku universal.¹¹⁴

¹¹² Tim Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), edisi ke-4, 334.

¹¹³ Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 232.

¹¹⁴ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer: Prancis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), 363.

Adalah seorang filsuf kontemporer Perancis, Jacques Derrida, yang dianggap menyuguhkan sebuah pembacaan secara radikal terhadap tek-teks filsafat dan kemudian mempermainkannya. Ia membuka sebuah undang-undang untuk menggugat klaim filsafat sebagai satu- satunya penjelas bagi segala-galanya. Kata “dekonstruksi” merupakan kata yang pertama kali keluar melalui mulutnya dan konon, pembacaannya tidaklah mengenal kata akhir. Ia selalu memulai pembacaannya dengan pertanyaan dan mengakhirinya dengan pertanyaan.¹¹⁵

Dekonstruksi memang kata yang sulit untuk didefinisikan, dan Derrida sendiri menolak untuk mendefinisikannya. Namun, menurut Derrida bahwa dekonstruksi bukanlah sebuah metode, teknik, sebuah gaya kritik sastra, atau sebuah prosedur untuk menafsirkan teks. Inti dari dekonstruksi ini berhubungan dengan bahasa.

Dekonstruksi adalah semua yang ditolakinya. Konsep ini memakai asumsi filsafat atau filologi untuk menghantam logosentrisme. Pendekatan dekonstruktif lebih menyoroti isi teks agar ia dapat menyingkapkan makna yang seharusnya literal, tetapi telah termanifestasi ke dalam berbagai metafora maupun perwujudan kata-kata. Tujuan dekonstruksi bukan untuk menjembatani dua jurang yang ada itu antara kata dan makna, melainkan hanya untuk menunjukkan jika jurang itu memang sudah seharusnya ada dan tidak dapat dielakkan lagi.¹¹⁶

Prinsip- prinsip yang terdapat dalam teori dekonstruksi adalah:

- a. Melacak unsur-unsur aporia (makna paradoks, makna kontradiktif, dan makna ironi)
- b. Membalikkan atau merubah makna-makna yang sudah dikonvensionalkan.

¹¹⁵ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer; Prancis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), 363.

¹¹⁶ Kaelan, *Pembahasan Filsafat Bahasa* (Yogyakarta: Paradigma, 2013), 242.

Secara garis besar, dekonstruksi adalah cara untuk membawa kontradiksi-kontradiksi yang bersembunyi di balik konsep-konsep kita selama ini dan keyakinan yang melekat pada diri ini ke hadapan kita.

Dalam khazanah Islam, Muhammad Arkun adalah sosok filsuf Islam Modern yang kerap kali disebut ketika mewacanakan perihal dekonstruksi. Muhammad Arkun menilai Islam bukanlah agama yang terorganisir secara kaku dan dogmatis. Dalam perjalanan historisnya melalui jalur kekuasaan, Islam menjadi dogma mati untuk kepentingan kekuasaan itu sendiri. Oleh karena itu, pemikiran Islam telah mandek, terkotak-kotak, tertutup, sempit, dan logosentris.

Bagi Muhammad Arkun pemikiran Islam tidak lagi mau menerima perubahan dalam prosedur dan kegiatannya. Umat Islam harus mengakui bahwa selama empat abad pemikiran Islam tidak berdenyut sebagaimana pemikiran Eropa. Pemikiran Islam hanya mengulang-ulang sikap akal religius skolastik yang konservatif, sebagaimana yang digunakan selama Abad Pertengahan, tanpa bergeser sedikit pun dari posisi ini ke posisi modern.

Oleh karena itu, Muhammad Arkun mencanangkan sebuah proyek besar yang disebutnya “kritik nalar Islam” dan “pembukaan kembali pintu ijtihad”. Dalam kenyataannya, ijtihad hanyalah memenuhi tuntutan ideologis dari penguasa. Oleh karena itu, ia mengusulkan agar tugas ijtihad diperluas lagi dengan usaha kritik nalar Islam.¹¹⁷

Sementara itu, Ahmed al-Na'im lebih memandang bahwa dekonstruksi sebagai cara baca yang sangat intoleran terhadap pembekuan pembakuan teks. Oleh karena itu, pembacaan dekonstruktif selalu mengejutkan, bahkan seringkali subversif. Mengapa? Karena ia membongkar dan menembus ke dalam teks untuk

¹¹⁷ Muhammad Arkun, *Kritik Nalar Islam* (t.p.: t.t., t.th.), 54.

menampilkan watak arbitrer dan ambigunya yang senantiasa terkubur oleh “kepentingan” penulis selaku pengucap teks itu.¹¹⁸

Setidaknya dekonstruksi merupakan pembelaan terhadap *the other* (makna yang lain, yang tertindas). Semangatnya untuk menjunjung tinggi martabat perbedaan makna perlu kita hargai. Sekali lagi, keberadaan makna akan menjadi lebih bermakna hanya dengan adanya makna-makna lain yang mengitarinya. Dengan kata lain, sebuah dekonstruksi adalah gerak perjalanan menuju hidup itu sendiri. Hidup yang selalu menuntut kita dengan rendah hati untuk mengakui kebenaran sebagai ke(tak)mungkinan. Kita hanya bisa berharap mampu menemukan sesuatu yang berharga dalam perjalanan ini tanpa pernah tahu apakah kita benar-benar memperoleh apa yang kita inginkan. Hidup ini merupakan sebuah perjalanan panjang, sementara Derrida mengerjakan pada kita bahwa hidup adalah petualangan tanpa akhir dan menuju kebenaran.

Penulis melihat bahwa penempatan zakat pertanian pada domain ibadah memperlihatkan kesenjangan antara teks dengan zakat pertanian sebagai bagian dari konsep ekonomi yang berorientasi pada kesejahteraan sosial dan dilaksanakan dengan melibatkan berbagai pihak. Zakat pertanian tidak dapat dipahami sebagai semata-mata hubungan privat antara seorang hamba dan Tuhannya, yang merupakan salah satu ciri ibadah. Kesenjangan ini dapat dilihat dari ajaran zakat pertanian sebagai sesuatu yang rasional, dicanangkan untuk kemasahatan umum, dilaksanakan dengan melibatkan orang lain, manfaatnya bersifat konkret (*mahsus*), dan harus dikelola oleh negara.

Beberapa ciri ini sangat bertolak belakang dengan ciri-ciri ibadah dalam arti perwujudan hubungan privat antara seorang hamba dengan Tuhannya. Untuk memposisikan fikih zakat pertanian pada domain muamalah dengan teori rekonstruksi terlebih dahulu harus dilakukan pemisahan dan perombakan fikih zakat pertanian dari

¹¹⁸ Pengantar Redaksi dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS, 2001), vi.

konstruksinya sebagai bagian dari rumpun ibadah (proses ini yang disebut dekonstruksi). Setelah dilakukan pemisahan dan perombakan, kemudian penulis merakit kembali konstruksi fikih zakat pertanian dengan memasukkannya ke dalam domain muamalah.

D. Fikih Zakat Pertanian Sebagai Domain Muamalah

Para ulama berbeda pendapat mengenai status zakat, termasuk zakat pertanian. Menurut Imam al-Shafi'i, esensi zakat lebih cenderung kepada faktor kesetaraan, sedangkan esensi ibadah dalam zakat hanya sebagai tambahan. Oleh karena itu, zakat merupakan biaya finansial yang harus didapatkan oleh orang-orang miskin dari orang-orang kaya. Yang menjadi pusat utama dalam zakat adalah pemenuhan kebutuhan masyarakat duafa.

Sedangkan menurut Imam Abu Hanifah, esensi zakat adalah ibadah, sedangkan unsur kesetaraan adalah tambahan. Hal ini berkonsekuensi pada fungsi utama zakat sebagai *riyadat al-nafs* (melatih nafsu), sehingga yang jadi pusat utama dalam zakat adalah pembebanan terhadap kelompok kaya agar bijak mengalokasikan hartanya.¹¹⁹

Perbedaan mengenai apakah zakat merupakan ibadah atau hak yang wajib bagi orang-orang miskin akan menimbulkan beberapa konsekuensi. Menurut Ibn Rushd, salah satu dampak dari perbedaan ini adalah boleh dan boleh tidaknya dikeluarkan sebelum waktunya. Menurut orang yang mengatakan bahwa zakat adalah ibadah, maka tidak boleh mengeluarkan zakat sebelum waktunya. Sedangkan menurut orang yang berpendapat bahwa zakat merupakan kewajiban yang bertempo, maka boleh mengeluarkan zakat sebelum waktunya.¹²⁰

¹¹⁹ 'Abd al-Wahhab bin Taqi al-Din al-Subki, *al-Ashbah wa al-Naza'ir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), juz ke-2, 267.

¹²⁰ Sayyid Sabiq, *Fiqhu al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1977), 338.

Di sini perlu dipertegas mengenai batasan ibadah dengan nilai-nilai sosial (muamalah). Esensi ibadah adalah ber-*taqarrub* kepada Allah dan memperoleh pahala-Nya. Sedangkan esensi muamalah adalah memenuhi kemaslahatan segenap manusia.¹²¹ Ketika melihat esensi dan pelaksanaan zakat, tampak bahwa zakat merupakan pengambilan sebagian harta dari muslim untuk kesejahteraan muslim yang dilakukan oleh orang muslim.¹²² Jadi, dapat dikatakan bahwa fikih zakat pertanian merupakan bagian dari muamalah. Dalam bahasan muamalah, fikih zakat pertanian tidak dapat masuk ke dalam kategori *al-'uqud al-tabarru'*. Ia masuk ke dalam sistem ekonomi Islam tersendiri yang berfungsi untuk mengentaskan kemiskinan dan persoalan-persoalan ekonomi yang lain.¹²³

E. Subtansi Rekonstruksi Zakat Pertanian Dari Ibadah Menuju Muamalah

1. Pengembangan Objek-Objek Zakat Pertanian

Sebagaimana disebutkan di atas, Al-Qur'an telah menjelaskan bahwa salah satu kewajiban umat Islam adalah mengeluarkan zakat. Namun demikian, Al-Qur'an tidak menjelaskan secara terperinci harta-harta yang wajib dikeluarkan zakatnya, meskipun Hadis telah melengkapi penjelasannya. Oleh karena itu, terdapat berbagai pendapat di kalangan ulama tentang harta yang wajib dikeluarkan zakatnya, di antaranya adalah:

- a. 'Abd al-Rahman al-Jazir mengatakan bahwa harta yang wajib dikeluarkan zakatnya ada lima macam, yaitu: hewan ternak (unta, sapi, dan kambing), emas dan perak, barang dagangan,

¹²¹ Muhammad Amin bin 'Umar 'Abidin, Radd al-Muhtar 'alaal-Durr al-Mukhtar (Riyadh: Dar al-'Alam al -Kutub, 2003), juz ke-2, 500

¹²² Ahmad Tirta Sudiro, Pengelolaan Zakat dalam Wiwoho (ed.) dkk., Zakat Dan Pajak, (Jakarta: Yayasan Bina Pembangunan), cet. 1, 1991, 159.

¹²³ Yusuf al-Qardawi, al-'Ibadah fi al-Islam (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1983), 239

- barang tambang dan *rikaz* (barang temuan), tanaman, dan buah-buahan.¹²⁴
- b. Sayyid Sabiq mengatakan bahwa harta yang wajib dikeluarkan zakatnya adalah emas, perak, hasil tanaman, buah-buahan, barang-barang perdagangan, binatang ternak, serta barang tambang dan *rikaz* (harta karun).¹²⁵
 - c. Ibn Qayyim al-Jawziyyah mengatakan bahwa harta yang menjadi sumber zakat yang dikemukakan secara terperinci dalam Al-Qur'an dan Hadis ada empat jenis, yaitu: tanaman dan buah-buahan, hewan ternak, emas dan perak, serta harta perdagangan.¹²⁶
 - d. Wahbah al-Zuhayli mengatakan bahwa harta yang wajib dizakati ada lima, yaitu: *al-nuqud* (emas, perak, dan surat-surat berharga), barang tambang dan temuan, barang perdagangan, tanaman dan buah-buahan, dan hewan ternak (unta, sapi, dan kambing). Kemudian Syekh Wahbah juga mengutip pendapat Abu Hanifah yang mewajibkan kuda untuk dizakati.¹²⁷
 - e. Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy membagi harta yang wajib dizakati dibagi menjadi dua, yaitu harta-harta tampak (*al-amwal al-zahirah*), yakni: binatang, tumbuh-tumbuhan, dan buah-buahan; dan harta-harta yang tersembunyi (*al-amwal al-batinah*), yaitu: emas, perak, dan barang perniagaan.¹²⁸

¹²⁴ 'Abd al-Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Madhahib al-Arba'ah* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 307.

¹²⁵ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1977), 29.

¹²⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zad al-Ma'ad fi Hady Khayr al-'Ibad* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1998), 3.

¹²⁷ Muhammad Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), juz ke-3, 1819.

¹²⁸ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pedoman Zakat* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), 79

f. Ibn Rushd juga membagi harta yang wajib dikeluarkan zakatnya menjadi dua sebagai berikut:

1. Yang disepakati oleh ulama, yakni: dua macam dari barang tambang (emas dan perak), tiga macam dari hewan (unta, sapi, dan kambing), dua macam dari biji-bijian (gandum dan *sha'ir*), dan dua macam dari buah-buahan (kurma dan kismis).
2. Yang diperselisihkan ulama, yakni: emas yang dibuat menjadi pakaian. Kalau menurut Malik bin Anas, al-Laith, al-Shafi'i, barang jenis ini tidak dizakati, sedangkan menurut Imam Abu Hanifah wajib dikeluarkan zakatnya.¹²⁹ Sebenarnya kalau diperhatikan ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan kewajiban zakat, hampir semuanya menggunakan lafaz *amwal* yang merupakan bentuk plural dari kata *mal*. Dalam QS. al-Taubah ayat 103 disebutkan bahwa zakat diambil dari harta-harta umat Islam untuk memberihkan dan mensucikan zakat tersebut. "Ambillah zakat dari harta mereka guna membersihkan dan mensucikan mereka, dan berdoalah untuk mereka. Sesungguhnya doamu itu (menumbuhkan) ketenteraman jiwa bagi mereka. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui."¹³⁰

Menurut jumhur ulama bahwa yang dimaksud صدقة dalam ayat tersebut adalah *al-zakah al-mufrudah* (zakat yang diwajibkan).¹³¹ Selanjutnya, Syekh Wahbah al-Zuhayli mengatakan bahwa lafadz *Amwal* dalam ayat tersebut adalah lafaz '*am* (bermakna umum) yang mencakup semua macam harta. Di mana ayat tersebut tidak

¹²⁹ Ibn Rushd al-Hafid, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid* (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), juz ke-1, 182-183.

¹³⁰ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 203.

¹³¹ Wahbah bin Mustafa al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Minhaj* (Beirut: Dar al Fikr, 1997), juz ke-4, 29.

menguraikan secara spesifik macam harta yang dapat diambil dan juga ukuran ataupun takarannya. Dalam pada itu, lahiriahnya ayat itu menuntut untuk diambil sebagian dari setiap macam tersebut karena lafaz *min amwalihim* menuntut makna *tab'id* (sebagian), maka ayat tersebut menunjukkan bahwa ukuran yang diambil adalah sebagian harta, dan bukan semuanya. Akan tetapi, “sebagian” di sini tidak disebutkan secara jelas pula. Dengan demikian, maka sumber zakat adalah segala harta yang telah memenuhi syarat-syarat tertentu. Setelah melakukan penelitian dari berbagai mazhab, akhirnya Sjechul Hadi Permono menyimpulkan tujuh syarat bagi harta yang dikenai zakat, yaitu yang mengandung unsur:

- a. Al-maliyyah atau al-iqtisadiyyah (bernilai ekonomi)
- b. Al-nama' atau al-istinma' (bersifat produktif atau dapat diproduksi)
- c. Al-milk al-tam (milik sempurna)
- d. Al-kharij 'an al-hajah al-asliyyah (di luar kebutuhan primer)
- e. Tamam al-nisab (sempurna satu nisab)
- f. Al-salamah min al-dayn (selamat dari hutang)
- g. Hawlan al-hawl wa tamam al-hasad (mencapai satu tahun atau panen kering).¹³²

Hal yang senada juga disampaikan oleh Mustafa al-Zarqa bahwa zakat dikeluarkan dari harta konkret yang bernilai dalam pandangan manusia dan galibnya dapat digunakan. Dengan demikian, segala harta yang secara konkret belum terdapat contohnya di zaman Nabi saw., tetapi dengan perkembangan perekonomian modern sangat berharga dan bernilai, maka termasuk kategori harta - apabila memenuhi syarat- syarat kewajiban zakat sebagaimana telah disebutkan di atas - yang mesti dikeluarkan zakatnya.

Sementara itu, dengan nada bertanya Muhammad Abu Zahrah mengatakan: “Bagaimanakah apabila saat sekarang ditemukan

¹³² Sjechul Hadi Permono, *Formula Zakat Menuju Kesejahteraan Sosial* (Surabaya: CV. Aulia, 2005), 160-169.

berbagai bentuk harta kekayaan baru dengan kategori dapat berkembang, baik al-nama' ataupun al-istinma', yang sebagian di antaranya tidak dapat berkembang pada masa Rasulullah saw., pada masa sahabat, dan pada masa imam-imam mujtahid?" Jawaban atas pertanyaan tersebut dijawab sendiri oleh Abu Zahrah dengan pernyataannya: "Kita punya peluang untuk memberikan hukum atas harta-harta tersebut."¹³³ Jawaban Abu Zahrah tersebut didasarkan atas tiga landasan berikut ini:

1. Sabda Nabi Muhammad saw: "Tidak ada zakat bagi seorang muslim atas kuda dan budaknya."¹³⁴ Imam al-Tirmidhi juga meriwayatkan Hadis lain: "Aku bebaskan kamu dari zakat kuda dan budak."¹³⁵ Kedua Hadis di atas jelas-jelas mencegah zakat, tetapi sahabat Umar bin al-Khattab ra. berpendapat bahwa pencegahan zakat pada kuda karena sedikitnya populasi kuda tersebut dan tidak diusahakan untuk dikembang biakkan serta tidak digembalakan. Manakala melihat populasi kuda bertambah dan ditenakkan untuk pembiakan serta digembalakan, Umar lantas mewajibkan zakat padanya. Perkataan Nabi saw. yang mencegah zakat atas kuda bukan berarti melarang, tetapi pembebasan dengan alasan kuda tersebut dipergunakan untuk berperang. Karena itulah Nabi saw. bersabda: "Aku bebaskan kamu... ." Kata "bebaskan" dapat dipahami bahwa kuda itu objek zakat, tapi belum memenuhi sebab-sebab zakat.
2. Diceritakan dari Ahmad bin Hanbal bahwa beliau mendapat rezeki dari uang sewa rumahnya. Lalu, beliau mengeluarkan zakatnya setiap tahun. Ketika hal itu dipertanyakan orang,

¹³³ Muhammad Abu Zahrah, *al-Ahwal al-Shakhsiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 2008), 231.

¹³⁴ Imam al-Bukhari, *Mukhtasar Sahihal-Bukhari* (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 2002), juz ke-1, 431.

¹³⁵ Muhammad bin 'Isa bin Sawrah al-Turmudhi, *Sunan al-Turmudhi* (Beirut: Dar al-Ghurab al-Islami, 1998), juz ke-3, 23.

beliau menjawab: “Aku berpegang pada pendapat ‘Umar bin al-Khattab dalam kasus tanah hitam (yang banyak hasilnya). Sayidina ‘Umar memungut zakat atas tanah tersebut.”

3. Kewajiban zakat atas kekayaan-kekayaan yang muncul dewasa ini, atau kekayaan yang berubah sifatnya dari masa lampau; kalau dahulu dipergunakan untuk kebutuhan pokok, sedangkan sekarang berubah menjadi kekayaan yang dapat berkembang, seperti pabrik-pabrik besar dan bangunan-bangunan yang digunakan untuk mencari keuntungan, atau seperti hewan ternak yang dibudidayakan untuk suatu pendapatan. Maka, kewajiban zakat atas harta kekayaan tersebut tidak keluar dari pendapat ulama-ulama terdahulu. Sebaliknya, malah merupakan penerapan lebih lanjut dari pendapat-pendapat mereka, yakni memperluas sasaran ‘illat terhadap kasus-kasus hukum yang dapat dikenakan ‘illat tersebut. Upaya hukum ini disebut dengan tahqiq al-manat (pengukuhan kembali ‘illat sebagai sandaran hukum).¹³⁶

2. Pengembangan Miqdar Zakat

Yang dimaksud dengan miqdar di sini adalah meliputi nisab dan persentase zakat yang harus dikeluarkan. Banyak Hadis yang menjelaskan tentang miqdar, di antaranya: “Rasulullah saw. bersabda: tidak ada kewajiban zakat apabila kurang dari lima ekor unta, tidak ada kewajiban zakat dalam perak apabila kurang dari 5 uwaq (200 gram), dan tidak ada kewajiban zakat dalam tanaman apabila kurang dari 5 ausuq (7,5 kuintal).”¹³⁷

Sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, bahwa zakat terus berkembang seiring dengan berkembangnya zaman. Namun, sejatinya tidak hanya terkait objek, pendistribusian, dan

¹³⁶ Yusuf al-Qardawi, *al-Ibadah fial-Islam* (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1983), 235.

¹³⁷ Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *al-Jami’ al-Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Tawq al Najah, 1422 H), Hadis no. 1395, juz ke-2, 116.

mustahiknya saja yang dinamis. Akan tetapi, terkait nisab pun juga mengalami pergeseran, semisal nisab sapi, para ulama berselisih pendapat berapa jumlah nisabnya. Menurut jumbuh nisabnya adalah 30 ekor, menurut al-Tabari 50 ekor, sementara menurut Ibn Musayyib, al-Laith, dan Abu Qilabah bahwa nisab sapi sama halnya dengan unta, yaitu sejumlah 5 ekor. Jelas perbedaan ini lahir dari berbedanya beberapa jenis binatang ternak di daerah mereka.¹³⁸ Di Indonesia, sapi sangat beragam dan jika didasarkan pada sapi lokal yang harganya berkisar Rp 15.000.000,- dan jumlah nisabnya 30 ekor, maka bagi mereka yang memiliki sapi limosin nisabnya bisa lebih kecil bahkan $\frac{1}{2}$ dari nisab sapi lokal. Hal ini karena harga 1 ekor sapi jenis limosin sebanding dengan 2 ekor sapi lokal.

Perbedaan pendapat ini menunjukkan bahwa miqdar zakat bersifat ijtihadi dan dimungkinkan berubah sesuai dengan situasi dan kondisi di zamannya. Sementara apabila berpatokan pada teori *qat'i-zanni*, bahwa teks Al-Qur'an dan Hadis yang berupa bilangan dikatakan *qat'i* atau *mufassar* dalam istilah Hanafiyah.¹³⁹ Namun, hal ini menjadi terbantahkan dengan apa yang pernah dilakukan oleh sayidina 'Umar bin al-Khattab ketika beliau menetapkan hukuman dera sebanyak 80 kali bagi pengonsumsi minuman keras yang seharusnya didera 40 kali. Sebagaimana tersebut di dalam Hadis riwayat Bukhari dan Muslim berikut ini: "Dari Anas bin Malik ra. bahwa Rasulullah saw. didatangi seorang lelaki yang telah mengonsumsi khamar, lalu beliau menderanya dengan dua pelepah kurma sebanyak 40 kali. Hal ini juga dilakukan oleh Khalifah Abu Bakr al-Siddiq ra. Kemudian, di masa kekhalifahan sayidina 'Umar bin al-Khattab ra., beliau bermusyawarah (meminta pendapat) kepada yang lain. Lantas, sahabat 'Abd al-Rahman ra. mengatakan: 'Paling

¹³⁸ Ahmad bin Hanbal, Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 2009), juz ke-5, 230.

¹³⁹ Muhammad Wahbah al-Zuhayli, al-Wajiz fi Usul al-Fiqh (Damaskus: Dar al-Fikr, 2003),

ringannya sanksi adalah 80 kali dera.’ Lalu, sayidina ‘Umar ra. memerintahkan dengan hal itu (80 kali dera).¹⁴⁰

Dalam kasus di atas memang semestinya lebih berhati-hati sebab menyangkut sanksi (hukuman) yang lebih mengedepankan prinsip praduga tak bersalah sehingga hukumannya justru tidak lebih berat, tetapi lebih ringan. Hadis di atas juga memberikan pemahaman bahwa menambah angka dari yang tertulis dalam nas syariat diperbolehkan dengan memperhatikan perbedaan latar belakang dan situasi di zamannya. Dalam kasus miqdar zakat, peneliti melihat bahwa penetapan angka dalam nas Hadis dilakukan oleh Rasulullah saw. berdasarkan kondisi sosial ekonomi masyarakat di waktu itu. Penetapan persentase dalam angka seharusnya didasarkan pada seberapa banyak kebutuhan orang-orang yang harus menerima jatah zakat. Hal ini berdasarkan pada hadis berikut ini: “Dari Fatimah bint Qais bahwa beliau mendengar Nabi saw. bersabda: ‘Tidak ada hak lain (yang wajib dikeluarkan) di dalam harta selain zakat.’”¹⁴¹

Hadis ini memberikan pemahaman bahwa apabila harta zakat yang dipungut sesuai dengan ketentuan nas hadis, sementara harta zakat itu tidak mencukupi terhadap kebutuhan orang-orang yang harus menerima zakat, maka seorang imam (kepala Negara) dapat menambah persentase dari yang telah ditentukan oleh nas syariat.

Dari uraian di atas, dapat disampaikan bahwa di dalam permasalahan zakat hanya satu yang bersifat thabat, yaitu hukum wajibnya mengeluarkan zakat. Sedangkan terkait masalah teknis penyelenggaraan zakat itu sendiri sifatnya dinamis dan elastis. Terkait Hadis-hadis yang menjelaskan mengenai objek, nisab, dan lain-lainnya, bukanlah sebagai pen-takhsis terhadap dalil-dalil zakat di dalam Al-Qur’an yang bersifat umum, melainkan sebagai al-bayan *al-halli al-waqi’i* (penjelasan sesuai keadaan yang terjadi saat itu).

¹⁴⁰ Muslim bin al-Hajjaj al-Qushayri al-Naysaburi, Sahih Muslim (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, t.th.), juz ke-3, 1330.

¹⁴¹ Ibn Majah Abu ‘Abdillah Muhammad bin Yazid al-Quzwayni, Sunan Ibn Majah (Kairo: Dar Ihya’ al-Kutub, t.th.), juz ke-3, 9.

Teori ini sebagai catatan tambahan mengenai relevansi As-Sunnah terhadap Al-Qur'an yang selama ini terdiri atas empat poin: (a) menguatkan apa yang ada di dalam Al-Qur'an; (b) menjelaskan keumuman atau kemutlakan yang ada di dalam Al-Qur'an; (c) menasakh hukum-hukum yang tidak berlaku lagi; dan (d) membuat hukum baru yang tidak ada di dalam Al-Qur'an.¹⁴²

3. Penerapan Dalil dan Qa'idah Tashri'iyah

Berangkat dari penetapan zakat sebagai bagian dari domain muamalah, maka selanjutnya dapat disampaikan beberapa sumber yang menjadi dasar kewajiban zakat beserta pengelolaan dan ketentuannya yang bersifat teknis sebagai berikut:

- a. Beberapa nas Al-Qur'an dan Hadis yang berbicara tentang kewajiban zakat adalah bersifat qat'i yang tidak bisa berubah sepanjang masa.
- b. Beberapa nas Al-Qur'an dan Hadis yang berbicara tentang objek, miqdar, dan pengelolannya (pemungutan dan pendistribusian zakat) adalah dinamis dan fleksibel sesuai dengan situasi dan kondisi dalam waktu tertentu. Pemahaman terhadap beberapa nas syariat itu dapat melalui beberapa pendekatan yang meliputi:
 1. Pendekatan *ta'lim al-ahkam*, yaitu menjadikan 'illat hukum sebagai faktor utama dalam menafsirkan beberapa nas tersebut. Hal ini sejalan dengan kaidah *al-hukm yaduru ma' illatihi wujudan wa 'adaman* (hukum selalu berkisar di antara 'illat-nya, baik adanya maupun tidak adanya. Karena itu, jika Shari' mengaitkan suatu hukum dengan suatu sebab ataupun 'illat, maka hukum tersebut dapat hilang dikarenakan hilangnya sebab atau 'illat tersebut.¹⁴³

¹⁴² Ahmad bin Abi Sahal al-Sarakhsi, *Usul al-Sarakhsi* (Hyderabad: Lajnah Ihya' al-Ma'arif al-Uthmaniyyah, 1993), 273.

¹⁴³ Zakariya al-Bakistani, *Min Usul al-Fiqh 'ala Manhaj Ahl al-Hadi th* (t.t.: t.p., t.th.), 65.

2. Pendekatan *masalah*, yaitu manfaat yang hendak diwujudkan oleh syariat kepada umat manusia berupa proteksi spiritual, kehidupan, intelektual, keturunan, dan kekayaan sesuai dengan hierarki tertentu.¹⁴⁴ Hal ini dapat dipahami dari konsep zakat sebagai cara Allah swt. Dalam menciptakan terjadinya hubungan sesama manusia yang didasarkan pada asas kemanusiaan dan kesejahteraan bersama.¹⁴⁵
3. Pendekatan *maqasid al-shari'ah*, yaitu substansi-substansi dan tujuan-tujuan yang diperhatikan di dalam pembuatan hukum syariat, baik keseluruhan ataupun hanya sebagian saja.¹⁴⁶ Miqdar zakat dan bentuk-bentuk pengelolaannya dipandang sebagai wasa'il (instrumen) yang memiliki sifat fleksibel, sedangkan terciptanya kesejahteraan dan kondusifitas masyarakat adalah dipandang sebagai maqasid yang bersifat tegas. Zakat adalah bagian dari syariat yang ma'qul al-ma'na yang kemaslahatan dan maqasid al-shari'ah-nya dapat dirasakan secara konkret. Selain itu, sesuatu yang rasional sangat mungkin mengalami perubahan dan bersifat dinamis.

Atas berbagai uraian yang telah penulis paparkan, maka dapat dikatakan bahwa untuk memahami hukum zakat setidaknya dengan menggunakan beberapa prinsip, antara lain: *al-jam' bayn al-thabat wa al-murunah, mura'at al-'ilal wa al-masalih, dan al-iltifat ila al-ma'ani*.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Sa'id Rama dan al-Buti, *Dawabit al-Maslah}ah* (t.t.: t.p., t.th.), 23.

¹⁴⁵ Yusuf al-Qardawi, *Mushkilat al-Faqr wa Kayf 'Alajaha al-Islam*, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1985), 91.

¹⁴⁶ Muhammad Wahbah al-Zuhayli, *Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), juz ke-2, 308.

¹⁴⁷ KH. Afifuddin Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018), 44-45.

BAB V

URGENSI DAN IMPLIKASI REKONSTRUKSI FIQIH ZAKAT PERTANIAN



A. Urgensi Rekonstruksi Zakat Pertanian dari Ibadah Menuju Muamalah

Meletakkan zakat pertanian pada domain muamalah (proses rekonstruksi) dari posisinya sebagai domain ibadah (proses dekonstruksi) tidak bermaksud untuk menghilangkan kesakralan zakat sebagai bagian dari ibadah yang disejajarkan dengan salat. Rekonstruksi ini tidak akan mengurangi nilai-nilai ibadah di dalamnya. Rekonstruksi zakat pertanian dirasa perlu dalam rangka:

1. Secara praktis, zakat pertanian tidak hanya dilaksanakan oleh satu orang. Dalam pelaksanaannya paling tidak harus melibatkan tiga unsur, yaitu unsur muzaki (pihak yang menunaikan zakat), unsur mustahik (pihak yang berhak menerima zakat) dan amil zakat (pegawai zakat atau pemerintah). Sesuatu yang dilaksanakan dengan melibatkan pihak kedua, bahkan pihak ketiga, sebenarnya telah tepat sasaran untuk disebut sebagai interaksi sosial (muamalah).
2. Membawa zakat pertanian pada arah yang lebih dinamis dan fleksibel. Hal itu dapat dicapai manakala kaidah-kaidah yang digunakan dalam mengkaji dan membahas zakat pertanian berupa kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip muamalah. Zakat pertanian diharapkan bisa mengikuti perkembangan fenomena sosial dan mampu menjawab problematika sosial di bidang ekonomi, khususnya sesuai dengan gagasan dasar dari

kewajiban zakat pertanian.

3. Memperjelas epistemologi fikih zakat pertanian sebagai kewajiban yang mengandung muatan sosial jauh lebih besar daripada muatan ritualnya; porsi rasionalitasnya (*ma'qul al-ma'na*) jauh lebih besar ketimbang porsi *ta'abbudi* (super rasional)-nya; dampak maslahatnya yang bersifat sosial jauh lebih besar dibanding dampak maslahatnya secara individual; dan beberapa pertimbangan lain yang berdampak pada eksistensi zakat pertanian benar-benar solutif terhadap problematika kehidupan masyarakat.
4. Menciptakan kesadaran kontrol sosial terhadap pihak pengelola zakat, dalam konteks ini pemerintah, bahwa zakat termasuk zakat pertanian harus dipertanggungjawabkan kepada publik dan diaudit melalui akuntan publik. Hal itu dirasa perlu karena mengelola zakat sebenarnya mengelola uang publik (*malullah*) yang harus dipertanggungjawabkan kepada publik. Sebab, kalau tidak demikian, maka pengelolaan zakat sangat rentan dikorupsi dan disalahgunakan. Pertanggungjawaban publik ini dalam bahasa Al-Qur'an dideskripsikan sebagai *in tubdu al-sadaqat fani'imma hiya*.
5. Memperjelas bahwa kemaslahatan zakat berbeda dengan kemaslahatan yang ada pada salat, puasa, dan haji. Kemaslahatan zakat yang dirasakan dalam kehidupan jangka pendek (kehidupan profan di dunia) secara konkret berdampak pada kedua belah pihak, muzaki dan mustahik, atau bahkan lebih dari itu berdampak pada kehidupan sosial. Pihak muzaki akan merasa aman dan tenang dari kemungkinan terjadinya penjarahan terhadap hartanya karena telah memberdayakan orang-orang lemah dan pihak mustahik pun dapat merasakan adanya perhatian dari pihak muzaki dan mendapatkan solusi terbaik atas kesulitan ekonominya. Dengan demikian, dalam kehidupan sosial akan tercipta kehidupan yang kondusif, bebas dari pencurian dan penjarahan, dan terwujudnya ketegasan

dalam penegakan hukum.

B. Proses Rekonstruksi Fikih Zakat Pertanian dari Ibadah Menuju Muamalah

Rekonstruksi fikih zakat pertanian dari ibadah menuju muamalah dapat dilakukan melalui dua tahapan berikut ini.

1. Tahap Dekonstruksi

Dekonstruksi adalah proses membongkar dan melepaskan fikih zakat pertanian dari posisinya sebagai aspek ibadah. Proses ini dilakukan mengingat bangunan fikih zakat pertanian dalam rumpun ibadah secara sistematis sangat kuat hampir tidak dijumpai dalam berbagai *kutub al-turath* yang menempatkan zakat pertanian pada rumpun muamalah. Dekonstruksi zakat pertanian dilakukan melalui beberapa tahapan, yakni:

- a. Mendefinisikan ulang tentang ibadah dan muamalah. Ibadah lebih diartikan sebagai kewajiban personal murni yang dilakukan seorang hamba kepada Tuhannya dan secara fikih dapat dilaksanakan tanpa melibatkan pihak kedua atau orang lain, seperti salat, puasa, dan haji. Sedangkan muamalah lebih diartikan sebagai setiap aktivitas seseorang yang melibatkan pihak kedua atau orang lain. Sementara itu, zakat dan zakat pertanian adalah aktivitas kewajiban yang tidak mungkin dapat dilakukan tanpa melibatkan pihak kedua, bahkan pihak ketiga.
- b. Meninjau ulang tentang bangunan rukun Islam. Rukun Islam sebagaimana yang tertulis di berbagai *kutub al-turath* dirasa tidak pas dengan definisi rukun itu sendiri. Peneliti mengistilahkan *mabaniy al-islam* bukan *arkan al-islam* sesuai isi teks Hadis, *buniya al-islam 'ala khams...* dan seterusnya. Dengan melepaskan fikih zakat pertanian dari rumpun ibadah, maka dengan sendirinya telah melepaskannya dari konfigurasi rukun Islam, bahkan merombak kategori rukun Islam itu sendiri.
- c. Mencermati secara kritis bahwa penulisan zakat di *rub' al-ibadah* tidak lebih karena seringkali zaka digandengkan dengan

salat di kebanyakan teks Al-Qur'an yang memuat *amar*. Penulis melihat bahwa sebenarnya hal ini tidak lebih dari cara *Shari'* untuk memberikan penjelasan bahwa kehidupan itu harus seimbang antara kuatnya hubungan seorang manusia dengan Allah dan hubungan antar sesama manusia. Alasan ini tidak cukup kuat untuk menuliskan fikih zakat dalam rumpun ibadah, sebab dapat berakibat pemahaman yang sama di antara keduanya. Dalam kehidupan sosial politik, misalnya, rekonstruksi fikih zakat pertanian ini akan berakibat pada munculnya persepsi bahwa diskursus zakat itu bernuansa SARA (Suku, Agama, Ras, dan Antar-golongan) yang dengan sendirinya akan menghambat terhadap keharusan pemerintah dalam pengelolaan zakat. Padahal *Shari'* menunjuk pemerintah sebagai institusi yang paling bertanggung jawab terhadap pengelolaan zakat karena pemerintah memiliki fungsi sosial yang sangat besar. Zakat memiliki karakter yang berbeda jika dibandingkan dengan salat, haji, dan puasa, di mana salat, haji, dan puasa memiliki prinsip *faridah fardiyyah* (kewajiban personal). Artinya bahwa beberapa kewajiban ini dapat dilaksanakan tanpa melibatkan orang lain. Sementara zakat memiliki prinsip *faridah ijtima'iyyah* (kewajiban sosial) yang tidak dapat dilaksanakan tanpa keterlibatan pihak kedua, bahkan pihak ketiga. Manfaat dari beberapa kewajiban personal tersebut bersifat abstrak (*ma'nawiyyah*) yang akan diterima di kehidupan akhirat kelak, demikian juga dengan sanksinya bilamana tidak dilaksanakan dengan baik. Hal ini berbeda dengan zakat yang manfaatnya bersifat konkret (*hissiyyah*), yaitu seorang muzaki merasakan terhadap harta yang ia keluarkan dan mustahik merasakan harta yang ia terima. Selain itu, beberapa ibadah personal tersebut tidak wajib dilaksanakan oleh anak kecil. Hal ini berbeda dengan zakat, apabila anak kecil memiliki kekayaan yang telah mencapai nisab, maka walinya wajib membayarkan zakatnya menurut selain mazhab Hanafi (mazhab Syafi'i,

Maliki, dan Hambali).

- d. Menjadikan fikih zakat pertanian sebagai komponen dari sistem ekonomi Islam yang secara konsep cenderung ke kapitalis pada satu sisi dan di sisi lainnya menjurus ke sosialis. Ekonomi Islam yang lahir jauh lebih awal dari dua konsep sistem ekonomi tersebut seharusnya diposisikan linear dan diikat secara integral dalam satu pembahasan. Mengingat bahwa zakat menjadi kewajiban sebagai akibat dari keberhasilan seseorang dalam melakukan muamalah. Jual beli, perdagangan, pertanian, peternakan, dan lainnya adalah aktivitas muamalah yang apabila mencapai hasil pada tingkat tertentu akan dikenai kewajiban mengeluarkan zakat. Berangkat dari beberapa pemikiran di atas, maka penulis harus melakukan perombakan dan memisahkan fikih zakat pertanian dari rumpun ibadah.

2. Tahap Rekonstruksi

Rekonstruksi dalam arti membangun kembali merupakan tahap kedua untuk merangkai fikih zakat pertanian dalam domain muamalah. Hal ini dilakukan dengan tahapan-tahapan sebagai berikut:

- a. Memasukkan fikih zakat pertanian pada definisi muamalah, baik secara bahasa maupun istilah.
- b. Memasukkan beberapa *khasa'is* dan nilai-nilai muamalah ke dalam fikih zakat pertanian. Ini dilakukan dengan cara menguatkan argumentasi bahwa fikih zakat pertanian masuk ke dalam muamalah dan mendialogkan beberapa alasan yang memasukkan fikih zakat pertanian ke dalam rumpun ibadah.
- c. Menyusun kerangka fikih pada dua komponen besar, yakni ibadah dan muamalah. Kemudian, muamalah dipecah menjadi *fiqh al-iqtisad* (*mu'awadah* ataupun *tabarru'*), fikih zakat, fikih keluarga, dan *fiqh al-siyasah*. Selanjutnya, *fiqh al-siyasah* meliputi *fiqh al-amwal* APBN/Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara) dan *fiqh al-qanun* yang mencakup hukum perdata dan pidana, fikih ketatanegaraan, dan lain sebagainya.

- d. Mengurangi beberapa dampak yang memungkinkan muncul dari memposisikan fikih zakat pertanian pada muamalah, baik secara konten hukumnya maupun penerapan dalil-dalil dan kaidah-kaidah fikih.

C. Membangun Fikih Zakat Pertanian sebagai Domain Muamalah

Membangun zakat pertanian sebagai bagian dari rumpun muamalah dirasa perlu untuk dilakukan karena sekurang-kurangnya dilatarbelakangi oleh empat faktor, yaitu: faktor yuridis, historis, filosofis, dan sosiologis.

1. Faktor Yuridis

Telah menjadi konsensus semua negara, termasuk negara Islam sekalipun, bahwa ibadah dalam arti aktivitas ritual, seperti salat, puasa, dan haji, dalam konten pokoknya tidak dapat diatur oleh negara. Negara hanya mengatur lalu lintas pelaksanaan ibadah yang terkait dengan sosial, seperti mengatur rumah-rumah ibadah, mengatur rumah-rumah makan yang harus menghormati orang yang sedang puasa, dan mengatur perjalanan dan pelayanan ibadah haji; di mana semua hal ini melekat di bidang kerja Kementerian Agama (Kemenag). Hal ini sangat berbeda dengan zakat, karena sejak awal *khitabullah* (firman Allah) tentang zakat telah memberi tugas kepada negara untuk mengelola zakat. Atas dasar inilah maka sejarah pelaksanaan zakat dari sejak masa Rasulullah saw. dan *khulafA' al-Rashidin* telah diatur secara langsung oleh negara. Mekanisme pengelolaan zakat yang tidak diatur oleh negara dinilai bertentangan dengan prinsip syariat. Sebab, hanya negara yang memiliki otoritas penuh terkait dengan legalitas, akuntabilitas, serta pengawasannya. Pada prinsipnya peran negara tidak dapat diabaikan dalam pengelolaan zakat. Mengabaikan peran negara bertentangan dengan prinsip syariat yang menghendaki keteraturan dan ketegasan hukum. Pengelolaan zakat yang dijalankan negara bertujuan demi terciptanya kesatuan sistem dalam perencanaan, pelaksanaan,

pengendalian, pelaporan, dan pertanggungjawaban atas pengumpulan, pendistribusian, dan pendayagunaan zakat, sebagaimana tata kelola zakat yang telah dibangun oleh ‘Umar bin al-Khattab. Dalam tataran praktis kewajiban zakat membutuhkan legalitas dari negara. Legalitas ini dikembangkan dari kata *al-‘amilin* sebagai badan atau perseorangan yang diangkat oleh negara (*man nasabahu al-imam*), sehingga memiliki kekuatan yang mengikat. Sampai saat ini sudah ada beberapa negara yang membuat regulasi tentang zakat sesuai porsi dan kewenangannya, seperti Malaysia dan Sudan. Di Indonesia sendiri telah terbit UU Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat sebagai revisi terhadap UU Nomor 38 Tahun 1999. Secara umum, jika ditinjau dari sistem zakat yang dikembangkan, termasuk keterlibatan pemerintah dalam menjadi dua, yakni negara-negara yang telah memformalisasi pengelolaan zakat dan negara-negara yang belum memformalisasinya.

Formalisasi ini tidak hanya memiliki peran simbolik saja, namun negara dibutuhkan hadir sebagai institusi yang memiliki kekuatan dan tanggung jawab untuk menciptakan rasa keadilan, khususnya di bidang ekonomi. Zakat yang berperan dan dijadikan alat oleh Allah swt. dalam menciptakan keadilan tersebut membutuhkan kehadiran negara yang memiliki kekuatan mengikat dan daya tekan yang tinggi terhadap proses pemungutan dan pendistribusiannya.

Ada beberapa solusi atas permasalahan zakat yang dihadapi negara-negara Islam saat ini.

- a. Menunjuk kementerian khusus yang bertanggung jawab dalam pengelolaan zakat. Beberapa negara di Timur Tengah mengadopsi pola ini. Dengan adanya status setingkat kementerian, maka otoritas pengelola zakat menjadi sangat kuat. Kelebihan pola ini adalah pada kekuatan legal-formalnya.
- b. Pengelolaan zakat yang terdesentralisasi kepada negara-negara bagian. Pola ini dikembangkan oleh Malaysia. Di negara tersebut setiap negara bagian mempunyai otoritas penuh

untuk mengelola zakat. Bahkan, setiap negara bagian memiliki undang-undang tersendiri yang terkadang berbeda-beda antara satu dengan lainnya. Sedangkan di tingkat pusat, Malaysia memiliki departemen khusus yang langsung berada di bawah perdana menteri, yang bertanggung jawab untuk mengoordinasi langsung pengelolaan zakat, wakaf, dan haji.

- c. Pengelolaan zakat yang diserahkan kepada unsur dalam Kementerian Agama atau diserahkan kepada semi-pemerintah yang diatur oleh undang-undang. Contoh yang pertama adalah negara Pakistan, di mana negara tersebut memiliki Direktorat Jenderal Zakat di bawah naungan Kementerian Agama. Sedangkan contoh yang kedua adalah Indonesia, di mana pengelolaan zakat ditangani oleh Badan Amil Zakat Nasional (Baznas), sebuah lembaga semi-pemerintah yang keberadaannya diatur UU Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat yang kemudian direvisi oleh UU Nomor 23 Tahun 2011. Atas dasar tersebut dapat ditarik pemahaman bahwa:
- d. Muamalah dalam zakat bukan hanya terjadi antar personal warga negara, akan tetapi sudah terjadi muamalah antara negara dengan warganya. Oleh karena itu, negara hadir dengan seperangkat aturan dalam rangka menciptakan pengelolaan zakat yang lebih efektif sehingga sesuai dengan konsep dasar kewajiban zakat. Negara dinilai sebagai kekuatan yang memiliki hak memaksa terhadap para muzaki yang membangkang tidak membayar zakat. Juga, negara berkewajiban mendistribusikan zakat secara merata dan berkeadilan.
- e. Zakat adalah bagian dari sumber pendapatan negara. Sebagaimana yang telah dirintis sejak masa Rasulullah saw. yang dilanjutkan pada masa *al-khulafa' al-rashidun* yang mana zakat sebagai sumber utama pendapatan negara. Karena zakat sudah ditentukan ke mana harus didistribusikan, maka dengan

pendapatan zakat pemerintah bisa membuat perencanaan strategis untuk menggunakan dana zakat dalam mengurangi kesenjangan ekonomi yang saat ini menjadi problem tersendiri di setiap negara, termasuk di Indonesia. Apabila zakat dipahami sebagai muamalah dan posisinya masuk bagian dari pengelolaan keuangan negara, maka semestinya pengelolaan zakat tidak melekat di Kementerian Agama. Secara garis besar, peneliti dapat mengatakan bahwa zakat seharusnya dikelola oleh Kementerian Keuangan dan penyalurannya melalui Kementerian Sosial dan beberapa kementerian lain yang *concern* terhadap penanganan dan penanggulangan kemiskinan, termasuk gerakan tanggap darurat terhadap bencana alam.

2. Faktor Historis

Kewajiban zakat sebenarnya telah ada pada saat periode Mekkah tanpa adanya institusi, lantas kemudian zakat diwajibkan secara institusional setelah terbentuknya Negara Madinah (tahun 662 M atau tahun kedua hijrah). Pilihan waktu ini bukan berangkat dari ruang kosong. Zakat sebagai pungutan harta dari rakyat yang berkecukupan harus dilakukan oleh negara (sebagaimana pesan QS. al-Taubah ayat 102-103), untuk kemudian ditasarufkan kepadamereka yang berhak menerimanya (sebagaimana pesan QS. al-Taubah ayat 60). Hal ini memberi pemahaman bahwa negara memang harus terlibat dalam proses pemungutan dan pendistribusian zakat, dan lagi zakat masuk pada ranah publik karena harus dipertanggungjawabkan kepada publik. Terkait dengan peran negara ini Rasulullah saw. yang juga sebagai kepala negara melakukan langkah-langkah taktis-praktis dalam mengampanyekan kewajiban zakat, dalam menentukan kadar harta yang harus dikeluarkan zakatnya, jenis-jenis harta kekayaan yang masuk jenis harta zakat, dan persentase yang harus ditunaikan. Kekuatan beliau benar-benar superbodi, dari satu sisi sebagai utusan Allah swt. sangat kuat memberi kesadaran moral dan di sisi lain beliau sebagai kepala negara memiliki kekuatan yang mengikat. Pada zaman

khulafa' al-rashidin terjadi beberapa perkembangan dalam pengelolaan zakat. Di zaman Abu Bakr ada dua sejarah penting tentang zakat, yakni:

- a. Memerangi kelompok yang enggan membayar zakat dan mereka dianggap sebagai kelompok yang murtad. Peneliti melihat bahwa di samping penegakan kewajiban zakat, khalifah Abu Bakr melihat bahwa zakat merupakan sumber inti keuangan negara di samping sumber keuangan yang lain. Awal mulanya kebijakan ini ditentang oleh 'Umar bin al-Khattab, akan tetapi pada akhirnya disetujui dan menjadi ijmak (konsensus) di kalangan sahabat.
- b. Khalifah Abu Bakr membangun gedung *bayt al-mal* di wilayah Shan'a yang terletak di dalam kota Madinah yang menjadi tempat penyimpanan kekayaan negara yang di antaranya zakat. Lantas, pada masa khalifah 'Umar bin al-Khattab, Negara Islam melakukan perluasan wilayah yang mencakup dua kerajaan besar saat itu, yaitu sebagian Kerajaan Romawi (Syria, Palestina, dan Mesir) dan seluruh Kerajaan Persia, termasuk Irak. Kekayaan negara pada masa itu pun melimpah, menjadi pemicu adanya perubahan pada sistem pengumpulan dan pengelolaan zakat. Kedua faktor tersebut mengharuskan keberadaan institusi yang lebih tinggi dalam sistem pengelolaan zakat. Perubahan ini tercermin jelas pada masa Khalifah 'Umar bin al-Khattab. Sayidina 'Umar mencontoh sistem administrasi yang diterapkan Persia. Di mana sistem Persia membagi administrasi pemerintahnya menjadi provinsi Mekkah, Syria, Jazirah, Basrah, Kufah, Palestina, dan Mesir. 'Umar bin al-Khattab kemudian mendirikan *al-dawawin* yang berfungsi setara dengan *bayt al-mal* pada zaman Rasulullah saw. Lembaga tersebut merupakan sebuah badan audit negara yang bertanggung jawab atas pembukuan, pemasukan, dan pengeluaran negara. *Al-dawawin* itu juga diperkirakan mencatat zakat yang didistribusikan kepada para mustahik

sesuai kebutuhannya masing-masing. Pengembangan yang dilakukan ‘Umar terhadap *al-dawawin* merupakan kontribusi terbesar ‘Umar kepada dunia Islam. Pada masa ‘Umar pula sistem penghimpunan zakat secara langsung oleh negara dilakukan, yang dimulai dengan pemerintahan ‘Abdullah bin Mas’ud di Kufah, di mana porsi zakat dipotong dari pembayaran negara. Meskipun hal ini pernah diterapkan pada masa khalifah pertama, Abu Bakr, namun pada masa khalifah ‘Umar, proses pengurangan tersebut menjadi lebih sistematis. Kebijakan yang diterapkan oleh ‘Umar dalam lembaga *bayt al-mal* di antaranya adalah dengan mengklasifikasikan sumber pendapatan negara menjadi empat, yaitu:

a. Pendapatan zakat dan *‘ushr*

Pendapatan ini didistribusikan di tingkat lokal dan jika terdapat surplus, maka sisa pendapatan tersebut disimpan di *bayt al-mal* pusat dan dibagikan kepada delapan asnaf, sebagaimana yang telah ditentukan dalam Al-Qur’an.

b. Pendapatan khums dan sedekah

Pendapatan ini didistribusikan kepada fakir miskin atau untuk membiayai kesejahteraan mereka tanpa membedakan apakah ia seorang muslim atau bukan.

c. Pendapatan kharaj, fay’, jizyah, ‘ushr, dan sewa tanah

Pendapatan ini digunakan untuk membayar dana pensiun dan dana bantuan, serta untuk menutupi biaya operasional administrasi, kebutuhan militer, dan sebagainya.

d. Pendapatan lain-lain

Pendapatan ini digunakan untuk membayar para pekerja, pemeliharaan anak-anak telantar, dan dana sosial lainnya. Klasifikasi sumber pendapatan negara di atas sangat penting untuk diterapkan dalam pemerintahan Islam. Salah satu tujuannya adalah agar suatu sumber pendapatan tidak tercampur dengan sumber pendapatan yang lain, seperti zakat dan pajak. Distribusi pendapatan hasil zakat sudah

ditentukan oleh Allah dan rasul-Nya, yaitu kepada delapan golongan (al-asnaf al-thamaniyyah) yang berhak menerima zakat. Jikalau terdapat sisa dari hasil pengumpulan zakat, maka khalifah dapat mengambil kebijakan untuk disesuaikan dengan kebutuhan sosial. Sedangkan distribusi pajak dapat ditentukan oleh khalifah. Pada umumnya, hasil pemungutan pajak ditujukan untuk pembangunan negara. Karena itulah, para pejabat *bayt al-mal* tidak mempunyai wewenang dalam membuat suatu keputusan terhadap harta *bayt al-mal* yang berupa zakat.

Pada masa ‘Uthman bin ‘Affan ra., meskipun kekayaan negara Islam mulai melimpah dan jumlah zakat juga lebih dari mencukupi kebutuhan para mustahik, namun administrasi zakat justru mengalami kemunduran. Hal ini dikarenakan oleh kelimpahan tersebut yang membuat Sayidina ‘Uthman memberi kebebasan kepada amil zakat dan individu untuk mendistribusikan zakat kepada siapa pun yang dinilai layak menerima zakat. Keputusan ‘Uthman ini juga dilatarbelakangi oleh keinginannya untuk meminimalkan biaya pengelolaan zakat di mana beliau menilai bahwa biaya yang dibutuhkan untuk mengumpulkan dana zakat tersebut akan tinggi dikarenakan sifatnya yang tidak mudah diketahui oleh aparat negara. Namun, mekanisme seperti ini ternyata memicu beberapa permasalahan mengenai transparansi distribusi zakat, di mana para amil zakat justru membagikan zakat tersebut kepada keluarga dan orang-orang terdekat mereka.

Seiring dengan penurunan kepercayaan masyarakat terhadap pemerintah dan berbagai konflik politis lainnya yang memecahkan kesatuan negara Islam dengan wafatnya khalifah ‘Uthman dan naiknya Sayidina ‘Ali bin Abi Talib sebagai khalifah keempat, semakin marak pula praktik pengelolaan zakat secara individual. Hal ini ditandai oleh fatwa Sa’id bin Jubair. Saat beliau berceramah di masjid, ada yang bertanya padanya perihal apakah pembayaran zakat

sebaiknya diberikan kepada pemerintah. Sa'id bin Jubair. pun mengiyakan pertanyaan tersebut. Tetapi, saat pertanyaan tersebut ditanyakan secara personal kepada beliau, ia justru menganjurkan sang penanya untuk membayarkan zakat secara langsung kepada mustahiknya. Dinamika yang terjadi pada masa *khulafa' al-rashidin* tersebut menjadi bagian dari sumber hukum Islam pada masa-masa berikutnya.

Dalam hal ini paling tidak ada tiga hal penting yang dapat diambil dari hal tersebut.

- a. Pengelolaan zakat harus melibatkan negara untuk menciptakan keadilan dan tepat sasaran. Keputusan seorang khalifah sangat menentukan baik dan buruknya pengelolaan zakat.
- b. Perlu adanya pemilahan dan klasifikasi pendapatan harta zakat berdasarkan jenis dan macamnya. Pemilihan ini dalam rangka untuk mengukur dan membuat keseimbangan antara pendapatan dan belanja yang harus dikeluarkan.
- c. Agar pengelolaan zakat dapat dilaksanakan secara profesional maka para amil zakat (pegawai zakat) harus digaji secara layak dan berkecukupan.

Zakat tidak hanya masuk pada wilayah muamalah, tetapi juga masuk pada ranah *amwal al-daulah*. Berdasarkan pendapat para ahli yang mengatakan bahwa mengurus negara dalam rangka menciptakan kemaslahatan rakyat dari berbagai bentuknya, seperti meminimalisir kesenjangan sosial, pemberian jaminan kesehatan, pendidikan, keamanan, dan kesejahteraan sosial lainnya, maka harta zakat bisa didistribusikan secara produktif untuk pemberian modal usaha kepada para mustahik dalam bentuk investasi sehingga mereka mampu keluar dari kubangan kefakiran dan kemiskinan.

3. Faktor Filosofis

- a. Sebagaimana dimaklumi bahwa konsep ekonomi Islam berada pada posisi *tawassut* antara sosialis dan kapitalis. Kebebasan

usaha dan adanya hak kepemilikan privatif - sebagaimana telah diurai – dalam rumpun muamalah, seperti transaksi jual beli, kerjasama antara pemilik modal dengan pekerja (*mudarabah*), sewa-menyewa (*ijarah*), kontrak bisnis (*istisna'*), pertanian (*zuru'*), peternakan (*mur'at*), dan lain sebagainya, semuanya sebagai representasi dari sistem ekonomi kapitalis. Syariat zakat, hibah, wakaf, hadiah, wasiat, dan beberapa transaksi yang berupa pelepasan hak tanpa imbalan (*'iwadl*) sebagai representasi dari sistem ekonomi sosialis. Dua sayap atau komponen ini seharusnya diposisikan dalam satu rumpun muamalah sebagaimana posisi wakaf, hibah, wasiat, dan hadiah. Berbicara soal ekonomi dapat dipastikan semuanya terkait dengan permasalahan muamalah.

- b. Syariat zakat masuk pada ranah *ma'qul al-ma'n* (rasional). Dalam zakat fitrah yang dilaksanakan setelah pelaksanaan ibadah puasa terdapat dua alasan kenapa zakat fitrah ini diwajibkan, bagi muzaki dimaksudkan untuk menyucikan dirinya dari perbuatan kotor dan perilaku tak berguna yang mungkin terjadi saat berpuasa. Alasan ini satu sisi tidak rasional karena dikaitkan dengan kesucian diri, tetapi puasa terutama bagi orang-orang yang berkecukupan dirasakan sangat berat sehingga berbeda dengan orang-orang fakir dan miskin yang secara fisik merasakan hampir tidak ada bedanya antara puasa dan tidak, disebabkan bahwa rasa lapar dan kekurangan di bidang harta sudah menjadi menu mereka sehari-hari. Puasa bagi orang-orang kaya cukup memberi pelajaran agar dirinya memiliki kepekaan sosial dan rasa solidaritas kepada orang-orang lemah setelah ia merasakan lapar selama satu bulan. Hal ini sangat rasional apabila dikaitkan dengan fungsi dan hikmah zakat yang kedua berupa *tu'mah li al-masakin* (sebagai suguhan kepada fakir miskin). Alasan itu dapat dibandingkan dengan ketidakrasionalan pelaksanaan waktu-waktu salat, rangkaian dari manasik haji, dan kewajiban puasa yang dikaitkan dengan

waktu terbit fajar sampai matahari terbenam.

- c. Dalam zakat *zuru'* (tumbuh-tumbuhan) terdapat perbedaan persentase antara tanaman yang disiram dengan air hujan yang notabene tanpa biaya dan yang disiram dengan menggunakan tenaga dan biaya yang dikeluarkan oleh manusia. Perbedaan 10% dan 5% ini sangat rasional, di mana hal tersebut tidak dapat disamakan dengan perbedaan jumlah rakaat dalam salat. Dalam zakat perdagangan dan zakat emas/perak, mengapa hanya dikenai kewajiban 2,5% (*rub' al-'ushr*)? Secara rasional, sangat logis karena perdagangan itu hampir melibatkan tenaga manusia dan emas/perak hanya disimpan kecuali harganya bisa berkembang secara alamiah. Bisa dibandingkan dengan *zuru'* yang kerjanya hanya dalam perintisan di saat pembajakan lahan dan ketika panen, sisanya mengikuti perjalanan waktu dan lebih diisi dengan kepasrahan kepada Allah swt. Dengan kata lain, dalam pekerjaan cocok tanam itu masih banyak waktu yang tersisa untuk bekerja yang lain, berbeda dengan perdagangan yang memerlukan curahan pikiran dan tenaga sepanjang waktu, sehingga kadar zakatnya lebih rendah dari hasil pertanian. Dalam mazhab Imam al-Shani' dijelaskan bahwa ternak yang wajib zakat adalah ternak yang digembala (*sa'imah*), sementara ternak yang diberi makan di kandangnya (*ma'lufah*) tidak wajib zakat. Hal ini sangat rasional sebab *Shari'* sangat menghargai betapa beratnya memelihara ternak yang *ma'lufah* karena kehidupan ternak tersebut sangat bergantung pada kerja pemilikinya. Berbeda apabila ternak tersebut dijadikan barang komoditi dalam perdagangan yang wajib zakat karena diperdagangkan.
- d. Pemakaian term rukun Islam yang menempatkan zakat pada urutan ketiga setelah *shahadatain* dan salat sebenarnya tidak sesuai dengan definisi rukun itu sendiri. Bahwa antara keimanan dan keislaman terdapat perbedaan yang sangat prinsipial sehingga sangat tepat apabila di dalam iman ada rukunnya. Iman

adalah pekerjaan hati yang harus menjadi keyakinan yang sejajar dan searah, orang yang beriman kepada Allah swt. namun menafikan pada yang lain; beriman kepada Allah dan rasul-Nya tetapi tidak beriman kepada yang lainnya, maka dipastikan imannya gugur dan yang bersangkutan tidak bisa disebut mukmin. Sama halnya dengan rukun salat di mana satu saja dari beberapa rukunnya gugur maka salatya tidak sah sekalipun rukunnya yang lain dilaksanakan secara sempurna. Dalam bahasa yang berbeda dikatakan bahwa iman kepada Allah adalah *juz' min al-iman*, iman kepada Rasulullah saw. adalah *juz' min al-iman*, percaya kepada kitab-kitab Allah adalah *juz' min al-iman*, dan seterusnya. Hal ini sesuai dengan definisi rukun, yaitu: *mayatawaqqaf 'alayh sihhat al-shay' wa huwa juz' minhu*. Berbeda keadaannya dengan term rukun Islam yang semuanya bersifat praktis dan tidak adanya saling ketergantungan antara satu dengan lainnya. Orang yang tidak salat karena nakal bukan karena tidak meyakini terhadap kewajibannya masih tetap dikatakan muslim, demikian pula orang yang tidak puasa dan haji tidak sampai menggugurkan keislamannya. Oleh karena itu, apabila dikembalikan kepada definisi rukun itu sendiri, maka sejatinya tidak ada rukun Islam. Justru bilamana dikembalikan kepada redaksi Hadisnya yang menyatakan, *buniya al-islam 'alakhams...* dan seterusnya, yang terjemahannya bahwa Islam dibangun atas lima dasar. Zakat adalah satu di antara dasar-dasar bangunan Islam (*al-zakah mabnan min mabaniy al-islam*), bukan *rukun min al-arkan al-islam*. Bertolak dari inilah maka sangat logis jika zakat dipisah dari ibadah yang direpresentasikan oleh salat, lalu secara substantif diposisikan pada ranah muamalah.

- e. Dalam fikih zakat terdapat ruang ijtihad sehingga zakat menjadi lebih dinamis, berkembang, dan bahkan dapat berubah sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi, sebagaimana yang berlaku dalam domain muamalah. Hal ini sangat berbeda

dengan salat, puasa, dan haji yang memiliki karakter statis (jumud) dan tidak membuka ruang ijtihad sehingga petunjuk dan teknis pelaksanaannya berlaku sepanjang masa tanpa terpengaruh dengan perbedaan waktu dan tempat. Sementara itu, ruang ijtihad dalam fikih zakat terdapat di sebagian besar unsur-unsurnya. Salah satunya, aspek siapa saja yang berhak menerima harta zakat ternyata mengalami penyusutan karena faktor seleksi alam, Sebab itu, saat ini jumlah penerima zakat tidak lagi mencapai delapan golongan. Golongan budak (*Fi al qarib*) dan orang-orang yang berperang di jalan Allah (*Sabilillah*) keduanya saling terkait dan sama-sama sudah tidak ada; peperangan atas nama agama tidak ada dan perbudakan sudah dihapus. Fakir miskin yang dijadikan golongan yang paling berhak menerima zakat masih terjadi kontroversi tentang apakah mereka hanya khusus bagi yang bergama Islam atau tidak. Hal ini tidak lepas dari status zakat sebagai bagian dari sumber pendapatan negara di mana warga negaranya tidak hanya terbatas pada mereka yang beragama Islam. Demikian juga aspek tentang jenis harta yang wajib dizakati ternyata tidak hanya terbatas pada jenis harta yang disebutkan dalam Hadis saja. Keumuman bahasa Al-Qur'an tidak dapat dibatasi dengan penjelasan Hadis yang menyebutkan bahwa beberapa jenis harta yang hanya mencakup gandum, kurma, anggur, kambing, sapi, unta, emas, dan perak. Adapun saat ini kecenderungannya mencakup semua jenis harta yang menjadi sumber kekayaan seseorang, sesuai dengan perkembangan ekonomi global. Perkembangan bentuk-bentuk ekonomi, seperti kepemilikan saham dalam perusahaan, pasar modal, obligasi *muqaradah*, dan lain-lain, tentu tidak dapat ditemukan secara eksplisit di dalam Hadis, kecuali dapat dipahami dari semangatnya (*beyond the text*). Pemahaman terhadap nas syariat melalui pendekatan konteksnya semacam ini termasuk bagian dari muamalah.

- f. Zakat bukanlah kewajiban yang bersifat privat atau personalitas

seorang manusia hanya kepada Tuhannya, namun zakat juga bersifat publik yang harus dipertanggungjawabkan kepada publik. Bahkan, zakat yang merupakan kewajiban harus ditampakkan pelaksanaannya sehingga tidak sama seperti sedekah sunah yang lebih utama untuk disembunyikan. Inilah tafsir dari QS. al-Baqarah ayat 271. Karena itu, amil zakat yang diangkat secara sah oleh pemerintah sangat urgen posisinya dalam pemungutan dan pendistribusian zakat. Amil memiliki peran yang sangat penting agar di masyarakat tidak ada pungli dan penipuan yang sangat rawan dalam aktivitas publik yang terkait dengan finansial. Kekayaan zakat harus dipertanggungjawabkan kepada publik, apalagi zakat dipandang sebagai bagian dari sumber pendapatan resmi negara. Negara dapat menghimpun harta zakat secara paksa, bahkan para pembangkang zakat boleh diperangi.

- g. Sifat dan karakter zakat berbeda dengan salat, haji, dan puasa. Dampak zakat bersifat *mahsusah* (konkret) dan dirasakan secara fisik dalam kehidupan profan. Hal ini berbeda dengan dampak ibadah salat, puasa, dan haji yang berdampak secara abstrak dan transendental. Anak kecil yang memiliki kekayaan sampai satu nisab, menurut selain mazhab Hanafi, wajib membayar zakat yang eksekusinya dilaksanakan oleh walinya, sementara ia tidak wajib melaksanakan salat, puasa, dan haji.
- h. Zakat pada prinsipnya sebagai cara Allah swt. untuk memberi sesuatu secara cuma-cuma kepada fakir miskin melalui harta yang Allah anugerahkan kepada orang-orang kaya. Cara ini sebagai konsekuensi dari keberadaan manusia sebagai makhluk sosial dan memiliki hikmah terciptanya solidaritas di antara mereka sehingga harta zakat diposisikan sebagai *malullah* (harta Allah). Secara teologis, tidak ada kesulitan sebenarnya bagi Allah untuk memberi langsung kekayaan kepada mereka kaum yang tak berdaya. Karena itu, zakat disyariatkan sebagai ketentuan yang mewajibkan manusia hidup secara sosial

(muamalah). Ajaran zakat ini lalu melahirkan beberapa bentuk solidaritas yang lain, seperti sedekah, wakaf, hibah, dan wasiat. Berangkat dari sinilah lalu muncul ketentuan bahwa orang yang tidak bayar zakat punya hutang kepada Allah.

- i. Tidak bayar zakat dipandang memiliki hutang kepada Allah akan tetapi instrumennya tidak mungkin bayar sama Allah, dalam zakat juga mengandung *haq al-adamiy* sehingga untuk membayarnya harus diserahkan kepada orang-orang yang berhak menerimanya. Apabila orang yang wajib zakat meninggal sebelum membayar zakatnya, maka ia dikatakan orang yang punya hutang kepada Allah (sebab zakat diwajibkan langsung oleh *Shari'*). Dengan demikian, maka dalam zakat terdapat kemaslahatan yang berguna untuk orang lain. Hal ini sangat berbeda dengan orang yang punya hutang salat yang tidak wajib dibayar atau diqadha manakala ia meninggal dunia; berbeda pula dengan haji yang wajib diqadha dan dilaksanakan oleh orang lain dan manfaatnya kembali pada dirinya sendiri. Atas dasar inilah zakat mirip atau sama dengan hutang piutang yang diakibatkan oleh transaksi jual beli, sewa, dan lainnya. Apabila orang yang punya piutang mencuri harta debiturnya, maka yang bersangkutan tidak dipotong tangan karena terdapat *shubhat al-milk*, hal ini juga berlaku bagi fakir miskin yang mencuri harta orang-orang yang tidak bayar zakat, hukum potong tangan tidak diberlakukan karena ada *shubhat al-milk*.
- j. Keabadahan zakat tidak berarti hilang karena diposisikan pada muamalah. Dalam muamalah sendiri juga mengandung nilai-nilai ibadah; dalam jual beli terdapat istilah *bay' mabrur* yang notabene berkonotasi *al-madh* (pujian) dari *Shari'* dan berkonsekuensi meraih pahala; juga ada istilah *al-tajir al-sadug* yang akan dikumpulkan di surga bersama para nabi, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh. Pemberian posisi yang sangat tinggi ini tidak terlepas dari keberadaan

muamalah yang juga memiliki nilai ibadah. Dengan demikian, maka jika zakat sering disebut '*ibadah ghayr mahdah*' dalam muamalah pun terdapat istilah ini. Wakaf, hadiah, wasiat, hibah, dan beberapa bentuk *tabarru'* lainnya yang dalam sistematika penulisan *kutub al-turath* dimasukkan pada *rub' al-mu'amalah* memiliki nilai yang sama dengan zakat.

- k. Konsep *al-milk al-tam* (kepemilikan yang sempurna) yang ada di jual beli dan lainnya juga ada dalam zakat. Harta yang belum dimiliki secara sempurna oleh pemiliknya tidak wajib zakat. Oleh karena itu, posisi muzaki dalam zakat masih dikatakan subjek dari hartanya, berbeda dengan posisi *musalli* dalam salat dan orang yang wajib berpuasa, serta orang yang melaksanakan ibadah haji yang murni sebagai objek. Sebagai konsekuensi dari posisinya sebagai subjek tersebut, dalam pandangan fikih bahwa seorang muzaki dapat melakukan sesuatu terhadap hartanya sehingga bisa menggugurkan kewajiban zakatnya. Seseorang yang sudah wajib zakat karena ia telah memiliki kekayaan mencapai satu nisab, kemudian karena sebelum jatuh tempo kewajiban mengeluarkannya, ia membelanjakan hartanya tersebut untuk keperluan yang lain sehingga hartanya berkurang tidak sampai satu nisab, maka kewajibannya untuk membayar zakat itu dapat dianggap gugur. Kepemilikan yang berimplikasi semacam tersebut di atas merupakan ciri khas *fiqh al-mu'amalat*.

4. Faktor Sosiologis

- a. Zakat tidak bisa dilaksanakan tanpa melibatkan pihak kedua, minimal adanya seorang muzaki dengan mustahik. Bahkan, dalam zakat terdapat intervensi negara dengan adanya keterlibatan pihak ketiga berupa amil zakat. Atas dasar inilah zakat memiliki lima rukun, yakni muzaki, mustahik atau amil zakat, harta zakat, niat, dan *sighah* penyerahan yang dapat dipahami oleh mustahik atau amil zakat. Penyerahan dan

penerimaan ini secara umum disebut akad (transaksi). Sehubungan dalam zakat tidak ada unsur *'iwad*-nya, maka ia masuk jenis akad *tabarru'*. Akan tetapi, karena zakat status hukumnya bersifat *rabbaniyyah* (diwajibkan langsung oleh Allah swt.) dan lebih kental sosialnya, maka zakat memiliki kekhususan yang tidak terdapat pada muamalah selainnya. Peneliti memiliki gagasan agar zakat disebut *mu'amalah fardiyyah rabbaniyyah* di satu sisi dan juga disebut *mu'amalah fardiyyah ijtima'iyah* di sisi yang lain. Kewajiban zakat ini sebagai cara Allah swt. mengingatkan manusia sebagai makhluk sosial yang di antara mereka ada hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang harus dipenuhi. Posisinya hampir sama dengan muamalah dalam keluarga (*ahwal shakhsiyyah*), di mana di dalamnya terdapat hak-hak dan kewajiban termasuk hak-hak waris yang disebut secara lebih rinci dalam Al-Qur'an.

- b. Keadilan sosial sebagai salah satu fungsi dibentuknya pemerintahan, yakni dalam rangka memberi perlindungan bagi yang lemah dan mengendalikan yang kuat. Manusia adalah makhluk Tuhan yang memiliki berbagai potensi kejiwaan, terkadang ia hampir sama dengan malaikat dan terkadang ia menyerupai tingkah laku setan sehingga ia berperilaku bejat serupa binatang. Salah satu yang biasa terjadi dalam suatu komunitas binatang adalah adanya dominasi yang kuat atas yang lemah. Kehidupan sosial dari komunitas manusia juga terkadang mengalami hal yang sama di mana yang kuat sering memakan (menindas) yang lemah. Mereka yang kaya cenderung mendiskreditkan mereka yang lemah, sehingga diperlukan adanya wasit yang mampu menjaga keseimbangan antara dua kelompok manusia yang tidak seimbang ini. Ajaran zakat sebagai bentuk teladan yang sangat ideal bagi para pemimpin, di mana Allah swt. Sangat berpihak kepada yang lemah. Hal ini hendaknya menjadi teladan para pemimpin dalam menjalankan tugas-tugasnya, terutama dalam menciptakan keadilan sosial

yang sebenarnya. Betapa banyak orang-orang kaya terjerumus pada sikap arogansi karena kekayaannya. Di sinilah ajaran zakat sangat berperan sebagai pintu masuk untuk memaksa yang kaya agar memiliki sikap solidaritas terhadap yang lemah secara ekonomi, atau dengan bahasa agama *kay layakuna dulah bayn al-aghniya' minkum*. Zakat memiliki ruh penciptaan kesejahteraan sosial yang notabene bergerak di ruang publik, bukan di ranah privat. Pemaksaan langsung dari Allah swt. Tidak hanya ditujukan kepada mereka yang kaya, akan tetapi lebih diarahkan kepada pemerintah yang memiliki kecenderungan selalu berpihak kepada mereka yang kaya. Di sinilah yang menjadi salah satu alasan mengapa Rasulullah saw. Mengharamkan dirinya mendapatkan bagian dari harta zakat, yang jauh berbeda dengan kehidupan para raja yang mendapatkan prioritas dalam mendapatkan bagian dari upeti. Karena itu, zakat semestinya diposisikan di ranah muamalah, bukan pada ranah ibadah.

- c. Pengelolaan zakat harus dipertanggungjawabkan kepada publik. Konsekuensi dari keberadaan zakat sebagai harta publik (*malullah*), adalah pengelolaannya harus dikelola secara profesional dan dipertanggungjawabkan kepada publik. Negara sebagai institusi yang paling bertanggung jawab dituntut memiliki instrumen aturan yang memadai terhadap pengelolaan harta zakat. Penyebutan para mustahik secara rinci dalam nas Al-Qur'an sebagaimana pesan QS. al-Taubah ayat 60 menunjukkan bahwa zakat harus didistribusikan secara benar dan tepat sasaran.

D. Implikasi Rekonstruksi Fikih Zakat Pertanian dari Ibadah Menuju Muamalah

1. Pengembangan Objek-Objek Zakat Pertanian

Terkait dengan objek zakat pertanian (hasil pertanian yang harus dikeluarkan zakatnya), penulis melihat bahwa:

- a. Tidak ada nas yang terperinci dari Al-Qur'an tentang harta apa saja yang harus dikeluarkan zakatnya, berbeda dengan siapa saja yang berhak menerima zakat (*mustahiq al-zakah*) yang disampaikan secara rinci sebagaimana terdapat dalam QS. al-Taubah [9] ayat 60. Hal ini dapat dipahami bawa pendistribusian kekayaan negara, termasuk kerentanan zakat dengan kecurangan dan tindakan korup. Berdasarkan rincian tersebut maka semua orang bisa mengetahui dan bisa melakukan kontrol sosial apabila terjadi penyelewengan. Tidak adanya nas yang rinci dalam mengurai harta yang menjadi objek zakat tersebut menunjukkan bahwa kekayaan yang menjadi sumber ekonomi setiap orang atau setiap komunitas dalam lintas negara tidaklah sama. Dalam konteks muamalah setiap orang bebas bekerja untuk mencari kekayaan dari mana pun sumber dan bentuk pekerjaannya. Rambu-rambu yang digariskan tidak lebih dari ketentuan dan prinsip-prinsip umum, seperti tidak mengandung unsur manipulasi (*gharar*), tidak adanya unsur riba (*'adam al-riba*), adanya sukarela (*al-taradin*), tidak mengandung bahaya (*'adam al-darar*), dan adanya manfaat (*wujud al-manfa'ah*). Dalam konteks pertanian banyak sekali jenis tanaman yang bisa menjadi sumber ekonomi seseorang, tidak hanya terbatas pada kurma, anggur, dan gandum saja. Di Indonesia, misalnya, ada beras, jagung, dan di sebagian tempat ada pula sagu. Jikapun dibatasi pada jenis tanaman yang masuk kategori *al-iqtiyah* (makanan pokok). Dalam tambang, misalnya, tidak hanya terbatas pada emas dan perak, yang keduanya dijadikan mata uang dinar dan dirham. Di beberapa negara ada pula minyak, batu bara, nikel, dan lain-lain. Dalam jenis ternak terdapat kemajuan yang sangat pesat dalam jenis-jenis binatang ternak, semisal sapi, terdapat sapi lokal, sapi sumental, sapi limosin, dan sapi brangus. Kemajuan di bidang teknologi peternakan ini dalam konteks keadilan perlu ditinjau ulang tentang berapa jumlah ternak yang wajib

dikeluarkan zakatnya. Satu ekor sapi limosin, misalnya, harganya terkadang sebanding dengan dua ekor sapi lokal. Lantas, apakah kewajiban zakat masih akan memperhatikan ketentuan kuantitas ataukah kualitasnya? Peneliti hanya ingin mengatakan bahwa objek zakat sangatlah lentur dan tidak dapat dibatasi dengan sekadar kurma, anggur, dan gandum semata.

- b. Sebagaimana telah dijelaskan di atas bahwa selama ini relevansi (*munasabah*) Hadis terhadap Al-Qur'an ada tiga kategori, yakni *mukhassis li 'umumihi* (menspesifikasi keumuman Al-Qur'an), *muqayyid li mutlaqih* (membatasi kemutlakan Al-Qur'an), dan *mubayyin li mujmalih* (memperjelas keglobalan Al-Qur'an). Dalam hal ini Hadis-Hadis yang menjelaskan beberapa objek zakat dan juga *miqdar*-nya tidak harus diposisikan pada beberapa kategori tersebut, karena beberapa Hadis yang sangat rinci itu sebagai penjelasan atau petunjuk teknis terhadap bagaimana dan harta apa saja yang wajib dikeluarkan zakatnya sesuai dengan kondisi ekonomi masyarakat di waktu itu, hubungan ini peneliti istilahkan dengan sebutan (*al-bayan al-haliy al-waqi'iy*); tidak untuk men-*takhsis* keumuman Al-Qur'an, membatasi kemutlakannya, dan bukan pula memperjelas ke-*mujmal*-annya. Oleh karena itu, dalam kasus beras dan jagung, misalnya, tidak perlu dianalogikan dengan gandum ataupun kurma. Sebab, dua jenis tanaman tersebut termasuk dalam keumuman ayat, *wa mimma akhrajna lakum min al-ard* (apa pun yang Kami tumbuhkan dari bumi). Berangkat dari inilah maka peneliti memandang perlu untuk menambah satu kategori tersebut dalam hubungan Al-Qur'an dengan As-Sunnah. Berangkat dari pemikiran di atas pula maka hampir di semua jenis objek zakat dapat dikembangkan sesuai prinsip keadilan yang proporsional berdasarkan kondisi ekonomi masyarakat di beberapa negara dan komunitas yang berbeda. Selama ini setiap ada upaya pengembangan zakat selalu dilarikan kepada *tijarah* (perdagangan), misalnya kopi,

coklat, semangka, madu, dan lain-lain, yang selalu dianggap sebagai perdagangan. Padahal, secara praktis dari proses sampai panen tidak berbeda dengan *zuru'*. Hal ini terjadi karena kuatnya *'illat al-iqtiyah* yang dicetuskan oleh Imam al-Shafi'i terhadap zakat tanaman. Agar masing-masing jenis harta tersebut tetap pada posisinya dirasa perlu menjadikan *'illat al-manfa'ah* sebagai dasar kewajiban zakat *zuru'* sebagaimana dicetuskan oleh mazhab Imam Abu Hanifah. Dari hasil penelusuran peneliti, tidak ada kata sepakat dari para ulama' tentang harta yang menjadi objek zakat. Sebagian di antara mereka ada yang membatasi pada jenis-jenis harta yang disebutkan dalam Hadits, seperti Ibn Hazm dan mazhab Syafi'i dengan berbagai *'illat* yang dijadikan dasar, seperti *al-saimah* dalam ternak, *al-iqtiyah* dalam pertanian dan *al-naqdiyyah* dalam tambang. Beberapa *'illat* ini digali dari beberapa teks Hadis yang secara rinci menyebutkan jenis-jenis harta yang menjadi objek zakat. Sebagian yang lain ada pula yang membuka secara lebar bahwa harta yang menjadi objek zakat tidak terbatas pada beberapa jenis harta yang disebutkan dalam Hadits. Golongan ini hanya memberi batasan pada semua jenis harta yang memiliki manfaat dan berpotensi untuk berkembang. Termasuk di dalam kelompok ini adalah Imam Abu Hanifah, bahkan beliau mewajibkan terhadap semua harta termasuk kuda dan perhiasan perempuan. Berangkat dari tidak adanya kesepakatan tersebut, peneliti berpandangan bahwa seorang imam (pemerintah) bisa saja membuat keputusan terhadap jenis-jenis harta yang wajib zakat sesuai dengan kondisi lokal dan zamannya.

- c. Sebagaimana dikemukakan di depan bahwa zakat pertanian adalah termasuk syariat yang bercorak *ma'qul al-ma'na* (rasional). Dalam beberapa penjelasan para ahli fikih (*fuqaha'*) disampaikan bahwa kewajiban zakat itu dibatasi pada kekayaan yang memiliki potensi *al-nama'* (berkembang). Sifat

berkembang di sini kemudian dijadikan syarat wajibnya zakat, tetapi dalam masing-masing jenis harta zakat terdapat *'illat* tersendiri sehingga tidak setiap harta yang memiliki potensi *al-nama'* seluruhnya wajib zakat. Dalam zakat *zuru'*, misalnya, kalangan *Shafi'iyah* menjadikan *al-iqtiyah* (makanan pokok) sebagai *'illat* kewajiban zakat. Pembatasan ini dipandang kurang sejalan dengan prinsip keadilan ekonomi, mengingat bahwa para petani padi diwajibkan zakat apabila dalam panennya mencapai 7,5 kuintal beras atau harga kurang lebih sebesar Rp 9.000.000,-. Jika diasumsikan panen tiga kali selama satu tahun, maka akan mencapai kisaran harga Rp 27.000.000,-. Sementara bagi petani semangka, tebu, cabai, kopi, coklat, dan lain-lain, yang dalam sekali panen mendapatkan keuntungan yang lebih besar tidak wajib zakat. Dalam pandangan peneliti, hal ini sungguh tidak sesuai dengan spirit keadilan bagi muzaki maupun dilihat dari tujuan zakat itu sendiri. Oleh karena itu, *al-nama'* di sini dipandang lebih tepat sebagai *'illat* karena lebih relevan dengan *maqasid* (tujuan) pensyariaan zakat.

- d. Dalam Hadis riwayat Imam Bukhari dan Imam Muslim yang menjelaskan bahwa zakat dipungut dari orang-orang kaya dan diberikan kepada orang-orang fakir di antara mereka (*tu'khadhu min aghniya'ihim wa turaddu 'ala fuqara'ihim*). Di samping memberi pemahaman tentang dari mana zakat dipungut dan ke mana arah pendistribusiannya, serta mengandung makna bahwa *'illat* zakat adalah sifat *al-ghina'* atau kaya. Melalui metode *masalik al-'illah* dalam konteks ini berupa pendekatan *ايماء* (*ima'*), yaitu adanya penyebutan suatu sifat bersama sebuah hukum; dan hal ini selaras dengan pesan QS. al-Hashr ayat 59. Secara kebahasaan, kaya merupakan kebalikan dari miskin atau fakir. Pengertian kaya atau miskin adalah relatif dan tidak ditentukan kekayaannya harus dari sumber penghasilan tertentu. Oleh karena itu, dalam konteks zakat telah ditentukan melalui

nisab sebagaimana dijelaskan dalam Hadis tentang zakat. Ada orang yang tidak memiliki kekayaan padi atau jagung akan tetapi ia memiliki kekayaan dari tebu, coklat, kopi, dan barang-barang komoditi lainnya. Ada orang yang tidak memiliki kekayaan berupa barang tetapi ia memiliki kekayaan berupa uang dan surat-surat berharga. Ada orang yang tidak memiliki emas dan perak namun ia memiliki sejumlah lahan batu bara. Ada orang yang tidak memiliki kekayaan sejumlah ternak berupa sapi, kambing, dan unta, tetapi ia memiliki ribuan ekor ayam dan tambak udang yang nilainya lebih dari nilai nisab sapi, kambing, dan unta. Ada orang yang tidak memiliki sumber penghasilan dari pertanian, peternakan, perdagangan, ataupun emas dan perak, tetapi ia memiliki kekayaan dari gaji profesinya sebagai pejabat, dokter, konsultan, pengacara, dan beberapa profesi yang lainnya. Apabila 'illat wajibnya zakat adalah "status kaya", maka beberapa jenis sumber ekonomi tersebut semuanya wajib zakat jika sudah mencapai status atau sifat kaya. Peneliti melihat bahwa tanah yang tidak produktif pun saat ini wajib zakat, karena dengan diamnya saja tanah tersebut telah memiliki sifat berkembang (*al-nama'*) dan menjadi sumber kekayaan.

- e. Pemberian 'illat *al-iqtiyat* terhadap jenis tanaman yang wajib zakat karena disebutkan dalam Hadis sebagaimana ditetapkan oleh mazhab Syafi'i, ternyata secara sosiologis tidak semuanya saat ini memiliki 'illat tersebut. Katakan saja, kurma dan anggur yang disebutkan dalam Hadis, di beberapa daerah tidak dapat dikategorikan muqtah. Untuk masyarakat Indonesia, misalnya, dua jenis makanan ini tidak tergolong sebagai makanan pokok. Realitas ini menjadikan 'illat *al-iqtiyah* tidak bulat lagi, justru kewajiban zakat pada jenis tanaman ini memicu terhadap kewajiban zakat pada beberapa jenis tanaman dan bijian-bijian yang bukan makanan pokok, seperti kopi, coklat, semangka, dan beberapa jenis tanaman dan bebijian lain.

f. Atas uraian tentang ‘illat kewajiban zakat harta tersebut dapat disampaikan bahwa tidak ada kata sepakat dari para ulama tentang illatnya, karena ‘illat yang ditetapkan itu didasarkan pada karakter masing-masing objeknya. Zakat tanaman (zuru’) sebagian didasarkan pada ‘*illat al-iqtiyah*, sebagian lagi mendasarkannya pada al-nama’, dan sebagian lainnya didasarkan pada al-manfa’ah. Adapun untuk zakat emas dan perak sebagian ulama mendasarkannya pada ‘*illat al-naqdiyyah*, sedangkan sebagian ulama yang lain mendasarkannya pada *al-thamaniyyah*. Selanjutnya, dalam zakat peternakan sebagian ulama mendasarkannya pada al-nama’ sementara sekelompok ulama lainnya mendasarkannya pada al-na’am (atas pertimbangan eksistensinya sebagai binatang ternak dan berkaki empat). Di sini peneliti melihat bahwa beberapa ‘illat yang dipaparkan di atas akan berakibat pada perbedaan mengenai harta apa saja yang menjadi objek zakat. Hal ini pun menimbulkan perbedaan ulama perihal objek zakat tanaman, peternakan, tambang, perdagangan, dan objek-objek zakat yang lain. Karena itu, dalam rangka pengembangan objek zakat, penulis berpendapat bahwa ‘*illat* kewajiban zakat harus diintegrasikan pada satu ‘*illat* yang dapat meng-*cover* semua jenis harta yang terkategori dalam ungkapan, *min tayyibat ma razaqnakum wa mimma akhrajna lakum min al-ard*. Bertolak dari argumentasi ini, penulis lantas memilih *al-ghina* (sifat kaya) sebagai ‘*illat* kewajiban zakat dengan indikator berupa wujud penetapan nisab yang juga dapat berkembang sesuai ijtihad imam (kepala negara). Pilihan ‘*illat al-ghina* ini merupakan *gate away* (pintu masuk) menuju pengembangan objek zakat pertanian dan ketetapan *miqdar*-nya. Alhasil, ‘*illat al-ghina* berimplikasi pada kesimpulan bahwa setiap orang akan terkena wajib zakat manakala yang bersangkutan telah memiliki kekayaan tertentu atau dengan ungkapan bahwa: (*Kully ghaniy lahu mablagh min al-nisab*

fi malihi wajaba 'alayh al-zakah). Dalam konteks zakat pertanian, maka petani yang dikenai zakat pertanian adalah mereka yang sudah masuk kategori kaya dengan hasil pertanian yang didapat. Penulis berpendapat, bahwa standar kekayaan sebaiknya diseragamkan, yaitu disamakan dengan kepemilikan emas sesuai dengan batasan nisabnya yaitu 85 gram emas.

2. Pengembangan *Miqdar Zakat Pertanian*

Yang dimaksud dengan *miqdar* di sini adalah berapa ukuran harta yang harus dibayar zakatnya dan berapa persentase yang harus dikeluarkan. Dalam analisis *miqdar* zakat ini dapat disampaikan beberapa pemikiran sebagai berikut.

- a. Hampir semua ketentuan kuantitas objek zakat yang menyangkut nisab dan persentase yang harus dikeluarkan sudah dijelaskan secara terperinci dalam hadis dan para ulama melihat ketentuan ini merupakan sesuatu yang sudah *qat'iy* dengan alasan karena berbentuk hitungan angka (*al-'adad wa al-muqaddarat*). Akan tetapi, ulama berbeda pendapat ketika menyangkut pengembangan objek zakat yang tidak disebutkan dalam hadis. Adapun nisab emas sebesar 20 dinar (85 gram), dengan cukup haul dan kadar 2,5%. Artinya, apabila seorang muslim memiliki emas sebesar setidaknya 20 dinar (85 gram) selama satu tahun, maka ia wajib membayar zakat sebesar 2,5% dari jumlah emasnya tersebut atau minimal $\frac{1}{2}$ dinar nisab perak yang besarnya 200 dirham (595 gram); cukup haul dan kadar 2,5% atau sekurang-kurangnya 5 dirham. Adapun tata cara penghitungannya sama dengan zakat emas. Untuk zakat buah-buahan dan biji-bijian, zakat dikeluarkan manakala sudah mencapai nisab dengan ukuran nisab sebesar 5 *ausuq* dengan ukuran 1 *wasaq* sama dengan 60 *sa'*. Jadi, 5 *ausuq* itu sekitar 300 *sa'* (berarti nisab-nya adalah 750 kg jikalau dengan hitungan 1 *sa'* sama dengan 2,5 kg, atau 900 kg jika dengan

hitungan 1 *sa'* itu setara 3 kg, karena diferensiasi pendapat tentang ukuran 1 *sa'*). Untuk sawah, ladang, atau kebun dengan sistem pertanian tadah hujan zakatnya adalah 10% X (hasil panen yang mencapai dengan pengairan yang berbiaya atau menggunakan alat, zakatnya adalah 5% X (hasil panen yang mencapai nisab atau melebihi nisab).

- b. Hal yang perlu dianalisis adalah apakah ketentuan *miqdar* zakat tersebut bersifat *ta'abbudi* atau *ta'aqquli*. Penulis melihat bahwa ketentuan *miqdar* tersebut bersifat *ta'aqquli* (rasional) yang dinamis dan lentur. Hal ini dapat dilihat dari berbagai aspek, antara lain bahwa: (1) Nabi Muhammad menetapkannya dengan kapasitas sebagai kepala negara yang dalam waktu bersamaan dengan kewajiban *jizyah* yang harus dibayar oleh warga negara nonmuslim. Keputusan beliau ini jelas dilatari oleh kebutuhan negara terhadap infak warga negaranya dalam rangka memberi perlindungan sosial. Akan tetapi, diyakini bahwa pemberian nama pungutan ini dengan nama zakat untuk kalangan kaum muslimin karena ada nilai plus, yakni motivasi ibadah. (2) Perbedaan *miqdar* antara satu jenis harta zakat dengan lainnya sangat rasional. Sebab, zakat emas, perak, dan perdagangan tidak sama dengan zakat *zuru'*. Demikian pula dengan zakat binatang ternak di mana dalam zakat ternak masih dibedakan antara yang *ma'lufah* dan yang *sa'imah*; dalam zakat *zuru'* dibedakan pula antara lahan pertanian tadah hujan dan model pertanian selainnya yang menggunakan biaya. Pekerjaan yang banyak melibatkan kesungguhan dan kreativitas manusia, zakatnya lebih rendah antara 2,5 - 5%. Sementara sesuatu nisab atau melebihi nisab). Untuk sawah, ladang, kebun yang mudah mendapatkan dan tidak membutuhkan tenaga manusia maka zakatnya lebih besar, seperti zakat harta *rikaz* sebesar 5% dan hasil pertanian tadah hujan mencapai 10%. (3) Kondisi sosial ekonomi masyarakat kala itu yang masih sangat tradisional dan sangat natural. Perbedaan jumlah nisab binatang ternak

antara unta, sapi, dan kambing tak terlepas dari perbedaan harga binatang tersebut.

Berdasarkan beberapa pertimbangan di atas, maka jika saat ini jenis binatang ternak sapi saja terdiri dari beberapa macam yang membedakan harga antara satu dengan yang lain, maka nisabnya juga akan mengalami perubahan. Contoh, satu ekor sapi limosin dengan harga Rp 30.000.000,- sebanding dengan dua ekor sapi lokal yang harga per ekor tidak lebih dari Rp 15.000.000,-. Dengan demikian, maka jumlah sapi limosin sebanyak 15 ekor akan sebanding dengan 30 ekor sapi lokal, dengan kata lain, nisab sapi limosin sebanyak 15 ekor yang wajib dikeluarkan zakatnya. Sebab, secara nilai sebanding dengan 30 ekor sapi lokal yang merupakan nisabnya sesuai dengan ketentuan eksplisit di dalam Hadis. Pemikiran ini pun terinspirasi atas perbedaan yang berlaku antara unta yang jumlah nisab minimumnya sejumlah 5 ekor saja telah tergolong wajib zakat sedangkan untuk sapi minimum berjumlah 30 ekor. Hal ini juga terjadi pada binatang ternak kambing. Misalnya, antara kambing biasa dan kambing etawa. Seekor kambing etawa, misalnya, mencapai harga Rp 15.000.000,-, sementara kambing kacang hanya sejuta. Jika 40 ekor kambing kacang baru mencapai 1 nisab, maka secara nilai sama dengan 8 ekor kambing etawa. Jika ketentuan zakat itu didasarkan pada kuantitas dengan jalan menghitung kuantitasnya dan mengabaikan nilai atau kualitasnya, maka akan bertentangan dengan prinsip keadilan dalam ekonomi yang merupakan bagian dari *maqasid al-shari'ah al-mu'tabarah*, pun juga bertentangan dengan prinsip keadilan dalam perspektif bernegara. Hal di atas dapat teratasi apabila dikembalikan kepada *al-ghina* (kriteria kaya) sebagai *'illat* wajibnya zakat di mana indikator pencapaian ketentuan nisabnya sesuai dengan yang dijelaskan di dalam hadis. Pemikiran ini secara konsep dapat diterima apabila fikih zakat diposisikan pada domain muamalah yang bercirikan rasional, fleksibel, dan dinamis. Pertimbangan tersebut juga berpengaruh pada ketentuan jumlah persentase zakat yang harus dikeluarkan. Jika

persentase zakat yang ditentukan dalam hadis didasarkan pada pertimbangan sosiologis dan ditetapkan oleh Nabi Muhammad sebagai kepala negara, maka bisa saja ditambah sesuai dengan kondisi suatu negara. Seorang kepala negara bisa membuat keputusan melalui Kementerian Perindustrian maupun Kementerian Perdagangan, bahwa berdasarkan kajian sosial dalam menanggulangi kebutuhan fakir dan miskin, bisa saja persentase zakat ditetapkan dengan lebih besar sesuai kebutuhan. Jika misalnya zakat perdagangan atau penghasilan ditetapkan menjadi 10%, maka dapat diurai bahwa 2,5% didasarkan pada persentase minimum yang telah ditetapkan oleh *Shari'* dan yang 7,5% sebagai kebijakan negara yang dibenarkan oleh *shara'*. Hal ini didasarkan pada prinsip bahwa sesuatu yang wajib menurut *shara'* manakala diwajibkan oleh pemerintah maka kewajibannya bertambah kuat dan jika yang sunah diwajibkan, maka menjadi wajib, dan jika yang mubah dan diyakini mengandung kemaslahatan maka menjadi wajib. Dengan demikian penulis melihat bahwa, atas pertimbangan keadilan maka zakat besaran zakat pertanian harus disamakan dengan zakat lainnya yaitu 2,5 persen setelah dikurangi dengan biaya hidup dan biaya produksi.

3. Penerapan Dalil dan *Qa'idah Tashri'iyah*

Dengan memposisikan fikih zakat pertanian pada domain muamalah maka teori yang digunakan dalam mengkaji zakat adalah teori-teori yang berlaku pada muamalah. Dalam hal ini dapat dikemukakan beberapa poin sebagai berikut.

- a. Di dalam ranah ibadah terdapat prinsip *al-asl fi al-'ibadah al-tahrim* (prinsip awalnya bahwa ibadah itu diharamkan), sehingga apabila tidak ada dalil yang mewajibkan atau menganjurkannya maka haram melaksanakan ibadah. Sementara itu, domain muamalah berprinsip *al-asl fi al-mu'amalah al-ibahah* (hukum asal muamalah itu dibolehkan). Dari sini kemudian penulis mengilustrasikan bahwa ketika ada orang-orang yang sangat membutuhkan uluran tangan dari

mereka yang kaya sementara syariat yang mendasari kewajiban berzakat belum ada, jikapun zakat tetap dipertahankan dalam rumun ibadah, maka perlulah terlebih dahulu dipertanyakan legalitas kebolehan mereka yang kaya itu mengeluarkan hartanya untuk membantu mereka orang-orang yang sangat membutuhkan tersebut. Jika demikian adanya sungguh hal ini sangat naif dan tidak logis manakala mereka yang kaya enggan mengulurkan bantuannya sebab belum ada dalil yang menganjurkan atau mewajibkannya. Karena itu, diperlukan penerapan tingkatan paradigma yang lebih tinggi, yakni asas kemanusiaan (humanitarianisme), sehingga dapat dikatakan bahwa membantu mereka yang lemah secara kemanusiaan bukan sekadar sebetuk anjuran tetapi merupakan kewajiban kendati belum ada dalil syariat yang eksplisit mewajibkannya. Hemat penulis bahwa prinsip kemanusiaan inilah yang dalam beberapa bahasan fikih dijadikan sebagai salah satu faktor yang dapat menggugurkan hukum fikih normatif dalam konteks pergaulan antar sesama manusia. Ilustrasi lain, tentang kewajiban membayar hutang kepada orang lain dan kewajiban suami memberi nafkah kepada istrinya adalah ketentuan hukum fikih yang menjadi standar acuan dalam pemenuhan hak antar sesama manusia atau dalam hubungan tertentu yang lebih eksklusif. Namun, ketentuan hukum wajib membayar hutang dan menafkahi istri itu akan menjadi gugur manakala atas dasar kemanusiaan si empunya piutang (kreditur) membebaskan piutangnya dan begitu pula sang istri yang tidak mau menerima nafkah dari suaminya lantaran kondisi ekonomi suaminya kurang berdaya sementara di sisi lain istrinya kaya. Alhasil, sebetulnya ajaran zakat mengandung prinsip-prinsip kemanusiaan sehingga mengeluarkan harta atau kekayaan untuk membantu mereka yang lemah jelaslah tidak membutuhkan dalil dari *Shari'*. Bahkan, menurut logika umum pun tindakan

tersebut termasuk perilaku *al-husn* yang terdefiniskan sebagai *mayumdahu 'alaiyh*.

- b. Sebagai bagian dari upaya pengembangan zakat pertanian yang berkeadilan dan sesuai dengan prinsip *maqasid al-shari'ah*, maka kaidah yang tepat diejawantahkan di sini adalah kaidah *al-'ibrah fi al-'uqud mura'at al-'ilal wa al-ma'aniy la al-alfaz wa al-mabaniy*. Artinya, dalam berakad yang lebih diprioritaskan adalah prinsip *al-ma'aniy wa al-'ilal* (substansi dan rasionalitas). Jika kaidah ini yang digunakan, maka beberapa harta yang menjadi objek zakat pertanian dan kemunculannya diduga kuat disebabkan oleh *setting* lingkungan yang ada, berarti dapat diposisikan pada tataran rasionalistis-substantifnya, bukan pada konstruktif-verbalnya. Beberapa jenis harta zakat pertanian yang disebutkan dalam hadis, seperti gandum, kurma, anggur yang lainnya dilihat sebagai aset produktif yang dinamis dan potensial. Adalah sangat tidak logis apabila sumber kekayaan masyarakat berupa kopi, tebu, coklat dan lainnya, tidak termasuk ke dalam daftar objek zakat pertanian atas dalih tidak eksplisit dipaparkan di dalam teks Al-Qur'an ataupun Hadis. Sementara itu, di tempat tersebut masih banyak fakir miskin yang amat membutuhkan uluran tangan dari orang-orang kaya. Ditambah lagi bahwa ada hukum fikih yang menetapkan ketidakbolehan memindahkan harta zakat keluar dari daerah muzaki. Lalu, dari manakah kaum fakir miskin dan tak berdaya yang berdomisili di tempat yang mana sumber penghasilannya tidak termasuk kategori objek wajib zakat dalam eksplisitas teks Al-Qur'an dan As-Sunnah itu akan memperoleh uluran bantuan zakatnya mereka yang kaya tersebut?
- c. Dalam muamalah terdapat prinsip *adillatuha qawa'id 'ammah wa mabadi' asasiyyah* (dasar-dasar yang digunakan berupa kaidah-kaidah umum dan prinsip-prinsip dasar). Banyaknya teks Al-Qur'an dan Hadis yang menjelaskan zakat setidaknya

dapat dipilah menjadi dua kategori, *thawabit* dan *mutaghayyirat*. *Thawabit* mencakup status hukumnya dan sasaran pendistribusiannya yang terdiri atas fakir miskin. Sementara *mutaghayyirat* melingkupi aspek atau rukun zakat yang lain. Dalil-dalil yang berbicara tentang jenis-jenis objek zakat di samping tetap berlaku umum, sepatutnya pula memperhatikan '*urf*' yang cenderung tidak sama antara satu daerah dengan daerah lainnya. Ketentuan *miqdar*-nya pun mesti diperhatikan dari perspektif '*urf*', yaitu penetapan nisab dan persentase yang harus didistribusikan sebagai zakat tidak bisa dipisahkan dari kondisi jumlah dan tingkat kebutuhan fakir miskin yang harus mendapatkan zakat dan bisa cukup selama kurun waktu satu tahun. Jika jumlah para mustahik mencapai 100 orang dan membutuhkan anggaran Rp 100.000.000,- dan harta zakat tidak cukup jika menggunakan standar minimum, maka pemerintah bisa menetapkan jumlah persentase zakat disesuaikan dengan kebutuhan mereka yang harus ditanggung dari harta zakat tersebut. Demikian pula pendistribusian harta zakat tidak sebatas pada pemenuhan kebutuhan konsumtif jangka pendek, tetapi seharusnya dikembangkan dalam suatu bentuk investasi yang pemegang sahamnya terdiri dari para mustahik. Harta zakat yang dikeluarkan tidak mesti menggunakan harta dari jenis kekayaan yang harus dikeluarkan zakatnya. Zakat dapat dibayar dengan harga atau nilai harta tersebut. Kecenderungan ini dapat dipahami dari perkembangan budaya masyarakat yang tidak terlalu membutuhkan barang. Bahkan, kekayaan mereka diukur dengan seberapa banyak jumlah uangnya di bank dan surat-surat berharganya dan lagi menyimpan hasil usahanya perusahaan.

- d. Kalau di dalam ibadah, kaidah yang digunakan adalah adanya keyakinan seorang mukalaf dan kesesuaian ibadah yang dilakukan dengan kenyataan yang sebenarnya (*al-'ibrah fi al-'ibadat bi majmu' al-amrayn ma fi nafs al-amr wa mafi zann*

al-mukallaf), sedangkan dalam muamalah hanya melihat kenyataannya saja (*al-‘ibrah fi al-mu‘amalat mafi nafs al-amr*). Sedangkan di dalam zakat, kaidah yang dipergunakan sama dengan waris, yakni *nafs al-amr*, sehingga jika ada seorang muzaki ragu apakah waktu membayar zakat sudah masuk atau belum, kemudian dalam keadaan ragu tersebut ia membayar zakatnya, dan berselang beberapa waktu kemudian ternyata waktu pembayaran zakat telah benar-benar masuk, maka zakatnya dipandang sah. Demikian pula manakala muzaki ragu apakah harta yang ia bayarkan itu miliknya atau bukan, kemudian ia tetap mengeluarkan hartanya tersebut sebagai zakat, maka zakat itu dinyatakan sah. Penggunaan kaidah tersebut di sini menunjukkan bahwa sesungguhnya zakat secara praktis memang lebih dekat kepada muamalah.

- e. Muamalah memadukan antara ketegasan dan kelenturan (*al-jam‘ bayn al-thabat wa al-murunah*). Sebagaimana telah disampaikan sebelumnya bahwa dalam fikih zakat terdapat ketentuan yang pasti dan tegas dan ada pula yang terbilang lentur. Ketegasan dan kelenturan ini sebagai konsekuensi dari tegaknya bangunan rasionalitas di dalam fikih zakat, yakni rasionalitas yang membuka luas ruang ijtihad. Terpenuhinya beberapa *khasa‘is* (karakteristik) muamalah dalam fikih zakat, meniscayakan fikih zakat termasuk zakat pertanian hakikatnya telah termasuk domain muamalah.

Kesimpulan

Dari proses rekonstruksi keuangan Islam dalam hal ini adalah fikih zakat pertanian dari ibadah menuju muamalah dan implikasinya, dapat disusun kerangka pembagian fikih sebagaimana uraian berikut. Bahwa secara garis besar materi pembahasan hukum Islam dapat dibagi menjadi dua, yaitu: (1) *Fiqh al-‘ibadah*, meliputi salat dan segala yang terkait dengannya, puasa, dan haji. (2) *Fiqh al-mu‘amalah*, yang terdiri atas:

- a. Fikih ekonomi (*al-iqtisadiyyah*), yang di dalamnya meliputi: (1) *Mu'awadah*, seperti jual beli, sewa-menyewa, *mudarabah*, gadai, dan lain-lain. (2) *Tabarru'*, seperti utang piutang, wakaf, hibah, wasiat, hadiah, dan segala bentuk transaksi nonkomersial (*bi ghayr 'iwad*). (3) Zakat, yaitu kewajiban bagi orang kaya untuk mengeluarkan hartanya. Transaksi ini masuk pada transaksi nonkomersial dari segi ketiadaan imbalan (*bi ghayr 'iwad*). Zakat terdiri dari bagian, zakat fitrah dan zakat harta (*al-mal*), seperti peternakan, pertanian, perdagangan, tambang, dan lain-lain. Zakat memiliki unsur atau rukun, berupa: *'aqidan* (muzaki dan mustahik), *ma'qud 'alayh* (harta yang wajib dizakati atau harta yang dikeluarkan sebagai zakat), *sighah* (ijab dan kabul) yang terdiri atas niat dan ucapan verbal. Selanjutnya, ketika zakat melibatkan pihak ketiga (amil zakat), maka posisi zakat ada pada *fiqh al-siyasah*.
- b. Fikih keluarga (*al-ahwal al-shakhsiyyah*). Dalam praktiknya, fikih keluarga ini masuk dalam kategori muamalah yang terjadi dalam hubungan rumah tangga. Fikih keluarga ini terdiri atas pernikahan, hak dan kewajiban suami istri, hukum waris, serta hak dan kewajiban orang tua dan anak.
- c. Fikih ketatanegaraan (*al-siyasah*), yakni hukum-hukum yang melibatkan intervensi negara, antara lain: (1) *Al-Amwal*, meliputi pendapatan (termasuk pajak, BUMN, dan zakat) dan belanja negara (termasuk pendistribusian zakat). (2) *Al-Qanun* (perundang-undangan), meliputi undang-undang perdata, pidana, dll. (3) Sistem ketatanegaraan, di dalamnya terdiri atas unsur legislatif (*tashri'iyyah*), eksekutif (*tanfidhiyyah*), dan yudikatif (*qada'iyyah*).

DAFTAR PUSTAKA



Abd al-Karim al-Bannani, *al-Maqasid al-Iqtisadiyyah li Faridat al-Zakah*. Lihat pada laman *Majallat al-Iqtisadiyyah al-Islamiyyah*. Diakses pada tanggal 28 Februari 2019.

Abd al-Wahhab al-Khallaf, *‘Ilm Usul al-Fiqh* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2013)

Abd al-Malik al-Juwayni, *Nihayat al-Matlab fi Dira yat al-Madhhab* (t.t.: t.p., t.th.)

Abd al-Malik bin ‘Abdullah, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al- ‘Ilmiyyah, 1997)

Abd al-Malik bin ‘Abdullah bin Yusuf bin Muhammad al-Juwayni, *Nihayat al-Matlab fi Dirayat al-Madhhab* (Riyadh: Dar al-Minhaj, 2007)

Abd al-Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh ‘ala al-Madhahib al-Arba’ah* (Kairo: Dar al-Kutub al- ‘Ilmiyyah, 2003)

Abd al-Wahhab bin Taqi al-Din al-Subki, *al-Ashbah wa al-Naza’ir* (Beirut: Dar al-Kutub al- ‘Ilmiyyah, 1991)

Abdullah bin Hijazi bin Ibrahim al-Sharqawi, *Hashiyah al-Sharqawi ‘ala Sharh a-Tarir* (t.t.: t.p., t.th.)

Salih ‘Abd al-Sami’ al-Abi al-Azhari, *Jawahir al-Iklil* (Beirut: al-Maktabah al-Thaqafiyyah, t.th.)

Abu Abdillah al-Hazimi, *Sharh al-Qawa’id wa al-Usul al-Jami’ah wa al-Furuq* (t.t.: t.p., t.th.)

- Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-Quzwayni Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th)
- Abu al-‘Abbas al-Hamawi, *al-Misbah al-Munir* (t.t.: t.p., t.th.)
- Abu al-Hasan ‘Ali bin Muhammad al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabir Sharh Mukhtasar al-Mazani* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994)
- Abu al-Mudaffar al-Marwazi al-Sam’ani, *Qawati’ al-Adillah fi al-Usul* (t.t.: t.p., t.th.)
- Abu Bakr bin Mas’ud bin Ahmad al-Kasani al-Hanafii, *Badai’ al-Sanai’ fi Tartib al-Sharai’* (Mesir: al-Matba’ah al-Jamaliyyah, 1328 H)
- Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Wasitfi al-Madhhab*. Juz ke-5 (t.t.: t.p., t.th.)
- Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993)
- Abu Husayn al-Shafi’i al-Yamani, *al-Bayan fi Madhhab al-Shafi’i* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2000)
- Abu Ubaid, *al Amwal*, Juz 2 (Mesir: Darul Huda an Nabawi, 2007)
- Abu Sa’id al-Barza’i, *al-Tahdhib fi Ikhtisar al-Mudawwanah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2002)
- Abu Yusuf, *al Kharaj* (Beirut: Darul Ma’rifah, 1979)
- Afifuddin Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat* (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018)
- Ahmad, Musnad Ahmad, juz 5 (Beirut: Muassasah Ar Risalah, 2001)
- Ahmad al-Sharbasi, *Yas’alunaka fi al-Din wa al-Hayah* (Beirut: Dar al-Jayl, t.th.)
- Ahmad bin Idris al-Qarafi, *al-Furuq* (Beirut: ‘Alam al-Kitab, t.th)

- Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul* (t.tp: Syirkah al-Thaba'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1973)
- Ahmad bin Abi Sahal al-Sarakhsi, *Usul al-Sarakhsi* (Hyderabad: Lajnah Ihya' al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah, 1993)
- Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'ind Imam al-Shatibi* (Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995)
- Ahmad al-Raysuni, *al-Fikr al-Maqasidi Qawa'iduhu wa Fawa'iduhu* (t.t: al-Dar al-Baida', 1999)
- Ahmad Tirta Sudiro, *Pengelolaan Zakat dalam Wiwoho* (ed.) dkk., *Zakat Dan Pajak*, (Jakarta: Yayasan Bina Pembangunan), cet. 1, 1991
- Ala' u al-Din al-Samarqandi, *Tuhfat al-Fuqaha'* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984)
- Al Baihaqi, *Sunan Al Kubra*, Juz 4 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 1994)
- al-Dumayri Muhammad bin Musa bin 'Isa bin 'Ali (w 808 H), *al-Najm al-Wahhab fi Sharh al-Minhaj* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2004)
- Al Hashkafi, *Ad Durrul Mukhtar*, Juz 2 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 2002)
- Al-Kasani, *Badai'ush Shonai'*, juz. 2 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 2003)
- Al Maqdisi, *Al Furu'*, vol. 2 (Beirut: Muasasah ar Risalah, 2003)
- Al Mawardi, *al Ahkam as Sulthaniyah* (Kairo: Darul Hadis: 2006)
- Al-Marghinani, *al Hidayah Syarh Bidayatul Mubtadi* (Pakistan: Idaratul Qur'an Wal Ulum Islamiyah, 1417)
- Al-Shahrastani, *al Milal Wa an Nihal* (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 1992)

- Al-Tahir Ahmad al-Zawi, *Tartib al-Qamus al-Muhit 'ala Tariqah al-Misbah al-Munir wa Asas al-Balaghah* (Beirut: Dar alFikr, t.th.)
- Alal al-Fashi, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha* (Beirut: Dar al-Gharbi al-Islami,1993)
- Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Fikr, 2012)
- Ali Fikri, *al-Mua'amalat al-Madiyyah wa al-Adabiyyah* (Mesir: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1357H)
- Ali Haidar, *Darar al-Hukkam Sharh Majallat al-Ahkam* (Beirut: Dar 'Alam al-Kutub, 2003)
- Ali Mudafir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996)
- Al-Kasani, *Badai'ush Shonai'*, vol. 2 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 2003)
- Al Kharasi, *Al Kharasi 'Ala Khalil*, vol. 2 (Bayrūt : Dār Şādir, [1975])
- Amin Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqh* (Jakarta: Prenada Media, 2005)
- Al-Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkam al Qur'an* (Lebanon: Ar Resalah Publishers, 2006)
- Al-Salusi, *al-Mu'amalat al-Maliyyah al-Mu'assirah fi al-Fiqh al-Islami* (t.t.: t.p., t.th.)
- Al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011)
- Ar Razi, *Al Jarhu wa at Ta'dil*, Juz 4 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 1952)
- Asy Syirazi, *Al Muhadzab* vol.1 (Beirut: Dar asy Syamiyah, 1992)

- At Tanuhi, *Al Mudawwanah al Kubra*, vol. 1 (t.t. : t.p., t.th.)
- Az-Zanjani, *Tahrijul Furu' alal Ushul* (Damaskus: Universitas Damaskus, 1962)
- B.N. Marbun, *Kamus Politik* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996)
- Bakr Abu Zaid, *al Hudud Wata'zir 'inda Ibnu al Qayyim*, (Riyad: Darul 'Asimah, 1415 H),
- Bukhari, at *Tarikh al Kabir*, Juz 4 (Hyderabad: Mathba'ah Usmaniyah, 1941)
- Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989)
- Fahru Ar Razi, *Tafsir al Kabir*, juz 13 (Beirut: Darul Fikr, 1981)
- Faysal bin 'Abd al-'Aziz al-Najdi, *Bustan al-Akhbar Mukhtasar Nayl al-Autar* (Riyadh: Dar al-Isbiliya, 1998)
- Fr. Louis Ma'luf al Yassu'i, dan Fr. Bernard Tottel al-Yassu'i, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam* (Beirut: Dar al-Mashriq, 2014)
- Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pedoman Zakat* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009)
- Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2002)
- Ibnu Abu Syaibah, *Al Mushannaf*, Juz 15 (Riyad: Dar al Kunuz Isybiliya: 2015)
- Ibnu 'Adi, *Al Kamil Fi Dhu'afai ar Rijal*, vol. 2 (t.t. Darul Fikr, t.th.)
- Ibnu 'Arabi, *Ahkam al Qur'an*, Juz 2 (Beirut: Darul Qutub al Ilmiyah, 2003)
- Ibnu 'Arabi, *Aridhotul Ahwadzi Bi Syarhi Shohih Tirmidzi*, vol. 3 (Beirut: t.p., t.th)

- Ibn ‘Ata’illah al-Sakandari, *Taj al-‘Arus al-Hawi li Tahdhib al-Nufus* (Kairo: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005)
- Ibnu Batt al, Abu al-Hasan ‘Ali bin Khalaf, *Sharh Sahih al-Bukhari* (Riyadh: Dar al-Nashr Maktabah al-Sa‘udiyyah, 2003)
- Ibnu Hajar al ‘asqalani, *Talhisul Habir Fi Takhriij Ahadits ar Rafi’i al Kabir*, Juz 4 (Mekah: Muasasah Qurtubah, 1995)
- Ibnu Hajar al Asqolani, *Fathul Bari*, Juz 3 (t.t., Makatabah As Salafiyah), t.th.)
- Ibnu Hazm, *al Muhalla*, vol. 5 (Beirut: Darul Kutub al Ilmiyah, 2003)
- Ibnu Hiban, *Al Majruhin Minal Muhadisin*, vol. 2 (Riyad: Dar Shomi’i, 2000)
- Ibnu Jarir ath Thabari, *Tafsir ath Thabari*, vol. 5 (Kairo: Dar Hijr, 2001)
- Ibnu Kasir, *Tafsir al Qur’an al Adhim*, vol. 2 (Riyad: Dar at h Thoyibah, 1999)
- Ibnu Majah Abu ‘Abdillah Muhammad bin Yazid al-Quzwayni, *Sunan Ibn Majah* (Kairo: Dar Ihya’ al-Kutub, t.th)
- Ibn Mandhur, *Lisan al-‘Arab* (Beirut: Dar al- Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003)
- Ibnul Qayyim, *I’lamul Muwaqi’in*, vol. 1 (Riyad: Darul Ibnu Jauzi, 1423 H)
- Ibnu Qudamah, *al Mughni*, vol. 2 (Riyad: Dar ‘Alimul Kutub, 1997)
- Ibnu Qudamah, *Ar Raudh An Nadhir* vol. 2 (Lebanon: Muassasah Ar Rayan, 1998)
- Ibnu Rushd al-Hafid, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, vol. 1, (Kairo: Dar al-Hadith)

- Ibrahim bin Musa al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-shari'ah*, vol. 3, (Beirut: Dar Ibn 'Affan, 1997)
- Ibnu Kasir, *Tafsir al Qur'an al Adhim*, vol. 2 (Riyad: Dar at h Thoyibah, 1999)
- Ibnu Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991)
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zad al-Ma'ad fi Hady Khayr al-'Ibad* (Beirut: Mu'assasat al- Risalah, 1998)
- Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa*, Juz 25 (Madinah: Majma' Malik Fahd: 2004)
- Ibrahim bin Musa al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-shari'ah* (Beirut: Dar Ibn 'Affan, 1997)
- Isma'il bin Hammad al-Jawhari, *al-Sahah Taj al-Lughah wa Sahah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dar al-'Ilm li al Malayin, 1990)
- Isma'il bin 'Umar bin Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Riyadh: Dar Taibah, 1999)
- Jalal al-Din al-Mahalli dan jalal al-Din al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn* (Kairo: Dar al- Hadith, t.th.)
- Jamal al-Din 'Atiyyah, *Nahw Taf'il Maqasid al-Shari'ah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2003)
- James P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997)
- Jasser Audah, *Fiqh al-Maqasid; Inatat al-Ahkam al-Shar'iyah bi Maqasidiha* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2006)
- Jasser Audah, *Maqasid al-Shari'ah Dalil al-Mubtadi'in* (t.t. : t.p., t.th.)
- Jashas, *Ahkamul Qur'an*, vol. 1 (Beirut: Dar Ihya Turas al Arabi, 1992)

- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008)
- K. Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer: Prancis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006)
- Kaelan, *Pembahasan Filsafat Bahasa* (Yogyakarta: Paradigma, 2013)
- Kandahlawi, *Aujazul Masalik Ila Muwato Imam Malik*, juz 6 (Damaskus: Darul Qolam, 2003)
- Lajnah al-Qur'an wa al-Sunnah, *al-Muntakhib fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* (Yordania: Dar al-Thaqafah, 2012)
- M. Arief Mufraini, *Akuntansi dan Manajemen Zakat* (Jakarta: Kencana, 2012)
- Mahmud bin Ahmad bin 'Abd al-'Aziz bin Mazah al-Bukhari, *al-Muhit al-Burhani* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004)
- Mahmud Syaltut, *Al Islam Aqidah wa Syariah* (Kairo: Darus Suruq, 2001)
- Malik bin Anas, *al Muwatha'* (Beirut: Dar Ihya' at Turas al 'Arabi, 1985)
- Mansur bin Yunus bin Idris al-Bahuti, *Sharh Muntaha al-Iradat* (Beirut: Mu'assasatu al- Risalah, t.th.)
- Muhammad 'Abd al-'Athi Muhammad 'Ali, *al-Maqasid al-Shar'iyah wa Atharuha fi al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Dar al-Hadith, 2007)
- Muhammad Abu Zahrah, *al-Ahwal al-Shakhsiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 2008)
- Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2011)
- Muhammad al-Mubarak, *Nidzam al-Islam al-Iqtisad Mabadi' wa Qawa'id 'Ammah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.)

- Muhammad al-Zuhri al-Ghamrawi, *al-Siraj al-Wahhaj 'ala Matn al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995)
- Muhammad al-Khudari Bik, *Tarikh al-Tashri' al-Islami* (Surabaya: al-Hidayah, t.th.)
- Muhammad Amin bin 'Umar 'Abidin, *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar*, juz ke-3 (Riyadh: Dar al-'Alam al-Kutub, 2003)
- Muhammad Arkoun, *Kritik Nalar Islam* (t.p.: t.t., t.th.)
- Musa bin Ahmad al-Hajawi, *Zad al-Mustaqni' fi Ikhtisar al-Muqni'* (t.t.: Madaru al-Watan li al-Nashr, t.th.)
- Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahal Shams al-Sarakhshi, *al-Mabsut* (Beirut: Dar al-Ma'rafah), juz ke-12
- Muhammad bin 'Alawi, *Muhammad al-Insan al-Kamil* (Jeddah: Dar al-Salam, 1996)
- Muhammad bin al-Hammam al-Saywasi, *Fath al-Qadir* (Damaskus: Dar al-Fikr, t.th.)
- Muhammad bin al-Hasan al-Badakhshi, *Sharh al-Badkhashi Minhaj al-'Uqul wa al-Sharh al-Asnawi Nihayat al-Su'ul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah)
- Muhammad bin Husayn al-Jayzani, *Ma'alim Usul al-Fiqh 'ind Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (t.t.: t.p., t.th.)
- Muhammad bin Ibrahim bin Ahmad al-Hammad, *al-Tariq ila al-Islam* (Riyadh: Dar Ibn Khuzaymah, t.th.)
- Muhammad bin Ibrahim bin 'Abdullah al-Tawijari, *Mawsu'ah al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Bayt al-Afkar, 2009)
- Muhammad bin 'Isa bin Sawrah al-Turmudhi, *Sunan al-Turmudhi* (Beirut: Dar al-Ghurab al-Islami, 1998)

- Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, "Kitabul Zakah, Bab Fard Shadaqatul Fitr, *Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ibnu Kashir: 2002)
- Muslim Ibnu al Hajaj, Shohih Muslim bi syarhi an Nawawi (Darul Kutub al Arabi, 1987)
- Muhammad bin Isa bin Surah at Turmudzi, *Shohih at Turmudzi Bi Syarhi Ibnu al Arabi* (Beirut: Darul Kutub al Arabi)
- Muhammad 'Izz al-Din bin 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010)
- Muhammad bin Muhammad al-Maturidi, *Tafsir al-Maturidi* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005)
- Muhammad bin Muhammad bin Mahmud Abu Mansur al-Maturidi, *Ta'wilat Ahl al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005)
- Muhammad bin Ahmad bin Muhammad 'Illish, *Manh al-Jalil* (Beirut: Dar al-Fikr, 1984)
- Muhammad bin Salih al-'Uthaymin, *Fath Dhi al-Jalal wa al-Ikrami bi Sharh Bulugh al-Maram* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1998)
- Muhammad bin 'Umar al-Bantani, *Nihayat al-Zayn fi Irshad al-Mubtadi'in* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th)
- Muhammad bin 'Umar Fakhr al-Din al-Razi, *al-Mahsul* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1997)
- Muhammad bin 'Umar al-Nawawi al-Jawi, *Nihayat al-Zayn* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.)
- Muhammad bin Yusuf bin Abi Qasim al-Maliki al-'Abdari, *al-Taj wa al-Iklil*, juz ke-3 (Beirut: Dar al-Kutub al 'Ilmiyyah, 1994)
- Muhammad Jawad Maghniyah, *Fiqhul Imam Ja'far* vol. 2 ((t.t. : t.p., t.th.)

- Muhammad Mustafa Shalabi, *Ta' lil al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, t.th.)
- Muhammad Qasim asy Syuum, *Zakatuz Zuru' Was Simar* (Suriyah: Darun Nawadir, 2011)
- Muhammad Sa'd al-Yubi, *Maqasid al-Shar'iyah al-Islamiyyah wa 'Alaqatuha bi al-Adillah al Shar'iyah* (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998)
- Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik* (Jakarta: Gema Insani, 2001)
- Muhammad Tahir bin 'Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Kitab, 2011)
- Muhammad 'Uthman Shabir, *al-Mu'amalah al-Maliyyah al-Mu'asirah fi al-Fiqh al-Islami* (Palestina: Dar al-Nafa'is, 2007)
- Muhammad Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Da al-Fikr, 1989)
- Muhammad Wahbah al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2003)
- Murtadho, *Al Bahru az Zahor* vol. 2 (Shon'a: Darul Hikmah al Yamaniyah, 1988)
- Muslim bin al-Hajjaj al-Qushayri al-Naysaburi, *Sahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.th.)
- Mustafa al-Bugha dkk., *al-Fiqh al-Manhaji 'ala Madhhab al-Imam al-Shafi'i* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992)
- Mustafa 'Ali al-Khin dkk., *al-Fiqh al-Manhaji* (t.t.: t.p., t.th.)
- Mustafa al-Zarqa, *al-Madkhal ila Nazariyyah al-Iltizam fi al-Fiqh al-Islami* (t.t.: t.p., t.th.)

- Nawawi, al Majmu' Syarhul Muhadzab, vol. 5 (Jedah: Maktabah al Irsyad, t.th.)
- Nawawi, *Raudotuth Tholibin* vol. 2 (Beirut: al Maktab al Islami, 1991)
- Nayif bin Jam'an al-Juraydan, *Ahkam al-'Uqud al-Madaniyyah* (Riyadh: Maktabah al- Qanun wa al-Iqtisad, 2014)
- Nizam, *al-Fatawa al-Hindiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008)
- Qutb Mustafa Sanu, *Mu'jam Mustalahat Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 2006)
- Ridwan Hasan, *Fikih Ibadah* (Bandung: Pustaka Setia, 2009)
- Sa'd bin Turki al-Khathlan, *al-Mu'amalah al-Maliyyah al-Mu'asirah* (Riyadh: Dar al-Samay'i, 2012)
- Sa'd bin Turki al-Khathlan, *al-Mu'amalah al-Maliyyah al-Mu'as* (Riyadh: Dar al- Samay'i, 2012)
- Sa'id bin Muhammad Ba'Ali Ba'isun al-Daw'ani al-Ribat al-Hadrami, *Sharh al Muqaddimah al-Hadramiyyah* (Jeddah: Dar al-Minhaj li al-Nashr wa al-Tawzi', 2004)
- Sa'id Hawwa, *al-Asas fi al-Sunnah wa Fiqhiha* (Kairo: Dar al-Salam, 1994)
- Sa'id Ramadan al-Buti, *Dawabit al-Maslahah* (t.t.: t.p., t.th.)
- Salih 'Abd al-Sami' al-Abi al-Azhari, *Jawahir al-Iklil* (Beirut: al-Maktabah al-Thaqafiyah, t.th.)
- Salman 'Audah, *Dawabit li al-Dirasah al-Fiqhiyyah* (t.t.: t.p., t.th.)
- Samarqandi, *Tuhfah Al Fuqaha*, juz 2 (Beirut: Darul Kutul al Ilmiyah, 1983)
- Sayyid Qutub, *Fi Z'ilal al-Qur'an* (t.t.: t.p., t.th.)

- Sayyid Sabiq, *Fiqhu al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1977)
- Scott, James C. (*Penerjemah Hasan Basari*). 1981. *Moral Ekonomi Petani*. Jakarta: PT Intermedia. 1981
- Shafi’i, *ar Risalah* (Kairo: Percetakan Mustofa Bani Halabi, 1940)
- Shams al-Din Muhammad bin al-Khatib al-Shirbini, *Mughnial-Muhtaj* (t.t.: t.p., t.th.)
- Shon’ani, *Subulus Salam*, vol. 2 (Riyad: Maktabah Ma’arif, 2006)
- Sjechul Hadi Permono, *Formula Zakat Menuju Kesejahteraan Sosial* (Surabaya: CV. Aulia, 2005)
- Siraj al-Din bin Ruslan al-Bulqini, *Tadrib al-Mubtadi wa Tahdhib al-Muntahi* (Beirut: Dar al-Fikr, 2012)
- Syah al Kasymiri, *Al Urfu asy Syadzi Syarah Shohih Tirmidzi* (Beirut: Daar Ihyau Turas al Arabi, 2004)
- Syamakhi, *al Idhah*, vol. 314, (Oman: Wizarah Turas Qaumi wa Saqafah, 1996),
- Syaukani, *Fathul Qadir*, vol. 1 (Beirut: Dar al Marefah, 2007)
- Syaukani, *Nail Author* vol. 4 (Lebanon: Darul Afkar Ad Dauliyah, 2004)
- Taj al-Din al-Subki, *al-Ashbah wa al-Naza’ir*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991)
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008)
- Tosun Bayrak dan Mutadha Muthahhari, *Energi Ibadah* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007)
- Umar bin Husayn al-Kharaqi, *Mukhtasar al-Kharaqi* (Mesir: Dar al-Sahabah, 1993)

- Umar Sulayman al-Ashqar, *al-Madkha ila al-Shari'ah wa al-Fiqh al-Islami* (Libanon: Dar al-Nafa'is, t.th.)
- Uthman bin Muhammad Shatta al-Dimyati, *Hashiyah I'anat al-Talibin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997)
- Wahbah bin Mustafa al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Minhaj* (Beirut: Dar al Fikr, 1997)
- Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, *al-Mausu'at al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah* (Kuwait: Dar al-Salasil, t.th.)
- Yahya bin Adam, *al Kharaj*, (Kairo: Dar as Suruq: 1987)
- Yahya bin Sharaf al-Nawawi, *Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.)
- Yusuf al-Qardawi, *al-Fiqh al-Islami bayn al-Aslah wa al-Tajdid dalam jurnal "Problematika Rekonstruksi Ushul Fiqh"* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2014)
- Yusuf al-Qardawi, *Fiqh al-Zakah: Dirasah Muqaranah li Ahkamiha wa Falsafatiha fi Daw' al-Qur'an wa al-Sunnah* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1991)
- Yusuf al-Qardawi, *Dirasah fi Fiqh Maqahid al-Shar'iyyah* (Kairo: Dar al-Shuruq, 2008)
- Yusuf al-Qardawi, *al-'Ibadah fi al-Islam* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1983)
- Yusuf al-Qardawi, *Mushkilat al-Faqr wa Kayf 'Alajaha al-Islam* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1985)
- Yusuf al-Qardawi, *Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam* (Jakarta: Rabbani Press, 1997)
- Zaila'i, *Nasbur Rayah*, vol. 2 (Muassasah ar Royan, t,th)
- Zayn al-Din al-Malibari, *Fath al-Mu'in* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2009)

Zakariya al-Bakistani, *Min Usul al-Fiqh ‘ala Manhaj Ahl al-Hadi th*
(t.t.: t.p., t.th.)

Zakariya bin Muhammad bin Ahmad al-Ansari, *al-Gharar al-*
Bahiyyah Sharh al-Bahjah (t.t.: t.p., t.th.)

[http://semarangkota.go.id/p/2264/harga_cabai_tembus_rp_100_ribuk
g,_dinas_perdagangan_lakukan_monitoring_harg](http://semarangkota.go.id/p/2264/harga_cabai_tembus_rp_100_ribuk_g,_dinas_perdagangan_lakukan_monitoring_harg).

[https://money.kompas.com/read/2021/08/09/114918026/harga-emas-
antam-turun-rp-10000-buyback-anjlok-rp-21000](https://money.kompas.com/read/2021/08/09/114918026/harga-emas-antam-turun-rp-10000-buyback-anjlok-rp-21000).

<https://www.academia.edu>

