

BAB III

KONSTRUKSI METODOLOGI FIKIH ZAKAT INDONESIA

A. Bentuk Fatwa - Fatwa MUI tentang Zakat di Indonesia

Sejak tahun 1982 - 2011 terdapat beberapa fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang zakat, fatwa ini dibagi menjadi tiga tipologi, yaitu :

- a. Fatwa sumber-sumber zakat meliputi: Fatwa tentang zakat penghasilan (Fatwa MUI No 3 tahun 2003) dan fatwa tentang hukum zakat atas yang haram (Fatwa MUI No 13 tahun 2011).
- b. Fatwa asnaf-asnaf zakat meliputi : Fatwa tentang amil zakat (Fatwa MUI No 8 tahun 2011) dan fatwa tentang pemberian zakat untuk beasiswa (Fatwa Nomor Kep-120/MUI/II/1996).
- c. Fatwa pengelolaan zakat meliputi: Fatwa tentang intensifikasi pelaksanaan zakat (Fatwa tahun 1982), fatwa *mentasharufkan* dana zakat untuk kegiatan produktif dan kemaslahatan umum (1982), fatwa penggunaan zakat untuk *istismar/investasi* (Fatwa Nomor 4 tahun 2003), fatwa penyaluran harta zakat dalam bentuk asset kelolaan (Fatwa Nomor 15 tahun 2003), fatwa penarikan pemeliharaan dan penyaluran harta zakat (Fatwa Nomor 14 tahun 2011).¹

Tabel 1
Jumlah Fatwa Zakat MUI

No	Tipologi Fatwa	Materi Fatwa	Tahun Pengeluaran Fatwa
1	Sumber-sumber zakat	<ul style="list-style-type: none">• Fatwa Zakat Penghasilan• Fatwa Hukum Zakat yang Haram	<ul style="list-style-type: none">• Fatwa MUI No 3/2003• Fatwa MUI No 3/2011
2	Asnaf-Asnaf Zakat	<ul style="list-style-type: none">• Fatwa Amil Zakat	<ul style="list-style-type: none">• Fatwa MUI No

¹Makruf Amin, et.al, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta : Erlangga, 2011) h. 890 – 894. Lihat, M.Ichwan Sam, et.al, *Himpunan Fatwa Zakat MUI Kompilasi Fatwa MUI tentang Masalah Zakat Tahun 1982 – 2011* (Jakarta : BAZNAS, 2011) 1 – 91. Dipertegas juga hasil wawancara dengan Asrorun Ni'am Sholeh, Sekretaris Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia pada hari Kamis, tanggal 14 Januari 2013

		<ul style="list-style-type: none"> • Fatwa Pemberian Zakat untuk Beasiswa 	8/2011 <ul style="list-style-type: none"> • Fatwa Nomor Kep-120/ MUI/II/1996
3	Pengelolaan Zakat	<ul style="list-style-type: none"> • Fatwa Intensifikasi Pelaksanaan Zakat • Fatwa Mentasharufkan Dana Zakat untuk Kegiatan Produktif dan Kemaslahatan Umum • Fatwa Penggunaan Zakat untuk Istismar/Inventasi • Fatwa Penyaluran Harta Zakat Bentuk Asset Kelolaan • Fatwa Penarikan Pemeliharaan, Penyaluran Harta Zakat 	<ul style="list-style-type: none"> • Fatwa tahun 1982 • Fatwa Tahun 1982 • Fatwa Nomor 4 tahun 2003 • Fatwa Nomor 15 tahun 2003 • Fatwa Nomor 14 Tahun 2011

Untuk memberikan penjelasan secara menyeluruh, ketiga tipologi fatwa di atas diuraikan satu persatu dalam beberapa keputusan fatwa MUI di bawah ini sebagai berikut :

1. Amil Zakat

Fatwa MUI tentang amil zakat dalam ketentuan hukumnya memutuskan sebagai berikut :²

- a. Amil zakat adalah : (1). Seseorang atau sekelompok orang yang diangkat oleh Pemerintah untuk mengelola pelaksanaan ibadah zakat; atau (2). Seseorang atau sekelompok orang yang dibentuk oleh masyarakat dan disahkan oleh Pemerintah untuk mengelola pelaksanaan ibadah zakat.
- b. Amil zakat harus memenuhi syarat sebagai berikut : (1). Beragama Islam; (2). Mukallaf (berakal dan baligh); (3). Amanah; (4). Memiliki ilmu pengetahuan tentang hukum-hukum zakat dan hal lain yang terkait dengan tugas Amil zakat.

² Fatwa ini ditetapkan di Jakarta Pada tanggal 28 *Rabi'ul Awwal* 1432 H (3 Maret 2011 M) atas dasar pertimbangan ; (1). Kesadaran keagamaan masyarakat telah mendorong peningkatan jumlah pembayar zakat, yang kemudian diikuti oleh adanya pertumbuhan lembaga amil zakat secara signifikan; (2). Bahwa dalam rangka pengelolaan zakat, banyak ditemukan inovasi yang dilakukan oleh amil zakat yang seringkali belum ada rujukan formal dalam ketentuan hukum Islamnya, sehingga diperlukan adanya aturan terakrit pengertian amil zakat, kriteria, serta hak dan kewajibannya; (3). Bahwa ditengah masyarakat muncul pertanyaan mengenai hukum yang terkait dengan amil zakat, mulai dari definisi, kriteria, serta tugas dan kewenangannya; (4). Bahwa oleh karena itu dipandang perlu menetapkan fatwa tentang amil zakat guna dijadikan pedoman. *Ibid.*, h. 41-50

- c. Amil zakat memiliki tugas : (1). Penarikan/pengumpulan; zakat yang meliputi pendataan wajib zakat, penentuan objek wajib zakat, besaran nisab zakat, besaran tarif zakat, dan syarat-syarat tertentu pada masing-masing objek wajib zakat; (2). Pemeliharaan zakat yang meliputi inventarisasi harta, pemeliharaan, serta pengamanan harta zakat; dan (3). Pendistribusian zakat yang meliputi penyaluran harta zakat agar sampai kepada *mustahik* zakat secara baik dan benar, dan termasuk pelaporan.
- d. Pada dasarnya, biaya operasional pengelolaan zakat disediakan oleh Pemerintah (*ulil amr*).
- e. Dalam hal biaya operasional tidak dibiayai oleh Pemerintah, atau disediakan Pemerintah tetapi tidak mencukupi, maka biaya operasional pengelolaan zakat yang menjadi tugas Amil diambil dari dana zakat yang merupakan bagian Amil atau dari bagian *Fi Sabilillah* dalam batas kewajaran, atau diambil dari dana di luar zakat.
- f. Kegiatan untuk membangun kesadaran berzakat – seperti iklan – dapat dibiayai dari dana zakat yang menjadi bagian Amil atau *fi-sabilillah* dalam batas kewajaran, proporsional dan sesuai dengan kaidah syariat Islam.
- g. Amil zakat yang telah memperoleh gaji dari negara atau lembaga swasta dalam tugasnya sebagai Amil tidak berhak menerima bagian dari dana zakat yang menjadi bagian amil. Sementara amil zakat yang tidak memperoleh gaji dari negara atau lembaga swasta berhak menerima bagian dari dana zakat yang menjadi bagian Amil sebagai imbalan atas dasar prinsip kewajaran.
- h. Amil tidak boleh menerima hadiah dari muzakki dalam kaitan tugasnya sebagai Amil.
- i. Amil tidak boleh memberi hadiah kepada muzakki yang berasal dari harta zakat.³

Dalil-dalil yang digunakan sebagai dasar penetapan fatwa ini adalah sebagai berikut :

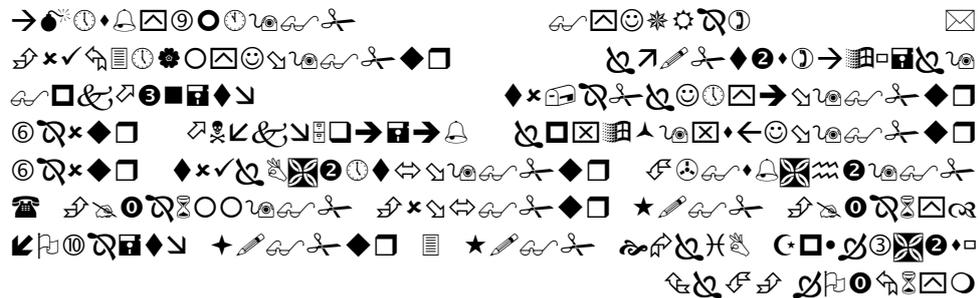
1. Qs. At-Taubah : 103 dan Qs. At-Taubah : 60.



“Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka.

³*Ibid.*, h. 47- 49

Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. dan Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui.” (Qs. at-Taubah 103)



“Sesungguhnya zakat-zakat itu hanyalah untuk orang fakir, miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan-jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana”. (Qs. At-Taubah : 60)

2. Hadits Rasulullah SAW,

فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَنُزِّلُهَا فِي فُقَرَائِهِمْ

“Ajaklah mereka bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Aku pesuruh Allah. Kalau mereka patuhi kamu beritahu mereka bahwa Allah telah mewajibkan ke pada mereka sembahyang lima waktu sehari semalam. Kalau mereka patuh kepada kamu dalam hal itu beritahu mereka bahwa Allah telah mewajibkan kepada mereka zakat yang akan dipulungan dari kalangan mereka yang kaya untuk diberikan kembali kepada orang-orang fakir.” (Hadis riwayat al-Jamaah)

Hadis berikutnya, artinya : ”Rasulullah SAW menugaskan seorang lelaki dari Bani Al Usdi yang bernama Ibnu Al-Lutbiyyah sebagai Amil Zakat di daerah bani Sulaim, kemudian Rasulullah SAW melakukan evaluasi atas tugas yang telah ia laksanakan”. (Riwayat: Bukhari Muslim dari Sahabat Abi Hanid Al-Saa’idy)“

Hadis yang lain, artinya : “Umar RA telah menegaskan kepadaku untuk mengurus harta zakat, maka tatkala telah selesai tugasku, beliau memberitahu bagian dari harta zakat tersebut, aku berkata: sesungguhnya aku melakukan ini semua karena Allah SWT, semoga Allah kelak membalasnya. Beliau berkata : Ambillah apa yang diberikan sebagai bagianmu, sesungguhnya aku juga menjadi amil zakat pada masa Rasulullah SAW dan beliau memberiku bagian

(dari harta zakat), saat itu aku mengatakan seperti apa yang kau katakana, maka Rasulullah SAW bersabda : Apabila engkau diberi sesuatu yang engkau tidak memintnya maka ambillah untuk kau gunakan atau sadakahkan”. (Riwayat: Muslim dari seorang Tabi’in yang bernama Ibnu Al-Sa’di).

3. *Qaidah fikhiyyah* “للسائل حكم المقاصد” (Hukum sarana adalah mengikuti hukum capaian yang akan dituju) “مالا يتم الواجب” (Sesuatu kewajiban yang hanya bisa diwujudkan dengan melakukan sesuatu perkara, maka perkara tersebut hukumnya menjadi wajib) ” تصرف الإمام على الرعيته منوط بالمصلحة “(Tindakan pemimpin (pemegang otoritas) terhadap rakyat harus mengikuti kemaslahatan)
4. Pendapat ulama. Selain dalil – dalil di atas, fatwa ini memperhatikan Pendapat: *Pertama*, Ibnu Qosim dalam Kitab *Fathul Qorib (Syariah Bajuri I/543)* yang menjelaskan tentang definisi amil sebagai berikut : “Amil zakat adalah seseorang yang ditugaskan oleh imam (pemimpin Negara) untuk mengumpulkan dan mendistribusikan harta zakat”. *Kedua*, Al-Syairazi dalam kitab “*Al-Muhadzab*” (*Al-Majmuu’ Syarah Al-Muhadzab 6/167*) yang menerangkan mengenai distribusi zakat, salah satunya kepada Amil sebagai berikut : “Apabila yang melakukan distribusi zakat adalah Imam (pemerintah) maka harus dibagi kepada delapan golongan penerima zakat. Bagian pertama adalah untuk Amil, karena Amil mengambil bagian harta zakat sebagai upah, sementara golongan lainnya sebagai dana social. Apabila bagian Amil sesuai dengan kewajiban sebagai upah pengelola zakat, maka akan diberikan kepadanya bagian tersebut. Namun bilamana bagian Amil lebih besar dari kewajiban sebagai upah pengelola zakat, maka kelebihan – di luar kewajiban tersebut – dikembalikan untuk golongan-golongan yang lain dari mustahik zakat secara proporsional. Jika terjadi deficit anggaran, dimana bagian Amil lebih kecil dari kewajiban upah pengelola zakat maka akan ditambahkan. Ditambahkan dari mana? Imam Syafi’i berpendapat: “ditambahkan dengan diambil dari bagian kemaslahatan (*fi-sabilillah*)”. Sekiranya ada yang berpendapat bahwa bagiannya dilengkapi dari bagian golongan-golongan mustahik yang lain maka pendapat tersebut tidak salah”. *Ketiga*, pendapat Imam Al-Nawawi dalam kitab *Al-Majmu’ Syarah Al-Muhadzab (6/168)* mengenai orang-orang yang dapat masuk kategori sebagai Amil sebagai berikut : “Para pengikut madzhab Syafi’i berpendapat : Dan diberi bagian Amil yaitu; Pengumpul wajib zakat, orang yang mendata, mencatat, mengumpulkan, membagi dan menjaga harta zakat. Karena mereka itu termasuk bagian dari Amil zakat. Tegasnya mereka mendapatkan bagian dari bagian Amil sebesar 1/8 dari harta zakat karena mereka merupakan bagian dari Amil yang berhak mendapatkan upah sesuai dengan kewajarannya”⁴

2. Masalah Fikih Kontemporer Berkaitan dengan Zakat

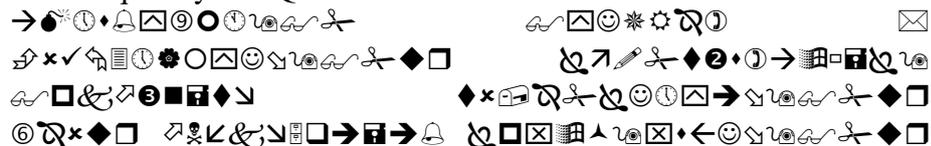
⁴ *Ibid.*, h. 47- 49

Fatwa ini diputuskan setelah adanya pertanyaan Komite Akuntansi Syariah Dewan Standar Akuntansi Keuangan telah mengajukan permohonan fatwa untuk zakat kepada Pimpinan Majelis Ulama Indonesia (Bulan April dan Oktober 2008). Memutuskan tentang ketentuan hukum (definisi, tugas, fungsi, kewajiban dan hak-hak amil).⁵

1. Dalam fatwa ini, amil didefinisikan adalah seseorang atau sekelompok orang yang ditunjuk/disahkan oleh pemerintah untuk mengurus zakat. Tugas ‘amil adalah memungut (dari orang kaya) dan menyalurkan kepada mustahik. Fungsi ‘amil adalah sebagai pelaksana segala kegiatan urusan zakat yang meliputi pengumpulan, pencatatan (administrasi) dan pendistribusian. Kewajiban ‘amil adalah melakukan pencatatan data muzakki, para mustahik, memungut atau menerima, mengetahui jumlah dan besarnya kebutuhan mustahik dan menyerahkan harta zakat dengan baik dan benar. Hak ‘amil adalah menerima bagian dari harta zakat untuk melaksanakan seluruh tugas-tugasnya maksimal seperdelapan (12,5%) dari harta zakat, dan jika ada kekurangan boleh diambilkan dana di luar zakat. Amil tidak boleh meminta ongkos di luar hak-hak (bagian) ‘amil karena ‘amil tidak boleh menerima pemberian hadiah dari muzakki apalagi meminta ongkos di luar hak ‘amil meskipun untuk operasional ‘amil.
2. Amil tidak boleh memberikan hadiah kepada muzakki yang berasal dari harta zakat. Amil tidak boleh menerima hadiah dari muzakki dalam kaitan tugasnya sebagai ‘amil.
3. Biaya yang ditimbulkan karena tugas penyaluran zakat baik langsung atau tidak langsung bersumber dari porsi bagian ‘amil. Apabila tidak mencukupi dapat diambil dari dana di luar zakat.
4. Perusahaan yang telah memenuhi syarat wajib zakat, wajib mengeluarkan zakat, baik sebagai *syakhshiyah i'tibariyyah* ataupun sebagai pengganti (wakil) dari pemegang saham.⁶

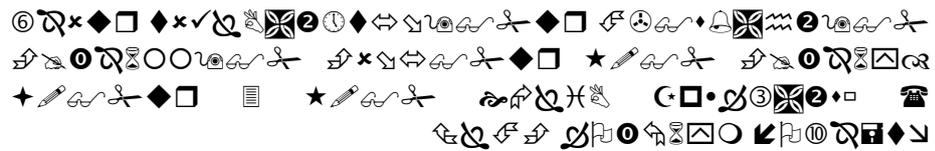
Terdapat beberapa dasar-dasar hukum dari penetapan fatwa ini sebagai berikut:

1. Dalil Alquran yakni Qs. At – Taubah : 60



⁵Fatwa ini merekomendasikan ; (1). Pemerintah Pusat dan pemerintah daerah diminta mengalokasikan anggaran bagi Badan Amil Zakat (BAZ) dan Lembaga Amil Zakat (LAZ) agar dapat melaksanakan tugasnya, secara efektif dan produktif. (2). Pengelola BAZ dan LAZ diminta agar melakukan konsultasi kepada Ulama dalam setiap pengambilan kebijakan terkait dengan masalah fikih zakatnya. (3). MUI Pusat diharapkan memberikan penjelasan lebih rinci terhadap keputusan yang masih perlu penjelasan, misalnya tentang zakat perusahaan.

⁶ *Ibid.*, h. 85 - 86



“Sesungguhnya zakat-zakat itu hanyalah untuk orang fakir, miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan-jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana”. (Qs. At – Taubah : 60)

2. Hadis Nabi SAW Dari Ibn Abbas r.a bahwa Nabi SAW ketika mengutus Mu’adz ke Yaman bersabda; “Engkau berada di lingkungan Ahli Kitab, maka hendaklah hal pertama yang engkau dakwahkan adalah seruan beribadah kepada Allah SWT. Jika mereka telah mengenal Allah (bersyahadat) maka beritahu mereka bahwa Allah SWT mewajibkan shalat lima waktu sehari semalam. Apabila mereka telah lakukan, berilmu (lagi) mereka bahwa Allah SWT mewajibkan zakat yang diambil dari harta orang kaya di antara mereka dan dikembalikan kepada fuqara. Apabila mereka mentaati perintah tersebut, ambil dari mereka (zakat) dan jagalah kehormatan harta manusia.” (HR. Bukhari dan Muslim).

Hadits Nabi SAW : Diriwayatkan dari Abi Sa’id al-Khudri r.a, ia berkata : “Rasulullah SAW bersabda: Shadaqah (zakat) tidak halal dibayarkan kepada orang kaya kecuali dalam lima kelompok, kepada yang sedang berperang di jalan Allah, kepada yang bekerja (‘amil) mengurus zakat, kepada yang punya hutang, kepada orang yang membeli zakatnya dengan hartanya, atau kepada orang yang punya tetangga miskin lantas ia bersadakah atas orang miskin tersebut kemudian si miskin memberi hadiah si kaya.” (HR. Al-Baihaqi).

3. Berbagai pendapat ulama juga dikutip dalam keputusan fatwa ini, diantaranya : (1). Pendapat Imam al-Syafi’i dalam *al-Umm*, Juz II halaman 84 :Amil adalah orang yang dipekerjakan pemimpin untuk menarik dan mendistribusikan harta zakat, orang yang ahli zakat atau bukan termasuk yang membantu mengumpulkan dan menariknya. Amil mengambil bagian zakat sekedar kebutuhannya dari tidak berlebihan. Jika ‘amil termasuk orang berada, ia hanya mengambil bagian dalam pengertian *ujrah*. (2). Pendapat Syeikh Taqiyuddin Abu Bakr Ibn Muhammad al-Dimasyqi al-Syafi’i dalam *Kifayah al-Akhyar*, Juz I h. 196 : Kelompok (penerima zakat) ketiga adalah ‘amil, yaitu orang yang diangkat oleh Imam dan dipekerjakan untuk mengambil harta-harta zakat untuk dibayarkan kepada yang berhak sebagaimana diperintahkan oleh Allah SWT. Ia memperoleh hak mendapatkan bagian zakat sesuai syarat-syarat ‘amil. Di antara syarat ‘amil adalah menguasai ketentuan fikih zakat, sehingga ia dapat

memahami kewajiban terkait harta, bagian kewajiban yang harus dikeluarkan, serta mengetahui mana yang mustahik dan mana yang tidak. Ia juga harus seseorang yang jujur dan merdeka (3). Pendapat Imam Ibn Qudamah al-Maqdisi dalam “*al-Mughni*”, Juz VI, Ia berkata: ‘Amil adalah pemungut zakat dan penjaganya, ‘amil adalah kelompok ketiga penerima zakat yaitu pemungut zakat yang diutus oleh Imam untuk mengambil zakat dari wajib zakat, kemudian mengumpulkan, menjaga, dan mendistribusikan. Juga orang yang membantu mereka dalam pengumpulan, pengelolaan dan pendistribusiannya. Demikian juga termasuk ‘amil adalah mereka yang menghitung, mencatat, menimbang, menakar, serta pekerja yang terkait untuk kepentingan pengelolaan zakat. Mereka semua diberikan *ujrah* dari harta zakat karena ia termasuk dalam bagian biayanya”. (4). Pendapat Abu Abdillah Muhammad bin Muflih al-Maqdisi dalam kitab “*al-Furu*”, Juz II, terjadi perbedaan pendapat di antara sebagian Ulama (terkait syarat Islamnya ‘amil) terkait perbedaan pandangan atas status harta yang diambil ‘amil. Jika kita menyatakan bahwa yang diberikan kepada ‘amil itu sebagai *ujrah* maka tidak dipersyaratkan Islam. Namun jika itu merupakan bagian zakat dipersyaratkan ke Islaman ‘amil. Menurut mazhab yang tertulis dalam mazhab Ahmad bahwa yang diberikan itu merupakan *ujrah* (upah). (5). Pendapat Prof. R. Subekti, bahwa badan hukum pada pokoknya adalah suatu badan atau perkumpulan yang dapat memiliki hak-hak dan melakukan perbuatan seperti seorang manusia, serta di depan kekayaan sendiri, dapat digugat atau menggugat di depan pengadilan. *Keempat*, Berbagai kaidah fikih dan ushul fikih juga dikemukakan di antaranya : “Hukum sarana adalah sebagaimana hukum maksud yang dituju”. Kemudian kaidah fikihiyah “Sesuatu kewajiban yang hanya bisa sempurna dengan melakukan sesuatu hal, maka sesuatu itu hukumnya menjadi wajib.”⁷

3. Intensifikasi Pelaksanaan Zakat

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam sidangnya pada tanggal 1 Rabi’ul Akhir 1402 H, bertepatan dengan tanggal 26 Januari 1982 M, setelah membaca Surat dari Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji, Departemen Agama Republik Indonesia – Jakarta. Fatwa ini memutuskan⁸ bahwa :

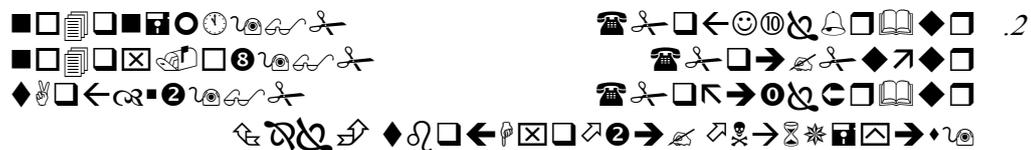
⁷ *Ibid.*, h. 86-91

⁸Fatwa ini mempertimbangkan : Pentingnya masalah zakat di Indonesia, terutama mengenai zakat jasa atau gaji pegawai dan sejenisnya. Memutuskan dan menetapkan : (1). Penghasilan dari jasa dapat dikenakan zakat apabila sampai *nisab* dan *haul*. (2). Yang berhak menerima zakat hanya delapan *asnaf* yang tersebut dalam Alquran pada surat at-Taubah ayat 60. Apabila salah satu *asnaf* tidak ada, bagiannya diberikan kepada *asnaf* yang ada. (3). Untuk kepentingan dan kemaslahatan umat Islam, maka yang tidak dapat dipungut melalui saluran zakat,

1. Penghasilan dari jasa dapat dikenakan zakat apabila sampai *nisab* dan *haul*
2. Berhak penerima zakat hanya delapan asnaf yang tersebut dalam Alquran pada Qs. at-Taubah : 60 Apabila salah satu *asnaf* tidak ada, bagiannya diberikan kepada asnaf yang ada.
3. Untuk kepentingan dan kemaslahatan umat Islam, maka yang tidak dapat dipungut melalui saluran zakat, dapat diminta atas nama infak atau sadakah
4. Infak dan sadakah yang diatur pungutannya oleh *ulil amri* untuk kepentingan tersebut di atas wajib ditaati oleh umat Islam menurut kemampuannya.⁹

Dalil-dalil yang digunakan dengan memperhatikan dalil-dalil nash dan pendapat ulama sebagai berikut :

1. Qs. An-Nur 56



“Dan dirikanlah shalat, tunaikan zakat dan taatlah kepada Allah, supaya kamu diberi rahmat.” (Qs. An-Nur 56)

3. *Syarah al-Muhazzab*, Juz 5 h. 291 : “(Dirikanlah shalat dan tunaikan zakat). Pada suatu hari ketika Rasulullah sedang duduk, datang seorang laki-laki berkata : Hai Rasulullah! Apakah Islam itu/ Beliau menjawab : Islam adalah engkau menyembah Allah dan tidak menyekutukan-Nya, mendirikan shalat yang wajib, membayarkan zakat yang dipardhukan dan berpuasa pada bulan Ramadhan. Kemudian laki-laki itu membelakangi (pergi). Rasulullah saw berkata “Lihatlah laki-laki itu mereka (para sahabat) tidak melihat seseorangpun, lalu Rasulullah berkata: “itu adalah Jibril, datang mengajari manusia agama mereka.” (HR. Bukhari dan Muslim)

4. Jenis-jenis harta yang dikeluarkan zakatnya terdiri dari :

- a. Buah-buahan dan biji-bijian yang dapat dijadikan makanan pokok serta dapat disimpan. “Rasulullah SAW menyuruh mengeringkan anggur sebagaimana mengeringkan kurma, maka diambil zakat kurma itu berupa tamar” (HR. Abu Dawud; Lihat *Nailul Authar*, juz 4 h. 161).
Dari Abi Burdah, dari Abi Musa dan Mu’az bin Jabal: “Sesungguhnya Rasulullah SAW mengutus keduanya ke Yaman untuk mengajari

dapat diminta atas nama infak atau shadaqah. (4). Infak dan shadaqah yang diatur pungutannya oleh *Ulil Amri*, untuk kepentingan tersebut diatas, wajib ditaati oleh umat Islam menurut kemampuannya.

⁹ *Ibid.*, h. 5 - 6

manusia masalah-masalah mereka. Nabi memerintahkan mereka agar jangan mengambil zakat kecuali dari empat macam; gandum, jelai, tamar, dan zabib”. (HR. Al-Baihaqi). Berkata al-Baihaqi, periwayatnya adalah orang terpercaya dan bersambung. Dikatakan juga demikian oleh Ibnu Hajar. (Lihat, *Tafsir Adhwa’ul Bayan*, juz h. 191.)

Imam Malik dan asy-Syafi’i mengajukan *hujjah* bahwa di dalam perkataan kedua orang itu “Sesungguhnya tidak ada zakat selain kurma dan anggur dari pepohonan dan tidak ada zakat dari kacang-kacangan kecuali yang menjadi pokok makanan dan disimpan; dan tak ada zakat pada buah-buahan dan sayur-sayuran” karena baik nash maupun ijma’ dalam menunjukkan wajibnya zakat pada gandum, jelai, kurma, dan *zabib*.

Dan setiap macam itu adalah pokok makanan yang dapat disimpan lalu mereka memasukkan setiap apa yang termasuk dalam artinya, karena sifatnya sebagai bahan pokok makanan dan dapat disimpan. Kedua imam itu tidak melihat di dalam pepohonan sebagai makanan pokok yang dapat disimpan kecuali kurma dan *zabib*. Dan tidak memiliki lihat selain keduanya dari buah-buahan. (*Tafsir adhwa’ul-bayan*, juz 2 h. 201).

Adapun dalil jumbuh, diantaranya Imam Malik, Imam Syafi’i dan Imam Ahmad yang menyatakan bahwa sesungguhnya buah-buahan dan sayur-sayuran tidak ada zakat padanya adalah nyata, karena sayur-sayuran itu banyak di Madinah, sedang buah-buahan banyak di Thaif, tak ada *khabar* (hadis) dari Rasulullah SAW atau salah seorang dari sahabatnya bahwa beliau mengambil zakat dari padanya (*Tafsir Adhwa’ul Bayan*, juz 2 h. 202)

- b. Binatang ternak gembala; unta, kerbau, sapi, kambing, dan biri-biri. Dari Abu Hurairah, bersabda Rasulullah SAW: “*Tidak diwajibkan bagi kaum muslimin zakat pada hamba sahaya dan kudanya*”. (HR. al-Jamaah)

5. Kitab *I’ناه at-tabilin*, jilid 2 h. 189 : “Sehingga bagi pimpinan negara boleh mengambil zakat bagian fakir atau miskin dan memberikannya kepada mereka. Masing-masing fakir miskin itu diberi dengan cara : Bila ia biasa berdagang, diberi modal dagang yang diperkirakan keuntungannya mencukupi guna hidup; bila ia biasa/dapat bekerja, diberi alat-alat pekerjaannya. Dan bagi yang tidak dapat bekerja atau berdagang diberi jumlah yang mencukupi seumur *galib* 6 tahun”.

Kata-kata ‘diberi jumlah yang mencukupi untuk seumur *galib* bukan maksudnya diberi zakat sebanyak untuk hidup sampai umur *galib*, tetapi diberi banyak sekira zakat pemberian itu diputar dan hasilnya mencukupinya. Oleh karena itu, zakat pemberian itu dibelikan tanah pertanian/perkebunan atau binatang ternak sekiranya dapat mengolah/memelihara tanah atau ternak itu.

6. Kitab *fikih as-sunnah*, Jilid 1 h. 407 : Imam Nawawi, jika seseorang dapat bekerja yang sesuai dengan keadaannya. Tetapi ia sedang sibuk memperoleh ilmu syara' dan sekiranya ia bekerja, terputuslah usaha menghasilkan ilmu itu maka halallah baginya zakat, karena menghasilkan ilmu itu hukumnya *fardhu kifayah* (keperluan orang banyak dan harus ada orang yang menanganinya).”
7. Kitab *fikih as-sunnah*, jilid 1 h. 394 : “Pada masa sekarang ini, yang paling penting dalam membagi zakat untuk atas nama *sabilillah* ialah menyediakan propagandis Islam dan mengirim mereka ke negara-negara non-Islam. Hal itu ditangani oleh organisasi-organisasi Islam, yang teratur tertib dengan menyediakan bekal / sanggup yang cakup sebagaimana hal itu dilakukan oleh golongan non-Islam dalam usaha penyiaran agama mereka. Termasuk dalam kategori *sabilillah* membiayai madrasah-madrasah guna ilmu syari'at dan lainnya yang memang diperlakukan guna maslahat umum. Dalam keadaan sekarang ini para guru madrasah boleh diberi zakat selama melaksanakan tugas keguruan yang telah ditentukan, yang dengan demikian mereka tidak dapat bekerja lain”.
8. Benar dana zakat itu hak *syakhsiyah*, akan tetapi bagian *sabilillah* dan *al-qarim* ada yang membolehkan ditasarufkan guna keperluan pembangunan. Dalam kitab *fikih as-sunnah*, jilid 1 hal. 394 dikemukakan: “Dalam tafsir *al-Manar* disebutkan, boleh memberikan zakat dari bagian *sabilillah* ini untuk pengamanan perjalanan haji, menyempurnakan pengairan (bagi jamaah haji), penyediaan makan dan sarana-sarana kesehatan bagi jamaah haji, selagi untuk semua tidak ada persediaan itu. Dalam persoalan *sabilillah* ini tercakup segenap maslahat-maslahat umum yang ada hubungannya dengan soal-soal agama dan negara. Yang paling utama dan pertama didahulukan ialah persiapan seperti pembelian senjata, persediaan makan angkatan bersenjata, alat-alat angkutan, dan alat-alat perlengkapan tentara. Termasuk ke dalam pengertian *sabilillah* adalah mengadakan rumah sakit angkatan perang, kebutuhan umum, membuka jalan-jalan yang kuat dan baik, memasang telepon guna angkatan perang, mengadakan kapal-kapal yang dipersenjatai, benteng, dan lobang-lobang persembunyian”.¹⁰

4. Hukum Zakat Atas Harta Haram

Fatwa tentang hukum zakat atas harta haram,¹¹ menetapkan bahwa : Fatwa tentang hukum zakat atas harta haram dengan ketentuan hukum : (1). Zakat wajib

¹⁰ *Ibid.*, h. 1-6

¹¹ Fatwa ini diputuskan pada tanggal 3 dan 17 Maret 2011, setelah menimbang (1). Seiring dengan pesatnya sosialisasi kewajiban membayar zakat yang menarik zakat atas harta

ditunaikan dari harta yang halal, baik hartanya maupun cara perolehannya. (2). Harta haram tidak menjadi obyek wajib zakat. (3). Kewajiban bagi pemilik harta haram adalah bertaubat dan membebaskan tanggung jawab dirinya dari harta haram tersebut. (4). Cara bertaubat sebagaimana dimaksud angka 3 (tiga) adalah sebagai berikut : Meminta ampun kepada Allah, menyesali perbuatannya, dan ada keinginan kuat ('*azam*) untuk tidak mengulangi perbuatannya; Bagi harta yang haram karena di dapat dengan cara mengambil sesuatu yang bukan haknya – seperti mencuri dan korupsi, maka harta tersebut harus dikembalikan seutuhnya kepada pemiliknya. Namun, jika pemiliknya tidak ditemukan, maka digunakan untuk kemaslahatan umat. (5). Bila harta tersebut adalah hasil usaha yang tidak halal – seperti perdagangan minuman keras dan bunga bank – maka hasil usaha tersebut (bukan pokok modal) secara keseluruhan harus digunakan untuk kemaslahatan umum.¹²

Beberapa dalil hukum yang digunakan dalam putusan fatwa ini sebagai berikut :

1. Dalil berdasarkan Alquran, yakni Qs. Al-Baqarah : 267.



“Hai orang beriman nafkahkanlah (dijalan Allah) sebahagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebahagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu. Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu nafkahkan darinya padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan

haram, dan demikian sebaliknya seseorang yang memperoleh harta haram bermaksud membayarkan zakat untuk membersihkan hartanya; (2). Di tengah masyarakat muncul pertanyaan mengenai apakah orang yang memiliki harta haram, seperti berasal dari bunga bank, hasil korupsi, dan hasil judi, memiliki kewajiban membayar zakat serta bagaimana seharusnya memanfaatkan harta haram tersebut; (3). Dipandang perlu menetapkan fatwa tentang zakat atas *harta non-halal* guna dijadikan pedoman.

¹²*Ibid.*, h. 57 - 58

dengan memicingkan mata terhadapnya. Dan ketahuilah bahwa Allah Maha kaya lagi Maha Terpuji.” (Qs. al-Baqarah : 267)

3. Hadits Rasulullah SAW, antara lain :

“Sesungguhnya Allah SWT itu Maha Baik dan tidak menerima kecuali yang baik” (HR. Muslim dari Sahabat Abu Hurairah). “Sesungguhnya Allah SWT mewajibkan zakat sebagai pensucian harta”. (HR. Bukhari dari Sahabat Abdullah bin Umar). “Allah SWT tidak menerima sadakah dari harta hasil korupsi rampasan perang”. (HR. Muslim dari Sahabat Abdullah bin Umar). “Barangsiapa yang mengumpulkan harta dari cara yang haram kemudian ia bersadakah darinya, maka ia tidak mendapatkan pahala apapun, bahkan ia tetap menanggung dosa dari harta haram tersebut”. (HR. Baihaqi, Hakim, Ibn Huzaimah dan Ibnu Hibban dari Sahabat Abu Hurairah).

4. Pendapat ulama memperhatikan pendapat, *Pertama*, Imam Ibnu Nujaim sebagaimana dikutip dalam kitab *Al-Bahru Al-Raa'iq* (2/221) yang menerangkan tidak wajibnya membayar zakat atas harta haram sekalipun sudah sampai satu *nisab*, sebagai berikut : “Seandainya ada seseorang yang memiliki harta haram seukuran nisab, maka ia tidak wajib berzakat. Karena yang menjadi kewajiban atas orang tersebut adalah membebaskan tanggungjawabnya atas harta haram itu dengan mengembalikan kepada pemiliknya, atau disadakahkan kepada fakir secara keseluruhan – harta haram tersebut – dan tidak boleh sebagian saja”. *Kedua*, Pendapat Imam Al-Qurthubi sebagaimana dikutip dalam kitab “*Fathu Al-Baari*” (3/180) yang menjelaskan alasan tidak diterimanya zakat atas harta haram sebagai berikut: “Sadakah/zakat dari harta haram itu tidak diterima dengan alasan karena harta haram tersebut pada hakekatnya bukan hak miliknya. Dengan demikian, pemilik harta haram dilarang *mentasharruf*-kan harta tersebut dalam bentuk apapun, sementara bersadakah adalah bagian dari tasharruf (penggunaan) itu dianggap sah, maka seolah-olah ada satu perkara yang di dalamnya berkumpul antara perintah dan larangan, dan itu menjadi mustahil”.¹³

5. Zakat Penghasilan

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, setelah menimbang bahwa kedudukan hukum zakat penghasilan, baik penghasilan rutin seperti gaji pegawai/karyawan atau penghasilan pejabat negara, maupun penghasilan tidak rutin seperti dokter, pengacara, konsultan, penceramah, dan sejenisnya, serta penghasilan yang diperoleh dari pekerjaan bebas lainnya, masih sering ditanyakan oleh umat Islam Indonesia; oleh karena itu, Majelis Ulama Indonesia memandang

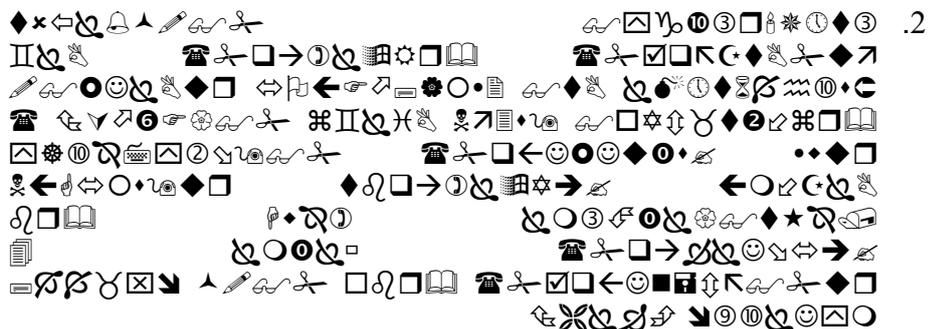
¹³ *Ibid.*, h. 53 - 56

perlu menetapkan fatwa tentang status hukum zakat penghasilan tersebut untuk dijadikan pedoman oleh umat Islam dan pihak-pihak yang memerlukannya.

Fatwa ini memutuskan dan menetapkan fatwa tentang zakat penghasilan¹⁴: *Pertama*, dalam fatwa ini dimaksud dengan *penghasilan* adalah setiap pendapatan seperti gaji, honorarium, upah, jasa, dan lain-lain yang diperoleh dengan cara halal, baik rutin seperti pejabat negara, pegawai atau karyawan, maupun tidak rutin seperti dokter, pengacara, konsultan, dan sejenisnya, serta pendapatan yang diperoleh dari pekerjaan bebas lainnya. *Kedua*, hukum : Semua bentuk penghasilan halal wajib dikeluarkan zakatnya dengan syarat telah mencapai nisab dalam satu tahun, yakni senilai emas 85 gram. *Ketiga*, waktu pengeluaran zakat ; Zakat penghasilan dapat dikeluarkan pada saat menerima jika sudah cukup nisab. Jika tidak mencapai nisab, maka semua penghasilan dikumpulkan selama satu tahun, kemudian zakat dikeluarkan jika penghasilan bersihnya sudah cukup nisab. *Keempat*, kadar zakat penghasilan adalah 2,5%.¹⁵

Dalil-dalil yang digunakan sebagai dasar hukum penetapan fatwa ini sebagai berikut :

1. QS. Al-Baqarah 267 dan QS. Al-Taubah 103.



“Hai orang beriman nafkahkanlah (dijalan Allah) sebahagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebahagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu. Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu nafkahkan darinya padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memicingkan mata terhadapnya. Dan ketahuilah bahwa Allah Maha kaya lagi Maha Terpuji.” (Qs. al-Baqarah : 267)

¹⁴Fatwa ini mengakomodasi pertanyaan dari masyarakat tentang zakat profesi, baik melalui lisan maupun surat, antara lain dari Baznash. Rapat-rapat Komisi Fatwa, terakhir pada Sabtu, 8 Rabi’ul Awwal 1424 H/10 Mei 2003 dan Sabtu, 7 Juni 2003 M/6 Rabi’ul Akhir 1424 H.

¹⁵*Ibid.*, h. 28 - 29



“Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. dan Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui.” (Qs. at-Taubah 103)

3. Hadits – hadits Nabi SAW antara lain : “Diriwayatkan secara *marfu'* hadits Ibn Umar, dari Nabi SAW, beliau bersabda, ‘Tidak ada zakat pada harta sampai berputar satu tahun.’” (HR.). Dari Abu Hurairah r.a, Rasulullah SAW bersabda: ‘Tidak ada zakat atas orang muslim terhadap hamba sahaya dan kudanya’. (HR. Muslim). Imam Nawawi berkata : “Hadits ini adalah dalil bahwa harta qinyah (harta yang digunakan untuk keperluan pemakaian, bukan untuk dikembangkan) tidak dikenakan zakat.” Dari Hakim bin Hizam r.a, dari Nabi SAW beliau bersabda: ‘Tangan atas lebih baik daripada tangan di bawah. Mulailah (dalam membelanjakan harta) dengan orang yang menjadi tanggung jawabmu. Sadakah paling baik adalah yang dikeluarkan dari kelebihan kebutuhan. Barang siapa berusaha menjaga diri (dari keburukan), Allah akan menjaganya. Barang siapa berusaha mencukupi diri, Allah akan memberinya kecukupan’.” (HR. Bukhari). Dari Abu Hurairah r.a, Rasulullah SAW bersabda: ‘Sadakah hanyalah dikeluarkan kelebihan/kebutuhan. Tangan atas lebih baik daripada tangan bawah. Mulailah (dalam membelanjakan harta) dengan orang yang menjadi tanggung jawabmu” (HR. Ahmad).
4. Pendapat Ulama, seperti pendapat Yusuf al-Qaradhawi: Sebagaimana diketahui bahwa Islam tidak mewajibkan zakat pada setiap jenis harta, sedikit atau banyak. Kewajiban zakat hanya dibebankan jika sudah mencapai satu nisab, dengan catatan tidak memiliki hutang dan lebih dari kebutuhan pokok yang dimiliki. Hal ini untuk menegaskan arti kekayaan yang mewajibkan zakat Lebih dari itu, nisab uang yang dianggap di sini, dan kami telah menetapkannya senilai 85 gram emas (*Fikihu al-Zakat*, juz I h. 153).¹⁶

6. Penarikan, Pemeliharaan & Penyaluran Harta Zakat

¹⁶ *Ibid.*, h. 23 - 27

Fatwa ini memutuskan tentang penarikan, pemeliharaan dan penyaluran harta zakat¹⁷ Penarikan zakat adalah kegiatan pengumpulan harta zakat yang meliputi pendapatan wajib zakat, penentuan objek wajib zakat, besaran nisab zakat, besaran tarif zakat, dan syarat-syarat tertentu pada masing-masing objek wajib zakat. Pemeliharaan zakat adalah kegiatan pengelolaan yang meliputi inventarisasi harta, pemeliharaan, serta pengamanan harta zakat. Penyaluran zakat adalah kegiatan pendistribusian harta zakat agar sampai kepada para mustahik zakat secara benar dan baik. Zakat *muqayyadah* adalah zakat yang telah ditentukan *mustahiknya* oleh muzakki, baik tentang *ashnaf*, orang perorang, maupun lokasinya.¹⁸

Ketentuan hukum fatwa ini memutuskan : (1). Penarikan zakat menjadi kewajiban amil zakat yang dilakukan secara aktif. (2). Pemeliharaan zakat merupakan tanggung jawab amil sampai didistribusikannya dengan prinsip *yadul amanah*. (3). Apabila amil sudah melaksanakan tugasnya dengan baik, namun di luar kemampuannya terjadi kerusakan atau kehilangan maka amil tidak dibebani tanggung jawab penggantian. (4). Penyaluran harta zakat dari amil zakat kepada amil zakat lainnya belum dianggap sebagai penyaluran zakat hingga harta zakat tersebut sampai kepada para *mustahik* zakat. (5). Dalam hal penyaluran zakat sebagaimana nomor 4, maka pengambilan hak dana zakat yang menjadi bagian amil hanya dilakukan sekali. Sedangkan amil zakat yang lain hanya dapat meminta biaya operasional penyaluran harta zakat tersebut kepada amil yang mengambil dana. (6). Yayasan atau lembaga yang melayani fakir miskin boleh menerima zakat atas nama *fi sabilillah*. Biaya operasional penyaluran harta zakat tersebut mengacu kepada ketentuan angka 5 (7). Penyaluran zakat *muqayyadah*, apabila membutuhkan biaya tambahan dalam distribusinya, maka amil dapat

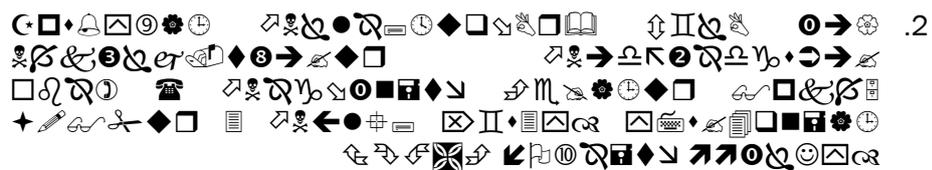
¹⁷Keputusan fatwa ini mempertimbangkan: (1). Bahwa dalam hal operasional penarikan, pemeliharaan, dan penyaluran zakat dimungkinkan adanya inovasi dan pengembangan tata cara seiring dengan dinamika sosial masyarakat sepanjang sesuai dengan ketentuan; (2). Bahwa di tengah masyarakat muncul pertanyaan mengenai ketentuan penarikan dan penyaluran harta zakat, mulai dari penyaluran dari amil zakat kepada amil zakat berikutnya, penyaluran dari amil zakat kepada lembaga sosial, penyaluran harta zakat *muqayyadah*, serta sumber biaya operasional untuk kepentingan penarikan dan penyaluran zakat; (3). Dipandang perlu menetapkan fatwa tentang penarikan dan penyaluran harta zakat guna dijadikan pedoman.

¹⁸ *Ibid.*, h. 80

memintanya kepada muzakki. Namun apabila penyaluran zakat *muqayyadah* tersebut tidak membutuhkan biaya tambahan, misalnya zakat *muqayyadah* itu berada dalam pola distribusi amil, maka amil tidak boleh meminta biaya tambahan kepada *muzakki*.¹⁹

Dalil-dalil yang digunakan sebagai dasar hukum penetapan fatwa ini sebagai berikut :

1. Dalil Alquran yakni Qs. At-Taubah : 60



“Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka dan Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui.” (Qs. at-Taubah 103)

3. Dalil hadits Rasulullah SAW, antara lain :“Nabi Muhammad SAW ketika mengutus Muadz ke Yaman bersabda: Dan beritahukan kepada mereka bahwa Allah SWT mewajibkan zakat yang diambil dari harta orang kaya di antara mereka dan dikembalikan kepada para orang-orang fakir di antara mereka”. (HR. Bukhari Muslim dari Sahabat Ibnu Abbas). “Rasulullah SAW menugaskan laki-laki dari bani Al-Usdi yang bernama Ibnu Al-Luthbiyyah sebagai Amil zakat di daerah bani Sulaim, kemudian Rasulullah SAW melakukan evaluasi atas tugas yang telah ia laksanakan”. (HR. Bukhari Muslim dari Sahabat Abi Hanid Al-Saa’idy). “Umar r.a telah menugaskan kepadaku untuk mengurus harta zakat, maka tatkala telah selesai tugasku, beliau memberiku bagian dari harta zakat tersebut, aku berkata : Sesungguhnya aku melakukan semua ini karena Allah SWT, semoga Allah kelak membalasnya. Beliau berkata: Ambillah apa yang diberikan sebagai bagianmu, sesungguhnya aku juga menjadi amil zakat pada masa Rasulullah SAW dan beliau memberiku bagian (dari harta zakat), saat itu aku mengatakan seperti apa yang kau katakan, maka Rasulullah SAW bersabda : Apabila engkau diberi sesuatu yang engkau tidak memintanya maka ambillah untuk kau gunakan atau sedekhkan.” (HR. Muslim dari seorang Tabi’in yang bernama Ibnu Al-Sa’di). Putusan fatwa ini juga mengutip kaidah fikihiyah “Hukum sarana adalah mengikuti hukum capaian yang akan dituju”“Sesuatu kewajiban yang hanya biasa diwujudkan dengan melakukan sesuatu perkara, maka perkara tersebut hukumnya menjadi wajib” “Tindakan pemimpin terhadap rakyat

¹⁹ *Ibid.*, h. 79 - 81

harus mengikuti kemaslahatan". Ketiga, berbagai pendapat ulama juga diperhatikan diantaranya : (1). Pendapat Ibnu Qosim dalam Kitab *Fathul Qorib* (Syarah Bajuri 1/543) yang menjelaskan tentang definisi *amil* sebagai berikut : "Amil zakat adalah seseorang yang ditugaskan oleh imam (pemimpin negara) untuk mengumpulkan dan mendistribusikan harta zakat". (2). Pendapat Al-Syairazi dalam kitab "*Al-Muhadzab*" (*Al-Majmu' Syarah Al-Muhadzab* 6/167) yang menerangkan mengenai distribusi zakat, salah satunya kepada amil sebagai berikut : "Apabila yang melakukan distribusi zakat adalah Imam (pemerintah) maka harus dibagi kepada delapan golongan penerima zakat. Bagian pertama adalah untuk amil, karena amil mengambil bagian harta zakat sebagai upah, sementara golongan lainnya sebagai dana sosial. Apabila bagian amil sesuai dengan kewajaran sebagai upah pengelola zakat, maka akan diberikan kepadanya bagian tersebut. Namun bilamana bagian amil lebih besar dari kewajaran sebagai upah pengelola zakat, maka kelebihan – di luar kewajaran tersebut – dikembalikan untuk golongan-golongan yang lain dari mustahik zakat secara proporsional. Jika terjadi defisit anggaran, dimana bagian amil lebih kecil dari kewajaran upah pengelola zakat maka akan ditambahkan, dari mana? Imam Syafi'i berpendapat : "ditambahkan dengan diambil dari bagian kemaslahatan (*fi sabilillah*)". Sekiranya ada yang berpendapat bahwa bagiannya dilengkapi dari bagian golongan-golongan mustahik yang lain maka pendapat tersebut tidak salah".

4. Pendapat Imam Al-Nawawi dalam kitab *al-majmu' Syarah Al-Muhadzab* (6/168) mengenai orang-orang yang dapat masuk kategori sebagai amil sebagai berikut : "Para pengikut mazhab Syafi'i berpendapat : Dan diberi bagian dari bagian amil yaitu; Pengumpul wajib zakat, orang yang mendata, mencatat, mengumpulkan, membagi dan menjaga harta zakat. Karena mereka itu termasuk bagian dari *amil zakat*. Tegasnya, mereka mendapatkan bagian dari bagian *amil* sebesar 1/8 dari harta zakat karena mereka merupakan bagian dari amil yang berhak mendapatkan upah sesuai dengan kewajarannya. Serta pendapat, saran, dan masukan yang berkembang dalam Sidang Komisi Fatwa pada Rapat-Rapat Komisi Fatwa yang terakhir pada tanggal 3 Maret 2011.²⁰

7. *Mentasharuf*-kan Zakat untuk Kegiatan Produktif dan Kemaslahatan Umum

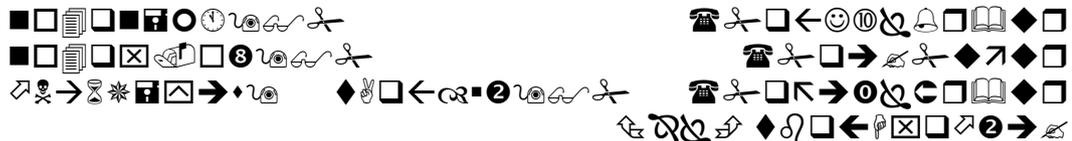
Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam sidangnya, memutuskan : *Pertama*, zakat yang diberikan kepada fakir miskin dapat bersifat produktif. *Kedua*, dana zakat atas nama *sabilillah* boleh *ditasharuf*-kan guna keperluan *masalah'ammah* (kepentingan umum). Dalam sidang memberikan pertimbangan bahwa pelajar/mahasiswa/sarjana muslim, penerima zakat beasiswa, hendaknya :

²⁰ *Ibid.*, h. 73 - 79

Berprestasi akademik; Diprioritaskan bagi mereka yang kurang mampu; Mempelajari ilmu pengetahuan yang bermanfaat bagi bangsa Indonesia.²¹

Fatwa ini diputuskan pada tanggal 8 *Rabi'ul Akhir* 1402 H, bertepatan dengan tanggal 2 Februari 1982 M, didasarkan kepada dalil :

1. Dalil Alquran surat An-Nuur : 56.



“Dan dirikanlah shalat, tunaikan zakat, dan taatlah kepada Rasul, supaya kamu diberi rahmat,” (Qs. An-Nuur : 56)

2. Kedua, dalil hadis diantaranya : (1). *Syarah al-Muhazzab*, juz 5 h. 291.”(Dirikanlah shalat dan bayarkanlah zakat). Abu Hurairah meriwayatkan: Pada suatu hari ketika Rasulullah SAW sedang duduk, datang seorang laki-laki berkata: ‘Hai Rasulullah! Apakah Islam itu ? Beliau menjawab : ‘Islam adalah engkau menyembah Allah dan tidak menyekutukanNya, mendirikan shalat yang wajib, membayarkan zakat yang difardhukan, dan berpuasa pada bulan Ramadhan’. Kemudian laki-laki itu membelakangi (pergi). Rasulullah SAW berkata: ‘Lihatlah laki-laki itu !’ Mereka (para sahabat) tidak melihat seorangpun; lalu Rasulullah berkata: ‘Itu adalah Jibril, datang mengajari manusia agama mereka’. (HR. al-Bukhari dan Muslim)
3. Kitab *al-Baijuri*, jilid 1 h. 292 : “Orang fakir dan miskin (dapat) diberi (zakat) yang mencukupinya untuk seumur *galib* (63 tahun). Kemudian masing-masing dengan zakat yang diperolehnya itu membeli tanah (pertanian) dan menggarapnya (agar mendapatkan hasil untuk keperluan sehari-hari). Bagi pimpinan negara agar dapat membelikan tanah itu untuk mereka (tanpa menerima barang zakatnya) sebagaimana hal itu terjadi pada petugas perang. Yang demikian itu bagi fakir miskin yang tidak dapat bekerja. Adapun mereka yang dapat bekerja diberi zakat guna membeli alat-alat pekerjaannya. Jadi, misalnya yang pandai berdagang diberi zakat untuk modal dagang dengan baik yang jumlahnya diperkirakan bahwa hasil dagang itu cukup untuk hidup sehari-hari (tanpa mengurangi modal)”.
4. Kitab *I'annah at-thalibin*, jilid 2 h. 189: “Sehingga bagi pimpinan negara boleh mengambil zakat bagian fakir atau miskin dan memberikannya kepada mereka. Masing-masing fakir miskin itu diberi dengan cara; bila ia

²¹ *Ibid.*, h. 13 - 14

bisa berdagang, diberi modal dagang yang diperkirakan keuntungannya mencukupi guna hidup; bila ia biasa/dapat bekerja, diberi alat-alat pekerjaannya. Dan bagi yang tidak dapat bekerja atau berdagang diberi jumlah yang mencukupi seumur *galib* (63 tahun).” Kata-kata diberi jumlah yang mencukupi untuk seumur *galib* bukan maksudnya diberi zakat sebanyak untuk hidup sampai umur *galib*, tetapi diberi banyak (sekira zakat pemberian itu diputar) dan hasilnya mencukupinya. Oleh karena itu, zakat pemberian itu dibelikan tanah (pertanian/perkebunan) atau binatang ternak sekiranya dapat mengolah/memelihara tanah atau ternak itu.

5. Kitab *Fikih as-Sunnah*, jilid 1 h. 407: “Imam Nawawi berpendapat, jika seseorang dapat bekerja yang sesuai dengan keadaannya. Tetapi ia sedang sibuk memperoleh ilmu syara’ dan sekiranya ia bekerja, terputuslah usaha menghasilkan ilmu itu, maka halallah bagiannya zakat, karena menghasilkan ilmu itu hukumnya *fardhu kifayah* (keperluan orang banyak harus ada orang yang menanganinya).”
6. Kitab *Fikih as-Sunnah*, jilid 1 h. 394: “Pada masa sekarang ini, yang paling penting dalam membagi zakat untuk atas nama sabilillah ialah menyediakan propagandis Islam dan mengirim mereka ke negara-negara non-Islam. Hal itu ditangani oleh organisasi-organisasi Islam yang teratur tertib dengan menyediakan bekal/sangu yang cukup sebagaimana hal itu dilakukan oleh golongan non-Islam dalam usaha penyiaran agama mereka. Termasuk dalam kategori *sabilillah* membiayai madrasah-madrasah guna ilmu syari’at dan lainnya yang memang diperlukan guna maslahat umum. Dalam keadaan sekarang ini para guru madrasah boleh diberi zakat selama melaksanakan tugas keguruan yang telah ditentukan, yang dengan demikian mereka tidak dapat bekerja lain”.
7. Benar, dana zakat itu hak *syakhsyah*; akan tetapi, bagian *sabilillah* dan *al-gharim* ada yang membolehkan ditasharufkan guna keperluan pembangunan. Dalam kitab *Fikih as-Sunnah* jilid 1 h. 394 dikemukakan “Dalam tafsir al-Manar disebutkan, boleh memberikan zakat dari bagian sabilillah ini untuk pengamanan perjalanan haji, menyempurnakan pengairan (bagi jamaah haji), penyediaan makan dan sarana-sarana kesehatan bagi jamaah haji, selagi untuk semua tidak ada persediaan lain. Dalam persoalan sabilillah ini tercakup segenap maslahat-maslahat umum yang ada hubungannya dengan soal-soal agama dan negara. Termasuk ke dalam pengertian *sabilillah* adalah membangun rumah sakit militer, juga (rumah sakit) untuk kepentingan umum, membangun jalan-jalan dan meratakannya, membangun jalur kereta api (rel) untuk kepentingan militer (bukan bisnis), termasuk juga membangun kapal-kapal penjelajah, pesawat tempur, benteng, dan parit (untuk pertahanan).”²²

²² *Ibid.*, h. 9 - 13

8. Penggunaan Dana Zakat Untuk Investasi (*Istismar*)

Fatwa MUI ini memutuskan tentang penggunaan dana zakat untuk *istitsmar* (investasi) sebagai berikut²³: *Pertama*, zakat *maal* (harta) harus dikeluarkan sesegera mungkin (*fauriyah*), baik dari muzakki kepada ‘amil maupun dari ‘amil kepada mustahik; *Kedua*, penyaluran (*tauzi’/distribusi*) zakat *maal* dari ‘amil kepada mustahik, walaupun pada dasarnya harus *fauriyah*, dapat di-*ta’khir*-kan apabila mustahiknya belum ada atau ada kemaslahatan yang lebih besar; *Ketiga*, masalah ditentukan oleh Pemerintah dengan berpegang pada aturan-aturan kemaslahatan, sehingga masalah tersebut merupakan masalah syar’iyah; *Keempat*, zakat yang di-*ta’khir*-kan boleh diinvestasikan (*istismar*) dengan syarat-syarat sebagai berikut : (1). Harus disalurkan pada usaha yang dibenarkan oleh syariah dan peraturan yang berlaku (*al-thuruq al-masyru’ah*); (2). Diinvestasikan pada bidang-bidang usaha yang diyakini akan memberikan keuntungan atas dasar studi kelayakan; (3). Dibina dan diawasi oleh pihak-pihak yang memiliki kompetensi; (4). Dilakukan oleh institusi/lembaga yang profesional dan dapat dipercaya (amanah); (5). Izin investasi (*istitsmar*) harus diperoleh dari Pemerintah dan Pemerintah harus menanganinya apabila terjadi kerugian atau pailit; (6). Tidak ada fakir miskin yang kelaparan atau memerlukan biaya yang tidak bisa ditunda pada saat harta zakat itu diinvestasikan; (7). Pemberian zakat yang di-*ta’khir*-kan karena diinvestasikan harus dibatasi waktunya.²⁴

Dalil-dalil hukum yang digunakan dalam putusan fatwa ini sebagai berikut adalah :

1. Dalil Alquran, Qs. at-Taubah : 60, Qs. al-Baqarah: 219, Qs. at-Taubah : 103.
2. Hadits – hadits Nabi SAW, antara lain : Dari Abu Hurairah r.a: Rasulullah SAW bersabda: “Tidak ada zakat atas orang muslim terhadap hamba sahaya dan kudanya.” (HR. Muslim). Imam Nawawi berkata : “Hadits ini adalah dalil bahwa harta qinyah (harta yang digunakan untuk keperluan pemakaian, bukan untuk dikembangkan) tidak dikenakan

²³Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, setelah : Menimbang : (a). Pengelolaan dana zakat untuk dijadikan modal usaha yang digunakan oleh fakir dan miskin (*mustahik*), banyak ditanyakan oleh umat Islam Indonesia; (b). Bahwa oleh karena itu, Majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang status pengelolaan dana zakat tersebut untuk dijadikan pedoman oleh umat Islam dan pihak-pihak yang memerlukannya.

²⁴ *Ibid.*, h. 37 - 38

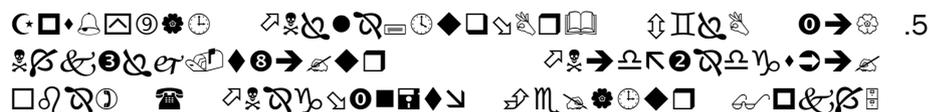
zakat.” Dari Hakim bin Hizam r.a, dari Nabi SAW, beliau bersabda: ‘Tangan atas lebih baik daripada tangan bawah. Mulailah (dalam membelanjakan harta) dengan orang yang menjadi tanggung jawabmu. Sadakah paling baik adalah yang dikeluarkan dari kelebihan kebutuhan. Barangsiapa berusaha menjaga diri (dari keburukan), Allah akan menjaganya. Barangsiapa berusaha mencukupi diri, Allah akan memberinya kecukupan’. (HR. Bukhari) *Ketiga*, kaidah fikih : “Kebijakan Imam (pemerintah) terhadap rakyatnya digantungkan pada kemaslahatan”²⁵.

9. Penyaluran Harta Zakat Bentuk Aset Kelolaan

Fatwa MUI,²⁶ tentang penyaluran harta zakat dalam bentuk aset kelola memutuskan bahwa: *Pertama*, aset kelolaan adalah sarana dan/atau prasarana yang diadakan dari harta zakat dan secara fisik berada di dalam pengelolaan pengelola sebagai wakil *mustahik* zakat, sementara manfaatnya diperuntukkan bagi *mustahik* zakat. *Kedua*, hukum penyaluran harta zakat dalam bentuk aset kelolaan adalah boleh dengan ketentuan sebagai berikut : (1).Tidak ada kebutuhan mendesak bagi para *mustahik* untuk menerima harta zakat. (2).Manfaat dari aset kelolaan hanya diperuntukkan bagi para *mustahik* zakat. (3).Bagi selain *mustahik* zakat dibolehkan memanfaatkan aset kelolaan yang diperuntukkan bagi para *mustahik* zakat dengan melakukan pembayaran secara wajar untuk dijadikan sebagai dana kebijakan.

Sebagai dasar hukum dalam penetapan fatwa ini setelah memperhatikan dan mempertimbangkan sebagai berikut :

1. Dalil Alquran, Qs. at-Taubah : 103

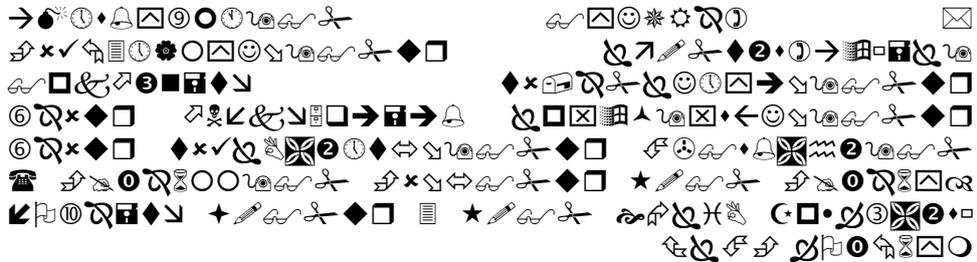


²⁵ *Ibid.*, h. 33 - 36

²⁶ Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, setelah menimbang : (a).Perkembangan masyarakat telah mendorong munculnya perkembangan tata kelola dana zakat oleh amil zakat; (b). Bahwa dalam penyaluran harta zakat, ada upaya perluasan manfaat harta zakat agar lebih dirasakan kemanfaatannya bagi banyak *mustahik* dan dalam jangka waktu yang lama, yang salah satunya dalam bentuk aset kelolaan; c.Bahwa terkait pada huruf b diatas, di tengah masyarakat muncul pertanyaan mengenai hukum penyaluran harta zakat dalam bentuk aset kelolaan; d. Bahwa oleh karena itu dipandang perlu menetapkan fatwa tentang penyaluran harta zakat dalam bentuk aset kelolaan guna dijadikan pedoman.



“Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. dan Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui.” (Qs. at-Taubah 103)



“Sesungguhnya zakat-zakat itu hanyalah untuk orang fakir, miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan-jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana”. (Qs. at-Taubah : 60)

2. Hadis Nabi Rasulullah SAW,

فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَنُفِّرُ فِي فُقَرَائِهِمْ

“Ajaklah mereka bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Aku pesuruh Allah. Kalau mereka patuhi kamu beritahu mereka bahwa Allah telah mewajibkan ke pada mereka sembahyang lima waktu sehari semalam. Kalau mereka patuh kepada kamu dalam hal itu beritahu mereka bahwa Allah telah mewajibkan kepada mereka zakat yang akan dipulungan dari kalangan mereka yang kaya untuk diberikan kembali kepada orang-orang fakir.” (Hadis riwayat al-Jamaah).

Kemudian *Atsar* Sahabat Muadz bin Jabal yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan al-Thabarani serta al-Daruquthni dari Thawus bin Kaisan yang menegaskan bolehnya penunaian zakat dengan hal yang lebih dibutuhkan oleh mustahik sebagai berikut : ”Muadz berkata kepada penduduk Yaman : Berikanlah kepadaku baju khamis atau pakaian sebagai pembayaran zakat gandum dan biji-bijian, karena yang sedemikian itu

lebih mudah bagi kalian dan lebih baik bagi para sahabat Nabi saw di kota Madinah.”

3. *Kaidah fikihiyah* “للسائل حكم المقاصد” (Hukum sarana adalah mengikuti hukum capaian yang akan dituju) “مالا يتم الواجب” (Sesuatu kewajiban yang hanya bisa diwujudkan dengan melakukan sesuatu perkara, maka perkara tersebut hukumnya menjadi wajib) “تصرف الإمام على الرعيته منوط بالمصلحة” ((Tindakan pemimpin (pemegang otoritas) terhadap rakyat harus mengikuti kemaslahatan)²⁷)

4. Pendapat Ulama : *Pertama*, Imam Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malaisybari dalam kitab “*Fathul Muin*” (*I’aanatu al-Thalibin* 2/214) yang menjelaskan kebolehan penyaluran harta zakat sesuai kebutuhan mustahik sebagai berikut : ”Maka keduanya – fakir dan miskin diberikan harta zakat dengan cara bila ia berdagang, diberi modal berdagang yang diperkirakan bahwa keuntungannya cukup untuk memenuhi kebutuhan hidupnya ; bila ia bekerja, diberi alat-alat pekerjaannya...”
Kedua, Imam al-Ramli dalam kitab “*Sarah al-Minhaj li al-Nawawi*” (6/16) yang menerangkan pendistribusian harta zakat bagi orang miskin untuk memenuhi kebutuhan dasarnya serta memungkinkan pembelian aset untuknya sebagai berikut : ”Orang fakir dan miskin bila keduanya tidak mampu untuk bekerja dengan satu keahlian atau perdagangan – diberi harta zakat sekiranya cukup untuk kebutuhan seumur hidupnya dengan ukuran umur manusia yang umum di negerinya, karena harta zakat dimaksudkan untuk memberi seukuran kecukupan/kelayakan hidup. Kalau umurnya melebihi standar umum manusia, maka akan diberi setiap tahun seukuran kebutuhan hidupnya selama setahun. Dan tidaklah dimaksudkan disini – orang yang tidak bekerja – diberikan dana tunai seukuran masa tersebut, akan tetapi dia diberi dana dimana ia mampu membeli aset properti yang dapat ia sewakan, sehingga ia tidak lagi menjadi mustahik zakat.”
Ketiga, Imam Ibn Taimiah dalam kitab “*Majmu Fatawa*” (25/82) yang menyatakan kebolehan mengeluarkan zakat dengan yang senilai jika ada kemaslahatan bagi muatahik sebagai berikut : ”Hukum pembayaran zakat dalam bentuk nilai dari obyek zakat tanpa adanya hajat (kebutuhan) serta kemaslahatan yang jelas adalah tidak boleh. Oleh karena itu Nabi Muhammad saw menentukan dua ekor kambing atau tambahan sebesar dua puluh dirham sebagai ganti dari obyek zakat yang tidak dimiliki oleh seorang muzakki dalam zakat hewan ternak, dan tidak serta merta berpindah kepada nilai obyek zakat tersebut. Dan juga karena prinsip dasar dalam kewajiban zakat adalah memberi keleluasaan kepada mustahik, dan hal tersebut dapat diwujudkan dalam suatu bentuk harta atau sejenisnya. Adapun mengeluarkan nilai dari obyek zakat karena adanya hajat (kebutuhan) serta kemaslahatan dan keadilan maka hukumnya boleh.

²⁷*Ibid.*, h. 61-64

Seperti adanya permintaan dari para mustahik agar harta zakat diberikan kepada mereka dalam bentuk nilainya saja karena lebih bermanfaat, maka mereka diberi sesuai dengan apa yang mereka inginkan. Demikian juga kalau amil zakat memandang bahwa pemberian – dalam bentuk nilai lebih bermanfaat kepada kaum fakir.”²⁸

10. Pemberian Zakat Untuk Beasiswa

Fatwa MUI tentang pemberian zakat beasiswa, setelah memperhatikan : *Pertama*, penjelasan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Prof. DR. Ing.Wardiman Djojonegoro dan Ketua Umum MUI KH. Hasan Basri. *Kedua*, Rapat Pimpinan Harian MUI. Mengingat, Alquran dan Sunnah Rasulullah, serta Pedoman Dasar dan Pedoman Rumah Tangga, serta Program Kerja Majelis Ulama Indonesia, maka memutuskan :

”Memberikan uang zakat untuk keperluan pendidikan, khususnya dalam bentuk beasiswa, hukumnya adalah sah, karena termasuk dalam asnaf *fi sabilillah*, yaitu bantuan yang dikeluarkan dari dana zakat berdasarkan Qs. At-Taubah : 60 dengan alasan bahwa pengertian ”*fi sabilillah*” menurut sebahagian ulama fiqh dari beberapa mazhab dan ulama tafsir adalah ”lafaz umum” oleh karena itu berlakulah kaidah ushuliyah mengatakan :

”*يبقى العموم على عمومه*”. Sidang memberikan pertimbangan bahwa pelajar/mahasiswa/sarjana muslim, penerimaan zakat beasiswa hendaknya: (1). Berprestasi akademik (2). Diprioritaskan bagi mereka yang kurang mampu (3). Mempelajari ilmu pengetahuan yang bermanfaat bagi bangsa Indonesia.²⁹

B. Urgensi Metodologi Fikih Zakat Indonesia

Ushul fikih sebagai metodologi hukum Islam bukanlah hal baru, tetapi sudah diakui dan diletakkan sebagai metode *istinbath* yang digunakan oleh ulama-ulama mazhab, baik beraliran *al-ra'y* maupun aliran al-hadis. Namun dalam perjalanan dinamika hukum Islam, metodologi kedua aliran ini ada yang diadopsi secara mutlak, ada yang ditinggalkan karena dipandang tidak relevan lagi dengan perubahan sosial, dengan gagasan rekonstruksi ushul fikih baru, dan ada yang melakukan konstektualisasi ushul fikih dari berbagai aliran mazhab hukum yang ada. Dari realitas ini muncul berbagai tipologi ushul fikih yang berkembang sebagai metode *istinbath* hukum Islam

²⁸*Ibid.*, h. 64 - 67

²⁹ *bid.*, h. 18 - 19

Indonesia sebagai salah satu negara yang mayoritas muslim, tuntutan pembaruan ushul fikih adalah sebuah hal kemestian. Ketika fikih harus berhadapan dengan realitas zaman yang berbeda, masa modern dengan masa tradisonal, mengharuskan menghidupkan ijtihad model baru dengan format fikih yang berbeda dari *mainstream* perkembangan fikih akhir-akhir ini. Termasuk dalam ini adalah fikih zakat. Pertanyaan yang muncul bagaimana sebenarnya format fikih zakat Indonesia? Fikih zakat bukanlah fikih yang relatif baru, yang belum dibahas pada masa perkembangan klasik Islam. Sesungguhnya fikih zakat jelas mendapatkan tempat dalam kitab-kitab fikih terutama fikih ibadah, meskipun pada perkembangan hari ini fikih zakat kemudian diletakkan menjadi ranah fikih muamalat, karena berkorelasi sebagai instrumen ekonomi Islam yang banyak bersentuhan dengan fikih muamalat. Persoalannya ketika dikaitkan dengan konteks ke Indonesiaan menjadi ruang polemik, apakah fikih zakat dapat membentuk fikih tersendiri di Indonesia

Secara terminologi term fikih zakat Indonesia, merupakan gabungan dari kata “fikih – zakat - Indonesia”. Terminologi fikih diartikan Ilmu tentang hukum-hukum syara’ yang berhubungan dengan perbuatan manusia yang digali atau diambil dari dalil-dalil yang *tafshiliyah*.³⁰ Atau “Ilmu tentang seperangkat hukum syara’ yang bersifat *furuiyah* yang didapatkan melalui penalaran dan *istidlal*.”³¹ Sedangkan terminologi zakat,³² berasal dari bahasa Arab, dari kata “*zaka*” secara

³⁰Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fikih* (Beirut : Dar al-Fikr, 1958) Cet. 1. h. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *al-Fikih al-Islamiy wa Adillatuhu* (Damsyq : Dar al-Fikr, 1989) Cet. 3 h. 16

³¹Saifuddin al-Amidi, *al-Ihkam fi-Ushul al-Ahkam* (Kairo: Muassasah al-Halabi, 1967) Jld. I. h. 8

³²Dalam Alquran, term zakat begitu jelas ditegaskan, sekurang-kurangnya terdapat 80 ayat menjelaskan zakat, Berbagai penjelasan ayat tersebut merupakan motivasi, *riward* dan *punishmen* diantaranya : *Pertama*, Allah menyuruh ummat Islam mengeluarkan zakat sebagaimana perintah shalat ; Qs. al-Baqarah ; 110. Pernyataan sama terlihat pada Qs. al-Baqarah ; 43, Qs. al-Baqarah ; 83, Qs. al-Hajj ; 87, Qs. an-Nur ; 56, Qs. al-Mujadalah ; 13 dan Qs. al-Muzammil ; 20. Alquran menjelaskan zakat sebagai Ibadah berdimensi sosial; Qs. at-Taubah ; 60. Zakat harus diatur negara ; Qs. at-Taubah ; 103. *Kedua*, Penunaian zakat merupakan sikap keislaman dan keimanan seseorang ; Qs.al-Baqarah ;177, Qs. al-Baqarah ; 227, Qs. an-Nisa’ ; 162, Qs. al-Maidah ; 55, Qs. at-Taubah ; 71, Qs. al-Hajj ; 41, Qs. al-Naml ; 3, Qs. Lukman ; 14, Qs. Bayyinah ; 5 dan Qs. al-Mukminun ; 4. Zakat dapat menghapuskan dosa dan keburukan seseorang ; Qs. al-Maidah ; 12. Zakat yang ditunaikan akan mendapatkan rahmat Allah ; Qs. al-A’raf ; 156. Zakat menghapuskan dosa ; Qs. al-Ahzab ; 33 dan Qs. al-Mujadalah ; 13. Zakat memberikan pahala ; Qs. al-Rum ; 30. Kecaman dan azab diberikan Allah bagi orang yang tidak menunaikan zakat, Allah menyebutkan sebagai golongan musyrikin ; Qs.Fussilat ; 6-7. *Ketiga*, Mendapatkan

umum berarti *النمو والزيادة* (*berkembang, bertambah*). Berdasarkan pengertian umum ini, kata zakat secara etimologi mengandung beberapa pengertian seperti ; “*cerdik, subur, jernih, berkat, terpuji, bersih*” dan lain-lain.³³ Sedangkan makna terminologi, zakat menurut syara’ adalah : *حق يجب في المال* (*Hak yang wajib pada*

azab Qs. at-Taubah ; 34-35. Lihat, Mahmood Zuhi Abdul Majid, *Pengurusan Zakat* (Darul Ehsan Selangor : Dawama Sdn. Bhd, 2003). h. 8 – 12. Selain itu kata sadakah yang dipandang sinonim dengan zakat. Al-Mawardi mengatakan sadakah itu zakat, zakat itu sadakah wajib, kedua istilah tersebut berbeda namun mengandung pengertian sama. Dalam pelaksanaannya di masyarakat, istilah sadakah dibedakan dengan zakat. Sadakah dipahami sebagai mengeluarkan sesuatu baik secara materi maupun non materi, bersifat anjuran, tidak ada nisab, tidak ada kadar tertentu begitu pula tidak ada haulnya (waktu), sadakah dikeluarkan dengan tujuan mendapatkan keridhaan Allah SWT. Sedangkan zakat penunaianya wajib, mempunyai nisab, haul dan ditentukan persentase pengeluarannya berdasarkan obyek zakat masing-masing. Selain zakat dan sadakah dikenal pula term “wakaf”. Menurut Imam Abu Hanifah wakaf adalah : “Tidak melakukan suatu tindakan atas suatu benda, yang berstatus tetap sebagai hak milik, dengan menyedekahkan manfaatnya kepada suatu pihak untuk kebaikan, baik sekarang maupun akan datang.” Islam menetapkan zakat sebagai salah satu dari rukun Islam yang lima, yakni sebagai rukun Islam yang ketiga setelah syahadat dan shalat, zakat termasuk ibadah yang sudah jelas dan mudah diketahui dalam Islam. Indikatornya terlihat ketika Alquran menyebutkan zakat sebanyak 30 kali. 27 ayat dalam ayat yang sama disebutkan bersamaan dengan shalat dan 1 ayat disebutkan bersamaan dengan shalat dalam ayat yang berbeda, tetapi pengucapan sama. 2 ayat lain disebutkan tidak bersamaan dengan shalat. Disamping 12 kali perkataan sadakah juga disebutkan dalam Alquran. Disamping dalam konteks hadis ditemukan lebih dari 170 hadis. Semuanya dianalisis dan diulas oleh ahli tafsir maupun ahli hadis.

Selain ayat-ayat di atas, kewajiban zakat ditegaskan dalam berbagai hadis Rasulullah, diantaranya : Rasulullah saw bersabda: *الإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا* (Islam itu ialah ; Bahwa engkau bersaksi sesungguhnya tiada Tuhan melainkan Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, berpuasa pada bulan Ramadhan dan Haji ke Baitullah bagi yang mampu mengunjunginya” (Hadis *Muttafaqun ‘alaih*). Ketika Rasulullah mengutus Muaz Ibn Djabal sebagai wakil pemerintahan di Yaman. Dalam salah satu nasihat Rasulullah berpesan tentang zakat yakni: “*أَنْ مَعَادَا قَالَ بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلَمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ حَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلَمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيُنِيهِمْ فَرُدَّ فِي فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَإِنَّكَ وَكَرَائِمِ أَمْوَالِهِمْ وَأَتَى دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ*” (Kamu mendatangi satu golongan ahlul kitab. Ajaklah mereka bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Aku pesuruh Allah. Kalau mereka patuhi kamu beritahu mereka bahwa Allah telah mewajibkan ke pada mereka sembahyang lima waktu sehari semalam. Kalau mereka patuh kepada kamu dalam hal itu beritahu mereka bahwa Allah telah mewajibkan kepada mereka zakat yang akan dipulungan dari kalangan mereka yang kaya untuk diberikan kembali kepada orang-orang fakir. Kalau mereka patuhi kamu tentang perintah ini hendaklah kamu ingat jangan ambil harta mereka yang paling disayangi. Takutilah orang-orang yang dizalimi karena tidak ada apa-apa penghalang antaranya dengan Allah.” (Hadis riwayat al-Jamaah) Dalam Hadis lain diceritakan, bahwa seorang A’rabi datang kepada Rasulullah saw dan berkata : Beritahu saya pekerjaan apa yang saya lakukan sehingga saya masuk surga? Rasulullah bersabda : *عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ فَقَالَ الْقَوْمُ مَا لَهُ مَا لَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَبٌ مَا لَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ....* (“Kamu menyembah Allah dan tidak mensekutukannya, kamu melaksanakan shalat, mengeluarkan zakat yang diwajibkan.....” (Hadis riwayat al-Bukhari). Dan hadis lainnya.

³³ Ibn Munzur, *Lisan al-‘Arab* (Beirut : Dar al-Fikr; 1990) Jld 14. h. 358-359.

harta).³⁴ Makna ini kemudian memberikan substansinya pengertian sama dari beragam redaksi pengertian zakat disampaikan para ulama.³⁵ Definisi zakat ditegaskan dalam UU No 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat di Indonesia bahwa zakat adalah : Harta yang wajib dikeluarkan oleh seorang muslim atau badan usaha untuk diberikan kepada yang berhak menerimanya sesuai dengan syariat Islam (Pasal 1 UU)

Sedangkan term "Indonesia" adalah sebuah negara yang dinamakan Indonesia, didalamnya unsur negara include dan berperan aktif dalam membentuk kedaulatan negara, seperti rakyatnya, segala peraturannya, budaya, adat dan kondisi sosial dan lainnya. Hal-hal yang terkait dalamnya merupakan bagian yang tidak terpisahkan dalam membentuk identitas keindonesiaannya. Oleh karenanya fikih zakat Indonesia diartikan kumpulan Ilmu tentang hukum-hukum zakat digali atau diambil dari dalil-dalil yang *tafshiliyah* kemudian mengakomodir kebutuhan hukum Indonesia dengan mempertimbangkan budaya, sosial, dan adat yang berkembang dalam konteks keindonesiaan.

Secara akademis terminologi fikih zakat Indonesia belumlah sesuatu yang populer, belum terlihat satu karya ilmiah atau teori, dan buku menyebutkan itu. Namun secara realitas menuntut adanya fikih zakat ke Indonesiaan yang mengakomodir kebutuhan hukum dan fikih berkaitan dengan fikih zakat Indonesia. Pertimbangan ini diletakkan atas dasar pemikiran : *Pertama*,

³⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih Islam Wa Adillatuhu* (Damaskus : Darul Fikr, 1989) h. 729

³⁵ Ulama Hanafiyah memberikan definisi zakat adalah : وعرفها الحنفية بأنها: تملك جزء مال (Pemberian hak kepemilikan atas sebagian harta tertentu dari harta tertentu dari harta tertentu kepada orang tertentu yang telah ditentukan syariat, semata-mata karena Allah). Ulama Malikiyah mendefinisikan zakat adalah: وعرفها المالكية بأنها: إخراج جزء (Mengeluarkan sebahagian tertentu dari harta tertentu yang telah sampai nisab kepada orang yang berhak menerimanya, jika kepemilikan, haul (genap satu tahun) telah sempurna selain barang tambang, tanaman dan harta temuan). Ulama Syafiiyah, zakat adalah : وعرفها الشافعية بأنها اسم لما يخرج عن مال و بدن على وجه مخصوص. (Nama untuk barang yang dikeluarkan untuk harta atau badan (dari manusia untuk zakat fitrah) kepada pihak tertentu). Sedangkan ulama Hanabilah mendefinisikan zakat : وتعريفها عند الحنابلة هو أنها : (Hak yang wajib pada harta tertentu kepada kelompok tertentu pada waktu tertentu). Lihat, Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, h. 730. Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiiyah, 1978) h. 113. Lihat, Ibn Qudamah, *al-Muqhn* (Kaherah : Maktabah Kahirah, 1968) Jld.2. h. 427. Bandingkan dengan al-Nawawi, *al-Majmu'*, (Kaherah : Matbaah al-Imam, t.t.) Jld. 5. h. 291. Atau lihat pula Ibn. Abidin, *Hasyiah*, (Kaherah : al-Halabi, 1966). Jld 2. h. 256-257. Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiiyah, 1978) h. 113.

Munculnya persoalan hukum-hukum baru di bidang zakat dalam konteks ke Indonesiaan yang belum terakomodir dalam fikih klasik. *Kedua*, Fatwa-fatwa hukum zakat di Indonesia yang dituangkan dalam kitab fikih atau fatwa-fatwa lembaga keagamaan sebahagian masih mengakomodir fatwa-fatwa dengan metodologi fikih klasik. *Ketiga*, Fatwa-fatwa hukum zakat di Indonesia masih terbatas, kemungkinan ada anggapan bahwa persoalan zakat adalah persoalan yang final. Padahal kajian zakat pada sektor sumber-sumber zakat misalnya, terbuka sumber-sumber zakat hal baru belum menjadi kajian yang komprehensif dalam berbagai kitab-kitab terutama kitab fikih klasik. Kemudian sumber zakat yang berkembang merupakan bahagian yang tidak terpisahkan dari ekonomi modern, dapat dijadikan sebagai sumber zakat yang potensial. Misalnya zakat perusahaan, perdagangan mata uang dan lainnya. Begitupula dalam kajian klasik zakat diidentikkan kewajiban individual, tetapi saat ini diarahkan kepada badan hukum dan lembaga, hal ini disebabkan sesungguhnya zakat tidak saja dilihat dari aspek muzakki, tetapi juga dari aspek hartanya. Misalnya zakat perusahaan. Hal yang terpenting perlunya keputusan hukum sumber zakat sektor modern yang mempunyai nilai signifikan dari berbagai sektor perekonomian yang terus berkembang dari waktu ke waktu.

Pikiran-pikiran di atas, menuntut adanya pengembangan metodologi ushul fikih bagi pengembangan fikih zakat Indonesia. Melalui pikiran-pikiran di atas, paling tidak terdapat beberapa urgensi metodologi fikih zakat Indonesia yang dapat dilihat sebagai berikut :

1. Pembaruan Metodologi Fikih Zakat Indonesia

Perkembangan perubahan sosial yang banyak disebabkan oleh faktor-faktor seperti kependudukan, habitat fisik, teknologi, struktur masyarakat serta kebudayaan, adalah realitas yang terjadi menggerakkan perubahan sosial di Indonesia, hal ini bukanlah ada dengan sendirinya, melainkan suatu proses yang terus bergerak. Tentunya perubahan sosial ini turut menggerakkan perubahan hukum fikih-fikih baru tanpa terkecuali fikih zakat Indonesia.

Memang dalam proses perubahan dan pembaharuan hukum Islam ada hal-hal yang harus diperhatikan terjadinya ijtihad, sebagaimana dikatakan oleh Ali al-Syais dikutip Sulaeman Abdullah, bahwa kemungkinan ijtihad dikarenakan :

1. Hukum yang bersumber dari nash yang *zhanni al-dalalah* terhadap obyek hukum dan terdapat peluang bagi akal untuk berijtihad, maka dibolehkan berijtihad untuk mencari sarannya yang tepat, tetapi terbatas pada pemahaman nash dan tidak boleh keluar dari jangkauannya. Misalnya hukum-hukum yang berkaitan dengan muamalah. Sedangkan hukum yang bersumber dari nash yang *sharih* dan *qat'hi* terhadap obyeknya (unsur materil) yang tidak memberi peluang bagi akal untuk menemukan, selain dari hukum yang ditegaskan nash secara tertentu atau karena *illat qasirah* (terbatas pada hukum asal), maka tidak boleh dilakukan ijtihad, tetapi harus mengikuti ketentuan nash, seperti dasar kewajiban shalat, zakat, puasa dan haji.³⁶
2. Hukum yang sumbernya bukan nash terhadap suatu obyek hukum tertentu, seperti kebanyakan dari hukum *fikihiyah* dalam berbagai mazhab, maka disini terbuka peluang ijtihad mengkaji ulang, karena terbuka terjadinya perubahan hukum sejalan dengan perubahan sosial. Contohnya dalam bidang zakat adalah sanksi bagi muzakki.³⁷
3. Hukum yang bukan sumbernya nash, tetapi telah terjadi kesepakatan tentang hukum sesuatu obyek tertentu (*Ijma'*), maka di sini pun terdapat peluang berijtihad selain mengkaji kebenaran terjadinya *ijma'*. Seperti hak warisan 1/6 yang diterima nenek, untuk kasus warisan nenek terbuka kembali apakah nenek tepat ataukah tidak mendapatkan warisan 1/6.³⁸ Artinya cukup terbuka pembagian nenek di tinjau kembali apakah ditambah atau dikurangi.

³⁶Sulaeman Abdullah, *Dinamika Qiyas Dalam Pembaharuan Hukum Islam Kajian Qiyas Imam Syafii* (Jakarta : Pedoman Ilmu Jaya, 1996) h. 210

³⁷ *Ibid.*, h. 210. Lihat, Muhammad Ali al-Sayis, *Nashy'ah al-Fikih al-Ijtihadi wa Atwaruh* (Mesir : Silsilah al-Buhus al-Islamiyah, 1970) h. 20-23

³⁸Sulaeman Abdullah, *Dinamika Qiyas Dalam Pembaharuan Hukum Islam Kajian Qiyas Imam Syafii*, h. 211

Adanya peluang pembaharuan hukum, karena faktor perubahan sosial memungkinkan terjadinya fikih baru sekaligus adanya perubahan metodologi hukum dalam hal ushul fikih sebagai metode *istinbath* hukum yang digunakan. Menurut Sahal Mahfudh, ada lima ciri menonjol dari paradigma berfikih baru yaitu: *Pertama*, diupayakan interpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks fikih untuk mencari konteks yang baru. *Kedua*, makna bermazhab berubah dari bermazhab tekstual (*mazhab qauli*) ke bermazhab secara metodologis (*mazhab manhaji*). *Ketiga*, verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*ushuli*) dan mana yang cabang (*furu'*). *Keempat*, fikih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara. *Kelima*, pengenalan metodologis pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial.³⁹

Ushul fikih sebagai *legal teori* akan mengungkapkan hukum-hukum baru atau menginterpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks fikih untuk mencari konteks baru ditetapkan berdasarkan dalil yang diambil dari sumbernya. Disinilah terlihat bahwa urgensi dari adanya ushul fikih zakat Indonesia dipandang sebagai pengembangan pembaharuan metodologi fikih, termasuk fikih zakat Indonesia yang selama ini belum didudukkan secara sistematis oleh fatwa Majelis Ulama Indonesia sebagai salah satu diantara lembaga pengembangan fikih Indonesia.

Gagasan pembaharuan ushul fikih bukanlah hal baru, bahkan menurut Noel J.Coulson, pembaharuan hukum Islam termasuk ushul fikih ditampilkan dalam beberapa bentuk : *Pertama*, kodifikasi hukum Islam dalam bentuk hukum perundang-undangan negara disebut sebagai “*doktrin siasyah*”. *Kedua*, hukum Islam adalah hukum yang tidak mengikat pada hanya mazhab tertentu disebutnya dengan doktrin “*tahayyur*” pendapat yang dominan dalam masyarakat. *Ketiga*, perkembangan hukum dalam mengantisipasi perkembangan peristiwa hukum yang baru timbul disebutnya dengan “*tatbiq*”. *Keempat*, perubahan hukum dari yang lama kepada yang baru disebut dengan “*tajdid*”.⁴⁰

Selain itu menurut Ahmad Imam Mawari, ada empat alasan perlunya mereformulasi hukum Islam di Indonesia : *Pertama*, nuansa perpolitikan yang

³⁹Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial* (Yogyakarta : LKiS, 2003) h.viii

⁴⁰Noel J.Coulson, *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*. Terj. Hamid Ahmad (Jakarta : P3M, 1987) h. 175-215

sering menjadi hambatan manifestasi ide – ide baru pembaharuan hukum tampak mulai melunak dan membuka pintu perubahan. *Kedua*, menguatnya kelas menengah (*middle class*) yang terdiri dari kaum intelektual, mahasiswa dan profesional. *Ketiga*, adanya semangat yang utuh untuk bergerak menuju terciptanya masyarakat madani (*civil society*) yang berarti pemberdayaan masyarakat sipil. *Keempat*, munculnya sejarah baru perkembangan teori hukum yang mendukung perubahan hukum untuk kepentingan sosial Indonesia, seperti teori *sociological jurisprudence* dalam hukum umum dan teori *urf* dan masalah dalam hukum Islam.⁴¹

Tuntutan – tuntutan di atas sekaligus secara perlahan mulai mengcaunter metodologi fikih zakat klasik belum mampu secara keseluruhan dan tegas menjawab persoalan hukum zakat di Indonesia, karena fikih klasik ditulis pada masa lampau di wilayah kultur, geografis serta sumber daya alam yang berbeda. Problematika modernitas dan perkembangan sektor ekonomi tidak mampu dibayangkan dan dirasakan oleh para fuqaha klasik secara menyeluruh. Karena itulah maka para sarjana muslim kontemporer yang *concern* dalam bidang zakat berupaya melakukan reinterpretasi atas metode *istinbath* yang ada dengan piranti ijtihad yang terus digalakkan dalam upaya menemukan bentuk metodologi fikih yang mampu menjawab persoalan hukum zakat di Indonesia.

Pembaharuan metodologi fikih zakat Indonesia penting dilakukan, untuk semakin mempertegas eksistensi legal teori fikih zakat Indonesia, yang beridentitas tersendiri ke-Indonesiaan. Sekaligus menyahuti pelaksanaan agenda reformasi nasional yang mencakup reformasi kelembagaan (*institutional reform*), reformasi perundang-undangan (*instrumental reform*) dan reformasi budaya hukum (*cultural reform*).⁴² Dengan kata lain gagasan Pembaharuan metodologi fikih zakat Indonesia, bukanlah sebuah eksepsi membatalkan ushul fikih zakat yang sudah dibangun secara mapan oleh ulama klasik, karena ushul fikih yang dikembangkan oleh ulama mazhab juga menjadi sumber hukum baginya. Hanya saja

⁴¹Dedi Sufriadi, *Sejarah Hukum Islam Dari Kawasan Jazirah Arab Sampai Indonesia* (Bandung : Pusataka Setia, 2007) h. 339 - 340

⁴²*Ibid.*

metodologi fikih zakat Indonesia lebih menekankan pada prinsip umum dan nilai universal Alquran sebagai dasar utama penentuan hukum dari masalah yang dihadapi. Hadis yang biasanya merupakan respon terhadap suatu kejadian tertentu pada waktu yang juga tertentu, harus dipahami sejalan dengan prinsip Alquran. Begitu juga dalil-dalil *ijma'* dan qiyas serta dalil-dalil lainnya yang diperselisihkan oleh ulama seperti *istishlah* (mendasarkan hukum pada prinsip umum kemaslahatan ketika tidak ditemukan dalil yang jelas), *istihsan* (berpindah dari nash yang umum atau qiyas pada nash yang khusus atau *qiyas khafi* kerana lebih diterima), *sadd al-dhara'i* (menutup jalan dari hal-hal yang merugikan), *syar' man qablana* (syariat Nabi-Nabi sebelum kita), *al-urf* (kebiasaan), *istishab*, *qawl al-shahabi* (pendapat sahabat Nabi).

Semuanya ini dimaksud sebagai piranti baru dalam menemukan hukum berorientasi dengan kemaslahatan yang dapat diterapkan dalam konteks masyarakat muslim Indonesia. Tujuan hukum dan konteks hukum sangat berperan dalam hal ini. Dalam arti hukum yang dipilih tidak harus berdasarkan kekuatan dalil, tetapi berorientasi dengan kemaslahatan. Artinya dilihat dari konteks zakat, banyak persoalan-persoalan fikih zakat yang belum difatwakan terutama oleh MUI yang kemungkinan hanya dilihat pada kekuatan dalil, namun dilihat pada aspek tingkat kemaslahatannya sangat dibutuhkan.

Dalil-dalil yang disebut di atas, ketika difusikan dapat menjadi ushul fikih baru terhadap metodologi fikih zakat Indonesia, semuanya digunakan dikoleksi menjadi opsi-opsi yang dipilih berdasarkan tingkat kesesuaian dengan kemaslahatan yang diharapkan dan tingkat kemudahan dalam penerapannya. Tawaran yang disampaikan dalam metodologi fikih zakat Indonesia adalah kepada kontekstualisasi dalil dan pendekatan *maqashid al-syariyah*. Hal ini dipandang tepat sebagai legal teori dari fikih zakat di Indonesia.

2. Merespon Kebutuhan Hukum Fikih Zakat Kontemporer

Seperti kita ketahui dinamika fikih zakat Indonesia membutuhkan hukum yang harus jelas dan tegas. Fatwa – fatwa zakat MUI belum banyak merespon kebutuhan fikih zakat Indonesia, padahal potensi sumber-sumber zakat begitu

berkembang, reinterpretasi asnaf zakat adalah kebutuhan hukum yang harus direspon dan diantisipasi. Dilihat dari potensi sumber-sumber zakat di Indonesia terutama dari sektor-sektor ekonomi modern merupakan obyek penting yang terus berkembang dan harus diperhatikan.

Menurut Didin Hafidhuddin, terdapat beberapa sektor penting dalam perekonomian modern yang harus diperhatikan dalam pembahasan zakat yaitu : *Pertama*, sektor pertanian. Sebenarnya sektor ini tidak memiliki perkembangan yang dominan dibandingkan dengan masa lalu. Sektor ini hampir keseluruhannya diusahakan oleh masyarakat baik dalam skala kecil maupun besar. Hanya saja setelah negara ikut dalam persoalan dihadapi di dunia pertanian, ada bagian yang di dalamnya perlu dibahas lebih lanjut, misalnya peranan subsidi pemerintah dalam usaha tani dalam mempengaruhi perhitungan zakat pertanian.⁴³ Disamping berkembangnya berbagai bentuk tumbuhan dan pertanian di Indonesia tidak hanya pada sektor padi tetapi kebutuhan pokok lainnya adalah sektor perekonomian modern yang mungkin tidak ditemukan dalam pembahasan fikih klasik.

Kedua, sektor industri merupakan sektor yang terus mengalami peningkatan peran dan memberikan sumbangan yang semakin besar dalam perekonomian suatu negara. Sektor ini merupakan sumber yang sangat penting pada masa modern ini. Hanya saja perlu dibahas persoalan yang menyangkut perusahaan sektor industri yang ditangani oleh pemerintah melalui badan usaha milik negara, meskipun perpanjangan tangannya seringkali dilakukan oleh pihak swasta. Industri yang terkait dengan barang-barang tambang tentu menjadi sangat menarik untuk dikaji aspek zakatnya karena dia diperoleh tanpa mengandalkan aspek produksi, semata-mata terkait dengan eksplorasi, hal ini banyak ditemukan di negara-negara maju.⁴⁴ Begitu pula bentuk industri dalam bidang produksi mulai dari skala kecil sampai skala besar dengan beragam bentuk produksi adalah sektor potensi zakat yang perlu dilihat dan dibahas secara mendalam.

Ketiga, sektor jasa juga menjadi perhatian penting dalam kajian zakat. Karena disini tumbuh dan berkembang beragam bentuk jasa yang dapat dijadikan

⁴³Didin Hafidhuddin, *Zakat Dalam Perekonomian Modern* (Jakarta : Gema Insani Pres, 2002) h. 89.

⁴⁴*Ibid.*, h. 89-90

sebagai sumber potensi zakat, bahkan sektor jasa menjadi sebuah barometer kemajuan ekonomi suatu negara yang begitu dominan. Selain melahirkan sejumlah perusahaan dan kalangan profesional, juga melahirkan bidang usaha-usaha baru, seperti perbankan, keuangan, pemerintahan, perusahaan dan lainnya.⁴⁵

Selain sumber-sumber zakat dalam perekonomian modern, hukum berkaitan dengan asnaf-asnaf zakat juga harus menjadi perhatian penting dalam zakat, meskipun ini sudah dipandang final. Tetapi pada aspek penafsiran makna dan kategori mustahik cukup terbuka untuk diinterpretasi ulang dalam rangka perluasan makna. Misalkan dalam memaknai “*riqab*” (hamba) sungguh berbeda pemaknaan fikih klasik dengan fikih kontemporer termasuk pula dalam hal pengkategorisasiannya. Begitu pula dalam hal menentukan standar kemiskinan, dan persoalan asnaf lainnya juga memberikan ruang untuk dikaji kembali sehingga menghasilkan hukum dalam konteks perubahan sosial.

Ruang untuk melakukan pengkajian ulang terhadap hukum-hukum yang terkait dengan zakat kontemporer ini cukup terbuka, dengan kriteria-kriteria yang digunakan juga cukup jelas : *Pertama*, sumber zakat tersebut masih dianggap hal yang baru, sehingga belum mendapatkan pembahasan secara mendalam, terutama dalam kitab-kitab fikih klasik. *Kedua*, sumber-sumber zakat tersebut merupakan ciri utama ekonomi modern, sehingga setiap negara yang sudah maju maupun berkembang merupakan sumber zakat yang potensial. Seperti zakat investasi properti, zakat perdagangan mata uang dan lainnya. *Ketiga*, sumber zakat yang berkaitan dengan badan hukum. Selama ini zakat selalu dikaitkan dengan kewajiban yang sifatnya individual, sehingga badan hukum yang berproduktifitas tidak dikategorikan sebagai sumber zakat. Oleh karenanya zakat harus dilihat dari sudut muzakki sekaligus dengan hartanya. *Keempat*, sumber zakat sektor modern mempunyai nilai ekonomis yang tinggi yang terus berkembang dan perlu

⁴⁵ Menurut Didin Hadidhuddin, sektor pertanian, industri dan jasa, jika dikaitkan dengan kegiatan zakat, maka ada yang tergolong pada *flows* dan ada yang tergolong pada *stocks*. *Flows* adalah berbagai aktifitas ekonomi yang dapat dilakukan dalam waktu, jam, hari, bulan dan tahun bergantung pada akadnya. Sedangkan *stocks* adalah *networth*, yaitu hasil kotor dikurangi keperluan keluarga dari orang perorang yang harus dikenakan zakat pada setiap tahunnya sesuai dengan nisab. *Ibid.* h. 90 dan 92.

mendapat perhatian serta keputusan status zakatnya, seperti usaha budidaya tanaman anggrek, rumput laut, ikan hias dan lainnya.⁴⁶

Terbukanya ruang untuk mengakomodasi hukum-hukum baru tentang zakat di Indonesia, harus dimulai dengan peletakan ushul fikih yang jelas, karena sesungguhnya seperti yang dikatakan al-Muqhits, ushul fikih adalah metodologi hukum Islam itu sendiri, produknya adalah fikih. Dimana ada fikih, maka disitu ada ushul fikih yang selalu mengiringi kehadirannya. Keduanya tidak dapat berdiri sendiri, tetapi senantiasa berjalan bagaikan dua sisi keping uang yang tidak terpisahkan. Oleh karena itu pemahaman hukum Islam itu harus diletakkan dalam pengertian yang integratif antara fikih dan ushulnya bukan fikihnya-*an-sich*.⁴⁷

Fatwa-fatwa zakat sesungguhnya merupakan produk fikih itu sendiri. Ketika fatwa zakat itu akan dimunculkan, ushul fikih sebagai teori hukum dan metodologi akan menjelaskan secara terperinci bagaimana hukum zakat itu dianalisis dalam kategori yang berbeda-beda, digali dari sumber-sumbernya. Proses penggalan itu dibantu dan disempurnakan oleh sistem penafsiran yang otoritatif. Seperti yang ditegaskan oleh Muqhits, ushul fikih dalam hal ini memberi prinsip-prinsip metodologis bagi sistem penafsiran tersebut dan berperan sebagai acuan teoritis dan praktis yang standar secara ilmiah. Jika mazhab-mazhab dalam fikih merupakan fenomena berbagai sistem penafsiran sumber-sumber hukum oleh para ulama, maka ushul fikih-lah yang menjelaskan sampai pada pengaruhnya dalam proses berikutnya, yaitu pembangunan metodologi dan produknya yang berbeda itu disebut dan wilayah khilafiyahnya.⁴⁸

⁴⁶ *Ibid.*, h. 91-92

⁴⁷ Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fikih Pesantren*, (Jakarta : Kencana, 2008) h. 24

⁴⁸ Ushul fikih sebagai metode berijtihad dalam perumusan fikih dapat dilihat dari segi ushul itu sendiri yang terdiri dari kaidah-kaidah (prinsip-prinsip umum) yang menjadi rambu-rambu dalam berijtihad. Dalam bertijtihad ada tiga metodologi yang dilakukan. *Pertama*, metode *lughawi* (linguistik) menerapkan hukum dengan pendekatan *lughawi* atau dari segi mantuqnya. Jika tidak menemukan dalil-dalil nash yang dapat ditangkap maknanya secara *nash ad-dalalah* (bentuk penunjukan makna dengan arti yang asal atau orisinal secara redaksional dan *zahir ad-dalalah* (arti taba atau subsider). Biasanya dalam mengungkapkan *lughawi* dengan cara usaha membahas lafaz melalui empat tingkatan dari segi kejelasannya melalui : *ibarah an-Nash, isyarah an-nash, dalalah an-nash dan iqtida' an-nash*; pemahaman dibalik redaksi (*mafhum*); tingkatan kejelasan lafal atau kalimat; bentuk *muradif* (sinonim); *musytarak*; lafal umum dan khusus dan lain-lain. Kaidah-kaidah ini yang akan menjadi acuan bagi mujtahid dalam memahami nash Alquran dan sunnah sehingga bisa tepat dan akurat dalam menangkap arti sebenarnya. *Kedua*, metode *ta'lili* (kausatif) yaitu pendekatan menemukan hukum melalui *ta'lili* atau qiyas *jalli* atau

Sudah pasti bahwa fatwa-fatwa tentang zakat yang difatwakan belum maksimal menjawab persoalan fikih zakat zakat Indonesia. Ushul fikih digunakan dalam menemukan dan menerapkan hukum zakat itu. Ushul fikih adalah ilmu yang menentukan (*to govern it*) sebagai acuan praktis dan teoritis. Ushul fikih harus dimaksimalkan untuk menggali hukum-hukum zakat melalui fatwa Majelis Ulama Indonesia yang dirasakan belum mengakomodir kebutuhan hukum fikih zakat Indonesia. Dengan adanya perumusan metodologi ini akan dapat memperluas karidor zakat itu sendiri.

3. Penyatuan Khilafiyah Umat Islam

Beragamnya fatwa – fatwa zakat di Indonesia yang disebabkan oleh tumbuh dan berkembangnya mazhab fikih, menjadikan fikih zakat Indonesia tidak mempunyai identitas tersendiri sehingga mengarah khilafiyah. Perbedaan pendapat ini disebabkan dalam peletakan metode *istinbath* yang digunakan, disamping munculnya perluasan sumber-sumber zakat di Indonesia yang perlu penetapan hukumnya, namun karena metodologi hukum yang beragam menyebabkan terjadinya khilafiyah di masyarakat, turut mempengaruhi pemahaman hukum zakat di Indonesia. Maka problem metodologis menjadi hal serius, terutama tradisi fikih yang berkembang di Indonesia adalah tradisi fikih mazhab dan didominasi mazhab Syafii.

Sebagaimana penjelasan di depan, mazhab yang dominan di Indonesia adalah mazhab Syafii, dinisbatkan dengan pendirinya Muhammad Ibn Idris asy-Syafii. Mazhab ini telah menjadi mazhab mayoritas bagi umat Islam Indonesia, dominasi mazhab Syafii tidak saja di Indonesia bahkan meluas di Asia Tenggara. Menurut Abdul Muqhits, ketika ajaran mazhabi masuk ke wilayah nusantara, kondisi masyarakatnya masih begitu awam tentang Islam dan bersifat tradisional. Karena fikih mazhab ini merupakan satu-satunya yang diterima oleh masyarakat

qiyas *khafi* (*istihsan*) atau segi *mafhumnya*. Ketiga, metode *istislahi* (teleologis) menemukan hukum jika tidak ditemukan dalam nash, maka beralih pada pertimbangan kemaslahatan manusia dengan menggunakan dalil *al-maslahah al-mursalah*, *urf* dan *sadd zariah* sebagai *based maqasid al-syariah*. Beberapa pendekatan ini diterapkan secara berurutan dalam ushul fikih. Abdul Muqhits, *Kritik Nalar Fikih Pesantren*, h. 26 dan 126-127

lokal sehingga “*ipso facto*”, fikih mazhab dipahami sebagai ajaran agama Islam itu sendiri dan hampir tidak ada persepsi tentang bentuk ajaran dan aliran lainnya. Kalau dalam disiplin hukum Islam seolah-olah umat Islam tidak mengenal sama sekali mazhab-mazhab sunni lainnya, seperti mazhab Hanafi, Maliki, Hanbali, Zahiri dan mazhab Syafii. Sehingga dalam masyarakat yang bertipe religius dan tradisional ini, ajaran fikih mazhab ini mudah diterima bahkan semakin mengkrystal dan mentradisi dalam perilaku hukum mereka sehari-hari, terutama dalam wilayah *ubudiyah* dan dianggap sebagai kebenaran yang final.⁴⁹

Keberhasilan mengakar kuatnya fikih Syafii ini tidak terlepas peran pesantren dalam mensosialisasikan ajaran dan pendidikannya. Dalam hal ini terdapat unsur tradisi pesantren yang terbangun kuat, berupa adanya struktur sosial pesantren yang sangat hirarkis dan sistem pengagungan terhadap guru yang sangat tinggi, atau secara umum adanya pengagungan terhadap tradisi warisan masa lalu. Sebagian besar pesantren *salafi* sampai hari ini masih menganut sistem kepemimpinan tradisional secara sentralistik di bawah kekuasaan kiay. Dalam struktur sosial politik pesantren, kiay tidak sekedar pengasuh atau pemimpin sentral suatu pesantren, tetapi juga pemilik tunggal pesantren. Kepemimpinan kiay dalam pesantren identik dengan sistem kekuasaan “monarki yang berkedaulatan Tuhan (agama)” yang segala bentuk kebijaksanaanya mengandung perintah yang harus disikapi secara loyalitas. Kepatuhan kepada kiay berbanding lurus dengan kepatuhan agama, sehingga menyangkal, menolak dan menentang kiay sama halnya dengan tidak kepatuhan terhadap agama. Maka dari itu mengkrystal dan menguatnya fikih Syafii menjadi pilihan dan kebijaksanaan kiay untuk dilestarikan di pesantren sehingga mengakar kuat dan mentradisi dalam kehidupan sosial-kultural di pesantren dan mempengaruhi secara luas di luar pesantren.⁵⁰

⁴⁹Di kalangan warga NU Mazhab Syafii, dalam urusan ibadah menjadi pegangan kuat bahkan eksistensinya selalu dikaitkan dengan “keabsahan” status sosial mereka sebagai warga NU, untuk menggunakan simbol-simbol Syafiiyah dalam praktek keberagamaannya, seperti shalat shubuh harus dengan *doa qunut* dan shalat *tarawih* 20 rakaat, meskipun keharusan seperti itu sebenarnya tidak diformalkan dalam NU. Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fikih Pesantren*, (Jakarta : Kencana, 2008) h. 246

⁵⁰ Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fikih Pesantren*, h. 246-247

Dari penjelasan di atas, menunjukkan bahwa eksisnya ajaran fikih mazhab Syafii adalah persoalan historis yang merupakan peran penting dari pelaku sejarah itu sendiri, sebagaimana peristiwa lainnya. Menurut Abdul Muqhits, kehadirannya bukanlah suatu keharusan, bukan sebagai kebenaran agama yang hakiki dan bukan sesuatu yang harus diikuti. Kalaulah saja yang pertama kali datang ke wilayah Nusantara ini bukan mazhab Syafii, sudah pasti mazhab-mazhab lain seperti Hanafi, Maliki, Hanbali dan lainnya mendominasi.⁵¹ Duluan masuknya mazhab Syafii dapat dibuktikan dengan beberapa catatan sejarah seperti cerita tentang raja-raja kerajaan Samudra Pasai generasi pertama (abad ke 13 M) yang menganut mazhab Syafii. Kemudian masuknya Islam secara terorganisir pertama kali masuk ke Pulau Jawa abad ke 14 M dibawakan oleh misionaris Islam seperti Maulana Malik Ibrahim (w.822/1419) sebagai penganut mazhab Syafii.⁵²

Ushul fikih yang dikembangkan oleh Imam Syafii meletakkan Alquran sebagai sumber dan dalil utama dalam hukum Islam. Setelah Alquran ia berpegang kepada *hadis mutawatir*, jika tidak ditemukan ia beralih kepada *hadis ahad*. Dalam pemikiran hukumnya *hadis ahad* dikategorikan dalil *zanni al-wurud*, dapat dijadikan dalil dengan memenuhi persyaratan jika perawinya *siqah*, berakal, *dhabit*, mendengar sendiri dan tidak menyalahi ahli ilmu yang juga meriwayatkan hadis.⁵³ Selanjutnya ia berpegang kepada *ijma'* dengan konsep *ijma'* yang otoritatif merupakan hasil kesepakatan ulama seluruh dunia, tanpa terkecuali, karenanya ia menerima *ijma'* sahabat yang memungkinkan terjadinya kesepakatan seluruh ulama. Disamping itu ia mensyaratkan *ijma'* harus berdasarkan kepada Alquran dan sunnah dan *ijma'* yang dapat dijadikan *hujjah* adalah *ijma' sharih* sedangkan *ijma' syukuti* tidak dapat dijadikan *hujjah*.⁵⁴

⁵¹ *Ibid.*, h. 247

⁵² *Ibid.*, h. 245

⁵³ *Ibid.*, h. 79

⁵⁴ Imam Syafii membagi *ijma'* kepada dua macam. *Pertama*, *ijma' al-nusus* atau yang berdasarkan kepada nash, seperti dalam kewajiban shalat lima waktu, jumlah rakaat dalam waktunya, zakat dan manashik haji. Jika ada dalil *juz'i* bertentangan dengan *ijma'* ini, maka mengunggulkan *ijma'*nya. *Kedua*, *ijma'* dalam hukum-hukum yang masih menjadi obyek perselisihan ulama, seperti pendapat Umar Ibn Khattab yang tidak memberikan tanah rampasan perang kepada prajurit. Meskipun *ijma' syukuti* ini dapat dipegangi setelah tidak menemukan *ijma' al-nusus* namun bagi pengingkarnya tidak dihukumi kafir, tidak seperti dalam *ijma' al-nusus*

Setelah ijma sahabat, metode *istidlal* Imam Syafii beralih kepada qiyas dengan catatan jika tidak menemukan ijma' sebagai dalil. Qiyas yang dimaksudkan Imam Syafii hampir sama dengan konsep qiyas ulama pendahulunya. Hanya saja Imam Syafii memberikan pengertian *illat* sebagai sifat yang jelas dan tegas (*jalli*) dengan berdasarkan *dalalah an-nas ke nas*, bukan yang samar (*khafi*) seperti *maslahat* dalam *istihsan*.⁵⁵ Setelah menggunakan qiyas, asy-Syafii merujuk kepada *qaul sahabat*, terutama pada *qaul jadid*-nya. Ia membagi *qaul sahabat* kepada tiga macam. *Pertama*, *qaul sahabat* yang disepakati semua sahabat yang lainnya (ijma' sahabat) yang menurutnya termasuk dalil *qat'i* dapat menjadi *hujjah*. *Kedua*, *qaul sahabat* secara perorangan yang didiamkan oleh para sahabat lainnya yang disebut dengan *ijma' syukuti*. *Ketiga*, *Qaul sahabat* yang diperselisihkan ulama. Terhadap dalil ini asy-Syafii lebih memilih yang lebih dekat dengan nas dan ijma' dan mengunggulkannya dengan qiyas.⁵⁶

Mazhab berikutnya adalah mazhab Hanafi, didirikan oleh Abu Hanifah. Mazhab ini terbilang tidak populer berkembang di Indonesia, bukan menjadi mazhab masyarakat secara mayoritas. Jika pun ditemukan berbagai kitab mazhab Hanafi hanya dipakai dalam literatur Pesantren. Seperti kita ketahui setiap mazhab-mazhab fikih memiliki metodologi tersendiri dan mempunyai karakter tersendiri dalam menggunakan metode *istinbath* ushul fikih.

Mazhab Hanafi, menggunakan dua pendekatan ushul fikih yakni : *Pertama*, *al-ijtihad bi an-nusus*, yaitu meletakkan Alquran sebagai sumber tertinggi. Jika tidak ditemukan dalam Alquran beralih kepada hadis Rasulullah.

tadi. Jika ijma' ini bertentangan dengan nash meskipun jua'l, maka ia memilih nashnya. *Ibid.*, h. 79

⁵⁵Asy-Syafii dikenal ulama yang pertama kali merumuskan qiyas secara konseptual, meskipun secara teoritis sudah ada sejak masa Nabi. Qiyas menurutnya identik dengan ijtihad, sebagaimana perkataan Mu'az Ibn Jabal "*ajtahidu ra'yi wa la alu*". Penyamaan qiyas dengan ijtihad ini berangkat dari anggapannya bahwa tidak ada ijtihad yang menggunakan akal kecuali hanya qiyas. Oleh karena itu ia menolak, metode-metode akal lainnya, seperti *istihsan*, *istislah*, *zariah* dan *urf*. Karena menurutnya Alquran itu sudah mengcaver semua peristiwa hukum dalam kehidupan manusia, meskipun dipahami dengan pendekatan *ta'lili*. Karena itu qiyas bukan merupakan ketetapan hukum mujtahid tetapi penjelasan terhadap hukum syara' dalam masalah yang menjadi obyek ijtihad. Berdasarkan hal ini asy-Syafii membagi qiyas kepada tiga tingkatan yakni, *qiyas aulawi (dalalah al-nusus)*, *qiyas musawah* dan *qiyas dunya*. Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fikih Pesantren*, h. 80

⁵⁶*Ibid.*, h. 81

Jika tidak menemukan dalam sunnah, maka beralih kepada *qaul sahabat*. Jika ternyata *qaul sahabat* berbeda-beda, maka memilih salah satunya dan meninggalkan yang lain. Jika pencairan *qaul sahabat* sampai generasi tabiin seperti Ibrahim an-Nakha'i, asy-Sya'bi, Ibn Sirin, Hasan Ata' dan Said Ibn al-Musayyab, maka ia berijtihad sendiri sebagaimana mereka berijtihad dengan alasan karena pertimbangan satu generasi.⁵⁷ Kedua, *al-ijtihad bi gair an-nusus*, yaitu menempatkan ijtihad selain nas. Mazhab ini menggunakan qiyas setelah tidak ditemukan dalam *qaul sahabat*. Jika dengan qiyas justru bertentangan dengan nas ijma' dan maslahat (*maqashid*), maka digunakan *istihsan*. Jika dengan *istihsan* mengalami kebuntuan, maka digunakan ijma'. Karena ijma' dapat terjadi sesudah masa sahabat. Jika tidak mendapatkan melalui ijma' beralih kepada dalil *urf sahih* (*Urf* tidak bertentangan dengan nash). *Urf* juga paling banyak digunakan Abu Hanifah terutama dalam lapangan *aqd at-tijarah* atau *muamalat madiyah* secara umum. Abu Hanifah dikenal sebagai orang pertama kali merumuskan konsep akad dalam fikih muamalat, sesuai dengan profesinya sebagai saudagar.⁵⁸

Melalui dua pendekatan ini menentukan sekali produk pemikiran hukum yang dikembangkan mazhab Hanafi termasuk tentang fikih zakat. Pikiran-pikiran yang rasionalitas dan realistik daripada tekstualis begitu dominan dalam fikih mazhab ini. Tidak heran fatwa-fatwa tentang fikih zakat berkembang di Indonesia dengan metode rasionalitas dan realistik yang dimaksud.

Mazhab berikutnya adalah mazhab Maliki yang diidentikkan dengan pendirinya Malik Ibn Anas. Mazhab ini juga terbilang tidak populer berkembang di Indonesia, sehingga tidak menjadi mazhab mayoritas, meskipun demikian berbagai karya-karya mazhab ini menjadi literatur penting di pesantren dan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia. Sebagaimana sudah disinggung di awal ushul fikih yang dibangun mazhab Maliki meletakkan Alquran sebagai sumber

⁵⁷*Ibid.*, h. 74

⁵⁸ Dominannya Abu Hanifah menggunakan dalil akal dalam masalah *furuiyah*, disebabkan karena sedikitnya perbendaharaan hadis-hadis tentang hukum. Secara geografis Baghdad dan Kufa sebagai daerah domisili Abu Hanifah adalah dua kota yang jauh dari pusat tradisi Nabi yakni Madinah dan sekitarnya. *Ibid.*, h. 74-75

utama. Jika tidak ditemukan dalam Alquran maka merujuk kepada hadis *mutawatir*, kemudian hadis *masyhur* dan *ahad*. Ia termasuk banyak meriwayatkan hadis melalui *sanad*-nya sendiri. Menurutnya *hadis ahad* tidak berasal dari Nabi, karena itu ia mendahulukan tradisi penduduk Madinah (*'amal ahl Madinah*) daripada hadis *ahad*, kecuali didukung oleh dalil *qat'i*. Imam Malik menolak hadis bertentangan dengan Alquran kecuali diperkuat oleh *ijma'* ulama Madinah. Kalau tidak menemukan hadis *mutawatir*, maka ia merujuk hadis *masyhur*. Jika dalam hadis *masyhur* tidak ditemukan, merujuk kepada fatwa sahabat yang tidak bertentangan dengan *hadis marfu'*. Fatwa sahabat dapat dijadikan sebagai dalil hukum, karena nilainya dipandang sama dengan hadis yang harus diamalkan, kecuali dalam hal yang dinisbatkan dengan Nabi seperti dalam manasik haji. Jika fatwa sahabat bertentangan dengan sunnah, maka memilih fatwa yang *sanad*-nya paling kuat dan lebih sesuai dengan hukum secara umum. Jika dalam fatwa sahabat tidak ditemukan, beralih kepada *ijma'* ulama dan dalam *ijma'* pun tidak ditemukan maka menggunakan *qiyas*. Jika pula dalam *qiyas* bertentangan dengan *maqashid*, maka menerapkan *istihsan*. Jika dalam *istihsan* juga tidak ditemukan maka merujuk *maslahat*, *istislah*, *sadd al-zara'i*, *urf* yang tidak bertentangan dengan *maqashid*. Jika semua dalil tersebut tidak ditemukan barulah beralih kepada hadis *ahad* sebagai rujukan.⁵⁹

Pemikiran hukum yang dikembangkan oleh mazhab Maliki ini menentukan dalam corak fikihnya termasuk juga dalam fikih zakat. Bila dibandingkan dengan pemikiran hukum mazhab Hanafi yang lebih dominan dengan rasionalistis dan realitistis, namun mazhab Maliki lebih terlihat mazhab yang tekstualis dalam arti banyak menggunakan hadis dari pada akal, ini terlihat melalui karya monumentalnya "*al-Muwattha'*". Banyak kalangan menilai ini disebabkan Malik Ibn Anas tumbuh dan dibesarkan di kota Madinah, sebagai kota pewaris utama hadis Nabi dan sahabat, sehingga ia sangat kaya dengan perbendaharaan hadis. Selain faktor kontinuitas historis penduduk Madinah pada saat Malik Ibn Anas dengan masa sebelumnya juga berpengaruh memberikan ciri khas tradisi yang belum jauh menyimpang dari tradisi Nabi dan sahabat.

⁵⁹ *Ibid.*, h. 76

Mazhab berikutnya adalah mazhab Hanbali yang dinisbatkan dengan pendirinya Ahmad Ibn Hanbal. Sebagaimana mazhab Hanafi, mazhab Maliki, mazhab ini juga dikategorikan mazhab yang kurang mendapatkan tempat umat Islam Indonesia, sehingga tidak menjadi mazhab nasional. Mazhab ini hanya dikenal melalui beberapa karya-karya fikih yang dijadikan literatur di Perguruan Tinggi seperti IAIN, UIN dan lainnya serta pesantren. Seperti telah disinggung bab sebelumnya, metode *istidlal* mazhab ini meletakkan Alquran, *hadis*, *ijma'*, *fatwa sahabat*, *qiyas*, *istihsan*, *istislah*, *masalih*, *istishab* dan *sadd al-zariah*.

Mazhab Hanbali menempatkan Alquran sebagai sumber pertama, jika tidak ada dalam Alquran merujuk kepada hadis *shahih*. Menurut hadis dibagi kepada dua macam yakni hadis *shahih* dan hadis *dhaif*. Jika tidak menemukan kepada hadis *shahih* merujuk kepada *ijma'* sahabat. *Ijma'* yang dimaksudkan disini sama dengan asy-Syafii mensyaratkan harus disepakati ulama seluruh dunia, sehingga hanya menerima *ijma'* sahabat, karena *ijma'* ulama setelah sahabat tidak mungkin terjadi. Jika tidak ditemukan dalam *ijma'* sahabat, maka beralih fatwa sahabat, meskipun sifatnya personal, asalkan tidak bertentangan dengan nash dan *ijma'* dan tidak ada yang mengingkarinya atau *ijma' sukuti*. Jika terjadi pertentangan dalil antara fatwa sahabat, maka merujuk kepada yang lebih dekat dengan Alquran dan sunnah Nabi. Jika tidak ada yang sesuai, maka hal seperti ini dikategorikan sebagai wilayah khilafiyah dan tidak menetapkan pilihannya sendiri. Perbedaan dengan asy-Syafii, Ahmad bin Hanbal mentarjihnya hanya dengan *zahir an-Nas* dan tidak dengan *qiyas*, karena *qiyas* menurutnya di bawah fatwa sahabat. Sedangkan asy-Syafii *mentarjih fatwa (qaul)* sahabat itu dengan nash dan *qiyas*.⁶⁰

Selanjutnya, jika tidak menemukan fatwa sahabat, maka merujuk fatwa *tabiin* dengan riwayat yang *masyhur*, tetapi jika keduanya terjadi *taarrud* (pertentangan dalil), maka ia tidak mengambilnya sebagai dalil. Meskipun ada riwayat lain mengatakan ia juga merujuk kepada fatwa *tabiin* ini dan pendapat yang lain juga ia menolaknya. Jika tidak menemukan dalam fatwa *tabiin*, maka ia menggunakan hadis *dhaif* dan hadis *mursal*, hadis *dhaif* yang dimaksudkan bukan

⁶⁰ *Ibid.*, h. 82-83

sebuah kebohongan yang nyata. Bedanya dengan asy-Syafii, asy-Syafii meletakkan hadis *dhaif* di bawah qiyas, sedangkan Ahmad bin Hanbal menggunakan hadis *dhaif* sebelum qiyas. Dalam arti qiyas baru digunakan jika tidak ditemukan dalam hadis *dhaif* dan *mursal*. Qiyas yang dimaksudkan di sini tidak jauh berbeda dengan asy-Syafii, yaitu dengan *illat jalli* (tegas), bedanya Ahmad bin Hanbal tidak mendahulukan qiyas daripada fatwa sahabat. Menurutnya qiyas diletakkan sebagai dalil terakhir (darurat) dalam *istidlalnya*.⁶¹ Namun dalam perkembangan mazhab ini, menambahkan *illat khafi* dalam bentuk *istihsan, istislah, masalih, zariah dan istishab*. Bahkan untuk dalil *sadd al-zariah* ulama Hanabilah terkenal paling banyak menggunakannya.⁶²

Perbedaan *ushuliyah* berbagai mazhab di atas, turut mempengaruhi perbedaan pendapat tentang hukum-hukum zakat di Indonesia. Karena mazhab asy-Syafii adalah mazhab mayoritas sudah pasti pendapat mazhab ini cukup kental dan mengakar di masyarakat Indonesia, meskipun kadang-kadang pendapat tersebut tidak relevan dengan konteks sosial dan budaya lokal Indonesia. Tuntutan arus pembaharuan hukum terus mengalir sejak lama, dengan teori dan pendekatan yang digunakan. Mulai dari teori fikih keperibadian Indonesia dikembangkan oleh Hasbi ash-Shiddieqi (1905-1975), fikih mazhab nasional yang dikembangkan oleh Hazairin (1906-1975), Munawir Sadzali, melalui konsep reaktualisasi (kontekstualisasi) ajaran Islam (1925-1980-an), agama dan keadilan dikembangkan oleh Masdar F. Mas'udi (1954-sekarang), fikih sosial dikembangkan MA. Sahal Mahfudh (1937-sekarang) dan Ali Yafie (1923-1990-an) dan lainnya. Dengan kata lain pikiran-pikiran hukum yang dikembang oleh

⁶¹ *Ibid.*, h. 83.

⁶² Pengembangan *illat khafi* ini dipahami sebagai bukti bahwa pendapat ulama pengikut mazhab ini belum tentu sama dengan pendiri mazhabnya. Menurut mereka dalil-dalil ini merupakan pengembangan konsep qiyas ke dalam pengertian yang lebih luas, tidak hanya berdasarkan *illat jalli* saja, tetapi juga *illat khafi*. *Masalih* menurutnya merupakan hasil penelitian secara induktif (*istiqra*) dari sekumpulan dalil-dalil nash. Tetapi alasan *istidlal* dengan *masalih* ini bukan semata-mata karena pertimbangan kebutuhan manusia, tetapi karena sahabat juga menerapkannya, tampak sekali kecenderungan tradisionalitasnya. Ini menunjukkan pengembangan qiyas dengan menggunakan *illat khafiyah (maslahat)* sebagai pengembangan ushul fikih yang dinamis dalam memenuhi tuntutan perubahan yang sungguh berbeda dengan metodologi ushul fikih asy-Syafii yang tampak lebih kaku. *Ibid.*, h. 83-84

berbagai kalangan dimaksud mengajak dan mengimplementasikan hukum yang sesuai dengan konteks Indonesia, substansinya bukan merubah nas yang ada.

Persoalan yang mendasar, disamping adanya khilafiyah, fatwa-fatwa fikih yang berkembang kemudian mengkristal, sebahagian fatwa-fatwa tersebut tidak lagi relevan yang dapat mengakomodir kebutuhan hukum masyarakat Indonesia, meskipun seperti yang dikatakan Muqhits, fatwa mazhab Syafii menjadi *single majority* di Indonesia, terutama di pesantren-pesantren yang merujuk langsung kepada kitab-kitab fikih karya Imam Syafii sendiri seperti “*al-Umm*” dan kitab-kitab lain yang merupakan hasil *imla*’-nya dihadapan para muridnya. Mayoritas mereka merujuk kepada karya-karya dua mujtahid *marajih*-nya yaitu Imam Nawawi (w. 676/1277) dan Imam Rafii (w. 626/1226) dan karya-karya derivatnya. Keduanya dipandang sebagai ulama yang punya kapasitas dan otoritas dalam menjelaskan pikiran-pikiran fikih imam mazhabnya.⁶³

Single majority semakin terlihat pada kitab-kitab fikih yang menjadi rujukan dalam kegiatan *istinbath* hukum disebut dengan “*al-kutub al-mu’tabarah*”, meskipun secara formal *al-kutub al-mu’tabarah* meliputi empat mazhab Sunni, tetapi dalam prakteknya mazhab Syafii lebih populer daripada yang lainnya. Menurut Martin van Bruneissen,⁶⁴ jumlah kitab-kitab fikih populer dipesantren sebanyak 25 kitab yaitu:

⁶³Munurut Muqhits, bahkan kedua ulama tersebut dalam mazhab Syafii telah menyisihkan karya-karya *muntasibnya* seperti *al-Mukhtasar* karya al-Buwaity (w. 231 H), dan *al-Mukhtasar* karya al-Muzani (175-264 H) dan karya-karya para mujtahid *muqayyad*-nya seperti *al-Nihayah al-Matlab fi darayah al-Mazhab* karya Imam al-Haramain al-Juwaini (419-49 al-Juwaini (419-478 H) *al-Basit*, *al-Wasit fi al-Mazhab* dan *al-Wajiz* karya al-Ghazali (450-505/1059-1111) Penilaian terhadap otoritas dua Imam tersebut tidak secara langsung berdasarkan kepada kitab-kitab fikih hasil karyanya, seperti *al-Muharrar*, *Syarh al-Kabir* dan *Syarkh as-Saqir* karya ar-Rafii dan *Minhaj Talibin* dan *Daqa’ al-Minhaj* karya al-Nawawi. Penilaian tersebut hanya berdasarkan pada penjelasan tunggal dari Zain al-Din al-Malibari dalam *fath al-Muin*-nya. *Ibid.*, h. 180-181

⁶⁴ Secara keseluruhan, bahwa kitab-kitab fikih Syafii yang populer di Indonesia dikelompokkan menjadi tiga kelompok secara berurutan. *Pertama*, *al-Muharra karya ar-Rafii* w.625/1266), kitab ini diringkas oleh al-Nawawi menjadi *Minhaj at-Thalibin*. Kitab ini disarakhi menjadi lima karya besar : (1). *Kanz ar-Raqibin* oleh Jalal ad-Din al-Mahalli (w. 864 H), disarakhi oleh al-Qulyubi dan Umairah. (2). *Manhaj at-Tullab* oleh al-Ansari (w.926 H) disarakhi sendiri oleh Fath al-Wahhab. (3) *Tuhfah al-Muhtaj* oleh Ibn Hajar al-Haitami (w.973 H). (4). *Nihayah al-Muhtaj* oleh al-Ramli (w. 1004 H). (5) *Mugni al-Muhtaj* oleh Asy-Syarbini. (w. 977/1569). *Kedua*, *al-Ghayah wa at-Taqrrib* atau disebut “*al-Mukhtasar*” oleh Abu Syuja’ al-Isfahani (w. 593 H). Kitab ini disarakhi menjadi *Fath al-Qarib* oleh Ibn al-Qasim al-Guzzi (w. 918 H). Kemudian *Fath al-Qarib* diperluas lagi dalam *Hasyiyah al-Baijuri* (w.1277 H), *Kifayah al-Akhyar* karya Abu Bakar ad-Dimasiqy (w.829 H) dan *al-Iqna’* oleh Khatib asy-Syarbaini (w.

Tabel.2
Kitab-Kitab Fikih & Karya Mazhab Syafii

No	Nama Kitab	Karya
1	<i>Fath al-Muin</i>	Zain ad-Din al-Malibari (w.975 H)
2	<i>I'annah at-Thalibin</i>	Al-Bakri bin Muhammad ad-Dimyati (w. 1300 H)
3	<i>Taqrib</i>	Abu Syuja' al-Isfahani (w.1300 H)
4	<i>Fath al-Qarib</i>	Ibn al-Qasim al-Guzzi (w. 918 H)
5	<i>Kifayah al-Akhyar</i>	Taqi ad-Din ad-Dimasiqi (829 H)
6	<i>Hasyiyah al-Bajuri</i>	Ibrahim al-Bajuri (w. 1277 H)
7	<i>Al-Iqna'</i>	Al-Khatib Syarbini (w. 977 H)
8	<i>Minhaj at-Thalibin</i>	Abu Zakariya an-Nawawi (w.676 H)
9	<i>Fath al-Wahhab</i>	Zakariya al-Ansari (w.926 H)
10	<i>Kanz ar-Ragibin</i>	Al-Mahalli (w.864 H)
11	<i>Minhaj al-Qawim</i>	Ibn Hajar al-Haitami (w. 973 H)
12	<i>Safinah an-Naja</i>	Salim Ibn 'Abd Allah Ibn Samir (w. abad 19)
13	<i>Kasifah as-Saja'</i>	Muhammad An-Nawawi al-Bantani (w.1896-7M)
14	<i>Sullam at-Taufiq</i>	Abd Allah Ibn Husain al-Ba'lawi (w.1272 H)
15	<i>Tahrir</i>	Zakariya al-Ansari (w. 926 H)
16	<i>Ar-Riyad al-Badi'ah</i>	Muhammad Hasb Allah
17	<i>Sullam al-Munajat</i>	Muhammad Nawawi al-Bantani (w.1896 H)
18	<i>Uqud al-Lujain</i>	Muhammad Nawawi al-Bantani (w.1896 H)
19	<i>As-Sittin</i>	Abu al-Abbas Ahmad al-Misri (w.818/1415)
20	<i>Syarkh Sittin</i>	
21	<i>Al-Muhazzab</i>	Ibrahim Ibn Asy-Syairazi (w.476 H)
22	<i>Bugyah al-Mustarsyidin</i>	Abd ar-Rahman Ibn Muhammad al-Ba'alawi (w.1320 H)
23	<i>Al-Mabadi' al-Fikihiyah</i>	Umar Abd al-Jabbar
24	<i>Minhaj al-Tullab</i>	Zakariya al-Ansari (w. 926 H)
25	<i>Al-Fikih al-Wadih</i>	Mahmud Yunus (1899-1982)

Kitab-kitab fikih di atas, tidak saja menjadi rujukan pesantren - pesantren di Indonesia, tetapi menjadi implementasi sebuah ajaran menjadikan fatwa fikih mazhab Syafii sebagai *single majority* di Indonesia. Namun dalam perjalanannya fikih mazhab Syafii dianggap terlalu formalistik dan sangat ketat terutama dalam wilayah muamalat, sehingga tidak cocok lagi untuk kultur masyarakat Indonesia apalagi masyarakat Jawa sebagai masyarakat mayoritas di Indonesia. Mazhab yang cocok adalah mazhab yang dapat mengakomodir budaya lokal yang pluralistik, ini akan dapat diperoleh jika merujuk kepada mazhab Hanafi, Maliki

977 H) kemudian diringkas lagi dalam *at-Taqrir* oleh Awwad dan Tuhfah al-Habib al-Bujairani (w.1000 H). menurut Bruinessen bahwa *Hasyiyah al-Bajuri* satu abad yang lalu begitu populer, tetapi sekarang tidak populer. Ketiga, *Qurrah al-Ain (Mukhtasar Minhaj at-Tullab)* karya al-Malibari (w. 975/1567). Kitab ini disyarahi menjadi dua kitab. (1). *Fath al-Muin oleh al-Malibari*. (2). *Nihayah az-Zain* oleh al-Nawawi Banten (w.1897 H). Kitab *Fath al-Muin* kemudian diberi syarah menjadi : (1). *I'annah at-Thalibin* oleh Sayyid Bakri (w. 1300 H) dan (2). *Tarsyih al-Mustafidin* oleh Alwi as-Saqqaf (w. 1300 H). Lihat, *Ibid.*, h. 181-184

dan Hanabilah, karena dalam mazhab inilah ditemukan pengembangan teori-teori ushul fikih seperti *istihsan*, *istislah*, *sadd al-zaraiyah dan urf*, sebagai perangkat yang menjadi karakter utama dalam metodologi hukum yang longgar dan fleksibel. Apalagi sesungguhnya kehadiran mazhab Syafii adalah persoalan historis, bukan suatu keharusan normatif yang harus diterima begitu saja.⁶⁵

Selain itu Muqhits menjelaskan, dalam prakteknya terutama dalam wilayah ibadah, memang mazhab Syafii diikuti oleh mayoritas masyarakat Islam Indonesia terutama muslim tradisional Jawa, tetapi untuk wilayah muamalat, kebanyakan beralih ke mazhab-mazhab selain mazhab Syafii seperti mazhab Hanafi, Maliki dan Hanbali yang dipandang sebagai mazhab yang longgar, meskipun fenomena ini belum tentu sepenuhnya disadari sebagai aktualisasi dari suatu ajaran fikih mazhab, karena secara realistis kebutuhan-kebutuhan hukum masyarakat Islam Indonesia terutama masyarakat Jawa tidak terakomodasi dalam mazhab Syafii, sementara hal itu sudah menjadi kebiasaan diterima secara luas.⁶⁶ Dalam konteks zakat, misalnya zakat fitrah dalam bentuk uang atau makanan pokok. Mazhab Syafii menekankan dengan bentuk makanan pokok, sedangkan mazhab Hanafi dan lainnya lebih menekankan dengan bentuk uang (*qimah*), dalam realitasnya sebahagian masyarakat Islam Indonesia beralih kepada pembayaran zakat fitrah lebih memilih kepada uang, karena dipandang bernilai dan tingkat kebutuhannya cukup strategis daripada beras. Uang bagi kelompok fakir miskin dan lainnya, dilihat dari aspek pemanfaatan lebih berdaya guna daripada bahan makanan pokok. Realitas ini menunjukkan terjadi peralihan pikiran berorientasi kepada kemaslahatan. Dengan adanya metodologi fikih zakat Indonesia tingkat khilafiyah akan dapat dinetralisir sehingga mengarah kepada hukum yang sama dapat diterima dalam kontek Indonesia yang berbasis kepada kemaslahatan.

4. Efektivitas Pengelolaan Zakat Indonesia

⁶⁵*Ibid.*, h. 178-179

⁶⁶*Ibid.*

Ushul fikih pada dasarnya metode berpikir mujtahid (*fuqaha*) dalam cara menguraikan cara berpikir logis, sistematis dan filosofis, sehingga tidak menimbulkan kekeliruan dalam ber-*istinbath* dan berijtihad. Karena sesungguhnya ushul fikih dibingkai dalam kerangka berpikir menggunakan metode *lughawi*, *ta'lili*, *istislahi* dan *irfani*. Meskipun adalah proses ijtihad rambu-rambu yang diterapkan terukur secara sistematis, sehingga hukum-hukum yang dilahirkan adalah produk hukum yang jelas.

Dalam konteks fikih zakat sudah pasti korelasi ushul fikih dengan hukum-hukum zakat adalah sebuah kebutuhan. Fikih zakat tidak akan berkembang kalau tidak melahirkan fatwa-fatwa zakat yang sesuai dengan kebutuhan konteksnya yang terus muncul dengan tumbuh dan berkembangnya potensi-potensi sumber zakat, mustahik zakat dan manajemen pengelolaan zakat. Dengan kata lain dibutuhkan tuntutan perubahan hukum, sebagaimana teori hukum yang dikatakan Ibn al-Qayyim, bahwa hukum itu terbuka untuk berubah mengikuti perubahan zaman, tempat dan kebiasaan manusia (*Taghaiyaru al-ahkam bi taghaiyaru al-azman wa-makan wal-adat*)⁶⁷

Terakomodasinya kebutuhan fikih zakat Indonesia melalui metodologi ushul fikih tidak saja sebagai ukuran memproduktifitaskan fikih zakat Indonesia tetapi juga turut mempengaruhi efektifitas pengelolaan zakat di Indonesia. Seperti kita ketahui sejak digulirkannya UU No 23 tahun 1999 pengelolaan zakat di Indonesia mengalami perkembangan yang sangat signifikan dibandingkan sebelumnya.⁶⁸ UU ini tidak saja memberikan ruang partisipasi masyarakat (pihak swasta) terlibat dalam pengelolaan zakat melalui Lembaga Amil Zakat (LAZ) tetapi juga dibentuknya lembaga pemerintah disebut Badan Amil Zakat (BAZ).

⁶⁷Ibn al-Qayyim al-Jauziah, *I'lam al-Muwaqqiqin an- Rabb al- 'alamin* (Beirut : Dar al-Jalil, 1973) Juz. 1. H. 14

⁶⁸ Sebelum dilegislasikannya UU No 38 tahun 1999, pengaturan zakat di Indonesia melalui Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri dalam Negeri dan Menteri Agama, dipandang belum sempurna perlu ditingkat menjadi UU. Maka tanggal 23 September 1999 dilegislasikan UU No 38/1999 tentang Pengelolaan Zakat di Indonesia. Untuk melaksanakan UU zakat ini, Menteri Agama RI mengeluarkan Surat Keputusan No 581 Tahun 1999 diberlakukan pada tanggal 13 Oktober 1999, kemudian disempurnakan dengan Surat Keputusan Menteri Agama RI No 373 2003. Disyahkannya Undang-Undang (UU) No 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat di Indonesia yang berlaku pada tanggal 13 Oktober 1999, UU ini lahir dalam suasana euforia reformasi masa pemerintahan Presiden B.J. Habibie.

BAZ menjadi *legitimate* dibandingkan dengan lembaga pengumpul zakat sebelumnya (BAZIS). Kemudian pengesahan oleh pemerintah semakin urgen sebagai dasar untuk mendapatkan tempat kepercayaan (*truth*) dari masyarakat. Proses pengesahan dari pemerintah merupakan peran konkrit pemerintah dalam seluruh mekanisme pengelolaan zakat dengan berpedoman kepada UU No 38/1999 yang harus dijabarkan kepada keterlibatan pemerintah untuk memfasilitasi pembentukan BAZDA Kab/Kota sampai kepada BAZ Kecamatan, dengan komposisi pengurus yang terdiri dari unsur pemerintah, ulama, tokoh masyarakat, tokoh agama, cendekiawan merupakan kalaborasi bahwa kehadiran lembaga ini sebagai institusi umat dalam pengelolaan zakat, dimana sebelumnya pengelolaan zakat di Indonesia dilakukan tersentral kepada figur tokoh keagamaan (di pedesaan) dan lembaga non pemerintah, kepanitiaan mesjid atau kepanitiaan dalam organisasi keagamaan. UU ini semakin memudahkan penggalangan dana zakat, apalagi potensi dana zakat di negeri ini cukup besar. Masyarakat muslim harus menyadari akan kepentingan membayar zakat ke lembaga. Lembaga zakat secara paralel berpengaruh kuat atas optimalisasi yang nyata-nyata membutuhkan sistem pengelolaan profesional, amanah dan transparan. Secara administratif, UU ini mengharuskan sistem pengelolaan zakat mulai dari manajemen organisasi (pengumpulan, penyaluran, pendayagunaan) dan manajemen keuangan merupakan tuntutan yang harus mengarah semakin profesional dan akuntabel.

Pada perjalanannya, tanpa mengurangi apresiasi dan syukur atas disyahnkannya UU Zakat tersebut, dalam perkembangannya terus dirasakan banyak kelemahan. UU zakat dipandang tidak mampu lagi memenuhi tuntutan zaman terutama dalam penggalan potensi harta zakat yang begitu besar. Karena itu berbagai desakan muncul, mengharuskan UU ini direvisi.⁶⁹ Salah satu

⁶⁹Desakan revisi sebetulnya sudah bergulir sejak tahun 2007. Pemerintah melalui Kementerian Agama RI telah mengajukan draf RUU Zakat dan telah masuk Program Legislasi Nasional (Prolegnas) pada tahun 2008, tetapi kemudian mengendap dan tidak dibahas karena habis masa periodenya. Menurut Zainun Ahmadi anggota DPR RI dari fraksi PDIP menjelaskan, terlunta-luntanya pembahasan RUU Zakat yang diajukan pemerintah disebabkan tahun 2008 sudah mendekati Pemilu, sehingga semua fraksi lebih terfokus kepada UU Pemilu. Namun setelah mendapatkan desakan dari berbagai pihak dan menyadari besarnya urgensi pengelolaan zakat,

tuntutan yang urgen ketika itu untuk direvisi adalah : mengenai otoritas kelembagaan pengelolaan zakat. Selama ini UU zakat telah mensyahkan dualisme kelembagaan zakat (BAZ-LAZ). Selain adanya lembaga zakat pemerintah (BAZ) juga terbuka ruang pihak swasta mendirikan LAZ. Paradigma ini harus dirobah, pengelolaan zakat harus dikelola lembaga tunggal. Perdebatan yang berlangsung siapakah seharusnya mengurus zakat (amil). Apakah harus ditangani oleh negara atau masyarakat, banyak kalangan menginginkan seharusnya pengelolaan zakat menjadi bagian aktivitas negara (lembaga struktural). Negara sebagai regulator, pengawas dan operator sebagaimana halnya pajak. Banyak pula kalangan menginginkan pengelolaan zakat diurus pihak swasta lebih akutabilitas dan dipercayai masyarakat.

Desakan direvisinya UU No 38/1999 direspon pemerintah. Pada tanggal 27 Oktober 2011 dalam Rapat Paripurna DPR-RI Undang-Undang tentang Pengelolaan Zakat No 23 Tahun 2011 disyahkan sebagai pengganti UU No 38/1999. UU zakat terbaru ini memberikan berbagai implikasi :

1. Implikasi yuridis. UU Pengelolaan zakat yang baru menetapkan adanya proses pengesahan pengelolaan zakat yang terintegrasi di bawah lembaga disebut “Badan Amil Zakat Nasional” (BAZNAS) dan pengawasan pemerintah sebagai regulator. UU ini menegaskan BAZNAS merupakan lembaga pemerintah non struktural bersifat mandiri dan bertanggung jawab kepada Presiden melalui Menteri yang melakukan pengelolaan zakat secara nasional (Pasal 5-6). BAZNAS dibantu oleh Lembaga Amil Zakat (LAZ) dibentuk oleh masyarakat dalam pelaksanaan pengumpulan, pendistribusian dan pendayagunaan zakat, (Pasal 17).⁷⁰ Secara yuridis Undang undang Zakat yang baru menegaskan adanya sanksi hukum bagi pengelola zakat yang

DPR priode tersebut terdorong menjadikan RUU Zakat sebagai prioritas dan Program legislasi nashional yang dibahas oleh Komisi VIII Tahun 2010.

⁷⁰Pembentukan LAZ diatur harus mendapat izin Menteri Agama dan terdaftar sebagai Ormas Islam bergerak di bidang pendidikan, dakwah, sosial serta berbentuk lembaga berbadan hukum (Pasal 18 ayat 2). UU ini memberikan penguatan kelembagaan dalam pengelolaan zakat terintegrasi menjadi satu kesatuan sistem terpadu, sehingga BAZNAS Provinsi dan Daerah) menjadi satu-satunya lembaga pemegang otoritas zakat, sungguh berbeda dengan UU sebelumnya memberikan pengesahan otoritas pada dualisme kelembagaan pengelolaan zakat (BAZ –LAZ).

menyimpang. Bila UU sebelumnya sanksi pidana relatif rendah, UU ini menegaskan tambahan sanksi pidana penjara paling lama 5 tahun atau pidana denda paling banyak Rp. 500.000.000,- (lima ratus juta rupiah) kepada setiap orang melakukan pendistribusian zakat. Pidana penjara paling lama 5 tahun atau denda Rp. 500.000.000,- (lima ratus juta rupiah) bagi setiap orang melakukan tindakan memiliki, menjaminkan, menghibahkan, menjual mengalihkan zakat, infak, sadakah dan dana sosial keagamaan lainnya yang ada dalam pengelolaan. Kemudian pidana 1 tahun penjara dan denda paling banyak Rp. 50.000.000,- (lima puluh juta) kepada setiap orang dengan sengaja dan melawan hukum melanggar ketentuan. Ketentuan hukum ini akan menutup rapat melakukan penyelewengan bagi pengelola zakat, disamping adanya mekanisme pengawasan sistemik, dimana Menteri melaksanakan pembinaan dan pengawasan terhadap BAZNAS, BAZNAS Provinsi, BAZNAS Kab/Kota. Begitu pula Gubernur dan Bupati/Wali Kota melaksanakan pembinaan dan pengawasan terhadap BAZNAS Provinsi, BAZNAS Kab/Kota

2. Implikasi material. Diberlakukannya Undang-undang zakat yang baru ini, semakin terarah untuk menggalang potensi zakat secara maksimal, karena dikelola melalui sistem secara terintegrasi dalam skala nasional. Kita berharap tidak menemukan lagi pengelolaan zakat dilakukan secara sporadis, tidak tertata secara baik. Ada kecenderungan selama ini semua lembaga terlalu mudah mengelola zakat, disamping dana zakat yang ada sulit diawasi sehingga belum maksimal dirasakan oleh masyarakat. UU ini secara material menegaskan adanya pembiayaan oleh APBN dan APBD dan hak amil yang selama ini tidak ditegaskan oleh UU sebelumnya. Selama ini persoalan hak amil secara etis masih sungkan untuk diambil atau tidak UU ini menyatukan pandangan perbedaan tentang bolehnya pengambilan tentang hak amil.
3. Implikasi manajemen. UU ini merumuskan pengelolaan zakat dengan sistem manajemen zakat terpadu. Pada saat yang sama, pengelolaan zakat terpadu butuh akuntabilitas dan profesionalitas sehingga bermanfaat lebih banyak sesuai tujuan zakat. Pengelolaan dana ZIS mengharuskan meninggalkan

manajemen konvensional. Sesungguhnya kurangnya kesadaran masyarakat dalam membayar zakat ke lembaga yang selama ini, tidak hanya semata disebabkan oleh faktor *trust* (kepercayaan) masyarakat kepada lembaga zakat tetapi juga disebabkan oleh pengelolaan perangkat administratif konvensional bersifat manual. Ini terlihat dari tidak terdatanya muzakki dan mustahik, teknologi informasi pun belum terjamah, sehingga calon muzakki tidak mampu menjangkau akses informasi BAZ secara *online*, baik berkaitan dengan informasi pengumpulan ZIS maupun pendistribusiannya. Paradigma perubahan ini mengharuskan manajemen profesionalitas, transparansi dan akuntabilitas, secara praktikal didukung oleh kemampuan penyelenggaraan semua perangkat teknis administratif berbasis teknologi yang handal.

4. Implikasi jaringan. UU Pengelolaan Zakat yang baru memotivasi terbangunnya jaringan terarah. Selama ini dengan dualisme lembaga pengelolaan zakat di Indonesia (BAZ-LAZ) ada keterputusan koordinasi antara kedua lembaga sehingga masing-masing berjalan sendiri-sendiri, begitupula lemahnya koordinasi BAZNAS dan BAZDA, koordinasi antara LAZ dengan yang lainnya, sehingga sulit mensinergikan program. UU ini mengarahkan hirarkis dengan BAZNAS di daerah-daerah dan BAZNAS dengan LAZ. Tugas BAZNAS memperbaiki BAZNAS di daerah dan posisi LAZ merupakan mitra dalam membantu BAZNAS. Dengan demikian jaringan kerja (*net working*) lebih terarah, semakin mudah berkoordinasi, komunikasi dan informasi lembaga, sehingga program pengentasan kemiskinan semakin terarah, tepat guna dan tidak *overlapping* dalam penyaluran dana zakat.
5. Implikasi ke Pajak, UU Pengelolaan Zakat yang baru menegaskan bahwa zakat yang dibayarkan oleh muzakki kepada BAZNAS atau LAZ dikurangkan dari penghasilan kena pajak. BAZNAS atau LAZ wajib memberikan bukti setoran kepada muzakki. Bukti setoran zakat digunakan sebagai pengurang penghasilan kena pajak (Pasal 21, 22 dan 23). UU ini lebih detail dan tegas dari UU sebelumnya. Secara tidak langsung merupakan insentif bagi perorangan maupun lembaga wajib pajak, karena zakat akan mengurangi penghasilan kena pajak, sekaligus juga peluang bagi lembaga zakat

mendulang dana zakat. Persoalannya bagaimana secepatnya rumusan pasal ini direspon oleh lembaga Perpajakan dan tersosialisasi ke masyarakat luas, sehingga memotivasi masyarakat muslim membaya zakat, kemudian bukti setoran zakat akan mengurangi penghasilan kena pajak. Berbagai implikasi di atas, membawa paradigma perubahan dalam pengelolaan zakat, serta merta mengharuskan kesiapan BAZNAS, BAZNAS Provinsi dan BAZNAS Kab/Kota membenahi diri menyesuaikan dengan implementasi UU. Perubahan ini turut merampingkan struktur baru dengan 11 anggota yang terdiri dari 8 orang dari unsur masyarakat (ulama, tenaga profesional dan tokoh masyarakat Islam) serta 3 orang dari unsur pemerintah, diikuti pula perubahan manajemen juga hal mendasar dalam pengelolaan zakat ke depan. Ini merupakan peluang dan tantangan harus direspon secara positif demi kemajuan zakat di negeri dan daerah ini.

Namun UU ini juga belum dapat diterapkan secara utuh dan menyeluruh, mengingat Peraturan Pelaksana belum diterapkan. Selain itu baik UU No 38/1999 maupun UU No 23/2012 belum mengakomodir persoalan-persoalan penting zakat dikelola oleh negara *an-sich*, zakat mengurangi pajak dan sanksi muzakki. Secara politis memang membutuhkan proses yang panjang. Namun jika ketiga hal ini tidak diakomodir menjadi bahagian penting eksistensi pengelolaan zakat di Indonesia ke depan pertumbuhan dan perkembangan zakat Indonesia akan berjalan secara lambat. Berbeda halnya dengan negara Malaysia, Sudan dan lainnya yang terbilang relatif maju, karena UU zakatnya mengakomodir tiga hal yang dimaksud.

Sesungguhnya peran pemerintah (regulator, operator, pengawas) dalam mengurus zakat, zakat mengurangi pajak, dan sanksi muzakki seharusnya dilihat sebagai kebutuhan hukum dalam masyarakat dan negara persoalan ini harus diletakkan pada sisi *masalah* untuk kepentingan masyarakat muslim di Indonesia. Nispul Khoiri,⁷¹ menjelaskan beberapa aspek kemaslahatan zakat dikelola sebagai lembaga struktural negara, yang harus menjadi pertimbangan sebagai berikut :

⁷¹ Nispul Khoiri, *Hukum Zakat Indonesia* (Medan : Cita Pustaka, 2012) h. 96-99

1. Zakat membawa kekuatan imperatif (kewajiban) pemungutannya dapat dipaksakan (Qs. at-Taubah; 9 dan 103). Negara yang mempunyai otoritas untuk melakukan pemaksaan seperti halnya pajak, karena negara mempunyai kekuatan dengan perangkat pemerintahannya, dan didukung regulasi yang mengikat dana zakat akan mudah terkumpulkan, kemudian dapat menjadi bagian pendapatan negara seperti halnya pajak⁷²
2. Besarnya jumlah potensi harta zakat yang belum tergali secara maksimal mengharuskan menjadi perhatian negara. Potensi zakat Indonesia hari ini menurut laporan Didin Hafidhuddin (BAZNAS) berkisar mencapai Rp 217 triliun atau 3,4 % pertahun dari Produk Domestik Bruto (PDB). Sementara realisasi penghimpunan zakat dari tahun ke tahun mengalami peningkatan.⁷³ Artinya potensi bila tergali secara maksimal memberikan kontribusi yang besar terhadap negara selain sektor pajak.
3. Agenda besar dihadapi negara hari ini adalah pengentasan kemiskinan (*poverty*). Upaya pengentasan kemiskinan memerlukan sumber daya yang tidak sedikit baik SDM maupun materi. Pemerintah telah membuat program pengentasan kemiskinan dan mengalokasikan dana cukup besar dirumuskan setiap tahunnya dalam APBN, namun belumlah dikatakan maksimal.⁷⁴

⁷² *Ibid.*, hlm xxiv

⁷³ Lihat, *Dukung Zakat ; Pemerintah Keluarkan Peraturan, dalam Harian Waspada* (10 Maret 2014), h. A.7.

⁷⁴ Hasil penelitian Tiara Tsani Peneliti IMZ pada 6 daerah (Jabotabek, Yogyakarta, Surabaya, Samarinda, Balikpapan dan Padang) dengan indikator daerah operasional BAZ-LAZ telah beroperasi lama dengan jumlah pengumpulan yang banyak, menggunakan data primer melalui survei dan wawancara dengan total populasi sebanyak 10.806 rumah tangga, dengan jumlah mustahik terwakili 1.639 tangga dipilih secara acak. Survei selama 6 bulan (April – Oktober 2011) memperlihatkan temuan menarik bahwa: Pendayagunaan zakat oleh BAZ-LAZ dapat mengurangi jumlah rumah tangga miskin sebesar 21, 10 %. Sebelum dan sesudah pendistribusian zakat, nilai *Income Gap Indeks* mengalami penurunan dari 0,247 menjadi 0,235. Penurunan nilai indeks mengindikasikan bahwa rata-rata pendapatan rumah tangga miskin cenderung semakin mendekati garis kemiskinan. Biaya pengentasan kemiskinan yang dibutuhkan juga berkurang dari Rp. 326.501/rumah tangga/bulan dengan asumsi tanpa biaya transaksi dan faktor penghambat (transfer sempurna). Penurunan indeks ke dalam kemiskinan diikuti dengan penurunan indeks keparahan kemiskinan. Indeks sen mengalami penurunan dari 0,020 menjadi 0,014. Dengan demikian menurut Tiara Sani zakat dapat memperbaiki tingkat keparahan miskin. Selain itu temuan ini mempresentasikan program zakat dapat mempercepat waktu pengentasan kemiskinan, dengan asumsi tingkat pertumbuhan ekonomi berkelanjutan dan terdistribusi normal pada seluruh masyarakat miskin sebesar 1 % setiap tahunnya. Upaya pengentasan kemiskinan berjalan lebih cepat melalui program pendayagunaan zakat yaitu 5,10 tahun, dibandingkan bila

4. Keadilan menjadi bagian prinsip dasar kenegaraan. Persoalan keadilan⁷⁵ dan kesejahteraan umum adalah persoalan struktural yang tidak mungkin terjangkau secara merata tanpa melibatkan negara (*indirect giving*). Sungguh tepat apa yang dikatakan Masdar Farid Mas'udi⁷⁶; negara selain memiliki kewenangan formal yang mengikat, negara mampu menjangkau berbagai aspek kehidupan masyarakat dalam skala makro. Kualifikasi ini penting, terlebih dalam tatanan masyarakat modern yang semakin terkait secara sistematis dan struktural antara satu unit sosial dan unit sosial lainnya. Dalam tatanan masyarakat yang demikian, ketimpangan sosial yang diderita oleh satu kelompok masyarakat sering kali akar persoalannya terdapat di dalam kelompok masyarakat yang lain. Kemiskinan yang terjadi di desa misalnya, dalam banyak hal bukan semata-mata disebabkan oleh faktor melekat pada masyarakat atau sumber daya alam di desa itu semata, melainkan lebih oleh faktor lain yang secara struktural terdapat di dalam masyarakat kota. Oleh karena itu tanpa peranan negara, idealisme zakat untuk menegakkan keadilan sosial dalam kesejahteraan masyarakat Indonesia sulit untuk terlaksana.
5. Pengelolaan zakat oleh negara, dapat membangun jaringan kerja (*net working*) lebih terarah, semakin mudah berkoordinasi, komunikasi dan informasi dengan unit pengumpul zakat (LAZ), sehingga pengentasan kemiskinan semakin terarah, tepat guna dan tidak *overlapping* dalam penyaluran dana zakat, kepastian dan mendisiplinkan muzakki membayar zakat ke lembaga semakin terjamin, sekaligus terbangun konsistensi lembaga pengelola zakat bisa terjaga terus menerus karena sudah ada sistem yang mengatur.
6. Pengelolaan zakat yang dilakukan negara dapat bersinergi dengan semangat otonomi daerah dalam meningkatkan kesejahteraan masyarakat daerah. Peran

tanpa program pendayagunaan zakat, yaitu 7,0 tahun. Ini membuktikan secara empirik bahwa zakat dapat menjadi akselator pengentasan kemiskinan. (Republika/23 Februari 2012)

⁷⁵Rasulullah mendefinisikan keadilan sebagai "*i'thau kulli dzi haqqin haqqahu*" Keadilan adalah ketika setiap orang atau subyek mendapatkan apa yang menjadi haknya. Keadilan dapat dipenuhi dengan dua cara. *Pertama*; Penegakan hukum berdasarkan fakta kebenaran yang ditemukan dalam proses peradilan. Ini selalu disebut keadilan hukum *Kedua*; Kebijakan publik yang berorientasi pada perlindungan dan pemenuhan hak-hak mereka yang lemah dan terpinggirkan. Ini dikenal dengan keadilan sosial.

⁷⁶ Masdar Farid Mas'udi, *Pajak Itu Zakat Uang Allah Untuk Kemaslahatan Rakyat* (Jakarta : Mizan Pustaka, 2010) h, 131.

konkrit Pemerintah Daerah (PEMDA) dalam mekanisme pengelolaan zakat dengan memfasilitasi pembentukan Lembaga Pengelolaan Zakat (LPZ) PEMDA, menetapkan susunan organisasi LPZ sesuai masing-masing daerah, menempatkan aparatur PEMDA sebagai pengurus BAZNAS daerah, membantu biaya operasional LPZ daerah setiap tahun. Dana zakat yang terkumpul dari daerah didistribusikan kembali kepada daerahnya masing-masing.

Kita tidak bermaksud mengecilkan peran masyarakat melalui LAZ yang selama ini dipandang eksis bahkan dari aspek pengelolaan melebihi dari BAZNAS. Namun harus disadari, mengutip pendapat Masdar Mas'udi; bahwa ada perbedaan karakteristik antara lembaga negara/pemerintah dan badan-badan swasta pada umumnya. Perbedaan terlihat ; *Pertama*, negara mempunyai otoritas memaksa orang kaya enggan mengeluarkan zakat untuk membayarkan kewajiban sosialnya, dibandingkan dengan lembaga swasta yang tidak mempunyai kekuatan untuk itu. *Kedua*, adanya keterbatasan kemampuan lembaga swasta pada sektor dan wilayah tertentu. *Ketiga*, dalam kaitannya dengan aspirasi keadilan publik, lazimnya pengelolaan zakat oleh pihak swasta selalu mengidap penyakit komunalistik, cenderung mementingkan kelompoknya sendiri dan karenanya kurang bisa bersikap adil terhadap semua orang.⁷⁷ Namun pajak dua hal yang harus dibedakan. Pada prinsipnya dua hal ini merupakan kewajiban yang harus

⁷⁷Relevansi prinsip dasar di atas, pada konteks negara dalam pengelolaan zakat. Kapasitas negara/pemerintah adalah sebagai "*ulil amr*" (pemegang otoritas) yang harus ditaati, namun secara fungsional negara bertindak sebagai amil. negara tidak saja mengumpulkan harta zakat dari muzakki, tetapi juga mendistribusikan harta zakat tersebut kepada mustahik, negara mengintegrasikan zakat dalam ekonomi dan sosial. Satu sisi pemerintah adalah penguasa tetapi pada sisi lain adalah "*administrator*" (amil) bagi kepentingan rakyat yang lemah. Mereka yang selama ini disebut sebagai penguasa, dalam ajaran zakat justru diposisikan sebagai "*amilin*" yakni orang-orang yang diperkerjakan dan diupah sebagai imbalan atas jasa-jasa melayani kepentingan rakyat banyak. Jika diperhatikan, sasaran alokasi anggaran negara seperti disebut *Qs. at-Taubah ; 60*, dikelompok dalam tiga besar yaitu ; *Pertama*, sektor pemberdayaan masyarakat lemah (*fuqara, masakin, muallaf qulubuhum, riqab, gharimin dan ibn sabil*). *Kedua*, Sektor biaya rutin (*amilin*). *Ketiga*, sektor *sabilillah* atau layanan publik. Dalam konteks kenegaraan modern, maka *Qs. at-Taubah ; 60* Masdar Farid Mas'udi menyebutnya "*ethical bench mark*" acuan moral bagi penyusunan anggaran belanja negara di semua level, yang sekaligus merupakan acuan moral bagi kerja seluruh institusi negara. Acuan itu begitu jelas dalam keberpihakannya mengkedepankan kepentingan rakyat terutama mereka yang lemah. *Ibid.*, h.122

dilaksanakan, meskipun terkesan sebagai kewajiban rangkap. Pajak merupakan kewajiban kepada negara sedangkan zakat kewajiban kepada Allah SWT

Penghimpunan dana zakat menjadi pendapatan negara merupakan langkah penting, harus diatur oleh UU yang benar dan tegas, menempat negara sebagai pelaksana dan pengawas yang membutuhkan revisi dari UU zakat sebelumnya. Negara dapat membentuk lembaga/badan negara (amil kelembagaan negara) tugas dan fungsinya bagian dari aktivitas kenegaraan, sehingga tidak ada lagi dualisme kelembagaan zakat. Lembaga zakat di negara ini hanya satu, yaitu lembaga resmi milik pemerintah, sedangkan lembaga zakat dibentuk masyarakat harus melebur menjadi unit pengumpul zakat dari lembaga zakat pemerintah.

Begitu pula zakat mengurangi pajak, juga mempunyai sisi penting dalam pengelolaan zakat. Kondisi seperti ini telah dilakukan oleh negara-negara lain seperti Malaysia, Sudan dan lainnya. Instrumen ekonomi negara tidak saja berbasis kepada pajak tetapi sektor zakat sesuatu yang sudah mulai dilirik sebagai bagian dari kebijakan fiskal negara. Mungkin dengan cara ini penunaian zakat secara utuh dan menyeluruh dapat digalang secara maksimal. Namun bukan berarti menghilangkan semangat pajak. Seperti dikatakan Yusuf Qaradawi zakat dan pajak harus diletakkan dalam hal: *Pertama*, zakat dan pajak sama-sama memiliki unsur paksaan. *Kedua*, Zakat dan pajak sama membutuhkan pengelolaan dan manajemen. Zakat dikelola oleh negara dan pajak juga dikelola oleh negara. *Ketiga*, Zakat dan pajak sama-sama tidak mendapatkan fasilitas bagi wajib pajak maupun wajib zakat baik dari lembaga pengelolaan zakat begitu juga dari departemen perpajakan. *Keempat*, Zakat dan pajak sama-sama bertujuan sebagai pendapatan negara, tujuannya dalam rangka modal pembangunan dan kesejahteraan masyarakat.⁷⁸

Berdasarkan UU No 23/2011 tentang Pengelolaan zakat, UU ini menegaskan bahwa zakat dapat mengurangi hasil kekayaan kena pajak. Dalam rangka pengumpulan zakat, muzaki melakukan penghitungan sendiri atas kewajiban zakatnya. Dalam hal tidak dapat menghitung sendiri kewajiban

⁷⁸ *Ibid.*, h. 999-1000

zakatnya, muzaki dapat meminta bantuan BAZNAS. Zakat yang dibayarkan oleh muzakki kepada BAZNAS atau LAZ dikurangkan dari penghasilan kena pajak. BAZNAS atau LAZ wajib memberikan bukti setoran zakat kepada setiap muzaki. Bukti setoran zakat sebagaimana dimaksud pada ayat (1) digunakan sebagai pengurang penghasilan kena pajak.

Topik yang tidak kalah pentingnya adalah adanya sanksi bagi muzakki. Ini belum tersentuh sama sekali dalam wacana perundang-undangan zakat Indonesia. Padahal implikasi yuridis optimalisasi penggalian dana zakat sangat menentukan. Secara yuridis undang undang zakat baru menegaskan adanya sanksi hukum bagi pengelola zakat yang menyimpang. Sanksi muzakki ini sudah dipandang sebagai sebuah kebutuhan hukum yang tentunya harus diatur oleh negara. Konsep pengelolaan zakat oleh negara dalam konteks pengelolaan zakat di Indonesia, harus diatur oleh UU yang benar dan tegas, menempatkan negara sebagai pelaksana dan pengawas yang membutuhkan revisi dari UU zakat sebelumnya.

Disinilah nilai strategis fatwa MUI untuk mengakomodir kebutuhan hukum zakat di Indonesia berdasarkan kebutuhan yang diinginkan. Wacana tentang zakat dikelola oleh negara (lembaga struktural), sanksi muzakki, zakat mengurangi pajak dan lainnya adalah wacana yang telah lama digagas. Jika MUI meletakkan ini sebuah kebutuhan hukum yang harus difatwakan, kita berkeyakinan akan diadopsi oleh UU. Sebagai pertimbangan pantas diberikan apresiasi setinggi kepada MUI produktif mengakomodir kebutuhan hukum ekonomi syariah, sehingga pertumbuhan perkembangan perbankan syariah lebih maju, dibanding dengan zakat, karena didukung oleh fatwa-fatwa yang strategis tentang itu.

Kedudukan fatwa-fatwa MUI sangat bernilai strategis dalam efektivitas pengelolaan zakat di Indonesia. Banyak fatwa-fatwa zakat yang belum disentuh oleh Komisi Fatwa MUI untuk difatwakan. Jika ini difatwakan meskipun fatwa tersebut tidak mengikat, akan mendorong perkembangan zakat Indonesia, fatwa tersebut dapat menjadi rujukan untuk diadopsi menjadi UU Zakat di Indonesia. Sehingga kita melihat setiap adanya tuntutan UU zakat yang direvisi, isu-isu yang dimaksud dapat diadopsi menjadi materi UU meskipun berproses dalam

rangka memperkaya kedudukan hukum Islam dalam hukum nasional. Realitas seperti ini harus dilihat sebagai representasi dari dialektika zakat dan hukum dimana kesejahteraan sosial menjadi dasar pendayagunaan zakat.

C. Metodologi Fikih Zakat Indonesia

1. Ushul Fikih Sebagai Sebuah Metodologi

Sebelum menjelaskan gagasan konstruksi metodologi fikih zakat Indonesia, perlu menguraikan pemahaman ushul fikih lebih konprehensif, pengertian ushul fikih dalam tulisan ini dilihat dari dua tinjauan yakni, tinjauan dari dua kata yang membentuknya (*idhafi*), dan tinjauan ushul fikih sebagai satu disiplin ilmu. Pengertian secara *idhafi* dimaksudkan disini adalah pengertian yang diambil dari kata-kata itu sebagai rangkaian kata atau didasarkan pada arti menurut bahasa, yang membentuk sebuah istilah yang khusus. Sedangkan pengertian sebagai satu disiplin ilmu, adalah pengertian yang dikutip dari rangkaian kata yang digunakan sebagai nama bagi suatu ilmu tertentu.⁷⁹

Pertama, secara *idhafi*, term ushul fikih berasal dari bahasa Arab terdiri dari dua kata “*ushul*” dan “*fikih*”, dimana kedua kata ini masing-masing mempunyai pengertian tersendiri, ketika digabungkan barulah membentuk pengertian sebuah definisi. Secara bahasa kata “*ushul*” bentuk plural dari “*al-ashl*” berarti “dasar-dasar, pokok-pokok ataupun landasan-landasan.” Secara arti leksikal dari “*ashl*” berarti “fondasi atau basis yang atasnya sesuatu dibangun” (*ma yubna `alayhi dzalika al-syay`*).⁸⁰

Menurut terminologi, kata *al-ashl* mengandung beberapa pengertian yang bermakna “*ad-dalil* (alasan), *al-qawaid al-kulliyah* (kaidah umum), *al-rajih* (yang terkuat), *al-mustashab* (keadaan), *al-maqis a'laih* (obyek asal hukum)”⁸¹ Ushul dalam perspektif “*ad-dalil* (alasan)” diartikan seperti dalam contoh “*al-asli fi wujub as-shalat al-kitab wa al-sunnah*” dalil wajib shalat adalah Alquran dan sunnah. Ushul dalam perspektif “*al-qawaid al-kulliyah* (kaidah umum)” diartikan

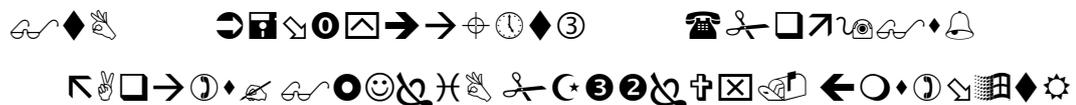
⁷⁹Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional* (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2006) h. 26

⁸⁰Muhammad Abu Zahrah, *Ushul fikih* (t.t.p : Dar al-Fikr al-`Arabi, t.t) h. 7

⁸¹Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Usul al-Fikih* (Beirut : Risalah, 2001) h. 8. Lihat juga, Abdul Muqhits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, h. 28

satu ketentuan yang bersifat umum yang berlaku pada seluruh cakupannya, misalnya sebuah hadis mengatakan “*Islam dibangun atas lima kaidah umum.*” Ushul dalam perspektif “*al-rajih* (dalil yang terkuat)” diartikan lebih kuat dari beberapa kemungkinan seperti dalam contoh “*al-aslu fi al-kalam al-hakikat*” pengertian yang lebih kuat dari suatu perkataan adalah pengertian hakikatnya. Ushul dalam perspektif *al-mustashab*, memberlakukan hukum (keadaan) yang sudah ada selama belum ada yang mengubahnya. Seperti asal hukum asal (hukum yang berlaku) ucapan antara antara kreditor dan debitor yang bersengketa dalam masalah utang adalah ucapan pihak kreditor. Ushul dalam perspektif “*al-maqis a'laih* (obyek asal hukum)” adalah tempat menganalogikan sesuatu yang berupa salah satu dari rukun qiyas. Misalnya, khamar merupakan asal menganalogikan narkotik.⁸² Dari beberapa pengertian terminologi di atas, arti *ad-dalil* (alasan) paling sesuai dengan definisi ushul al-fiqh menurut fuqaha, yaitu dalil-dali (sumber-sumber hukum) fiqh dalam pengertian yang global.⁸³

Sedangkan term fikih arti dasarnya “*fahm*” berarti “paham yang mendalam” (*al-fahmu al-amiq*)⁸⁴ diderivikasi dari “*فقهه - يفقهه - فقها*” yang secara semantik fikih diartikan “Mengetahui sesuatu dan memahami dengan baik.”⁸⁵ Dalam Alquran, terdapat 20 ayat yang menyebutkan kata “*faqaha*” diartikan “paham.” Diantaranya dipahami dari Qs. Huud : 91 Allah berfirman :



“Mereka berkata, wahai Syaib! Kami tidak banyak mengerti tentang apa yang engkau katakan....”⁸⁶

Qs. an-Nisa' : 78. Allah berfirman :



⁸² Satria Efendi dan M. Zein, *Ushul fikih*, cet.3 (Jakarta : Kencana, 2009) h. 1-2

⁸³ Abdul Muqhits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, h. 28

⁸⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul fikih* (t.t.p : Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t) h. 7

⁸⁵ Abu Hasan Ahmad Faris Ibn Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Luqah* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1970), Jilid II. H. 442

⁸⁶ Q. S. Huud / 11: 91

fikih sebagai disiplin ilmu mulai terlihat dari berbagai pendapat ulama. diantaranya Imam Syafii memberikan definisi fikih adalah : “Mengetahui hukum-hukum syara’ yang berhubungan dengan amalan praktis yang diperoleh dari (meneliti) dalil syara’ yang terperinci.”⁹²

Menurut Muhammad Abu Zahrah, fikih adalah : “Mengetahui hukum-hukum syara’ yang bersifat amaliyah yang dikaji dalil-dalil secara terperinci.”⁹³ Begitu pula al-Amidi mendefinisikan fikih : “Sebuah ilmu tentang seperangkat hukum syara’ yang bersifat *furuiyah* yang diperoleh melalui penalaran dan *istidlal*.”⁹⁴ Dari pengertian di atas dapat disimpulkan fikih adalah ilmu, sebagai suatu ilmu mempunyai tema pokok dengan kaidah-kaidah dan prinsip khusus. Fikih adalah ilmu tentang hukum syariah, hukum Tuhan yang mengatur dengan perbuatan mukallaf. Fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum syariah *amaliyah furuiyah* (praktis dan cabang), kata amaliyah menunjukkan bahwa hukum fikihiyah selalu berkaitan dengan amaliyah atau perbuatan manusia Fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum syariah amaliyah dari dalil-dalil yang *tafshiliyah* (Alquran-hadis) dan fikih digali melalui proses *istidlal* atau *istinbath* dan *nadhar* (analisis) oleh mujtahid atau *faqih*⁹⁵

Apabila dikorelasikan fikih dengan ilmu fikih dari berbagai pengertian di atas, secara defenitif fikih berarti : “Ilmu tentang hukum-hukum syar’i yang

⁹²Definisi Imam Syafii di atas menjelaskan istilah-istilah, yakni : *Pertama*, kata “Ilmu” (mengetahui) yang dimaksud diatas adalah semua jenis kualitas pengetahuan baik mencapai keyakinan atau dugaan semata. Dikarenakan hukum-hukum amalan praktis kadang-kadang disimpulkan dari dalil yang *qath’i* kuat dan *zhanni*. *Kedua*, kata “*al-ahkaam*” (hukum-hukum) merupakan bentuk plural dari *al-hukm* (hukum) maksudnya adalah segala tuntutan Tuhan yang membuat aturan syara’ kepada mukallaf baik bersifat *iqtidhaa’i* (keputusan final), maupun *tahyir* (pilihan). *Ketiga*, kata “*asyariyyah*” menjelaskan bahwa hukum benda terindera (seperti matahari terbit), hukum logika (satu adalah separoh dari dua, atau universal lebih luas dari parsial), hukum logistic (seperti subyek dalam bahasa Arab harus dibaca “*raf*”). *Keempat*, kata “*amaliyah*” dimaksudkan definisi di atas, semua amal baik bathiniyah maupun lahiriyah, sehingga pekerjaan hati seperti niat, dan pekerjaan anggota badan seperti membaca shalat masuk dalam pengertian ini. *Keempat*, kata “*al-muktasab*” (yang diperoleh) dalam pengertian ini merupakan keterangan terhadap kata ilmu yang disebut lebih dulu. Ilmu menyimpulkan hukum (*istinbath*) yang diperoleh setelah berijtihad. *Kelima*, kata “*al-dillah at-tafshiliyah*” (dalil-dalil syara’ terperinci) dimaksudkan adalah dalil-dalil yang bersumber dari Alquran, sunnah, ijma’ dan qiyas. *Ibid.*, h. 16-17

⁹³ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul fikih* , h. 56

⁹⁴Saifuddin al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Kairo ; Muassasah al-Halabi, 1967) h. 56

⁹⁵Mun’im A.Sirry, *Sejarah Fikih Islam : Sebuah Pengantar* (Surabaya :Risalah Gusti, 1995) h. 15

bersifat amaliyah yang digali dan ditemukan dari dalil-dalil yang *tafshili*.” fikih diibaratkan dengan ilmu, karena fikih itu semacam ilmu pengetahuan. Memang fikih itu tidak sama dengan ilmu seperti disebutkan di atas, fikih bersifat *zhanni* (*ijtihady*) yang tidak mutlak benar dan salahnya, yang mengetahui hakikat benar dan salah serta mempunyai otoritas menetapkan benar atau salah terhadap hasil pemahaman (*ijihad*) hanya Allah selaku pembuat syariat. Sedangkan ilmu tidak bersifat *zhanny* seperti fikih. Namun karena *zhan* dalam fikih ini kuat, maka ia mendekati kepada ilmu ; karenanya dalam definisi fikih ilmu digunakan juga untuk fikih.⁹⁶

Dengan adanya penggabungan dua kata ushul dan fikih menjadi ushul fikih, memberikan definisi tersendiri. Disinilah terlihat fikih dibangun atas dan bertitik tolak dari dasar-dasar usul yang merupakan sumber dalil.⁹⁷ Imam al-Ghazali (450 - 550 H) mengartikan bahwa ushul fikih pada dasarnya berkaitan dengan dalil-dalil hukum arah *dilalah*-nya.⁹⁸

Kedua, definisi ushul fikih kemudian berkembang tidak hanya dalam perspektif *idhafi*, tetapi ushul fikih menjadi satu kesatuan sebagai satu disiplin ilmu. Beragam pengertianpun terlihat, meskipun dipaparkan dalam redaksi yang berbeda, namun substansinya sama. Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan ushul fikih adalah : “Ilmu tentang kaidah-kaidah yang memberikan gambaran tentang metode dalam proses mengistinbathkan hukum yang bersifat *amali* digali berdasarkan dalil yang terperinci.”⁹⁹ Abdul Wahab Khallaf (w. 1956 M) menggariskan pengertian ushul fikih adalah : “Pengetahuan tentang kaidah dan penjabarannya yang dijadikan pedoman dalam menetapkan hukum syariat Islam mengenai perbuatan manusia, dimana kaidah itu bersumber dari dalil-dalil agama secara rinci dan jelas.”¹⁰⁰

⁹⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih*, h. 3

⁹⁷ Thaha Jabir al-Alwani, terj. YUSDANI, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, Cet.1 (Jakarta : UII Press, 2001) h. 5

⁹⁸ Al-Ghazali, *al-Mustasfa* (Mesir : Maktabah al-Jumdiyah, 1971) h. 11

⁹⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al - Fikih*. h. 7

¹⁰⁰ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fikih* (Kuwait : Dar al-Qalam, t.t) h. 12

Amir Syarifuddin,¹⁰¹ merumuskan pengertian ushul fikih adalah: “Ilmu tentang kaidah-kaidah yang membawa kepada usaha merumuskan hukum syara’ dari dalil yang terperinci.” Sebagai contoh, dalam Alquran ditegaskan adanya perintah mengerjakan shalat (*aqimu as-shalat*), disebut sebagai “*dalil syara’*”. Kemudian dalam kitab fikih dijelaskan mengerjakan shalat hukumnya wajib, meskipun nash sendiri (Alquran-Hadis) menyebutkan hukum shalat adalah wajib. Kewajiban ini dikategorikan sebagai “*hukum syara’*” Untuk merumuskan kewajiban shalat disebut “*hukum syara’*” dari firman Allah “*aqimu as-shalat*” yang disebut “*dalil syara’*” diatur melalui bentuk kaidah, misalnya “setiap perintah itu menunjukkan wajib”. Pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang menjelaskan mekanisme merumuskan hukum dari dalil-dalil syara’ tersebut disebut dengan “ilmu ushul fikih”

Dengan demikian sesungguhnya ushul fikih merupakan metodologi penting dalam proses mengistinbathkan hukum. Term metodologi berasal dari kata “metode” (Yunani : *methodos*) adalah “cara atau jalan” dan “*logos*” adalah “ilmu”. Metodologi diartikan sebagai ilmu tentang metode (*science of method*).¹⁰² Metode merupakan cara yang teratur untuk mencapai suatu maksud yang diinginkan. Dalam kajian ilmiah metode menyangkut masalah cara kerja untuk dapat memahami objek yang menjadi ilmu yang bersangkutan.¹⁰³ Tiap cabang ilmu mengembangkan metodologi yaitu pengetahuan tentang cara berbagai kerja disesuaikan dengan obyek studi ilmu-ilmu yang bersangkutan.¹⁰⁴ Mungkin ilmu pengetahuan sering kali berubah, tetapi yang tidak berubah adalah metode, karena esensi ilmu pengetahuan adalah metodenya.¹⁰⁵

Ulber Silalahi, menjelaskan hakikat dari konsep metodologi dalam beberapa definisi di bawah ini :

The term methodology implies that concrete studies are being scrutinized as to the procedures the use, the underlying assumption they make, the modes of explanation they consider satisfactory.

¹⁰¹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fikih*. h. 41 - 42

¹⁰² Ulber Silalahi, *Metode Penelitian Sosial* (Bandung : Refika Aditama, 2009) h. 13

¹⁰³ *Ibid.*, h. 12

¹⁰⁴ *Ibid.*, h. 13

¹⁰⁵ Sabian Utsman, *Dasar-Dasar Sosiologi Hukum* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2009)

By “methodology” we mean the philosophy of the research process. This includes the assumptions and values that serve as rationale for research and the standards or criteria the researcher uses for interpreting data and reaching conclusions. A researcher’s methodology determines such factors as how he or she writes hypotheses and what level of evidence is necessary to make the decision whether or not to reject a hypothesis.

By methodology, I refer to the fundamental or regulative principles which underline any discipline (for example, its conception of its subject matter and how that subject matter might be investigated.

A methodology is a general approach to studying a research topic. It establishes how one will go about studying any phenomenon.¹⁰⁶

Jika demikian metodologi ushul fikih adalah ilmu tentang membahas metode atau kaidah tertentu dalam mengistinbathkan hukum dari dalil-dalilnya, begitu juga kehujjahan dalil, dari segi penunjukannya kepada hukum, metode atau kaidah tersebut dijadikan pedoman dalam menetapkan hukum Islam.

Menurut Satria Efendi,¹⁰⁷ pentingnya metode mengistinbathkan hukum dalam merumuskan hukum dari dalil-dalil terperinci, disebabkan: (1). Metode *istinbath* berkaitan dengan kaidah-kaidah kebahasaan. Seperti kita ketahui Alquran diturunkan dalam bahasa Arab memerlukan pemahaman dengan menggunakan seperangkat aturan, karena ayat-ayat hukum dalam Alquran itu sendiri ditampilkan berbagai dalam bentuk, sifat dan berbagai sisi. Dalam berbagai bentuk ditampilkan berbentuk *amar* (perintah), *nahi* (larangan) dan *tahyir* (pilihan). Sifat-sifat hukum dalam al-Aquran ditampilkan bersifat *am* (umum), *khas* (khusus), mutlak, *muqayyad* (dibatasi pengertiannya), *mantuq* (tersurat), *mafhum mukhalafah* dan lainnya. (2). Metode *istinbath* berkaitan dengan penetapan tujuan hukum melalui *maqashid al-syariah* (tujuan syariat), dikarenakan Alquran dan Sunnah memerlukan penunjukan hukum melalui pengertian bahasanya, juga melalui tujuan hukumnya. Syariat Islam diturunkan bertujuan untuk kemaslahatan umat, setiap perintah dan larangan substansinya kemaslahatan umat manusia. Keterbasan ayat-ayat hukum dalam nash harus dikembangkan melalui pendekatan *maqasid based ijtihad*, metodologi yang

¹⁰⁶ *Ibid.*, h. 13

¹⁰⁷ Satria Efendi dan M. Zein, *Ushul fikih*, h. 9 - 10

digunakan tetap bersentuhan dalil *qiyas*, *istihsan*, *maslahat mursalah*, *sadd zariah*, dalil-dalil ini dijadikan sebagai *maqasid based ijtihad*. Dalil-dalil ini tetap digunakan sebagai metodologi, hanya dalam penentuan hukumnya bukan lagi berada pada kekuatan teks, melainkan nilai filosofis *maqashid al-syariahnya*, pendekatan ini bersifat universal karena berdasarkan nilai-nilai universal Islam. *Ketiga*, metode *istinbath* berkaitan dengan penyelesaian dari dalil-dalil yang kelihatan bertentangan bagi mujtahid, disebabkan keterbatasan kemampuan akal pikirannya dalam memahami sebuah dalil sehingga terlihat bertentangan dengan dalil yang lain, penyelesaiannya akan menggunakan metode *tarjih*, yang tentunya juga bagian dari kajian ushul fikih.

Dari berbagai penjelasan definisi di atas, dapatlah disimpulkan bahwa ushul fikih merupakan ilmu yang mengeksplorasi dan membahas metode atau kaidah tertentu dalam mengistinbathkan hukum dari dalil-dalilnya, begitu juga kehujjahan dalil, dari segi penunjukannya kepada hukum, metode atau kaidah tersebut dijadikan pedoman dalam menetapkan hukum Islam. Oleh karena eksistensi ushul fikih cukup penting dalam proses perumusan hukum Islam, tidak saja memahami metode dalam mengistinbathkan hukum, hukum Islam juga akan terpelihara dari penyalahgunaan dalil menjawab berbagai kasus hukum.

2. Kedudukan Fikih Zakat Indonesia

Eksistensi fikih sebagai disiplin ilmu telah memberikan kontribusi penting dalam pengembangan syariat. Dilihat dari aspek terminologi fikih mengalami proses penyempitan makna. Apa yang dipahami oleh generasi awal umat ini sungguh berbeda dengan apa yang populer digenerasi kemudian. Kalau masa awal fikih dipahami terlalu umum menyangkut akidah – ibadah secara komprehensif, tetapi hari ini fikih digunakan untuk menyebut pemahaman yang mendalam terhadap suatu ilmu. Dalam era generasi Salaf (abad I – III H) penggunaan fikih tidak terbatas dalam dalam cabang hukum saja, tetapi cabang ilmu lainnya, seperti teologi dan etika. Karena masa ini mengartikan fikih seperti yang dikatakan Abu Hanifah (80 – 150/699 – 767) sebagai pengetahuan seseorang yang mencakup hak – hak dan kewajibannya. Ia mengistilahkan *al-fiqh al-Akbar* untuk ilmu kalam

dan *al-fiqh al-Asqar* untuk menyebut peraturan perbuatan manusia. Namun pada perkembangan selanjutnya term fikih ini digunakan untuk menyebut ilmu-ilmu cabang (*furu'iyyah*) dalam hukum Islam saja.¹⁰⁸

Korelasi fikih dengan fikih zakat Indonesia adalah terminologi yang tepat untuk menyebutkannya. Zakat merupakan ilmu-ilmu (*furu'iyah*) dalam hukum Islam. Berdasarkan alasan ini konsep perzakatan Indonesia adalah diletakan sebagai fikih tersendiri. Paling tidak alasan ini didekatkan dari definisi fikih itu sendiri, dimana secara terminologi menurut kalangan *ushuliyun* mengaktegorikan beberapa definisi dari fikih yaitu : *Pertama*, Pengetahuan tentang hukum – hukum syara' diperoleh dengan cara ijtihad (الفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد). *Kedua*, ilmu tentang hukum – hukum syara' yang bersifat praktis yang diperoleh dengan cara pencarian dalil. *Ketiga*, (العلم بالأحكام الشرعية العملية بالإستدلال). *Ketiga*, ilmu tentang hukum – hukum syara' yang bersifat praktis yang digali dari sumber – sumber yang terperinci (العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية).¹⁰⁹

Berdasarkan definisi di atas, Abdul Muqhits menjelaskan terdapat empat unsur utama yang terkandung dalam fikih :

1. Ilmu fikih berbicara tentang hukum syara', sehingga selain cabang ilmu tidak dapat disebut dengan fikih
2. Hukum syara' tersebut berkaitan dengan perbuatan orang mukalaf yang bersifat praktis dan konkret, sehingga perbuatan manusia yang abstrak tidak termasuk wilayah kajian fikih ini. Hal inilah yang dimaksud dengan wilayah otoritas ijtihad manusia.
3. Pengetahuan itu diperoleh dengan cara ijtihad atau *istidlal*, yaitu mencurahkan segala potensi dan kesempatan dalam rangka mencapai kesimpulan hukum yang diderivikasi dari sumber pokoknya. Dengan kata lain bahwa ilmu ini hanya dapat diperoleh oleh orang-orang yang sudah mencapai kualifikasi mujtahid.
4. Sumber – sumber hukum tersebut sudah terperinci menurut cabangnya masing – masing, baik yang bersifat *qat'hi* maupun *zanni*.¹¹⁰

Selanjutnya pikiran yang menarik tentang fikih zakat, semula fikih zakat ditempatkan menjadi wilayah fikih ibadah, tetapi kini cenderung menjadi wilayah

¹⁰⁸ Abdul Muqhits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, h. 30

¹⁰⁹ *Ibid.*, h. 32

¹¹⁰ *Ibid.*, h. 32 - 34

fikih muamalat.¹¹¹ Bahkan Abdul Wahab Khallaf, ketika menjelaskan pembagian hukum dalam Alquran tetap mengkategorikan zakat kepada hukum ibadah, namun ketika ia menjelaskan hukum muamalat, dimana di dalamnya terdapat pengaturan hukum ekonomi yang substansinya pengaturan tentang hak orang miskin dari orang kaya, pengaturan harta orang kaya yang sesungguhnya bersentuhan dengan zakat.¹¹² Oleh karenanya persoalan zakat adalah menjadi ranah kajian muamalat terutama masuk dalam perekonomian Islam. Terlebih lagi ayat mengenai hukum ekonomi relatif sedikit sekitar 10 ayat, sangat terbuka pengembangan hukum sesuai dengan perubahan sosia, budaya, adat yang berkembang dan lainnya.

Pernyataan ini bukanlah tidak beralasan: *Pertama*, nilai strategis yang ada pada fikih zakat dapat dijadikan sebagai bahagian dari instrumen ekonomis bagi masyarakat dan negara atau menjadi bahagian dari kebijakan fiskal negara. *Kedua*, potensi sumber zakat, pengelolaan zakat terus berkembang seiring pertumbuhan dan perkembangan ekonomi sebuah masyarakat dan negara. *Ketiga*, kajian-kajian tentang zakat berkembang Indonesia mengelompokkan bahagian yang tidak terpisahkan dari sistem ekonomi Islam,¹¹³ kemudian masuk menjadi kurikulum di fakultas-fakultas ekonomi dan konsentrasi ekonomi Islam, bahagian tidak terpisahkan dari perbankan dan lainnya.

Hal ini juga dipertegas Rifyal Ka'bah yang menjelaskan, masalah zakat selama ini dipandang sebagai ibadah yang banyak tergantung kepada ketaatan individu muslim untuk melaksanakannya, tetapi karena menyangkut kepentingan banyak orang, maka kedua jenis ibadah ini telah memasuki cakupan muamalat, apalagi sudah ada aturan khusus untuk itu melalui Undang-Undang dan Peraturan Zakat di Indonesia. Analisis Rifyal Ka'bah menguraikan, pembagian hukum Islam kepada ibadah dan muamalat dalam hubungannya dengan kekuasaan negara tidak tepat lagi saat ini. Hal ini didasarkan bahwa hukum Islam itu ada yang bersifat

¹¹¹ Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia Perspektif Muhammadiyah- NU* (Jakarta : Universitas Yasri, 1999) h. 61-64

¹¹² Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam Ilmu Ushul Fikih* (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2002) h. 22-23

¹¹³Dimaksud dengan ekonomi Islam adalah mazhab ekonomi, mewakili suatu sistem ekonomi yang dibawa Islam untuk mengatur kehidupan ekonomi yang didasarkan pada konsepsi Islam tentang keadilan. Syahid Muhammad Baqir ash-Shadr, *Keunggulan Ekonomi Islam* (Jakarta : Pustaka Zahra, 2002) h. 140

“*diyani*” semata dan ada yang bersifat “*diyani* dan *qadha*” *diyani* adalah kata sifat berasal dari kata “*din*” berarti “ketaatan dan ketundukan” Seluruh hukum Islam pada dasarnya bersifat *diyani* karena ia terserah kepada kesadaran masyarakat secara individu untuk melaksanakannya. Hukum Islam selain sebagai hukum yang berciri sendiri adalah hukum yang berasal dari ketentuan Ilahi. Karena itu pertama-tama ia berdasarkan keyakinan yang bersifat pribadi dimana seorang merasa terikat secara keagamaan untuk pelaksanaannya. Meskipun demikian sebagai hukum Islam, disamping bersifat “*diyani*” juga bersifat “*qhada’i*” karena ia berhubungan dengan permasalahan yuridis (*juridisch, juridical*). *Qadha’i* adalah kata sifat dari *qadha* diartikan pengadilan atau keputusan pengadilan. Hukum Islam yang bersifat *qadha’i* tidak lagi terbatas pada keputusan seseorang, tetapi telah menyentuh kepentingan orang banyak karena itu harus dilaksanakan oleh kekuasaan negara, di dalamnya terdapat unsur sanksi (*al-jaza’, al-mukafaah*), kedaulatan kekuasaan dan pemerintahan (*al-mulk, as-Sulthan, al-hukm*).

Kemudian berdasarkan penelitian yang dilakukan Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS), zakat memiliki kedudukan yang strategis dalam perekonomian. Penerapan zakat juga menjadi cara mengentaskan kemiskinan. Kepala BAZNAS Didin Hafidhuddin mengatakan, zakat berperan besar dalam pengentasan kemiskinan. Menurutnya pengentasan kemiskinan tanpa program zakat akan membutuhkan waktu yang lebih lama ketimbang menerapkan zakat. Untuk Indonesia pengentasan kemiskinan tanpa zakat akan membutuhkan waktu tujuh tahun, sementara dengan menggunakan zakat membutuhkan waktu 5,5 tahun.¹¹⁴

Berkaitan dengan zakat, sebagaimana telah disinggung diawal ketika Alquran berbicara tentang zakat Alquran menggunakan dua pendekatan yakni pendekatan *mujmal*,¹¹⁵ dan pendekatan *tafshili*. Pendekatan *tafshili* sudah jelas

¹¹⁴ Dukung Zakat ; Pemerintah Keluarkan Peraturan Dalam Harian Waspada, Senin 10 Maret 2014, h. A.7.

¹¹⁵Dalam kajian ushul fikih lafaz *mujmal* masuk dalam kategori dalil yang tidak jelas *dalalah*-nya dan tingkatannya (*al-khafi, al-musykil, al-mujmal, al-mutasyabbih*). Lafaz *mujmal* adalah : “اللفظ الذى ينطوى معناه على عدة احوال واحكام قد جمعت فيه” (Lafaz yang maknanya mengandung beberapa keadaan dan beberapa hukum yang terkumpul di dalamnya). Lafaz *mujmal* ini lebih samar (tidak terang) dibandingkan dengan lafaz *al-khafi, al-musykil*, karena dari segi *sighat*-nya

dan terurai berdasarkan petunjuk nash (Alquran-Hadis) baik berkaitan dengan sumber zakat maupun mustahik zakat. Namun ketika Alquran menjabarkan dengan pendekatan *ijmal*, terbuka penafsiran ulang karena ini menjadi wilayah ijtihad yang bersifat *zanni* (spekulatif) baik dalam *wurud* dan *nuzul*-nya maupun *dalalah*-nya dan hukum yang belum ada ketentuannya dalam nash maupun *ijma'*. Menurut al-Ghazali setiap dalil yang tidak tegas (*ghair qat'i, zanni*) menjadi wilayah ijtihad.¹¹⁶

Ada dua hal dalam kajian ijtihad yang berkaitan dengan jenis hukum, yaitu wilayah ibadah dan wilayah muamalat. Mayoritas ulama sepakat bahwa secara umum nash-nash *ubudiyah* bukan merupakan wilayah ijtihad. Sedangkan dalam wilayah muamalat ulama sepakat sebagai wilayah ijtihad yang luas karena muamalat merupakan jenis hukum yang berjalan dinamis mengiringi perubahan sosial dan budaya manusia. Secara ekskterm manusia dapat mengatakan karena muamalat itu urusan dunia, maka manusialah yang tahu aspek kemaslahatannya, sesuai dengan tujuan tasyrik adalah mewujudkan kemaslahatan bagi bagi manusia. Tepat apa yang dikatakan Nabi dalam hadisnya “*Kamu sekalian yang lebih mengetahui urusan duniamu*” (*انتم اعلم بامر دنياكم*)¹¹⁷

Selain itu, sebahagian ulama memberlakukan kaidah “ *al-ibahah al-asliyah*” bahwa semua urusan muamalat pada dasarnya dibolehkan sampai ada ketetapan hukum melarangnya. Kemudian : “ *المعاملات طلق حتى يعلم المنع عنه* ”

tidak dapat menunjukkan arti yang dimaksud, tidak ada qarinah membawa kita kepada maksudnya, tidak dapat pula dipahami arti yang dimaksud kecuali dengan penjelasan dari *syar'i* (pembuat hukum) sendiri (Nabi saw). Ketidak jelasan *lafaz mujmal* ini disebabkan dari lafaz itu sendiri, bukan dari faktor luar seperti lafaz-lafaz yang dinukilkan oleh *syar'i* dari arti kata (*lughawi*) dan dialah menjadi istilah hukum. Seperti lafaz shalat, zakat, shiyam, haji, riba dan lainnya. Lafaz-lafaz tersebut sebenarnya lafaz yang terpakai dalam bahasa Arab secara arti kata, namun yang dimaksud oleh Nabi sebagai pembuat hukum, bukan menurut apa yang dipahami oleh orang Arab dalam bahasa sehari-hari. Untuk itu Nabi menjelaskan dengan sunnahnya. Dalam pandangan ulama tentang sifat *mujmal* yang sudah diberikan penjelasan Nabi terdapat perbedaan. Pertama, kebanyakan ulama berpendapat bahwa lafaz *mujmal* setelah mendapatkan penjelasan Nabi menjadi “*mufassar*” sehingga tidak mungkin dimasuki oleh *ta'wil* dan tidak dapat pula menerima takhsis. Kedua, sebahagian ulama berpendapat bahwa *lafaz mujmal* setelah memperoleh penjelasan, kadang-kadang menjadi *zhahir* atau *nash*, dan kadang-kadang menjadi *mufassar* bahkan kadang - kadang menjadi *muhkam*, karena banyak kemungkinan, maka tidak dapat dipastikan untuk satu diantara macam-macam kemungkinan tersebut. Lihat, Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih* (Jakarta : Kencana, 2008) Jld. 2 h. 20-21. Lihat pula, Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam Ilmu Ushul Fikih*, h. 276-277

¹¹⁶Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fikih al-Islamiy*, h. 1052

¹¹⁷Abdul Muqhits, *Kritik Nalar Fikih Pesantren*, h. 114

(Urusan muamalat itu mutlak diperbolehkan sampai diketahui larangannya).¹¹⁸ Bahkan untuk membedakan lebih jauh antara ibadah dan muamalat, mengutip kaidah yang “الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني وأصل العادات”¹¹⁹ (Prinsip dalam persoalan ibadah bagi *mukallaf* adalah *ta'abud* tanpa perlu melihat kepada nilai atau hikmah, sedangkan prinsip dalam persoalan adat (muamalah) adalah kepada nilai atau hikmah.

Berdasarkan alasan di atas, kajian zakat adalah menjadi wilayah muamalat bukan wilayah ibadah lagi. Ketika zakat menjadi wilayah muamalah terbuka hukum-hukum baru yang harus diakomodir sesuai dengan perubahan zaman, tempat dan kondisi kemanusiaan. Sesuai dengan pernyataan Ibn al-Qayyim “تغير”¹²⁰ (Perubahan hukum itu ditentukan oleh perubahan zaman, tempat dan konteks yang ada). Menurut Fathurrahman Djamil,¹²¹ modernisasi, pembaharuan dalam arti meliputi segala macam bentuk muamalah ditolerir oleh syariat Islam selama tidak bertentangan dengan prinsip dan jiwa syariat Islam itu sendiri. Sesungguhnya prinsip hukum Islam bersifat konstan, permanen dan stabil, tidak berubah sepanjang masa betapapun kemajuan peradaban manusia, sementara itu peristiwa hukum, teknis dan cabang-cabangnya mengalami perubahan berkembang sejalan dengan perkembangan zaman. Dengan demikian segala cabang-cabang hukum Islam di bidang muamalat semakin bertambah materi hukumnya, semakin banyak perbendaharaannya dan semakin sempurna pembahasannya.

Terlebih manusia hidup dalam dunia yang terus berubah, menghadapi berbagai masalah, tanggung jawab dan kesempatan yang tidak pernah ada

¹¹⁸*Ibid.*, h. 114-115

¹¹⁹Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam* (Beirut : Dar al-Fikr, 1341 H) Juz.III. h. 211

¹²⁰Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqiin*, Jilid. III, h. 14

¹²¹Ajaran Islam secara umum dibagi kepada dua kelompok. *Pertama*, ajaran Islam bersifat absolut, universal dan permanen tidak dapat berubah dan tidak dapat diubah sebagaimana tercantum dalam nash yang penunjukannya telah jelas (*qathh'i al-dalalah*). *Kedua*, ajaran Islam bersifat relatif, tidak universal dan tidak permanen, melainkan dapat berubah dan diubah. Ajaran ini dihasilkan melalui ijtihad. Kerangka berpikir ini sering muncul di kalangan ushul fikih dan pakar pembaharuan dalam Islam. Di kalangan ahli ushul fikih dikenal dikotomi antara dalil *qath'i* dan dalil *zhanniyy*, baik eksistensinya (*wurud*) maupun penunjukannya (*dalalah*). Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1977) h. 41-43

sebelumnya, menurut Smith, disinilah mengharuskan hukum itu harus berubah, karena sesungguhnya Tuhan melingkari manusia dengan lingkungan yang berkembang, membentangkan sebuah esensi perintah yang berkembang (*an evolving imperative*).¹²² Penanganan kondisi yang berubah ini dilakukan melalui ijtihad,¹²³ sebuah cara berpikir manusia yang tidak terlepas dari konteks dan maksud wahyu merupakan kelanjutan hukum Tuhan sebagai *al-Hakim (the law giver)*,¹²⁴ dibenarkan-Nya melalui petunjuk-petunjuk-Nya (Qs. an-Nisa' : 59, Qs. an-Nisa' 83, Qs. as-Syura : 38, Qs. Ali Imran : 159, Qs. al-Hasyr : 2). Dengan adanya ijtihad, ketentuan hukum Islam menjadi hidup sesuai dengan perubahan waktu dan tempat serta kondisi sosial yang ada.

Ijtihad menjadi dasar epistemologi perubahan dan penetapan hukum-hukum baru termasuk dalam hal ini hukum zakat di Indonesia. Karena ijtihad merupakan usaha sungguh-sungguh berpikir sistematis untuk menentukan hukum mengenai masalah tertentu yang belum digariskan sebelumnya dalam ketentuan hukum yang sudah ada atau merevisi dan menyempurnakannya. Produk ijtihad disebut dengan *ar-ra'yu* (pendapat, opini) yang merupakan pendapat hukum dari seorang atau beberapa orang mujtahid mengenai masalah tertentu yang belum ditetapkan secara defenitif oleh Alquran – hadis.¹²⁵

Formulasi hukum melalui ijtihad dilakukan dengan metodologi yang disebut dengan “ushul fikih”. M. Chalil Nafis mengutip Hamad bin Abd Al-Junaidal, ushul fikih adalah metodologi berpikir untuk membuka dan

¹²²Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam Indonesia Perspektif Muhammadiyah dan NU*, h. 38, Bandingkan, Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton : Princeton University Press, 1977) h. 81

¹²³Ijtihad dibagi kepada tiga bagian : *Pertama, ijtihad bayani* yakni ijtihad terhadap nash yang mujmal, baik karena belum jelas makna lafaz yang dimaksud, maupun karena lafaz itu mengandung makna ganda (*musytarak*) ataupun karena pengertian lafaz dalam ungkapan yang konteksnya mempunyai arti yang *mutasyabbih* (samar), ataupun adanya beberapa dalil yang bertentangan (*taarrudh*). Dalam hal yang terakhir digunakan jalan ijtihad dengan cara tarjih. *Kedua, ijtihad qiyasy*, yakni : Menyeberangkan hukum yang telah ada nashnya kepada masalah baru yang belum ada hukumnya berdasarkan nash, karena adanya kesamaan *illat*. *Ketiga, ijtihad istislahy*, yakni ijtihad terhadap masalah yang tidak ditunjukkan nash sama sekali secara khusus, maupun tidak adanya nash mengenai masalah yang ada kesamaannya. Dalam masalah yang demikian penetapan hukum dilakukan berdasarkan *illat* untuk kemaslahatan. Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam Indonesia Perspektif Indonesia dan NU*, h. 117

¹²⁴ *Ibid.*, h. 38

¹²⁵ *Ibid.*, h-39

menunjukkan kepada suatu kesimpulan hukum, bukan sebagai pembuat (*munshi'*) hukum. Ia hanya sebuah alat yang dapat membantu lahirnya produk fikih muamalah untuk mencapai sebuah kesimpulan tentang suatu peristiwa hukum yang belum ada ketetapan hukumnya dan perlu ditetapkan atau dirumuskan.¹²⁶ Disinilah terbuka ruang ijtihad bagi fikih muamalah tentang zakat. Terlebih lagi urusan muamalat, dimana menurut asy-Syatibi telah memberikan isyarat independensi akal dalam menilainya.

Ushul fikih menjadi instrumen dalam menderivikasi fikih muamalah. Fungsi dan peran ushul fikih dapat disamakan dengan peran akal dalam filsafat. Jika akal dapat menghindarkan seseorang dari melakukan kesalahan dalam berargumentasi, maka ushul fikih menurutnya mencegah seorang ahli fikih membuat kesulitan dalam menetapkan hukum Islam dari sumbernya. Karena pentingnya ushul fikih ini maka para ulama menjadikan ushul fikih sebagai salah satu syarat seorang mujtahid.¹²⁷ Begitu pentingnya ushul fikih sebagai instrumen untuk membuka dan menunjukkan proses penemuan fikih. Juga menjadi instrumen penting bagi pengembangan fikih zakat Indonesia. Apalagi fikih zakat Indonesia sebuah kajian mengidentitaskan sebuah fikih berdasar fikih kepribadian Indonesia, mengakomodir peristiwa hukum lokal yang tidak selalu sama dengan fikih zakat yang dirumuskan dalam fikih klasik selama ini. Tentunya membutuhkan metodologi hukum baru, sehingga tidak menyulitkan dalam menetapkan hukum baru, namun tidak terlepas dari prinsip-prinsip hukum Islam itu tersendiri.

Memang harus diakui, seperti yang dikatakan Imam Syaukani,¹²⁸ persoalan penting yang dihadapi umat Islam dalam upaya pembaruan atau reformulasi hukum Islam di Indonesia adalah minimnya metodologi yang

¹²⁶M.Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah* (Jakarta : Universitas Indonesia Pres, 2011) h. 27.

¹²⁷M.Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah*, h. 28. Bandingkan dengan Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Shawkani, *Irshadd al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq Min 'ilm al-Usul* (Beirut : Darl al- Kutub, 1994) h. 373

¹²⁸Imam Syaukani, *Konstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nashional* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2006) h. 97. Lihat juga, Abdurrahman Wahid, *Pribumi Islam*, Muntaha Azhari dan Abdul Mun'in Shaleh (ed), *Islam Indoenia Menatap Masa Depan* (Jakarta : P3M, 1989) h. 83

digunakan dalam kepentingan citra ideal dengan kebutuhan masyarakat. Persoalan ini tidak hanya oleh ulama di Indonesia, tetapi juga terjadi di negara Islam lainnya, apalagi dikaitkan dengan kedudukan hukum Islam di tengah hukum nasional. Pembahasannya tidak hanya sekedar mencari legitimasi legal formal, tetapi pada seberapa banyak hukum Islam mampu menyumbangkan nilai-nilainya dalam rangka kemajuan, ketenteraman, kesejahteraan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Metodologi hukum Islam diarahkan harus membumi sesuai dengan keperibadian budaya dan sosial Indonesia. Kerangka berpikir seperti inilah yang pernah digagas oleh tokoh pembaharuan Indonesia, seperti Hasbi As-Shiddiqi, Hazairin, Sahal Mahfuz dan Ali Yafie dengan metode pendekatan, dimana Mahsud Fuad menyebutnya dengan teori yang dikelompokkan kepada “*Kontekstualisasi Fikih Mazhab Klasik*” sebuah upacaya mengakomodir metodologi hukum Islam melalui perbandingan fikih mazhab berupa pengembangan mazhab Syafii untuk diterapkan di Indonesia dengan demlihat kondisi sosial, adat dan budaya Indonesia. Selain itu muncul pula Munawir Sadzali, Masdar Farid Mas’udi dan lainnya dengan teori “*Rekonstruksi Penafsiran*” sebagai model alternatif pembaruan ushul fikih di Indonesia dengan mengakomodir tiga pola ijtihad hukum konvensional yang ada, yakni : *bayani*, *ta’lili (qiyasi)* dan *istislahi*. Selain itu juga aplikasi dari metode mampu menghasilkan suatu ketetapan hukum yang empiris dan kontekstual, dengan cara penafsiran ayat-ayat hukum.¹²⁹

Gagasan-gagasan pembaharuan metodologi ushul fikih ini, seperti yang dikatakan Abdurrahman Wahid (Gusdur) sesungguhnya tidaklah mengubah hukum itu sendiri atau meninggalkan norma-norma kegamaan demi budaya, tetapi membumikan hukum Islam dengan mempertimbangkan hukum lokal Indonesia dalam merumuskan hukum-hukum agama. Agar norma-norma itu menampung kebutuhan - kebutuhan dari kondisi sosial dan budaya Indonesia dengan

¹²⁹Mahsun Fuad, *Hukum Islam di Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, h. 221-222

mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nash (Alquran).¹³⁰

Pendapat yang sama juga dikemukakan Amien Rais, menerima adanya upaya kontekstualisasi ajaran Islam termasuk metodologi hukum Islam, upaya itu menurutnya tetap bersumber kepada Alquran dan hadis yang harus dipahami sesuai dengan konteks dimana umat Islam itu berada, tetapi ia menolak kalau hukum yang sudah *qat'hi* dalam Alquran disesuaikan dengan praktek masyarakat modern. Dengan kata lain beliau ingin mengatakan agar hukum Islam tetap aktual reinterpretasi terhadap Alquran dan hadis menjadi sangat diperlukan, oleh karenanya peran akal cukup berperan penting dalam reinterpretasi yang diinginkan.¹³¹

Apabila dikembalikan pada konteks metodologi atau epistemologi fatwa zakat Majelis Ulama Indonesia yang dirumuskan dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa. *Pertama*, adanya dasar umum dan sifat fatwa bahwa penetapan fatwa didasarkan pada Alquran, sunnah (hadis), ijma' dan qiyas serta dalil-dalil yang *muktabar*. Aktifitas penetapan fatwa dilakukan secara kolektif oleh suatu lembaga yang dinamakan Komisi Fatwa. Penetapan fatwa bersifat responsif, proaktif dan antisipatif.¹³² *Kedua*, adanya metode penetapan fatwa bahwa sebelum fatwa ditetapkan hendaklah ditinjau lebih dahulu pendapat para imam mazhab dan ulama yang *mu'tabar* tentang masalah yang akan difatwakan tersebut, secara seksama berikut dalil-dalilnya. Masalah yang telah jelas hukumnya hendaklah disampaikan sebagaimana adanya. Dalam masalah yang terjadi khilafiyah di kalangan mazhab, maka: (1). Penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu diantara pendapat-pendapat ulama mazhab melalui metode *al-jam'u wa al-taufiq*. (2). Jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjih* melalui metode *muqarrannah* dengan kaidah ushul fikih *muqarran*. Dalam masalah yang tidak

¹³⁰ Imam Syaukani, *Konstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*, h.98

¹³¹Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta : Logos, 1995) h. 59-60

¹³² Hasil Rakernas Tahun 2011, *Pedoman Penyelenggara Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, h. 278

ditemukan pendapatnya hukumnya di kalangan mazhab, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *ijtihad jama'i* (kolektif melalui metode *bayani*, *ta'lili* (*qiyasi*, *istihsani*, *ilhaqi*) *istislahi* dan *sadd al-zariah*. Penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum (*mashalih 'ammah*) dan *maqashid al-syariah*.¹³³

Pedoman dan prosedur penetapan fatwa di atas, meletakkan metodologi yang sistematis didasarkan pada Alquran, sunnah (hadis), *ijma'* dan qiyas serta dalil-dalil yang *muktabar*. Artinya metodologi di atas pada dasarnya membangun kontekstualisasi mazhab dan *maqashid al-syariah* sebagai sebuah metodologi fatwa MUI tentang zakat. Namun realitasnya dari fatwa zakat yang ada menunjukkan :

1. Ada kecenderungan metodologi ini secara hirarkhis terlihat cukup kental kepada kerangka pikir *istinbath* hukum fikih Syafii. Meskipun ada penegasan dalil-dalil yang *muktabar*, namun tidak ada penegasan metode *istinbath* apa yang dimaksudkan.
2. Metodologi fatwa yang dibangun masih bersifat umum diperuntukkan kepada semua persoalan hukum, meskipun sesungguhnya diperuntukkan untuk fikih zakat, sudah seharusnya melihat dari perkembangan hukum zakat di Indonesia, MUI meletakkan metodologi tersendiri dari fikih zakat Indonesia.
3. Jika disebutkan metode *al-jam'u wa al-taufiq*, metode *muqarranah* dengan kaidah ushul fikih *muqarran*, metode *bayani*, *ta'lili* (*qiyasi*, *istihsani*, *ilhaqi*) *istislahi* dan *sadd al-zariah*, memperhatikan kemaslahatan umum (*mashalih 'ammah*) dan *maqashid al-syariah* adalah hanya sebuah opsi dari khilafiyah yang terjadi, belum diletakkan bagian dari hirarkhis metodologi fikih zakat Indonesia.

Gagasan tentang mendudukan metodologi fatwa MUI berkaitan dengan fikih zakat Indonesia secara khusus belum terlihat. Apakah kebutuhan-kebutuhan hukum zakat kontemporer di Indonesia belum terlirik pada sebuah prioritas bila dibandingkan peristiwa hukum lainnya. Konsekwensinya terlihat secara

¹³³ *Ibid.*, h. 279

kuwantitas fatwa – fatwa zakat masih relatif terbilang sedikit menjawab kebutuhan hukum perzakatan Indonesia dalam kurun waktu yang panjang ini. Selain itu produk-produk fikih zakat yang berkembang belum mengakomodir kebutuhan-kebutuhan fikih zakat Indonesia. Mungkin ada anggapan fikih-fikih zakat yang tertuang dalam fikih mazhab klasik adalah sesuatu yang final telah menjawab kebutuhan hukum termasuk hukum zakat di Indonesia, padahal sesungguhnya fikih klasik banyak mengadopsi fikih *Arab oriented*. Fikih ini hidup dan mengkristal dalam kebutuhan masyarakat, tanpa lagi melihat fatwa-fatwa tersebut relevan ataukah tidak dengan kondisi lokal yang ada.

Persoalan lain adalah muncul dominasi mazhab tertentu mempengaruhi terhadap pengembangan efektifitas pengelolaan zakat di Indonesia. Karena ini menyangkut keabsahan hukum. Tidaklah heran karena mengkristalnya dominasi mazhab akhirnya meniadakan potensi sumber-sumber zakat yang berkembang di sebuah daerah, karena disebabkan tidak tertulis secara tekstual dalam sebuah kitab mazhab, sedangkan mazhab lain yang tidak populer di negeri ini telah mengakomodir bagian dari sebuah kebutuhan hukum.

Dalam proses pengembangan fikih, seperti yang dikatakan Sahal Mahfud, para mujtahid masa lalu sebenarnya meletakkan landasan metodologi yang kokoh sebagaimana tergambar dalam kaidah-kaidah *ushuliyah* maupun *fikihiyah*. Hingga kini, tampaknya belum ada suatu metodologi (*manhaj*) keberhasilannya, dalam merespon kebutuhan hukum, bahkan fikih dalam konpendium yurisprudensi pun banyak yang masih relevan untuk dijadikan rujukan.¹³⁴ Persoalannya bagaimana mensistematisasikan dan menyajikannya dalam sistematika penyajian yang baru yang relevan dengan kondisi budaya dan sosial yang berkembang, sehingga tidak berkuat kepada satu mazhab tertentu. Boleh jadi dengan upaya mengakomodir semua *manhaj* mazhab lebih relevan dengan kebutuhan budaya dan sosial yang dimaksud.

3. Metodologi Fikih Zakat Indonesia

¹³⁴Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial* (Yogyakarta, LKiS, 1994) h.xxv-xxvi

Dalam konteks meletakkan *legal teori* dari fikih zakat Indonesia, disistematisasikan dalam bentuk apa yang disebut dalam tulisan ini dengan nama “Kontekstualisasi mazhab” dan pendekatan “*Maqashid al-syariah*”. Adanya metodologi tersebut akan dapat mempertegasnya metodologi fikih zakat Indonesia sebagai teori-teori hukum dalam mengakomodir kebutuhan hukum fikih zakat Indonesia, sehingga ada keseragaman metodologi yang bersifat menyeluruh dan utuh sebagai identitas metodologi fikih zakat Indonesia

Kontekstualisasi mazhab dan pendekatan *maqashid al-syariah* sebagai metodologi fikih zakat Indonesia adalah sebuah keharusan setelah melihat berbagai alasan di atas. Namun gagasan dari pemikiran hukum ini tidaklah bermaksud meruntuhkan segala kerangka hukum dari ushul fikih zakat yang berkembang Indonesia, tetapi merumuskan format baru dalam bentuk kontekstualisasi teori dari berbagai mazhab yang ada di Indonesia. Untuk menduduk terminologi tersebut, di bawah ini dijelaskan beberapa teori yang dimaksud.

a. Kontekstualisasi Mazhab

Secara etimologis, kata kontekstualisasi mazhab, terdiri dari dua kosa kata “kontekstualisasi” dan “mazhab.” Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, secara bahasa kontekstualisasi berasal dari kata “konteks” yaitu “Situasi yang berhubungan langsung dengan suatu peristiwa.” Kontekstual diartikan: “Berdasarkan menurut konteks, berhubungan dengan konteks.”¹³⁵ Sedangkan kata “mazhab” berarti “tempat bepergian, aliran, paham (*school*).”¹³⁶ Kata mazhab berarti paham atau aliran yang terbentuk berdasarkan hasil ijtihad seseorang mujtahid, dalam usahanya memahami dan menggali hukum-hukum dari sumber Islam (Alquran-hadis).¹³⁷ Dengan demikian kontekstualisasi mazhab yang dimaksudkan disini adalah : Sebuah upaya pengembangan metodologi hukum

¹³⁵Tim Pustaka Phoenix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Baru (Jakarta : Media Pustaka Phoenix) h. 482

¹³⁶Jhon L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Newyork : Oxford University Press, 1995) h. 456

¹³⁷Departemen Agama, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta : CV Ananda Utama, 1993) h. 738

(ushul fikih) mengakomodir *manhaj* mazhab fikih disesuaikan dengan konteks sosial budaya Indonesia.

Mukti Ali, menyetujui sepenuhnya upaya kontekstualisasi ajaran Islam termasuk dalam hal ini pengembangan ushul fikih Indonesia. Ia menegaskan bahwa untuk menghadapi dunia yang serba berubah ini “teks” Alquran dan hadis harus dipahami dengan memperhatikan keadaan sekitarnya, konteks. Itulah yang dimaksud dengan memahami agama Islam secara kontekstual dan ini merupakan sebuah keharusan.¹³⁸

Sebagaimana telah disinggung pada bab-bab sebelumnya, kontekstualisasi hukum Islam bukanlah gagasan baru. Kerangka berpikir seperti ini telah dikemukakan oleh para intelektual Islam Indonesia, seperti Hasbi As-Shiddiqi, Hazairin, Sahal Mahfuz dan Ali Yafie dengan usaha kontekstualisasi hukum Islam Indonesia yang tertuang dalam khazanah kitab fikih mazhab klasik. Metode yang mereka kembangkan mulai dari perbandingan mazhab, pengembangan mazhab Syafii, dan *ilhaq al-masai bi nazhairiha*.¹³⁹

Konteksualisasi Hasbi As-Shiddiqi adalah pengembangan pemikiran hukum kepada metode komparasi, yakni membandingkan satu pendapat dengan pendapat yang lain dari seluruh mazhab hukum yang ada, kemudian memilih pendapat yang lebih baik dan kuat dengan didukung dalil yang kuat. Spektrum komporasi meluas kepada perbandingan fikih dengan hukum adat, hukum positif Indonesia, syariat agama terdahulu dan juga hukum Barat, bahkan juga melakukan pendekatan dengan sosial-kultural-historis. Mahsun Fuad menyebut kerangka berpikir Hasbi ini berpikir “elektik”¹⁴⁰

¹³⁸Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, h. 69

¹³⁹Mahsun Fuad, *Hukum Islam di Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, h. 217

¹⁴⁰Kerangka berpikir Hasbi ini, adalah untuk mengidentifikasi pendapat-pendapat yang disepakati dan diperselisihkan, mengetahui latar belakang perbedaan dan memantapkan pendapat yang diambil (diunggulkan) karena dapat diketahui mana hukum yang dari Alquran, hadis, qiyas serta dalil-dalil khusus suatu mazhab tertentu. Sekaligus metode ini mendekatkan berbagai mazhab dalam upaya tarjih yang dilakukan tepat sasaran. Dengan melihat manfaat demikian, teori kontekstualisasi Hasbi, mampu menampilkan fikih dengan wujud *adabtable* dengan perkembangan zaman dan mampu memenuhi kebutuhan hukum masyarakat. *Ibid.*, h. 219

Selain Hasbi, upaya kontekstualisasi juga dilakukan oleh Hazairin dengan memperkenalkan pendekatan pengembangan mazhab Syafii dengan mendekati hukum adat Indonesia, sehingga menurutnya antara mazhab Syafii dengan hukum adat terdapat karakter yang bisa diparalelkan sehingga menjadi nilai-nilai hukum. Hazairin menegaskan bahwa hukum adat merupakan salah satu bahan baku pembentukan hukum di Indonesia, namun menurut Mahsun Fuad, dalam hal ini Hazairin tidak menjelaskan secara detail bagaimana operasional pengembangan mazhab Syafii yang diinginkannya.¹⁴¹

Pemikiran kontekstualisasi juga digagas oleh Sahal Mahfudh dan Ali Yafie. Kedua tokoh NU ini melekatkan pikiran hukum dalam pola bermazhab, hubungan bermazhab secara *qauli* dan *manhaji* merupakan kekayaan fikih (*sarwah al-fikihiyah*) yang masih dapat diadaptasikan dengan perubahan zaman. Sahal menegaskan *ushul al-fikih* dan *qawaid al-fikihiyah* sebagai alat untuk menemukan hukum yang ada setiap mazhab tetap relevan karena ia dibangun atas perspektif global dan general (*aqhlabiyyah*). Upaya kontekstualisasi menggunakan metode perbandingan dan metode *ilhaq masail bi nazha'iriha*. Metode *ilhaq* digunakan lebih menjanjikan preferensi ketetapan hukum yang lebih banyak dari pada qiyas, mengingat salah satu masalah yang timbul telah melahirkan berbagai pandangan hukum yang beragam dalam pemikiran hukum fikih mazhab.¹⁴² Dengan demikian hukum yang ada dalam mazhab memungkinkan untuk dilakukan sehingga muncul suatu rumusan dan ketetapan hukum yang kontekstual.

Teori-teori kontekstualisasi mazhab dimaksudkan dalam tulisan ini, diuraikan secara rinci sebagai berikut :

1. Alquran (القرآن)

Semua ulama sepakat menyatakan Alquran merupakan sumber hukum Islam yang utama dan pertama dalam ajaran Islam. Tidak ada satu ulama

¹⁴¹Pengembangan mazhab Syafii yang dimaksud Hazairin meliputi *qauli* dan *manhaji*. Melalui piranti ushul fikih yang telah ada, Hazairin menyarankan perlunya ijtihad baru dengan selalu mengacu pada Alquran, sunnah, ijma', dan qiyas. Usaha ini dimaksudkan Hazairin untuk melapisi ketentuan hukum yang telah ada dalam fikih mazhab Syafii dan sebagai upaya pencarian metode pengembangan hukum baru, dengan demikian kitab fikih Syafii diharapkan senantiasa kontekstual dan relevan dengan perkembangan sosial dan zaman. *Ibid.*, h. 218-219

¹⁴² *Ibid.*, h. 221-220

membantah tentang itu. Kehujjahan Alquran terletak pada kebenaran dan kepastian isinya yang tidak ada keraguannya. Hal ini disebabkan Alquran merupakan *kalamullah* dan menjadi mukjizat Nabi Muhammad sepanjang masa dan diterima oleh umat Islam secara pasti (*qath'i al-wurud*) secara *mutawatir* dan isinya terpelihara keasliannya (*qat'iy al-subut*).¹⁴³ J.M.S. Baljon menjelaskan bahwa Alquran adalah wahyu Tuhan yang tidak perlu diragukan lagi, mutlak dan benar baik dalam pandangan kalangan konservatif maupun kalangan modern.¹⁴⁴ Penjelasan betapa luar biasanya eksistensinya Alquran, telah terlihat dalam penjelasan Alquran itu sendiri (Qs. an-Nisa': 10, Qs. al-Nahl : 89, Qs. al-Baqarah : 33)

Terminologi Alquran diartikan beragam oleh ulama dengan substansi yang sama. Al-Ghazali mengartikan Alquran sesuatu yang terdapat dalam mushaf sesuai dengan *al-ahruf* (tujuh hurup macam bacaan) yang diturunkan secara *mutawatir*.¹⁴⁵ Kemudian Taj al-Din al-Subki, mendefinisikan Alquran : “lafaz yang diturunkan kepada Muhammad saw sebagai mukjizat dengan satu surat darinya dan membacanya dipandang sebagai ibadah.”¹⁴⁶ Dari pengertian ini, Alquran merupakan prinsip dasar dari seluruh ajaran syariat Islam (*kulliyah al-syariah*).¹⁴⁷

Makna yang lengkap ditulis, Abdul Wahab Khallaf,¹⁴⁸ Alquran didefinisikan yaitu :

كلام الله الذي نزل به الروح الامين على قلب رسول الله محمد ابن عبد الله بألفاظه العربية ومعانيه الحقه، ليكون حجة للرسول على أنه رسول الله، ودستورا للناس يهتدون بهداه ، وقره يتعبدون بتلاوته.وهو المدون بين دفتي المصحف ، المبدوء بسورة الفتحه المختوم بسورة الناس المنقول الينا بلتوتر كتابه ومشافهه جيلا محفوظ من أي تغير او تبديل مصدقا

¹⁴³ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Kairo : Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, 1990) h. 24

¹⁴⁴J.M.S Baljon, *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, Terj. A.Niamullah Muiz (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1993) Cet. III. h. 1

¹⁴⁵Al-Ghazali, *al-Mustasfha min 'Ilmu Al-Ushul*. Jilid 1 (Beirut : Dar al-Fikr, tt) h. 101

¹⁴⁶Taj al-Din al-Subki, “*Jami' al-Jawami*” dan Jalal al-Din al-Mahalli, “*syarh Jam al-Jawami*”, pada Hasiyah al-Bannani. Jilid 1 (Indonesia : Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, tt) h. 228

¹⁴⁷Sulaeman Abdullah, *Dinamika Qiyas Dalam Pembaharuan Hukum Islam* (Kajian Qiyas Imam Syafii) h.59

¹⁴⁸Abdul Wahaf Khallaf, *Ilm Ushul Fikih*, h 23

Penjelasan beberapa definisi di atas, menempatkan Alquran merupakan sumber utama dari hirarkhis sumber hukum Islam lainnya. Alquran memiliki otoritas yang sangat mengikat, disebabkan tidak ada satu kekuatan apapun yang dapat menolak otensitas (keaslian) teksnya. Abdul Wahab Khallaf, menyebutkan karena Alquran, lafal dan maknanya dari Allah. Lafal yang berbahasa Arab itu diturunkan oleh-Nya ke dalam hati Rasul-Nya. Sedangkan kapasitas Rasul hanya membacakan Alquran dan menyampaikannya.¹⁴⁹ Sedangkan kekuatan argumentatif Alquran, juga tidak pernah tertandingi berbagai argumentasi yang lain. Sekalipun seluruh muatannya harus diakui masih bersifat *zhanniy* (terbuka penafsiran kembali).¹⁵⁰ Pendapat lain juga dikemukakan Zakiyuddin Sya'ban dalam bukunya *Ushul al-Fiqh al-Islami* menyebutkan bahwa Alquran merupakan dalil dan tempat pengambilan utama bagi orang yang ingin mengetahui suatu hukum. ¹⁵¹ (الكتاب هو أول (هذه الأدلة) والمرجع الاول لمن أراد الوقوف على حكم من الاحكام)

Alquran sebagai sumber hukum Islam dan dalil hukum Islam, merupakan rujukan utama dalam proses *istinbath* hukum. Seluruh kandungan materi hukum mengakomodir kebutuhan hukum, meskipun ayat-ayat hukum dalam Alquran relatif sedikit tidak lebih dari sekitar 500 ayat.¹⁵² Namun sedikitnya ayat, tidaklah

¹⁴⁹ Karena lafal dan maknanya dari Allah Alquran memiliki beberapa keistimewaan : *Pertama*, makna-makna yang diilhamkan oleh Allah SWT, kepada Rasul-Nya namun tidak diturunkan kata-katanya, bahkan Rasul sendirilah yang mengungkapkan dengan lafaznya sendiri terhadap sesuatu yang diilhamkan kepadanya. Hal ini tidak dikategorikan sebagai Alquran. Tidak pula mendapat ketetapan-ketetapan hukum-hukum Alquran, akan tetapi termasuk hadis-hadis Rasul SAW. Begitu juga hadis *qudsi* yang diucapkan Rasulullah dan disampaikannya dari Tuhan, juga bukan dikategorikan sebagai Alquran. Tidak pula mendapat ketetapan hukum-hukum Alquran. Maka tidaklah semua itu menempati kedudukan martabat Alquran dalam kehujujannya. *Kedua*, menafsiri sebuah surat atau ayat dengan lafaz Arab sebagai sinonim lafaz-lafaz Alquran. Sekalipun penafsiran itu sudah sesuai dengan makna (*dalalah*) yang ditafsiri. Karena Alquran itu terdiri dari lafaz-lafaz Arab yang khusus yang diturunkan oleh Allah SWT. *Ketiga*, Penerjemahan sebuah surat atau ayat ke dalam bahasa Asing (selain bahasa Arab) tidak dianggap sebagai Alquran. Sekalipun dalam pengalih bahasaan itu dipelihara ketelitiannya dan penyempurnaan persesuaian maknanya dengan yang diterjemahkan. Karena Alquran terdiri dari lafaz-lafaz Arab yang khusus diturunkan oleh Allah SWT. Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam Ilmu Ushul Fikih*. h. 22-23

¹⁵⁰ Muhyiddin Abdus Salam, *Pola Pikir Imam Syafii* (Jakarta : Fikahati Ameska, 1995) h. 46

¹⁵¹ Zakiyuddin Sya'ban, *Ushul Fiqh al-Islami* (Mesir : Matba'a Dar al-Ta'lif, 1965) h. 27

¹⁵² Secara umum hukum-hukum dalam Alquran terbagi kepada dua macam yakni hukum ibadah-dan hukum muamalah. Hukum muamalah secara rinci dibagi kepada : (1). Hukum kekeluargaan yang mengatur hubungan suami isteri, kerabat dan lainnya. Hukum ini sekitar tercatat 70 ayat. (2). Hukum Perdata, mengatur hubungan dengan muamalat perorangan, masyarakat, persekutuan, seperti : jual beli, sewa menyewa, gadai, pertanggungan, syirkah, utang

dikatakan produktifitas hukum terbatas dan kaku, justru dengan keterbatasan ayat hukum senantiasa memberikan ruh terhadap dinamika hukum yang terus bergerak sampai kapanpun. Sehingga setiap hukum yang muncul dan akan muncul kepermukaan sudah direspon melalui semangat hukum terkandung dalam Alquran itu sendiri, di sinilah terletak adanya kandungan kesempurnaan hukum dalam Alquran.

Kesempurnaan Alquran itu sendiri seperti yang ditegaskan oleh M. Cholil Nafis, terlihat ketika Alquran melakukan penjelasan hukum dalam pendekatan *juz'i* (terperinci) dan *kulli* (umum). *Pertama*, penjelasan secara *juz'i* dimaksudkan dimana Alquran menjelaskan hukum secara jelas dan terurai, seperti masalah akidah, hukum waris, hudud, kaffarat dan lainnya. Hikmahnya tiada lain tertutup untuk ditakwilkan atau diinterpretasi karena ini merupakan wilayah *ta'abud* (irrasional). Namun terbuka untuk digali dan dicari untuk menemukan hikmah yang terkandung tanpa penambahan dan perubahan hukum asalnya. *Kedua*, penjelasan secara *kulli* dimaksudkan, adanya kesempatan untuk melakukan ijtihad, dikarenakan sifat hukum itu bergerak dan selalu beroreantasi kedepan. Hukum – hukum itu dapat ditemukan dalam hukum kebendaan, perundang-undangan, hukum tata negara, dan lainnya. Hikmahnya ada kesempatan bagi dalil hukum Islam selain Alquran untuk menjelaskan hukum-hukum tersebut melalui hadis dan ijtihad serta metode ijtihad lainnya seperti *ijma' qiyas, istihsan, istishab, masalah al-mursalah, urf dan sadd al-dhara'i*.¹⁵³

Artinya Alquran memberikan ruang kepada dalil hukum Islam lainnya, sesuai dengan petunjuk Alquran itu sendiri melalui hirarkhis sumber atau dalil hukum yang telah ditetapkan. Dengan demikian tidak ada persoalan hukum yang tidak terjawab atau luput dari sebuah penjelasan sumber ataupun dalil hukum

piutang dan lainnya, ayat ini sekitar 70 ayat. (3). Hukum Pidana, berhubungan dengan tindak kriminal, ayat ini terdiri dari 30 ayat. (4). Hukum acara berhubungan dengan pengadilan, kesaksian dan sumpah. Ayat ini sekitar 13 ayat. (5). Hukum Ketatanegaraan, berhubungan dengan peraturan pemerintah dan dasar-dasarnya. Ayat ini sekitar 10 ayat. (6). Hukum Internashional, hukum yang berhubungan dengan antar negara Islam dan non negara Islam, tata cara pergaulan dengan selain muslim di dalam negara Islam, hubungan umat Islam dan non muslim. Ayat ini sekitar 25 ayat. (7). Hukum ekonomi dan keuangan, berhubungan dengan hak miskin yang meminta-minta, hak orang miskin dari orang kaya. Ayat ini sekitar 10 ayat. Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam Ilmu Ushul Fikih*, h. 40 - 41

¹⁵³ M.Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah*, h. 32.

Islam, karena wujud dari kesempurnaan hukum dalam Alquran itu sendiri begitu elastis dan fleksibel dalam menjawab setiap kebutuhan hukum yang muncul.

Dalam konteks zakat dan persoalan hukum zakat kontemporer, Alquran juga sudah menjelaskan melalui dua pendekatan *tafshiliyah* dan *ijmaliyah* atau *juz'iyah* dan *kulliyah*. Secara *juz'iyah* mulai dari sumber zakat, asnaf zakat dan lain dijelaskan secara terurai dan rinci, berdasarkan persoalan hukum yang muncul pada masa Rasulullah. Namun dibalik itu juga Alquran memberikan pesan *kulliyah* atau *ijmaliyah*. Banyak persoalan hukum zakat yang tidak ditemukan pada masa Rasulullah, kemudian muncul dan berkembang hari ini mulai dari persoalan sumber zakat, asnaf zakat dan pengelolaan zakat membutuhkan pengembangan hukum yang baru dan menjadi wilayah dari dalil hukum Islam lain, yang tetap bertolak dari sumber hukum yang terperinci dan kaidah-kaidah umum Alquran. Disinilah terletak kesempurnaan Alquran sebagai sumber hukum Islam yang pertama dan utama dalam menjawab kebutuhan hukum dari umat sendiri.

2. Al - Sunnah (السنة)

Sunnah (السنة) secara bahasa diartikan “jalan yang biasa dilalui”.¹⁵⁴ Sedangkan secara istilah sunnah diartikan segala sesuatu yang diriwayatkan oleh Nabi Muhammad saw yang berkaitan dengan hukum.¹⁵⁵ Abu Ishak al-Syatibi secara terminologi mengartikan sunnah : “ ما جاء منقولا عن النبي صلعم على الخصوص مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز بل انما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام كان بيان لما في الكتاب أولا ” (Sunnah ialah apa yang dinukilkan dari Nabi saw secara khusus tentang apa yang tidak disebutkan kepada Nabi melalui kitab Alquran, tetapi ia lahir dari Nabi sendiri baik sebagai penjelasan terhadap al-Kitab atau tidak).¹⁵⁶ Kemudian Abdul Wahab Khallaf,¹⁵⁷ mendefinisikan “ ما صدر عن رسول الله صلعم من قول أو فعل أو تقرير ” (hal-hal yang datang dari Rasulullah baik ucapan, perbuatan atau pengakuan). Dengan demikian apa yang keluar dari Rasulullah baik ucapan, perbuatan dan taqirirnya akan membentuk menjadi hukum Islam

Berbagai pengertian di atas,¹⁵⁸ menunjukkan kedudukan sunnah sangat penting dalam hukum Islam. Sunnah ditetapkan sebagai sumber hukum Islam yang kedua setelah Alquran yang wajib diikuti sama halnya dengan Alquran. Menurut Abdul Wahab Khallaf, bukti-bukti atas kehujjahan sunnah itu dapat dilihat : *Pertama*, adanya nash-nash Alquran yang menegaskan mengikuti perintah Rasul (Qs. ali Imran : 32, Qs. al-Nisa’ : 4, Qs. al-Nisa’ : 9, Qs. al-Nisa’ :

¹⁵⁴ Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ulul al-Hadis : Ulumuha wa Musllallahuha* (Beirut : Dar al-Fikr, 1981) h. 17.

¹⁵⁵ *Ibid.*, h. 19

¹⁵⁶ Abu Ishak al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*. Jilid IV (Mesir : Dar al-Fikr al-Arabi, tt) h. 3

¹⁵⁷ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Fikih*, h. 46

¹⁵⁸ Selain pengertian di atas, ada lagi istilah yang digunakan seperti kata “ ما أثر عن النبي ” (segala sesuatu yang bersumber dari Nabi) dan kata “ ما أضيف الى النبي ” (segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi). Definisi di atas adalah definisi yang dirumuskan oleh para ahli hadis, penekanannya terlihat pada aspek yang dihubungkan dengan ucapan, perbuatan dan pengakuan Rasulullah. Sebab menurut ahli hadis bahwa sunnah disamping terkait dengan ucapan, perbuatan dan pengakuan Nabi juga mencakup aspek-aspek sifat dan hal ihwal tentang diri beliau baik sebelum menjadi Nabi maupun sesudahnya. Sementara kalangan ahli ushul fikih dan fikih adalah “Semua ucapan Nabi yang dapat dijadikan dasar (alasan) untuk penetapan hukum.” Dengan demikian antara ahli hadis dan ahli ushul dalam melihat sunnah terdapat perbedaan. Kalangan ahli hadis mendefinisikan sunnah lebih luas tidak hanya terbatas pada ucapan, perbuatan dan pengakuan Nabi. Sementara kalangan ahli ushul mendefinisikan sunnah dalam lingkup terbatas hanya meliputi pada ucapan, perbuatan dan pengakuan saja. Romli, *Muqaranah Mazahib fil Ushul* (Jakarta : Media Pratama, 1999) h. 67 - 68

465, Qs al-Ahzab : 4, Qs. al-Hasyr : 7). Ayat – ayat ini saling bersandaran, sehingga mendatangkan arti secara pasti, bahwasanya Allah mengharuskan mengikuti Rasul-Nya terhadap apa yang disyariatkan. *Kedua*, adanya ijma' sahabat semasa hidup Nabi dan setelah wafatnya mengenai keharusan menikut Nabi. *Ketiga*, adanya penjelasan Alquran bersifat *mujmal* dalam bidang ibadah seperti shalat, puasa, haji dan lainnya yang membutuhkan penafsiran melalui hadis, maka segala sesuatu yang dijelaskan oleh hadis harus diikuti dan dijadikan *hujjah*, karena ia bersumber dari Rasulullah yang *ma'shum* yang telah diberikan Allah kekuasaan untuk menjelaskan dalam rangka pembentukan hukum syariat Islam.¹⁵⁹

Menurut Imam Syafii ada dua alasan mendasar sunnah dijadikan sebagai hujjah. *Pertama*, dilihat dalam pendekatan dalil *naqli* (nas) berupa penjelasan Alquran sendiri terhadap kedudukan hadis. Misalnya, Qs. al-Nisa' : 59 dimana Allah mewajibkan kepada manusia untuk taat kepada Allah. Qs. al-Fath : 10, Allah menjelaskan taat kepada Rasulullah pada hakikatnya taat kepada Allah SWT. *Kedua*, dilihat dalam pendekatan dalil *aqli* (rasio) bahwa dalam Alquran terdapat kata “*al-hikmah*” yang tersebut dalam beberapa kali dengan “*al-Kitab*” sesungguhnya yang dimaksudkan itu adalah dengan sunnah.¹⁶⁰

Kedudukan sunnah menempati posisi penting setelah Alquran. Kalaulah Alquran disebut sebagai sumber dasar, maka sunnah merupakan sumber operasional terhadap Alquran. Maka eksistensi Nabi adalah tokoh sentral dalam menafsirkan Alquran. Ada tiga fungsi hadis terhadap Alquran : *Pertama*, *bayan ta'kid*, fungsi hadis menetapkan dan menegaskan hukum-hukum yang tersebut dalam Alquran, misalnya perintah shalat (Qs. al-Baqarah : 110). Ayat ini diperkuat oleh hadis Rasul yang berbunyi “Islam dibangun atas lima prinsip, yaitu pengakuan kesaksian bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat...”. *Kedua*, *bayan li-tafsir*, hadis berfungsi menjelaskan ayat-ayat Alquran secara global (*mujmal*), mentakhsiskan (pengkhususan) hukum umum, menjelaskan yang mutlak. Contoh menafsirkan

¹⁵⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam Ilmu Ushul Fikih*, h. 50-52

¹⁶⁰ Al-Syafii, *al-Risalah* (Beirut : Dar al-Fikr, 1309) h. 78-79.

ayat yang global seperti merinci perintah mengerjakan shalat dengan hadis Rasul yang berbunyi: “Shalatlah kamu sebagaimana kamu melihat saya mengerjakan shalat” (صلو كما رأيتموى صلى). *Ketiga, bayan li-taukid*. Berbagai hal yang disampaikan Alquran dijustifikasi Nabi melalui hadisnya. Berbagai ayat Alquran menjelaskan lafaz yang umum, disinilah Nabi memperkuat dari maksud yang disampaikan Alquran. *Ketiga, bayan tasyrik*, yaitu: Menetapkan suatu hukum dengan sunnah yang secara jelas tidak disebutkan dalam Alquran, Nabi diberikan hak prerogatif untuk menetapkan hukum sendiri ketika tidak ditemukan dalam Alquran. Seperti menetapkan hukum berupa larangan mengawini seorang perempuan dengan bibinya, Rasulullah terinspirasi dengan Qs. an-Nisa’ : 23 larangan mengawini dua orang bersaudara.¹⁶¹

Kekuatan yang dimiliki hadis sebagaimana fungsinya terhadap Alquran menjadikan hadis sebagai sumber hukum Islam kedua setelah Alquran. Namun tidak semua hadis masa hidup Nabi selalu mengandung syariah apalagi berkaitan sebagai norma hukum. Menurut Abdul Wahab Khallaf,¹⁶² ada tiga hal dalam perbuatan dan ucapan Nabi yang tidak tergolong syariah : *Pertama*, perbuatan yang berkaitan tabiat kemanusiaannya. Seperti berdiri, duduk, tidur, bangun dan berjalan, makan minum. Perbuatan ini tidak dikategorikan syariah karena motivasinya bukan mengandung misi kerasulannya sebagai Rasulullah. Namun perbuatan itu akan menjadi syariah jika dibarengi dengan keteladanan. *Kedua*, perbuatan yang berkaitan dengan pengalaman dan pengetahuan, seperti pengobatan, bertani dan berniaga, strategi peperangan. Aktifitas kenabian seperti ini tidak dikategorikan syariah kepada umatnya karena motivasinya adalah pengalaman dan pengetahuan keduniaan. *Ketiga*, perbuatan yang berkaitan dengan semangat keagamaan, akan tetapi perbuatan itu tidak lebih sebagai *khususiah* kepada Nabi, seperti Nabi beristeri lebih dari empat orang (Qs. an-Nisa’ : 3) dan menjadikan seorang saksi bernama Huzaimah dalam pernikahannya.

¹⁶¹ Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam Ilmu Ushul Fikih*, h. 52-54

¹⁶² M. Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah*, h. 33. Lihat juga, Abdul Wahab Khallaf, *Ushul Fikih*, h. 43-44

Penegasan-penegasan di atas menjelaskan tidak semua sunnah Nabi itu dijadikan sebagai hukum, sehingga bisa memahami dan memilah mana hadis untuk dipedomani sebagai hukum dan tidak. Kafasitas sunnah sebagai sumber hukum diteliti melalui validitas dan otensitas *sanad* serta rangkaian para perawi hadis itu sendiri. Melalui pertimbangan ini eksistensi sunnah benar-benar dapat dilihat sebagai komplementer bagi Alquran.

Dilihat berdasarkan kuantitas rawi hadis dibagi kepada dua macam yakni: hadis *mutawatir* dan hadis *ahad*. *Pertama*, hadis *mutawatir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak, dan kualitasnya tidak diragukan lagi sebagai *hujjah* hukum. Kualitas hadis ini menurut Asy-Syafii dikutip Lahmuddin Nasution, harus memenuhi persyaratan : (1). *Sanad*-nya bersambung sampai kepada Nabi. (2). Perawinya itu haruslah terpercaya (*siqah*) dalam hal keagamaan dan dikenal sebagai orang yang selalu bicara benar. (3). Perawi mengerti makna hadis yang diriwayatkannya serta mengetahui hal-hal dapat mengubah makna (bila meriwayatkan dengan makna) atau dapat menyampaikan hadisnya persis seperti yang didengarnya, jika ia meriwayatkan berdasarkan hapalan, atau memelihara kitabnya jika ia meriwayatkan dari kitab. (4). Riwayatnya selalu sesuai dengan riwayat para ahli (*al-Hifz wa al-siqat*). (5). Perawi tidak melakukan *tadlis*, artinya tidak meriwayatkan dari seseorang kecuali hadis yang benar-benar didengarnya dari orang tersebut. (6). Persyaratan tersebut harus dipenuhi pada setiap tingkatan dalam jalur periwayatan hadis tersebut.¹⁶³ Berdasarkan persyaratan ini barulah sebuah sunnah dapat dijadikan *hujjah* yang mengikat dan berdiri sendiri. Hadis seperti ini menurut Lahmuddin Nasution, tidak perlu dikaitkan lagi dengan hal-hal yang tidak mendukungnya. Kekuatan sebuah hadis tidak dipengaruhi oleh praktek-praktek atau tradisi yang berlaku dikalangan sahabat atau lainnya.¹⁶⁴

Abu Ishak Ibrahim Ibn al-Shirazy, dikutip M.Cholil Nafis, menjelaskan sebuah kepastian *sanad* dari sebuah hadis, harus memenuhi persyaratan : (1). Hadis harus diriwayatkan dengan jalan *sanad* dimana perawinya dalam jumlah yang

¹⁶³ Lahmuddin Nashution, *Pembaharuan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafii* (Bandung : Rosdakarya, 1996) h. 78

¹⁶⁴*Ibid.*, h. 79.

mustahil mereka itu berdusta. (2). Tingkatan pertama dari periwayat harus dapat menyaksikan langsung perkataan maupun perbuatan Nabi. (3). Persyaratan pertama dan kedua di atas mesti dimiliki setiap tingkatan *sanad* yang dimulai dari tingkatan pertama dan berakhir pada pendengar/perawi hadis terakhir.¹⁶⁵

Kedua, hadis *ahad*, adalah hadis yang diriwayatkan oleh satu orang yang tidak memenuhi kafasitasnya sebagaimana hadis *mutawatir*. Hadis ini dapat dijadikan *hujjah* yang berkekuatan mengikat dan berdiri sendiri dengan catatan sebagaimana dijelaskan Asy-Syafii, haruslah bersambung *sanad*-nya yang terpercaya meskipun diriwayatkan satu orang. Keterpercayaa dan bersambungnya *sanad* sudah cukup menjadi dasar, tanpa harus terkait dengan jumlah perawi.¹⁶⁶ Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh para sahabat, tabiin dan ulama mereka sepakat bahwa hadis *ahad* dapat dijadikan *hujjah* untuk menetapkan hukum jika benar-benar datang dari Rasulullah. Sedangkan para ulama Imam mazha fikih dalam mengamalkan hadis *ahad* menetapkan persyaratan masing-masing sesuai dengan kecenderungan mazhab mereka masing-masing.¹⁶⁷

¹⁶⁵Terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai jumlah perawi hadis *mutawatir*. Mayoritas ahli fikih berpendapat bahwa sebuah hadis yang disampaikan melalui jalan *sanad* yang kurang dari lima tidak dapat dianggap sebagai *mutawatir*. Hal itu karena penerimaan hadis seperti ini melibatkan refleksi. Dalil mereka dalam menolak hadis tersebut sebagai hadis *mutawatir* berasal dari cara tata hukum kesaksian. Mereka beralasan bahwa seorang hakim menerima kesaksian hanya setelah terdapat empat saksi dalam makamah dan ia mesti menggunakan daya pikirnya untuk meneliti karakter atau pribadi saksi-saksi tersebut untuk memastikan kebenarannya dan menghindari mereka menipu. Oleh karena itu analogi antara saksi dan perawi dianggap *sahih*, maka pengetahuan yang dinyatakan oleh empat perawi tidaklah pasti, karena menuntut adanya daya pikir untuk menentukan mereka dipercayai atau tidak. Sebahagian ahli fikih juga menentukan jumlah minimum perawi *mutawatir* yaitu lima orang. Sedangkan ulama lain menentukan jumlah berbeda ada yang 12, 20, 70 atau 313 orang. Pilihan 70 misalnya didasarkan atas perkiraan jumlah orang yang mengikuti Nabi Musa As. Sedangkan angka 313 menggambarkan jumlah pejuang muslim yang ikut serta bersama Nabi saw dalam perang Badar. Tetapi diakui bahwa secara umum jumlah 5 orang atau lebih dapat menghindarkan terjadinya kebohongan berjamaah secara langsung. M.Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah*, h. 34-35

¹⁶⁶Menurut Asy-Syafii, mengenai hal ini suatu hadis yang diriwayatkan secara bersambung melalui *sanad* yang terpercaya haruslah diterima sebagai *hujjah*, meskipun diriwayatkan oleh seorang (hadis *ahad*). Keterpercayaan dan kebersambungan *sanad* sudah cukup menjadi dasar, tanpa harus terkait dengan jumlah perawinya. Mengenai hal ini ia menyatakan tidak mengetahui adanya khilaf di kalangan para ulama terdahulu. Tidak pernah menemukan adanya hadis *shahih* menurut ahli hadis tetapi ditinggalkan oleh seluruh ulama, kecuali berpaling kepada hadis lain. Lahmuddin Nashution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafii*, h. 80-81

¹⁶⁷ M.Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah*, h. 34-35

Dalam konteks zakat, kedudukan hadis sangat penting untuk mengakomodir kebutuhan hukum zakat. Ayat-ayat zakat yang bersifat umum ditafsirkan oleh sunnah, membedakan pernyataan umum yang mengandung maksud khusus atau keduanya. Selain itu juga sunnah punya kapasitas menetapkan kasus-kasus hukum zakat terhadap berbagai persoalan hukum yang belum muncul. Sehingga betul-betul dirasakan kehadiran hukum zakat bahagian yang tidak terpisahkan dari penetapan sunnah.

3. *Al-Ijma'* (الاجماع)

Ijma' (الاجماع) bahagian dari metode pengembangan ijtihad. *Ijma'* secara etimologi diartikan dengan “*al-ittifaq*” (اتفاق) artinya “kesepakatan”. Sedangkan secara terminologi *ijma'* dengan mengutip pendapat *uhuliyyin*, (اتفاق جميع) (ألمجتهدين من المسلمين في عصر من المعصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي في واقعة) diartikan kesepakatan para mujtahid dari umat Muhammad saw pada suatu masa setelah wafatnya Rasulullah terhadap suatu hukum syara'.¹⁶⁸

Berdasarkan pengertian ini terdapat empat syarat terbentuknya *ijma'* : *Pertama*, adanya sejumlah mujtahid pada waktu terjadinya suatu peristiwa, karena kesepakatan itu tidak dapat dicapai kecuali dengan beberapa pendapat. *Kedua*, adanya kesepakatan semua mujtahid umat Islam atas suatu hukum syara' mengenai suatu peristiwa pada waktu terjadinya tanpa melihat negeri, kebangsaan atau kelompok. *Ketiga*, adanya kesepakatan mereka dengan mengemukakan pendapat masing-masing mereka secara jelas mengenai suatu kejadian, baik dengan ucapan (fatwa) atau melalui perbuatan (keputusan). *Keempat*, dapat direalisasikan kesepakatan dari semua mujtahid atas suatu hukum.¹⁶⁹

Bukti atas kehujaan *ijma'* itu adalah : *Pertama*, melalui Alquran Allah memerintahkan taat kepada *ulil amri* diantara umat Islam sebagaimana perintah mukminin menaati Allah dengan Rasulnya (Qs. an-Nisa':59). Lafal *ulil amri* diartikan “hal atau keadaan” arti ini bersifat umum bisa bersifat dunia bisa bersifat *uhrawi*. *Ulil amri* dunia adalah raja, pemimpin dan penguasa. Sedangkan *ulil amri*

¹⁶⁸ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Fikih*, h. 45

¹⁶⁹ *Ibid.*, h. 45-48

agamawi yaitu para mujtahid dan ahli fatwa agama (hukum). *Kedua*, Suatu hukum yang telah disepakati oleh pendapat semua mujtahid umat Islam pada hakikatnya adalah hukum umat Islam yang dilakukan para mujtahid. *Ketiga*, ijma' atas hukum syar'i harus disandarkan kepada tempat bersandar syar'i, karena mujtahid Islam itu mempunyai batas-batas yang tidak boleh dilampoi olehnya.¹⁷⁰

Kekuatan hukum pada ijma' sesungguhnya terletak adanya kesepakatan kelompok yang diyakini akan kebenarannya. Sebagaimana hadis Rasulullah mengatakan : "Sesungguhnya umatku tidak pernah bersepakat atas sebuah kesesatan." (HR. Ibn Majah). Kesepakatan kelompok melahirkan keyakinan pasti (*qath'i*) meskipun sebuah konsensus tentang persoalan hukum tertentu didapatkan dari hadis *ahad*.¹⁷¹ Kesepakatan itu melahirkan hukum yang mengikat jika konsensus dibangun berdasarkan dalil hukum yang jelas, jika konsensus dibangun tanpa ada landasan dalil dari teks hukum atau melalui analogi hukum karena adanya faktor hukum yang sama, maka kesimpulan hukumnya ditolak.

Keputusan ijma' menurut sebahagian ahli fikih bersifat mengikat, wajib diamalkan dan tidak boleh ada kajian ulang dalam menilai hukum yang telah diputuskan oleh generasi berikutnya apapun bentuk kesepakatan itu. Imam Syafii berpendapat ijma' merupakan salah satu *hujjah* syariah. Kedudukan ijma' berada di bawah al-Kitab dan al-Sunnah baik yang *mutawatir* maupun *ahad*.¹⁷² Sebahagian dari kalangan mazhab Syafii berpendapat jika semua mujtahid aktif secara bersama melakukan ijma' (*ijma' sharih*) melalui *sanad mutawwatir* maka konsensus yang dilakukan bersifat pasti (*qath'i*) dan mengikat. Tetapi jika hanya sebahagian mereka aktif dan sebahagian pasif dengan *sanad* yang bersifat *ahad*, maka hasil konsensus hukum yang dilakukan bersifat *zhanni* dan tidak mengikat.¹⁷³

Keabsahan sebuah ijma' mengharuskan konsensus dilakukan dalam kontek kesepakatan ulama dalam dunia internasional, menjadi perdebatan dikalangan ulama apakah memungkinkan terjadi atau tidak. Pandangan ulama

¹⁷⁰ *Ibid.*, h. 45-48

¹⁷¹ M.Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah*, h. 36-37

¹⁷² Suleman Abdullah, *Dinamika Qiyas Dalam Pembaharuan Hukum Islam Kajian Qiyas Imam Syafii* (Jakarta : Pedoman Ilmu Jaya, 1996) h. 86

¹⁷³ M.Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah*, h. 37.

Mu'tazilah ijma' seperti al-Nizam mengatakan tidak akan pernah terjadi disebabkan : (1). Berdasarkan petunjuk Alquran, bahwa tidak ada satu ayatpun menjelaskan kepada umat Islam melakukan ijma' jika terjadi perselisihan. (2). Berdasarkan petunjuk hadis Muadz bin Jabal tentang ijtihad tidak menyebutkan ijma'. (3). Ijma' secara akal tidak mungkin terjadi karena setiap orang mempunyai keinginan tersendiri sesuai dengan latar belakangnya, sehingga sulit melakukan komunikasi dan penyebaran informasi secara serentak.¹⁷⁴

Para ulama aliran Syiah juga berpendapat, ijma' hanya terjadi pada *ahl al-Bayt* yakni keluarga dari Ali Ibn Abi Thalib, di luar daripada itu ijma' tidak diakui.¹⁷⁵ Berbeda dari pandangan di atas, menurut Imam Ahmad Ibn Hanbal, ijma' hanya terjadi pada zaman sahabat Nabi saw, pada masa Abu Bakar dan masa Umar Ibn Khattab saja. Setelah itu karena faktor bertebarannya para ulama, serta karena persoalan politik pecahnya umat Islam, tidak memungkinkan lagi terjadinya ijma'.¹⁷⁶

Pendapat Ahmad Ibn Hanbal banyak diterima banyak kalangan, mengingat sulitnya terjadinya ijma' dilakukan secara internasional. Berbagai faktor seperti faktor sosial, ekonomi, politik dan kondisi alam, adalah kondisi yang sangat tidak mungkin terjadinya adanya kesepakatan ulama dalam konteks dunia internasional. Sehingga banyak kalangan ulama menilai ijma' yang bisa dilakukan saat ini adalah ijma' yang sifatnya terbatas bukan secara ideal. Menurut Wahbah al-Zuhaily konsensus dapat dilakukan oleh sekelompok ulama dalam wilayah tertentu yang diselenggarakan oleh organisasi atau negara. Di Indonesia konsensus terhadap peristiwa hukum tertentu banyak dikoordinasikan oleh Majelis Ulama Indonesia. Dalam beberapa tahun terakhir kadang-kadang juga sulit dilakukan secara kesepakatan bersama. Misalnya dalam penentuan awal Ramadhan dan 1 Syawal juga dalam keputusan hukum yang tidak adanya konsensus yang sama.

Dalam konteks hukum zakat Indonesia eksistensi ijma' ulama merupakan metodologi penting dalam proses *istinbath* hukum zakat. Kebutuhan hukum - hukum zakat Indonesia harus dilihat seiring dengan pertumbuhan potensi zakat

¹⁷⁴ *Ibid.*, h. 37-38

¹⁷⁵ *Ibid.*, h. 38

¹⁷⁶ *Ibid.*

dan aspek pengelolaan zakat Indonesia. Apalagi ijma' hanya bisa dilakukan secara terbatas sudah pasti senantiasa aktif mengakomodir kebutuhan hukum lokal. Ijma' ulama terdahulu dapat dilakukan peninjauan ulang apakah masih relevan dengan kebutuhan hukum lokal yang ada. Begitu juga hukum-hukum yang belum ditetapkan membutuhkan penetapan hukum baru, dapat dilakukan melalui ijma' ulama Indonesia.

4. *Al-Qiyas* (القياس)

Qiyas (القياس) merupakan bahagian dari metode ijtihad dan banyak memberikan kontribusi terhadap pengembangan hukum Islam. Qiyas secara etimologi diartikan “ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan atau menyamakan sesuatu dengan yang lain”. Secara terminologi, mengutip pendapat al-Amidi : “Sesuatu bentuk kesamaan antara *far'* dan *ashl* dalam *illah* yang digali dari hukum *ashl'*” (عبارة عن الاستواء بين الفرع والاصل في العلة المستنبطة من حكم الاصل)¹⁷⁷ Kemudian Taj al-Din al-Subki mendefinisikan qiyas kepada “ Memasukkan sesuatu yang dimaklumi (*far'*) ke dalam hukum yang dimaklumi (*ashl*) karena sama adanya *illat* yang mempersamakannya dalam pandangan mujtahid” (حمل معلوم على معلوم لمساواته له في علة حكم عند الجامل)¹⁷⁸. Sedangkan menurut ahli ushul qiyas didefinisikan : “membandingkan suatu kasus hukum dengan suatu kasus hukum yang ada ketetapan dalam nash disebabkan adanya persamaan *illat* hukum dalam kedua hukum itu”¹⁷⁹

Berdasarkan pengertian ini, terdapat empat unsur dalam proses merumuskan qiyas ; *Pertama*, *Ashl* (الاصل) yaitu kasus dan peristiwa hukum yang terdapat dalam nash. *Kedua*, *furu'* (الفروع) yaitu berupa adanya kasus baru yang memerlukan penyelesaian hukum. *Ketiga*, *illat*, (العلة) yaitu berupa alasan, motif atau sifat umum yang dapat disamakan antara *furu'* dan *ashal*. *Keempat*,

¹⁷⁷Al-Amidi, Ali Ibn Abi Ali Ibn Muhammad, *al-Ahkam fi Usul al-Ahkam* (Mesir : Dar al-Fikr, 1928) h. 1-8

¹⁷⁸Taj al-Din Abd Wahab al-Subki, *Jam' al-Jawam'* (Mesir : Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, t.t) h. 202

¹⁷⁹Abdu al-Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyrik al-Islami fima la nashsha* (Kuwait : Dar al-Qalam, 1972) h. 19

hukm (الحكم) yaitu berupa norma hukum, setelah adanya kesimpulan persamaan yang ada pada kasus baru dan kasus asal, sehingga hukum baru ditetapkan.¹⁸⁰

Topik yang cukup menarik dan diperbincangkan oleh ulama tentang unsur-unsur qiyas di atas adalah tentang *illat*.¹⁸¹ Bagaimana perbedaan antara *illat* dengan hikmah dan bagaimana mengetahui sebuah sifat atau kesimpulan sifat dapat dianalogikan dengan kasus *ashal*. Perbedaan antara *illat* dan hikmah dalam pandangan ulama ushul fikih dilihat beragam pandangan, al-Syatibi menjelaskan *illat* itu dan hikmah dua hal yang utuh, *illat* adalah hikmah sendiri dalam bentuk maslahat atau *mafsadat* yang berkaitan dengan ditetapkannya perintah, larangan atau keizinan baik keduanya *zahir* atau tidak, *mudhabit* atau tidak.¹⁸² Dengan demikian *illat* itu adalah maslahat dan *mafsadat* itu sendiri, sehingga hukum ditetapkan berdasarkan hikmah bukan berdasarkan *illat*. Disini hikmah merupakan sifat yang *zahir* tetapi tidak *mudhabit*. Hikmah itu akan menjadi *illat* setelah dinyatakan *mudhabit*. Maka disinilah dicari *mazhinnat*-nya, adanya indikator yang menerangkan bahwa hikmah dapat dinyatakan *mudhabit*.¹⁸³

¹⁸⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Fikih*, h. 60.

¹⁸¹ *Illat* adalah sifat dalam hukum *ashal* yang dijadikan dasar hukum, dengan itu diketahui hukum tersebut dalam cabang, seperti “memabukkan” adalah sifat yang terdapat pada *khamar* yang dijadikan dasar keharamannya. Dengan itu diketahui wujud keharaman dalam setiap arak yang memabukkan. Terdapat syarat-syarat *illat* : *Pertama*, hendaknya ia merupakan sifat yang nyata, bersifat material yang bisa dijangkau oleh panca indera yang lahir. Misalnya *iskar* (memabukkan) bisa dijangkau oleh rasa pada *khamar*, dengan rasa itu dapat nyata wujudnya pada arak lain yang memabukkan. *Kedua*, hendaknya merupakan sifat yang pasti yakni tertentu dan terbatas dapat dibuktikan wujudnya pada cabang dengan membatasi atau karena terdapat sedikit perbedaan. Karena asas qiyas adalah bersamaan cabang dan *ashal* pada *illat* hukum *ashal*. Kesamaan itu mengharuskan adanya *illat* sebagai yang pasti dan terbatas, sehingga menjatuhkan bahwa dua kejadian itu sama *illat*-nya, seperti pembunuhan secara sengaja menganiaya oleh pihak ahli waris kepada yang mewariskannya. *Ketiga*, hendaknya merupakan sifat yang sesuai, terdiri dari tempat dugaan mewujudkan hikmah hukum, artinya bahwa hubungan hukum dengan sifat, ada atau tidak ada harus diwujudkan apa yang menjadi pembuat hukum dalam membentuk hukum dari segi menarik keuntungan atau menghindari bahaya, karena meminimalisir secara hakiki dan tujuan utama pembentukan hukum adalah hikmahnya. *Keempat*, hendaknya tidak merupakan sifat yang terbatas pada *ashal*, artinya harus sifat yang diwujudkan pada beberapa individu dan bisa didapat pada selain *ashal*. Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam Ilmu Ushul Fikih*, h. 99-102

¹⁸² Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, Jilid. 1 h. 185. Lihat, Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta : Logos Publishing House, 1995) h. 49

¹⁸³ Contoh bidang ibadah tentang shalat *qasar*. Menetapkan boleh atau tidaknya shalat *qasar*, *illat*-nya adalah *safar* atau bepergian. Sedangkan *masyaqqat* atau kesulitan merupakan hikmah dibolehkannya shalat tersebut. Jadi boleh atau tidaknya melakukan shalat *qasar* menurut mereka tergantung ada atau tidak adanya *illat*, yakni bepergian dianggap sebagai indikator (*mazhinnad*) adanya *masyaqqat*. Kemudian contoh bidang muamalat seperti tentang *syuf'ah*, yaitu

Sementara itu Wahbah al-Zuhaili membedakan antara *illat* dan hukum. *Illat* adalah sifat tertentu yang dapat diketahui secara obyektif (*zahir*) dan mempunyai tolak ukur (*mundhabith*) sesuai dengan ketentuan hukum (*munasib*) yang keberadaannya merupakan penentu adanya hukum. Sedangkan hikmah adalah sesuatu yang menjadi tujuan atau maksud disyariatkannya hukum dalam wujud kemaslahatan bagi manusia.¹⁸⁴ Sebenarnya seperti ditulis Fathurrahman Djamil, perbedaan keduanya terletak pada peranannya dalam menentukan ada atau tidak adanya hukum *illat* merupakan tujuan yang dekat dan dapat dijadikan dasar penetapan hukum, sedangkan hikmah merupakan tujuan yang jauh dan tidak dapat dijadikan dasar penetapan hukum.¹⁸⁵ Dengan kata lain *illat* adalah sifat yang dapat diketahui dan menjadi faktor lahirnya sebuah hukum atau tidak. Sedangkan hikmah adalah tujuan akhirnya adanya syariah.

Metode untuk mengetahui *illat* hukum, dalam kajian ushul fikih dilakukan dalam beberapa metode, Wahbah al-Zuhaili sebagai berikut : (1). *Metode takhrij al-manath*, yaitu mengeluarkan sifat yang sesuai atau hampir sama untuk dijadikan *illat* dan dibandingkan dengan sifat yang lainnya jika tidak secara eksplisit atau implisit diterangkan oleh teks. (2). *Metode tanqih al-manath*, yaitu upaya menemukan pemahaman dari teks untuk menentukan *illat* dengan cara mengenal pasti sifat yang termasuk dan tidak termasuk dalam *illat*. (3). *Tahqiq al-manat*, yaitu usaha untuk menentukan *illat* dalam beberapa contoh setelah ditentukan *illatnya* bagi sesuatu barang baik ditegaskan oleh teks, konsensus

hak pembelian bagi seorang yang berserikat dengan penjual dalam sebidang tanah atau tempat tinggal. Dalam hal ini persekutuan merupakan *illat* adanya hak *syufah*. Sedangkan hikmatnya adalah untuk menghindari kesulitan yang timbul disebabkan masuknya orang lain yang bukan sekutunya. Dengan demikian persekutuan dijadikan sebagai *illat* adanya hak *syufah*, karena diasumsikan masuknya unsur lain dalam persekutuan itulah akan terjadi kesulitan ini dianggap sebagai *mazhinnat*. Namun perlu dibedakan antara *illat* bidang ibadah dengan *illat* bidang muamalah. Bidang ibadah *illat* hanya sekedar manfaat, tidak ada padanya pengaruhnya pada *istinbath* hukum, *illat* tidak efektif, karena qiyas dalam bidang ibadah tidak dapat diberlakukan. Sedangkan pada aspek muamalah, *illat* berlaku efektif dalam menetapkan hukum. Hal ini didasarkan pada teori aspek muamalah dapat diketahui hikmat dan rahasianya (*ma'qulat al-makna*) sedangkan aspek ibadah tidak demikian. Praktisnya qiyas merupakan metode yang sering digunakan dalam hukum yang menyangkut muamalah. Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*. h. 49-50

¹⁸⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh*, h. 415

¹⁸⁵ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*. h. 49

ataupun kesimpulan.¹⁸⁶ Ketiga metode ini menentukan perbedaan *illat* dengan hikmah.

Qiyas merupakan bagian dari metode pengembangan ijtihad. Kedudukan qiyas cukup penting sebagai dalil hukum. Bahkan ulama seperti asy-Syafii memberikan lapangan yang cukup luas bagi qiyas sebagai dalil hukum.¹⁸⁷ Menurut Imam Syafii, qiyas berfungsi mengungkapkan hukum dari Alquran dan sunnah. Menurutnya : “Semua peristiwa yang terjadi dalam kehidupan orang Islam, pasti terdapat ketentuan hukum atau indikasi yang mengacu pada adanya ketentuan hukumnya. Jika ketentuan hukum itu disebutkan maka harus diikuti, jika tidak maka haruslah dicari indikasi yang mengacu pada ketentuan hukum

¹⁸⁶Wahbah al-Zuhaili, *al-Fikih al-Islam*. h. M.Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah*, h. 38

¹⁸⁷Dalam tulisan Lahmuddin Nasution, mengutip pendapat-pendapat ulama seperti : al-Isnawi mengatakan menurut mazhab al-Syafii dalam “*al-Mahshul*” qiyas diberlakukan pada *hudud*, *kaffarat*, *taqdirat* dan *rukhash*, sepanjang syarat-syaratnya terpenuhi. Ini berbeda dengan pendapat Hanafi yang tidak membenarkan qiyas pada keempat bidang tersebut. Namun al-Isnawi juga mengutip kitab “*al-Buwaith*” adanya penegasan al-Syafii bahwa qiyas tidak dibenarkan pada masalah “*rukhashah*”. Al-Zanjani mengatakan menurut al-Syafii, qiyas berlaku pada setiap hukum yang *illat*nya dapat diketahui. Bahkan al-Syafii membenarkan berlakunya qiyas dalam masalah yang menyangkut sebab hukum-sebab hukum. Abu al-Husain al-Basri juga mengutip bahwa al-Syafii dan para sahabatnya selalu mencari *illat* hukum dan memberlakukan qiyas pada semua masalah, selama tidak ada dalil yang mencegahnya. Meskipun mengakui bahwa *al-ushul* dan *al-hudud* bukanlah lapangan qiyas. Pada prinsipnya qiyas tetap berlaku padanya bila diperoleh petunjuknya tentang *illat*nya. Dengan memandang dasar pemberlakuan hukum ashal pada *far’u*, qiyas dibagi asy-Syafii kepada dua macam : (1). *Qiyas illat*, yaitu *far’u* disamakan dengan asl berdasarkan sifat yang diketahui sebagai landasan (*manath*) penetapan hukum pada *ashal*, dan sifat itu terdapat pada *far’u*. Misalnya mengqiyaskan *nabidz* (perahan buah selain anggur) kepada *khamar* atas dasar *iskar* (sifat memabukkan) sebagai *illat*nya. Jenis inilah yang telah disepakati sebagai qiyas. Qiyas ini diletakkan di atas dua premis. *Pertama*, bahwa suatu sifat tertentu adalah *illat* bagi hukum *ashl*, misalnya *iskar* pada *khamar*. Dalam hal ini kaitan antara hukum dengan *illat* haruslah berdasarkan dalil-dalil syara’ (Alquran, hadis, ijtihad). *Kedua*, sifat itu terdapat pada *far’u* misalnya keberadaan sifat *iskar* pada *nabidz* dalam contoh di atas. (2). *Qiyas syabah*, berbeda dengan qiyas *illat*, pada qiyas *syabah*, sifat yang dijadikan dasar penyamaan hukum *far’u* dengan hukum *ashl* bukanlah *illat* karena ia tidak berfungsi sebagai landasan bagi hukum *ashl*. Dalam kasus-kasus tertentu, mungkin tidak ditemukan *illat munashib*, yaitu sifat langsung terkait dengan masalah, tetapi terdapat sifat yang diduga (*yuhim*) meliputi masalah itu. Para ahli fikih banyak menggunakan *qiyas syabah*, karena tidaklah mudah menunjukkan *illat* yang benar-benar mempengaruhi hukum berdasarkan nash, ijma’ ataupun *munashabah al-maslahiyah*. Contohnya tentang pengulangan menyapu kepala pada wudhu’. Menurut Abu Hanifah perbuatan itu tidak sunnat diulang-ulang, diqiyaskan menyapu *khuff* (sepatu) pada wudhu’ dan menyapu (muka serta tangan) pada tayamum. Sedangkan asy-Syafii mengatakan menyapu kepala sunat diulang-ulang, sama dengan rukun wudhu’ lainnya menggunakan air. Al-Ghazali menegaskan bahwa *illat* pada kedua qiyas ini tidak dapat dikatakan *mu’atsir* (mempengaruhi hukum) ataupun *munashib* (sesuai dengan kemaslahatan). Namun kesamaan yang dikemukakan itu dapat mempengaruhi pandangan dalam *tarjih*. Contoh lainnya ialah penyamaan wudhuk dengan tayamum dalam hal wajibnya niat, yang hanya didasarkan atas kesamaan (*syabah*) bahwa keduanya adalah *thaharah*. Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafii*, h. 100 - 104

tersebut dengan berijtihad. Ijtihad itu sesungguhnya adalah qiyas.¹⁸⁸ Meskipun dalam konteks tertentu yakni pada kasus hukum ditetapkan oleh nas, didukung oleh *illat* tertentu, tetapi menyimpang dari kaidah-kaidah umum, meskipun *illat* pada hukum seperti ini dapat diketahui, namun mengingat kedudukannya sebagai pengecualian atau penyimpangan, asy-Syafii menggunakan qiyas sifatnya terbatas. Seperti kasus *hudud*, *taqdirat* dan *rukhsah*.¹⁸⁹ Sedangkan mazhab ulama lain menggunakan qiyas sifatnya terbatas meskipun sebahagian ulama ada yang menolak menetapkan hukum dengan qiyas.

Kontribusi qiyas dalam pengembangan hukum Islam mempunyai nilai strategis. Tingkatan qiyas berada di bawah Alquran dan hadis, karena qiyas

¹⁸⁸Selanjutnya Imam al-Syafii menegaskan al-Qiyas berfungsi dan sangat berperan dalam mengungkapkan hukum peristiwa yang tidak disebutkan nash. Imam Syafii menjelaskan hasil (pengetahuan hukum) yang diungkapkan qiyas tidak sama peringkatnya dengan (pengetahuan) hukum yang diperoleh secara sarih dari Alquran atau al-sunnah dan ijma'. Alasannya karena pengetahuan hukum yang diperoleh dengan qiyas hanya benar secara lahir (menurut apa yang dicapai oleh kemampuan luar mujtahid) yang tidak aman dari pengaruh subyektifitas. Suleman Abdullah, *Dinamika Qiyas Dalam Pembaharuan Hukum Islam Kajian Qiyas Imam Syafii* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996) h. 98 & 100.

¹⁸⁹Al-Ghazali menegaskan perbedaan antara muamalat dan ibadah. Dalam muamalat masalah selalu dapat ditangkap, sedangkan ibadat umumnya bersifat *tahakkum* (semata-mata diatur atas kehendak Allah) dan hikmah (*luth*) yang dikandungnya tidak mudah ditangkap. Itulah sebabnya al-Syafii menahan diri, tidak melakukan qiyas pada bidang ibadat, kecuali bila maknanya benar-benar nyata. Meskipun ruang lingkup berlakunya qiyas cukup luas, asy-Syafii juga memberikan beberapa batasan sehingga qiyas tidak selamanya berlaku secara mutlak pada semua bidang. Terdapat beberapa kasus hukum tertentu yang meskipun *illatnya* diketahui dan dapat ditemukan, namun tidak dapat dijadikan sebagai *ashl* bagi qiyas. Misalnya ketika berwudhu' Rasulullah pernah menyapu khuff dan tidak membasuh kakinya sebagaimana diatur dalam Alquran. Berdasarkan hadis ini dibolehkan menyapu *khuff* sebagai pengganti membasuh kaki. Tetapi disini tidak berlaku qiyas sehingga tidak dibenarkan menyapu serban, cadar (*burqu'*) atau lainnya. Contoh lain Allah mewajibkan denda serta pembebasan budak atas pembunuhan tersalah, kemudian Rasulullah memutuskan bahwa *diat* tersebut dibebankan kepada *aqilah*. Keputusan ini haruslah diikuti menurut apa adanya, *diyat* harus ditanggung oleh *aqilah*, tetapi pembebasan budak ini tetap menjadi kewajiban pelaku, karena itu akibat dari kesalahannya, sesuai ketentuan umum (*al-ashl*), orang yang bersalahlah yang bertanggung jawab atas perbuatannya. Masalah *diad* adalah pengecualiaan berdasarkan sunnah, hal-hal lain tidak dapat diqiyaskan kepadanya. Sejalan dengan itu, al-Syafii juga mengatakan *diad* pidana pembunuhan sengaja diwajibkan atas pelaku, bukan kepada *aqilah* sebab itu tidak diqiyaskan kepada *diad* pembunuhan tersalah di atas. Dalam bidang *jinayah* (pidana) ialah *ghurrah* janin yang berlaku tanpa membedakan apakah janin itu laki-laki atau perempuan. Menurut al-Syafii ini merupakan ketentuan tersendiri, menyimpang dari ketentuan umum yang selalu membedakan hukuman tindakan pidana berdasarkan jenis kelamin korban. Jadi kekhususan ini tidak berlaku pada jenis kasus lainnya. Kasus seperti ini juga dikemukakannya pada kasus *bai al-araya*. Halalnya jenis jual beli ini merupakan ketentuan khusus sesuai dengan sunnah. Disini tidak berlaku qiyas sehingga hukum tersebut tidak dapat dikembangkan kepada kasus lain, ketentuan khusus lainnya dalam bidang jual beli terdapat pada *bai' al-musharrah* yang juga tidak dapat diqiyaskan. Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafii*, h. 105-106

sebagai derivasi dari sumber Alquran dan hadis itu sendiri. Tidak sedikit kasus-kasus hukum diputuskan melalui qiyas termasuk dalam hal ini hukum zakat. Fatwa-fatwa zakat di Indonesia yang diputuskan melalui lembaga-lembaga fatwa yang ada, qiyas diletakkan sebagai metodologi *istinbath* hukum yang tidak terpisahkan.

Terlebih lagi mazhab Syafii sebagai mazhab mayoritas di Indonesia sudah pasti menjadikan qiyas sebagai salah satu metodologi fikih zakat, begitu banyak kasus – kasus zakat diputuskan melalui qiyas. Bahkan terdapat beberapa kemungkinan kesimpulan dalam menentukan nisab, kadar dan waktu mengeluarkan zakat menggunakan qiyas. Sebagai contoh zakat profesi sangat tergantung pada qiyas (analogi) yang dilakukan baik kepada zakat perdagangan, pertanian maupun zakat *rikaz*.

Kalau diuraikan, zakat profesi jika dianalogikan pada zakat perdagangan maka nisab, kadar dan waktu mengeluarkannya sama dengannya dan sama pula dengan zakat emas dan perak. Nisabnya senilai 85 gram emas, kadar zakatnya 2,5 % dan waktu mengeluarkannya setahun sekali setelah dikurangi kebutuhan pokok. Jika dianalogikan dengan zakat pertanian, maka nisabnya 653 kg padi atau gandum, kadar zakatnya sebesar 5 % dan dikeluarkan pada setiap mendapatkan gaji atau penghasilan. Jika dianalogikan dengan pada zakat *rikaz*, maka zakatnya sebesar 20 % tanpa ada nisab dan dikeluarkan pada saat menerimanya. Begitu juga dalam menafsirkan sektor sumber – sumber zakat lainnya dan asnaf-asnaf zakat banyak menggunakan qiyas sebagai metodologi. Pendapat – pendapat seperti cukup berkembang dan menjadi pegangan masing-masing para ulama.

5. *Qaul Sahabi* (قول الصحابي)

Qaul shahabiy (قول الصحابي) secara bahasa terdiri dari dua kosa kata “*qaul*” dan “*sahabat*”. Selain term ini terdapat istilah lain yang berkembang yakni “*mazhab shahabi, fatwa shahabi dan fikih shahabi*”. Namun dalam penempatan dalil-dalil hukum Islam para ulama ushul sering menyebut dengan *qaul shahabiy*,

bahkan hampir seluruh jumbuh menyebut “*qaul shahabi*”.¹⁹⁰ Secara terminologi, *Qaul shahabi* diartikan fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh sahabat Nabi dalam menjawab persoalan hukum yang tidak ditetapkan oleh Alquran dan Sunnah. Kedudukan *qaul shahabi* tidak terlepas dari kafasitasnya dekat dengan Rasulullah, tidak sebatas itu saja seperti yang ditulis oleh Abu Ishak al-Syirazy bahwa dengan kedekatan dan kebersamaannya dengan Rasulullah, mereka menyaksikan diturunkannya Alquran dengan bahasa yang mereka kenal dalam kehidupannya sehari-hari, mereka juga menyaksikan proses turunnya ayat, mereka menyaksikan aktifitas kenabian Rasulullah dalam memberikan pengarah dan perintah. Sehingga mereka mempunyai kafasitas memahami kandungan makna Alquran dan sunnah. Kemudian karena bergaul dengan Nabi, turut membentuk karakter sehingga mereka mampu untuk berbuat adil.¹⁹¹

Kedudukan *qaul shahabat* sebagai *hujjah* terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. Jumbuh ulama fikih termasuk dalam hal ini *mazhab arbaah*, menjadikan *qaul shahabi* sebagai *hujjah*. Para ulama ini beralasan dengan dalil nash “والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه” “Sedangkan alasan lain adalah dalil aqli dengan meletakkan sahabat adalah komunitas yang dekat dengan Rasulullah dibandingkan dengan seluruh umat manusia. Para sahabat disamping dekat dan mempunyai loyalitas juga mengetahui tujuan sayariat dan lainnya.¹⁹² Sebahagian para ulama seperti Imam Syafii, sepakat pendapat sahabat tidak dapat dijadikan *hujjah* bagi sahabat yang lain.¹⁹³ Sementara Imam Malik, pengikut Imam Abu Hanifah dan Imam ar-Razy

¹⁹⁰Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fikih* (Kairo : Dar al-Tauzi’ wa al-Nashyar al-Islamiyah : 1413 H) h. 258

¹⁹¹Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafii*, h. 136

¹⁹²Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fikih*, h. 215

¹⁹³ Imam Syafii menambahkan dalam masalah-nashalah yang tidak termasuk lapangan qiyas atau ijihad, qaul sahabat dapat dijadikan sebagai hujjah. Misalnya ketika berbicara tentang peperangan melawan kaum musyrik, Asy-Syafii mengatakan bahwa orang yang bersembunyi di dalam biara tidak boleh dibunuh, karena mengikuti pendapat Abu Bakar. Contoh berikutnya dalam menentuka denda atas pembunuhan burung di Mekkah, asy-Syafii mengikuti putusan para sahabat, Umar dan lainnya bahwa dikenakan denda seekor kambing. Adapun mengenai masalah yang tidak termasuk lapangan ijihad, telah disepakati bahwa pendapat seorang sahabat tidak mengikat bagi sahabat lainnya. Mereka yang mampu berijihad bebas mengeluarkan pendapatnya masing-masing dan yang tidak mujtahid bebas pula mengikuti salah satu dari pendapat yang ada. Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafii*, h. 137

berpendapat bahwa *qaul sahabi* bagi generasi selain sahabat dapat dijadikan *hujjah*, alasan ini didasarkan kepada : *Pertama*, Qs. Ali Imran : 110 menjelaskan tingginya posisi sahabat. *Kedua*, Penjelasan hadis Nabi saw “ Sesungguhnya para sahabatku bagaikan bintang-bintang, kepada siapapun kalian mengikuti, maka kalian akan mendapat petunjuk” (HR. Muslim). *Ketiga*, secara rasional sahabat adalah golongan yang paling dekat Nabi dan mengetahui banyak tentang aktifitas kenabian dan lain sebagainya.¹⁹⁴

Para ulama yang menolak *qaul sahabi* dijadikan *hujjah* adalah ulama Muktaizilah, Asyariah dan Syiah. Mereka beralasan bahwa Alquran memerintahkan untuk berijtihad dan bukan bertaqlid, kesepakatan bahwa sahabat boleh berbeda pandangan dengan sahabat lainnya dan rasionalnya pandangan sahabat hanyalah berasal dari ijtihad, dimana ijtihad bersifat relatif kemungkinan benar dan bisa salah.¹⁹⁵

Meskipun demikian pendapat sahabat dapat dijadikan *hujjah* bagi generasi setelah masa sahabat jika pendapat tersebut didukung oleh dalil nash. Eksistensi *qaul sahabi* dipandang penting, karena mereka dekat dengan Nabi dan turut dalam aktifitas kenabian. Inilah yang membedakan mereka dengan umat Islam lainnya. Putusan-putusan hukum yang pernah mereka tetapkan harus menjadi pertimbangan, jika keputusan hukumnya didukung oleh nash harus diapresiasi sebagai *hujjah*. Jika keputusan hukumnya relatif lemah karena tidak berdasarkan dalil yang kuat maka tidak dapat dijadikan *hujjah*.

Kontribusi sahabat cukup besar dalam membangun dinamika hukum Islam. Berbagai peristiwa hukum mereka berikan solusi dengan kemampuan yang mereka miliki. Tanpa terkecuali kasus hukum zakat adalah bahagian yang tidak terpisahkan dalam kehidupan mereka setelah wafatnya Rasulullah. Dari itu jika pendapat mereka dipandang masih relevan dengan konteks kekinian adalah suatu hal yang disepakati dalam membangun sebuah metodologi hukum termasuk dalam hal ini metodologi fikih zakat Indonesia. Artinya dalam kepentingan

¹⁹⁴ M.Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah*, h. 40

¹⁹⁵ *Ibid.*

kontekstualisasi fikih zakat pendapat – pendapat tetap diadopsi sebagai metodologi.

6. *Al-Istihsan* (الاستحسان)

Istihsan (استحسان) secara bahasa “memperhitungkan sesuatu lebih baik” atau “adanya sesuatu itu lebih baik” atau “mengikuti sesuatu yang lebih baik” atau “mencari yang lebih baik untuk diikuti, memang disuruh untuk itu”.¹⁹⁶ Secara terminologi, al-Karhi dari kalangan ushul Hanafiyah, yang dikutip Husein Hamid mendefinisikan *istihsan* adalah berpalingnya seorang mujtahid dari suatu hukum menyangkut suatu masalah kepada hukum lain karena terdapat suatu pertimbangan yang lebih utama yang menghendaki perpalingan itu.¹⁹⁷

Istihsan juga didefinisikan berpalingnya mujtahid dari *qiyas jalli* (kejelasan) kepada *qiyas khafi* (ketersembunyian) meskipun *qiyas jalli* itu *illat*-nya dapat diketahui dengan jelas, namun pengaruhnya kurang efektif. Sebaliknya pengaruh akan lebih terlihat pada *qiyas khafi*, meskipun itu tidak terlihat karena lebih diterima secara logika. Disinilah *istihsan* dipahami sebagai upaya untuk mencari jiwa hukum berdasarkan pada *al-qawaid al-kulliyat* (kaidah-kaidah umum) berkaitan dengan *maqashid al-syariah*. Dalam hal *istihsan* mengidentifikasi maslahat, *istihsan* dibagi kepada dua macam yakni *istihsan bi al-nash* dan *istihsan bi al-maslahat*.¹⁹⁸

¹⁹⁶Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih* (Jakarta : Kencana Prenada Media Group, 2009). Jilid. 2, h. 324-325

¹⁹⁷Husein Hamid Hasan, *Nazhariyat al-Maslahah fi al-Fikih al-Islami* (t.tp : Dar al-Nahdat al-Arabiyah, 1971) h. 585

¹⁹⁸*Pertama, istihsan bi al-nash* yakni *istihsan* yang berdasarkan kepada nash lain yang menghendaki tidak berlakunya dalil pertama. Dalil pertama bersifat khusus, sedangkan dalil yang kedua bersifat umum. Jadi lebih bersifat pengecualian. Contoh jual beli *salam*, berdasarkan hadis “*Janganlah kamu menjual sesuatu yang bukan milikmu*” maka jual beli *salam* dilarang. Akan tetapi Nabi sendiri yang mengecualikan ketentuan itu untuk kasus jual beli *salam*. Adapun hikmat dibenarkan jual beli tersebut adalah untuk membantu pedagang yang tidak punya modal yang cukup, sehingga ia dapat memperoleh modal tambahan dari si “calon pembeli”. Hal ini pada gilirannya akan memelihara harta pedagang tersebut, sekaligus mengembangkannya. Lebih dari itu, akad seperti ini mencerminkan kemudahan untuk bermualat. Memelihara harta dalam berbagai peringkat kebutuhannya, termasuk ruang lingkup maqashi al-syariah. *Kedua, istihsan bi al-Maslahat*, yaitu *istihsan* yang didasarkan pada maslahat dalam berbagai peringkatnya, padahal *qiyas* sendiri tidak menghendaki demikian. Adakalanya maslahat itu masuk peringkat *daruriyat* dan adakalanya untuk peringkat *hajiyyat*. *Istihsan* tujuannya untuk memperoleh kemaslahatan, hanya saja kemaslahatan dimaksud adakalanya ditentukan oleh nash dan adakalanya ditentukan

Istihsan sebagai bagian dari metode pengembangan ijtihad dapat dijadikan sebagai *hujjah*, meskipun ulama asy-Syafii dalam berbagai sumber menolak *istihsan* sebagai dalil hukum, sikap penolakannya itu dinyatakan dalam sebuah kitab dengan judul “*ibthal al-Istihsan* yang kemudian dimasukkan sebagai bagian dari kitab induknya “*al-Umm*” beliau mengatakan menjadikan *istihsan* sebagai *hujjah* sama halnya menetapkan hukum menurut kemauan hawa nafsu, tanpa menggunakan dalil nash, ijma’ dan qiyas, dimana sesungguhnya agama telah lengkap dan sempurna.

Berbeda dengan asy-Syafii, justru mazhab Hanafi dan Maliki menggunakan *istihsan* sebagai *hujjah* hukum. *Istihsan* yang dimaksudkan dalam mazhab Hanafi dan Maliki tidaklah sama dengan *istihsan* yang ditentang oleh al-Syafii.¹⁹⁹ Al-Ghazali, al-Karaki dan sebahagian ulama Hanafiyah menjelaskan *istihsan* sebagai peralihan dari satu dalil (qiyas) ke dalil nash dan ijma’.²⁰⁰ Artinya penggunaan dalil seperti ini tidaklah seperti yang dituduhkan oleh asy-Syafii. Menurut Lahmuddin, dalam berbagai literatur menjelaskan juga bahwa al-Syafii sendiri pernah menggunakan *istihsan* dalam ijtihadnya, seperti manahalnya yang dilakukan oleh golongan Hanafi dan Maliki. Misalnya dalam penetapan *mut’ah* (pemberian suami kepada isteri yang diceraikan) sebanyak 30 dirham selama 3 hari, kemudian bolehnya jual beli *ariyah*, dan pemotongan tangan kiri pencuri.²⁰¹

Sesungguhnya cukup menarik apa yang ditulis oleh Replita Samin,²⁰² dalam tesisnya, “*Keritik Terhadap Istihsan*” menjelaskan *istihsan* memiliki tiga pendekatan : *Pertama*, *istihsan* beralih dari tuntutan keumuman nash kepada

melalui ijtihad. Disinilah peran mujtahid untuk mengeksplorasi jenis kemaslahatan sekaligus memperhatikan peringkat kemaslahatannya. Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*. h. 51-52

¹⁹⁹Dalam kitab *ahkam Alquran* menurut Malikiyah dan Hanafiyah, *istihsan* adalah mengamalkan yang terkuat dari dua dalil. Malik dan Abu Hanifah sama-sama membenarkan *takhsish* terhadap keumuman suatu dalil dengan dalil yang lain, baik berupa tunjukan *zhahir* maupun makna. Atas dasar *istihsan*, Malik melakukan *takhsis* dengan masalah dan Abu Hanifah melakukan dengan sahabat. Mereka berdua menerima *takhsis al-Qiyas* dan *naqd al-illah*. Tetapi al-Syafii berpendapat bahwa *illah syara’* yang telah tetap tidak dapat di *takhsish* lagi. Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, juz. IV. H. 117-118. Lihat juga Lahmuddin Nasution, h. 115-116

²⁰⁰Al-Ghazali, *Mustashfa’*. Jld. I h. 274

²⁰¹ Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafii*, h. 118

²⁰²Replita Samin, *Tesis “Keritik Terhadap Istihsan, Studi Perbandingan atas Pandangan Imam Syafii dan Ibn Hazm”* (Jakarta : Program Pascasarjana UIN, 2002) h. 28-31

hukum yang khusus. Seperti kasus Umar Ibn al-Khattab membebaskan pencuri dari hukuman *had* disebabkan karena masa itu masa paceklik. Pada hal tuntutan umum dari Alquran bahwa setiap pencuri baik laki-laki maupun perempuan harus hukum potong tangan (Qs. al-Maidah : 38). *Istihsan* disini adalah bahwa Umar beralih dari tuntutan umum ayat kepada hukum yang khusus, karena orang kaya peduli terhadap hak-hak fakir miskin. Pencuri tidak dihukum *had* berdasarkan tuntutan umum Alquran, karena pada hakekatnya sipencuri mengambil haknya dan orang-orang miskin yang lain. *Kedua, istihsan* beralih dari bentuk qiyas *jalli* kepada qiyas *khafi*. Sehingga *istihsan* itu merupakan dua macam qiyas. Yang pertama yang sangat jelas kesamaannya dengan *ashl* (pokok), namun pengaruhnya dalam mencapai tujuan syariat adalah lemah, inilah yang disebut dengan qiyas. Qiyas kedua, qiyas yang lemah kesamaannya dengan *ashal*, tetapi mempunyai pengaruh yang kuat, inilah disebut dengan *istihsan*. Menurutnya beralihnya mujtahid dari hasil qiyas yang pertama kepada yang kedua karena hukumnya lebih kuat, bukan didasarkan pada *khafi* dan *jalli-nya illat*. *Ketiga, istihsan* adalah beralih dari hukum yang *kulli* (umum) kepada hukum *istisna'i* (pengecualian). Sebagaimana kaedah umum menetapkan bahwa pelaku jasa, seperti tukang jahit pakaian, tukang setrika atau celup tidak bertanggung jawab atas kerusakan pakaian pemesan jasa yang rusak pada proses pengerjaan, karena aqad jasa tersebut telah mengandung makna bahwa konsumen itu percaya terhadap kemampuan pembuat jasa. Namun menurut kalangan ulama Hanafi kepentingan konsumen harus diprioritaskan, pelaku jasa harus bertanggung jawab setiap kerusakan, kecuali disebabkan oleh faktor eksternal manusia seperti bencana alam.

Berdasarkan penjelasan di atas, kedudukan *istihsan* sangat penting dalam proses pembentukan hukum Islam. Apalagi konteks ke kinian dan ke depan *istihsan* bahagian yang tidak terlepas dalam proses pembentukan hukum. Termasuk dalam hal ini adalah pengembangan fikih zakat Indonesia yang harus diletakkan melalui *istihsan*. Menurut Amir Syarifuddin,²⁰³ dalam menyelesaikan hukum kalau hanya semata mengandalkan pendekatan metode lama

²⁰³ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, h. 341

(konvensional) yang digunakan ulama terdahulu untuk menghadapinya, mungkin tidak akan mampu menyelesaikan semua permasalahan tersebut dengan baik, karena itu para mujtahid dituntut mampu menemukan pendekatan atau dalil alternatif diluar pendekatan lama. *Istihsan* dipandang sebagai salah satu metodologi yang tepat dalam merespon persoalan hukum yang semakin kompleks.

Pada konteks zakat misalnya, berdasarkan penjelasan nash yang dikemukakan kitab – kitab fikih kebanyakan berbicara dalam kaitannya sektor pertanian dan sedikit sekali yang berhubungan dengan jasa dan produksi. Pada hal saat ini sektor jasa dan produksi begitu berkembang dan lebih dominan dibandingkan dengan sektor pertanian yang semakin langka. Artinya kalau hanya mengandalkan pendekatan lama dalam merumuskan ketentuannya, maka tidak akan memadai lagi, pada hal dalil – dalil yang bersifat umum seperti “ *ma kasabtum* ” (Qs. al-Baqarah : 264) merupakan petunjuk terbukanya sektor lain seperti jasa dan profesi untuk dijadikan potensi zakat.²⁰⁴ Disinilah pendekatan *istihsan* merupakan metodologi yang tepat untuk menegaskan itu.

7. *Maslahat al-Mursalah* (المصلحة المرسلّة)

Secara etimologi *maslahat* berasal dari bahasa Arab “*مصلحة*” (*maslahah*) merupakan bentuk masdar dari *fiil* “*صلى*” diartikan : manfaat, faedah guna, kebaikan. Ibn Manzur,²⁰⁵ mengistilahkan *maslahah* “*المصلحة الصلاح والمصلحة واحدة*” “*Maslahah* berarti kebaikan dan ia merupakan bentuk *mufrad* dari kata “*masalih*”. Sedangkan secara terminologi *maslahat* diartikan, mengutip pendapat al-Ghazali,²⁰⁶

اما المصلحة فهي عبارة في الاصل عن جلب منفعة او دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فان جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكن نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. و مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونصلهم ومالهم . فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة .

²⁰⁴*Ibid.*, h. 341 - 342

²⁰⁵Ibn al-Manzur, *Lisan al-Arab* (Beirut : Dar al-Fikr, 1972) Juz II, h. 348

²⁰⁶Al-Ghazali, *al-Mustasyfa* (Beirut : Dar al-Fikr, t.th) Juz I, h. 286-287

“*Maslahah* menurut makna asalnya adalah menarik manfaat atau menolak mudarat dari hal-hal yang merugikan. Akan tetapi bukan itu yang kami kehendaki, sebab meraih manfaat dan menghindari mudarat adalah tujuan makhluk. Kemaslahatan makhluk terletak pada tercapainya tujuan mereka. Tetapi yang kami maksud dengan maslahat ialah memelihara tujuan syara’. Tujuan syara’ yang ingin dicapai dari makhluk ada lima yaitu : memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka. Setiap hukum yang mengandung tujuan memelihara kelima hal tersebut disebut maslahat ; dan setiap hal yang meniadakannya disebut mafsadah dan menolaknya disebut maslahat”

Dari pengertian ini dapat disimpulkan asal *maslahat* adalah menarik manfaat dan menolak mudarat. Maslahat sesungguhnya memelihara tujuan hukum Islam yakni pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta manusia. Al-Ghazali membedakan antara maslahat perspektif manusia dengan maslahat perspektif hukum Islam. Ukuran maslahat adalah bersandar kepada syara’.

Selanjutnya, al-Ghazali mendefinisikan *al-maslahat mursalah* diartikan : “Maslahat yang tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu dari syara’ yang membatalkan atau membenarkan” (الم يشهد له من الشرعي بلبطلان ولا بإعتبار نص معين). Al-Ghazali membagi maslahat kepada tiga bagian : *Pertama*, maslahat yang dibenarkan oleh syara’ (المصلحة المعتبرة). Artinya ada petunjuk syara’ baik langsung maupun tidak langsung adanya maslahat menjadi alasan menetapkan hukum. *Kedua*, maslahat yang dibatalkan oleh syara’ (المصلحة الملغاة). Artinya maslahat yang dianggap baik oleh akal, tetapi tidak diperhatikan oleh syara’. *Ketiga*, maslahat yang tidak ada dalil tertentu yang membenarkan atau membatalkannya (المصلحة المرسله). Artinya apa yang dipandang baik oleh akal sejalan dengan tujuan syara’ dalam menetapkan hukum. Namun tidak ada petunjuk syara’ yang memperhitungkannya dan tidak ada pula petunjuk syara’ yang menolaknya. Kategori masalah yang pertama dapat dijadikan *hujjah* dan implementasinya kembali kepada qiyas. Masalah kategori yang kedua dapat dijadikan *hujjah*. Sedangkan kategori masalah yang ketiga (*masalah al-mursalah*) menjadi perdebatan di kalangan ulama.

Al-Ghazali mempertegas pengertian *maslahah al-mursalah* dengan definisi : Setiap maslahat yang kembali untuk memelihara tujuan syara' yang diketahui dari al-kitab (Alquran), sunnah, dan ijma', maslahat itu tidak keluar dari dalil-dalil tersebut. Ia tidak dinamakan qiyas, tetapi dinamakan *maslahah al-mursalah*. Sebab qiyas ada dalilnya tertentu. Adanya maslahat tersebut dikehendaki oleh syara' diketahui bukan saja dari satu dalil, namun berdasarkan dalil yang cukup banyak yang tidak terhitung, baik dari Alquran, sunnah, kondisi dan situasi serta tanda-tanda yang lain, karenanya disebut dengan *maslahah al-mursalah*.²⁰⁷ Kemudian Abdul Wahab Khallaf mendefinisikan *al-maslahah al-mursalah* adalah suatu maslahat yang tidak ditetapkan oleh syar'i sebagai dasar penetapan hukum, tidak pula adil, syari yang menyatakan keberadaannya atau keharusan meninggalkannya.²⁰⁸ Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan *maslahah al-mursalah* adalah : Beberapa sifat yang sejalan dengan tindakan dan tujuan syara', tetapi tidak ada dalil tertentu dari syara' yang membenarkan atau menggugurkan, dan dengan ditetapkannya hukum padanya akan tercapai kemaslahatan dan tertolak kerusakan manusia.²⁰⁹

Al-Maslahat al-mursalah merupakan metode penetapan hukum terhadap peristiwa hukum yang belum diatur secara eksplisit dalam Alquran dan hadis, akan tetapi metode ini mengeksplorasi kemaslahatan secara langsung. Menurut Abdurrahman al-Junaida, dikutip M. Chalil Nafis, *al-maslahat al-mursalah* digunakan untuk menjawab kasus-kasus atau peristiwa hukum yang berkembang sesuai dengan perkembangan perubahan sosial dan tuntutan kehidupan manusia, namun belum terdapat hukum yang diputuskan secara pasti tentang persoalan hukum tersebut.²¹⁰

Al-Maslahah al-mursalah dalam pandangan ulama ushul fikih terjadi perbedaan pendapat. Imam Malik menjadikan *al-maslahat al-mursalah* sebagai *hujjah*, dengan alasan : *Pertama*, maslahat tersebut bersifat *ma'qul (reasonable)*

²⁰⁷ *Ibid.*, h. 311

²⁰⁸ Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fikih* (Jakarta : al-Majlis al-A'la al-Indonesia li al-Da'wat al-Islamiyah, 1972) h. 84

²⁰⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fikih al-Islamiy* (Beirut : Dar al-Fikr al-Muasir, 1986) Cet I. h. 757

²¹⁰ M. Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah*, h. 45

dan *munasib* (relevan) dengan kasus hukum yang ditetapkan. *Kedua*, Maslahat tersebut harus dijadikan dasar untuk memelihara sesuatu yang dharuri dan menghilangkan kesulitan (*raf'u al-haraj*), dengan cara menghilangkan *masyaqqat* dan mudarat. *Ketiga*, maslahat tersebut harus sesuai dengan maksud disariatkan hukum (*maqashid al-syariat*) dan tidak bertentangan dengan dalil syara' yang *qath'i*.²¹¹

Sedangkan asy-Syafii tidak memasukkan *al-maslahat al-mursalah* sebagai *hujjah* hukum. Al-Syafii sangat menekankan keterikatan setiap hukum kepada Alquran, sunnah, ijma' dan qiyas. Satu-satunya metode ijtihad yang digunakan adalah qiyas. Dengan alasan bahwa syariat Islam telah lengkap dan Alquran merupakan *tibyan* (penjelasan) bagi segala sesuatunya, al-Syafii tidak menerima kemungkinan adanya masalah yang tidak terselesaikan dengan nash, baik secara langsung maupun melalui ijtihad yaitu qiyas.²¹²

Berbeda dengan asy-Syafii, al-Ghazali menegaskan *al-maslahat al-mursalah* dapat dijadikan sebagai *hujjah* dengan syarat : *Pertama*, kemaslahatan itu masuk kategori *daruriyat*. Kondisi ini harus diperhatikan apakah akan sampai mengancam eksistensi lima pokok maslahat atau belum sampai pada batas tersebut. *Kedua*, kemaslahatan itu bersifat pasti (*qath'i*), dalam arti yang dimaksud dengan maslahat adalah benar-benar diyakini sebagai maslahat, tidak didasarkan pada dugaan semata (*zhanniy*). *Ketiga*, kemaslahatan itu bersifat *kulli*,

²¹¹Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*. h.43. Bandingkan al-Syatibi, *al-I'tisham* (Kairo : al-Maktabat al-Tijaiyyat al-Kubra, t.th) Jlid. II. h. 364-367

²¹² Lebih lanjut, berbicara tentang teori maslahah pada fikih syafii, Husain Hamid Hasan meneliti berbagai uraian al-Syafii dan menyimpulkan bahwa menurut al-Syafii, ijtihad mencakup *maslahat al-mula'imah* yaitu maslahat yang diketahui melalui nash-nash syara'. Maslahat seperti ini tercakup melalui qiyas. Dengan mengutip beberapa pernyataan al-Syafii bahwa qiyas dapat juga didasarkan atas "makna yang mirip dengan makna yang terdapat dalam *ashl*". Husain Hamid Hasan menyimpulkan bahwa menurut al-Syafii qiyas itu meliputi dua macam : *Pertama*, qiyas dengan *nafsu al-makna*, yakni jika sifat yang menjadi dasar (*illat*) hukum *ashl* benar-benar terdapat pada *far'u*. *Kedua*, qiyas dengan *mits al-makna*, artinya sifat yang terdapat pada *far'u* tidak sama betul dengan sifat yang mendasari hukum *ashl*, tetapi mirip dengannya. Menurutnya *maslahat al-mursalah* itu adalah maslahat yang tercakup oleh sesuatu jenis maslahat yang secara global telah diakui (*muktabar*) oleh syara' tanpa terikat oleh dalil tertentu atau dengan kata lain makna yang sesuai (*mula'im*) dengan jenis maslahat yang diindahkan dalam perlakuan syara' (*tasharruf*). *Maslahat mulaimah* artinya menarik hukum dari pengertian nash atau ujma'. Dalam arti suatu makna dijadikan sebagai *illah* dalam qiyas karena ada nash yang menunjukkan bahwa makna seperti diindahkan oleh syara' dalam penetapan hukum. Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafii*, h. 127-129

dalam arti kemaslahatan itu berlaku secara umum atau kolektif, tidak bersifat individual. Sekiranya kemaslahatan itu bersifat individual, maka maslahat itu harus sesuai dengan *maqashid al-syariah*.²¹³

Jumhur ulama membagi *al-maslahah al-mursalah* dari aspek hubungannya dengan pengakuan (*i'tibar*) syara' kepada tiga macam: *Pertama*, maslahat yang diakui oleh syara' baik macamnya maupun jenisnya. *Kedua*, maslahat yang ditolak oleh syara'. *Ketiga*, maslahat yang tidak dapat membedakan penjelasan syara' baik berupa pengakuan maupun penolakan.²¹⁴

Menurut Amir Syarifuddin, *al-maslahat al-mursalah* adalah salah satu metodologi dalam merespon kebutuhan hukum yang semakin kompleks. Kita akan menghadapi kesulitan menemukan dalil nash atau petunjuk syara' untuk mendudukan hukum dari kasus hukum yang muncul. Untuk kasus tertentu kemungkinan kita akan kesulitan untuk menggunakan metode qiyas dalam menetapkan hukumnya, karena tidak dapat ditemukan padanannya dalam nash (Alquran – hadis) atau ijma' ulama, sebab jaraknya begitu jauh, selain itu terdapat beberapa persyaratan qiyas yang sulit terpenuhi. Disinilah *al-maslahat al-mursalah* dipandang metodologi yang tepat menjawab berbagai kebutuhan hukum

Dalam konteks zakat kedudukan *al-maslahat al-mursalah* akan semakin terasa penting sebagai metodologi hukum dalam menjawab kebutuhan hukum di Indonesia terutama fikih zakat Indonesia. Metodologi fikih zakat Indonesia, harus diperkaya dengan berbagai metodologi, *maslahat al-mursalah* adalah bagian dari solusi yang diinginkan. Ke depan seiring dengan perkembangan sosial dan tuntutan hukum baru termasuk dalam hal ini fikih zakat Indonesia akan banyak menggunakan *maslahat al-mursalah* menerapkan berbasis kemaslahatan menarik manfaat menghindari mudharat, karena peristiwa hukum yang baru tersebut akan tida ditemukan penjelasannya secara tekstual dan implisit dalam nash yang ada.

Pada beberapa contoh seperti adanya sanksi muzakki dapat ditetapkan melalui *al-maslahat al-mursalah*. Artinya contoh ini dipandang sebagai

²¹³Al-Ghazali, *al-Mustashfa*, h. 253-259. Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*. h. 53-54

²¹⁴Al-Ghazali, *al-Mustashfa*, h. 253-259

kebutuhan hukum untuk ditetapkan. Justru besarnya potensi zakat di Indonesia harus dilakukan melalui pengumpulan optimal. Pemaksaan adanya sanksi dapat diterima oleh akal sehat bahwa betul – betul mendatangkan manfaat jika pengumpulan zakat semakin optimal dengan cara sanksi yang diberikan kepada muzakki. Hal ini tidak akan memberikan mudharat kepada muzakki.

8. *Al-Istishab* (الاستصحاب)

Istishab (استصحاب) secara bahasa berasal dari kata “*istash-ha-ba*” (استمرار الصحبة) dalam *shiqat* “*is-tif-al*” (استفعال) yang berarti (استمرار الصحبة) Jika kata sahabat diartikan “teman” dan “استمرار” “selalu” atau “terus menerus” maka *istishab* itu secara bahasa artinya “selalu menemani” atau “selalu menyertai”. adalah “tuntutan pemeliharaan dan melanjutkan”.²¹⁵ Sedangkan secara istilah *istishab* diartikan menetapkan hukum masa lalu untuk masa sekarang dan masa akan datang selama tidak ada dalil yang merobahnya.²¹⁶ Sedangkan menurut ahli ushul, *istishab* diartikan menetapkan sesuatu menurut keadaan sebelumnya, sehingga terdapat dalil yang menunjukkan perubahan keadaan, atau menjadikan hukum yang telah ditetapkan pada masa lampau secara kekal menurut keadaan sehingga terdapat dalil yang menunjukkan atas perubahannya.²¹⁷

Kedudukan *istishab* sebagai *hujjah*, para ulama berbeda pendapat. Mayoritas ulama Syafiiyah, Malikiyah, Hanabilah dan Zahiriyah sepakat bahwa *istishab* dapat menjadi *hujjah*, berdasarkan dalil Alquran tentang adanya suatu hukum yang tidak ada dalilnya.²¹⁸ Sedangkan ulama Hanafiyah menolak *istishab* dijadikan sebagai *hujjah* karena *istishab* akan menyebabkan terjadinya pertentangan dalil. Jika hukum sesuatu seperti hukum asalnya, maka bukti tidak adanya hukum akan lebih penting daripada bukti adanya hukum, sehingga ketetapan hukum pada zaman berikutnya bukan termasuk dalil.²¹⁹

²¹⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih*, h.364-365

²¹⁶Muhammad Abu Zahrah, h. 451

²¹⁷ Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam Ilmu Ushul Fikih*, h. 99-102

²¹⁸ M.Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah*, h. 47

²¹⁹*Ibid.*, h. 47

Validitas *istishab* sebagai metode ijtihad dalam pengembangan hukum Islam di Indonesia adalah bahagian hal yang terpenting. Apalagi kasus-kasus hukum berdasarkan *istishab* relaif banyak diakui sebagai hukum. Jika ada sebahagian ulama menolak *istishab* sebagai dalil, namun dalam konteks ke Indonesia *istishab* menjadi bahagian dalil yang kontekstual, menyatu dengan dalil lain sebagai identitas dari metodologi fikih Indonesia yang dimaksud.

9. *Al-Urf* (العرف)

Urf (العرف) diartikan sesuatu yang lebih dikenal oleh manusia dan telah menjadi tradisinya, baik berupa ucapan atau perbuatannya dan atau hal meninggalkan.²²⁰ (ماتعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك) Dari pengertian ini *urf* diartikan sesuatu yang telah biasa diberlakukan, diterima dan dianggap baik dalam masyarakat, dinamakan juga dengan adat.

Berdasarkan catatan sejarah hukum Islam “adat” dalam bahasa Arab sinonim dengan kata “*urf*” memiliki sejarah semantik yang menarik. Secara literal kata adat berarti “Kebiasaan, adat atau peraktek.” Sementara arti *urf* adalah “Sesuatu yang diketahui.” Beberapa ahli seperti Abu Sinnah dan Muhammad Mustafa Syalabi, menggunakan definisi *lughawi* untuk membedakan antara kedua arti tersebut. Mereka berpendapat bahwa adat mengandung arti pengulangan atau peraktek yang sudah menjadi kebiasaan yang dapat dipergunakan baik untuk kebiasaan individual maupun kelompok. Disisi lain *urf* didefinisikan sebagai peraktek yang berulang-ulang yang dapat diterima oleh seorang yang mempunyai akal sehat. Oleh karenanya menurut arti ini *urf* lebih merujuk kepada kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu masyarakat, sementara adat lebih berhubungan dengan kebiasaan kelompok kecil orang tertentu saja.²²¹

Urf adalah bahagian dari metode pengembangan ijtihad. Para ulama juga berbeda pendapat tentang kehujjahan *urf* sebagai dalil hukum. Kalangan mazhab

²²⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Fikih*, h. 89

²²¹ Beberapa fuqaha yang lain memahami kedua kata tersebut sebagai kata yang tidak berlainan. Subhi Mahmasani mengatakan bahwa kata *urf* dan adat mempunyai arti yang sama (*al-urf wa al-adah bi ma'na wahid*). Terlihat suatu transisi dari arti *urf* yang bermakna “sesuatu yang telah diketahui” kepada makna “sesuatu yang dapat diterima oleh suatu masyarakat” yaitu kebiasaan atau adat itu sendiri. Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat* (Jakarta : INIS, 1998) h. 5

Maliki menjadikan *urf* Ahli Madinah sebagai dalil hukum.²²² Dalam pandangan mazhab Syafii, *urf* menempati posisi penting dalam penetapan hukum bagi masalah yang tidak aturannya dalam nash.²²³ Bahkan *urf* dapat dijadikan sebagai alasan bagi penyimpangan ketentuan yang bersifat umum.²²⁴ Ali Hasballah dikutip Lahmuddin, menyatakan kadang-kadang *urf* dikemukakan sebagai faktor peralihan fatwa al-Syafii dari *qaul qadim* dan *qaul jadid*. Al-Syafii banyak membangun hukum dalam *qaul jadid*-nya atas dasar *urf* masyarakat Mesir dan meninggalkan hukum yang sebelumnya berdasarkan *urf* masyarakat Iraq atau Hijaz.²²⁵

Urf dalam pandangan syara' dibagi kepada dua macam yaitu : *Pertama*, *al-urf al-shahih* yaitu kebiasaan yang baik tidak bertentangan dengan nash dan dibenarkan oleh akal yang sehat serta membawa kebaikan dan menghindarkan kerusakan. *Kedua*, *al-urf al-fasid*, yaitu kebiasaan yang buruk dalam suatu masyarakat bertentangan dengan nash yang ada dan membawa kemudratan.

Urf sebagai metodologi ijihad, adalah dalil yang akan banyak digunakan dalam lapangan fikih muamalat, terutama terkait dengan hal-hal yang tidak diatur dalam nash, apalagi *urf* Indonesia sangat berbeda dengan adat Arab yang

²²²Abdul Karim Zaidan, *al-Madkhal Li Dirasat al-Syariah al-Islamiyah* (Baghdad : Dar al-Wafa', t.th) hlm. 305-306

²²³Contohnya-contohnya : (1) Seseorang perempuan memberi izin kepada walinya untuk menikahkannya dirinya, izin itu haruslah dianggap terikat dengan *kafaah* (kesesuaian) dan kemampuan memberikan mahar yang pantas (*mahar mitsl*) karena biasanya (*urf*) seperti itu tidak diberikan tanpa persyaratan demikian. (2) Penggunaan hewan yang disewa (tanpa merinci hak-hak terkait) harus disesuaikan dengan kebiasaan yang berlaku, dalam hal ini perjalanan, perhentian, beban yang boleh dibawa dsb. (3). Perikatan sewa tanah berlaku juga terhadap sumur atau sungai yang ada sesuai dengan tradisi yang berlaku. (4). Seorang tukang biasanya bekerja dengan upah, disuruh bekerja tanpa perjanjian, maka ia berhak mendapatkan upah sesuai dengan kebiasaannya. Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafii*, h. 156

²²⁴ Contohnya berupa : (1). Tuan rumah menyajikan makanan kepada tamu, mereka boleh memakannya sesuai dengan kebiasaan berlaku. (2). Dibenarkan memasuki rumah atas dasar izin tuan rumah yang disampaikan melalui anak-anak, demikian pula menerima hadiah yang diantarkan oleh anak-anak. (3). Dibenarkan memungut barang-barang tak berharga yang menurut biasanya tidak dihiraukan lagi pemilikinya. (4). Penentuan besarnya perolehan tiap-tiap orang dari wakaf madrasah didasarkan atas tingkat keilmuan dan fungsi masing-masing, sebagai penuntut, asisten atau guru besar. (5). Tindakan saling beri (muathah) dengan penjual yang duduk dipasar atau menjajakan dagangannya cukup menggantikan *ijab* dan *qabul* pada jual beli barang-barang muraham (*muhaqqarat*). Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafii*, h. 156-157

²²⁵Lahmuddin Nasution menambahkan belum menemukan pernyataan, baik dari al-Syafii maupun dari ulama Syafiiyah bahwa *urf* merupakan dalil hukum dalam arti yang sesungguhnya. Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafii*, h. 150-151

selama turut membentuk hukum Islam, namun pengaruh *urf* Indonesia juga bahagian dari materi dan metodologi hukum yang interkoneksi. Menurut Joseph Schacht, sesungguhnya adat/*urf* sebagai suatu fakta sejarah yang memberikan kontribusi besar dalam formasi hukum Islam. Tetapi teori klasik hukum Islam tidak menaruh perhatian terhadap perkembangan historisnya, melainkan terhadap fondasi hukumnya, sehingga konsensus para ahli mengingkari pengakuan terhadap adat/*urf*.²²⁶

Dalam konteks fikih zakat di Indonesia terutama terkait dengan penetapan hukum sumber-sumber zakat Indonesia yang tumbuh dan berkembang serta memiliki nilai ekonomis yang tinggi, pengembangan makna mustahik dan penetapan hukum berkaitan dengan pengelolaan zakat, maka *urf* adalah metodologi yang tidak terpisahkan dalam proses pembentukan fikih zakat Indonesia.

Kedudukan *urf* dapat dijadikan sebagai metodologi fikih zakat Indonesia dengan persyaratan : *Pertama*, adat atau *urf* itu bernilai maslahat dan dapat diterima oleh akal sehat. Syarat ini merupakan kelaziman bagi adat/*urf* yang *shahih* sebagai persyaratan untuk diterima secara umum. *Kedua*, adat atau *urf* itu berlaku umum dan merata di kalangan orang – orang yang berada dalam lingkungan adat itu, atau di kalangan sebagian besar warganya. *Ketiga*, *urf* yang dijadikan sandaran penetapan hukum itu telah ada (berlaku) pada saat itu ; bukan *urf* yang muncul kemudian. Sebagaimana kaidah mengatakan ” العرف الذى تحمלו ” (Urf yang diberlakukan padanya suatu lafaz (ketentuan hukum) hanyalah yang datang beriringan atau mendahului dan bukan yang datang kemudian). *Keempat*, adat tidak bertentangan dan melalaikan dalil syara’ yang ada atau bertentangan dengan prinsip yang pasti.

Contoh yang mudah diketahui dalam konteks zakat adalah dalam berzakat menggunakan mata uang rupiah atau dolar Amerika dalam akad zakat tersebut tidak masalah menyebutkan jenis mata uang yang dibayarkan. Artinya mata uang itu sudah menjadi ukuran yang sering digunakan masyarakat. Jangan muncul

²²⁶ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford : The Clarendon Press) h. 62. Lihat, Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat*, h. 15

persoalan apakah ini boleh atukah tidak. Disinilah terlihat akan pentingnya urf sebagai sebuah metodologi untuk diadopsi dalam merumuskan fikih perzakatan di Indonesia.

10. *Sadd al-Dzariat* (سد الذرائع)

Sadd al-Dzariat (سد الذرائع) merupakan kata majemuk yang terdiri dari kata (سد) dan (الذرائع). *Sadd-u* berarti “menutup” dan “*al-dzara’i*” adalah jamak dari kata “*al-dzariah*” (الذريعة) berasal dari kata “*dzir’un*” yang berarti memanjang dan bergerak ke depan.²²⁷ Kemudian Ibn Qayyim mengartikan *al-Zariah* tidak saja diartikan kepada sesuatu yang dilarang tetapi mempunyai pemahaman juga kepada sesuatu yang dianjurkan.²²⁸ Pendapat yang sama juga ditegaskan oleh al-Syaukani, *Sadd al-Dzariat* diartikan sesuatu yang secara lahiriyah hukumnya boleh, namun akan membawa kepada sesuatu perbuatan yang terlarang.²²⁹ Kemudian al-Syatibi mendefinisikan *Sadd al-dzariat* adalah menetapkan suatu hukum berdasarkan kepada suatu akibat suatu perbuatan. Sedangkan penetapan hukum dengan melihat akhir sesuatu perbuatan merupakan sebagian dari tujuan syariah.²³⁰ Dengan demikian *Sadd al-dzariah* selalu diartikan upaya preventif menutup jalan yang dapat memunculkan kerusakan atau mengarah kepada sesuatu yang dilarang meskipun hukum ashlnya membolehkan.

Sadd al-Zariah merupakan metode ijtihad dalam pengembangan hukum Islam. Hal ini dipertegas oleh Imam Malik dan Imam Ahmad menjadikan *Sadd al-Zariah* sebagai *hujjah* hukum. Sedangkan menurut Imam Hanafi dan Imam al-

²²⁷Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2012) h. 212

²²⁸ Menurut Ibn al-Qayyim, *al-Zariah* diartikan dalam dua arti yakni yang dilarang dinamakan *sadd al-zariah*, sedangkan yang dianjurkan untuk dilaksanakan dinamakan *fath al-zariah*. Misalnya jual beli adalah *ibahah*. Seseorang yang membeli mobil dengan kredit seharga 300 juta adalah syah, karena pihak penjual memberi keringanan kepada pembeli untuk tidak segera melunashinya. Namun jika mobil itu dijual kembali kepada si penjual dengan harga 280 juta secara tunai, maka ini adalah membawa kecurangan (*mafsadat*), karena seakan-akan barang yang dijual belikan tidak ada dan penjual kendaraan itu tinggal menunggu keuntungan saja. Dalam fikih jual beli ini disebut “*bay’u al-ajal atau bay’u al-inah*” hukumnya dilarang. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, sebagaimana dikutip, M.Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah*, h. 48

²²⁹Muhammad ‘Ali Ibn Muhammad Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul Ila Tahqiq min Ilmi al-Ushul* (Surabaya : Maktabat Ahmad Ibn Saad Ibn Nabhan, t.th) h. 246

²³⁰Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*. Jld. V. Sebagaimana dikutip M.Cholil Nafis, *Teori-Teori Ekonomi Syariah*, h. 47

Syafii *Sadd al-Dzariah* dapat dijadikan *hujjah* dalam kasus-kasus hukum tertentu saja.²³¹ Oleh karena itu ulama ushul fikih membagi *Sadd al-Zariah* kepada empat bahagian : *Pertama*, *zariat* membawa kepada *mafsadat*. Seperti, larangan menggali sumur di jalan umum yang gelap yang bisa membahayakan orang melalunya. *Kedua*, *zariat* yang mendatangkan *mafsadat*, seperti membolehkan menanam dan membudidayakan pohon anggur, meskipun anggur dijadikan sebagai produk minuman keras, namun karena jarang dibolehkan. *Ketiga*, *zariat* berdasarkan dugaan yang kuat membawa *mafsadat*. Seperti larangan menjual buah anggur kepada orang atau perusahaan yang biasa memproduksi minuman keras. *Keempat*, *zariat* yang seringkali membawa kepada *mafsadat*, namun kekhawatiran terjadinya tidak sampai pada tingkat dugaan yang kuat, melainkan didasarkan asumsi biasa. Seperti transaksi jual beli secara kredit diduga dalam transaksi tersebut akan membawa *mafsadat*, terutama bagi debitur. Mengenai *al-Zariat* seperti ini para ulama ushul fikih berbeda pendapat, ada yang melarang dan ada yang membolehkan.²³²

Eksistensi *Sadd al-Zariah* sebagai metodologi fikih zakat Indonesia adalah sebuah keharusan dan bagian yang tidak terpisahkan dengan metodologi lainnya. Kedepan akan banyak fatwa-fatwa zakat dilirik melalui *sadd al-dzariah* seiring dengan tumbuh dan berkembangnya zakat Indonesia, yang lebih banyak mengakomodir keinginan dan kebutuhan hukum yang terus berkembang.

b. Pendekatan *Maqashid al-Syariah* (مقاصد الشرعية)

Term *Maqashid al-Syariah* terdiri dari dua kata “*maqashid*” (مقاصد) dan “*syariah*” (الشرعية). *Maqashid* merupakan bentuk plural dari “*maqshad*” (مقصد), atau “*qasd*” (قصد). *Maqshid* merupakan derivikasi dari kata kerja “*qashada-yaqshudu*” (قصد يقصد) yang diartikan dengan beragam makna seperti : Menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil dan tidak melampaui batas.²³³ Sedangkan

²³¹ Wahbah al-Zuhaili, h. 922.

²³² Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fikih*, Sebagaimana dikutip Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*. h. 43

²³³ Makna-makna tersebut dalam penggunaan kata *qashada* dan derivasinya dalam Alquran. Diartikan mudah, lurus dan sedang-sedang saja termaktub dalam Qs. al-Taubah : 42 (لو)

syariah secara bahasa diartikan dengan “²³⁴للاوضاع تحدر الى الماء” (Jalan menuju sumber air). Definisi ini sebuah konotasi sebagai jalan ke arah sumber kehidupan.

Secara terminologi *maqashid al-syariah* diartikan beragam oleh para ulama meskipun substansinya sama. Dikalangan ulama klasik sebelum al-Syatibi, belum ditemukan definisi yang konkret dan komprehensif tentang *maqashid al-syariah*. Definisi mereka cenderung mengikuti makna bahasa dengan menyebutkan padanan-padanan makna. Seperti al-Bannani mendefinisikan *maqashid al-syariah* dengan hikmah hukum, al-Asnawi mendefinisikan dengan tujuan-tujuan hukum, al-Samarqandi mengartikan dengan makna-makna hukum, begitupula al-Ghazali, al-Amidi dan Ibn Hajib mendefinisikan *maqashid al-syariah* dengan menggapai manfaat. Beragamnya definisi ini karena mendudukan *maqashid al-syariah* dengan hikmah, *illat*, tujuan atau niat dan kemaslahatan.²³⁵

Menurut al-Syatibi, *maqashid al-syariah* diartikan : "هذه الشريعة وضعت لتحقيق" (Sesungguhnya syariat itu bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat). Makna yang sama juga diungkapkan al-Syatibi bahwa *maqashid al-syariah* adalah : “الأحكام²³⁶ مقاصد الشارع في قيام مصالح في الدين والدنيا معا” (Hukum-hukum disyariatkan untuk kemaslahatan hamba).²³⁷ مشروعاً لمصالح العباد

(ومنه مقتصد) Qs. al-Fathir : 32 (كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً). Makna lurus Qs. al-Nahl : 9 (وعلى الله قصد السبيل ومنها جاء). Makna tengah-tengah diantara dua ujung terlihat pada Qs Luqman : 19. (واقصد من مشيك). Ahmad Imam Mawardi, *Fikih Minoritas*, (Yogyakarta : LKiS, 2010) h. 178-179

²³⁴ Ibn Mansur al-Afriqy, *Lisan al-A'rab* (Beirut : Dar al-Sadr, t.th) Jilid VII. h. 175

²³⁵ Ahmad Imam al-Mawardi, *Fikih Minoritas, Fikih al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah Dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta : LKiS, 2010) h. 180

²³⁶ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi - Ushul al-Syariah* (Kairo : Mustafa Muhammad, t.th) Jilid. I h. 21

²³⁷ *Ibid.*, Jld. II. h. 54. Menurut Asafri Jaya Bakri, penekanan *maqashid al-syariah* al-Syatibi secara umum bertolak dari kandungan ayat Alquran yang menunjukkan bahwa hukum-hukum Tuhan mengandung kemaslahatan, seperti : Qs. an-Nisa' : 165, Qs. al-Anbiya' : 107, Qs. Hud : 7, Qs. al-Zariyat : 56, Qs. al-Mulk : 2, Qs. al-Maidah : 6, Qs. al-Ankabut : 45, Qs. al-Haj : 39 dan Qs. al-Baqarah : 179. Berdasarkan ayat-ayat ini al-Syatibi mengatakan bahwa *maqashid al-syariah* dalam arti kemaslahatan terdapat dalam aspek-aspek hukum secara keseluruhan. Artinya apabila terdapat permasalahan hukum yang tidak ditemukan secara jelas dimensi kemaslahatannya, dapat dianalisis melalui *maqashid al-syariah* dilihat dari ruh syariat dan tujuan umum dari Islam. Tentang sunnah al-Syatibi juga menjelaskan sunnah adalah segala sesuatu yang diperoleh dari Nabi, yakni hal-hal yang tidak dijelaskan oleh Alquran. Sunnah merupakan *bayan* terhadap Alquran. Hukum-hukum yang diambil dari Alquran terlebih dahulu dicari uraiannya dalam sunnah. Artinya sunnah juga merupakan menjadi dasar konsep *maqashid al-syariah*. Lihat,

Dari pengertian al-Syatibi dapat disimpulkan *maqashid al-syariah* adalah sebuah proses penggalian hukum dengan pendekatan kemaslahatan sebagai tujuan syariat. Menurut al-Syatibi kemaslahatan diarahkan kepada tujuan Tuhan dan tujuan mukallaf.

Substansi dari maksud *maqashid al-syariah* mengandung beberapa aspek. *Pertama*, tujuan awal dari syariat adalah kemaslahatan manusia dunia dan akhirat. Aspek ini merupakan muatan dan hakikat *maqashid al-syariah*. *Kedua*, syariat sebagai sesuatu yang harus dipahami. Aspek ini berkaitan ini dimensi bahasa agar syariat dapat dipahami sehingga mencapai kemaslahatan yang dikandungnya. *Ketiga*, syariat sebagai hukum taklif yang harus dilakukan. Aspek ini berkaitan dengan pelaksanaan ketentuan syariat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan terutama kemampuan manusia untuk melaksanakannya. *Keempat*, tujuan syariat adalah membawa manusia berada dalam lingkaran hukum. Aspek ini berkaitan dengan kepatuhan manusia sebagai mukallaf di bawah dan terhadap hukum-hukum Allah.²³⁸

Kemaslahatan akan terwujud manakala lima unsur pokok (*ushul al-Khamsah*) dapat dipelihara, unsur-unsur penting yang dimaksudkan al-Syatibi itu adalah yaitu : agama, jiwa, keturunan, akal dan harta. Jika unsur-unsur pokok ini tidak didapatkan dalam kehidupan ini maka kemaslahatan tidak dapat diperoleh. Kemudian sebagai usaha mewujudkan dan memelihara lima unsur pokok ini, al-Syatibi membagi *maqashid* atau tujuan syariah kepada tiga tingkatan: *Pertama*, *maqashid al-dururi* (الضروري), yaitu : Sesuatu yang harus ada didapatkan manusia, dan manusia akan mengalami kesulitan jika kebutuhan tersebut tidak didapatkan. Kebutuhan yang dimaksud adalah agama, jiwa, akal, harta dan keturunan. *Kedua*, *maqashid al-hajiyat* (الحاجيات) adalah sesuatu yang diperlukan dalam kehidupan manusia, tetapi tidak mencapai tingkat *dharuri*, sekiranya kebutuhan itu tidak terpenuhi tidak akan sampai menyulitkan kehidupan manusia. Keberadaannya tidak lebih hanya memberikan kemudahan bagi manusia. *Ketiga*, *maqashid al-*

Asyafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid al-Syariah Menurut al-Syatibi* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996) h. 65-68

²³⁸ *Ibid.*, h. 70

tahsiniyat (التحسينيات), yaitu sesuatu yang sebaiknya ada untuk memperindah dan melengkapi kehidupan manusia. Tanpa terpenuhinya kebutuhan tersebut, tidak akan merusak kehidupan manusia. Pada prinsipnya semua tingkatan kebutuhan (*daruriyat, hajiyyat, tahsiniyat*) pada dasarnya adalah untuk memelihara atau mewujudkan lima kebutuhan pokok di atas. Hanya peringkat kebutuhannya yang berbeda-beda berdasarkan prioritas kebutuhannya masing-masing.

Melihat eksistensi *maqashid al-Syariah* adalah sesuatu yang urgen dalam kehidupan manusia, oleh karenanya *maqashid al-Syariah* harus dipahami, cara memahami *maqashid al-syariah* di kalangan ulama terbagi kepada tiga kelompok. *Pertama*, kelompok ulama *zhahiriyyah* menjelaskan *maqashid al-syariah* adalah sesuatu yang abstrak, tidak dapat diketahui kecuali melalui petunjuk Tuhan. Petunjuk itu tidak memerlukan penelitian karena bertentangan dengan bahasa. Petunjuk dalam bentuk *zahir* lafal itu baik disertai ungkapan *taklif* tidak berkaitan dengan kemaslahatan hamba atau sebaliknya dengan menegaskan keharusan urgensi kemaslahatan. *Kedua*, kelompok ulama yang tidak melakukan pendekatan *zahir al-lafaz* dalam mengetahui *maqashid al-syariah*. Kelompok ini dibagi dua. Kelompok pertama disebut “*kelompok bathiniyah*” berpendapat *maqashid al-syariah* bukan dalam bentuk *zahir*, dan tunjukkan *zahir lafaz* itu, *maqashid al-syariah* merupakan hal lain yang ada di balik tunjukkan *zahir lafaz* yang terdapat dalam semua aspek syariat, sehingga tak seorang-pun dapat berpegang dengan *zahir lafaz* yang memungkinkan ia memperoleh *maqashid al-syariah*. Kelompok kedua disebut “*ulama al-Muta’ammiqin fi al-qiyas*” berpendapat *maqashid al-syariah* harus dikaitkan dengan pengertian-pengertian *lafal*. Artinya *zahir lafal* tidak harus mengandung tunjukkan mutlak. Apabila terdapat pertentangan *zahir lafal* dengan nalar, maka yang diutamakan adalah pengertian nalar, baik atas dasar keharusan menjaga kemaslahatan atau tidak. *Ketiga*, kelompok ulama disebut “*ulama al-Rasikhin*” ulama yang menggabungkan dua pendekata *zahir al-lafaz* dan pertimbangan makna/*illah*.²³⁹

Sesungguhnya *maqashid al-syariah* merupakan metode dari pengembangan ijtihad, yang memberikan muatan terhadap substansi yang hakiki

²³⁹ *Ibid.*, h. 89-91

dari suatu hukum melalui penekanan pemahaman tujuan-tujuan hukum.²⁴⁰ Sudah saatnya metodologi fikih zakat Indonesia dilandasi dengan *maqashid al-syariah* dan kontekstualisasi mazhab. Kontekstualisasi mazhab yang dimaksudkan di sini ijtihad yang didasarkan kepada mengakomodir semua mazhab yang sesuai dengan konteks keindonesiaan. Sedangkan *maqashid al-syariah* adalah memprioritaskan pendapat ulama atau melakukan ijtihad baru pada pertimbangan tujuan syariah. Metodologi ini dibangun atas prinsip kaidah-kaidah fikih yang disebut “*al-kulliyat al-khams*” yaitu : *Pertama*, semua pekerjaan tergantung niatnya (الامور اليقين لا يزال) بمقاصدها). *Kedua*, keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan keraguan (المشقة تجلب التيسير). *Ketiga*, kesulitan mendatangkan kemudahan (الضرر يزال). *Kelima*, adat bisa menjadi hukum (العادة هكمة)²⁴¹ Artinya kaidah yang lima turut menjadi basis pemikiran dalam meletakkan *maqashid al-syariah* sebagai metodologi fikih zakat Indonesia.

Seperti kita ketahui lima kaidah fikih banyak melahirkan teori-teori yang juga bersentuhan dengan fikih zakat Indonesia seperti : Kaidah memudahkan dan menghilangkan kesukaran (*al-Tasyr wa raf al-haraj*), kaidah perubahan fatwa karena perubahan masa (*taqhyir al-fatwa bi tahaqyyur zaman* memposisikan kebutuhan pada posisi darurat (*Tanzil al-hajjah manzilat al-dharurah*), kaidah kebiasaan (*al-urf*), mempertimbangkan akibat-akibat hukum (*al-Nazhr ila al-maalat*) memposisikan masyarakat umum pada posisi hakim (*Tanzil al-jamaah manzilat al-qadhi*). Dengan demikian kaidah digunakan landasan operasional dari fikih zakat Indonesia dengan kasus-kasus hukum zakat yang muncul.

²⁴⁰ Asyafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid al-Syariah Menurut al-Syatibi*, h. 154

²⁴¹A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih* (Jakarta : Kencana Prenada Media Group, 2010) h.