

Dr. Waluyo, Lc., M.A.



# PEMBAHARUAN FIQIH EKONOMI ISLAM

# PEMBAHARUAN FIQIH EKONOMI ISLAM

Dr. Waluyo, Lc., M.A.

**PEMBAHARUAN FIQIH EKONOMI ISLAM**

**Dr. Waluyo, Lc., M.A.**

Desain Cover :  
**Tim Gerbang Media Aksara**

Tata Letak :  
**Tim Gerbang Media Aksara**

Editor :  
**Tim Gerbang Media Aksara**

Ukuran :  
**x + 154: 15.5x23 cm**

**ISBN : 978-623-8100-25-5**

Cetakan Pertama :  
**April 2023**

Hak Cipta 2023, Pada Penulis

---

Isi diluar tanggung jawab percetakan

---

**Copyright © 2023 by Gerbang Media Aksara**  
All Right Reserved

Hak cipta dilindungi undang-undang  
Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau  
memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini  
tanpa izin tertulis dari Penerbit.

**PENERBIT GERBANG MEDIA AKSARA**  
(Anggota IKAPI (142/DIY/2021))  
Jl. Wonosari Km 07, Banguntapan, Yogyakarta  
Telp/Faks: (0274) 4353671/081578513092  
Website: [www.gerbangmediaaksara.com](http://www.gerbangmediaaksara.com)

# KATA PENGANTAR

Pembaharuan (Tajdid) merupakan refleksi ulang atas pemahaman, interpretasi terhadap islam dan cara kerjanya untuk menemukan pemahaman, interpretasi baru yang lebih sesuai relevan dengan tantangan zaman. Dalam khazanah masyarakat Barat, pembaharuan mengandung makna pikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama dan sebagainya untuk disesuaikan dengan suasana baru yang di timbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.<sup>1</sup>

Al-Qur'an mendorong kaum muslimin untuk melakukan upaya-upaya pembaharuan (modernisasi). Hal ini misalnya bisa dilihat dai karakter ayat-ayat Al-Qur'an, kecuali ayat-ayat aqidah dan ibadah mahdhah seperti sholat, puasa dan haji. sendiri. Sebagian besar ayatayat Al-Qur'an, kecuali yang berkenaan dengan subjek tauhid dan syariah, disampaikan Allah SWT dalam bentuk garis besar, sehingga merupakan pedoman pokok saja.

Ayat-ayat yang berkenaan dengan kehidupan social, ekonomi, budaya, pendidikan, politik dan yang lainnya, memberikan keleluasaan bagi umatnya untuk mengembangkan berbagai konsep baru melalui reinterpretasi dan rekontekstualisasi secara terus menerus sesuai perkembangan zaman.

Perubahan merupakan Sunnatullah; keharusan hukum alam yang tidak bisa dielakkan masyarakat, manusia dan

---

<sup>1</sup> Hanum Nasution, Pembaharuan Dalam Islam Sejarah dan Gerakan, Bulan Bintang, Jakarta, 1986, hal 11

peradabannya. Manusia secara alamiah melakukan seleksi terhadap pandangan dunia, cara berfikir, nilai-nilai agama. Manusia akan mempertahankan yang relevan dan meninggalkan yang tidak relevan dengan zaman.

Al-Quran sebagai landasan Islam adalah wahyu yang diturunkan kepada manusia dan bersifat absolut. Al-Qur'an tidak boleh berubah dan tidak boleh di ubah, akan tetapi penafsiran untuk sebagian ayat-ayatnya bersifat lentur dan memungkinkan untuk di kontekstualisasikan secara terus guna mendapatkan rumusan modern.

Rumusan-rumusan Islam yang modern sebagai realitas kehidupan di tengah alam pikir manusia yang dinamis. Modernisasi Islam tidak boleh dibendung ditengah kemajuan teknologi dan Informasi, yang salah satunya adalah untuk menjawab tantangan penjajahan *sosio cultural* dan intelektual dalam menegakkan dominasi dan hegemoninya dalam berbagai aspek kehidupan kaum muslimin.

Pembaharuan juga diperlukan untuk mengangkat harkat kaum muslimin, mengeluarkan mereka dari kemunduran dan keterbelakangan dan sebaliknya, mengantarkan mereka pada kemajuan. Bentuk pembaharuan rumusan dan konsep harus diiringi dengan pembaharuan program nyata dan kelembagaan Islam. Pembaharuan program dan kelembagaan bisa dilakukan dengan mengadopsi bentuk-bentuk kelembagaan modern yang sudah mapan karena kemajuan membutuhkan kemajuan berpikir dan kamajuan tindakan.

Para pemikir muslim kontemporer dan juga para praktisi muslim sudah sejak lama memulai langkah pembaharuan dalam konsep dan Pratik, dengan mencoba menafsir ayat al-Quran perspektif kontemporer dan kemudian melahirkan konsep modern dan langkah kontemporer seperti telah dilakukannya upaya untuk membangun dan mengembangkan

kelembagaan modern Islam seperti dalam bidang perbankan, asuransi, Pendidikan, kesehatan dan social serta yang lainnya.

Ekonomi Islam mengalami perkembangan yang pesat baik dalam skala global maupun lokal. Perkembangan ekonomi Islam terefleksikan pada kajian keuangan dan bisnis yang biasa direpresentasikan dalam lembaga keuangan syariah, inovasi produk syariah, dan sebagainya. Tatkala melihat perkembangan pesat dalam keuangan dan bisnis tersebut, kerap muncul kegelisahan akademik di bidang ilmu ekonomi Islam (*Islamic economics*) berupa masih terbatasnya diskursus di bidang filsafat ekonomi Islam (*Islamic economic philosophy*). Kajian ilmu ekonomi Islam yang termanifestasikan dalam bidang praktis seperti perbankan dan keuangan Islam sebagai institusi yang berada dalam naungan ekonomi Islam telah terjadi sedemikian massif.

Kajian dan bahkan kebijakan ekonomi Islam, terutama terkait keuangan dan perbankan, asuransi, pasar uang, pasar saham, dan sebagainya sangat mudah ditemukan dibandingkan menemukan kajian filosofis ilmu ekonomi Islam itu sendiri. Dominannya kajian praktis di bidang perbankan dan keuangan Islam yang mengungguli kajian pada fondasi keilmuan ini menyisakan masalah mengingat seolah lembaga keuangan telah berevolusi dengan pesat padahal debat metodologi masih berlangsung.

Islam mengajarkan seluruh aspek kehidupan, meliputi aqidah, akhlaq dan syariah. Muamalah merupakan lingkup dari syariah yang mengatur kehidupan sosial. Fiqih muamalah termasuk dalam lingkup ijthadi yang selalu dinamis, untuk itu diperlukan ijthad dengan ditopang disiplin ilmu ushul fiqih dan kaidah fiqih yang akan menghasilkan produk fiqih.

Fiqih iqtishad akan melahirkan hukum ekonomi Syariah

yang idealnya terus bersifat dinamis mengikuti perkembangan jaman yang semakin kompleks. Seiring waktu yang kian berkembang, muncul berbagai persoalan ekonomi yang membutuhkan sentuhan fiqih iqtishad kontemporer. Fiqih iqtishad idealnya merupakan salah satu sumber dalam mengembangkan ekonomi dan keuangan di era modern, dan menjadi solusi atas berbagai masalah ekonomi.

Seyyed Vali Reza Nasr,<sup>2</sup> telah menganalisa perkembangan ilmu ekonomi Islam pada 1980-an, ia sampai pada kesimpulan bahwa terdapat setidaknya tiga tahapan perkembangan ilmu ekonomi Islam, yaitu *pertama* ilmu ekonomi Islam dipresentasikan sebagai ide sosio-politik yang terutama dimaksudkan untuk membedakan dirinya dengan kapitalisme dan sosialisme; *kedua* ilmu ekonomi Islam dipertajam pada aspek praktis dari proses Islamisasi terutama pada perbankan dan keuangan; dan *ketiga* ilmu ekonomi Islam dipresentasikan sebagai sebuah pendekatan filosofis baru ilmu ekonomi.

Para ilmuwan dan pemangku kebijakan di negara-negara muslim lebih banyak berkonsentrasi pada dua kelompok pertama, yaitu yang menekankan perbedaan ilmu ekonomi Islam dari kapitalisme dan sosialisme dan pengembangan praktisnya. Sementara konsentrasi pada bagian yang kedua masih sangat terbatas sehingga sangat mungkin menyebabkan (atau setidaknya menjadi salah satu sebab) masih terbatasnya pengembangan ilmu ekonomi Islam terutama body of knowledge dan metode di dalamnya.

Kurangnya perhatian dalam masalah filosofis ini akan menyebabkan sulitnya memotret persoalan ekonomi dari kaca mata hukum ekonomi Islam modern. Alasannya adalah bahwa pertama fiqh ekonomi yang ada relatif statis mengingat

---

<sup>2</sup> Nasr, Seyyed Vali Reza. (1987). "Toward a Philosophy of Islamic Economics" dalam Muslim World.

acuannya adalah kehidupan ekonomi di masa lalu; kedua perubahan dalam kehidupan ekonomi yang melahirkan ilmu ekonomi sebagai disiplin tersendiri dengan seluruh kompleksitas kajiannya, tidak mungkin diimbangi oleh kajian (fiqh yang mengacu pada) ekonomi klasik; ketiga ketidaktahuan para mufti terhadap perundang-undangan dan seluk-beluk ilmu ekonomi modern dan keempat ketidakberanian para mufti melakukan ijtihad dan pembaruan sehingga masih mengacu pada pandangan ulama klasik dengan kasus yang terjadi di masa lalu.

Berpijak pada kondisi di atas, maka penulis bermaksud menghadirkan sebuah tulisan yang berjudul “Pembaharuan Fiqih Ekonomi Islam”, yang diharapkan dapat menggambarkan kontruksi modernisasi ekonomi islam, khususnya tentang kontruksi fiqh ekonomi untuk menjawab tantangan kehidupan di era kontemporer ini. Buku ini diawali dengan bahasan tentang fikih ekonomi Islam dan ijtihad ekonomi Islam serta pentingnya ushul fikih dan qawid fiqhiyah dalam Ekonomi Islam. Bab selanjutnya membahas Maqashid Syariah. Pada dua bab terakhir disuguhkan pembahasan tentang rekontruksi fikih ekonomi Islam dan gambaran serta contoh-contoh fikih ekonomi Islam kontemporer.



# DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI.....	viii
BAB I	
<b>FIQIH IQTISHAD (EKONOMI).....</b>	<b>1</b>
A. Fiqih.....	1
B. Fiqih Iqtishad (Ekonomi).....	2
C. Posisi Fiqih Iqtishad.....	3
D. Ruang Lingkup Fiqih Iqtishad.....	4
E. Sumber dan Metodologi Penetapan Fiqih Iqtishad....	4
F. Urgensi Ushul Fiqih dan Kaidah Fiqih Terhadap Fiqih Iqtishad.....	6
G. Implikasi Fiqih Iqtishad Sebagai Sumber Pengembangan Ekonomi danKeuangan Islam.....	9
BAB II	
<b>MAQASHID SYARI'AH.....</b>	<b>13</b>
A. Pengertian Maqāshid Syari'ah.....	13
B. Sejarah Maqāshid Syari'ah.....	17
C. Klasifikasi Maqāshid Syari'ah.....	23
D. Klasifikasi <i>Maṣlahah</i> .....	31
E. <i>Maqāshid</i> Ekonomi Islam.....	35
BAB III	
<b>REKONSTRUKSI FIQIH EKONOMI ISLAM.....</b>	<b>38</b>
A. Ibadah.....	38
B. Rekonstruksi.....	44
C. Rekonstruksi Fikih Ekonomi Islam.....	54

D. Rekonstruksi Fiqih Zakat .....	62
E. Substansi Rekonstruksi Zakat Pertanian dari Ibadah Menuju Muamalah .....	91
<b>BAB IV</b>	
<b>PEMBAHARUAN FIQIH EKONOMI ISLAM.....</b>	<b>112</b>
A. Fiqih Ekonomi Islam Kalsik Yang Masih Relevan di Era Kontemporer .....	112
B. Fiqih Ekonomi Islam Yang Mengalami Modifikasi ....	118
C. Fiqh Ekonomi Islam Hasil Rekontruksi Fiqih Ibadah	134
Daftar Pustaka .....	<b>142</b>



# FIQIH IQTISHAD (EKONOMI)

## A. Fiqih

Fiqih berasal dari kata *al fiqhu* yang berarti *alfahmu* yaitu pengetahuan mendalam tentang suatu perkara. Pengertian lain yaitu kumpulan hukum dari hasil ijtihad berupa produk pemikiran hukum yang bersifat praduga sementara atau perspektif para mujtahid), atau juga dikenal dengan ilmu hukum yang mengkaji nilai syariah atas tingkah laku manusia, baik berupa ibadah, akidah maupun muamalah<sup>1</sup>. Ilmu fiqih merupakan hasil ijtihad yang bersumber dari hukum syariah yakni Al-Quran dan Hadits<sup>2</sup>.

Kajian fiqih relatif dinamis dan terus berkembang dari jaman ke jaman dengan aturan terperinci dan terpadu. Fiqih merupakan hasil interpretasi terhadap sebagian kandunagn Al-Quran dan Hadits sebagai jawaban atas berbagai permasalahan dalam kehidupan sosial. Dan dikarekan hasil interpretasi dari wahyu maka sangat dimungkinkan terlahir produk fiqih yang berbeda atas suatu permasalahan yang sama.

Wahbah Zuhaily dalam buku Masse<sup>3</sup> menjelaskan beberapa faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan adalah:

---

<sup>1</sup> R. A. Masse, *Fiqih Ekonomi Dan Keuangan Syariah, Antara Realitas Dan Kontekstual*. Yogyakarta: TrustMedia Publishing, 2015.

<sup>2</sup> M. Pudjihardjo dan N. F. Muhith, *Fikih Muamalah Ekonomi Syariah*. Malang: UB Press, 2019.

<sup>3</sup> R. A. Masse, *Fiqih Ekonomi Dan Keuangan Syariah, Antara Realitas Dan Kontekstual*. Yogyakarta: TrustMedia Publishing, 2015

1. Kualitas pemahaman dalam struktur bahasa arab, redaksi, dan ilmu riwayat hadits.
2. Penggunaan metodologi analisis hukum dan penentuan tingkat kebasahan suatu kaidah hukum.
3. Penggunaan metodologi qiyas.
4. Perbedaan pandangan dalam menyepakati argumentasi madzhab.

Ekonomi juga membutuhkan fiqih, yang lebih dikenal dengan *Fiqih Iqtishad* (Fikih Ekonomi). *Fiqih Iqtishad* sangat diperlukan dalam merespon berbagai permasalahan kontemporer.

## **B. Fiqih Iqtishad (Ekonomi)**

Kata *iqtishad* atau *qashdun* memiliki arti keseimbangan atau keadilan. Kata *qashdun* disebutkan dalam Al-Qur'an dan Hadits yang bermakna sederhana, pertengahan, berjalan lurus, dekat, dan hemat<sup>4</sup>. Para pemikir Muslim, mendefinisikan *Iqtishad* sebagai upaya manusia untuk mengatur sesuatu yang sesuai dengan keadilan dan keseimbangan bagi masyarakat, dengan mencari keuntungan yang lurus tanpa memadharatkan orang lain<sup>5</sup>. Sedangkan menurut Chapra, fiqih *iqtishad* merupakan bagian ilmu dalam mengalokasikan dan mendistribusikan sumber daya yang selaras dengan maqashid syariah dalam upaya mewujudkan kesejahteraan umat.

Fiqih *Iqtishad* merupakan pemahaman ekonomi yang merujuk pada nilai Al-Quran dan As-Sunnah, berdasarkan makna keseimbangan, keadilan, dan kebenaran. Fiqih *Iqtishad* merupakan bagian dari kajian fiqih muamalah yang di

---

<sup>4</sup> Y. I. Fauzia dan A. K. Riyadi, *Prinsip Dasar Ekonomi Islam Perspektif Maqashid Al-Syariah*. Jakarta: Kencana, 2014.

<sup>5</sup> A. Byarwati dan T. Sawarjuwono, "Ekonomi Islam Atau Iqtishad?," *IMANENSI J. Ekon. Manaj. dan Akunt. Islam*, vol. 1, no. 1, hal. 14-24, 2019, doi: 10.34202/imanensi.1.1.2013.14-24.

dalamnya terkandung produk-produk hukum ekonomi dan keuangan syariah. Perkembangan transaksi ekonomi, bisnis dan keuangan Islam saat ini semakin kompleks dan berkembang mengikuti jaman, sehingga diperlukan pedoman agar tidak keluar dari jalur syariah. Fiqih iqtishad mampu menjadikan pegangan bagi para pelaku ekonomi dalam melakukan setiap transaksi muamalah baik dalam ekonomi, keuangan maupun bisnis. Konsep fiqih muamalah klasik masih digunakan oleh para ulama dalam berijtihad terhadap permasalahan kontemporer.

### **C. Posisi Fiqih Iqtishad**

Al-Quran dan Hadits adalah sumber rujukan utama yang digunakan oleh fuqaha (ahli fiqih) dalam berijtihad. Masalah ekonomi juga menjadi perhatian Al-Quran dan Hadits. Fiqih Iqtishad dan fatwa ekonomi syariah merupakan produk ijtihad para ulama dan ahli hukum yang dijadikan sumber dalam penetapan hukum ekonomi dan keuangan Islam.

Para ulama ketika mendalami dan menafsir sumber hukum Islam menggunakan berbagai instrumen yang membantu dalam memahaminya. Al-Quran dapat difahami dengan menggunakan keilmuan berupa Ulumul Quran dan ilmu Tafsir, serta As-Sunnah menggunakan ilmu Ulumul Hadits dan Mustolah Hadits. Sedangkan sumber hukum yang dinamis yakni Ijtihad, dengan menggunakan kajian ushul fiqih, kaidah fiqih dan maqashid syariah untuk menghasilkan produk ijtihad berupa fiqih dan fatwa.

Fiqih iqtishad tercakup dalam ranah ijtihad, sehingga memerlukan peran penting ilmu ushul fiqih dan kaidah fiqih dalam memahaminya. Ilmu ushul fiqih berperan dalam mengembangkan hukum ekonomi syariah dan fiqih muamalah kontemporer dengan berbagai metode penetapannya. Begitupun kaidah fiqih yang berfungsi sebagai petunjuk

dalam merumuskan fiqih muamalah.

#### **D. Ruang Lingkup Fiqih Iqtishad**

Fiqih iqtishad mencakup berbagai hal yang berkaitan dengan aktivitas ekonomi masyarakat. Ruang lingkup fiqih iqtishad meliputi:

- a. Ekonomi Mikro (Produksi, Distribusi, Konsumsi, Pasar, dan lainnya)
- b. Ekonomi Makro (Moneter, Fiskal, Keseimbangan Ekonomi, dan lainnya)
- c. Ekonomi Internasional (Perdagangan Luar Negeri, Neraca Pembayaran, Valuta Asing dan lainnya)
- d. Keuangan (Investasi, Perbankan Syariah, Lembaga Keuangan Syariah Non-Bank, Koperasi/BMT, Perusahaan dan lainnya)
- e. Akad-akad dalam fiqih iqtishad, baik yang menggunakan prinsip tjari (komersil), maupun tabarru' (tolong menolong), Jual beli, Syirkah, Ijarah, Wadi'ah, Rahn, Qard, Wakalah, Kafalah, Hawalah dan lainnya.

#### **E. Sumber dan Metodologi Penetapan Fiqih Iqtishad**

Fiqih Iqtishad sebagai produk ajaran Islam memiliki sumber hukum utama dengan fiqih yang lainnya seperti fikih keluarga, fikih ibadah dan fikih-fikih lainnya, dan terkategoriakan menjadi dua<sup>6</sup>:

**Pertama:** Sumber Hukum Primer adalah sumber hukum yang menjadi rujukan dan hujah dalam mengetahui hukum syariah yang disepakati para ulama, diantaranya adalah:

- a. Al-Quran, sebagai sumber awal dan utama dalam

---

<sup>6</sup> S. Andri, Hukum Ekonomi Syariah Dan Fiqh Muamalah Di Lembaga Keuangan Dan Bisnis Kontemporer. Jakarta: Prenadamedia Group, 2919

hirarki sumber hukum Islam. Dalam Al-Quran terdapat petunjuk yang berkaitan dengan hukum aqidah, akhlaq dan syariah (ibadah dan muamalah).

- b. As-Sunnah, sebagai sumber kedua yang bertujuan sebagai penguat hukum, penjelas, pemberi keterangan atas hukum yang terdapat dalam Al-Quran, dan menjadi hukum baru yang tidak disebutkan dalam Al-Quran.
- c. Ijtihad, merupakan pengerahan daya nalar atau interpretasi yang bersumber dari Al-Quran dan Hadits, dilakukan oleh orang yang mumpuni dalam keilmuan dengan menghasilkan produk berupa hukum syariah. Diantara metodologi yang digunakan dalam ijtihad adalah Ijma dan Qiyas.
- d. Ijma, yakni kesepakatan ulama dalam penetapan hukum syara, berdasarkan optimalisasi pengerahan daya nalar, dilakukan oleh orang yang mencapai bidang keilmuan pada derajat tertentu. Ijtihad adalah proses menggali hukum tertentu dan produk hukum bersifat amaliah. Terdapat 2 jenis ijtihad, yakni fardhi (fatwa ulama yang diterbitkan sendiri) dan jama'i seperti Fatwa DSN-MUI dan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah.
- e. Qiyas (Analogi) yakni penetapan hukum karena memiliki persamaan *illah* (alasan) hukum. Diantara rukun qiyas adalah *ashal*, hukum *ashal*, *illah*, *far'un* (sesuatu yang dipersamakan dengan hukum *ashal* karena *illah* yang sama).

**Kedua:** Sumber Sekunder adalah sumber hukum yang masih diperselisihkan dalam penggunaannya sebagai hujah dalam penetapan hukum Islam, karena bersumber dari penalaran manusia. Diantara sumber sekunder yang digunakan bagi para



mujtahid adalah:

- a. *Istihsan*, yaitu mengartikan qiyas khafi yang sulit difahami berdasarkan dalil tertentu dan kekuatan kebaikannya. Di antara bentuk istihsan adalah istihsan dengan Al-Quran, Hadits, 'urf dan darurat. Seperti jual beli salam, istisna, revenue sharing.
- b. *Maslahah Mursalah*, yaitu kemaslahatan yang mutlak (tidak dibatasi dalil pengakuan atau pembatalan) dan dapat dijadikan hukum jika tidak bertentangan dengan tujuan syariah, menyeluruh untuk kebaikan manusia, dan yakin diterima secara logis. Seperti pencetakan uang.
- c. 'Urf, yakni hal yang menjadi kebiasaan.
- d. *Syar'u man Qoblana*, ketentuan hukum yang diatur bagi umatsebelum Nabi Muhammad SAW.
- e. *Madzhab Sahabat*, yaitu perkataan atau perbuatan sahabat yang sejalan atau tidak kontradiktif dengan tujuan syariah.
- f. *Istishab*, penetapan hukum dengan ada atau tidaknya sesuatu di masa sekarang atau masa mendatang.
- g. *Sad ad-Dzari'ah*, yakni menghindari keburukan dan kerusakan.

## **F. Urgensi Ushul Fiqih dan Kaidah Fiqih Terhadap Fiqih Iqtishad**

Para ulama ketika merumuskan fiqih iqtishad selalu menggunakan pisau bedah atau alat bantu berupa ushul fiqih dan kaidah fiqih. Ushul fiqih dan kaidah fiqih memiliki peran utama dalam menghasilkan produk fiqih karena digunakan para ulama dalam menghasilkan fiqih. Secara umum ushul fiqih mengkaji kaidah hukum yang bersumber dari lafadz perintah, larangan, umum dan khusus serta nasikh mansukh.

Ushul fiqh mencakup prinsip metodologi ilmu Islam yang dikenal dengan pusat ilmu syariah dan mampu menciptakan produk hukum Islam (fiqh dan fatwa).<sup>7</sup>

Ilmu ushul fiqh memberi pemahaman bagi para mujtahid dalam membuat formulasi dan penetapan masalah hukum Islam (metodologi istinbat). Ilmu ushul fiqh pun memiliki peranan penting dalam pengembangan hukum Islam. Para ulama ekonomi Islam adalah bagian dari mujtahid yang berijtihad mengeluarkan solusi fiqh ekonomi atas berbagai problematika ekonomi, seperti keabsahan transaksi dalam bisnis modern, memberi solusi pemikiran ekonomi, dan mengkaji akad transaksi yang sesuai bagi lembaga keuangan syariah. Sehingga para ulama atau ahli syariah yang berijtihad harus mumpuni dalam penguasaan ilmu ushul fiqh secara komprehensif<sup>8</sup>.

Para ulama klasik dan kontemporer menggunakan ushul fiqh untuk menetapkan hukum ekonomi Islam terutama untuk menjawab tantangan dan perkembangan aktivitas dan transaksi ekonomi di era modern. Begitupun ilmu ushul fiqh dapat digunakan sebagai pertimbangan ketika terjadinya perbedaan pandangan para mujtahid.

Ijtihad tidak cukup ditempuh dengan hanya memakai disiplin ilmu ushul fiqh, namun perlu qawa'id fiqhiyyah (kaidah-kaidah fiqh) yang juga memiliki posisi dan peran penting dalam proses formulasi hukum Islam, termasuk dalam menformulasikan fiqh ekonomi. Qawa'id fiqhiyyah digunakan sebagai landasan dalam memahami maqashid syari'ah secara komprehensif, sehingga memudahkan dalam

---

<sup>7</sup> J. Miharja, "Ushul Fikih Bagi Pengembangan Hukum Ekonomi Syariah," *El-Hikam*, vol. 7, no. 1, hal. 135-158, 2014.

<sup>8</sup> W. G. A. Wahid, "Posisi Ushul Fikih dalam Metodologi Ekonomi Islam," *Muqtasid J. Ekon. dan Perbank. Syariah*, vol. 5, no. 1, hal. 1-21, 2014, doi: 10.18326/muqtasid.v5i1.1-21.

proses istinbat hukum atas suatu permasalahan.

Berpijak pada Qawa'id fiqhiyyah merupakan suatu keharusan yang diperlukan dalam berijtihad, karena permasalahan dalam muamalah senantiasa berkembang dari waktu ke waktu, sehingga pemahaman terhadap kaidah fiqh akan mempermudah penguasaan atas masalah furu'iyah (cabang) yang semakin kompleks<sup>9</sup>. Selain itu, kaidah fiqh berfungsi sebagai pijakan dalam proses penyimpulan hukum baru terhadap permasalahan kontemporer yang belum ada dalam nash Al-Quran dan Hadits, sehingga hasilnya dapat mudah diterima dan diaplikasikan di masyarakat luas<sup>10</sup>.

Beberapa peran kaidah-kaidah fiqh yaitu: (1) sebagai rujukan bagi ahli hukum dalam menyelesaikan masalah fiqh dengan mengelompokkan masalah yang sejenis dalam satu kaidah, (2) sebagai instrumen penafsiran nash-nash untuk penetapan hukum, khususnya bagi hukum yang masih samar tidak dijelaskan secara tegas dalam Alquran atau Hadits, (3) kajian fiqh untuk dapat mencari persamaan suatu masalah dengan masalah yang sejenis<sup>11</sup>. Metode yang digunakan dalam merumuskan qawaid fiqhiyah yaitu dengan melakukan penelitian terhadap hukum-hukum dan masalah-masalah fiqh, lalu dibuatkan suatu kaidah fiqh melalui metode induktif sehingga terbentuk pedoman umum dalam bentuk proposisi (tata bahasa arab dan makna generalisasi hukum-hukum fiqh).

Kaidah fiqh ekonomi syariah merupakan kumpulan

---

<sup>9</sup> M. A. R. Wahid, "Peran Kaidah Fiqh Terhadap Pengembangan Ekonomi Islami," *El-jizya J. Ekon. Islam*, vol. 4, no. 2, hal. 219-236, 2017, doi: 10.24090/ej.v4i2.2016.pp219-236.

<sup>10</sup> M. Mufid, *Kaidah Fikih Ekonomi Dan Keuangan Kontemporer*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2019.

<sup>11</sup> D. Ibrahim, *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah (Kaidah-Kaidah Fiqih)*. Palembang: CV. Amanah, 2019.

kaidah yang bersifat umum, di dalamnya terdapat cabang-cabang hukum fiqih di bidang ekonomi dan bisnis. Konteks kaidah fiqih ekonomi dan keuangan memberi landasan yang kuat dalam penetapan hukum Islam (fiqih) dan pengembangan serta inovasi dalam merumuskan produk akad dalam lembaga keuangan syariah, sehingga kaidah fiqih menjadi salah satu landasan penetapan fatwa ekonomi syariah yang digunakan oleh DSN- MUI<sup>12</sup>.

Perbedaan mendasar dari ushul fiqih dan kaidah fiqih terdapat pada objeknya. Objek ushul fiqih adalah sumber hukum, sedangkan kaidah fiqih adalah perbuatan mukalaf. Selain itu perbedaan dalam cara atau proses pembentukan, yakni ushul fiqih dibentuk secara deduktif sedangkan kaidah fikih dibentuk secara induktif. Perbedaan utama dalam ilmu fiqih adalah pengkajian ilmu hukum, sedangkan ilmu ushul fiqih pengkajian metode dan proses menemukan hukum.

### **G. Implikasi Fiqih Iqtishad Sebagai Sumber Pengembangan Ekonomi dan Keuangan Islam**

Fiqih iqtishad merupakan salah satu produk ijtihad yang dijadikan sebagai sumber dalam pengembangan ekonomi dan keuangan Islam. Implikasinya adalah penerapan hukum Islam yang dipositifikasi menjadi peraturan perundang-undangan Indonesia dalam upaya penguatan hukum materiil ekonomi syariah. Sehingga lahir hukum Islam positif yaitu hukum Islam yang diformalkan sebagai hukum Nasional.

Menurut Rifyal Ka'bah, hukum Islam dalam konteks hukum nasional merupakan fiqih lokal berdasar ijtihad atas dasar situasisetempat yang diputuskan oleh pembuat Undang-

---

<sup>12</sup> F. Syarif, "Perkembangan Hukum Ekonomi Syariah di Indonesia," *Pleno Jure*, vol. 8, no. 2, hal. 1-16, 2019, doi:

Undang suatu negara, namun tetap bahwa hukum Islam di berbagai tempat berasal dari sumber syariah Islam yang sesuai dengan tujuan dalam Maqashid Syariah<sup>13</sup>.

Perkembangan ekonomi dan keuangan Islam secara global di era modern semakin pesat termasuk di Indonesia sendiri. Lahirnya peraturan Undang-Undang dalam bidang ekonomi Islam di Indonesia menunjukkan bahwa ruang kajian ekonomi dan keuangan Islam ada dalam sistem ekonomi Indonesia. Dalam hukum positif di Indonesia terdapat aturan operasionalisasi lembaga keuangan syariah meskipun belum komprehensif. Beberapa regulasi yang menjadi sumber rujukan dalam penetapan kegiatan ekonomi dan keuangan syariah diantaranya adalah<sup>14</sup>:

**Pertama:** Peraturan Perundang-Undangan

- a. Undang-Undang No. 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama, yakni kewenangan dalam penyelesaian sengketa dalam ekonomi syariah di berbagai Lembaga Keuangan Syariah(LKS) Indonesia dan bisnis syariah.
- b. Undang-Undang No.19 tahun 2008 tentang SBSN (Surat Berharga Syariah Nasional), yang menjadi dasar hukum penerbitan sukuk negara oleh pemerintah. UU SBSN merupakan upaya dalam menstimulus pemerintah untuk membiayai APBN melalui instrumen keuangan syariah hingga terwujudnya kemajuan perkembangan sukuk global dan ritel.
- c. Undang-Undang No. 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Lahirnya UU khusus perbankan syariah dapat memberi kekuatan pondasi hukum perbankan syariah

---

<sup>13</sup> F. Syarif, "Perkembangan Hukum Ekonomi Syariah di Indonesia," *Pleno Jure*, vol. 8, no. 2, hal. 1-16, 2019, doi:

<sup>14</sup> N. Hasnita, "Politik Hukum Ekonomi Syari'ah di Indonesia," *LEGITIMASI J. Huk. Pidana dan Polit. Huk.*, vol. 1, no. 2, hal. 108-124, 2017, doi: 10.22373/legitimasi.v1i2.1430

sehingga sebanding dengan bank konvensional dan menguatkan keberadaan perbankan syariah di Indonesia yang mampu mendorong peningkatan peran serta kontribusi dalam meningkatkan kesejahteraan masyarakat dan pembangunan Nasional.

- d. Undang-Undang No. 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, merupakan kebutuhan umat Islam yang didukung oleh pemerintah, dimana potensi zakat sangat besar implikasinya bagi kesejahteraan masyarakat. Maka ada harapan bahwa zakat dapat menjadi sumber pendapatan negara yang potensial, sebagaimana diberlakukan pada masa Rasulullah SAW dan kekhalifahan.
- e. Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf. Wakaf termasuk dalam instrumen filantropi yang sama dengan zakat memiliki potensi luar biasa, melalui wakaf produktif perkembangan wakaf masa kini kian tumbuh dengan berbagai instrument wakaf kontemporer.

**Kedua:** Peraturan Mahkamah Agung RI No. 02 tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES)

KHES muncul sebagai tanggapan atas perkembangan kajian ekonomi Islam dan upaya menjadikan hukum positif perdata Islam dalam lingkup hukum Nasional. KHES juga dijadikan pedoman atas berbagai problematika yang semakin kompleks dan upaya penyelesaiannya. KHES berisi 4 kajian, diantaranya Subjek Hukum dan Amwal, Akad-Akad, Zakat dan Hibah, serta Akuntansi Syariah.

**Ketiga:** Fatwa DSN-MUI (Dewan Syariah Nasional - Majelis Ulama Indonesia)

Dewan Syariah Nasional - Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) dibentuk pada tanggal 10 Februari 1999 berdasarkan SK

MUI No.kep-754/MUI/II/1999. DSN-MUI bertugas dalam menentukan dan mengawasi penerapan prinsip syariah dalam operasionalisasi lembaga keuangan syariah. DSN mengeluarkan fatwa ekonomi Islam berdasarkan permintaan atas permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat atau lembaga keuangansyariah.

Fatwa DSN-MUI merupakan pijakan dalam mengoperasionalkan ekonomi dan keuangan syariah di Indonesia. Sampai saat ini DSN-MUI telah menerbitkan ratusan fatwa yang berhubungan dengan kegiatan, sistem operasional, dan produk atau jasa lingkup ekonomi dan keuangan syariah. Kedudukan fatwa DSN- MUI tidak memiliki kekuatan hukum yang mengikat karena bukan dibuat oleh pejabat yang berwenang, namun bersifat sebagai doktrin ahli hukum yang dapat menjadi sumber hukum materiil serta secara formal berlaku sebagai himbauan moral.

Fiqh dan fatwa memiliki peran yang penting, yakni sebagai pedoman dalam menuntun kehidupan sehari-hari masyarakat muslim. Kitab-kitab fiqh iqtishad menjadi sumber rujukan bagi para ahli hukum dalam merumuskan dan menetapkan suatu fatwa. Fiqh iqtishad dan fatwa ekonomi syariah merupakan pedoman hukum atas penyelesaian permasalahan ekonomi dan keuangan yang muncul dalam kehidupan kontemporer, keduanya bersifat dinamis dan relevan dengan kebutuhan di masa sekarang. Implementasi fiqh iqtishad yang menjadi sumber dalam pengembangan ekonomi dan keuangan syariah terdapat dalam tataran praktik di lembaga keuangan syariah yang dapat menyesuaikan kebutuhan umat dengan melakukan berbagai inovasi produk dan akad yang inovatif, kompetitif, serta marketable.

## **MAQASHID SYARI'AH**

### **A. Pengertian Maqāṣid Syarī'ah**

Islam datang dengan membawa aturan dan hukum-hukum tertentu untuk mengatur kehidupan umat manusia, yang setiap aturan hukum dalam Islam memiliki tujuan-tujuan. Dalam konteks hukum Islam, tujuan ini telah menjadi satu disiplin ilmu tersendiri yang dikenal dengan *maqāṣid syarī'ah*. Secara garis besar, Imam as-Subkī menyampaikan bahwa seluruh hukum syariat itu kembali pada satu kesimpulan: *jalbu al-maṣāliḥ* dan *dār'u al-mafāsid*. Hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Imam 'Izz ad-Dīn Ibn 'Abdi as-Salām.<sup>15</sup> Selanjutnya dikembangkan secara lebih rinci bahwa *ummahāt al-maṣlahah* (induk kemaslahatan) itu terdapat dalam lima prinsip (*aḍ-ḍarūriyyāt al-khamsah*) yang terdiri atas *ḥifẓ ad-dīn* (menjaga agama), *ḥifẓ an-nafs* (menjaga jiwa), *ḥifẓ an-nasal* (menjaga keturunan), *ḥifẓ al-'aql* (menjaga akal), dan *ḥifẓ al-māl* (menjaga harta).

*Maqāṣid syarī'ah* adalah kalimat yang tersusun dari dua kata, yaitu *maqāṣid* dan *syarī'ah* yang kedudukannya menjelaskan dan menerangkan. *Syarī'ah* berasal dari kata *syir'ah* dan *syarī'ah* yang bermakna saluran air yang lancar di mana manakala ada orang yang menginginkannya, tidak

---

<sup>15</sup> Tāj ad-Dīn as-Subkī, *al-Asybah wa an-Nazā'ir*, vol. 1, 12.



perlu memerlukan alat apa pun. Adapun syariat yang dimaksud dalam agama Islam adalah sesuatu yang ditetapkan oleh Allah Swt. kepada hamba-hamba-Nya, baik berupa ibadah maupun muamalah, semisal jual beli.<sup>16</sup> Dalam hal ini, Allah berfirman dalam surah Asy-Syūrā ayat 13.

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَأَبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ

“Dialah (Allah) telah mensyariatkan kepadamu agama yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu (Muḥammad) dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrāhīm, Musā dan Īsa, 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).”<sup>17</sup>

Dalam aspek terminologis, ada beberapa definisi mengenai *maqāṣid syarī’ah*. Wahbah az-Zuhaili mendefinisikan *maqāṣid syarī’ah* sebagai substansi-substansi dan tujuan-tujuan yang diperhatikan di dalam pembuatan hukum syariat, baik itu secara keseluruhan maupun hanya sebagiannya saja. Dengan bahasa lain, dapat dikatakan bahwa *maqāṣid syarī’ah* adalah tujuan akhir syariat atau rahasia-rahasia yang dibuat oleh *Syāri’* (Allah dan rasul-Nya) di setiap hukum-hukum

<sup>16</sup> Yūsuf Qardāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid asy-Syarī’ah* (Kairo: Dār asy-Syurūq, 2008), 16.

<sup>17</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Muṣḥaf Al-Qur’an Terjemah* (Depok: al-Huda, 2005), 485.

*syar'i* yang ada.<sup>18</sup>

Sementara itu, Yūsuf Qarḍāwī mengatakan bahwa yang dimaksud *maqāṣid syarī'ah* adalah tujuan-tujuan yang hendak dicapai oleh teks-teks syariat berupa beberapa perintah, larangan, maupun kekeluasaan di mana hukum-hukum partikular mempunyai orientasi untuk merealisasikannya dalam kehidupan orang mukalaf, baik dalam ranah personal, individu, maupun komunal masyarakat.<sup>19</sup> Definisi senada diungkapkan oleh ar-Raishuni dengan mengatakan bahwa *maqāṣid syarī'ah* adalah tujuan dari dibuatnya syariat yang realisasinya dapat mewujudkan kemaslahatan hamba.<sup>20</sup> Sejalan dengan ini, 'Alāl al-Fāsī berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *maqāṣid syarī'ah* adalah tujuan syariat dan rahasia-rahasia yang dibuat oleh Syāri' di setiap hukum-hukum yang ada.<sup>21</sup>

Syamsul Anwar<sup>22</sup> menjelaskan bahwa *maqāṣid syarī'ah* merupakan alasan yang berupa tujuan yang hendak diwujudkan dari penetapan suatu atau sejumlah, bahkan seluruh ketentuan syariat. Misalnya, alasan mengapa dibuat ketetapan wajibnya berpuasa Ramadan adalah untuk mewujudkan manusia yang bertakwa. *Maqāṣid Syarī'ah* dibedakan menjadi (1) *maqāṣid umum*, yaitu terwujudnya *maṣlahah* bagi manusia di dunia dan akhirat; (2) *maqāṣid parsial*, seperti perlindungan dan pengembangan harta (*ḥifzu māl*); dan (3) *maqāṣid spesifik*, seperti *maqāṣid zakat pertanian*,

---

<sup>18</sup> Wahbah az-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1989), 308.

<sup>19</sup> Yūsuf al-Qarḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid asy-Syar'iyah*, 20.

<sup>20</sup> Aḥmad ar-Raysunī, *al-Fikr al-Maqāṣidi Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu* (ttp.: ad-Dār al-Baida', 1999), 13.

<sup>21</sup> 'Alāl al-Fāsī, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā* (Beirūt: Dār al-Garbī al-Islāmi, 1993), 7.

<sup>22</sup> Syamsul Anwar, "Tinjauan Maqasid Syariah terhadap Kalender Islam Global," *Al-Marshad: Jurnal Astronomi Islam dan Ilmu-Ilmu Berkaitan* 5, no. 2 (Desember 2019): 208-209.

yaitu pemenuhan kebutuhan fakir miskin dan pemberdayaan mereka.

*Maqāṣid syarī'ah* yang menjadi dasar pengambilan keputusan hukum Islam memiliki beberapa karakteristik. Menurut Muḥammad Sa'd al-Yūbī, terdapat dua kategori karakteristik dalam *maqāṣid syarī'ah*.<sup>23</sup> Salah satunya adalah *al-khaṣā'is al-aṣliyyah*, 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 *maqāṣid syarī'ah* yang bersifat *ilāhiyyah rabbāniyyah* (berasal dari Allah Swt.). Oleh karena itu, ia mempunyai sifat-sifat sempurna 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 *maqāṣid syarī'ah* memiliki tujuan untuk melindungi dan menegakkan fitrah manusia. Sayyid Quṭub menegaskan bahwa ajaran Islam berbicara tentang fitrah manusia yang tidak pernah berubah juga diubah dan tidak pernah lenyap. Sebagaimana firman Allah dalam surah Ar-Rūm ayat 30:

مَأْتِمُمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ  
لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“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,

---

<sup>23</sup> Muḥammad Sa'd al-Yūbī, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah asy-Syarī'iyah* (Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1998), 420.

tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.”<sup>24</sup>

## B. Sejarah Maqāṣid Syarī’ah

Kemunculan *maqāṣid syarī’ah* dalam Islam sebagaimana kemunculan ilmu-ilmu Islam lainnya. Ia tidak muncul dalam sekali tahapan, tetapi melalui beberapa tahapan sehingga ia menjadi kajian tersendiri. Awal kemunculan *maqāṣid syarī’ah* bersamaan dengan turunnya teks-teks syariat berupa Al-Qur’an dan hadis. Dalam teks-teks tersebut banyak terkandung esensi dari *maqāṣid syarī’ah*, baik secara eksplisit maupun implisit. Berikut di antara ayat Al-Qur’an dan teks hadis yang menjelaskan kandungan *maqāṣid syarī’ah*.

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ

“Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.” (Q.S. Al-Baqarah [2]: 185).<sup>25</sup>

إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ ، وَلَنْ يُشَاكَ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا خَلْبَهُ ، فَمَسَّكُمْ فَاذْبُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشُرُوا ، وَأَسْتَعِينُوا بِالْعَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدَّلْجَةِ

“Sesungguhnya agama itu mudah; dan apabila agama dipersulit oleh seseorang maka agama akan menyusahkannya, maka berlakulah lurus kalian, mendekatlah (kepada yang benar) dan berilah kabar gembira, serta gunakanlah waktu *al-gadwah* (awal pagi) dan *ar-rauḥah* (setelah zuhur) dan sebagian dari *ad-duljah* (malam hari).”<sup>26</sup>

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا خَرَرٌ وَلَا خِرَارٌ

Rasulullah saw. bersabda, “Tidak boleh ada *mudarat* (bahaya) dan juga tidak boleh ada yang memudaratkan.”<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Muṣḥaf Al-Qur’an Terjemah* (Depok: al-Huda, 2005), 408.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>26</sup> Hadis no. 39, “Kitāb al-Īmān, Bāb ad-Dīn Yusrun,” Muḥammad ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibnu Kaṣīr: 2002), 20.

<sup>27</sup> Hadis no. 2340 dan 2341, “Bāb Man Banā fī Ḥaqqihi Mā Yaḍur bi Jarrihi,” Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Quzwayni Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 64.

Dari yang semula berserakan di teks-teks syariat, teori *maqāṣid* terus berkembang dan semakin diperhatikan manakala para ulama membuat metodologi *qiyas* (analogi hukum). Dalam *qiyas*, yang menjadi titik tekan pembahasannya adalah hubungan kemiripan antara dua hal yang diwujudkan dalam bentuk ilat. Dalam metodologi pencarian ilat (*masālik al-'illat*), salah satu metodenya adalah *al-munāṣabah* yang di dalamnya dikaji mengenai *maqāṣid syarī'ah*. Tidak hanya itu, dalam beberapa diskursus fikih, para ulama senantiasa memperhatikan *maqāṣid* dalam pengambilan keputusan hukum, terlebih Ḥanafīyyah yang dikenal sebagai *ahlu ar-ra'y* (rasionalis).<sup>28</sup>

Tidak ada kepastian tentang siapa orang pertama yang menggunakan terminologi *maqāṣid asy-syarī'ah*. Namun, terdapat beberapa ulama yang telah memberikan pengaruh besar terhadap kajian *maqāṣid asy-syarī'ah*.<sup>29</sup>

#### a. Imam al-Haramain

Dalam kitabnya, *al-Burhān*, beliau memberikan isyarat tentang pentingnya mempertimbangkan maslahat dari syariat Islam dan mempertimbangkan realitas.<sup>30</sup>

Apabila *maqāṣid syarī'ah* jelas disebutkan oleh nas, itu menjadi dasar yang kuat dalam berijtihad menentukan hukum tertentu.<sup>31</sup> Maslahat merupakan inti *maqāṣid syarī'ah*. Isyarat dia yang paling menonjol adalah isyarat pada pembagian *maqāṣid syarī'ah* ke dalam *ḍarūriyyāt*, *ḥājīyyāt*, dan *taḥṣīniyyāt*. Dalam kitabnya tersebut beliau menjelaskan bahwa prinsip-prinsip syariat terbagi atas lima bagian.

---

<sup>28</sup> Sa'd al-Yūbī, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 44.

<sup>29</sup> Sa'd al-Yūbī, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 47.

<sup>30</sup> Imam al-Haramain 'Abd al-Mālik Ibn 'Abdullah, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 803.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 810.

- a. Prinsip esensial yang harus ada dan menjadi tujuan dari kebijakan universal, misalnya kewajiban *qiṣāṣ* dengan alasan menjaga dan melindungi jiwa dan juga jual beli yang dibutuhkan oleh masyarakat untuk saling tukar-menukar barang dalam rangka untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari mereka.<sup>32</sup>
- b. Sesuatu yang menjadi hajat umum, tetapi tidak sampai pada prinsip esensial, seperti keabsahan sewa rumah karena seseorang membutuhkan tempat tinggal.<sup>33</sup>
- c. Sesuatu yang tidak berkaitan dengan prinsip esensial dan hajat umum, tetapi bertujuan untuk mencapai kemuliaan dan menghindari kehinaan, contohnya bersuci dari hadas dan membersihkan najis.<sup>34</sup>
- d. Sesuatu yang tidak berkaitan dengan prinsip esensial ataupun hajat umum, tetapi realisasinya dihukumi sebagai sebuah kesunahan dan terkadang hukumnya menjadi wajib demi menjaga kehormatan dan menghindari kehinaan, di antaranya akad nikah yang bertujuan untuk menjaga kehormatan suami istri.<sup>35</sup>
- e. Sesuatu yang esensinya sama sekali tidak diperhatikan sehingga tidak termasuk ke dalam apa yang esensial, tetapi menjadi hajat umum, dan berwujud kemuliaan, seperti ibadah fisik *an sich*.<sup>36</sup>

Dari kelima pembagian di atas, Imam Haramain secara tidak langsung menegaskan bahwa prinsip pertama adalah *darūriyyāt*; prinsip kedua adalah *ḥājīyyāt*; dan prinsip ketiga, keempat, dan kelima adalah *taḥsīniyyāt*. Oleh para ulama, lantas kelima konsep ini dijadikan dasar pengkajian *maqāṣid syarī'ah* lebih lanjut.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 923.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 924

<sup>34</sup> *Ibid.*, 925.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 926.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 927.

## b. Imam al-Gazālī

Dari Imam al-Haramain, kajian *maqāṣid syarī'ah* kemudian berlanjut kepada muridnya, Imam al-Gazālī. Sang Hujjah al-Islām itu menunjukkan ketertarikan kuat dan menulis kajian *maqāṣid* secara gamblang. Setidaknya terdapat enam poin yang beliau tulis berkaitan dengan *maqāṣid syarī'ah*.

- 1) *Maṣlahah* ditinjau dari segi kekuatannya terbagi atas *darūriyyāt*, *hājiyyāt*, dan *tadan ekua.*. *Maṣlahah* ini adalah bentuk manifestasi dari menjaga *maqāṣid syarī'ah*.<sup>37</sup>
- 2) Tujuan syariat terepresentasikan 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.<sup>38</sup>
- 4) Terdapat beberapa kaidah yang berkaitan dengan *maqāṣid syarī'ah*, di antaranya "Menjaga kelima prinsip ini berada di tingkatan *darūriyyāt*. Oleh karena itu, kelima prinsip ini merupakan tingkatan *maṣlahah* yang paling kuat."<sup>39</sup> "Seorang mujtahid harus memprioritaskan sesuatu yang ada pada tingkatan *darūriyyāt*, sekalipun tidak ditemukan dalil teks asalnya."<sup>40</sup>
- 5) Dalam kitab *Syifā' al-'Alīl*, dijelaskan tentang karakteristik *'illat* (alasan hukum), *masālik al-'illat* (metode pencariannya) dan hal-hal yang membatalkan status ke-*'illat*-annya. Di sana juga terdapat keterangan untuk menggali *maqāṣid syarī'ah* dan pedoman pengaplikasiannya.
- 6) Terdapat beberapa bentuk *maqāṣid* apa yang beliau

---

<sup>37</sup> Abū Ḥamid Muḥammad al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* vol.1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 174.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 174.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 175.

kemukakan, seperti menjunjung tinggi agama Islam dan melindungi darah umat muslim.

**c. Imam ar-Rāzī dan Imam al-Āmidī**

Setelah era Imam al-Gazālī, kajian *maqāṣid* dilanjutkan oleh Imam al-Rāzī dan Imam al-Āmidī. Al-Rāzī menambahkan pembagian *taḥsīniyyāt* ke dalam dua bagian, yakni *taḥsīniyyāt* yang tidak bertentangan dengan kaidah usul fikih dan *taḥsīniyyāt* yang bertentangan dengan kaidah usul fikih. Beliau juga menambahkan pembagian *maṣlaḥah* menjadi *maṣlaḥah* yang diperhitungkan dan *maṣlaḥah* yang dinegasikan. Sementara itu, al-Āmidī menambahkan mengenai konsep *tarjīh al-maqāṣid* (memilih mana *maqāṣid* yang unggul).<sup>41</sup>

**d. Imam ‘Izz ad-Dīn Ibn ‘Abd as-Salām**

Selanjutnya, Imam ‘Izz ad-Dīn Ibn ‘Abd as-Salām muncul sebagai salah satu ulama kenamaan *maqāṣid*. Selaku murid al-Āmidī, beliau melanjutkan apa yang telah digagas oleh gurunya. Melalui *magnum opus*-nya, *Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, dia memaparkan *maṣlaḥah* secara panjang lebar dan mendetail yang mana konsep *maṣlaḥah* ini menjadi *main course* dari diskursus *maqāṣid asy-syarī’ah*.<sup>42</sup> Selain itu, dia juga menulis kitab ringkasan (*Mukhtaṣar*) yang berjudul, *al-Fawā’id min Iqtisār al-Maqāṣid*.

**e. Imam Al-Qarāfī**

Al-Qarāfī, muridnya Imam ‘Izz ad-Dīn Ibn ‘Abd as-Salām, merupakan ulama *maqāṣid* berikutnya dengan karangannya berupa kitab *al-Furuq*. Di dalamnya, dia menjelaskan tentang

---

<sup>41</sup> Muḥammad Ibn ‘Umar Fakhruīn ar-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, vol. 5 (Beirūt: Muassasah ar-Risālah, 1997), 161; Ali Ibn Muḥammad al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, vol. 3 (Beirūt: Dār al-Fikr, 2012), 274.

<sup>42</sup> Muḥammad ‘Izz ad-Dīn Ibn ‘Abd as-Salām, *Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, vol.1 (Beirūt: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010), 14.



kaidah *maqāṣid* dan kaidah *wasā'il*.<sup>43</sup> Di kitab lainnya, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, dia menegaskan bahwa setiap tempat yang tidak diketahui terdapat *maṣlaḥah* di sana bukan berarti di tempat tersebut tidak ada *maṣlaḥah*, tetapi dikatakan bahwa di sana ada *maṣlaḥah* yang tidak dijumpai.<sup>44</sup>

#### f. Ulama-Ulama Ḥanābilah

Setelah periode al-Qarāfi, perkembangan *maqāṣid syarī'ah* lebih semarak di kalangan kelompok Ḥanābilah. Dari kalangan Ḥanābilah terdapat tiga ulama besar yang intens dalam kajian *maqāṣid asy-syarī'ah*, yakni Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim al-Jawziyyah dan Najm ad-Dīn at-Tufi. Ibn Qayyim al-Jawziyyah berpendapat bahwa sangat ganjil manakala ada orang yang ingkar terhadap hikmah, alasan utama, dan *maṣlaḥah* yang terkandung dalam syariat.<sup>45</sup> Pada masa ini juga terdapat at-Tufi al-Ḥanbalī yang tidak kalah *concern* dibanding para pendahulunya terhadap kajian *maqāṣid syarī'ah*. Perhatiannya ditunjukkan dengan karya di bidang *maqāṣid* yang berjudul *Syarḥ Mukhtaṣar ar-Rauḍah*.<sup>46</sup>

#### g. Ulama-Ulama Mālikīyyah

Dari kelompok Ḥanābilah, tren *maqāṣid asy-syarī'ah* beralih ke kelompok Mālikīyyah dengan pionirnya yang bernama Imam Syātibī. Pada zamannya Imam Syātibī inilah kajian *maqāṣid* mendapatkan landasan teoretis yang kuat. Dalam kitab monumentalnya, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh*, beliau banyak mengelaborasi penjelasan krusial tentang *maqāṣid*. Dari titik ini, kajian *maqāṣid* lalu menjadi satu bidang

---

<sup>43</sup> Aḥmad Ibn Idrīs al-Qarāfi, *al-Furuq*, vol. 2 (Beirut: 'Alam al-Kitāb, t.t.), 32.

<sup>44</sup> Aḥmad Ibn Idrīs al-Qarāfi, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, vol.1 (ttp.: Syirkah at-Ṭabā'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1973), 72.

<sup>45</sup> Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, vol. 11 (Madīnah: Majma' al-Mulk Fahd, 1995), 354.

<sup>46</sup> Sa'd al-Yūbi, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 60.

ilmu tersendiri dalam khazanah Islam.<sup>47</sup>

#### **h. Ulama Kontemporer**

Pasca-Syāṭibī, kajian tentang *maqāṣid* semakin meluas, beragam, dan bervariasi. Ini dimulai sejak Ibn ‘Āsyūr dengan karyanya, *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, di mana di dalamnya beliau mengembangkan *maqāṣid* menjadi *maqāṣid ‘āmmah* dan *maqāṣid khaṣṣah*. Kemudian, dilanjutkan oleh ‘Alāl al-Fāsi dengan bukunya bertajuk *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. Ada pula buku lainnya yang berjudul *al-Islām wa Darūrah al-Ḥayāh* karangan Abdullah Qadiri al-Ahdal dan buku berjudul *Falsafah Maqāṣid at-Tasyrī’* hasil karya Khalifah Babakar al-Ḥasan yang membahas seputar sejarah *maqāṣid* dan mengaitkannya dengan sebagian dalil-dalil syariat dan juga Dr. Jasser Audah.<sup>48</sup>

### **C. Klasifikasi Maqāṣid Syarī’ah**

Jamāl ad-Dīn ‘Aṭiyyah mengklasifikasikan *maqāṣid syarī’ah* ke dalam beberapa klasifikasi. *Maqāṣid asy-syarī’ah* atau lazim disebut *al-maqāṣid al-‘āliyyah* terbagi menjadi tiga.<sup>49</sup>

- a. *Al-maqāṣid al-kulliyah*, yakni beberapa hal universal yang langsung dapat ditangkap oleh rasionalitas manusia manakala kata *maqāṣid* diucapkan. *Maqāṣid* ini terdiri dari menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta dengan varian hierarkinya. *Maqāṣid* ini sangat jarang terpisah dari *al-maqāṣid al-‘āliyyah* dan lebih luas cakupannya daripada *al-maqāṣid al-‘āmmah* dan *al-maqāṣid al-khaṣṣah*. *Maqāṣid* ada di seluruh pembahasan syariat atau di sebagian besarnya, termasuk di

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>49</sup> Jamāl ad-Dīn ‘Aṭiyyah, *Naḥw Taf’īl Maqāṣid asy-Syarī’ah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2003), 107.

antaranya *samḥah* (toleransi), *taysīr* (dispensasi), *'adl* (keadilan), dan *ḥurriyyah* (kebebasan). Sebagian ulama menamakan *maqāṣid* ini sebagai *al-maqāṣid al-'āmmah*.<sup>50</sup>

- b. *Al-maqāṣid al-khaṣṣah*, yakni *maqāṣid* yang hanya ada dalam persoalan tertentu atau beberapa persoalan yang berbeda, semisal *al-maqāṣid al-'ibādah* (tujuan-tujuan ibadah), *al-maqāṣid at-taṣarrufah al-māliyyah* (tujuan-tujuan transaksi finansial), dan *al-maqāṣid al-'uqūbah* (tujuan-tujuan sanksi/hukuman).
- c. *Al-maqāṣid al-juz'iyah*, yakni sesuatu yang dituju oleh syariat di dalam tiap-tiap hukum syariat. Oleh kalangan fukaha, istilah ini diungkapkan dengan kata hikmah yang jadi pertimbangan kredibilitas *'illat* (alasan hukum) dalam melakukan *qiyas*.

Sejalan dengan Jamāl ad-Dīn, Muḥammad Sa'īd al-Yūbī juga membagi *maqāṣid asy-syari'ah* dipandang dari cakupannya menjadi dua.

- a. *Al-maqāṣid al-'āmmah*, yaitu tujuan-tujuan yang hendak direalisasikan syariat di seluruh ajarannya, baik yang menyangkut ibadah, relasi antarmanusia, tradisi, maupun hukuman. Poin besar yang ada di dalamnya berkisar pada dua hal penting, yakni *maṣlaḥah* dan *taysīr*.
- b. *Al-maqāṣid al-khaṣṣah*, yaitu tujuan-tujuan yang hendak direalisasikan syariat di bagian tertentu dalam ajarannya, baik yang menyangkut ibadah, relasi antarmanusia, tradisi, maupun hukuman. Oleh karena itu, muncul istilah *al-maqāṣid al-'ibādah* (tujuan-tujuan ibadah), *al-maqāṣid at-taṣarrufat al-māliyyah* (tujuan-tujuan transaksi finansial), *al-maqāṣid al-'uqūbah* (tujuan-tujuan sanksi/hukuman), dan

---

<sup>50</sup> Jasser Audah, *Fiqh al-Maqāṣid; Inat al-Aḥkām al-Syar'iyah bi Maqāṣidiha* (Herndon: International Institute of Islāmic Thought, 2006), 15.

lain sebagainya.

- c. *Al-maqāṣid al-juz'iyah*, yaitu tujuan-tujuan yang hendak direalisasikan syariat pada persoalan-persoalan tertentu dalam bagian ajarannya, seperti *maqāṣid* salat, wudu, dan jual beli.<sup>51</sup>

Dalam menentukan sesuatu yang menjadi *maqāṣid syarī'ah*, para cendekiawan muslim bersikap sangat hati-hati dan tidak serampangan. Selain dalam proses ini tidak menolerir adanya kesalahan, hal ini juga membutuhkan perenungan yang mendalam (kontemplasi) dan penelitian secara intens terhadap teks-teks syariat. Oleh sebab itu, dilihat dari segi kekuatannya, *maqāṣid syarī'ah* terbagi menjadi dua tingkatan.<sup>52</sup>

- a. *Al-maqāṣid al-qat'iyah*, yakni *maqāṣid* yang dihasilkan dari berbagai riset yang banyak terhadap keputusan dan diskusi para sahabat serta sumber dan latar belakang teks-teks syariat, semisal *taysīr* (dispensasi).
- b. *Al-maqāṣid az-ẓanniyyah*, yakni *maqāṣid* yang dihasilkan dari beberapa riset yang tidak banyak terhadap keputusan dan diskusi para sahabat serta sumber dan latar belakang teks-teks syariat.

Imam Syāṭibī membagi *maqāṣid syarī'ah* menjadi empat<sup>53</sup> sebagai berikut.

- a. *Qaṣd asy-Syāri' fī waḍ'i asy-syarī'ah* (tujuan *Syāri'* dalam membuat syariat). Asy-Syāṭibī memberikan prinsip umum dalam *maqāṣid asy-syarī'ah*. Prinsip tersebut menyatakan bahwa seluruh *taklif* yang diberikan oleh *Syāri'* pasti bermuara pada menjaga tujuan-tujuan *Syāri'*. Tujuan ini terwujud pada tiga hal, yakni *ḍarūriyyāt*, *ḥājiyyāt*, dan

---

<sup>51</sup> Sa'd al-Yūbī, *Maqāṣid asy-Syāri'ah al-Islāmiyyah*, 415.

<sup>52</sup> Muḥammad Ṭāhir Ibn'Āsyūr, *Maqāṣid asy-Syāri'ah al-Islāmiyyah* (Beirūt: Dār al-Kitāb, 2011), 110.

<sup>53</sup> Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syāri'ah*, vol. 3 (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), 6-20

*taḥsīniyyāt*.

- *Darūriyyāt* adalah segala sesuatu yang harus ada demi tegaknya agama dan stabilitas dunia. Secara global *darūriyyāt* terkumpul dalam lima hal, yakni menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga keturunan, menjaga harta, dan menjaga akal.<sup>54</sup> Dalam menjaga *darūriyyāt*, syariat menerapkan dua pola, yakni pola mengadakan (*murā'ah ad-darūriyyāt min jānib al-wujūd*) dan pola menghilangkan segala hal yang mengancamnya (*murā'ah ad-darūriyyāt min jānib al-'ādam*).
- *Hājiyyāt* adalah segala sesuatu yang dibutuhkan sebatas untuk memberikan keleluasaan dan menghilangkan kesempitan yang dapat mendatangkan rasa berat dan kesulitan.
- *Taḥsīniyyāt* adalah segala sesuatu yang sesuai dengan nilai-nilai moral setempat (*maḥāsīn al-'ādah*) dan tidak berupa perbuatan jelek yang oleh akal sehat ditolak. Hal-hal ini termasuk ke dalam bagian akhlak-akhlak terpuji.

Ketiga prinsip ini oleh Syāṭibī diistilahkan sebagai *al-kullīyyah* (syariat universal). Syariat universal ini tidak dapat dipertentangkan, bahkan menduduki posisi teratas dan bersifat pasti.<sup>55</sup> Sifat pasti dalam *al-kullīyyah* 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.<sup>56</sup>

b. *Qaṣd asy-Syāri' fī waḍ'i asy-syarī'ah li al-ifhām* (tujuan

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>55</sup> Aḥmad ar-Raysunī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'ind Imām asy-Syāṭibī* (Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islāmi, 1995), 172.

<sup>56</sup> Syāṭibī, *al-Murwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*, vol. 1, 22.

*Syāri'* untuk memberi pemahaman terhadap syariat). Untuk memahami syariat dan *maqāṣid asy-syarī'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 diperlukan hal-hal yang rumit, seperti ilmu-ilmu alam dan matematika, yang membuatnya sulit atau tidak dapat diterima oleh masyarakat luas.

- c. *Qaṣd asy-Syāri' fi waḍ'i asy-syarī'ah li at-taklif bi muqtaḍahā* (tujuan *Syāri'* 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. Syāṭibī memberikan keterangan bahwa apabila terdapat beberapa teks syariat yang secara tekstual mengandung unsur pembebanan di luar kemampuan, teks tersebut harus diarahkan kepada merealisasikan sesuatu yang menjadi sarana untuk mencapai hal-hal tersebut. Selain itu, syariat Islam tidak bertujuan untuk memberikan kesulitan dan kesusahan kepada umat manusia. Namun, apabila dalam syariat terdapat kesulitan, itu bukan berarti syariat bermaksud untuk menimpakan kesulitan pada umat manusia. Kesulitan dalam kasus ini misalnya adalah mencari penghidupan dengan bekerja di mana bekerja tidak dikategorikan sebagai suatu kesulitan. Peneliti melihat bahwa hal ini dapat dilihat dari adanya perubahan hukum dari sulit menjadi ringan apabila ada sesuatu yang terjadi pada manusia, seperti sakit dan bepergian. Beberapa kondisi ini dapat mengubah praktik

pelaksanaan taklif berdasarkan kemampuannya. Hal ini dapat dipahami dari prinsip *ittaqullah mā istaṭa'tum*.

- d. *Qaṣd asy-Syāri' fī dukhūl al-mukallaf taḥta aḥkām asy-syārī'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 *ikhṭiyār* (bukan karena keterpaksaan) sebagaimana ia merupakan hamba Allah yang *iḍtirār* (terdesak). Tujuan ini mengindikasikan bahwa mengikuti hawa nafsu dalam hal syariat Islam akan mengantarkan kepada mafsadat. Semua hukum dibuat agar manusia menjadi tunduk kepada hukum-hukum Allah. Dari sini kemudian Syāṭibī membagi *maqāṣid asy-syārī'ah* menjadi dua, yakni *maqāṣid aṣliyyah* dan *maqāṣid tabi'iyyah*. *Maqāṣid aṣliyyah* merupakan tujuan syariat yang tidak ada ranah bagi kecenderungan orang mukalaf. *Maqāṣid* ini terwujud ke dalam *aḍ-ḍarūriyyāt al-khamsah* di mana ia berfungsi untuk menegakkan kesejahteraan umum tanpa tertentu terhadap sebuah keadaan. Sementara itu, *maqāṣid tabi'iyyah* adalah *maqāṣid* 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. Selanjutnya, dalam *maqāṣid al-mukallaf*, Syāṭibī mengatakan bahwa tiap-tiap pekerjaan orang mukalaf harus dibarengi dengan tujuan yang selaras dengan tujuan syariat (*maqāṣid asy-syārī'ah*). Hal ini dikarenakan manusia adalah khalifah Allah Swt. di muka bumi sehingga apa yang dikerjakannya harus sesuai dengan tujuan Allah Swt.<sup>57</sup> Di samping itu, diakui bahwa terdapat beberapa pandangan ulama terkait kajian *maqāṣid*.

---

<sup>57</sup> Aḥmad ar-Raysunī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'inda Imam asy-Syāṭibī*, 164.

Dari sekian pembahasan *maqāṣid syarī'ah*, sebenarnya hanya merupakan pengembangan dari teori *maqāṣid syarī'ah* Imam al-Haramain dan substansinya tidak jauh berbeda satu sama lainnya. Di dalam pembahasan *maqāṣid syarī'ah*, ada satu term yang sering disebut secara bersamaan, yakni term *maṣlahah*. Dalam klasifikasi *maqāṣid syarī'ah* ini, dapat diketahui bahwa posisi *maṣlahah* ternyata ada di bawah naungan *al-maqāṣid al-'āmmah*.

#### 4. *Maṣlahah* sebagai *al-Maqāṣid al-'Āmmah*.

*Maṣlahah* berasal dari akar kata *aṣ-ṣalāh* yang mempunyai arti kebaikan. Dalam literatur Arab, *maṣlahah* adalah singular dari kata *maṣālih*. Dari sudut pandang kebahasaan, *maṣlahah* didefinisikan sebagai segala sesuatu yang bermanfaat bagi diri sendiri atau orang lain, baik itu dengan cara mencari dan mewujudkannya maupun dengan cara menjauhi dan meninggalkan sesuatu yang berbahaya.<sup>58</sup>

Sementara itu, dari sudut pandang hukum Islam, *maṣlahah* mempunyai beberapa definisi. Imam al-Gazāli mengatakan bahwa *maṣlahah* adalah<sup>59</sup> “Yang kami maksud dengan *maṣlahah* adalah menjaga tujuan syariat. Tujuan *Syāri'* 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 *maṣlahah*, sedangkan segala sesuatu yang menghilangkan prinsip-prinsip ini merupakan mafsadat

---

<sup>58</sup> Fr. Louis Ma'luf al Yassu'i, dan Fr. Bernard Tottel al-Yassu'i, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam* (Beirūt: Dār al-Masyriq, 2014), 432; Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 610; Aṭ-Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, *Tartīb al-Qāmūs al-Muḥiṭ 'alā Ṭarīqah al-Miṣbāḥ al-Munir wa Asas al-Balāḡah*, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.), 839.

<sup>59</sup> Al-Gazāli, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 2, 275.



dan menolak mafsadat adalah *maṣlaḥah*." Pendapat ini senada dengan Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī yang mengatakan bahwa *maṣlaḥah* adalah manfaat yang hendak diwujudkan oleh syariat kepada umat manusia berupa proteksi spiritual, kehidupan, intelektual, keturunan, dan kekayaan sesuai dengan hierarki tertentu.<sup>60</sup> Selain itu, *maṣlaḥah* menurut al-Khawārizmī adalah menjaga maksud syariat dengan menjauhkan mafsadat dari makhluk. Di sisi lain, Najmuddīn at-Tūfī al-Ḥanbalī berpendapat bahwa *maṣlaḥah* merupakan sebab yang menghantarkan kepada tercapainya maksud syariat, baik itu berupa ibadah maupun tradisi masyarakat.<sup>61</sup> Dalam Ensiklopedia Usul Fikih, *maṣlaḥah* 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 menjaga spiritual, kehidupan, intelektual, keturunan, dan kekayaan.<sup>62</sup> Definisi berbeda dikemukakan oleh Ibnu 'Āsyūr dalam kitab *'Unwān at-Ta'rīf* dengan mengutip pendapat Imam Syātibī bahwa *maṣlaḥah* adalah suatu perbuatan yang berdampak baik terhadap masyarakat secara umum atau individu-individu secara khusus dan sesuai dengan kata hati nurani.<sup>63</sup>

*Maṣlaḥah* merupakan pilar utama dalam proses penggalian hukum Islam. Dalam setiap hukum Islam, *maṣlaḥah* harus selalu diperhatikan. Barang siapa yang memberikan keputusan hukum tidak sesuai dengan tujuannya maka ia telah menyalahi syariat. Ibnu Qayyim, salah satu

---

<sup>60</sup> Sa'īd Ramaḍān al-Buti, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah* (ttp.: t.p., t.t.), 23.

<sup>61</sup> Muḥammad Muṣṭafā Shalabī, *Ta'līl al-Aḥkām* (Beirūt: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyyah, t.t.), 278.

<sup>62</sup> Quṭb Muṣṭafā Sanu, *Mu'jam Muṣṭalahah Uṣūl al-Fiqh* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2006), 415

<sup>63</sup> Muḥammad Ṭāhir Ibn' Asyūr, *Maqāṣid asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*, 109.

pengikut Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal, berpendapat bahwa fondasi dan dasar syariat Islam adalah hikmah dan *maṣlahah* bagi hamba-Nya di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, terdapat hubungan timbal balik yang kuat antara hukum Islam dan *maṣlahah*.<sup>64</sup> *Maṣlahah* dalam Islam mempunyai beberapa karakteristik yang membedakannya dari *maṣlahah-maṣlahah* yang lain. Di antara beberapa karakteristik tersebut adalah<sup>65</sup>

- sumber *maṣlahah* berasal dari petunjuk syariat;
- *maṣlahah* diperhitungkan dari aspek dunia dan akhirat;
- *maṣlahah* tidak terbatas pada kesenangan materi; dan
- *maṣlahah* agama adalah dasar dari *maṣlahah* yang lain.

#### **D. Klasifikasi *Maṣlahah***

Beberapa ulama membagi *maṣlahah* ke dalam beberapa kategori. Kategori-kategori ini disusun berdasarkan beberapa sudut pandang, antara lain dari segi pemilihan diksi, kualitas, dan kekuatan dalil pendukungnya. *Maṣlahah* secara umum adalah sesuatu yang baik dan bermanfaat. Oleh karena itu, syariat tidak menjelaskan secara rinci mengenai *maṣlahah*. Dari paradigma ini, Ibn ‘Āsyūr membagi *maṣlahah* menjadi dua. *Pertama*, *maṣlahah* yang langsung dapat diketahui oleh naluri manusia sehingga jiwanya terdorong untuk menggapainya. Hal ini seperti mengonsumsi makanan dan memakai pakaian. *Kedua*, *maṣlahah* yang tidak bisa diketahui oleh naluri manusia secara langsung, seperti meluaskan dan meratakan jalan. Manusia tidak merasakan manfaatnya selama manfaat tersebut masih ada, tetapi mereka baru merasakan bahwa hal

---

<sup>64</sup> Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 3 (Arab Saudi: Dār Ibn ‘Affān, 1997), 27; Ibn Qayyim al Jawziyyah, *I’lām al-Muwāqī’in ‘an Rabbi al-‘Ālamīn*, vol. 3 (Beirūt: al-Maktabah al-‘Asriyyah, 1987), 14.

<sup>65</sup> Muḥammad ‘Abd al-‘Āṭi Muḥammad ‘Alī, *al-Maqāṣid asy-Syar’iyyah wa Asaruhā fī Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2007), 103.

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 *maṣlahah* tersebut, misalnya larangan menyakiti orang lain dengan merobek pakaian atau mengambil makanannya. Sementara itu, untuk kategori kedua, keberadaan syariat berperan untuk menguatkan *maṣlahah* tersebut dan memberikan hukuman bagi yang melanggar dan meninggalkannya. Terkadang syariat mewajibkannya atas masing-masing individu dan terkadang juga secara kolektif.<sup>66</sup>

Imam ‘Izz ad-Dīn Ibn ‘Abd as-Salām membagi *maṣlahah* menjadi dua, *maṣlahah haqīqiyyah* dan *maṣlahah majāziyyah*. *Maṣlahah haqīqiyyah* adalah kebahagiaan dan kesenangan itu sendiri, sedangkan *maṣlahah majāziyyah* adalah segala sesuatu yang menyebabkan kebahagiaan dan kesenangan tersebut.<sup>67</sup>

Wahbah az-Zuhailī membagi *maṣlahah* ke dalam beberapa kategori dilihat dari beberapa aspek berikut.<sup>68</sup>

- a. *Maṣlahah* dilihat dari dalil yang menguatkannya terbagi menjadi tiga bagian berikut.
  - *Maṣlahah mu‘tabarah*, yakni *maṣlahah* 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 *maṣlahah* yang ada di dalamnya (menjaga akal).<sup>69</sup>
  - *Maṣlahah mulgāh*, yakni *maṣlahah* yang dinegasikan oleh

---

<sup>66</sup> Muḥammad Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syari‘ah al-Islāmiyyah*, 126.

<sup>67</sup> Ibn ‘ Abd as-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām*, 14.

<sup>68</sup> Muḥammad Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 49.

<sup>69</sup> Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, vol.1, 173.

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. Hal ini berbeda dengan sanksi berpuasa dua bulan berturut-turut. Oleh syariat, *maṣlahah* ini ditolak karena bertentangan dengan dalil-dalil yang ada dalam Al-Qur'an maupun hadis.<sup>70</sup>

- *Maṣlahah mursalah*, yakni *maṣlahah* yang tidak diperhitungkan dan juga tidak dinegasikan oleh syariat. Para ulama masih memperselisihkan validitas *maṣlahah* ini. Menurut sebagian ulama dari kalangan *zāhiriyyah*, *Syī'ah*, *Syāfi'īyyah*, dan *Mālikīyyah*, *maṣlahah* ini tidak dapat dijadikan argumen dasar dalam memutuskan hukum. Sementara itu, menurut ulama dari kalangan mayoritas *Mālikīyyah* dan *Ḥanābilah*, *maṣlahah* ini dapat dijadikan argumen dasar penetapan hukum.<sup>71</sup>

b. *Maṣlahah* dilihat dari segi kekuatan dan kelemahannya terbagi ke dalam tiga tingkatan berikut.<sup>72</sup>

- *Maṣlahah darūriyyāt* adalah *maṣlahah* yang berupa menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Misalnya, hukuman kepada ahli bidah<sup>73</sup> disebabkan

---

<sup>70</sup> *Ibid.*,174.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Muḥammad Wahbah az-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Fikr, 2013), 50.

<sup>73</sup> Kata serapan dari bahasa Arab, *bid'ah*. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 197.

menjaga agama; hukuman potong tangan bagi pencuri sebab menjaga harta; dan lain-lain. *Maṣlahah* ini berada di tingkatan teratas dan terkuat di antara *maṣlahah-maṣlahah* lainnya.<sup>74</sup>

- *Maṣlahah ḥājiyyāt* adalah *maṣlahah* yang berupa memberikan kelonggaran (*tausī'ah*) dan menghilangkan kesempitan yang dapat membawa pada kesusahan untuk mencapai sesuatu. Apabila *maṣlahah* ini tidak diproteksi, sekelompok masyarakat akan terjatuh ke dalam kesulitan, tetapi tidak sampai mengganggu stabilitas umum, contohnya hak perwalian nikah kepada wali atas perempuan yang masih kecil.<sup>75</sup>
  - *Maṣlahah taḥsīniyyāt* adalah *maṣlahah* yang berupa nilai-nilai luhur masyarakat, semisal adab makan dan minum dan menutup aurat.<sup>76</sup>
- c. *Maṣlahah* dilihat dari segi luas cakupan dan universalitasnya terbagi menjadi dua berikut.
- a) *Maṣlahah 'āmmah* adalah segala sesuatu yang mengandung kebaikan bagi seluruh umat atau bagi sebagian besarnya, misalnya mencari ilmu agama, berjihad, dan segala perbuatan yang bersifat *farḍ kifāyah*.<sup>77</sup>
  - b) *Maṣlahah khaṣṣah* adalah segala sesuatu yang mengandung kemanfaatan bagi tiap-tiap orang ditinjau dari beberapa perbuatan yang dilakukan oleh mereka masing-masing, seperti pencekalan *safīh* (orang idiot) untuk bertransaksi.<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> *Ibid*

<sup>75</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>76</sup> 'Abd al-Wahāb al-Khalāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 162.

<sup>77</sup> Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*, 110.

<sup>78</sup> Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*, 110.

d. *Maṣlahah* ditinjau dari segi waktu kegunaannya terbagi ke dalam dua bagian berikut.

- 1) *Maṣlahah* absolut adalah *maṣlahah* yang tidak dapat berubah dalam situasi dan kondisi apa pun, misalnya keharaman mencuri, membunuh, dan menyakiti orang lain.
- 2) *Maṣlahah* temporal adalah *maṣlahah* yang berubah sesuai kondisi dan konteks waktu serta *setting* masyarakat, contohnya takzir dan nahi mungkar.<sup>79</sup>

Agus Moh Najib menjelaskan bahwa *maṣlahah* dalam usul fikih dijumpai pada *qiyas maṣlahah*. Ini adalah metode analogi deduktif yang sebenarnya tidak ada rujukan nasnya secara partikular sehingga kemudian yang menjadi landasannya adalah ketentuan dan prinsip-prinsip umum yang

ada dalam Al-Qur'an dan sunah nabi, yang secara umum disebut dengan *al-maṣlahah* (kemaslahatan) atau dalam istilah Hazairin disebut dengan *'adl* dan *qist* (keadilan), *ihsan* (kebaikan), dan *ma'rūf* (kelayakan).<sup>80</sup>

## E. *Maqāṣid* Ekonomi Islam

Sebagai salah satu pilar perkembangan perekonomian, ekonomi Islam memiliki *maqāṣid syarī'ah* yang sangat penting. Ini tercermin pada dua konsep utama, yaitu pertumbuhan ekonomi berkeadilan dan mekanisme *sharing* dalam perekonomian. *Maṣlahah* yang tercermin dalam ekonomi islam adalah kebahagiaan dunia dan akhirat serta peningkatan kesejahteraan kaum lemah.

---

<sup>79</sup> Muḥammad Muṣṭafā Shalabī, *Ta'līl al-Aḥkām*, 282.

<sup>80</sup> Agus Moh. Najib, "Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia: Menelusuri Pemikiran Ushul Fikih Hazairin," *Asy Syir'ah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum* 50, no. 1 (Juni 2016): 14-15.

مَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَهُ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ .. فَكَتَرَ التَّحْدِيثَ، وَفِيهِ: أَنَّ اللَّهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ سَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُوْكَدُ مِنْ أُمَّنِيَّائِهِمْ، فَتُرَكُّ فِيهِمْ فُقَرَائِهِمْ.

Dari Ibnu 'Abbās ra., bahwasanya Nabi saw. Mengutus Mu'āz ke Yaman dan kemudian menyebutkan sebuah hadis, "Sesungguhnya Allah mewajibkan sedekah yang diambil dari orang-orang kaya dari mereka dan diberikan kepada orang-orang miskin dari mereka."<sup>81</sup>

Hadis ini mendorong terjadinya mekanisme *sharing* dari golongan kaya kepada fakir miskin untuk mewujudkan pemerataan kekayaan agar terjadi peningkatan kesejahteraan kaum lemah dan dalam jangka pendek kehidupan kaum lemah dapat terpenuhi. Pemenuhan kebutuhan, pemberdayaan, dan peningkatan kesejahteraan kaum lemah merupakan salah satu misi kenabian semenjak periode Makkah. Hal ini tersirat dengan jelas dalam surah Al-Balad ayat 12-16.

وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَلَا أُفْتَحَمَ الْعَقَبَةُ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَكُ رَقَبَةُ،  
أَوْ إِطْعَمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ، يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ، أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ.  
"Tahukah kamu apakah jalan yang mendaki lagi sukar itu, (yaitu) melepaskan budak dari perbudakan, atau memberi makan pada hari kelaparan, (kepada) anak yatim yang ada hubungan kerabat, atau kepada orang miskin yang sangat fakir."<sup>82</sup>

Pemerataan juga merupakan tujuan utama dari kegiatan derma, termasuk zakat dan *fai*, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an surah Al-Hasyr ayat 7.

مَا أَهَانَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ  
السَّبِيلِ كَيْفَ لَا يَكُونُ ذُولَةً بَيْنَ الْأُمَّمِيَّاتِ مِنْكُمْ. وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا.

<sup>81</sup> Hadis no. 1390, "Kitāb az-Zakāh Bāb Wujūb az-Zakāh," *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibnu Kaṣīr: 2002), 338.

<sup>82</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Muṣḥaf Al-Qur'an Terjemah* (Depok: al-Huda, 2005), 595.

وَأَذِّنُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.

“Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya.”<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Muṣḥaf Al-Qur'an Terjemah* (Depok: al-Huda, 2005), 547.



# REKONSTRUKSI FIQH EKONOMI ISLAM

## A. Ibadah

### 1. Pengertian Ibadah

Kata ibadah secara bahasa berasal dari akar kata *'abīda - ya'bidu* yang berarti pengabdian, penghambaan, ketundukan, dan kepatuhan. Dari akar kata yang sama, ada istilah *'abd* (hamba sahaya atau budak) yang mencakup makna kekurangan, kehinaan, dan kerendahan.<sup>84</sup> 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 makna asli ibadah itu adalah menghamba atau dapat pula dimaknai sebagai sebetuk perbuatan menghambakan diri sepenuhnya kepada Allah Swt.<sup>85</sup>

Secara terminologi, 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."<sup>86</sup>

Definisi ibadah ini mengesankan bahwa ibadah merupakan pekerjaan seorang hamba. Wahbah az-Zuhayli menerangkan bahwa ibadah adalah nama bagi segala sesuatu

---

<sup>84</sup> Ismā'īl Ibn Ḥammad al-Jawhari, *al-Sahah Tāj al-Lughah wa Sahah al-'Arabīyyah* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Mālayin, 1990), 345.

<sup>85</sup> Syekh Tosun Bayrak dan Mutadha Muthahhari, *Energi Ibadah* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007), 15.

<sup>86</sup> Muḥammad Ibn Ibrahim Ibn Aḥmad al-Ḥammad, *aṭ-Ṭariq ila al-Islām*, vol. 1 (Riyāḍ: Dār Ibn Khuzaimah, t.t.), 76.

yang diridai Allah Swt. dan disenangi-Nya, baik yang berbentuk ucapan maupun tindakan.<sup>87</sup> Lalu, masih menurut az-Zuhailī, agama sebenarnya adalah ibadah sebagaimana ungkapan masyhur, “Agama Allah adalah menyembah dan menaati-Nya serta bersikap *khuḍū’* kepada-Nya.”<sup>88</sup>

Beragama berarti beribadah sehingga tidak dikatakan bahwa seorang itu beragama jika di dalam kesehariannya tidak ada unsur ibadah. Syekh Sa’īd Hawwa memiliki pandangan yang berbeda dengan pendapat di atas. Menurutny, 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 (*māliyyah*).<sup>89</sup>

Berangkat dari pengertiannya secara umum tersebut, salat, zakat, haji, jujur dalam berbicara, melaksanakan amanah, berbuat baik kepada kedua orang tua, menyambung hubungan kekeluargaan, memenuhi janji, amar makruf nahi mungkar, berjihad di jalan Allah, dan berbuat baik terhadap tetangga, anak yatim, orang miskin, pengembara (*ibnusabil*), dan terhadap binatang, serta berdoa, berzikir, membaca Al-Qur’an, dan hal-hal lain yang mengandung kebaikan, itu

---

<sup>87</sup> Wahbah Ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, vol.1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 231.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> Sa’īd Hawwa, *al-Asas fī al-Sunnah wa Fiqhiha* vol.1 (Kairo: Dār as-Salām, 1994), 15.

semua terbilang sebagai ibadah. Demikian pula beberapa perbuatan hati, seperti mencintai Allah Swt. dan rasul-Nya; takut dan bertobat kepada-Nya; tulus dan ikhlas dalam beragama (beribadah); sabar atas segala takdir Allah; mensyukuri segenap nikmat-Nya; rida terhadap keputusan-Nya; bertawakal kepada-Nya; optimistis terhadap ampunan-Nya; selalu mewaspadaikan siksa-Nya; serta perbuatan lain yang terkait ihwal hati, semuanya termasuk ibadah.<sup>90</sup>

Ibadah juga dapat diartikan sebagai hubungan manusia dengan yang diyakini kebesaran dan kekuasaannya. Dengan kata lain, jika yang diyakini kebesarannya adalah Allah Swt., ibadah berarti menghambakan diri kepada Allah.<sup>91</sup> Menurut Hasan Ridwan, pengertian ini diperoleh dari pemahaman terhadap ayat kelima surah Al-Fatihah, *iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'in* (hanya kepada Engkau kami menyembah dan hanya kepada Engkau kami memohon pertolongan).<sup>92</sup>

Syekh Muḥammad Ibn Ibrāhīm 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 roh. 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.<sup>93</sup>

## 2. Karakteristik Ibadah

---

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> Ridwan Hasan, *Fikih Ibadah* (Bandung: Pustaka Setia, 2009), 62-64.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> Muḥammad Ibn Ibrahim Ibn 'Abdullah al-Tawijāri, *Mausu'ah al-Fiqh al-Islāmi*, vol.5 (Beirut: Bayt al-Afkar, 2009), 347.

Beberapa karakteristik berikut ini yang akan membedakan ibadah dengan muamalah.

**a. Prinsip Dasarnya Diharamkan**

Pada dasarnya muamalah dibangun di atas kebolehan (*ibāḥah*) sehingga syarat-syarat yang dibuat manusia saat bertransaksi hukumnya adalah boleh sampai dijumpai syariat yang secara tegas melarang persyaratan tersebut. Berbeda dengan ibadah yang pada dasarnya adalah diharamkan (*al-tahrim*), 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 *Syāri'* semata. Jika dalam muamalah terdapat syarat atau hal lain yang tidak ditegaskan oleh *Syāri'*, tidak boleh diharamkan selama belum ditemukan dalil yang secara tegas melarangnya. Sebaliknya, bilamana ada tata cara beribadah yang belum diketahui adanya nas syariat yang mendasarinya, belum dapat dilegalkan sampai ditemukan dalil yang secara tegas membolehkannya.<sup>94</sup>

Di samping itu, seandainya ada dua orang yang berbeda pendapat mengenai suatu transaksi muamalah mengenai boleh dan tidaknya, yang dimintai untuk menunjukkan dalilnya adalah orang yang menyatakan tidak boleh. Sementara itu, 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 kebolehan.<sup>95</sup>

**b. Bertujuan Semata Mendekatkan Diri kepada Allah**

---

<sup>94</sup> Nayif Ibn Jam'an al-Juraydan, *Aḥkām al-'Uqud al-Madāniyyah* (Riyād: Maktabah al-Qānūn wa al-Iqtisād, 2014), 28.

<sup>95</sup> Muḥammad Ibn Abū Bakr Ibn Ayyub Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwāqī'in'an Rabb al-'Ālamīn*, vol.1 (Beirūt: Dār al-Kutub, 1991), 345.

Karakteristik ibadah selanjutnya adalah tujuan asalnya. Jika tujuan awal dalam bermuamalah adalah demi merealisasikan *maṣlahah* dan mengatur hubungan antardua orang atau lebih, bahkan hubungan seorang individu dengan negara ataupun relasi antarnegara, tujuan asal dalam ibadah adalah mendekati diri kepada Allah Swt. serta dalam rangka bersyukur dan mencari keridaan-Nya di dunia dan akhirat.<sup>96</sup>

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

Nas-nas syariat yang menjelaskan perihal ibadah tidak perlu digali alasan hukumnya. Walaupun dalam sebagian nas tersebut kemudian ditemukan beberapa alasan hukumnya, hal ini tidak akan berpengaruh kepada hukum ibadah tersebut dan juga tidak berimplikasi terhadap analogisasi ibadah itu dengan perbuatan lainnya. Tuntutan dari nas-nas ibadah itu adalah pelaksanaan atas perihal yang terdapat dalam perintah dan larangan tersebut.<sup>97</sup>

**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 mendekati diri kepada Allah Swt. yang mustahil terlaksana manakala belum diyakini bahwa itu benar-benar dari Tuhan. Lagi pula, niat mendekati diri itu baru akan muncul setelah keyakinan tersebut mewujudkan. Ini berbeda dengan muamalah yang mana sekalipun dikerjakan tanpa niat, tetap akan diganjar

---

<sup>96</sup> Sa'd Ibn Turki al-Khathlan, *al-Mu'āmalah al-Māliyyah al-Mu'as* (Riyād: Dār al- Samay'i, 2012), 20-21.

<sup>97</sup> Ibrahim Ibn Musa asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syarī'ah*, vol. 2 (Beirūt: Dār Ibn 'Affān, 1997), 300.

pahala.<sup>98</sup>

e. **Dalil Hukumnya Bersifat *Tafṣīli***

Kekhasan ibadah yang terakhir di sini berupa dalil-dalil yang menjelaskannya berbentuk *tafṣīli* (rinci dan lugas). Hal ini disebabkan sifat kehati-hatian dalam beribadah yang pada dasarnya adalah *at-taḥrīm*. Oleh sebab itu, kekhasannya yang demikian ini yang kemudian menuntut adanya penjelasan-penjelasan yang lugas sehingga tidak menimbulkan multitafsir.<sup>99</sup>

### 3. Posisi Ibadah

Secara global, pembahasan fikih dibagi menjadi empat, yaitu ibadah, muamalah, munakahat, dan jinayah (*'uqubat jarah*).<sup>100</sup> Aspek ibadah lebih diprioritaskan pertama kali karena aspek ini berkaitan dengan keberuntungan hidup di akhirat. Kemudian, aspek muamalah 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

---

<sup>98</sup> 'Umar Sulayman al-Ashqar, *al-Madkha ila asy-Syari'ah wa al-Fiqh al-Islāmī* (Libanon: Dār al-Nafa'is, t.t.), 20.

<sup>99</sup> Wahbah Ibn Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, vol.1, 232.

<sup>100</sup> 'Abd al-Mālik Ibn 'Abdullah Ibn Yūsuf Ibn Muḥammad al-Juwayni, *Nihayat al-Matlab fi Dirayat al-Maḏhab* (Riyād: Dār al-Minhāj, 2007), 270.

bangunan kehidupan rumah tangga.<sup>101</sup> Selain itu, secara garis besar, ibadah terdiri atas beberapa pokok bahasan, yaitu fikih taharah, fikih salat, fikih zakat, fikih puasa, dan fikih haji.

Peneliti 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 disertasi ini.

## **B. Rekonstruksi**

### **1. Definisi Rekonstruksi**

Rekonstruksi tersusun dari kata dasar konstruksi. Dalam Kamus Bahasa Indonesia (KBI), 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).<sup>102</sup> Dari definisi ini, apabila dikaitkan dengan konstruksi zakat pertanian, akan diperoleh definisi bahwa konstruksi zakat pertanian adalah bangunan fikih zakat pertanian yang lebih didominasi oleh kekuatan term ibadah dalam kerangka bangunan keilmuan Islam. Bangunan fikih zakat pertanian sebagai kerangka ibadah sudah sangat kuat dan dominan memengaruhi pemahaman umat Islam sejak zaman klasik sehingga hampir di semua *al-kutub at-turās* dinyatakan bahwa zakat pertanian termasuk dari rumpun ibadah dan tidak ada yang memasukkan dan memosisikan pada kerangka muamalah.

Konsep zakat pertanian yang berkeadilan akan terwujud apabila fikih zakat pertanian bisa lepas dari term ibadah

---

<sup>101</sup> Ad-Dumayri Muḥammad Ibn Musa Ibnu ‘Īsā Ibn Ali, *an-Najm al-Wahāb fi Syarḥ al-Minhāj*, vol.1 (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2004), 7.

<sup>102</sup> Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 727.

menjadi domain muamalah. Untuk mewujudkan hal tersebut, peneliti akan melakukan rekonstruksi zakat pertanian dari domain ibadah ke muamalah. Rekonstruksi tersusun dari kata “*re*” berarti pembaharuan, sedangkan konstruksi sebagaimana penjelasan di atas memiliki arti suatu bangunan, sistem, atau bentuk. *Reconstruction* dalam pandangan James P. Chaplin adalah penafsiran data psikoanalisis sedemikian rupa untuk menjelaskan perkembangan pribadi yang telah terjadi beserta makna materinya yang sekarang telah ada bagi individu yang bersangkutan.<sup>103</sup> Rekonstruksi dalam pandangan B.N. Marbun adalah penyusunan atau penggambaran kembali dari bahan-bahan yang ada dan disusun kembali sebagaimana adanya atau kejadian semula.<sup>104</sup> Ali Mudafir mengategorikan rekonstruksi sebagai sebuah aliran dalam filsafat pendidikan yang bercirikan radikal. Bagi aliran ini, persoalan-persoalan pendidikan dan kebudayaan dilihat jauh ke depan dan bila perlu, diusahakan terbentuknya tata peradaban yang baru.<sup>105</sup> Yūsuf Qarufab 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 Yūsuf al-Qar-fas, rekonstruksi tidak mutlak harus menciptakan hal-hal yang benar-benar baru (*tajdīd*), tetapi merekonstruksi dan kemudian menerapkannya dengan realitas saat ini.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> James P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 421.

<sup>104</sup> B.N. Marbun, *Kamus Politik* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), 469

<sup>105</sup> Ali Mudafir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), 213.

<sup>106</sup> Yūsuf Qarḍāwī, *al-Fiqh al-Islāmī bayn al-Aṣlāḥ wa at-Tajdīd* (Beirut:



Berdasarkan definisi dari rekonstruksi di atas, langkah untuk mewujudkan konsep zakat pertanian yang berkeadilan dalam penelitian ini adalah dengan merombak (mendekonstruksi) terlebih dahulu zakat pertanian dari domain ibadah dan kemudian direkonstruksi ke domain muamalah, dan selanjutnya diformat konsep zakat pertanian yang berkeadilan untuk melahirkan *mah*, dan sesuai roh *maqāsid syari'ah* dan mendasarkan penerapannya pada realitas saat ini.

## 2. Pemahaman Dekonstruksi

Dekonstruksi memiliki arti penataan ulang dan dimaknai pula sebagai bentuk struktur bangunan yang tidak lazim, misal bangunan berbentuk miring.<sup>107</sup> Sementara itu, 'Umar Junus melihat dekonstruksi sebagai perspektif baru dalam penelitian-penelitian sastra.<sup>108</sup> Muhammad al-Fayyadl mendefinisikan dekonstruksi sebagai testimoni terbuka kepada mereka yang kalah, mereka yang terpinggirkan oleh stabilitas rezim bernama pengarang. Jadi, sebuah dekonstruksi adalah gerak perjalanan menuju hidup itu sendiri.<sup>109</sup>

Pendekatan dekonstruktif digunakan untuk melihat isi teks untuk menemukan makna-makna yang seharusnya literal. Tujuan dekonstruksi bukan untuk menjembatani dua jurang yang ada antara kata dan makna, melainkan hanya untuk menunjukkan jika jurang itu memang sudah seharusnya ada dan tidak dapat dielakkan lagi.<sup>110</sup>

---

Muassasah ar-Risālah, 2014), 36

<sup>107</sup> Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 307.

<sup>108</sup> K. Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer: Prancis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), 363.

<sup>109</sup> Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 232.

<sup>110</sup> Kaelan, *Pembahasan Filsafat Bahasa* (Yogyakarta: Paradigma, 2013), 242.

Dekonstruksi memiliki beberapa prinsip, yaitu (a) melacak unsur-unsur aporia (makna paradoks, makna kontradiktif, dan makna ironi); (b) membalikkan atau mengubah makna-makna yang sudah dikonvensionalkan.

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 terorganisasi 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.<sup>111</sup>

Dalam pandangan Ahmed al-Na’im, dekonstruksi merupakan cara baca yang sangat intoleran terhadap pembekuan dan pembakuan teks sehingga pembacaan dekonstruktif selalu mengejutkan, bahkan sering kali subversif karena berusaha membongkar dan menembus ke dalam teks untuk menampilkan watak ambigunya yang senantiasa terkubur oleh “kepentingan” penulis selaku pengucap teks itu.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Muhammad Arkoun, *Kritik Nalar Islam* (t.p.: t.p., t.t.), 54.

<sup>112</sup> Pengantar Redaksi dalam ‘Abdullah Ahmed An-Na’im, *Dekonstruksi Syari’ah* (Yogyakarta: LKiS, 2001), vi.

Dalam dekonstruksi terselip 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 di dalamnya kita hanya bisa berharap mampu menemukan sesuatu yang berharga dalam perjalanan ini tanpa pernah tahu apakah kita benar-benar memperoleh apa yang kita inginkan.

### 3. Rekonstruksi Hukum Islam

Al-Qur'an memiliki tiga ajaran, yaitu akidah, tasawuf dan fikih.<sup>113</sup> Ajaran fikih lebih didominasi oleh hukum-hukum *ijtihādiyyah* yang bersifat dinamis untuk melahirkan *maṣlahah* kehidupan berdasarkan pertimbangan kondisi ruang dan waktu.<sup>114</sup> 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 *maṣlahah* berdasarkan kondisi ruang dan waktu, perlu ditempuh dengan ijtihad. Ibn Qayyim al-Jawziyah berpendapat bahwa perubahan dan perbedaan fatwa tergantung pada perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan latar belakang. Secara terperinci, Ibn Qayyim mengelaborasi bahwa perubahan hukum disebabkan oleh hal-hal sebagai berikut.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> 'Abd al-Wahāb al-Khalāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2013), 31.

<sup>114</sup> Nuruddīn Ibn Mukhtār al-Khadimi, *Al-Ijtihād al-Maqāṣidī* (Qatar: Kementerian Wakaf dan Urusan Agama, 1998), 77-84.

<sup>115</sup> Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwāqī'in 'an Rabb al-'Ālamīn*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 337.

### a. Faktor Zaman

Dakwah amar makruf nahi mungkar adalah kewajiban umat Islam, sebagaimana firman Allah dalam surah Ali 'Imran ayat 110.

وَلَا تَحْسَبُ أَنَّكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَأَبَا تُرُوقٍ بِمَا لَمْ يُعْرَفِ وَيَبْهَتُونَ 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.”<sup>116</sup>

Rasulullah saw. mendapatkan perintah untuk berhijrah meninggalkan kemungkaran di Makkah dan berpindah ke tempat lain, yaitu Yatsrib (Madinah), karena melihat kemungkaran di Makkah saat itu belum dapat diubah. Akan tetapi, setelah *fath makkah* dan umat Islam meraih kemenangan, segala kemungkaran itu dapat diubah.

Melihat hal tersebut, Ibn Qayyim berpendapat bahwa perubahan hukum sangat memungkinkan untuk dipengaruhi oleh zaman. Pada dasarnya, mencegah kemungkaran adalah kewajiban umat Islam sebagaimana firman Allah dalam surah Ali 'Imran ayat 104 di atas, tetapi situasi di Makkah pada saat itu belum memungkinkan. Baru setelah *fath makkah*, umat Islam mampu melakukan perubahan terhadap kemungkaran sehingga kemungkaran tersebut dapat dikendalikan dengan baik.<sup>117</sup>

### b. Faktor Tempat

Rasulullah saw. melarang untuk menjatuhkan hukuman

---

<sup>116</sup>Departemen Agama Republik Indonesia, *Muṣḥaf Al-Qur'an Terjemah* (Depok: al-Huda, 2005), 65.

<sup>117</sup>Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwāqī'in 'an Rabb al-'Ālamīn*, 338

potong tangan musuh di medan perang.<sup>118</sup> Rasulullah menjadikan tempat sebagai salah satu pertimbangan untuk menegakkan hukuman agar tujuannya tercapai dan tercipta *maṣlahah* dan terhindar dari *maḍarrah*. Bakr Ibnu Zaid<sup>119</sup> 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 *maḍarrah* (kerusakan). Peristiwa-peristiwa penundaan hukuman dimaksudkan untuk melahirkan *maṣlahah* dan menghindari kerusakan yang bakal timbul, seperti hukuman bagi wanita hamil, menyusui, dan hukuman ditunda karena datangnya musim panas maupun musim dingin.

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, sebagaimana dalam hadis berikut.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُعَمَّدٍ بْنُ السَّكَنِ، حَدَّثَنَا مُعَمَّدُ بْنُ جَهْضَةَ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ زَائِعٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِبْنِ مُعَمَّرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَكَاةَ الْفَيْطْرِ، صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ، وَالذَّكْرِ وَالْأُنثَى، وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ، مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ.

“Yahyā Ibn Muḥammad Ibn as-Sakan menyampaikan kepada kami dari Muḥammad Ibn Jahḍam, dari Ismā’īl Ibn Ja’far, dari ‘Umar Ibn Nāfi’, dari ayahnya bahwa Ibnu ‘Umar berkata, “Rasullah saw. mewajibkan zakat fitrah sebesar satu *ṣā’* kurma atau satu *ṣā’* gandum kepada seluruh kaum muslimin, baik orang merdeka maupun budak, laki-laki maupun perempuan,

<sup>118</sup> *Ibid.*, 339

<sup>119</sup> Bakr Abū Zaid, *al-Hudūd wa at-Ta’zīr ‘inda Ibnu al-Qayyim*, (Riyād: Dār al-Āṣimah, 1415 H), 351.

muda maupun tua. Beliau memerintahkan agar zakat ini ditunaikan sebelum orang-orang berangkat melaksanakan salat Id.”<sup>120</sup>

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 hadis dan ini juga pendapat Imam Aḥmad dan juga ulama yang lain.<sup>121</sup> Ibnu Qayim juga sependapat dengan Ibnu Taimiyah bahwa dikeluarkan zakat fitrah berupa satu *ṣā'* makan pokok daerah tersebut<sup>122</sup>

### c. Faktor Situasi

'Umar bin Khaṭṭāb tidak memberlakukan hukum potong tangan terhadap seorang pencuri pada masa paceklik. Diriwayatkan dari Aḥmad Ibn Ḥanbal, dari Hārūn Ibn Ismā'īl, bercerita kepada kami Ali Ibn Mubāarak bercerita kepada kami Yahyā Ibn Abī Kaṣīr, bercerita kepada kami Ḥasan Ibn Azhar, bahwa Ibnu Ḥudair bercerita kepadanya dari 'Umar, ia berkata:

لَا تُقَطَّعُ الْيَدُ فِي مَطَقِي وَلَا عَامِ سَنَةٍ

“Tangan seorang pencuri tidak boleh dipotong dalam pencurian *'uẓq* dan juga pada masa tahun.”

Aḥmad Ibn Ḥanbal menjelaskan bahwa maksud *'uẓq* adalah kurma, sedangkan yang dimaksud dengan masa tahun adalah masa paceklik.”<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Hadis no. 1503, “Kitāb az-Zakāh, Bāb Farḍ Ṣadaqah al-Fiṭr,” Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibnu Kaṣīr: 2002), 366.

<sup>121</sup> Ibnu Taimiyah, *Majmū' Fatāwā*, vol. 25 (Madīnah: Majma' Mālik Fahd: 2004), 68-69.

<sup>122</sup> Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwāqī'in 'an Rabb al-'Ālamīn*, 355.

<sup>123</sup> Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī, *Talkhīṣul Ḥabīr Fi Takhrij al-Ḥadīṣ ar-Rafi'i al-Kabīr*, vol. 4 (Mekah: Muassasah Qurṭubah, 1995), 131

'Umar bin Khaṭṭāb juga meniadakan hukuman potong tangan terhadap pencuri uang dari baitulmal. Sebagaimana riwayat dalam Abū Syaibah, dari Waqī', dari al-Mas'udi, dari al-Qāsim, bahwasanya ada seorang laki-laki yang mencuri dari baitulmal, kemudian Ṣā'ad menulis surat kepada 'Umar bin Khaṭṭāb terkait hal tersebut dan 'Umar pun membalasnya dan dijelaskan bahwa pencuri dari baitulmal tidak dipotong tangannya dan dia memiliki hak dari baitulmal.<sup>124</sup>

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.<sup>125</sup>

Perintah potong tangan bagi pencuri terdapat pada surah Al-Māidah ayat 38 dan ayatnya sangat jelas, bahkan Rasulullah saw. sendiri akan memotong tangan Fatimah seandainya Fatimah binti Muhammad mencuri. Menurut penulis, tindakan 'Umar bin Khaṭṭāb tersebut tidak menabrak Al-Qur'an maupun sunah karena pencuri saat ini dalam keadaan terpaksa dan ia mempunyai hak terhadap apa yang ia ambil. Sebagaimana yang kita pahami, yang dikatakan pencuri adalah orang yang mengambil harta milik orang lain atau bukan haknya dengan cara sembunyi-sembunyi. Oleh karena itu, berlaku kaidah "*aḍ-Ḍarūratu tubīḥu al maḥḍūrah.*"<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Ibnu Abī Syaibah, *Al-Muṣannaḥ*, vol.15 (Riyāḍ: Dār al-Kunūz Isybiliya: 2015), 441.

<sup>125</sup> Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwāqī'in 'an Rabb al-'Ālamīn*, 352.

<sup>126</sup> Al-Būrnū, *al-Wajīz Fī iḍāḥi Qawā'id al-Fiqh al-Kuliyyah*, (Beirut:

Di samping itu, mengingat motivasi mencuri ketika itu masih syubhat, apakah mencuri dengan disengaja atau karena darurat. Jadi, berlakulah kaidah umum, “*Idra’ū al-ḥudūd bi asy-syubhat,*” yaitu meniadakan sanksi sebab adanya syubhat.

#### **d. Faktor Niat**

Niat adalah sengaja untuk melakukan sesuatu yang disertai dengan perbuatan. Perubahan hukum terjadi karena perbedaan niat, seperti Rasulullah saw. mewajibkan zakat fitrah berupa satu *ṣā’* dari kurma atau satu *ṣā’* dari anggur atau satu *ṣā’* 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, yang dibuat pedoman adalah satu *ṣā’*-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, dan ikan, 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 Idulfitri.<sup>127</sup>

#### **e. Faktor Adat**

Menurut Ibn Qayyim, faktor adat sama halnya dengan ‘urf yang termasuk salah satu faktor yang dapat memengaruhi 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

---

Muassasah ar-Risālah, 1996), 234.

<sup>127</sup> Ibn Qayyim, *I’lām al-Muwāḳi’in ‘an Rabb al-‘ālamīn*, 353.



diartikan keledai. Oleh karena itu, sumpahnya hanya berlaku untuk mengendarai hewan yang bernama keledai. Adapun jika orang tersebut mengendarai kuda atau unta, tidak ada konsekuensi hukum baginya. Demikian juga sebaliknya, jika yang dimaksud dengan *dabbah* sesuai dengan ‘urf pada daerah lainnya adalah kuda, sumpahnya tersebut hanya berlaku untuk hewan kendaraan yang bernama kuda. Hal tersebut memberi indikasi bahwa perubahan hukum selalu mempertimbangkan ‘urf suatu daerah.<sup>128</sup>

### C. Rekonstruksi Fikih Ekonomi Islam

Dalam kajian fikih klasik, fikih dalam Islam terbagi menjadi dua bagian besar, yaitu *fiqh al-‘ibādāt*, seperti salat, puasa, dan haji, dan *fiqh al-mu‘āmalāt*, seperti jual beli, pinjam meminjam, titipan, sewa-menyewa, pernikahan, pidana, dan tata negara. *Fiqh al-‘ibādāt* bercirikan *tauqifi* (konstan, tegas, dan universal), sementara *fiqh al-mu‘āmalāt* bercirikan *mutagayyir* dan menerima ijtihad maka lebih cenderung lentur, elastis, dan kompatibel dengan zaman. Syāka I dalam *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syari‘ah* menuturkan

الأَظْلُ فِي الْعِبَادَاتِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمُكَلَّفِ التَّعَبُّدُ حُذْرَ الْإِلْتِفَاقِ إِلَى الْمَعَانِي وَأَظْلُ الْعَادَاتِ  
الْإِلْتِفَاقِ إِلَى الْمَعَانِي

“Konsep dasar dalam al-‘ibādāt jika dinisbatkan kepada orang mukalaf adalah penghambaan dogmatis dan tidak menoleh kepada substansi.”<sup>129</sup>

Hal ini dikuatkan dengan kaidah lain yang berbunyi

إِنَّ اللَّهَ لَا يُعْبَدُ إِلَّا بِمَا شُرِّعَ

“Sesungguhnya Allah tidak disembah kecuali dengan cara

<sup>128</sup> *Ibid.*, 409.

<sup>129</sup> Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syari‘ah* (Beirut: Dār Ibn ‘Affān, 1997), 513.

yang telah ditetapkan.”<sup>130</sup>

Ibnu Taimiyah lebih memperjelas kaidah untuk membedakan ibadah dan nonibadah dan mengatakan bahwa hukum asal ibadah adalah *tawqīfīyah* (dilaksanakan jika ada dalil). Ibadah tidaklah diperintahkan sampai ada perintah dari Allah. Jika tidak, termasuk dalam firman Allah dalam surah Asy Syūrā ayat 21.

أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ

“Apakah mereka mempunyai sembahhan-sembahhan selain Allah yang mensyariatkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah?”<sup>131</sup>

Adapun perkara adat (nonibadah), hukum asalnya adalah dimaafkan maka tidaklah ada larangan untuk dilakukan sampai datang dalil larangan. Jika tidak, termasuk dalam firman Allah surah Yūnus ayat 59.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا

“Katakanlah: “Terangkanlah kepadaku tentang rezeki yang diturunkan Allah kepadamu, lalu kamu jadikan sebagiannya haram dan (sebagiannya) halal.”<sup>132</sup>

Oleh karena itu, Allah mencela orang-orang musyrik yang membuat syariat yang tidak diizinkan oleh Allah dan mengharamkan yang tidak diharamkan.<sup>133</sup>

Kaidah di atas mempertegas tentang sempitnya ruang dalam *fiqh al-‘ibādāt*. Semua mekanisme ibadah haruslah dikonfirmasi langsung oleh *Syāri’*, baik dalam Al-Qur’an maupun sunah, sebab ibadah-ibadah yang tidak mendapat petunjuk langsung dari *Syāri’* disebut dengan bidah (kata

<sup>130</sup> Muḥammad Ibn ‘Alawi, *Muḥammad al-Insan al-Kamil* (Jeddah: Dār as-Salām, 1996), 306

<sup>131</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Muḥṣaf Al-Qur’an Terjemah* (Depok: al-Huda, 2005), 486.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 216

<sup>133</sup> Ibnu Taimiyah, *Majmū’ Fatāwā*, vol. 29, 17

serapan dari bahasa Arab: *bid'ah*)<sup>134</sup> dan *bidah* adalah terlarang dalam Islam.

Sementara itu, kaidah yang menyatakan bahwa “Konsep dasar dalam *fiqh al-mu'āmalāt* adalah berpijak pada substansi, bukan dogmatis” mempertegas bahwa asal dari *fiqh al-mu'āmalāt* adalah boleh sampai ada dalil yang memerintahkan sebaliknya.<sup>135</sup> Kaidah tersebut selaras dengan kaidah yang menyatakan, “Segala persoalan muamalah itu longgar sepanjang tidak ada dalil yang melarangnya.”<sup>136</sup>

Kaidah-kaidah *fiqh al-mu'āmalāt* tadi memberikan gambaran bahwa ruang lingkup *fiqh al-mu'āmalāt* itu luas dan tidak terbatas. Keabsahan dalam *fiqh al-'ibādāt* harus dikonfirmasi langsung *Syāri'*, sementara keabsahan dalam *fiqh al-mu'āmalāt* hanya cukup tidak ada dalil yang melarang. Pokok perhatian dalam *fiqh al-'ibādāt* adalah formatnya, sementara dalam *fiqh al-mu'āmalāt* terfokus pada substansinya.

Dalam literatur fikih klasik, fikih ekonomi Islam ada yang masuk dalam ranah muamalah seperti jual beli, bagi hasil (*mudharabah* dan *musyarakah*), serta transaksi jasa. Namun ada pula yang masuk dalam pembahasan ibadah seperti zakat dan selama ini diposisikan dalam ranah *fiqh al-'ibādāt*. Zakat dalam kitab *Zād al-Mustaqni' fī al-Ikhtisār al-Muqni'*,<sup>137</sup> *Radd al-Mukhtār*,<sup>138</sup> *al-Tāj al-Iklīl*,<sup>139</sup> dan *Minhāj al-Ṭālibīn*<sup>140</sup> dibahas

---

<sup>134</sup> Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 197.

<sup>135</sup> *Syāṭibī, al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syārī'ah*, 516.

<sup>136</sup> *Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī, al-Wasīt fī al-Mazḥab*, vol. 5 (t.p.: t.p., t.t.), 337

<sup>137</sup> *Musa Ibn Aḥmad al-Hajawi, Zād al-Mustaqni' fī Ikhtisār al-Muqni'* (t.p.: Dār al-Waṭan li an-Nasyr, t.t.), 75.

<sup>138</sup> *Muḥammad Amīn Ibn 'Umar 'Ābidīn, Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, vol.3 (Riyād: Dār al-'Alam al-Kutub, 2003), 224.

<sup>139</sup> *Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn Abī Qāsīm al-Mālikī al-'Abdari, at-Tāj wa al-Iklīl*, vol. 3 (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 80.

setelah bab *al-Janāiz*.

Walaupun kebanyakan penempatan pembahasan zakat masih serumpun dengan *fiqh al-'ibādāt*, secara substansi ada beberapa ulama yang mencoba mengeluarkan zakat dari *fiqh al-'ibādāt*. Akan tetapi, mereka belum terlalu berani dan tegas. 'Abd al-Wahāb Khalāf dalam bukunya, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, pertama-tama menyinggung bahwa *al-aḥkām al-'amāliyyah* atau fikih dibagi menjadi dua, yaitu *fiqh al-'ibādāt* dan dimasukkannya zakat dalam posisi *fiqh al-'ibādāt*, puasa, haji, salat dan lainnya; dan *fiqh al-mu'āmalāt*, yang menurutnya adalah sebagai aturan untuk mengatur hubungan seorang mukalaf dengan mukalaf yang lain, baik dalam konteks personal individual, komunal, maupun sosial.<sup>141</sup> Kalau memperhatikan hubungan individual, komunal dan sosial, sebenarnya zakat masuk dalam ranah *fiqh al-mu'āmalāt*. Selanjutnya, 'Abd al-Wahāb Khalāf membagi muamalah menjadi beberapa bagian, yaitu *al-aḥkām al-aḥwāl asy-syakhṣiyyah* (hukum-hukum yang berkaitan dengan keluarga), *al-aḥkām al-madāniyyah* (hukum-hukum terkait transaksi setiap individu, seperti jual beli dan sewa-menyewa), *al-aḥkām al-jinā'iyah* (hukum-hukum tindak pidana), *al-aḥkām al-murāfa'āt* (hukum acara pidana), *al-aḥkām al-dustūriyyah* (hukum-hukum terkait dengan aturan hukum), *al-aḥkām al-dauiyyah* (hukum-hukum yang berkaitan dengan hubungan antarnegara) dan *al-aḥkām al-iqtisādiyyah wa al-māliyyah* (hukum-hukum yang berkaitan ekonomi serta relasi ekonomi antara orang kaya dan orang miskin).<sup>142</sup> Awalnya, 'Abd al-Wahāb Khalāf memosisikan fikih zakat sebagai domain ibadah, tetapi pada pembahasan muamalah, ia membahas zakat pada bagian *al-*

---

<sup>140</sup> Muḥammad al-Zuhrī al-Gamrawi, *as-Sirāj al-Wahhaj 'alā Matn al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 121.

<sup>141</sup> 'Abd al-Wahāb al-Khalāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 31-33.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 32.

*aḥkām al-iqtisādiyyah wa al-māliyyah.*

As-Subkī menjelaskan bahwa asy-Syāfi'ī lebih condong menjadikan zakat masuk dalam unsur muamalah dibandingkan ibadah, sementara Abū Ḥanīfah lebih mengategorikan zakat masuk dalam domain ibadah dibanding muamalah.<sup>143</sup> Perbedaan pandangan ini berimplikasi pada perbedaan pendapat terkait anak kecil dan orang gila yang kaya dan mampu berzakat. Abū Ḥanīfah 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 Syāfi'ī, Mālik dan Aḥmad berpendapat bahwa anak kecil dan yang kaya wajib mengeluarkan zakat karena zakat lebih cenderung masuk ke domain muamalah.

Kalau mencermati tulisan-tulisan para ahli fikih keuangan Islam klasik, sebenarnya pembahasan zakat sudah tidak dikaitkan dengan *fiqh al-'ibādāt* lagi, tetapi dimasukkan ke pembahasan sumber keuangan negara yang lebih cenderung masuk ke wilayah fikih muamalah sehingga lebih dikenal dengan fikih keuangan Islam. Abū Yūsuf membahas zakat pada pembahasan *aṣ-ṣadaqāt*, *ijārah al-arḍu baiḍā* dan juga pada pembahasan lainnya dan selalu dikaitkan dengan pembahasan pajak. Semuanya itu disampaikan kepada khalifah Hārūn ar-Rasyīd sebagai masukan kepadanya dalam mengelola keuangan negara.<sup>144</sup> Yahyā Ibn Ādam di kitab *al-Kharāj*<sup>145</sup> memasukkan pajak dan zakat sebagai sumber keuangan negara dan diposisikan setelah pembahasan *fai'* dan *ganīmah*. Demikian juga dalam karyanya Abū 'Ubayd dalam kitab *al-*

---

<sup>143</sup> Tāj ad-Dīn as-Subkī, *al-Asybah wa an-Nazā'ir*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 267.

<sup>144</sup> Abū Yūsuf, *al-Kharāj* (Beirut: Dārul Ma'rifah, 1979), 76-91.

<sup>145</sup> Yahyā Ibn Ādam, *al-Kharāj*, (Kairo: Dār asy-Syurūq: 1987), 115-137.

*Amwāl*,<sup>146</sup> dia meletakkan pembahasan zakat beserta zakat yang lainnya setelah membahas sumber lain bagi keuangan negara, seperti *ganimah* dan *fai'*. Imam Māwardī asy-Syāfi'ī dalam bukunya *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*<sup>147</sup> meletakkan pembahasan zakat setelah pembahasan kewenangan pemimpin dalam haji.

Secara substansi, Yūsuf Qarḍāwī cenderung meletakkan zakat pada posisi fikih muamalah, walaupun tidak secara terang-terangan menyebutkan hal tersebut. Kecenderungan Yūsuf Qarḍāwī terlihat pada ijtihadnya dalam zakat, seperti pendapatnya terkait sumber pertanian yang wajib dikenakan zakat, meskipun Rasulullah saw. hanya menyebutkan empat macam hasil pertanian yang wajib dizakati. Menurutnya, semua hasil bumi wajib untuk dikeluarkan zakatnya. Pendapat beliau ini berdasarkan keumuman Al-Qur'an dan sunah dan ini juga sesuai dengan hikmah diperintahkannya zakat. Misalnya, apabila zakat hanya diwajibkan kepada petani gandum saja dan pemilik kebun jeruk, mangga, dan apel yang luas tidak diwajibkan, hal itu tidak mencapai maksud atau hikmah syariat zakat, yaitu terwujudnya derma dari orang kaya untuk pemberdayaan kaum lemah. Namun demikian, Yūsuf Qarḍāwī masih berpegang dengan hadis Nabi saw. dalam masalah nisab, yaitu 5 *wasāq*. Beliau berpendapat bahwa nisab dalam zakat pertanian adalah 5 *wasāq* yang setara dengan 652,8 atau lebih kurang 653 kg, sedangkan besar zakat pertanian yang harus dikeluarkan adalah antara 5% dan 10%. Sampai titik ini, Yūsuf Qarḍāwī berpegang dengan hadis Nabi saw. berikut.

وَمَنْ سَأَلَ بِنِ مَحَبَّةِ اللَّهِ، مَنَ أَبِيهِ، مَنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فِيمَا سَوَّيْتِ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ.

---

<sup>146</sup> Abū 'Ubayd, *al-Amwāl*, vol. 2 (Mesir: Dārul Huda an-Nabawī, 2007), 129-212.

<sup>147</sup> Māwardī, *al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah* (Kairo: Dārul Ḥadiṣ, 2006), 188.

أَوْ حَانَ مَثْرِبًا: الْعَشْرُ، وَفِيمَا سَوِيَ بِالنَّخَعِ: بِضْعَةُ الْعَشْرِ •

“Dari Salim Ibnu ‘Abdullah, dari ayahnya ra., bahwa Nabi saw. bersabda: "Tanaman yang diairi oleh hujan atau mata air, atau merupakan rawa (*‘asarian*), zakatnya sepersepuluh dan yang diairi dengan bantuan binatang (*nadh*), zakatnya seperdua puluh.”<sup>148</sup>

Yūsuf Qarḍāwī berpendapat bahwa pembiayaan hendaklah dikeluarkan terlebih dahulu sebelum zakat dikeluarkan. Ini juga senada dengan pendapat yang dikemukakan oleh ‘Aṭā’ yang dipelopori Ibnu Ḥazm. Yūsuf Qarḍāwī 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. Akan tetapi, menurut jiwa hukum syariat, 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 *ḥaul*, yang secara substansi memperhitungkan biaya hidup sebagai pengurang zakat sebelum ditunaikannya.

Kalau mencermati pembahasan zakat oleh ahli fikih keuangan Islam klasik yang sudah tidak dikaitkan dengan *fiqh*

---

<sup>148</sup> Hadis no. 1483, “Kitāb az-Zakāh, Bāb al-‘Ushr fi mā Yusqā min Mā’i as-Samā’ wa bi al-Mā’i al-Jārī wa lam Yarā ‘Umar Ibn ‘Abdul ‘Azīz fi al-‘Asal Saian,” Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibnu Kaṣīr: 2002), 361-362.

*al-'ibādāt* dan juga uraian Yūsuf Qardāwī di atas, fikih zakat dapat diposisikan sebagai fikih muamalah untuk melahirkan *maṣlahah* sebagai inti dari *maqāṣid syarī'ah*. Para ahli fikih keuangan Islam belum secara eksplisit menyatakan bahwa fikih zakat masuk dalam rumpun muamalah dan secara substansi masih setengah-setengah memosisikan zakat pertanian sebagai bagian dari fikih muamalah. Hal ini terlihat dari keberanian ijtihad mereka yang belum mempertimbangkan biaya hidup sebagai salah satu pertimbangan dalam zakat pertanian.

Tujuan utama disyariatkannya zakat adalah untuk pemberdayaan kaum lemah sehingga sifat dasar dari zakat itu adalah berkembang dan dapat memberdayakan, sementara hibah, sedekah, dan hadiah lebih bersifat sebagai 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 domba atau kambing sebagai salah satu sumber protein.<sup>149</sup>

Untuk manajemen dan pengembangan zakat, perlu adanya sumber daya manusia yang mengelola zakat secara profesional, dalam fikih Islam disebut dengan istilah *amil*. *Amil* zakat dibentuk dan diangkat oleh pemerintah atau oleh organisasi Islam tertentu.<sup>150</sup> 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 *ujrah* (gaji) yang layak sebagaimana keumuman yang berlaku dan sesuai dengan peraturan atau undang-

---

<sup>149</sup> Sa'īd Ibn Muḥammad BaalīBa'isun ad-Daw'ani ar-Ribat al-Ḥadrami, *Syarḥ al Muqaddimah al-Ḥadramiyyah* (Jeddah: Dār al-Minhāj li an-Nasyr wa at-Tawzī', 2004), 539.

<sup>150</sup> 'Uṣmān Ibn Muḥammad ad-Dimyāti, *Ḥāsiyyah l'ānah at-Ṭālibīn* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1997), 215.



undang yang ada.<sup>151</sup> Zakat memang idealnya dikelola oleh pemerintah atau mungkin sebagiannya ada yang dikelola oleh swasta, tetapi tetap sejalan dengan peraturan atau undang-undang yang berlaku.

Zakat adalah kewajiban sosial (*fardah ijtima'iyah*) yang dibebankan secara khusus dan tidak sekadar bersifat sukarela, tetapi bersifat memaksa atau wajib. Hukum zakat sampai derajat wajib karena dimaksudkan agar berjalan dengan maksimal dan melahirkan *maṣlahah* yang luas. *Maṣlahah* yang dapat muncul karena penerapan zakat di antaranya adalah terciptanya rasa solidaritas, kasih sayang, tolong-menolong antarsesama manusia, dan terwujudnya kemakmuran dan pemberdayaan bagi para mustahik. Jadi, secara konseptual, dimensi sosial (hubungan antarsesama manusia) dalam zakat lebih dominan dibanding dimensi ibadah. Unsur-unsur sosial, kemanusiaan, dan kenegaraan dalam zakat menjadikannya semakin relevan dimasukkan ke kategori *fiqh al mu'amalat*.<sup>152</sup>

## D. Rekonstruksi Fiqih Zakat

### 1. Membangun Zakat sebagai Domain Muamalah

Pembahasan rekonstruksi fiqh ekonomi ini dikhususkan pada masalah zakat karena masalah-masalah lain dalam ekonomi Islam sudah dipahami menjadi domain muamalah, sementara tetapi zakat masih menyisakan perdebatan antara masuk kedomain muamalah atautkah masuk kedomain ibadah.

Kata muamalah adalah bentuk kata sifat dari kata kerja yang bermakna menawarkan pekerjaan.<sup>153</sup> Secara terminologi,

---

<sup>151</sup> Yūsuf Qarḍāwī, *Fiqh az-Zakāh: Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmihā wa Falsafatihā fi Ḍaw' al-Qur'ān wa as-Sunnah*, vol. 2 (Beirūt: Mu'assasah ar-Risālah, 1991), 579.

<sup>152</sup> Sayyid Quṭub, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 4 (ttp.: t.p., t.t.), 42; Muḥammad al-Khudāri Bik, *Tārīkh at-Tasyrī' al-Islām* (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), 34.

<sup>153</sup> Ibn 'Ata'illah as-Sakandari, *Tāj al-'Arus al-Hawi li Tahdhib an-Nufūs*,

muamalah adalah hukum-hukum syariat yang mengatur interaksi manusia, baik itu yang berkaitan dengan harta maupun hubungan antara laki-laki dan perempuan. Menurut 'Alī Fikri, muamalah adalah ilmu yang mengatur sirkulasi keuangan dan kemanfaatan di antara anggota masyarakat melalui beberapa akad dan kewajiban-kewajiban.<sup>154</sup> Ada pula sebagian ulama yang mengkhususkan muamalah terhadap hukum-hukum yang berkaitan dengan harta sebagaimana mereka membagi hukum Islam menjadi ibadah, muamalah, munakahat, dan jinayah.<sup>155</sup>

Menurut Amin Syarifuddin, kata muamalah secara leksikal mengandung arti saling berbuat atau berbuat secara timbal balik. Lebih sederhana lagi berarti hubungan orang per orang. Bila kata ini dihubungkan dengan fikih, kata ini akan mengandung arti aturan yang mengatur hubungan antara satu orang dan orang yang lain dalam pergaulan hidup di dunia. Ini merupakan imbalan dari ibadah yang mengatur hubungan lahir antara manusia dan penciptanya, yakni Allah Swt.<sup>156</sup>

Di atas telah dikemukakan bahwa muamalah merupakan bagian dari hukum Islam yang mengatur hubungan dua pihak atau lebih dalam suatu transaksi. Dari pengertian tersebut, ada dua hal yang menjadi ruang lingkup dari muamalah.<sup>157</sup>

a. Bagaimana transaksi itu dilakukan. Hal ini menyangkut etika (*adabiyah*) suatu transaksi, seperti ijab kabul, saling meridai, tidak ada keterpaksaan dari salah satu pihak,

---

vol. 30 (Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 58.

<sup>154</sup> Ali Fikri, *al-Mua'amālat al-Madiyyah wa al-Adabīyyah*, cet. ke-1, (Mesir: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Babī al-Halabī, 1357 H), 180.

<sup>155</sup> Muḥammad 'Uṣmān Shabīr, *al-Mu'amālah al-Māliyyah al-Mu'asirah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Palestina: Dār an-Nafa'is, 2007), 12.

<sup>156</sup> Amin Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 175.

<sup>157</sup> Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2002), 5.

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.

- b. Apa bentuk transaksi itu. Ini menyangkut materi (*maddiyyah*) transaksi yang dilakukan, seperti jual beli, gadai, jaminan dan tanggungan, pemindahan utang, perseroan harta dan jasa, dan sewa-menyewa.<sup>158</sup>

Berdasarkan ruang lingkup di atas, 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 belah pihak atau hanya menguntungkan salah satu pihak saja.<sup>159</sup> Prinsip-prinsip yang dimaksud antara lain adalah sebagai berikut.

- a. 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-Māidah dan ayat ke-34 surah Al-Isra' yang memerintahkan orang-orang mukmin supaya memenuhi akad atau janjinya jika mereka melakukan perjanjian dalam suatu transaksi.
- b. Butir-butir perjanjian 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 (*adabiyyah*).
- c. Setiap transaksi dilakukan secara sukarela, tanpa ada paksaan atau intimidasi dari pihak mana pun.
- d. Pembuat hukum (*Syāri'*) mewajibkan agar setiap

---

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> *Ibid.*

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).

- e. Penentuan hak yang muncul dari suatu transaksi diberikan oleh *syara'* kepada *'urf* (adat kebiasaan) untuk menentukan kriteria dan batasannya. Artinya, peranan *'urf* dalam bidang transaksi sangat menentukan selama *syara'* tidak menentukan lain. Oleh sebab itu, ada juga yang mendefinisikan muamalah sebagai hukum *syara'* yang berkaitan dengan masalah keduniaan, seperti jual beli, pinjam-meminjam, sewa-menyewa.<sup>160</sup>

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, dan agunan dalam pinjam-meminjam.<sup>161</sup>

Sebagaimana ibadah, muamalah juga memiliki beberapa karakteristik sebagai berikut.

- a. *Binā'uhu 'alā asās al-mabādi' al-'āmmah* atau *an-nuṣūṣ fi al-*

---

<sup>160</sup> NurFai'zal, "Hukum Islam" dalam [https://www.academia.edu/35259644/makalah\\_prinsip\\_prinsip\\_kontrak\\_muamalah\\_yang\\_diterapkan\\_dalam\\_perbankan.docx](https://www.academia.edu/35259644/makalah_prinsip_prinsip_kontrak_muamalah_yang_diterapkan_dalam_perbankan.docx), 3. (diakses pada 14 Juli 2021).

<sup>161</sup> *Ibid.*

*mu'āmalah ij māliyyah kulliyah.*

Artinya, muamalah dibangun di atas prinsip-prinsip universal (*al-mabādi' al-'āmmah*), seperti nilai-nilai keadilan (*al-'adalah*), kesetaraan (*al-musawah*), musyawarah (*asy-syūrā*), saling membantu (*at-ta'āwun*), dan toleransi (*at-tasamuh*). Dengan basis prinsip-prinsip tersebut, tercipta hubungan-hubungan sosial yang berkeadilan dan anti ketimpangan.<sup>162</sup>

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 fukaha dapat menjangkau perkembangan peradaban manusia dengan dasar-dasar tersebut.<sup>163</sup>

Teks-teks yang mengatur persoalan muamalah bersifat global-universal dan berupa prinsip-prinsip dasar. Kondisi seperti ini bukannya tanpa disengaja oleh *Syāri'* (Allah dan rasul-Nya). *Syāri'* sengaja memberi aturan demikian agar ajaran muamalah dapat bergerak dinamis dalam merespons aneka persoalan hukum yang terus berkembang di tengah masyarakat.<sup>164</sup>

Dalam permasalahan zakat pertanian, dalil-dalil Al-Qur'an yang menerangkan tentang zakat pertanian seluruhnya bersifat umum. Misalnya, dalam surah Al-Baqarah ayat 43 yang menjelaskan tentang hukum kewajiban zakat, termasuk zakat pertanian. Dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah

---

<sup>162</sup> Afifuddin Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat* (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018), 44.

<sup>163</sup> Shabir, *al-Mu'āmalah al-Māliyyah al-Mu'asirah*, 18.

<sup>164</sup> Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 48.

beserta orang yang rukuk.”<sup>165</sup>

b. *Al-Aṣl fī al-Mu’āmalāt al-Iltifāt ila al-Ma’ānī*

Maksudnya, prinsip muamalah adalah mengutamakan substansi daripada format. Dalam transaksi jual beli, misalnya, sangat diperhatikan prinsip *taradīn* (suka sama suka) sebagai substansi dan dalam zakat ditekankan prinsip *ta’āwun* untuk pemberdaya. Ijab kabul (pernyataan verbal) tidak lain adalah format yang memanifestasikan *taradīn*. Dalam muamalah, dimensi luar bisa berubah sesuai dengan perkembangan peradaban umat manusia.<sup>166</sup>

c. *Al-Aṣl fī al-Mu’āmalāt al-Ibāḥah*

Pada dasarnya, muamalah diperbolehkan (*al-ibāḥah*). Artinya, untuk membolehkan suatu praktik muamalah tidak diperlukan dalil yang membolehkannya, baik nas Al-Qur’an maupun nas hadis, dan secara langsung maupun tidak. Yang diperlukan adalah pengetahuan tentang ketiadaan dalil yang melarangnya.<sup>167</sup> Senada dengan hal ini adalah kaidah “Persoalan-persoalan muamalah itu longgar sepanjang tidak ada dalil yang melarangnya.”<sup>168</sup> Kaidah ini didasarkan pada beberapa ayat dalam Al-Qur’an, di antaranya, “...Allah telah menjelaskan kepadamu apa yang diharamkan-Nya kepadamu...”<sup>169</sup> *Maḥnum* ayat ini adalah bahwa segala hal yang tidak dijelaskan secara rinci keharamannya berarti halal. Akan tetapi, selayaknya, paling tidak, praktik

---

<sup>165</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 7.

<sup>166</sup> Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 45.

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> Abū Ḥamid Muḥammad al-Gazālī, *al-Wasīṭ fī al-Mazhab*, vol. 5 (t.p.: t.p., t.t.), 337.

<sup>169</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur’an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 143.

muamalah yang dilakukan memiliki sandaran, secara langsung ataupun tidak langsung, pada 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.<sup>170</sup> Ibnu Taimiyyah mengingatkan bahwa sesungguhnya seluruh transaksi yang dilarang, baik yang termaktub dalam Al-Qur'an maupun sunah, kembali pada dua hal, yakni untuk menegakkan keadilan dan untuk melarang terjadinya kezaliman sekecil apa pun.<sup>171</sup>

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 memedulikan yang miskin? Jelas kepekaan sosial lebih diprioritaskan daripada terlebih dahulu menanti datangnya aturan.<sup>172</sup>

d. *Binā'uhu 'alā Mura'at 'ilal wa al-Maṣālih*

Muamalah dibangun atas dasar memperhatikan 'illat dan *maṣlahah*. Jika ibadah bersifat *ta'abbudi*, *gair ma'qūl al-ma'nā*, dan *gair mu'allaqah bi al-'illat*, muamalah bersifat *ta'aqquli* (*reasonable*) atau *mu'allaqah bi al-'illat*. Artinya, muamalah didasarkan pada 'illat, hikmah, dan *maṣlahah* yang dapat

---

<sup>170</sup> Shabir, *al-Mu'āmalah al-Māliyyah al-Mu'asirah*, 19.

<sup>171</sup> Ibn Taimiyyah, *Majmū'at al-Fatāwā*, vol. 27 (t.t.: t.p., t.t.), 385.

<sup>172</sup> Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Mahmud Abū Mansur al-Māturīdī, *Ta'wilat Ahl al-Sunnah* vol.7 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), 246; Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid asy-Syari'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnani, 2011), 126.

dipahami oleh akal sehat manusia.<sup>173</sup>

Asy-Syāṭibī menyebut muamalah dalam kitab *al-Muwāfaqāt*-nya dalam ungkapan dengan term *al-‘ādah* dalam ungkapan beliau:

• الأصل في المعاملات الاتفاك إلى المعاني

Ungkapan tersebut lebih umum karena mencakup seluruh lini kehidupan. ‘*Illat* untuk menunjukkan apakah transaksi itu diperbolehkan atau tidak adalah dengan metode *istiqrā’i*.<sup>174</sup> Metode ini ditegaskan oleh asy-Syāṭibī dengan pernyataan bahwa sesungguhnya yang diinginkan oleh *Syāri’* adalah merealisasikan *maṣlahah* bagi manusia. Peradaban juga haruslah berdasarkan pada adanya *maṣlahah* itu. Jika suatu waktu dijumpai ada transaksi yang dilarang karena tidak mengantarkan pada terwujudnya *maṣlahah*, tetapi pada waktu yang berbeda ia dapat menghantarkan pada *maṣlahah*, transaksi tersebut diperbolehkan.<sup>175</sup>

e. *Al-Jam’u bayn aš-Šabāt wa al-Murūnah*

Pemahamannya, 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 *at-taraḍīn*, kejujuran, bebas dari praktik monopoli, dan riba; *kedua*, yang menyangkut *maqāṣid asy-syari’ah* (tujuan pensyariaan muamalah).<sup>176</sup>

Sementara itu, yang dapat berubah sejalan dengan perubahan situasi (*al-aḥwāl*) dan kondisi (*az-zuruf*) adalah

<sup>173</sup> Shabir, *al-Mu’āmalah al-Māliyyah al-Mu’asirah*, 19.

<sup>174</sup> Asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syari’ah*, 300.

<sup>175</sup> Salman ‘Audah, *Ḍawābiṭ li ad-Dirāsah al-Fiqhiyyah* (t.t.: t.p., t.t.), 92.

<sup>176</sup> Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 47.



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.”<sup>177</sup>

Bagi seorang ekonom, muslim haruslah mengetahui mana yang *ṣabāt* mana yang *murūnah* agar ia tidak terjebak ke dalam akad-akad yang menjadi keniscayaan, tetapi bertentangan dengan syariat. Misalnya, 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 pun.<sup>178</sup>

f. *Al-'Ibrah fi al-Mu'āmalah 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

---

<sup>177</sup> Makna kaidah ini adalah “ketentuan yang mengatur *al-maqāṣid* bersifat konstan, sedangkan ketentuan hukum yang mengatur tata cara (*wasilah*) menuju *al-maqāṣid* bersifat lentur.” Dalam tataran teori, hampir semua ulama sepakat atas kaidah ini. Namun, dalam tataran pemahaman, ketentuan hukum mana yang termasuk kategori *al-maqāṣid* dan mana yang *al-wasā'il* serta dalam ranah mana kaidah ini diterapkan masih menjadi perbincangan serius di kalangan ulama, bahkan menimbulkan pro-kontra. Salat, misalnya, apakah ia *al-maqāṣid* yang bersifat konstan ataukah ia adalah *al-wasā'il* yang elastis keberadaannya. Lihat as-Salusi, *al-Mu'āmalat al-Māliyyah al-Mu'assirah fi al-Fiqh al-Islāmī* (t.t.: t.p., t.t.), 24.

<sup>178</sup> Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Badakhshī, *Syarḥ al-Badkhashī Minḥāj al-'Uqul wa al-Syarḥ al-Asnawī Nihayat as-Su'ul*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), 199.

yang lainnya, yakni المعاني الالتفات إلى المعاني, yang menyebabkan ketidakbolehan berpraduga dalam bermuamalah dan hanya didasarkan pada kenyataannya.<sup>179</sup> Pengaplikasian kaidah ini mencakup seluruh dimensi muamalah, baik yang *mu'awadah* maupun *tabarru'at*. Oleh karena itu, jika ada yang menjual sesuatu dan menduga dirinya punya hak atasnya lalu ia sadar bahwa ternyata itu bukan miliknya, akadnya menjadi tidak sah. Begitu pula sebaliknya, jika ia menjual sesuatu dan menduga bahwa itu bukan miliknya kemudian jelas itu ternyata miliknya, akad jual belinya sah.<sup>180</sup>

**Tabel**  
**Perbandingan antara Ibadah dan Muamalah**

IBADAH	MUAMALAH
Pada prinsipnya berawal dari keharaman ( <i>al-aşl fî al-'ibâdah al-tahrîm</i> )	Pada prinsipnya berawal dari kebolehan ( <i>al-aşl fî al-mu'âmalât al-ibaḥah</i> )
Memiliki prinsip <i>ta'abbudi</i> atau <i>taken for granted</i> ( <i>al-aşl fî ha ta'abbudiyyan wa i'tibâr al-mabaniy</i> )	Prinsipnya memperhatikan hikmah dan bersifat substantif ( <i>al-aşl fî al-mu'âmalât al-iltifât ila al-ma'ânî</i> )
Bercorak super rasional ( <i>al-aşl fî al-ibâdah gair ma'qûlat al-ma'na</i> )	Prinsipnya bersifat rasional dan dibangun di atas kemaslahatan ( <i>binâ'uhu 'ala mura'at al-'ilal wa al-maşâlih</i> )

<sup>179</sup> Muḥammad Ibn Husayn al-Jayzani, *Ma'alim Uşûl al-Fiqh 'ind Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah*, vol.1 (t.t.: t.p., t.t.), 362.

<sup>180</sup> Abû 'Abdillâh al-Hazimi, *Syarḥ al-Qawâ'id wa al-Uşûl al-Jâmi'ah wa al-Furuq*, vol. 13 (t.t.: t.p., t.t.), 36.

IBADAH	MUAMALAH
Dasar-dasarnya terperinci dan spesifik ( <i>adillatuha at tafṣīliyyah juz'iiyyah</i> )	Dalil-dalilnya bersifat universal ( <i>adillatuha qawā'id kulliyah wa 'āmmah</i> )
Berkarakter statis dan tidak menerima ruang ijtihad ( <i>ṭabī'atuha jāmidah la majal fī hali al-ijtihād</i> )	Berkarakter dinamis dan menerima ijtihad ( <i>ṭabī'atuha mutaṭawwirah taqbalu al-ijtihād</i> )
Dibangun di atas perpaduan antara keyakinan dan realitas ( <i>al-'ibrah fī ha ma fī nafs al-amr wama fī zan al-mukallaḥ</i> )	Dibangun hanya berdasarkan realitas ( <i>al-'ibrah fī ha ma fī nafs al-amr la fī zan al-mukallaḥ</i> )

Sumber: Data diolah

## 2. Rekonstruksi Zakat dari Ibadah Menuju Muamalah

Rekonstruksi zakat ini dirasa sangat perlu dengan beberapa alasan sebagai berikut.

a. Fikih zakat memuat beberapa karakteristik muamalah. Beberapa karakteristik yang dimaksudkan antara lain adalah sebagai berikut.

- 1) *Binā'uhu 'ala asās al-mabādi' al-'āmmah* atau *an-nuṣūṣ fī al-mu'āmalah ijmāliyyah kulliyah*. Artinya, muamalah dibangun di atas prinsip-prinsip universal (*al-mabādi' al-'āmmah*), seperti nilai-nilai keadilan (*al-'adalah*), kesetaraan (*al-musawah*), musyawarah (*asy-syūrā*), saling membantu (*at-ta'āwun*), dan toleransi (*at-tasāmuh*). Dengan basis prinsip-prinsip tersebut, tercipta hubungan-hubungan sosial yang berkeadilan dan antiketimpangan.<sup>181</sup> Hal ini jelas berbeda dengan

<sup>181</sup> Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 44.

ibadah yang sifatnya detail dan tegas. Tujuan mengapa muamalah dibangun di atas dasar-dasar yang umum dan kaidah-kaidah umum adalah agar para fukaha dapat menjangkau perkembangan peradaban manusia dengan dasar-dasar tersebut.<sup>182</sup> Teks-teks yang mengatur persoalan muamalah bersifat global-universal dan berupa prinsip-prinsip dasar. Kondisi seperti ini bukannya tanpa disengaja oleh *Syāri'* (Allah dan rasul-Nya). *Syāri'* sengaja memberi aturan demikian agar ajaran muamalah dapat bergerak dinamis di dalam merespons aneka persoalan hukum yang terus berkembang di tengah masyarakat.<sup>183</sup> Dalam permasalahan zakat, dalil-dalil Al-Qur'an yang menerangkan tentang zakat seluruhnya bersifat umum, misalnya surah Al-Baqarah ayat 43 yang menjelaskan tentang hukum kewajiban zakat, "Dan dirikanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang-orang yang rukuk."<sup>184</sup> Demikian pula dengan dalil-dalil yang menjelaskan tentang objek-objek zakat, 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."<sup>185</sup>

Para ulama memiliki penafsiran yang berbeda-beda sesuai dengan daerah mereka masing-masing. Karena apa yang keluar dari bumi di daerah mereka berbeda-beda, itu juga menyebabkan perbedaan

---

<sup>182</sup> Shabīr, *al-Mu'āmalah al-Māliyyah al-Mu'asirah*, 18.

<sup>183</sup> Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 48

<sup>184</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 7.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 45.

penafsiran mereka terhadap nas-nas syariat. Adapun menurut Imam asy-Syāfi'ī, apa saja yang dikonsumsi sebagai camilan tidak wajib zakat; menurut Imam Mālik Ibn Anas, yang wajib zakat hanyalah gandum; menurut Imam Abū Ḥanīfah, apa saja yang keluar dari bumi, berupa biji-bijian atau semacamnya, seluruhnya wajib zakat, kecuali kayu bakar dan bambu.<sup>186</sup> Sementara itu, menurut Imam Aḥmad Ibnu Ḥanbal, seluruh yang keluar dari bumi wajib zakat, kecuali bambu.<sup>187</sup> Selain itu, beberapa hadis tentang jenis-jenis objek zakat bukan berarti membatasi keumuman Al-Qur'an, tetapi hanya menjelaskan sesuatu yang *waqī'i* (realitas).

- 2) *Al-Aṣl fī al-mu'āmalāt al-iltifāt ila al-ma'ānī*. Maksudnya, prinsip muamalah adalah mengutamakan substansi dari pada format. Dalam muamalah, dimensi luar bisa berubah sesuai dengan perkembangan peradaban umat manusia.<sup>188</sup> Berangkat dari keumuman ayat tentang objek zakat, prinsip yang harus dijadikan dasar adalah *al-intifā'* (segala macam barang yang bermanfaat) dan *an-namā'* (produktif), dan *ta'āwun* untuk membantu memenuhi kebutuhan fakir miskin dan pemberdayaan mereka.<sup>189</sup>
- 3) *Al-Aṣl fī al-mu'āmalāt al-ibahāh*. Pada dasarnya, muamalah diperbolehkan (*al-ibahāh*). Artinya, untuk membolehkan suatu praktik muamalah tidak

---

<sup>186</sup> Ibn Rusḥd al-Hafīd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, vol. 7 (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2004), 19.

<sup>187</sup> Muḥammad Ibn al-Hammam as-Saywasi, *Fath al-Qadir*, vol. 2 (Damaskus: Dār al-Fikr, t.t.), 241.

<sup>188</sup> Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 45.

<sup>189</sup> Yūsuf al-Qardāwī, *Fiqh al-Zakāh; Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmihā wa Falsafatihā fī Daw' al-Qur'an wa al-Sunnah* (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1973)

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.<sup>190</sup> Senada dengan hal ini adalah kaidah: المعاملات طلق حتى يرد المنع, "Persoalan-persoalan muamalah itu longgar sepanjang tidak ada dalil yang melarangnya."<sup>191</sup> Kaidah ini didasarkan pada beberapa ayat di antaranya dalam Q.S. Al-An'ām [6]: 119: "Allah telah menjelaskan kepadamu apa yang diharamkan-Nya kepadamu...."<sup>192</sup>

Maksud ayat ini adalah bahwa segala hal yang tidak dijelaskan secara rinci keharamannya berarti halal. Akan tetapi, selayaknya, paling tidak, praktik muamalah yang dilakukan memiliki sandaran, secara langsung ataupun tidak langsung, kepada nas-nas syariat yang bercorak khusus ataupun umum. Setidaknya, seorang ketika ia akan menghukumi sebuah transaksi mengetahui secara detail gambaran dan esensi akad tersebut.<sup>193</sup> Ibn Taimiyyah mengingatkan bahwa sesungguhnya seluruh transaksi yang dilarang, baik yang termaktub di dalam Al-Qur'an maupun sunah, kembali pada dua hal, yakni untuk menegakkan keadilan dan untuk melarang terjadinya kezaliman sekecil apa pun.<sup>194</sup> Zakat dalam pandangan para ulama merupakan

---

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> Abū Hāmid Muḥammad al-Gazālī, *al-Wasīṭ fi al-Mazḥab*, vol. 5 (t.t.: t.p., t.t.), 337.

<sup>192</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 143.

<sup>193</sup> Shabīr, *al-Mu'amālah al-Māliyyah al-Mu'asirah*, 19.

<sup>194</sup> Ibn Taimiyyah, *Majmū'at al-Fatāwā*, vol. 27 (t.p.: t.p., t.t.), 385.

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.<sup>195</sup> Secara prinsip, zakat dan beberapa transaksi *at-tabarru'* boleh dan bahkan dianjurkan untuk dilaksanakan tanpa harus menunggu datangnya dalil *syar'i*.

- 4) *Binā'uhu 'ala mura'at 'ilal wa al-maṣālih*. Muamalah dibangun atas dasar memperhatikan *'illat* dan *maṣlahah*. Jika ibadah bersifat *ta'abbudi*, *gair ma'qūl al-ma'na*, dan *gair mu'allaqah bi al-'illat*, muamalah bersifat *ta'aqquli (reasonable)* atau *mu'allaqah bi al-'illat*. Artinya, muamalah didasarkan pada *'illat*, *hikmah*, dan *maṣlahah* yang dapat dipahami oleh akal sehat manusia.<sup>196</sup> Asy-Syāṭibī menyebut muamalah dalam kitab *al-Muwāfaqāt*-nya dengan term *al-'ādah* dalam ungkapan beliau: الأصل في العادات 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*.<sup>197</sup> Metode ini ditegaskan oleh asy-Syāṭibī dengan pernyataan bahwa sesungguhnya

---

<sup>195</sup> Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Mahmud Abū Mansur al-Māturīdī, *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*, vol. 27 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), 246; Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāsid asy-Syari'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnani, 2011), 126.

<sup>196</sup> Shabīr, *al-Mu'āmalah al-Māliyyah al-Mu'asirah*, 19.

<sup>197</sup> Asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syari'ah*, 300.

yang diinginkan oleh *Syāri'* adalah merealisasikan *maṣlahah* bagi manusia. Peradaban juga haruslah berdasarkan pada adanya *maṣlahah* itu. Jika suatu waktu dijumpai ada transaksi yang dilarang karena tidak mengantarkan kepada terwujudnya *maṣlahah*, tetapi pada waktu yang berbeda ia dapat menghantarkan kepada *maṣlahah*, transaksi tersebut diperbolehkan.<sup>198</sup> Sebagaimana telah dijelaskan di atas, zakat dilihat dari sisi kewajiban, objek, ukuran (*miqdār*) nisab dan ukuran zakat, dan sasarannya menunjukkan bahwa zakat termasuk *mu'alālah* (*reasonable*).<sup>199</sup>

- 5) *Al-Jam' bayn aṣ-ṣabāt wa al-murūnah*. Pemahamannya adalah 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 *at-taraḍīn*, kejujuran, keadilan, bebas dari praktik monopoli, dan riba; *kedua*, yang menyangkut *maqāṣid syari'ah* (tujuan pensyariaan muamalah).<sup>200</sup> Sementara itu, yang dapat berubah sejalan dengan perubahan situasi (*al-aḥwāl*) dan kondisi (*az-zuruf*) adalah yang berkaitan dengan format dan teknik operasional dalam menjalankan muamalah. Di sini berlaku kaidah berikut: الثبات في الأصول والمقاصد والمرونة في

<sup>198</sup> Salman 'Audah, *Ḍawābiṭ li al-Dirāsah al-Fiqhiyyah* (t.t.: t.p., t.t.), 92.

<sup>199</sup> Muḥammad Ibn Salih al-'Uthaymin, *Fath Dhi al-Jalal wa al-Ikrāmī bi Syarḥ Bulugh al-Maram*, vol. 3 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1998), 80; Yūsuf al-Qarḍāwī, *Fiqh az-Zakāh: Dirāsah Muqāranah li Aḥkamīha wa Falsafatiha fi Ḍaw' al-Qur'an wa as-Sunnah*, vol. 2 (Beirūt: Mu'assasah ar-Risālah, 1973), 37.

<sup>200</sup> Muḥadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 47.



الفروع والوسائل “Konstan dalam hal prinsip dan tujuan. Lentur dalam persoalan cabang dan media (sarana) mencapai tujuan.”

Makna kaidah ini adalah ketentuan yang mengatur *al-maqāṣid* bersifat konstan, sedangkan ketentuan hukum yang mengatur tata cara (wasilah) menuju *al-maqāṣid* bersifat lentur.” Dalam tataran teori, hampir semua ulama sepakat atas kaidah ini. Namun, dalam tataran pemahaman, ketentuan hukum mana yang termasuk kategori *al-maqāṣid* dan mana yang *al-wasā’il*, serta dalam ranah mana kaidah ini diterapkan masih menjadi perbincangan serius di kalangan ulama, bahkan menimbulkan pro-kontra. Salat, misalnya, apakah ia *al-maqāṣid* yang bersifat konstan ataukah ia adalah *al-wasā’il* yang elastis keberadaannya.<sup>201</sup>

Di antara ciri-ciri bahwa kelenturan (fleksibilitas) hukum itu adalah dalilnya bersifat *mujmāl*, *mutlāq*, dan *‘ām*, sehingga menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Beberapa dalil zakat yang masih diperdebatkan oleh para ulama di antaranya menyangkut objek zakat, pendistribusian, mustahik, dan *miqdār*-nya.<sup>202</sup>

- 6) *Al-’Ibrah fī al-mu’āmalah ma fī nafs al-amr*. Dalam permasalahan ibadah, yang menjadi pertimbangan adalah praduga orang yang bersangkutan dan

---

<sup>201</sup> As-Salusi, *al-Mu’amālat al-Māliyyah al-Mu’assirah*, 24.

<sup>202</sup> Wizārah al-Awqāf wa asy-Syu’ūn al-Islāmiyyah, *al-Mausu’at al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, ed. ke-6 (Kuwait: Dār al-Salasil, t.t.), 205; Muḥammad Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1989), 2000 & 2018; ‘Abd al-Rahmān al-Jaziri, *al-Fiqh ‘ala al-Mazāhib al-Arba’ah* (Kairo: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, 2003), 322.

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 العادات الالتفات إلى المعاني

Kaidah ini dipahami terkait ketidakbolehan berpraduga dalam bermuamalah dan hanya didasarkan pada kenyataannya.<sup>203</sup> Pengaplikasian kaidah ini mencakup seluruh dimensi muamalah, baik yang *mu'awadah* maupun *tabarru'at*. Oleh karena itu, jika ada yang menjual sesuatu dan menduga dirinya punya hak atasnya lalu ia sadar bahwa ternyata itu bukan miliknya, akadnya menjadi tidak sah. Begitu pula sebaliknya, jika ia menjual sesuatu dan menduga bahwa itu bukan miliknya kemudian jelas itu ternyata miliknya, akad jual belinya sah.<sup>204</sup> 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, 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.<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> Muḥammad Ibn Husayn al-Jayzani, *Ma'alim Uṣūl al-Fiqh 'ind Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, vol. 1 (t.t.: t.p., t.t.), 362.

<sup>204</sup> Abū 'Abdillāh al-Hazimi, *Syarḥ al-Qawā'id wa al-Uṣūl al-Jāmi'ah wa al-Furuq*, vol. 13 (t.t.: t.p., t.t.), 36.

<sup>205</sup> Zayn ad-Dīn al-Mālibari, *Fath al-Mu'in* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2009), 105.

- b. Fikih zakat termasuk komponen dari sistem ekonomi Islam

Sebagai salah satu komponen sistem ekonomi Islam, zakat menjadi simbol perlawanan terhadap sistem ekonomi kapitalis yang menguasai dunia. Di balik perkembangan teknologi dan perdagangan, ternyata masih ada di antara anggota masyarakat yang tampak sangat miskin, sementara yang lain sangat kaya. Roh dari sistem kapitalis sangat jelas dan tampak pada pengultusan 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.<sup>206</sup>

Zakat 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 At-Taubah ayat 60. Zakat ini memiliki kemiripan dengan sistem ekonomi sosialis. Jadi, proses memasukkan fikih zakat pada rumpun muamalah merupakan jalan untuk menyatukan dua komponen sistem ekonomi Islam yang selama ini terpisah.

- c. Fikih zakat disyariatkan setelah negara Madinah berdiri  
Salah satu bukti bahwa zakat merupakan fondasi Islam

---

<sup>206</sup> Yūsuf al-Qarḍāwī, *Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam* (Jakarta: Rabbani Press, 1997), 83.

adalah bahwa ia termasuk salah satu syariat yang diturunkan di Makkah, sekalipun kala itu dakwah Islam sedang dalam masa pemupukan iman. Pensyariatian zakat di Makkah berbeda dengan pensyariatannya di Madinah. Setidaknya, ada beberapa ayat tentang kewajiban berzakat yang makiyah, antara lain yang terdapat dalam Q.S. Al-A'rāf ayat 156-157, Q.S. Fuṣṣilat ayat 6-7, Q.S. Asy-Syams ayat 9, Q.S. Al-A'lā ayat 14, Q.S. Al-Ma'ārij ayat 19-25, Q.S. Ar-Rūm ayat 38, dan Q.S. Al-Muddaṣṣir ayat 42. Pelaksanaan kewajiban zakat ketika di Makkah 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 dimaksudkan agar seseorang senang melakukan zakat, walaupun dalam ayat-ayat yang diturunkan di Makkah banyak mengandung ancaman dan siksaan bagi orang-orang yang tidak memperhatikan orang yang miskin.<sup>207</sup> Lebih lanjut, Imam Ibn Kaṣīr dalam tafsirnya sewaktu menjelaskan Q.S. Al-Mu'minūn ayat 4 bahwa sebenarnya apa yang diwajibkan di Madinah hanyalah kadar dan nisab, sedangkan kewajiban zakat telah ada sebelumnya saat di Makkah.<sup>208</sup>

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

---

<sup>207</sup> Ismā'il Ibn 'Umar Ibn Kaṣīr, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Riyāḍ: Dār Taibah, 1999), 909.

<sup>208</sup> Wizārah al-Awqāf wa asy-Syu'ūn al-Islāmiyyah, *al-Mausu'at al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, vol. 3 (Kuwait: Dār as-Salasil, t.t.), 228.

komponen zakat dijelaskan secara rinci, termasuk orang-orang yang menerima zakat yang telah diperincikan Al-Qur'an dalam surah At-Taubah ayat 60:

“Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang miskin, amil zakat, yang dilunakkan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang yang berutang, untuk jalan Allah, dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana.”<sup>209</sup>

Rasulullah saw. 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 kaya tidak memperhatikan nasib mereka yang miskin. Oleh karena itu, negara sebagai institusi yang ditunjuk oleh Tuhan

---

<sup>209</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Al Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 196.

untuk menciptakan keadilan tersebut memiliki peran dan tanggung 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 penghidupan 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.”<sup>210</sup>

- d. Substansi zakat sebagai sumber pendapatan negara
- Antara kewajiban zakat dan terbentuknya negara Madinah memiliki korelasi yang tidak bisa dipisahkan. Negara sebagai suatu institusi memiliki fungsi menciptakan keadilan di bidang ekonomi, khususnya kepada seluruh warga negaranya.<sup>211</sup> 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.<sup>212</sup> 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.<sup>213</sup> Dengan demikian, zakat masuk dalam kategori *at-takaful al-ijtimā’ī* (solidaritas sosial) yang di dalamnya pasti terjadi proses

---

<sup>210</sup> Kementerian Agama RI, *Alqur’an dan Terjemahannya*, (Surabaya: Pustaka Agung Harapan), 910.

<sup>211</sup> Muḥammad al-Mubārak, *Nidzam al-Islam al-Iqtisād Mabadi’ wa Qawā’id ‘Āmmah* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.), 136-140.

<sup>212</sup> *Ibid.*, 141-142.

<sup>213</sup> Yūsuf al-Qarḍāwī, *Musykilātu al-Faqr wa Kayf ‘Alajahā al-Islam* (Beirūt: Mu’assasah ar-Risālah, 1985), 80-82.

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 At-Taubah ayat 103.

“Ambillah 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.”<sup>214</sup>

Di sisi lain, mereka yang diwajibkan membayar zakat adalah orang-orang yang telah memiliki kekayaan, seperti tergambar dalam hadis riwayat Imam Bukhārī berikut.

“Zakat dipungut dari kalangan mereka yang kaya dan diserahkan kepada mereka yang fakir miskin.”<sup>215</sup>

Kemudian, untuk soal pentasarufannya, zakat didistribusikan kepada beberapa orang yang telah dijelaskan di dalam surah At-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.<sup>216</sup> Hal ini tergambar dalam firman Allah Swt. dalam surah Al-Baqarah ayat 271, “Jika kamu menampakkan sedekah-sedekahmu, maka itu baik dan jika kamu menyembunyikannya dan memberikannya kepada orang-orang fakir, itu lebih baik

---

<sup>214</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 203.

<sup>215</sup> Muḥammad IbnIsmā'il al Al-Bukhārī *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*, vol. 2 (Dār Tauq an-Najat), 128.

<sup>216</sup> Jalal ad-Din al-Mahalli dan Jalal ad-Dīn as-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn* (Kairo: Dār al- Ḥadīṣ, t.t.), 60.

bagimu dan Allah akan menghapus sebagian kesalahan-kesalahanmu. Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan.”<sup>217</sup>

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 undang-undang apa pun yang diterbitkan oleh negara wajib dilaksanakan jika mengandung kemaslahatan umum.<sup>218</sup>

### **3. Proses Rekonstruksi Zakat 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 memosisikan sesuatu agar lebih relevan antara bangunan dalam satu paradigma dan beberapa hal lain yang terkait. Oleh karena itu, zakat yang sudah terbangun dalam rumpun ibadah terlebih dahulu harus dilakukan dekonstruksi. Karena 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

---

<sup>217</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Terjemahan* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 46.

<sup>218</sup> Muḥammad Ibn 'Umar al-Nawāwī al-Jawī, *Nihayat az-Zayn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 112.



'de' yang berarti penurunan, pengurangan, penokohan, penolakan. Jadi, dekonstruksi dapat diartikan sebagai cara-cara pengurangan terhadap konstruksi, yaitu gagasan.<sup>219</sup> Menurut Muhammad Al-Fayyadl, dekonstruksi adalah testimoni terbuka kepada mereka yang kalah, mereka yang terpinggirkan oleh stabilitas rezim bernama pengarang. Jadi, sebuah dekonstruksi adalah gerak perjalanan menuju hidup itu sendiri.<sup>220</sup>

'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.<sup>221</sup>

Filsuf kontemporer Prancis, Jacques Derrida, yang dianggap menyuguhkan sebuah pembacaan secara radikal terhadap teks-teks filsafat dan kemudian memperlakukannya. 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. Konon, pembacaannya tidaklah mengenal kata akhir. Ia selalu memulai dan mengakhiri pembacaannya dengan pertanyaan.<sup>222</sup>

Dekonstruksi memang kata yang sulit untuk didefinisikan dan Derrida sendiri menolak untuk mendefinisikannya. Namun, menurut Derrida, dekonstruksi bukanlah sebuah

---

<sup>219</sup> Tim Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia*, ed. ke-4 (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 334.

<sup>220</sup> Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2011), 232.

<sup>221</sup> K. Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer: Prancis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), 363.

<sup>222</sup> *Ibid.*

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.<sup>223</sup>

Prinsip-prinsip yang terdapat dalam teori dekonstruksi adalah

- a. melacak unsur-unsur aporia (makna paradoks, makna kontradiktif, dan makna ironi);
- b. membalikkan atau mengubah makna-makna yang sudah dikonvensionalkan.

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, Muḥammad Arkun adalah sosok filsuf Islam modern yang kerap kali mewacanakan perihal dekonstruksi. Muḥammad 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 Muḥammad Arkun, pemikiran Islam tidak lagi mau

---

<sup>223</sup> Kaelan, *Pembahasan Filsafat Bahasa* (Yogyakarta: Paradigma, 2013), 242.

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, Muḥammad Arkoun 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.<sup>224</sup>

Sementara itu, Ahmed al-Na’im lebih memandang bahwa dekonstruksi sebagai cara baca yang sangat intoleran terhadap pembekuan dan pembakuan teks. Oleh karena itu, pembacaan dekonstruktif selalu mengejutkan, bahkan sering kali subversif karena ia membongkar dan menembus ke dalam teks untuk menampilkan watak arbitrer dan ambigunya yang senantiasa terkubur oleh “kepentingan” penulis selaku pengucap teks itu.<sup>225</sup>

Setidaknya, dekonstruksi merupakan pembelaan terhadap *the other* (makna yang lain, yang tertindas). Semangatnya untuk menjunjung tinggi martabat perbedaan makna perlu kita hargai. 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

---

<sup>224</sup> Muḥammad Arkoun, *Kritik Nalar Islam* (ttp.: t.p., t.t.), 54.

<sup>225</sup> Pengantar Redaksi dalam ‘Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Dekonstruksi Syari’ah* (Yogyakarta: LKiS, 2001), vi.

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 mengajarkan pada kita bahwa hidup adalah petualangan tanpa akhir dan menuju kebenaran.

Penulis melihat bahwa penempatan zakat pada domain ibadah memperlihatkan kesenjangan antara teks dengan zakat sebagai bagian dari konsep ekonomi yang berorientasi pada kesejahteraan sosial dan dilaksanakan dengan melibatkan berbagai pihak. Zakat 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 sebagai sesuatu yang rasional, dicanangkan untuk kemaslahatan 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 dan Tuhannya. Untuk memposisikan fikih zakat pada domain muamalah dengan teori rekonstruksi, terlebih dahulu harus dilakukan pemisahan dan perombakan fikih zakat dari konstruksinya sebagai bagian dari rumpun ibadah (proses ini yang disebut dekonstruksi). Setelah dilakukan pemisahan dan perombakan, penulis merakit kembali konstruksi fikih zakat dengan memasukkannya ke dalam domain muamalah.

#### **4. Zakat sebagai Domain Muamalah**

Para ulama berbeda pendapat mengenai status zakat. Menurut Imam asy-Syāfi'ī, esensi zakat lebih cenderung pada 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 duaafa. Sementara itu, menurut Imam Abū Ḥanīfah, esensi zakat adalah ibadah, sedangkan unsur kesetaraan adalah tambahan. Hal ini berkonsekuensi pada fungsi utama zakat sebagai *riyādat an-nafs* (melatih nafsu) sehingga yang jadi pusat utama dalam zakat adalah pembebanan terhadap kelompok kaya agar bijak mengalokasikan hartanya.<sup>226</sup>

Perbedaan mengenai apakah zakat merupakan ibadah atau hak yang wajib bagi orang-orang miskin akan menimbulkan beberapa konsekuensi. Menurut Ibn Rusyd, salah satu dampak dari perbedaan ini adalah boleh dan boleh tidaknya dikeluarkan sebelum waktunya. Menurut orang yang mengatakan bahwa zakat adalah ibadah, tidak boleh mengeluarkan zakat sebelum waktunya. Sementara itu, menurut orang yang berpendapat bahwa zakat merupakan kewajiban yang bertempo, boleh mengeluarkan zakat sebelum waktunya.<sup>227</sup>

Di sini perlu dipertegas mengenai batasan ibadah dengan nilai-nilai sosial (muamalah). Esensi ibadah adalah *bertaqarrub* kepada Allah dan memperoleh pahala-Nya, sedangkan esensi muamalah adalah memenuhi kemaslahatan segenap manusia.<sup>228</sup> Ketika melihat esensi dan pelaksanaan zakat, tampak bahwa zakat merupakan pengambilan sebagian harta dari muslim untuk kesejahteraan muslim yang dilakukan oleh orang muslim.<sup>229</sup> Jadi, dapat dikatakan bahwa

---

<sup>226</sup> Tāj ad-Dīn as-Subkī, *al-Asybah wa an-Nazā'ir*, vol. 2, 267.

<sup>227</sup> Sayyid Sābiq, *Fiqhu al-Sunnah* (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1977), 338.

<sup>228</sup> Muḥammad Amīn Ibn 'Umar 'Ābidīn, *Radd al-Mukhtār 'ala ad-Durr al-Mukhtār*, vol. 2 (Riyād: Dār al-'Alam al-Kutub, 2003), 500.

<sup>229</sup> Aḥmad Tirto Sudiro, "Pengelolaan Zakat," dalam *Zakat Dan Pajak*, ed.

fikih zakat merupakan bagian dari muamalah. Dalam bahasan muamalah, fikih zakat masuk ke dalam sistem ekonomi Islam yang berfungsi untuk mengentaskan kemiskinan dan persoalan-persoalan ekonomi yang lain.<sup>230</sup>

### **E. Substansi Rekonstruksi Zakat Pertanian dari Ibadah Menuju Muamalah**

Dalam pembahasan ini akan dicontohkan tentang rekonstruksi zakat pertanian, karena pembahasan substansi rekonstruksi zakat memerlukan pembahasan dan contoh khusus. Adapun substansi rekonstruksi zakat pertanian adalah sebagai berikut:

#### **1. Pengembangan Objek-Objek Zakat Pertanian**

Secara umum, para ulama sepakat bahwa zakat pertanian adalah wajib pada empat hasil pertanian yang tumbuh di atas tanah, yaitu gandum, jerawat, kurma, dan kismis. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat pada selain keempat jenis tersebut. Ada di antara mereka yang hanya membatasi pada empat bahan pokok di atas dan sebagian yang lain memperluas cakupannya sehingga walau masih berpendapat bahan pokok akan tetapi dapat disimpan. Sementara itu, pendapat yang lain mengatakan bahwa semua tanaman yang tumbuh dan memiliki nilai ekonomis wajib dikeluarkan zakatnya.

Pendapat yang mengatakan bahwa zakat hanya wajib pada gandum, jerawat, kurma, dan kismis dan tidak ada zakat pada selainnya adalah pendapat Ḥasan al-Basri, Ibnu Sirin, Ibnu Abī Laila, Aš-Šaurī, Ḥasan Ibn Shalih, Ibnul Mubāarak, Yahyā Ibn Ādam, Abū 'Ubayd, Syiah Imamiyah, Syiah Isna Asariyah, Ibnu Ḥazm, dan sebagian Zaidiyah.

Sementara itu, yang mengatakan bahwa zakat wajib untuk

---

Wiwoho dkk., cet. 1, Jakarta: Yayasan Bina Pembangunan, 1991, 159.

<sup>230</sup> Yūsuf al-Qarḍāwī, *al-Ibādah fī al-Islam* (Beirūt: Mu'assasah ar-Risālah, 1983), 239.

setiap yang dijadikan makanan pokok dan dapat disimpan adalah Mālik dan Syāfi'ī. Imam Syāfi'ī menambahkan syarat, yaitu harus kering untuk biji-bijian dan buah-buahan dan juga yang ditanam oleh manusia.

Pendapat ketiga adalah setiap tanaman yang dapat dikeringkan, bertahan lama, dan bisa ditimbang maka wajib dikeluarkan zakatnya. Para ulama yang berpendapat seperti ini adalah Imam Aḥmad, Abū Yūsuf dan Muḥammad Ibn Ḥanafiyah.

Pendapat keempat adalah pendapat yang mengatakan bahwa zakat wajib ditunaikan untuk setiap yang keluar dari tanah. Pendapat ini adalah pendapatnya Abū Ḥanīfah yang mewajibkan zakat pada setiap pertanian yang dimaksudkan untuk pertumbuhan tanah, baik sedikit maupun 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.

Sebagaimana telah dijelaskan di bab 3 juga, dari pendapat-pendapat di atas, yang paling relevan menurut penulis adalah pendapat Abū Ḥanīfah dan orang yang mengatakan sebagaimana perkataannya karena selaras dengan kondisi pada era kontemporer ini. Pendapat Abū Ḥanīfah ini lebih relevan karena dalil-dalil jumhur fukaha *marjuh* (tidak kuat) dari berbagai sisi dengan beberapa sebab.

- a. Hadis-hadis yang dijadikan dalil oleh mereka semuanya daif dan tidak kuat untuk mengkhhususkan keumuman ayat Al-Qur'an dan tidak juga hadis sahih 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 *taqyīd* dalil yang umum atau

membatasi zakat pada jenis-jenis tertentu. Zakat pertanian diwajibkan sewaktu panen dan ayatnya jelas, “Berikanlah haknya pada hari panen.”<sup>231</sup> Syariat tidak mensyaratkan berlalunya haul terhadapnya karena pertumbuhannya terlihat saat panen tersebut, bukan pada kemampuan bertahan dalam waktu yang lama. Namun, syariat mensyaratkan *haul* dalam jenis zakat yang lain karena di situlah pertumbuhannya.

- c. Pendapat para ulama yang berbasis *qiyas* pun masih perlu dikritisi. Misalnya, Syāfi‘iyah meng-*qiyas*-kan gandum dan jerawat dengan semua yang digunakan dalam membuat roti dan bubur, tetapi tidak meng-*qiyas*-kan kurma dan kismis dengan semua yang dijadikan bahan makanan pokok dalam buah-buahan. Imam Mālik mewajibkan zakat atas minyak lobak, padahal tidak dikonsumsi, sementara dia tidak mewajibkan zakat atas minyak kattan, wijen, kelapa, dan yang lainnya.<sup>232</sup> Ḥanābilah 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 fikih mereka.<sup>233</sup>
- d. Banyak ragam tanaman pada 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

---

<sup>231</sup> Q.S. Al-An‘ām [6]: 141

<sup>232</sup> Ibnu Ḥazm, *al-Muḥallā*, vol. 5 (Beirūt: Dārul Kutub al ‘Ilmiyyah, 2003), 214.

<sup>233</sup> Ibnu Qudāmah, *al-Mugnī*, vol. 2 (Riyād: Dār ‘Alimul Kutub, 1997), 293.



dan sayur-sayuran yang harganya mahal melebihi makanan pokok.

- e. Para ulama membangun pendapat-pendapat mereka dalam menentukan jenis-jenis tanaman yang merekawajibkan zakat adalah berdasarkan adat, lingkungan, dan waktu yang mereka hidup di dalamnya. Saat itu Imam Syāfi'ī melihat pohon badam dan kacang-kacangan belum menjadi makanan pokok di Hijaz. Seandainya itu makanan pokok di sana, ia akan mewajibkan zakat atasnya.
- f. Islam datang untuk memberikan solusi atas permasalahan-permasalahan kemanusiaan pada setiap zamannya. Kaidah-kaidah baku telah disiapkan untuk merespons kondisi yang sering berubah serta standar *maṣlahah* yang selalu mengalami pembaharuan.
- g. Ada beberapa hal yang menguatkan pendapat tentang perlunya memperluas objek pertanian sebagaimana pendapat Abū Ḥanīfah dan para ulama lain yang mendukungnya.
  - Ayat-ayat dan hadis-hadis yang dijadikan sandaran Abū Ḥanīfah bersifat umum dan jelas dan tidak ada dalil lain yang jelas dan kuat untuk mengkhususkannya atau menjadikannya *muqayyad*.
  - Alasan diwajibkannya zakat pertanian dan buah-buahan karena mengalami perkembangan dan pertumbuhan sehingga terjadi pertambahan nilai ekonominya.
  - Komite Syar'ī House of Zakāh (rumah zakat) Kuwait yang berafiliasi dengan Kementerian Wakaf memilih pendapat Abū Ḥanīfah 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.” Pendapat tersebut adalah yang paling adil dan paling *rajih* (kuat) berdasarkan firman Allah Taala.

﴿ 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.”<sup>234</sup>

- 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, entah itu bisa dimakan manusia ataupun hewan.”<sup>235</sup>

## 2. Penyamaan Nilai Nisab Zakat Pertanian dengan Nisab Zakat Emas

Dalam pembahasan sebelum telah dijelaskan dengan panjang lebar terkait nisab zakat pertanian. Nisab zakat sebesar 5 *ausuq* (7,5 kuintal)<sup>236</sup> atau sebesar 653kg menurut pendapat Yūsuf Qarḍāwī.<sup>237</sup>

Sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, zakat terus berkembang seiring dengan

<sup>234</sup> Q.S. Al-Baqarah [2]: 267

<sup>235</sup> Muḥammad Qāsim asy-Syum, *Zakāh az-Zurū' wa as-Šimār fi Ḍaui Taṭāwwuri az-Zira'ah fi al-'Ashr al-Ḥadis* (Lebanon: Dār an-Nawadir: 2011), 162

<sup>236</sup> Ḥadis no. 1395, Muḥammad Ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥiḥ Al-Bukhārī*, vol. 2 (Beirut: Dār Tawq an-Najah, 1422 H), 116.

<sup>237</sup> Yūsuf al-Qarḍāwī, *Hukum Zakat* (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2007) 351.

berkembangnya zaman. Namun, sejatinya tidak hanya terkait objek, pendistribusian, dan mustahiknya saja yang dinamis. Akan tetapi, terkait nisab pun juga mengalami pergeseran. Misalnya, nisab sapi, para ulama berselisih pendapat berapa jumlah nisabnya. Menurut jumbuh, nisabnya adalah 30 ekor; menurut at-Ṭabari 50 ekor; sementara menurut Ibn Musayyib, al-Laith, dan Abū 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.<sup>238</sup> Di Indonesia, sapi sangat beragam. Jika didasarkan pada sapi lokal yang harganya berkisar Rp 15.000.000 dan jumlah nisabnya 30 ekor, bagi mereka yang memiliki sapi limousin nisabnya bisa lebih kecil, bahkan  $\frac{1}{2}$  dari nisab sapi lokal, karena harga 1 ekor sapi jenis limousin sebanding dengan 2 ekor sapi lokal.

Perbedaan pendapat ini menunjukkan nisab zakat bersifat ijtihadi dan dimungkinkan berubah sesuai dengan situasi dan kondisi pada zamannya. Apabila berpatokan pada teori *qaṭ'ī-zanni*, teks Al-Qur'an dan hadis yang berupa bilangan dikatakan *qaṭ'ī* atau *mufassar* dalam istilah Ḥanafiyah.<sup>239</sup> Namun, hal ini menjadi terbantahkan dengan apa yang pernah dilakukan oleh Sayidina 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb ketika beliau menetapkan hukuman dera sebanyak 80 kali bagi pengonsumsi minuman keras yang seharusnya didera 40 kali. Hal ini sebagaimana tersebut di dalam hadis riwayat Bukhārī dan Muslim, "Dari Anas Ibn Mālīk 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 Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq ra. Kemudian, pada masa kekhalifahan Sayidina 'Umar Ibn al-

---

<sup>238</sup> Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal*, vol. 5 (Beirūt: Mu'assasah ar-Risālah, 2009), 230.

<sup>239</sup> Muḥammad Wahbah az-Zuhaylī, *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2003), 178.

Khaṭṭāb ra., beliau bermusyawarah (meminta pendapat) kepada yang lain. Lantas, sahabat 'Abd al-Rahmān ra. mengatakan, 'Paling ringannya sanksi adalah 80 kali dera.' Lalu, Sayidina 'Umar ra. memerintahkan dengan hal itu (80 kali dera)."<sup>240</sup>

Dalam kasus nisab, peneliti melihat bahwa penetapan angka dalam nas hadis dilakukan oleh Rasulullah saw. berdasarkan kondisi sosial ekonomi masyarakat pada waktu itu. Meskipun ukuran nisab zakat sangat diperlukan untuk mengukur kekayaan seseorang dan sebagiannya sudah ditentukan sejak zaman Rasulullah saw., besaran nisab yang telah disampaikan dalam hadis Rasulullah saw. merupakan pedoman umum (*taqrīb*) untuk mengukur batas minimal kekayaan seseorang untuk dikenai kewajiban zakat dan merupakan *al-bayan al-ḥalli al-waqi'i* (penjelasan sesuai keadaan yang terjadi saat itu). 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. Pada era kontemporer ini, perlu ada standar ukuran yang baku terhadap batas minimal nisab zakat. Penulis melihat bahwa untuk melahirkan keadilan, nisab zakat pertanian harus disetarakan dengan nisab zakat emas atau perak, yaitu 85 gram emas atau nilai harga dari 85 gram emas, dengan berbagai alasan berikut.

- a. Mempertahankan ukuran nisab zakat pertanian 5 *wasaq* (653 kg) akan memunculkan masalah dan melahirkan ketimpangan. Produk-produk pertanian pada era modern

---

<sup>240</sup> Muslim Ibn al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisabūri, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 3 (Beirūt: Dār Ihyā' at-Turaṣ al-'Arabī, t.t.), 1330.

ini rentan mengalami fluktuasi harga. Hal ini akan berakibat terlalu rendahnya nilai lima *wasaq* ketika harga produk pertanian mengalami penurunan dan/atau terlalu tingginya nilai lima *wasaq* ketika harga produk pertanian mengalami kenaikan. Kondisi ini menyebabkan sulit untuk memotret petani yang kaya dan juga petani yang miskin. Secara teologis, petani yang panen dan harga jualnya rendah akan sangat terbebani

- b. Dalam perjalanan risalah Islam, telah dipraktikkan penyamaan nisab zakat pertanian dengan zakat perak dan emas. Abū 'Ubayd menjelaskan dalam kitabnya *Al-Amwāl*<sup>241</sup> bahwa sebagian ulama klasik melihat pada harga buah-buahan dan sayur-sayuran untuk dizakati jika dijual. Di antara mereka adalah Maimun Ibn Mahrom, Ibnu Syihab, dan saya mengira Al-Auza'i adalah orang ketiga yang berpendapat seperti itu. Menurut mereka, jika harganya mencapai 200 dirham, zakatnya 5 dirham.

Dari uraian di atas, dapat disampaikan bahwa dalam permasalahan zakat, hanya satu yang bersifat *sabat*, yaitu hukum wajibnya mengeluarkan zakat. Sementara itu, terkait masalah teknis penyelenggaraan zakat itu sendiri sifatnya dinamis dan elastis. Terkait hadis-hadis yang menjelaskan mengenai objek, nisab, dan lain-lainnya, bukanlah sebagai penakhsis terhadap dalil-dalil zakat dalam Al-Qur'an yang bersifat umum, melainkan sebagai *al-bayan al-ḥalli al-waqi'i* (penjelasan sesuai keadaan yang terjadi saat itu). Teori ini sebagai catatan tambahan mengenai relevansi sunah terhadap Al-Qur'an yang selama ini terdiri atas empat poin: (a) menguatkan apa yang ada dalam Al-Qur'an; (b) menjelaskan keumuman atau kemutlakan yang ada dalam Al-Qur'an; (c) menasakh hukum-hukum yang tidak berlaku lagi; dan (d)

---

<sup>241</sup> Abū 'Ubayd, *al-Amwāl*, vol. 2 (Mesir: Dār al-Huda an-Nabawī, 2007), 168.

membuat hukum baru yang tidak ada di dalam Al-Qur'an.<sup>242</sup>

### 3. Mengganti Nilai Zakat Pertanian Menjadi 2,5%

Dalam pembahasan fikih 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 zakatnya adalah 10%, sedangkan yang tidak membutuhkan usaha dan tenaga zakatnya adalah setengah dari sepersepuluh, yakni 5%. Beberapa hadis berikut menerangkan tentang ini.

Hadis yang diriwayatkan Imam Bukhārī dari Ibnu 'Umar berkata, Rasulullah saw. bersabda,

“Yang diairi dengan air hujan dan mata air atau tanpa bantuan manusia maka sepersepuluh dan yang diairi dengan disirami maka setengahnya.”<sup>243</sup>

Hadis yang diriwayatkan Imam Muslim dari Abū Zubair dari Jābir secara marfuk,

“Yang diairi hujan, sungai, mata air, atau tadah hujan maka sepersepuluh dan yang diairi menggunakan unta atau disirami maka setengahnya.”<sup>244</sup>

At-Turmuzi<sup>245</sup> meriwayatkan dari jalur Abū Hurairah, ia berkata, Rasulullah bersabda,

---

<sup>242</sup> Aḥmad Ibn Abi Sahal as-Sarakhsi, *Uṣūl as-Sarakhsi* (Hyderabad: Lajnah Ihyā' al-Ma'arif al-'Uṣmāniyyah, 1993), 273.

<sup>243</sup> Ḥadis no. 1483, “Kitāb az-Zakāh, Bab al-'Usyr fī ma Yusqā min Mā'i as-Samā' wa bi al-Ma' al-Jārī wa lam Yara 'Umar Ibn 'Abdul 'Azīz fī al-'Asal Saian,” Muḥammad ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibnu Kaṣīr, 2002), 361-362.

<sup>244</sup> Ḥadis no. 981, “Kitāb az-Zakāh Bab Ma Fihi al-'Usyr au Ma Fihi Niṣfu al-'Usyr,” Muslim ibn Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Ḥadis, 1991), 675.

<sup>245</sup> Muḥammad Ibn Isa Ibn Surah at-Turmudzi, *Ṣaḥīḥ at Turmudzi bi Syarḥi Ibnu al-'Arabī* (Beirut: Dārul Kutub al-'Arabī )

“Yang diairi hujan atau mata air sepersepuluh dan yang disirami setengahnya.”

Ibnu Mājah<sup>246</sup> meriwayatkan bahwasanya Muadz Ibn Jabal berkata, “Rasulullah saw. mengutusku ke Yaman dan memerintahkanku untuk mengambil zakat yang diairi hujan dan tadah hujan sepersepuluh, sedangkan yang disirami dengan unta maka setengahnya.”

Yahyā Ibn Ādam meriwayatkan dalam kitab *al-Kharāj*,<sup>247</sup> hadis Aban dari Anas dan lafaznya,

“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 fikih sepakat dalam hal tersebut tanpa ada perbedaan. Imam Baihaqī dalam *Sunan al-Kubrā*<sup>248</sup> menjelaskan bahwa itu adalah perkataan seluruh ahli fikih dan tidak ada perselisihan. Begitu pula yang diisyaratkan Imam Syāfi’ī dalam kitabnya *al-Mukhtaṣar* bahwasanya itu adalah ijmak para ulama. Ibnu Qudāmah menjelaskan dalam *al-Mugni*<sup>249</sup> bahwa itu adalah perkataan Imam Mālik, Šaurī, Abū Ḥanīfah, dan tidak ada perselisihan.

Al-Khatthabī memerinci proses pada usaha pertanian<sup>250</sup> dan ini lebih mendekati unsur keadilan karena mempertimbangkan proses-proses usaha, seperti pemanjangan parit dan bagaimana pendistribusiannya. Sebenarnya, substansi dari hadis-hadis di atas adalah adanya perhitungan beban usaha yang diperhitungkan sehingga akan

---

<sup>246</sup> Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah* (Beirūt: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah)

<sup>247</sup> Yahyā Ibn Ādam, *al-Kharāj* (Kairo: Dār asy-Syurūq: 1987), 517

<sup>248</sup> Al Baihaqī, *Sunan Al Kubrā*, vol. 4 (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), 130

<sup>249</sup> Ibu Qudāmah, *al-Mugni*, vol. 2, 262.

<sup>250</sup> Al-Khatthabī, *Ma’alim As-Sunan*, vol. 2, 252.

mengurangi beban atau besaran zakat dari sepuluh persen menjadi lima persen. Apabila sebagiannya memerlukan beban usaha dan separuhnya tidak, misalnya setengah tahun dengan beban usaha dan setengah tahun lagi tanpa beban usaha, besaran zakatnya adalah  $\frac{3}{4}$  dari sepersepuluh atau 7,5%. Ibnu Qudāmah berkata, “Kami tidak mengetahui perselisihan di dalamnya.”<sup>251</sup> Imam Nawāwī menambahkan dalam *al-Majmu*<sup>252</sup> bahwa beban usaha membeli air untuk pengairan kebun atau sawah juga termasuk yang harus diperhitungkan.

Menurut hemat penulis, pada 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, lima persen ataupun sepuluh persen dan juga tujuh setengah persen bisa ditinjau ulang demi melahirkan rasa keadilan apabila dibandingkan dengan zakat lainnya, yaitu 2,5 persen, dengan alasan sebagai berikut.

- a. Pada zaman sekarang ini, pola usaha pertanian tidak jauh berbeda dengan usaha yang lain, baik itu tingkat kesulitannya, prosesnya, modalnya, maupun sumber dayanya. Sementara itu, prospek dan keuntungannya sangat rendah.
- b. Analisis para ulama selama ini kurang tepat. Di antara mereka ada yang mengatakan bahwa usaha pertanian lebih mudah dan tidak memerlukan usaha yang ekstra dibanding usaha lainnya. Seperti yang diungkapkan oleh Yūsuf Qarḍāwī,<sup>253</sup> wajar nilai nisab zakat pertanian lima

---

<sup>251</sup> Ibnu Qudāmah, *al-Mugni*, vol. 2, 265.

<sup>252</sup> Nawāwī, *al-Majmū' Syarḥul Muhazzab*, vol. 5, 462.

<sup>253</sup> Yūsuf Al-Qarḍāwī, *Hukum Zakat: Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Zakat Berdasarkan Qur'an dan Hadis*, terj. Salman Harun, Didin Hafidhuddin, dan Hasanuddin cet. ke-10 (Bogor: Pustaka Litera



*ausuq* lebih sedikit dibandingkan dengan nilai nisab zakat lainnya. Begitu pula besaran zakat pertanian 5 persen atau 7,5 persen atau sepuluh persen adalah lebih besar dibandingkan dengan zakat lainnya yang hanya 2,5 persen. Yūsuf Qarḍāwī memperkirakan sebab-sebab hal itu sebagai berikut.

- 1) Nikmat Allah dalam menumbuhkan tanaman lebih tampak dibanding yang lainnya dan usaha yang dibutuhkan petani lebih sedikit daripada usaha di bidang lainnya. Hal ini didasarkan pada firman Allah, “Supaya mereka dapat memakan dari buahnya dan dari apa yang diusahakan oleh tangan mereka maka mengapakah mereka tidak bersyukur?”<sup>254</sup>
- 2) Sesungguhnya, manusia tidak dapat memperkaya dari hasil bumi. Jadi, inilah maksud syariat untuk memperkecil nisab tumbuh-tumbuhan agar dapat melibatkan banyak orang yang membutuhkan hasil bumi, terutama makanan.
- 3) Zakat dari hasil bumi adalah berupa biji-bijian dan buah yang merupakan keuntungan dari bumi (tanah) itu sendiri dan tanah sebagai modalnya tidak dizakati. Berbeda dengan zakat ternak, yang dizakati adalah ternaknya, yaitu yang merupakan modal dan untungnya.

Penulis melihat bahwa argumentasi Yusuf Qarḍāwī kurang tepat dengan alasan berikut.

- 1) Anggapan Yūsuf Qarḍāwī bahwa sektor pertanian lebih tampak nikmatnya adalah relevan pada era klasik, tetapi sangat tidak relevan jika diterapkan pada saat ini. Alasannya, pada zaman kenabian, bekerja menjadi petani

---

Antar Nusa, 2007), 262-263.

<sup>254</sup> Q.S. Yasin [36]: 35.

adalah pekerjaan yang termasuk diunggulkan di samping perdagangan. Begitu pula usaha-usaha yang diperlukan untuk bertani, tidak serumit usaha pertanian pada era sekarang karena belum terjadi kerusakan alam sehingga keseimbangan alam masih terjaga. Pada era modern ini, sektor pertanian adalah pekerjaan yang sudah tidak menarik lagi. Di samping sudah tidak menjanjikan, usaha pertanian membutuhkan usaha dan modal yang sangat besar—seperti juga usaha dan modal untuk sektor di luar pertanian—karena tanaman pada saat ini rentan dengan penyakit dan hama. Beberapa sebabnya adalah cuaca yang tidak menentu, keseimbangan alam yang terganggu sehingga hama tanaman sangat menjamur, dan sementara waktu obat dan pupuk pertanian sangat mahal karena secara ekonomi politik, petani adalah pihak yang lemah dan termarginalkan. Fenomena ini mendorong para petani untuk beralih bekerja di sektor yang lain dan menyebabkan generasi muda menghindari sektor pertanian ini. Para peneliti dan juga data lainnya membuktikan fenomena ini, di antaranya sebagai berikut.

a) Anisa Puspitasari mengungkapkan bahwa modal petani cabai membutuhkan Rp 73.765.150/ha.<sup>255</sup> Mei Tri Sundari mengabarkan bahwa para petani wortel membutuhkan biaya sebesar Rp 4.760.703,81 per ha.<sup>256</sup> Umi Barokah, Wiwit Rahayu, dan Mei Tri Sundari dalam penelitiannya menemukan bahwa rata-rata penerimaan usaha tani padi di Kabupaten

---

<sup>255</sup> Anisa Puspitasari, "Analisis Biaya dan Pendapatan Usahatani Cabai Rawit di Kecamatan Cigalontang Kabupaten Tasikmalaya," *Mimbar Agribisnis: Jurnal Pemikiran Masyarakat Ilmiah Berwawasan Agribisnis* 6, no. 2 (Juli 2020): 1130-1142.

<sup>256</sup> Mei Tri Sundari, "Analisis Biaya dan Pendapatan Usaha Tani Wortel di Kabupaten Karanganyar," *SEPA* 7, no.2 (2011): 119-126.

Karanganyar sebesar Rp 14.429.117,37/ha/th dan biaya usaha tani sebesar Rp 7.142.446,39/ha/th sehingga diperoleh rata-rata pendapatan usaha tani padi sebesar Rp 7.286.670,98/ha/th dan akan dihasilkan penghasilan bersih Rp 607.222/ha/bulan.<sup>257</sup>

- b) BPS merilis laporan penurunan jumlah pertanian dari tahun ke tahun. Tahun 2011 berjumlah 42.456.452 rumah tangga; tahun 2012 berjumlah 41.665.576 rumah tangga; tahun 2013 berjumlah 40.764.720 rumah tangga; tahun 2014 tinggal 38.973.033 rumah tangga;<sup>258</sup> dan tahun 2018 tinggal tersisa 33.487.806.<sup>259</sup>
- c) Dalam laporan BPS bulan Maret 2018,<sup>260</sup> jumlah penduduk miskin di Indonesia mencapai 25,95 juta orang dan didominasi oleh para petani di pedesaan. Persentase penduduk miskin di daerah perkotaan adalah 7,02 persen pada Maret 2018. Sementara itu, persentase penduduk miskin di daerah pedesaan adalah 13,20 persen pada Maret 2018.
- d) Penelitian Muhammad Nurjihadi dan Arya Hadi Dharmawan menunjukkan bahwa petani tembakau di pedesaan Pulau Lombok mengalami lingkaran setan kemiskinan dengan pola baru. Rendahnya tingkat modal mendorong petani untuk bermitra dengan perusahaan tembakau. Kemitraan ini kemudian

---

<sup>257</sup> Umi Barokah, Wiwit Rahayu, dan Mei Tri Sundari, "Analisis Biaya dan Pendapatan Usahatani Padi di Kabupaten Karanganyar," *AGRIC* 26, no. 1 & 2 (Juli-Desember 2014): 12-19.

<sup>258</sup> <http://www.bps.go.id>.

<sup>259</sup> Hasil Survei Pertanian Antar Sensus (SUTAS) 2018. <https://www.bps.go.id/publication/download>. Diakses Nopember 2020.

<sup>260</sup> <http://www.bps.go.id>. (Berita resmi statistik, Profi Kemiskinan di Indonesia Maret 2018 No. 57/07/Th. XXI, 16 Juli 2018)

menciptakan ketergantungan petani pada komoditas tembakau dan perusahaan mitra. Ketergantungan itu membuat posisi tawar petani lemah dalam proses transaksi yang mengakibatkan rendahnya pendapatan petani, pendapatan yang rendah membuat petani terjebak pada *debt trap* dan tidak mampu mengakumulasi modal. Dengan demikian, petani kembali memiliki modal yang sangat rendah.

- 2) Anggapan Yūsuf Qarḍāwī bahwa manusia tidak dapat memperkaya dari hasil bumi tidak sepenuhnya tepat. Banyak para konglomerat yang kaya bergelut di bidang pertanian. Seperti dalam laporan Yayasan Keanekaragaman Hayati Indonesia,<sup>261</sup> ada 30 konglomerat besar yang menguasai lebih dari 1.000 perusahaan perkebunan sawit. Per tahun 2017, dari total areal perkebunan sawit sebesar 12,3 juta hektare, proporsi areal perkebunan masih dikuasai oleh perusahaan besar swasta yang mencapai 53,12%, selebihnya perkebunan rakyat 40,28% dan perkebunan besar negeri 6,61%. Adapun perusahaan besar swasta itu di antaranya adalah Sinar Mas, Grup Salim, Lyman, Sampoerna, Bakrie, dan Raja Garuda Mas.
- 3) Pandangan Yūsuf Qarḍāwī bahwa zakat dari hasil bumi adalah biji dan buah yang merupakan keuntungan dari bumi (tanah) itu sendiri dan tanah sebagai modalnya tidak dizakati, berbeda dengan zakat ternak yang dizakati adalah ternaknya, yaitu yang merupakan modal dan untungnya, adalah jauh dari realitas pada era kontemporer ini. Pada saat ini, usaha peternakan dan yang lainnya juga membutuhkan lahan tanah untuk

---

<sup>261</sup> Yayasan Keanekaragaman Hayati Indonesia, "Studi Rantai Pasok TBS Petani Kelapa Sawit Swadaya," (Januari 2019): 11-13.

mengembangkannya. Misalnya, budi daya *breeding* domba di Desa Jinggotan, Kabupaten Jepara, yang membutuhkan lahan ± 4,17 ha dengan nilai investasi Rp 17.351.800.000,-<sup>262</sup>. Begitu juga dengan PT Greenfields Indonesia, perusahaan ternak yang sangat besar di Indonesia ini juga membutuhkan lahan yang sangat luas. Dalam laporannya terungkap bahwa peternakannya yang kedua di Wlingi, Jawa Timur, terbentang di lahan seluas 172 hektare yang menjadi “rumah” bagi 9.500 ekor sapi yang mampu menghasilkan 45 juta liter susu setahunnya. Pabrik susunya sendiri berlokasi di Babadan, Malang, Jawa Timur, dengan kapasitas produksi 40 juta liter susu setiap tahun dan dibangun di atas lahan seluas 7 hektare.<sup>263</sup>

- c. Sifat zakat dan begitu pula zakat pertanian lebih dominan pada aspek muamalah sehingga pertimbangan hukum berdasarkan tempat dan waktu sangat diperlukan agar *maqāṣid* zakat pertanian dapat terwujud. Dalam perjalanan risalah Islam, telah dipraktikkan penyamaan nisab zakat pertanian dengan zakat perak dan emas, baik nilai nisabnya maupun nilai zakatnya. Imam Mālik dalam kitab *Al-Mudawwanah Al-Kubro*<sup>264</sup> dari riwayat Sahnun berpendapat bahwa zakat buah-buahan dan sayur-sayuran dapat ditunaikan dengan harga (uang) jika telah mencapai haul. Dalam kitab *al-Furū'*<sup>265</sup> karangan Al-Maqdisī yang bermazhab Ḥanbalī, dijelaskan bahwa sebagian ulama Ḥanābilah sependapat dengan Mālikīyah bahwa zakat pertanian dapat dibayar dengan wujud uang. Imam Qurṭubī menukil dalam tafsirnya, dari Ḥasan Basyrī,

---

<sup>262</sup> <https://cjip.jatengprov.go.id/> diakses pada tanggal 5 desember 2021

<sup>263</sup> <https://greenfieldsdairy.com/id/business/our-farms/> diakses pada tanggal 5 desember 2021

<sup>264</sup> At-Tanuhi, *Al-Mudawwanah al Kubrā*, vol. 1 (t.p., t.t.), 252.

<sup>265</sup> Al-Maqdisī, *Al-Furū'*, vol. 2 (Beirūt: Muasasah ar-Risālah, 2003), 430.

Az-Zuhri, Al-Auza'i, mereka menjelaskan bahwa sayur-mayur dizakati dengan harganya jika dijual dan harganya mencapai 200 dirham.<sup>266</sup> Abū 'Ubayd menjelaskan dalam kitabnya *Al-Amwāl*<sup>267</sup> bahwa sebagian ulama klasik melihat pada harga buah-buahan dan sayur-sayuran untuk dizakati jika di jual. Di antara mereka adalah Maimun Ibn Mahrom, Ibnu Syihab, dan Al-Auza'i. Menurut mereka, jika harganya mencapai 200 dirham, zakatnya 5 dirham.

#### 4. Perhitungan Biaya Produksi, Utang, Biaya Hidup, dan Pajak sebagai Pengurang Hasil Pertanian Kena Zakat

Biaya produksi, hutang, biaya hidup, dan pajak sudah seharusnya diperhitungkan untuk dijadikan unsur pengurang harta yang wajib dizakati, begitu pula pada zakat pertanian karena hal itu lebih sesuai dengan keadilan yang merupakan unsur penting dalam ajaran Islam. Ibnu 'Umar dan yang sependapat dengannya berpendapat bahwa dipisahkan utang atau apa yang dia nafkahkan ke pertaniannya dan keluarganya kemudian dizakatkan sisanya. Ini juga pendapat Imam Makhul, 'Aṭā', Thawus, Sufyān Aš-Šaurī, Abī Ṭālib, Ibnul Mubāarak, Abū 'Ubayd, Abī Yūsuf, dan Muḥammad dari ulama' Ḥanafiyah, juga salah satu pendapat Imam Aḥmad.<sup>268</sup>

Pendapat Ibnu 'Umar dan yang lainnya tersebut lebih dekat dengan jiwa syariat Islam dan lebih relevan dengan *maqāṣid asy-syarī'ah* untuk melahirkan *maṣlaḥah* dan keadilan pada zakat pertanian. Hal ini mengisyaratkan akan adanya persamaan antara zakat pertanian yang tanpa haul dan zakat

---

<sup>266</sup> Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, vol. 3 (Lebanon: Ar Resalah Publishers, 2006), 103.

<sup>267</sup> Abū 'Ubayd, *al-Amwāl*, vol. 2, 168.

<sup>268</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayah Al-Mujtahid*, vol, 1, 179; Abū 'Ubayd, *Al- Amwāl*, 540.

lainnya yang memiliki konsep haul. Di samping sebagai jumlah waktu yang dibutuhkan untuk berkembangnya harta, haul juga berfungsi sebagai waktu untuk mempermudah perhitungan biaya hidup sebagai pengurang harta kena zakat. Walaupun zakat pertanian tidak dipersyaratkan haul, selama jangka waktu tanaman perlu dikalkulasi biaya hidup petani dan keluarganya serta biaya produksi.

Pajak tanah dan utang juga harus diperhitungkan sebagai unsur pengurang penghasilan kena zakat. Yahyā IbnĀdam<sup>269</sup> meriwayatkan dari Sofyan Aš-Šaurī bahwasanya dia berkata tentang pajak tanah, "Pisahkan utangmu dan pajakmu apabila mencapai 5 *wasāq* (652,8 kg) maka keluarkanlah zakatnya setelah itu." Abū 'Ubayd<sup>270</sup> menukil dari Ibrāhīm Ibn'Ablah, dia berkata, "'Umar Ibn 'Abdul 'Azīz memerintahkan kepada pegawainya di Palestina, yaitu 'Abdullah Ibn 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.'"

Substansi dari perbedaan besaran zakat 5% dengan 10% adalah karena adanya beban usaha yang harus diperhitungkan. Begitu pula dengan hadis yang memerintahkan agar disisakan sepertiga ataupun seperempat dan pendapat yang mempertimbangkan biaya produksi dan biaya lainnya, ini lebih menjiwai roh ajaran Islam, yaitu dalam rangka mewujudkan keadilan dan memosisikan urusan pada tempatnya sehingga dapat terwujudnya *maqāsid asy-syari'ah*, yaitu *maṣlahah* bagi pihak-pihak terkait.

Fenomena di lapangan saat ini adalah mayoritas praktik

---

<sup>269</sup> Abū Yūsuf, *Al-Kharāj*, 576.

<sup>270</sup> Abū 'Ubayd, *Al-Amwāl*, 105.

zakat pertanian tidak memperhitungkan biaya produksi, biaya hidup, utang, serta pajak sebagai pengurang penghasilan kena zakat. Muḥammad Qāsīm asy-Syuum, ketika melakukan wawancara penelitian dengan Dr. Wahbah Az-Zuḥaili, menanyakan pendapatnya dalam hal ini. Ia menguatkan tidak dipertimbangkannya pembiayaan dan harusnya mengeluarkan zakat dari pokok harta yang dihasilkan (penghasilan kotor). Kalau kita mencermati undang-undang zakat di beberapa negara, di antaranya undang-undang zakat yang ada di Sudan klausul nomor 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.<sup>271</sup>

## 5. Penerapan Dalil dan *Qā'idah Tasyrī'iyah*

Berangkat dari penetapan zakat sebagai bagian dari domain muamalah, 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'ī yang tidak bisa berubah sepanjang masa.
- b. Beberapa nas Al-Qur'an dan hadis yang berbicara tentang objek, *miqdār*, dan pengelolaannya (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 berikut.
  - 1) Pendekatan *ta'līl al-aḥkām*, yaitu menjadikan 'illat hukum sebagai faktor utama dalam menafsirkan

---

<sup>271</sup> Qāsīm asy-Syuum, *Zakah az-Zurū' wa as-Šimār*, 210



beberapa nas tersebut. Hal ini sejalan dengan kaidah *al-ḥukm yadūru ma'a 'illatihi wujūdan wa 'adaman* (hukum selalu berkisar di antara 'illat-nya, baik adanya maupun tidak adanya). Oleh karena itu, jika *Syāri'* mengaitkan suatu hukum dengan suatu sebab ataupun ilat, hukum tersebut dapat hilang karena hilangnya sebab atau ilat tersebut.<sup>272</sup>

- 2) Pendekatan *maṣlahah*, yaitu manfaat yang hendak diwujudkan oleh syariat kepada umat manusia berupa proteksi spiritual, kehidupan, intelektual, keturunan, dan kekayaan sesuai dengan hierarki tertentu.<sup>273</sup> Hal ini dapat dipahami dari konsep zakat pertanian sebagai cara Allah Swt. dalam menciptakan terjadinya hubungan sesama manusia yang didasarkan pada asas kemanusiaan dan kesejahteraan bersama.<sup>274</sup>
- 3) Pendekatan *maqāṣid asy-syari'ah*, yaitu substansi-substansi dan tujuan-tujuan yang diperhatikan dalam pembuatan hukum syariat, baik keseluruhan maupun hanya sebagian saja.<sup>275</sup> *Miqdār* zakat, nisab zakat, dan bentuk-bentuk pengelolannya dipandang sebagai *wasā'il* (instrumen) yang memiliki sifat fleksibel, sedangkan terciptanya keadilan, kesejahteraan, dan kondusivitas masyarakat dipandang sebagai *maqāṣid* yang bersifat tegas. Zakat pertanian adalah bagian dari syariat yang *ma'qūl al-ma'nā* yang kemaslahatan dan *maqāṣid syari'ah*-nya dapat dirasakan secara

---

<sup>272</sup> Zakariya al-Bakistani, *Min Uṣūl al-Fiqh 'ala Manhaj Ahl al-Ḥadīṣ* (t.p.: t.p., t.t.), 65.

<sup>273</sup> Sa'īd Ramaḍān al-Buti, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah* (t.t.: t.p., t.t.), 23.

<sup>274</sup> Yūsuf al-Qarḍāwī, *Musykilātu al-Faqr wa Kayf 'Alajahā al-Islam* (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1985), 91.

<sup>275</sup> Muḥammad Wahbah az-Zuhaylī, *Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), 308.

konkret. Selain itu, sesuatu yang rasional sangat mungkin mengalami perubahan dan bersifat dinamis.

Atas berbagai uraian yang telah penulis paparkan, dapat dikatakan bahwa untuk memahami hukum zakat pertanian, setidaknya menggunakan beberapa prinsip, antara lain *al-jam' bayn aš-sabāt wa al-murūnah*, *mura'at al-'ilal wa al-mašālih*, dan *al-iltifāt ila al-ma'ānī*.<sup>276</sup>

---

<sup>276</sup> Muhadjir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, 44-45.

## **PEMBAHARUAN FIQIH EKONOMI ISLAM**

Pembaharuan fiqih ekonomi Islam merupakan proses peletakan fiqih ekonomi di era kontemporer dengan disertai proses analisa yang mendalam akan relevansinya dengan era kikinian baik dalam hukumnya maupun dalam *kaifiyah* (mekanisme) operasionalnya. Penulis melihat bahwa hakekat pembaharuan fiqih tidak harus semauanya baru, akan tetapi titik poinnya ada pada relevansi di era kekinian dengan tetap menjaga maqashid syariahnya.

Ada tiga kategori fiqih ekonomi Islam yang perlu diaplikasikan di era saat ini, yaitu pertama fiqih ekonomi Islam klasik yang masih relevan di era kontemporer, kedua: fiqih ekonomi Islam yang mengalami modifikasi, dan ketiga: Fiqh ekonomi Islam hasil rekontruksi fiqih ibadah

### **A. Fiqih Ekonomi Islam Kalsik Yang Masih Relevan di Era Kontemporer**

Banyak sekali fiqih ekonomi Islam klasik yang masih relevan diterapkan di era kontemporer ini dan masih sering diaplikasikan dalam kegiatan ekonomi sehari-hari. Hal-hal tersebut secara hukum dasarnya masih bersesuaian dengan hukum dasar pada masa klasik, diantaranya adalah Jual Beli, kerjasama bagi hasil, Ijarah, Hutang (Qard), Gadai, Hibah

#### **1. Jual Beli**

Secara mendasar hukum jual beli sejak masa Rasulullah sampai sekarang adalah boleh atau halal. Allah SWT telah menghalalkan praktek jual beli yang sesuai dengan ketentuan

dan syari'atNya. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam Surat Al Baqarah ayat 275;

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

“Dan Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba...(Q.S. al-Baqarah: 275).

## 2. Kerjasama bagi hasil Mudharabah

Mudharabah adalah merupakan kerjasama bagi hasil yang dilakukan oleh pemilik modal kepada pihak lain (pelaku usaha) dengan mengucurkan modal untuk suatu usaha yang produktif. Shahibul maal (pemilik dana) membiayai 100 % kebutuhan suatu usaha, sedangkan pengusaha bertindak sebagai mudharib atau pengelola usaha. Jangka waktu usaha, tatacara pengembalian dana, dan pembagian keuntungan ditentukan berdasarkan kesepakatan kedua belah pihak.

Mudharib boleh melakukan berbagai macam usaha yang telah disepakati bersama dan sesuai dengan syari'ah; dan pemilik modal tidak ikut serta dalam manajemen perusahaan atau proyek tetapi mempunyai hak untuk melakukan pembinaan dan pengawasan. Jumlah dana pembiayaan harus dinyatakan dengan jelas dalam bentuk tunai dan bukan piutang. Shohibul Mal sebagai penyedia dana menanggung semua kerugian akibat dari mudharabah kecuali jika mudharib melakukan kesalahan yang disengaja, lalai, atau menyalahi perjanjian. Hukum Mudharabah ini adalah halal (boleh) sebagaimana dalam sebuah hadits:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثٌ فِيهِنَّ الْبَرَكَةُ: الْبَيْعُ إِلَى أَجَلٍ، وَالْمُقَارَضَةُ، وَخَلَطُ الْبُرِّ  
بِالشَّعِيرِ لِلنَّبِيِّ لَا لِلْبَيْعِ

“Nabi bersabda, ‘Ada tiga hal yang mengandung berkah: jual beli tidak secara tunai, muqaradhah (mudharabah), dan

mencampur gandum dengan jewawut untuk keperluan rumah tangga, bukan untuk dijual."<sup>279</sup>

### Musyarakah

Musyarakah, yaitu pembiayaan berdasarkan akad kerjasama antara dua pihak atau lebih untuk suatu usaha tertentu, di mana masing-masing pihak memberikan kontribusi dana dengan ketentuan bahwa keuntungan dan resiko akan ditanggung bersama sesuai dengan kesepakatan. Hukum asala musyarakah adalah dibolehkan sebagaimana dalam hadits Rasulullah SAW:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: أَدَا ذَالِكُمُ الشَّرِيكَيْنِ مَا لَوْ يَخُنُّ أَحَدُهُمَا حَاجِبَهُ، فَإِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا حَاجِبَهُ خَرَجْتُ مِنْ بَيْنِهِمَا.

"Allah swt. berfirman: 'Aku adalah pihak ketiga dari dua orang yang bersyarikat selama salah satu pihak tidak mengkhianati pihak yang lain. Jika salah satu pihak telah berkhianat, Aku keluar dari mereka."<sup>280</sup>

### 3. Ijarah

Ijarah yaitu akad pemindahan hak guna (manfaat) atas suatu barang dalam waktu tertentu dengan pembayaran sewa (*ujrah*), tanpa diikuti dengan pemindahan kepemilikan barang itu sendiri. Sejak zaman klasik, muncul kebutuhan masyarakat untuk memperoleh jasa pihak lain guna melakukan pekerjaan tertentu melalui akad ijarah dengan pembayaran upah (*ujrah/fee*); sehingga hukum Ijarah diperbolehkan sebagaimana dalam landasan hukum berikut ini:

#### Firman Allah QS. al-Qashash ayat 26:

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ، إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ.

"Salah seorang dari kedua wanita itu berkata, "Hai ayahku!

<sup>279</sup> HR. Ibnu Majah dari Shuhaib

<sup>280</sup> HR. Abu Daud, yang dishahihkan oleh al-Hakim, dari Abu Hurairah

Ambillah ia sebagai orang yang bekerja (pada kita), karena sesungguhnya orang yang paling baik yang kamu ambil untuk bekerja (pada kita) adalah orang yang kuat lagi dapat dipercaya." "

**Hadis riwayat Ibn Majah dari Ibnu Umar, bahwa Nabi bersabda:**

أَعْطُوا الْأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَبْسُطَ عَرَفَتَهُ.

"Berikanlah upah pekerja sebelum keringatnya kering."

**Hadis riwayat 'Abd ar-Razzaq dari Abu Hurairah dan Abu Sa'id al-Khudri, Nabi s.a.w. bersabda:**

مَنْ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَلْيُخْلِمْهُ أَجْرَهُ.

"Barang siapa mempekerjakan pekerja, beritahukanlah upahnya."

**Hadis riwayat Abu Daud dari Sa'd Ibn Abi Waqqash, ia berkata:**

كُنَّا نُكْرِي الْأَرْضَ بِمَا عَلَى السَّوَابِقِينَ مِنَ الزَّرْعِ وَمَا سَعِدَ بِالْمَاءِ مِنْهَا، فَتَهَاتَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ وَأَمَرَنَا أَنْ نُكْرِيَهَا بِحَصَبٍ أَوْ فِضَّةٍ.

"Kami pernah menyewakan tanah dengan (bayaran) hasil pertaniannya; maka, Rasulullah melarang kami melakukan hal tersebut dan memerintahkan agar kami menyewakannya dengan emas atau perak."

#### 4. Utang (Al-Qardh)

Al-Qardh adalah pinjaman yang diberikan kepada seseorang yang memerlukan. Peminjam al-Qardh wajib mengembalikan jumlah pokok yang diterima pada waktu yang telah disepakati bersama. Orang yang meminjami dapat meminta jaminan kepada peminjam bilamana dipandang perlu. Peminjam dapat memberikan tambahan (sumbangan) dengan sukarela kepada orang yang meminjami selama tidak diperjanjikan dalam akad. Hukum al-Qardh diperbolehkan dalam Islam dan ini sudah berlangsung sejak zaman dahulu, adapun landasan hukum al-Qardh adalah:

## Firman Allah SWT;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ آجَلٍ مَّسْمُومٍ فَاذْكُرُواهُ ...

"Hai orang yang beriman! Jika kamu bermu'amalah tidak secara tunai sampai waktu tertentu, buatlah secara tertulis..."<sup>281</sup>

وَإِنْ كَانَ حُكْمٌ عُسرَةً فَنظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ...

"Dan jika ia (orang yang berutang itu) dalam kesulitan, berilah tangguh sampai ia berkelapangan..."<sup>282</sup>

## Hadis-hadis Nabi s.a.w.

مَنْ فَرَخَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبَةِ الدُّنْيَا، فَرَخَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبَةِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَاللَّهُ فِي تَوْفَنِ الْعَبْدِ مَا دَامَ الْعَبْدُ فِي تَوْفَنِ أَخِيهِ (رواه مسلم)

"Orang yang melepaskan seorang muslim dari kesulitannya di dunia, Allah akan melepaskan kesulitannya di hari kiamat; dan Allah senantiasa menolong hamba-Nya selama ia (suka) menolong saudaranya" (HR. Muslim)

مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ ... (رواه الجماعة)

"Penundaan (pembayaran) yang dilakukan oleh orang mampu adalah suatu kezaliman ..." (HR. Jama'ah)

## 5. Gadai

Gadai Dalam bahasa Arab, gadai disebut *rahn* (رَهْن), yang secara bahasa berarti sesuatu yang tetap atau tertahan. Hal ini seperti dalam firman Allah *Subhanahu wata'ala* :

كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ

"Tiap-tiap manusia terikat dengan apayang dikerjakannya."<sup>283</sup>

Adapun dalam ilmu fikih, *rahn* adalah istilah bagi "pemberian harta sebagai jaminan atas suatu utang." Barang atau harta

<sup>281</sup> QS. al-Baqarah: 282

<sup>282</sup> QS. al-Baqarah: 280

<sup>283</sup> Ath Thur ayat 21

yang dijadikan gadai juga disebut rahn.<sup>284</sup>

Hukum gadai adalah jaiz atau boleh, berdasarkan al-Qur'an, al-Hadits, ijma', dan qiyas. Dalam al-Qur'an, Allah *Subhanahu wata'ala* berfirman,

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَهْوٍ فَلْيَسِّرُوا كَاتِبًا فَرِهَانَ مَثْبُوتَةً ۚ فَإِنْ أَهِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الْأَخِي  
أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ۚ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۚ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ ۚ وَاللَّهُ بِمَا  
تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ

“Dan jika kamu dalam perjalanan (dan bermuamalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang)<sup>1</sup>. Akan tetapi, jika sebagian kamu memercayai sebagian yang lain, hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (utangnya) dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Rabbnya; dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian. Dan barangsiapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa kalbunya; dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”<sup>285</sup>

Adapun dalam al-Hadits, Aisyah *radhiyallahu 'anha* berkata,

اشْتَرَى رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مِنْ يَهُودِيٍّ طَعَامًا بِنَسِيئَةٍ، وَرَهْنَهُ دَرْتَمَةً

“Nabi *Shalallahu 'alaihi wasallam* membeli makanan dari seorang Yahudi dengan tempo, lalu beliau menjadikan baju besinya sebagai gadainya.”<sup>286</sup>

Adapun ijma', Ibnu Qudamah *rahimahullah* mengatakan bahwa kaum muslimin secara umum sepakat tentang bolehnya gadai.<sup>287</sup> Syaikh Ibnu Utsaimin *rahimahullah* berkata, “... Karena gadai adalah sesuatu yang dibutuhkan, baik

<sup>284</sup> Fathul Bari 5/140, al-Mughni 6/443

<sup>285</sup> Surat Al Baqarah ayat 283

<sup>286</sup> HR Bukhrai dan Muslim

<sup>287</sup> Al Mughni 6/444



kebutuhan penggadai/murtahin maupun pegadai/rahin, maka qiyas dan pandangan yang benar menuntut adanya gadai.”<sup>288</sup>

## **B. Fiqih Ekonomi Islam Yang Mengalami Modifikasi**

Di era kontemporer, banyak sekali Fiqih ekonomi Islam yang telah mengalami modifikasi dengan jalan ijtihad oleh para Ulama'. Dalam tulisan ini, hanya akan diuraikan sebagian contoh Fiqih ekonomi Islam yang telah mengalami modifikasi, diantaranya adalah:

### **1. Musyarakah Mutanaqishah**

Musyarakah mutanaqishah merupakan produk turunan dari akad musyarakah, yang merupakan bentuk akad kerjasama antara dua pihak atau lebih. Kata dasar dari musyarakah adalah syirkah yang berasal dari kata syaraka-yusyriku-syarkan-syarikan-syirkatan (syirkah), yang berarti kerjasama, perusahaan atau kelompok/kumpulan. Musyarakah atau syirkah adalah merupakan kerjasama antara modal dan keuntungan. Sementara mutanaqishah berasal dari kata yatanaqishu-tanaqish-tanaqishan-mutanaqishun yang berarti mengurangi secara bertahap.

Musyarakah mutanaqishah (diminishing partnership) adalah bentuk kerjasama antara dua pihak atau lebih untuk kepemilikan suatu barang atau asset. Dimana kerjasama ini akan mengurangi hak kepemilikan salah satu pihak sementara pihak yang lain bertambah hak kepemilikannya. Perpindahan kepemilikan ini melalui mekanisme pembayaran atas hak kepemilikan yang lain. Bentuk kerjasama ini berakhir dengan pengalihan hak salah satu pihak kepada pihak lain.

Implementasi dalam operasional perbankan syariah adalah merupakan kerjasama antara bank syariah dengan nasabah untuk pengadaan atau pembelian suatu barang

---

<sup>288</sup> Mudzakiratul Fiqh

(benda). Dimana asset barang tersebut jadi milik bersama. Adapun besaran kepemilikan dapat ditentukan sesuai dengan sejumlah modal atau dana yang disertakan dalam kontrak kerjasama tersebut. Selanjutnya nasabah akan membayar (mengangsur) sejumlah modal/dana yang dimiliki oleh bank syariah. Perpindahan kepemilikan dari porsi bank syariah kepada nasabah seiring dengan bertambahnya jumlah modal nasabah dari pertambahan angsuran yang dilakukan nasabah. Hingga angsuran berakhir berarti kepemilikan suatu barang atau benda tersebut sepenuhnya menjadi milik nasabah. Penurunan porsi kepemilikan bank syariah terhadap barang atau benda berkurang secara proporsional sesuai dengan besarnya angsuran.

Selain sejumlah angsuran yang harus dilakukan nasabah untuk mengambil alih kepemilikan, nasabah harus membayar sejumlah sewa kepada bank syariah hingga berakhirnya batas kepemilikan bank syariah. Pembayaran sewa dilakukan bersamaan dengan pembayaran angsuran. Pembayaran angsuran merupakan bentuk pengambilalihan porsi kepemilikan bank syariah. Sedangkan pembayaran sewa adalah bentuk keuntungan (fee) bagi bank syariah atas kepemilikannya terhadap aset tersebut. Pembayaran sewa merupakan bentuk kompensasi kepemilikan dan kompensasi jasa bank syariah.

### **Ketentuan Pokok Musyarakah Mutanaqishah**

Di dalam musyarakah mutanaqishah terdapat unsur kerjasama (syirkah) dan unsur sewa (ijarah). Kerjasama dilakukan dalam hal penyertaan modal atau dana dan kerjasama kepemilikan. Sementara sewa merupakan kompensasi yang diberikan salah satu pihak kepada pihak lain. Ketentuan pokok yang terdapat dalam musyarakah

mutanaqishah merupakan ketentuan pokok kedua unsur tersebut.

Berkaitan dengan syirkah, keberadaan pihak yang bekerjasama dan pokok modal, sebagai obyek akad syirkah, dan shighat (ucapan perjanjian atau kesepakatan) merupakan ketentuan yang harus terpenuhi. Sebagai syarat dari pelaksanaan akad syirkah:

- 1) Masing-masing pihak harus menunjukkan kesepakatan dan kerelaan untuk saling bekerjasama
- 2) Antar pihak harus saling memberikan rasa percaya dengan yang lain
- 3) Dalam pencampuran pokok modal merupakan pencampuran hak masing-masing dalam kepemilikan obyek akad tersebut.

Sementara berkaitan dengan unsur sewa ketentuan pokoknya meliputi; penyewa (musta'jir) dan yang menyewakan (mu'jir), shighat (ucapan kesepakatan), ujarah (fee), dan barang/benda yang disewakan yang menjadi obyek akad sewa. Besaran sewa harus jelas dan dapat diketahui kedua pihak.

Dalam syirkah mutanaqishah harus jelas besaran angsuran dan besaran sewa yang harus dibayar nasabah. Dan, ketentuan batasan waktu pembayaran menjadi syarat yang harus diketahui kedua belah pihak. Harga sewa, besar kecilnya harga sewa, dapat berubah sesuai kesepakatan. Dalam kurun waktu tertentu besar-kecilnya sewa dapat dilakukan kesepakatan ulang.

## **Dasar Hukum Musyarakah Mutanaqishah**

### **Al Qur'an**

وَأَنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ أَمْلِي بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ

*"...dan sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang*

*bersyarikat itu sebagian dari mereka berbuat zalim kepada sebagian lain, kecuali orang yang beriman dan mengerjakan amal shaleh; dan amat sedikitlah mereka ini ...*"<sup>289</sup>

## Hadits

عن أبي هريرة رفعه إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: أَنَا ثَالِثُ الشَّرِيكَيْنِ مَا لَمْ يَخُنْ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ، فَإِذَا خَانَ خَرَجْتُ مِنْ بَيْنِهِمَا. رواه أبو داود والحاكم وصححه إسناده

Dari Abu Hurairah, Rasulullah SAW bersabda: “Allah SWT berfirman: Aku adalah pihak ketiga dari dua orang yang bersyarikat selama salah satu pihak tidak mengkhianati pihak yang lain. Jika salah satu pihak telah berkhianat, Aku keluar dari mereka.” (HR. Abu Daud dan Hakim dan dia menshohihkannya)<sup>290</sup>

Wahbah Zuhaili<sup>291</sup> menjelaskan bahwa musyarakah mutanaqishah ini dibenarkan dalam syariah, karena sebagaimana *ijarah muntahiya bit tamlik* bersandar pada janji dari bank kepada mitra (nasabah)-nya bahwa bank akan menjual kepada mitra porsi kepemilikannya dalam syirkah apabila mitra telah membayar kepada bank harga porsi bank tersebut. Di saat berlangsung musyarakah mutanaqishah tersebut dipandang sebagai syirkah ‘inan, karena kedua belah pihak menyerahkan kontribusi ra’sul mal, dan bank mendelegasikan kepada nasabah mitranya untuk mengelola kegiatan usaha. Setelah selesai syirkah, bank menjual seluruh atau sebagian porsinya kepada mitra, dengan ketentuan akad penjualan ini dilakukan secara terpisah tidak terkait dengan akad syirkah.

## Akad Yang Digunakan

Akad yang dapat digunakan dalam musyarakah

---

<sup>289</sup> Surat Shad ayat 24

<sup>290</sup> Lihat Jami’ Al Ushul 6/108 dan Nailul Authar 5/264

<sup>291</sup> al-Muamalah al-Maliyah al-Muasyirahhal 436-437

mutanaqishah adalah *Syirkatul 'Inan* atau *Syirkatul Amlak*. Apabila akad yang digunakan adalah *syirkatul 'inan*: (i) Berlaku sebagaimana yang diatur dalam *syirkatul 'inan*, dimana para mitra memiliki kewajiban dan hak dalam usaha, yaitu memberikan modal dan kerja berdasarkan kesepakatan di awal; memperoleh keuntungan berdasarkan kesepakatan di awal; menanggung kerugian sesuai proporsi modal; (ii) pihak yang berakad dalam *syirkatul inan* dapat membeli bagian pihak lainnya secara bertahap sehingga di akhir akad pihak tersebut memiliki seluruh bagian pihak lainnya. Apabila akad yang digunakan adalah *syirkatul amlak*: (i) Berlaku hukum *syirkatul amlak* dalam hal ini para pihak memiliki bagian dari aset *syirka* tersebut secara nilai (*haqqul musya'*); (ii) Pihak yang berakad dapat menyewakan atau menjual bagian kepemilikannya kepada sesama pihak dalam *syirkatul amlak* atau pihak ketiga berdasarkan izin pihak dalam *syirkah* tersebut; (iii) Salah satu pihak dalam *syirkatul amlak* dapat mengalihkan bagiannya kepada pihak lain secara bertahap sehingga di akhir akad pihak lainnya tersebut memiliki seluruh bagian.

### **Praktek Akad Musyarakah Mutanaqishah**

Akad Musyarakah Mutanaqishah merupakan gabungan dari akad musyarakah dan akad ijarah. Maka ketentuan yang berlaku pada akad musyarakah dan akad ijarah berlaku dalam akad musyarakah mutanaqishah. Musyarakah Mutanaqishah bukan termasuk akad sewa-beli yang dikategorikan sebagai transaksi 'two in one'. Dapat dilakukan antara bank syariah dengan nasabah untuk kepemilikan rumah. Sudah dijalankan di beberapa lembaga keuangan Islam, misal Koperasi Islam Kanada, Koperasi Perumahan Anshar Kanada, Perumahan Anshar Pakistan.

## **2. Asuransi Syariah**

## Definisi Asuransi Syariah

Kata asuransi berasal dari bahasa Inggris, *insurance*, yang dalam bahasa Indonesia telah menjadi bahasa populer dan diadopsi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dengan padanan kata “pertanggungan”. Echols dan Shadilly memaknai kata *insurance* dengan (a) asuransi, dan (b) jaminan. Dalam bahasa Belanda biasa disebut dengan istilah *assurantie* (asuransi) dan *verzekering* (pertanggungan).

Mengenai definisi asuransi secara baku dapat dilacak dari peraturan (perundang-undangan) dan beberapa buku yang berkaitan dengan asuransi, seperti yang tertulis di bawah ini:

Muhammad Muslehuiddin dalam bukunya *Insurance and Islamic Law* mengadopsi pengertian asuransi dari Encyclopaedia Britanica sebagai suatu persediaan yang disiapkan oleh sekelompok orang, yang dapat tertimpa kerugian, guna menghadapi kejadian yang tidak dapat diramalkan, sehingga bila kerugian tersebut menimpa salah seorang di antara mereka maka beban kerugian tersebut akan disebarkan ke seluruh kelompok.

Lebih jauh Muslehuiddin menjelaskan pengertian asuransi dalam sudut pandang yang berbeda, serta mengalami kesimpangsiuran. Ada yang mendefinisikan asuransi sebagai perangkat untuk menghadapi kerugian, dan ada yang mengatakannya sebagai persiapan menghadapi risiko. Dilihat dari signifikansi kerugian, Adam Smith berpendapat bahwa dengan menyebarkan beban kerugian kepada orang banyak, asuransi membuat kerugian menjadi ringan dan mudah bagi seluruh masyarakat.

Dalam Ensiklopedi Hukum Islam disebutkan bahwa asuransi (Ar: *at-ta'min*) adalah “transaksi perjanjian antara dua pihak; pihak yang satu berkewajiban membayar iuran dan pihak yang lain berkewajiban memberikan jaminan sepenuhnya kepada pembayar iuran jika terjadi sesuatu yang menimpa pihak pertama sesuai dengan perjanjian yang

dibuat.”

Dalam Kitab Undang-Undang Hukum Dagang (KUHD) pasal 246 dijelaskan bahwa yang dimaksud asuransi atau pertanggungan adalah “suatu perjanjian (timbang balik), dengan mana seorang penanggung mengikatkan diri kepada seorang tertanggung, dengan menerima suatu premi, untuk memberikan penggantian kepadanya, karena suatu kerugian, kerusakan, atau kehilangan keuntungan yang diharapkan, yang mungkin akan dideritanya, karena suatu peristiwa tak tentu (*onzeker voorval*).”

Sedangkan pengertian asuransi syari’ah atau yang lebih dikenal dengan ta’min, takaful, atau tadhmun adalah usaha saling melindungi dan tolong menolong di antara sejumlah orang/pihak melalui inventasi dalam bentuk aset dan atau tabarru memberikan pola pengembalian untuk menghadapi resiko tertentu melalui akad yang sesuai dengan syari’ah.

Dari definisi asuransi syari’ah di atas jelas bahwa *pertama*, asuransi syari’ah berbeda dengan asuransi konvensional. Pada asuransi syari’ah setiap peserta sejak awal bermaksud saling menolong dan melindungi satu dengan yang lain dengan menyisihkan dananya sebagai iuran kebajikan yang disebut tabarru. Jadi sistem ini tidak menggunakan pengalihan resiko (*risk tranfer*) di mana tertanggung harus membayar premi, tetapi lebih merupakan pembagian resiko (*risk sharing*) di mana para peserta saling menanggung. *Kedua*, akad yang digunakan dalam asuransi syari’ah harus selaras dengan hukum Islam (syari’ah), artinya akad yang dilakukan harus terhindar dari riba, gharar (ketidakjelasan dana), dan maisir (gambling), di samping itu investasi dana harus pada obyek yang halal-thoyyibah.

Selain akad hibah, Asuransi syariah yang menjalankan akad wakalah bil ujah menurut fatwa DSN No. 52/DSN-

MUI/III/2006 meliputi asuransi jiwa, asuransi kerugian dan reasuransi syariah. ketentuan dalam akad ini diantaranya :

1. Wakalah bil Ujah boleh dilakukan antara perusahaan asuransi dengan peserta.
2. Wakalah bil Ujah adalah pemberian kuasa dari peserta kepada perusahaan asuransi untuk mengelola dana peserta dengan pemberian ujah (fee).
3. Wakalah bil Ujah dapat diterapkan pada produk asuransi yang mengandung unsur tabungan (saving) maupun maupun unsur tabarru' (non-saving).

### Nilai Filosofis Asuransi Syariah

Bangunan yang membentuk adanya asuransi syariah didasarkan pada prinsip dasar dari nilai yang berlaku pada diri manusia. Manusia terlahir dibekali dengan dua kekuatan, yaitu kekuatan pembentuk yang berasal dari Tuhan (ruh) yang cenderung berbuat baik dan kekuatan pembentuk yang berasal dari materi (unsur tanah). Nilai tersebut merupakan pembawaan manusia sejak lahir yang bersifat alami (*nature*) yang terikat oleh aturan-aturan yang berasal dari Allah Swt. (*sunnah Allah*). Dengan berbekal kedua kekuatan tersebut, manusia dituntut untuk membaca segala norma atau aturan-aturan Tuhan yang ada di alam semesta, sehingga segala gerak yang dilakukan manusia tertuju pada ketentuan yang digariskan oleh-Nya.

Allah menciptakan manusia di muka bumi sebagai khalifah (wakil Allah) yang bertugas untuk memakmurkan kehidupan di muka bumi. Firman Allah SWT:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً..

Arinya: “Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan (khalifah) di muka



*bumi...*"<sup>292</sup>

Tugas tersebut merupakan beban yang berat bagi seorang manusia. Karena statusnya sebagai wakil Allah (*khalifah*), manusia dituntut untuk memberikan kemakmuran dan ketentraman di alam semesta, bukan sebaliknya seperti yang diprediksikan (dikhawatirkan) oleh malaikat sebagai makhluk yang membawa bencana atau malapetaka di atas permukaan bumi.

Kemakmuran di muka bumi dapat diwujudkan oleh manusia, jika dan hanya jika manusia tersebut mampu memahami dan memposisikan keberadaannya pada aturan yang telah ditentukan oleh Khalik-nya, Allah Swt. Adapun salah satu *sunnah Allah* yang berlaku pada diri manusia adalah eksistensinya yang lemah dan ketidaktahuannya terhadap kejadian yang akan menimpa pada dirinya. Hanya Allah-lah Dzat Yang Maha Perkasa dan Maha Mengetahui atas segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik yang sudah terjadi ataupun yang belum terjadi.

Sebagai makhluk yang lemah, manusia harus senantiasa sadar bahwa keberadaannya tidak akan mampu hidup sendiri tanpa bantuan orang lain atau sesamanya. Solusinya adalah firman Allah SWT:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.

Artinya: "...Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebaikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya"<sup>293</sup>

Dengan ayat ini, manusia dituntun oleh Allah Swt. agar selalu berbuat tolong-menolong (*ta'awun*) antar sesamanya dalam kebaikan dan didasari atas nilai takwa kepada Allah

---

<sup>292</sup> Al Baqarah: 30

<sup>293</sup> Al Maidah: 2

SwT. Hal ini merupakan satu prinsip dasar yang harus dipegangi manusia dalam menjalani kehidupannya di atas permukaan bumi ini. Dengan saling melakukan tolong-menolong (*ta'awun*), manusia telah menjalankan satu *fitrah* dasar yang diberikan Allah Swt. kepadanya. Prinsip dasar inilah yang menjadi salah satu nilai filosofi dari berlakunya asuransi syariah.

Di sisi lain manusia mempunyai sifat lemah dalam menghadapi kejadian yang akan datang. Sifat lemah tersebut berbentuk ketidak-tahuannya terhadap kejadian yang akan menimpa pada dirinya. Manusia tidak dapat memastikan bagaimana keadaannya pada waktu di kemudian hari (*future time*). Firman Allah SWT telah ditegaskan dalam QS. al-Taghaabun:11 dan QS. Luqman :34:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...

Artinya: “Tidak ada sesuatu musibahpun yang menimpa seseorang kecuali dengan izin Allah...” (QS. Al-Taghaabun : 11)

إِنَّ اللَّهَ بِمَنْدَهُ يَلْمُ السَّامِعَ وَيُنزِلُ الْعَيْبَةَ وَيُعَلِّمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مِمَّاذَا تَكْسِبُ تَحَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.

Artinya: “Sesungguhnya Allah, hanya pada sisi-Nya sajalah pengetahuan tentang Hari Kiamat; dan Dia-lah Yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Dan tidak seorangpun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya besok; dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui di bumi mana ia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. (QS. Luqman : 34)

Apakah hari esok dia (manusia) masih dalam keadaan sehat wal-afiat dan masih dapat melihat terbitnya matahari di sebelah timur atau apakah harta kekayaannya masih dalam keadaan aman dan tidak akan mengalami kehancuran atau terkena kebakaran?

Sebuah pertanyaan yang tidak akan dapat dipastikan jawabannya oleh manusia, karena kemampuan dasar yang dimiliki oleh manusia tidak dapat menjangkau hal-hal yang belum terjadi. Allah Swt. tidak memberikan kemampuan tersebut kepada manusia. Kemampuan yang diberikan kepada manusia hanya sebatas memprediksikan dan merencanakan (*planning*) sesuatu yang belum terjadi serta memproteksi segala sesuatu yang dirasa akan memberikan kerugian di masa mendatang.

Suatu yang telah menjadi ketetapan-Nya adalah ajal (kematian) yang akan dialami oleh setiap manusia. Firman Allah Swt. QS. Ali Imran : 145 dan 185:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا...

Artinya: "Sesuatu yang bernyawa tidak akan mati melainkan dengan izin Allah, sebagai ketetapan yang tertentu waktunya."

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ.

Artinya: "Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati..."

Dalam hal ini manusia ditugaskan hanya mengatur bagaimana cara mengelola kehidupannya agar mendapatkan kebahagiaan di dunia dan akhirat (*sa'adah al-daraini*), seperti firman Allah Swt. dalam QS. al-Baqarah: 201. Adapun salah satu caranya adalah dengan menyiapkan bekal (proteksi) untuk kepentingan di masa datang agar segala sesuatu yang bernilai negatif, baik dalam bentuk musibah, kecelakaan, kebakaran ataupun kematian, dapat diminimalisir kerugiannya. Hal semacam ini telah dicontohkan oleh Nabi Yusuf secara jelas dalam menakwilkan mimpi Raja Mesir tentang tujuh ekor sapi betina yang gemuk dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus. Firman Allah Swt. dalam QS. Yusuf : 46-49

يُوسُفُ أَيُّهَا الصَّادِقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلْنَ سَبْعِ عَجَائِفَ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَبْسَأُ لَعَلِّي أَرْجِعَ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ. قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُونَهُ فِي

سَبِيلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مَا تَأْكُلُونَ. ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعَ شَعَابٍ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا  
تُحْسِنُونَ. ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ نَامٌ فِيهِ يُغَارِظُ النَّاسَ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ.

Artinya: “(Setelah pelayan itu berjumpa dengan Yusuf dia bersepu): “Yusuf, hai orang yang amat dipercaya, terangkanlah kepada kami tentang tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk yang dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh bulir (gandum) yang hijau dan (tujuh) lainnya yang kering agar aku kembali kepada orang-orang itu, agar mereka mengetahuinya”. Yusuf berkata: “Supaya kamu bertanam tujuh tahun (lamanya) sebagaimana biasa; maka apa yang kamu tuai hendaklah kamu biarkan dibulirnya kecuali sedikit untuk kamu makan. Kemudian sesudah itu akan datang tujuh tahun yang amat sulit, yang menghabiskan apa yang kamu simpan untuk menghadapinya (tahun sulit), kecuali sedikit dari (bibit gandum) yang kamu simpan. Kemudian setelah itu akan datang tahun yang padanya manusia diberi hujan (dengan cukup) dan di masa itu mereka memeras anggur).

Ayat di atas memberikan pelajaran berharga bagi manusia pada saat ini (baca: modern) yang secara ekonomi dituntun agar mengadakan persiapan secara matang untuk menghadapi masa-masa yang sulit jikalau menyimpannya pada waktu yang akan datang. Praktek asuransi ataupun bisnis pertanggunganan dewasa ini telah mengadopsi semangat yang timbul dari nilai-nilai yang telah berkembang sejak zaman dahulu dan ada bersamaan dengan kehadiran manusia. Paling tidak terekam melalui cerita Nabi Yusuf di atas dan penjelasan dalam al-Qur’an atau sunnah Nabi Muhammad Saw.

Jadi, prinsip dasar inilah yang menjadi tolok ukur dari nilai filosofi asuransi syariah yang berkembang pada saat ini. Yaitu dalam bentuk semangat tolong-menolong, bekerjasama dan proteksi terhadap *peril* (peristiwa yang membawa kerugian).

### 3. Wakalah Dalam Transaksi Kontemporer

Akad wakalah terbagi menjadi beberapa macam tergantung sudut pandangnya, seperti ada wakalah 'aamah dan wakalah khaashah, ada wakalah muthlaqah dan wakalah muqayyadah (terbatas), ada wakalah munjazah dan wakalah mu'allaqah, dan terakhir wakalah bighairi ajr (tanpa upah) dan wakalah bi-ajr (dengan upah). Untuk klasifikasi terakhir ini para ulama sepakat bahwa akad wakalah pada pokoknya adalah akad tabarru'at (sukarela-kebajikan) sehingga tidak berkonsekwensi hukum (ghairu laazimah) bagi yang mewakili (al-wakiil). Namun apabila berubah menjadi wakalah bi-ajr (berupah) maka kondisinya berubah menjadi laazimah (berkonsekwensi hukum) dan tergolong akad barter-ganti rugi (mu'aawadhaat)<sup>294</sup>.

#### a. Reksa Dana Syariah

Akad antara pemodal dengan manajer investasi dalam investasi menggunakan akad wakalah dengan hak dan mekanisme hubungan sebagaimana diatur dalam Fatwa No. NO: 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Untuk Reksa Dana Syari'ah, yaitu :

- 1) pemodal memberikan mandat kepada Manajer Investasi untuk melaksanakan investasi bagi kepentingan Pemodal, sesuai dengan ketentuan yang tercantum dalam Prospektus.
- 2) Para pemodal secara kolektif mempunyai hak atas hasil investasi dalam Reksa Dana Syari'ah.
- 3) Pemodal menanggung risiko yang berkaitan dalam Reksa Dana Syari'ah.

---

<sup>294</sup> Saiyah Umma Taqwa, MA ,  
<http://alimankairo.multiply.com/reviews/item/1>

- 4) Pemodal berhak untuk sewaktu-waktu menambah atau menarik kembali penyertaannya dalam Reksa Dana Syariah melalui Manajer Investasi.
- 5) Pemodal berhak atas bagi hasil investasi sampai saat ditariknnya kembali penyertaan tersebut.
- 6) Pemodal yang telah memberikan dananya akan mendapatkan jaminan bahwa seluruh ananya akan disimpan, dijaga, dan diawasi oleh Bank Kustodian.
- 7) Pemodal akan mendapatkan bukti kepemilikan yang berupa Unit Penyertaan Reksa Dana Syariah.

#### **b. Pembiayaan Rekening Koran Syariah**

Pembiayaan Rekening Koran Syariah (PRKS) adalah suatu bentuk pembiayaan rekening koran yang dijalankan berdasarkan prinsip syari'ah sebagaimana diatur dalam Fatwa No. 30/DSN-MUI/VI/2002 tentang Pembiayaan Rekening Koran Syari'ah dengan ketentuan sebagai berikut :

Pembiayaan Rekening Koran Syariah (PRKS) dilakukan dengan wa'd untuk wakalah dalam melakukan:

- 1) pembelian barang yang diperlukan oleh nasabah dan menjualnya secara murabahah kepada nasabah tersebut; atau
- 2) menyewa (ijarah)/mengupah barang/jasa yang diperlukan oleh nasabah dan menyewakannya lagi kepada nasabah tersebut.

#### **c. Letter Of Credit (L/C) Impor Syari'ah**

Letter of Credit (L/C) Impor Syariah adalah surat pernyataan akan membayar kepada Eksportir yang diterbitkan oleh Bank untuk kepentingan Importir dengan pemenuhan persyaratan tertentu sesuai dengan prinsip syariah. Akad untuk L/C Impor yang sesuai dengan syariah

dapat digunakan beberapa bentuk:

- a. Akad Wakalah bil Ujah dengan ketentuan:
  - Importir harus memiliki dana pada bank sebesar harga pembayaran barang yang diimpor;
  - Importir dan Bank melakukan akad Wakalah bil Ujah untuk pengurusan dokumendokumen trans aksi impor;
  - Besar ujah harus disepakati di awal dan dinyatakan dalam bentuk nominal, bukan dalam bentuk prosentase.
- b. Akad Wakalah bil Ujah dan Qardh dengan ketentuan:
  - Importir tidak memiliki dana cukup pada bank untuk pembayaran harga barang yang diimpor;
  - Importir dan Bank melakukan akad Wakalah bil Ujah untuk pengurusan dokumen-dokumen transaksi impor;
  - Besar ujah harus disepakati di awal dan dinyatakan dalam bentuk nominal, bukan dalam bentuk prosentase;
  - Bank memberikan dana talangan (qardh) kepada importir untuk pelunasan pembayaran barang impor.
- c. Akad Wakalah bil Ujah dan Mudharabah, dengan ketentuan:
  - Nasabah melakukan akad wakalah bil ujah kepada bank untuk melakukan pengurusan dokumen dan pembayaran.
  - Bank dan importir melakukan akad Mudharabah, dimana bank bertindak selaku shahibul mal menyerahkan modal kepada importir sebesar harga barang yang diimpor. Ketentuan lebih lengkap tentang hal ini diatur dalam Fatwa No. 34/DSN-MUI/IX/2002

#### **d. Letter Of Credit (L/C) Ekspor Syariah**

Letter of Credit (L/C) Ekspor Syariah adalah surat pernyataan akan membayar kepada Eksportir yang diterbitkan oleh Bank untuk memfasilitasi perdagangan ekspor dengan pemenuhan persyaratan tertentu sesuai dengan prinsip syariah. Beberapa bentuk akad dalam L/C Ekspor syariah diantaranya :

##### **Akad Wakalah bil Ujah dengan ketentuan:**

- Bank melakukan pengurusan dokumen-dokumen ekspor;
- Bank melakukan penagihan (collection) kepada bank penerbit L/C (issuing bank), selanjutnya dibayarkan kepada eksportir setelah dikurangi ujah;
- Besar ujah harus disepakati di awal dan dinyatakan dalam bentuk nominal, bukan dalam prosentase.

##### **Akad Wakalah bil Ujah dan Qardh dengan ketentuan:**

- Bank melakukan pengurusan dokumen-dokumen ekspor;
- Bank melakukan penagihan (collection) kepada bank penerbit L/C (issuing bank);
- Bank memberikan dana talangan (Qardh) kepada nasabah eksportir sebesar harga barang ekspor;
- Besar ujah harus disepakati di awal dan dinyatakan dalam bentuk nominal, bukan dalam bentuk prosentase.
- Pembayaran ujah dapat diambil dari dana talangan sesuai kesepakatan dalam akad.
- Antara akad Wakalah bil Ujah dan akad Qardh, tidak dibolehkan adanya keterkaitan (ta'alluq).

##### **Akad Wakalah Bil Ujah dan Mudharabah dengan ketentuan:**



- Bank memberikan kepada eksportir seluruh dana yang dibutuhkan dalam proses produksi barang ekspor yang dipesan oleh importir;
- Bank melakukan pengurusan dokumen-dokumen ekspor;
- Bank melakukan penagihan (collection) kepada bank penerbit L/C (issuing bank).
- Pembayaran oleh bank penerbit L/C dapat dilakukan pada saat dokumen diterima (at sight) atau pada saat jatuh tempo (usance);
- Pembayaran dari bank penerbit L/C (issuing bank) dapat digunakan untuk: Pembayaran ujarah; Pengembalian dana mudharabah; Pembayaran bagi hasil.

Besar ujarah harus disepakati di awal dan dinyatakan dalam bentuk nominal, bukan dalam bentuk prosentase. Ketentuan lebih lengkap tentang hal ini diatur dalam Fatwa No. 35/DSN-MUI/IX/2002

### C. Fiqh Ekonomi Islam Hasil Rekontruksi Fiqih Ibadah

Dalam literatur fikih klasik, fikih ekonomi Islam ada yang masuk dalam ranah muamalah seperti jual beli, bagi hasil (mudharabah dan musyarakah), serta transaksi jasa. Namu ada pula yang masuk dalam pembahasan ibadah seperti zakat dan selama ini diposisikan dalam ranah *fiqh al-'ibādāt*. Zakat dalam kitab *Zād al-Mustaqni' fī al-Ikhtisār al-Muqni'*,<sup>295</sup> *Radd al-Mukhtār*,<sup>296</sup> *al-Tāj al-Iklīl*,<sup>297</sup> dan *Minhāj al-Ṭālibīn*<sup>298</sup> dibahas

<sup>295</sup> Musa Ibn Aḥmad al-Hajawi, *Zād al-Mustaqni' fī Ikhtisār al-Muqni'* (ttp.: Dār al-Waṭan li an-Nasyr, t.t.), 75.

<sup>296</sup> Muḥammad Amīn Ibn 'Umar 'Ābidīn, *Radd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, vol.3 (Riyād: Dār al-'Ālam al-Kutub, 2003), 224.

<sup>297</sup> Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn Abi Qāsīm al-Mālikī al-'Abdari, *at-Tāj wa al-Iklīl*, vol. 3 (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 80.

setelah bab *al-Janāiz*.

Walaupun kebanyakan penempatan pembahasan zakat masih serumpun dengan *fiqh al-'ibādāt*, secara substansi ada beberapa ulama yang mencoba mengeluarkan zakat dari *fiqh al-'ibādāt*. Akan tetapi, mereka belum terlalu berani dan tegas. 'Abd al-Wahāb Khalāf dalam bukunya, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, pertama-tama menyinggung bahwa *al-aḥkām al-'amāliyyah* atau fikih dibagi menjadi dua, yaitu *fiqh al-'ibādāt* dan dimasukkannya zakat dalam posisi *fiqh al-'ibādāt*, puasa, haji, salat dan lainnya; dan *fiqh al-mu'āmalāt*, yang menurutnya adalah sebagai aturan untuk mengatur hubungan seorang mukalaf dengan mukalaf yang lain, baik dalam konteks personal individual, komunal, maupun sosial.<sup>299</sup> Kalau memperhatikan hubungan individual, komunal dan sosial, sebenarnya zakat masuk dalam ranah *fiqh al-mu'āmalāt*. Selanjutnya, 'Abd al-Wahāb Khalāf membagi muamalah menjadi beberapa bagian, yaitu *al-aḥkām al-aḥwāl asy-syakhṣiyyah* (hukum-hukum yang berkaitan dengan keluarga), *al-aḥkām al-madāniyyah* (hukum-hukum terkait transaksi setiap individu, seperti jual beli dan sewa-menyewa), *al-aḥkām al-jinā'iyah* (hukum-hukum tindak pidana), *al-aḥkām al-murāfa'āt* (hukum acara pidana), *al-aḥkām al-dustūriyyah* (hukum-hukum terkait dengan aturan hukum), *al-aḥkām al-dauiyyah* (hukum-hukum yang berkaitan dengan hubungan antarnegara) dan *al-aḥkām al-iqtisādiyyah wa al-māliyyah* (hukum-hukum yang berkaitan ekonomi serta relasi ekonomi antara orang kaya dan orang miskin).<sup>300</sup> Awalnya, 'Abd al-Wahāb Khalāf memosisikan fikih zakat sebagai domain ibadah, tetapi pada pembahasan muamalah, ia membahas zakat pada bagian *al-*

<sup>298</sup> Muḥammad al-Zuhrī al-Gamrawī, *as-Sirāj al-Wahhaj 'alā Matn al-Minhāj* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), 121.

<sup>299</sup> 'Abd al-Wahāb al-Khalāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 31-33.

<sup>300</sup> *Ibid.*, 32.

*aḥkām al-iqtisādiyyah wa al-māliyyah.*

As-Subkī menjelaskan bahwa asy-Syāfi'ī lebih condong menjadikan zakat masuk dalam unsur muamalah dibandingkan ibadah, sementara Abū Ḥanīfah lebih mengategorikan zakat masuk dalam domain ibadah dibanding muamalah.<sup>301</sup> Perbedaan pandangan ini berimplikasi pada perbedaan pendapat terkait anak kecil dan orang gila yang kaya dan mampu berzakat. Abū Ḥanīfah 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 Syāfi'ī, Mālik dan Aḥmad berpendapat bahwa anak kecil dan yang kaya wajib mengeluarkan zakat karena zakat lebih cenderung masuk ke domain muamalah.

Kalau mencermati tulisan-tulisan para ahli fikih keuangan Islam klasik, sebenarnya pembahasan zakat sudah tidak dikaitkan dengan *fiqh al-'ibādāt* lagi, tetapi dimasukkan ke pembahasan sumber keuangan negara yang lebih cenderung masuk ke wilayah fikih muamalah sehingga lebih dikenal dengan fikih keuangan Islam. Abū Yūsuf membahas zakat pada pembahasan *aṣ-ṣadaqāt*, *ijārah al-arḍu baiḍā* dan juga pada pembahasan lainnya dan selalu dikaitkan dengan pembahasan pajak. Semuanya itu disampaikan kepada khalifah Hārūn ar-Rasyīd sebagai masukan kepadanya dalam mengelola keuangan negara.<sup>302</sup> Yahyā Ibn Ādam di kitab *al-Kharāj*<sup>303</sup> memasukkan pajak dan zakat sebagai sumber keuangan negara dan diposisikan setelah pembahasan *fai'* dan *ganīmah*. Demikian juga dalam karyanya Abū 'Ubayd dalam kitab *al-*

---

<sup>301</sup> Tāj ad-Dīn as-Subkī, *al-Asybah wa an-Nazā'ir*, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 267.

<sup>302</sup> Abū Yūsuf, *al-Kharāj* (Beirūt: Dārul Ma'rifah, 1979), 76-91.

<sup>303</sup> Yahyā Ibn Ādam, *al-Kharāj*, (Kairo: Dār asy-Syurūq: 1987), 115-137.

*Amwāl*,<sup>304</sup> dia meletakkan pembahasan zakat beserta zakat yang lainnya setelah membahas sumber lain bagi keuangan negara, seperti *ganimah* dan *fai'*. Imam Māwardī asy-Syāfi'ī dalam bukunya *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*<sup>305</sup> meletakkan pembahasan zakat setelah pembahasan kewenangan pemimpin dalam haji.

Secara substansi, Yūsuf Qarḍāwī cenderung meletakkan zakat pada posisi fikih muamalah, walaupun tidak secara terang-terangan menyebutkan hal tersebut. Kecenderungan Yūsuf Qarḍāwī terlihat pada ijtihadnya dalam zakat, seperti pendapatnya terkait sumber pertanian yang wajib dikenakan zakat, meskipun Rasulullah saw. hanya menyebutkan empat macam hasil pertanian yang wajib dizakati. Menurutnya, semua hasil bumi wajib untuk dikeluarkan zakatnya. Pendapat beliau ini berdasarkan keumuman Al-Qur'an dan sunah dan ini juga sesuai dengan hikmah diperintahkannya zakat. Misalnya, apabila zakat hanya diwajibkan kepada petani gandum saja dan pemilik kebun jeruk, mangga, dan apel yang luas tidak diwajibkan, hal itu tidak mencapai maksud atau hikmah syariat zakat, yaitu terwujudnya derma dari orang kaya untuk pemberdayaan kaum lemah. Namun demikian, Yūsuf Qarḍāwī masih berpegang dengan hadis Nabi saw. dalam masalah nisab, yaitu 5 *wasāq*. Beliau berpendapat bahwa nisab dalam zakat pertanian adalah 5 *wasāq* yang setara dengan 652,8 atau lebih kurang 653 kg, sedangkan besar zakat pertanian yang harus dikeluarkan adalah antara 5% dan 10%. Sampai titik ini, Yūsuf Qarḍāwī berpegang dengan hadis Nabi saw. berikut.

وَمَنْ سَأَلَ بِنِ مَحَبِّ اللَّهِ، مَنْ أَبِيهِ، مَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فِيمَا سَوَّيْتِ السَّمَاءَ وَالْأَعْيُنُ.

<sup>304</sup> Abū 'Ubayd, *al-Amwāl*, vol. 2 (Mesir: Dārul Huda an-Nabawī, 2007), 129-212.

<sup>305</sup> Māwardī, *al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah* (Kairo: Dārul Ḥadīṣ, 2006), 188.

أَوْ حَانَ مَثْرِبًا: الْعَشْرُ، وَفِيهَا سُقْيَ بِالنَّخَعِ: بِضْعَةُ الْعَشْرِ •

“Dari Salim Ibnu ‘Abdullah, dari ayahnya ra., bahwa Nabi saw. bersabda: "Tanaman yang diairi oleh hujan atau mata air, atau merupakan rawa (*‘asarian*), zakatnya sepersepuluh dan yang diairi dengan bantuan binatang (*nadh*), zakatnya seperdua puluh.”<sup>306</sup>

Yūsuf Qarḍāwī berpendapat bahwa pembiayaan hendaklah dikeluarkan terlebih dahulu sebelum zakat dikeluarkan. Ini juga senada dengan pendapat yang dikemukakan oleh ‘Aṭā’ yang dipelopori Ibnu Ḥazm. Yūsuf Qarḍāwī 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. Akan tetapi, menurut jiwa hukum syariat, 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 *ḥaul*, yang secara substansi memperhitungkan biaya hidup sebagai pengurang zakat sebelum ditunaikannya.

Kalau mencermati pembahasan zakat oleh ahli fikih keuangan Islam klasik yang sudah tidak dikaitkan dengan *fiqh*

---

<sup>306</sup> Hadis no. 1483, “Kitāb az-Zakāh, Bāb al-‘Ushr fi mā Yusqā min Mā’i as-Samā’ wa bi al-Mā’i al-Jārī wa lam Yarā ‘Umar Ibn ‘Abdul ‘Azīz fi al-‘Asal Saian,” Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibnu Kaṣīr: 2002), 361-362.

*al-'ibādāt* dan juga uraian Yūsuf Qardāwī di atas, fikih zakat dapat diposisikan sebagai fikih muamalah untuk melahirkan *maṣlahah* sebagai inti dari *maqāṣid syarī'ah*. Para ahli fikih keuangan Islam belum secara eksplisit menyatakan bahwa fikih zakat masuk dalam rumpun muamalah dan secara substansi masih setengah-setengah memosisikan zakat pertanian sebagai bagian dari fikih muamalah. Hal ini terlihat dari keberanian ijtihad mereka yang belum mempertimbangkan biaya hidup sebagai salah satu pertimbangan dalam zakat pertanian.

Tujuan utama disyariatkannya zakat adalah untuk pemberdayaan kaum lemah sehingga sifat dasar dari zakat itu adalah berkembang dan dapat memberdayakan, sementara hibah, sedekah, dan hadiah lebih bersifat sebagai 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 domba atau kambing sebagai salah satu sumber protein.<sup>307</sup>

Untuk manajemen dan pengembangan zakat, perlu adanya sumber daya manusia yang mengelola zakat secara profesional, dalam fikih Islam disebut dengan istilah amil. Amil zakat dibentuk dan diangkat oleh pemerintah atau oleh organisasi Islam tertentu.<sup>308</sup> 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 *ujrah* (gaji) yang layak sebagaimana keumuman yang berlaku dan sesuai dengan peraturan atau undang-

---

<sup>307</sup> Sa'īd Ibn Muḥammad BaalīBa'isun ad-Daw'ani ar-Ribat al-Ḥadrami, *Syarḥ al Muqaddimah al-Ḥadramiyyah* (Jeddah: Dār al-Minhāj li an-Nasyr wa at-Tawzī', 2004), 539.

<sup>308</sup> 'Uṣmān Ibn Muḥammad ad-Dimyāti, *Ḥāsiyyah l'ānah aṭ-Ṭālibīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 215.

undang yang ada.<sup>309</sup> Zakat memang idealnya dikelola oleh pemerintah atau mungkin sebagiannya ada yang dikelola oleh swasta, tetapi tetap sejalan dengan peraturan atau undang-undang yang berlaku.

Zakat adalah kewajiban sosial (*fardah ijtimā'iyah*) yang dibebankan secara khusus dan tidak sekadar bersifat sukarela, tetapi bersifat memaksa atau wajib. Hukum zakat sampai derajat wajib karena dimaksudkan agar berjalan dengan maksimal dan melahirkan *maṣlahah* yang luas. *Maṣlahah* yang dapat muncul karena penerapan zakat di antaranya adalah terciptanya rasa solidaritas, kasih sayang, tolong-menolong antarsesama manusia, dan terwujudnya kemakmuran dan pemberdayaan bagi para mustahik. Jadi, secara konseptual, dimensi sosial (hubungan antarsesama manusia) dalam zakat lebih dominan dibanding dimensi ibadah. Unsur-unsur sosial, kemanusiaan, dan kenegaraan dalam zakat menjadikannya semakin relevan dimasukkan ke kategori *fiqh al mu'amalat*.<sup>310</sup>

Berangkat dari penjelasan di atas, maka penulis melihat bahwa Zakat adalah salah satu fiqih ekonomi Islam yang relevan masuk keranah muamalah, walaupun kebanyakan ulama' klasik menganggapnya sebagai fiqih ibadah. Maka zakat dengan segala macamnya termasuk fikih yang mengalami peralihan posisi dari domain ibadah menjadi fiqih yang masuk kewilayah muamalah. Adapaun contoh dan penjabarannya sudah dijelaskan bab dan pembahasan sebelumnya di buku ini.

---

<sup>309</sup> Yūsuf Qarḍāwī, *Fiqh az-Zakāh: Dirāsah Muqāranah li Ahkāmihā wa Falsafatihā fi Daw' al-Qur'ān wa as-Sunnah*, vol. 2 (Beirūt: Mu'assasah ar-Risālah, 1991), 579.

<sup>310</sup> Sayyid Quṭub, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 4 (t.p.: t.p., t.t.), 42; Muḥammad al-Khudāri Bik, *Tārīkh at-Tasyrī' al-Islām* (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), 34.





# daftar pustaka

## Buku dalam Bahasa Indonesia

- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. Hukum Zakat: Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Zakat Berdasarkan Qur'an dan Hadis. Ter. Salman Harun, Didin Hafidhuddin, dan Hasanuddin. Cet. ke-10. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2007.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam. Jakarta: Rabbani Press, 1997.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed . Dekonstruksi Syari'ah. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Arikunto, Suharismi. Dasar-Dasar Research. Bandung: Tarsoto, 1995.
- Arikunto, Suharsimi. Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002.
- Arkoun, Muhammad. Kritik Nalar Islam. ttp.: t.p., t.t.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. Pedoman Zakat. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Asnani. Zakat Produktif dalam Perspektif Hukum Islam. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Bakrie, Asafri Jaya. Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi. Cet. ke-1. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Bayrak, Syekh Tosun, dan Mutadha Muthahhari. Energi Ibadah. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007.
- Bertens, K. Sejarah Filsafat Kontemporer: Prancis. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006.
- Bungin, M. Burhan. Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya. Jakarta: Prenada Media Group, 2007.

- Chaplin, James P. Kamus Lengkap Psikologi. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Dahlan, Abdul Azis, dkk. Ensiklopedi Hukum Islam. Cet. ke-1. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Departemen Agama Republik Indonesia, Al Qur'an Terjemahan. Semarang: CV. Toha Putra, 1989.
- Gie, The Liang. Teori-Teori Keadilan. Yogyakarta: Sumber Sukses, 1982.
- Hadari, Nawawi. Instrumen Penelitian Bidang Sosial. Yogyakarta : Gajah Mada University Press, 1992.
- Hafidhuddin, Didin. Zakat dalam Perekonomian Modern. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Hasan, Ridwan. Fikih Ibadah. Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- Hendi Suhendi, Fiqh Muamalah. Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2002.
- Indonesia Zakat & Development Report, 2011.
- Kaelan. Pembahasan Filsafat Bahasa. Yogyakarta: Paradigma, 2013.
- Krippendoff, Klaus. Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi. Jakarta: Citra Niaga Rajawali Press, 1993.
- Marbun, B.N. Kamus Politik. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996.
- Metwally, M. M.. Teori dan Model Ekonomi Islam. Jakarta: PT. Bangkit Daya Insana, 1995.
- Miles, Matthew B., dan A. Michael Huberman. Qualitatif Data Analysis. London: SAGE Publication, 1992.
- Moleong, Lexy J. Metodologi Penelitian Kualitatif. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1995.
- Mudafir, Ali. Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.

- Mufraini, M. Arief. *Akuntansi dan Manajemen Zakat*. Jakarta: Kencana, 2012.
- Muhadjir, Afifuddin. *Membangun Nalar Islam Moderat*. Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018.
- Muhadjir, Afifuddin. *Membangun Nalar Islam Moderat*. Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018.
- Muhammad. *Lembaga Keuangan Mikro Syariah*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2009.
- Nain, Ahmad Shukri Mohd., dan Rosman MD Yusoff. *Konsep, Teori, Dimensi dan Isu Pembangunan*. Malaysia, Univesiti Teknologi Malaysia, 2003.
- Nursyam, Mohammad. "Penjabaran Filsafat Pancasila dalam Filsafat Hukum. Sebagai Landasan Pembinaan Hukum Nasional." *Disertasi*. Universitas Airlangga Surabaya, 1998.
- Qorib, Ahmad. *Uşul Fikih 2*. Cet. ke-2. Jakarta: PT. Nimas Multima, 1997.
- Rahmān, Fazlur. *Islam*. Terj. Ahsin Muhammad. Cet. ke-1. Bandung: Pustaka, 1994.
- Rais, Muhammad Dhiaduddin. *Teori Politik Islam*. Cet. ke-1. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Rapar, H. *Filsafat Politik Plato*. Jakarta: Rajawali Press, 1991.
- Sabarguna, Boy S. *Analisis Data pada Penelitian Kualitatif*. Jakarta: UI Press, 2005.
- Sajogyo. *Bunga Rampai Perekonomian Desa*. Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1982.
- Sargent, Lyman Tower. *Ideologi-Ideologi Politik Kontemporer: Sebuah Analisis Komparatif*. Jakarta: Erlangga, 1987.
- Scott, James C. *Moral Ekonomi Petani: Pergolakan dan subsistensi di Asia Tenggara*, terj. Hasan Basari. terj. Hasan Basari. Jakarta: PT Intermedia, 1981.

- Shihab, Moh. Quraish. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Jakarta: Mizan, 1996.
- Syarifuddin, Amin. *Garis-garis Besar Fiqh*. Jakarta: Prenada Media, 2005.
- Tim Penyusun BPS. *Penghitungan dan Analisis Makro Indonesia 2020*. Badan Pusat Statistik, 2020.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008..
- Usman, Husaini. *Metodologi Penelitian Sosial*. Jakarta: Bumi Aksara, 2000.
- Wiwoho (ed.) dkk. *Zakat dan Pajak*. Cet. ke-1. Jakarta: Yayasan Bina Pembangunan, 1991.
- Yayasan Keanekaragaman Hayati Indonesia, *Studi Rantai Pasok TBS Petani Kelapa Sawit Swadaya*. Januari 2019.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.

### **Buku dalam Bahasa Asing**

- ‘Alāl al-Fāsī, *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. Beirut: Dār al-Garbī al-Islāmī, 1993.
- ‘Alī, Muḥammad ‘Abd ‘Ati Muḥammad. *al-Maqāṣid asy-Syar‘iyyah wa Aṣaruha fi Fiqh al-Islam*. Kairo: Dār al-Hadiṣ, 2007.
- ‘Aṭiyyah, Jamāl ad-Dīn. *Nahw Taf‘il Maqāṣid asy-Syarī’ah*. Damaskus: Dār al-Fīkr, 2003.
- ‘Audah, Salman. *Ḍawābiṭ li al-Dirasah al-Fiqhiyyah*. ttp.: t.p., t.t.
- Abū ‘Ubayd. *Al-Amwāl*. Vol. 2. Mesir: Dār al-Hudā an-Nabawī, 2007.
- Abū Daud. *Sunan Abū Daud*. Vol. 3. Beirut: Dār ar-Risalah al-‘Alamiyah, 2009.
- Abū Yūsuf. *Al-Kharāj*: Beirut: Dār al Ma’rifah, 1979.

- Abū Zaid, Bakr. al-Ḥudūd Wata'zīr 'inda Ibnu al-Qayyim. Riyad: Dārul 'Āshimah, 1415 H.
- Ad-Dimyati, 'Uṣman Ibn Muḥammad Syaṭṭa. Ḥāsiyah I'ānat aṭ-Ṭālibīn. Beirut: Dār al-Fīkr, 1997.
- Al-'Uṣaimin, Muḥammad Ibn Salih. Fath Dhi al-Jalal wa al-Ikrami bi Syarḥ Bulug al-Maram. Damaskus: Dār al-Fīkr, 1998.
- Al-Āmidī, 'Ali Ibnu Muḥammad. al-Ihkam fī Uṣūl al-Ahka. Vol. 3. Beirut: Dār al-Fīkr, 2012.
- Al-Ashqar, 'Umar Sulayman. al-Madkha ila asy-Syarī'ah wa al-Fiqh al-Islāmī. Libanon: Dār an-Nafa'is, t.t.
- Al-Badakhshi, Muḥammad Ibn al-Ḥasan. Syarḥ al-Badkhashi Minhāj al-'Uqul wa al-Syarḥ al-Asnawi Nihayat al-Su'ul, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Baihaqī. Sunan Al-Kubrā. Vol. 4. Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Al-Bakistani, Zakariya. Min Uṣūl al-Fiqh 'ala Manhaj Ahl al-Hadiṣ. ttp.: t.p., t.t.
- Al-Bantani, Muḥammad Ibn 'Umar. Nihayat az-Zayn fī Irshad al-Mubtadi'in. Vol. 1. Beirut: Dār al-Fīkr, t.t.
- Al-Bugha, Mustafā, dkk. al-Fiqh al-Manhājī 'ala Maḏhab al-Imam asy-Syāfi'i, Vol. 2. Damaskus: Dār al-Qalam, 1992.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il. Sahih al-Bukhārī. Beirut: Dār Ibnu Kashir: 2002.
- Al-Bukhārī. Muḥammad Ibn Ismā'il. at-Tārikh al-Kabīr, Vol. 4. Hyderabad: Mathba'ah Usmaniyah, 1941.
- Al-Buti, Sa'id Ramaḏān. Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah. ttp.: t.p., t.t.
- Al-Fanjari, Muḥammad Shawqi. al-Islam wa at-Tawazun al-Iqtisadi bayna al-Afrad wa ad-Dual. Vol. 1. ttp.: Wizārah al-Awqāf, 2010.
- Al-Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl, vol.1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

- Al-Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Al-Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. al-Wasīṭ fi al-Maḏhab. ttp.: t.p., t.t.
- Al-Ghamrawi, Muḥammad az-Zuhri. as-Siraj al-Wahhaj ‘ala Matn al-Minhāj. Beirut: Dār al-Fīkr, 1995.
- Al-Haiṣamī. “Kitāb az-Zakāh,” Majma’ Az Zawāid wa Manba’ al Fawaid. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Al-Ḥammad, Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Aḥmad. aṭ-Ṭariq ila al-Islām. Riyāḍ: Dār Ibn Khuzaimah, t.t.
- Al-Hashkafī, Ad-Durrul Mukhtar. Beirut: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Al-Hazimi, Abū ‘Abdillah. Syarḥ al-Qawā’id wa al-Uṣūl al-Jami’ah wa al-Furuq. ttp.: t.p., t.t.
- Al-Jawhari, Ismā’īl Ibn Ḥammad. as-Sahah Tāj al-Lughah wa Sahah al-‘Arabīyyah . Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Mālayin, 1990.
- Al-Jayzani, Muḥammad Ibn Husayn. Ma’alīm Uṣūl al-Fiqh ‘ind Ahl as-Sunnah wa al-Jama’ah. ttp.: t.p., t.t.
- Al-Jaziri, Abd al-Rahmān. al-Fiqh ‘ala al-Maḏāhib al-Arba’ah. Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003, 322.
- Al-Juraydan, Nayif Ibn Jam’an. Aḥkām al-‘Uqud al-Madāniyyah. Riyāḍ: Maktabah al-Qanun wa al-Iqtiṣad, 2014.
- Al-Kandahlawi. Aujaḏul Masālik. Vol. 6. Damaskus: Dār al-Qalam, t.t.
- Al-Kasānī. Badāi’uṣ Ṣanāi’. Vol. 2. Beirut: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Al-Kasymiri, Syah. Al-Urfu asy-Syadzi Syarah Ṣahih Tirmizi. Beirut: Dār Ihyā’u Turās al-‘Arabī , 2004.
- Al-Kasymiri. al-‘Urfu asy Syadzi Syarḥu as Sunan at Tirmidzi. Vol. 2. Beirut: Dār Ihyā’ at Turās al ‘arabī , 2004.

- Al-Kasymiri. al-'Urfu asy-Syadzi Syarḥu as-Sunan at-Tirmidzi. Vol. 2. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāš al-'Arabī , 2004.
- Al-Khallaf, 'Abd al-Wahhab. 'Ilm Uṣūl al-Fiqh. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013.
- Al-Kharasi. Al-Kharasi 'ala Khalil. Vol. 2. Bayrūt: Dār Ṣādir, 1975.
- Al-Khatabī, Sulaimān. Ma'alīm As-Sunan. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Maḥalli, Jalal ad-Dīn, dan Jalal ad-Dīn as-Suyuti. Tafsir al-Jalalayn. Kairo: Dār al-Hadiš, t.t.
- Al-Mālibari, Zayn ad-Dīn. Fath al-Mu'īn. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2009
- Al-Maqdisī. Al-Furū'. Vol. 2. Beirut: Muasasah ar Risalah, 2003.
- Al-Marghinani. Al-Hidayah Syarḥ Bidayatul Muḥtadī. Pakistan: Idāratul Qur'an Wal Ulum Islāmīyah, 1417.
- Al-Māturīdī, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Mahmud Abū Mansur. Ta'wilat Ahl as-Sunnah. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Al-Māturīdī, Muḥammad Ibn Muḥammad. Tafsir al-Māturīdī. Vol. 8. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Al-Mubārak, Muḥammad Nidzam al-Islam al-Iqtīṣad Mabadi' wa Qawā'id 'āmmah. Beirut: Dār al-Fīkr, t.t.
- Al-Mubārak, Muḥammad. Nidzam al-Islam al-Iqtīṣad Mabadi' wa Qawā'id 'Āmmah. Beirut: Dār al-Fīkr, t.t.
- Al-Qarāfi, Aḥmad Ibnu Idrīs. Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl. Vol.1. ttp.: Syirkah al-Ṭabā 'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1973.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. al-Ibādah fī al-Islam. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1983.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. Dirasah fī Fiqh Maqāṣid asy-Syar'iyyah. Kairo: Dār asy-Syurūq, 2008.
- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. Fiqh az-Zakāh: Dirasah Muqāranah li Aḥkāmīha wa Falsafatiha fī Ḍaw' al-Qur'an wa as-Sunnah. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1973.

- Al-Qarḍāwī, Yūsuf. Musykilātu al-Faqr wa Kayf 'Alajaha al-Islam, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1985.
- Al-Qurtubī. Al-Jamī' li Aḥkām al-Qur'an. Vol. 3. Lebanon: Ar Resalah Publishers, 2006.
- Al-Shahrastani. al-Milal wa an-Nihal. Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- Al-Sharbāṣi, Aḥmad. al-Mu'jam al-Iqtisādī al-Islāmī. ttp: Dār al-Jayl, 1981.
- Al-Sharbasi, Aḥmad. Yas'alunaka fi ad-Dīn wa al-Ḥayāh. Beirut: Dār al-Jayl, t.t.
- Al-Yūbī, Muḥammad Sa'd. Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuha bi al-Adillah asy-Syar'iyyah. Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1998.
- Al-Zarqa, Mustafā Aḥmad. Al-Madkhal Al-Fiqhi Al-'Aam. Vol. 2. Beirut: Dār al Fikr, 1968.
- An-Najdi, Fayṣal Ibn 'Abd al-'Azīz. Bustān al-Akḥbār Mukhtaṣar Nail al-Auṭār. Vol. 1. Riyāḍ: Dār al-Isbiliya, 1998.
- An-Nawāwī. Majmu' Syarḥu al-Muḥaẓẓab. Vol. 5. Jedah: Maktabah al-Irsyad, t.t.
- An-Nawāwī. Rauḍat aṭ-Ṭālibīn. Vol. 2. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1991.
- Ar-Raysunī, Aḥmad. al-Fikr al-Maqāṣidi Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu. ttp.: al-Dār al-Baidā', 1999.
- Ar-Raysunī, Aḥmad. Naẓariyyah al-Maqāṣid 'ind Imam asy-Syātibī. Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islāmī, 1995.
- Ar-Rāzī. Al-Jarhu wa at-Ta'dil. Vol. 4. Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, 1952
- As-Salusi. al-Mu'amālat al-Māliyyah al-Mu'assirah fi al-Fiqh al-Islāmī. ttp.: t.p., t.t.
- Aṣ-Ṣan'ani. Subulus Salām. Vol. 2. Riyad: Maktabah Ma'arif, 2006.



- As-Sarkhasī, Aḥmad Ibnu Abī Sahal. Uṣūl al-Sarkhasī. Hyderabad: Lajnah Ihyā' al-Ma'arif al-'Usmāniyyah, 1993.
- As-Saywasi, Muḥammad Ibn al-Hammam. Faḥḥ al-Qadir. Damaskus: Dār al-Fikr, t.t.
- As-Subkī, Tāj ad-Dīn. al-Asybah wa an-Nazā'ir. Juz 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Asy-Syafi'i. ar-Risalah. Kairo: Percetakan Mustofa Bani Halabī, 1940.
- Asy-Syātibī, Ibrāhīm Ibnu Mūsā. al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syarī'ah. Beirut: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- Asy-Syātibī. al-Muwāfaqāt. Vol. 2. Riyad: Dār Ibnu 'Affān, 1997.
- Asy-Syaukani. Fathul Qadir. Vol. 1. Beirut: Dār al-Marefah, 2007.
- Asy-Syaukani. Nail al-Auṭār. Lebanon: Syarikah Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2004.
- Asy-Syrozi. Al-Muhazẓab. Vol. 1. Beirut: Dār asy-Syamiyah, 1992.
- At-Tanuhi. Al-Mudawwanah al-Kubrā. Vol. 1. ttp.: t.p., t.t.
- At-Tawijari, Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn 'Abdullah. Mawsu'ah al-Fiqh al-Islāmī. Beirut: Bayt al-Afkar, 2009.
- At-Turmudzi, Muḥammad Ibn Isa Ibn Surah. Sunan at-Tirmidzi. Vol. 2. Beirut: Dār Ihyā' at-Turās al-'Arabī , 2004.
- Audah, Jasser. Fiqh al-Maqāṣid: Inatat al-Aḥkām asy-Syar'iyyah bi Maqāṣidiha. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2006.
- Audah, Jasser. Maqāṣid asy-Syarī'ah Dalil al-Mubtadi'in, ttp. : t.p., t.t.
- Az-Zabīdi. Tāj Al-'Arus. Vol. 26. Kuwait: Wiyaratul I'lām , 1990.
- Az-Zaila'i. Nasbur Rayah. Vol. 2. Muassasah ar-Rayan, t.t.

- Az-Zanjani. Tahrijul Furū' alal Uṣūl. Damaskus: Universitas Damaskus, 1962.
- Az-Zāwī, Aṭ-Ṭāhir Aḥmad. Tartib al-Qāmūs al-Muhit 'ala Ṭarīqah al-Miṣbāḥ al-Munīr wa Asas al-Balāghah. Vol.2. Beirūt: Dār al Fikr, t.t.
- Bik, Muḥammad al-Khudāri. Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmī. Surabaya: al-Hidayah, t.t.
- Fahru Ar-Rāzī. Tafsir al-Kabīr. Vol. 13. Beirūt: Dārul Fikr, 1981
- Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad Ibn 'Umar. al-Mahsul. Vol. 5. Beirūt: Mu'assasah ar-Risalah, 1997.
- Fikri, 'Ali. al-Mua'amālat al-Madiyyah wa al-Adabiyah. Mesir: Maṭba'ah Mustafā al-Babī al-Halabī, 1357H.
- Fr. Louis Ma'luf al-Yassu'i, dan Fr. Bernard Tottel al-Yassu'i, al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lam. Beirūt: Dār al-Mashriq, 2014
- Hawwa, Sa'id. al-Asas fī as-Sunnah wa Fiqhiha. Kairo: Dār as-Salām, 1994.
- Human Development Report. The Real Wealth of Nations: Pathways to Human Development. UNDP, New York. 2010
- Ibn 'Abdullah, 'Abd al-Mālik. al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh. Vol. 2. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Ibn 'Alawi, Muḥammad. Muḥammad al-Insan al-Kamil, Jeddah: Dār as-Salām, 1996.
- Ibn 'Ata'illah as-Sakandari. Tāj al-'Arus al-Hawi li Tahdhib al-Nufūs. Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Ibn 'Umar 'Ābidīn, Muḥammad Amin. Radd al-Mukhtār 'ala ad-Durr al-Mukhtar. Riyāḍ: Dār al-'Alam al-Kutub, 2003.
- Ibn Ādam, Yahyā. al-Kharāj, Kairo: Dār asy-Syuruq, 1987.
- Ibn Aḥmad al-Hajawi, Musa. Zād al-Mustaqni' fī Ikhtiṣār al-Muqni'. t.t.: MaDāru al-Waṭan li an-Nasyr, t.t.

- Ibn al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naysabūri, Muslim. Sahih Muslim. Beirūt: Dār Ihyā' at-Turās al-'Arabī , t.t.
- Ibn Anas, Mālik. al-Muwaṭā'. Beirūt: Dār Ihyā' at-Turās al-'Arabī, 1985.
- Ibn 'Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir. Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah. Beirūt: Dār al-Kitāb al-Lubnani, 2011.
- Ibn Batt al, Abū al-Ḥasan Ali Ibn Khalāf. Syarḥ Sahih al-Bukhārī. vol. 3. Riyād: Dār al-Nasyr Maktabah al-Šā'udiyah, 2003.
- Ibn Ḥanbal. Aḥmad ibn Muḥammad. Al-Musnad, Juz 8, Kairo: Dār al-Hadits.t.t.
- Ibn Kašīr, Ismā'īl Ibn 'Umar. Tafsir al-Qur'an al-'Azim. Riyād: Dār Taibah, 1999.
- Ibn Mājah, Abū 'Abdillah Muḥammad Ibnu Yazid al-Quzwayni. Sunan Ibn Mājah. Vol. 2. Beirūt: Dār al-Fīkr, t.t.
- Ibn Mandhur. Lisan al-'Arab. Vol. 2. Beirūt: Dār al- Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Ibn Muḥammad al-Juwaynī, Abdu al-Mālik Ibn 'Abdullah Ibn Yūsuf. Nihayat al-Matlab fī Dirayat al-Mazhab. Riyād: Dār al-Minhāj, 2007.
- Ibn Mukhtar al-Khadimi, Nuruddīn. Al-Ijtihad al-Maqāṣidiy. Qatar: Kementerian Wakaf dan Urusan Agama, 1998.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad Ibn Abū Bakr Ibn Ayyub. I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin. Beirūt: Dār al-Kutub, 1991.
- Ibn Qayyim, I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin. Vol. 4. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Ibn Rushd al-Hafīd, Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid, Kairo: Dār al-Hadith, 2004.
- Ibn' Abd as-Salām, Muḥammad 'Izz al-Dīn. Qawā'id al-Aḥkām fī Mašālih al-Anām. Vol. 1. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.

- Ibnu 'Adi. Al-Kamil fi Ḍu'afā'i ar-Rijal. Vol. 2. ttp. Dārul Fikr, t.t.
- Ibnu 'Alī, Ad-Dumayri Muḥammad Ibnu Mūsā Ibnu 'Īsā. an-Najm al-Wahhab fi Syarḥ al-Minhāj. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2004.
- Ibnu 'Arabī. Aḥkām al Qur'an. Vol. 2. Beirut: Dārul Quṭub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Ibnu 'Arabī. Aridhotul Ahwadzi Bi Syarḥi Shohih Tirmidzi. Vol. 3. Beirut: t.p., t.t.
- Ibnu Abī Qāsīm al-Mālikī al-'Abdari, Muḥammad Ibn Yūsuf. at-Tāj wa al-Iklīl. Vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Ibnu Abū Syaibah. Al-Muṣannaf. Vol. 4. Riyad: Dārul Qunuz Eshbelia, 2015.
- Ibnu Faris. Mu'jam Maqayis al-Lugah. Vol. 4. Beirut: Dār al-Jail, 1420 H/1999 M
- Ibnu Faris. Mu'jam Maqayis al-Lugah. Vol. 4. Cet. ke-1. Beirut, Dār al-Jail, 1420 H/1999 M.
- Ibnu Hajar Al-Asqalani. Fathul Bari. Vol. 3. ttp.: Maktabah As-Salafiyah, t.t.
- Ibnu Ḥanbal, Aḥmad. Musnad al-Imām Aḥmad Ibnu Ḥanbal. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 2009.
- Ibnu Ḥazm. Al-Muḥallā. Vol. 4. Beirut: Dār al Kutub Al-'Ilmiyyah, 2003.
- Ibnu Ḥazm. Al-Muḥallā. Vol. 5. Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, 2003
- Ibnu Hiban. Al Majruhin Minal Muhadisin. Vol. 2. Riyad: Dār Shomī'i, 2000.
- Ibnu Idrīs al-Qarāfi, Aḥmad. Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl. Vol.1. ttp.: Syirkah aṭ-Ṭabā'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1973.
- Ibnu Jarīr aṭ-Ṭabarī. Tafsir aṭ-Ṭabarī. Vol. 5. Kairo: Dār Hijr, 2001.

- Ibnu Kaşir. Tafsir al Qur'an al-'Azim. Vol. 2. Riyad: Dār aṭ-Ṭayyibah, 1999.
- Ibnu Mājah. Sunan Ibnu Mājah. ttp.: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyah, t.t.
- Ibnu Qudāmah. Al-Mugnī. Vol. 3. Riyad: Dār 'Alimul Kutub, 1997.
- Ibnu Qudāmah. Ar-Roudu Annadir. Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1998.
- Ibnu Taimiyah. Majmu' Fatāwā. Vol. 25. Madīnah: Majma' Mālik Fahd: 2004.
- Imam Aḥmad. Musnad Aḥmad. Vol. 5. Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 2001
- Islamic Relief Worldwide. Definitions of Poverty: Islamic Relief. United Kingdom: Islamic Relief Worldwide, 2008.
- Jaşaş. Aḥkāmul Qur'an. Vol. 1. Beirut: Dār Ihyā' Turās al-'Arabī, 1992.
- Jawad, Muḥammad. Fiḥu Imam Ja'far. Vol. 2. Beirut: Dār Ihyā' at-Turās, t.t.
- Jazini. Lum'ah Ad-Dimasqiyah. Vol. 2. Beirut: Dār Turās al-Islāmīyah, 2014.
- Kandahlawi. Aujazul Masālik. Vol. 6. Damaskus: Dārul Qolam, 2003.
- Levitan, Sar A. Programs in Aid of the Poor. Ed. ke-5. Baltimore, MD : Johns Hopkins University Press, 1980.
- Murtadho. Al-Bahru az Zahor. Vol. 2. Shon'a: Dārul Hikmah al-Yamanīyah, 1988.
- Qardāwī, Yūsuf. al-Fiḥ al-Islāmī bayn al-Aslah wa at-Tājdīd. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 2014.
- Qāsim Asy-Syum, Muḥammad. Zakāh az-Zurū' wa aš-Şimar fi Ḍauī Taṭāwwuri az-Zira'ah fī al-'Ashr al-Hadis. Lebanon: Dār an-Nawadir: 2011.

- Quṭub, Sayyid. Fī Zīlāl al-Qur'an. Vol. 4. ttp.: t.p., t.t.
- Rawls, John. A Theory of Justice. Massachussetts: The Belknap Press of Havard University Press. 1971.
- Sa'd Ibn Turki al-Khathlan, al-Mu'amālah al-Māliyyah al-Mu'as. Riyād: Dār as- Samay'i, 2012.
- Sa'id Ibn Muḥammad BaaliBa'isun ad-Daw'ani ar-Ribat al-Hadrami. Syarḥ al Muqaddimah al-Hadramiyyah. Jeddah: Dār al-Minhāj li an-Nasyr wa at-Tawzī', 2004.
- Sābiq, Sayyid. Fiqhu al-Sunnah. Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabī, 1977.
- Samarqandi. Tuhfah Al Fuqaha. Vol. 2. Beirut: Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Sanu, Qutb Mustafā. Mu'jam Mustalahat Uṣūl al-Fiqh. Beirut: Dār al-Fikr, 2006.
- Sen, Amartya. Development as Freedom. New York: Oxford University Press, New Delhi, 2000.
- Shabīr, Muḥammad 'Uthman. al-Mu'amālah al-Māliyyah al-Mu'asirah fi al-Fiqh al-Islāmī. Palestina: Dār an-Nafa'is, 2007.
- Syaltut, Mahmud. Al-Islam Aqidah wa Syarī'ah. Kairo: Dārus Suruq, 2001.
- Syamakhi. al-Idāh, Oman: Wizārah Turās Qaumi wa Ṣaqāfah, 1996.
- Wizārah al-Awqāf wa asy-Syu'ūn al-Islāmiyyah. al-Mausu'at al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah, Kuwait: Dār as-Salasil, t.t.
- Zamakhsari. Kassyaf Al-Qanna'. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Zuhāilī, Muḥammad Wahbah. al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh. Damaskus: Dār al-Fikr, 2003.
- Zuhāilī, Muḥammad Wahbah. Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu . Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Zuhāilī, Muḥammad Wahbah. Uṣūl Fiqh Islamy. Vol 2.

# PEMBAHARUAN FIQIH EKONOMI ISLAM

Pembaharuan (Tajdid) merupakan refleksi ulang atas pemahaman, interpretasi terhadap islam dan cara kerjanya untuk menemukan pemahaman, interpretasi baru yang lebih sesuai relevan dengan tantangan zaman. Dalam khazanah masyarakat Barat, pembaharuan mengandung makna pikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama dan sebagainya untuk disesuaikan dengan suasana baru yang di timbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.

Al-Qur'an mendorong kaum muslimin untuk melakukan upaya-upaya pembaharuan (modernisasi). Hal ini misalnya bisa dilihat dai karakter ayat-ayat Al-Qur'an, kecuali ayat-ayat aqidah dan ibadah mahdhah seperti sholat, puasa dan haji. sendiri. Sebagian besar ayatayat Al-Qur'an, kecuali yang berkenaan dengan subjek tauhid dan syariah, disampaikan Allah SWT dalam bentuk garis besar, sehingga merupakan pedoman pokok saja.

Ayat-ayat yang berkenaan dengan kehidupan social, ekonomi, budaya, pendidikan, politik dan yang lainnya, memberikan keleluasaan bagi umatnya untuk mengembangkan berbagai konsep baru melalui reinterpretasi dan rekontekstualisasi secara terus menerus sesuai perkembangan zaman.