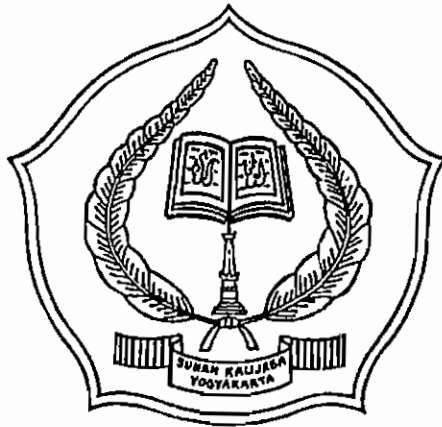


FIQH SOSIAL
STUDI ATAS GAGASAN MASDAR F. MAS'UDI DAN
JALALUDDIN RAKHMAT TENTANG ZAKAT



SKRIPSI

DIAJUKAN KEPADA FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
UNTUK MEMENUHI SEBAGIAN DARI SYARAT-SYARAT GUNA
MEMPEROLEH GELAR SARJANA DALAM
ILMU HUKUM ISLAM

Oleh :

SABRUR ROHIM

NIM : 9434 2047

DI BAWAH BIMBINGAN :

- 1. DRS. AKHMAD MINHAJI, M.A., Ph.D.**
- 2. DRS. KAMSI, M.A.**

PERBANDINGAN MAZHAB
FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

2001

ABSTRAK

Masdar Farid mas'udi melalui bukunya yang controversial, Agama Keadilan; Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam, berkeyakinan bahwa zakat bukanlah ajaran kelembagaan, melainkan ajaran keruhanian dan moral tentang tanggungjawab negara dan orang-orang mempunyai untuk menegakkan kemaslahatan dan keadilan dengan prioritas pihak yang tidak berdaya (kaum dhuafa). Konsep kelembagaan dari zakat tidak lain adalah pajak, tax, atau dalam sebutan negative tempo dulu upeti. Disisi lain Jalaluddin Rakhmat sepakat dengan pengertian zakat dalam konteks fiqh klasik (zakat sebagai konsep kelembagaan). Hanya mengenai harta yang wajib dizakati selain ternak, emas dan perak, perdagangan, barang tambang dan rikaz, dan pertanian, ada pungutan perlimaan (khumus), yang ditawarkan Jalal sebagai tesis implisit bahwa khumus adalah zakat profesional.

Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (library research), dan dalam mengumpulkan data-data yang dibutuhkan melalui metode dokumentasi. Sumber data yang digunakan adalah sumber data primer dan sekunder, dan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan filosofis dengan menempuh metode komparasi. Oleh karenanya ada beberapa unsure metodis yang akan diinkorporasikan yakni deskripsi, interpretasi, dan koherensi intern. Metode analisis datanya adalah analisis data kualitatif dengan penalaran deduktif dan induktif.

Bahwa pemikiran kedua tokoh sama-sama berangkat dari kegelisahan atas fenomena ketidakadilan social yang terjadi di tengah umat, karena Masdar maupun Jalal adalah tipologi pemikir muslim yang menganut paham populisme (pembelaan kaum lemah). Seharusnya fenomena tersebut bisa diatasi dengan gerakan zakat. Satu-satunya jalan penyelesaian adalah dengan beralih dari cara berpikir lama kepada cara berpikir baru yang ditawarkan kedua tokoh melalui gagasan zakat mereka. Cara berpikir baru yang ditawarkan Masdar maupun Jalal berpijak pada prinsip masalah dengan orientasi kerakyatan atau keadilan social, sehingga gagasan mereka bermuara satu tujuan yakni terciptanya kondisi yang adil khususnya bagi kaum dhuafa sebagai pihak yang tidak diuntungkan dalam konstelasi fenomena ketidakadilan social.

Key word: fiqh social, zakat, Masdar F.Mas'udi, Jalaluddin Rakhmat

DRS. AKHMAD MINHAJI, MA., Ph.D.
DOSEN FAKULTAS SYARI'AH
IAIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Yogyakarta, 2 Maret 2001 M.
7 Dzul Hijjah 1421 H.

Hal : Skripsi Sdr. Sabrur Rohim
Lamp. : 7 buah naskah

Yth. Dekan Fak. Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah mengadakan pemeriksaan, perbaikan dan penyempurnaan serta pengarahannya diperlukan terhadap skripsi Saudara:

Nama : Sabrur Rohim
NIM : 9434 2047
Jurusan : Perbandingan Mazhab (PM) – I
Judul : **“FIQH SOSIAL; Studi atas Gagasan Masdar F. Mas’udi dan Jalaluddin Rakhmat tentang Zakat,”**

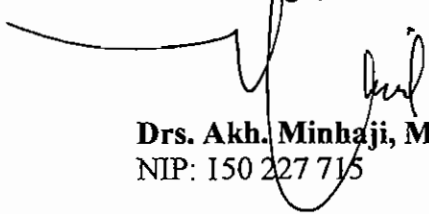
maka kami sebagai pembimbing memandang bahwa skripsi Saudara tersebut di atas sudah dapat diajukan kepada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk melengkapi salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana Strata Satu Agama (S.Ag.).

Untuk itu, kami berharap supaya dalam waktu dekat Dekan Fakultas Syari'ah berkenan memanggil Saudara tersebut ke sidang munaqasyah untuk mempertanggungjawabkan skripsinya.

Demikian, atas perhatiannya diucapkan banyak terimakasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Hormat kami,
Pembimbing I,


Drs. Akh. Minhaji, M.A., Ph.D.
NIP: 150 227 715

**DRS. KAMSI, MA.
DOSEN FAKULTAS SYARI'AH
IAIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA**

NOTA DINAS

Yogyakarta, 2 Maret 2001 M.
7 Dzul Hijjah 1421 H.

Hal : Skripsi Sdr. Sabrur Rohim
Lamp. : 7 buah naskah

Yth. Dekan Fak. Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah mengadakan pemeriksaan, perbaikan dan penyempurnaan serta pengarahannya terhadap skripsi Saudara:

Nama : Sabrur Rohim
NIM : 9434 2047
Jurusan : Perbandingan Mazhab (PM) – I
Judul : **“FIQH SOSIAL; Studi atas Gagasan Masdar F. Mas’udi dan Jalaluddin Rakhmat tentang Zakat,”**

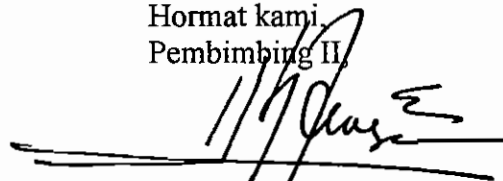
maka kami sebagai pembimbing memandang bahwa skripsi Saudara tersebut di atas sudah dapat diajukan kepada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk melengkapi salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana Strata Satu Agama (S.Ag.).

Untuk itu, kami mengharap supaya dalam waktu dekat Dekan Fakultas Syari'ah berkenan memanggil Saudara tersebut ke sidang munaqasyah untuk mempertanggungjawabkan skripsinya.

Demikian, atas perhatiannya diucapkan banyak terimakasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Hormat kami,
Pembimbing II,



Drs. Kamsi, M.A.
NIP: 150 231 514

PENGESAHAN

Skripsi berjudul:

FIQH SOSIAL; Studi atas Gagasan Masdar F. Mas'udi dan Jalaluddin Rakhmat Tentang Zakat,

Yang disusun oleh:

Sabrur Rohim

9434 2047

telah dimunaqasyahkan di sidang munaqasyah pada tanggal 2 April 2001 M./
8 Muharram 1422 H. dan dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat
guna memperoleh gelar Sarjana Strata Satu Agama (S.Ag.).

Yogyakarta, 23 Juli 2001 M.
2 Jumadil Awal 1422 H.



Dekan Fakultas Syari'ah
Dan Sunan Kalijaga

Dr. H. Samsul Anwar, M.A.
KIPAN 50215 881

Ketua Sidang

Drs. H. Fuad Zein, M.A.
NIP: 150 228 207

Panitia Munaqasyah
Sekretaris Sidang

Drs. A. Yusuf Kh., S.E.
NIP: 150 253 887

Pembimbing I

Drs. Akh. Minhaji, M.A., Ph. D.
NIP: 150 227 715

Pembimbing II

Drs. Kamsi, M.A.
NIP: 150 231 514

Penguji I

Drs. Akh. Minhaji, M.A., Ph. D.
NIP: 150 227 715

Penguji II

Drs. Kholid Zulfah, M.Si.
NIP: 150 266 740

MOTTO

ان الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من اغنياءهم فترد الى فقراءهم

*“Sesungguhnya Allah menfardukan atas mereka (untuk) mengeluarkan zakat yang diambil dari para orang kaya mereka, lalu diberikan kepada orang-orang fakir mereka.”**

* Masdar F. Mas'udi, *Agama: Keadilan*, hlm. 59; Muhammad 'Abduh, *Tafsir Al-Mannār*, jilid 10, hlm. 511, dikutip Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pedoman Zakat*, cet. 3, (Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 1999), hlm. 11

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

(Berdasarkan Keputusan Bersama Menteri Agama No. 158/1987 dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No 0543b/U/1987)

1. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lain lagi dengan huruf dan tanda sekaligus.

Di bawah ini daftar huruf Arab itu dan transliterasinya dengan huruf Latin.

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa'	ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha'	ḥ	ha (dengan titik dibawah)
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	sad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	dad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ta'	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	za'	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ء	'ain	ʾ	koma terbalik (di atas)
غ	gain	g	ge
ف	fa'	f	ef
ق	qaf	q	ki
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
ه	ha'	h	ha
ـ	hamzah	,	apostrof
ي	ya'	y	ye

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monofong dan vokal rangkap atau difong.

1. Vokal tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut :

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	a	a
ِ	Kasrah	i	i
ُ	Dammah	u	u

2. Vokal rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya gabungan antara barkat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu :

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
يَ	Fathah dan ya'	ai	a dan i
وِ	Fathah dan wau	au	a dan u

Contoh :

كَيْفَ kaifa
 حَوْلَ ḥaula

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu :

Tanda dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
أَ	Fathah dan alif	a	A dan garis di atas
يَ	atau ya'		
يِ	Kasrah dan ya'	i	i dan garis di atas
يُ	Dammah & wau	u	u dan garis di atas

Contoh :

قَالَ qāla
 قِيلَ qīla
 يَقُولُ yaqūlu

4. Ta' marbutah

Transliterasi untuk ta marbutah ada dua

1. Ta marbutah hidup

Ta marbutah yang hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah dan dammah, transliterasinya adalah /t/.

2. Ta marbutah mati

Ta marbutah yang mati atau mendapat harakat suku, transliterasinya adalah (h).

3. Kalau pada kata yang terakhir dengan ta marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta marbutah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh :

رَوْضَةُ الْإِطْفَالِ	raudāh al-aṭṭfāl - raudatul-atfal
الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ	al-Madīnah-al-Munawwarah
طَلْحَةَ	- al-Madīnatul-Munawwarah
	ṭalḥah

5. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydīd yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydīd, dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh :

رَبَّنَا	rabbanā
نَزَّلَ	nazzala

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu . Namun, dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah dan kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariah.

1. Kata sandang diikuti oleh huruf syamsiah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf // diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang diikuti oleh huruf qamariah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariah ditransliterasikan sesuai dengan huruf aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya.

Baik diikuti huruf syamsiah maupun huruf qamariah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanda sempang.

Contoh :

الرَّجُلِ	ar-rajulu
الْقَلَمِ	al-qalamu

7. Hamzah

Dinyatakan di depan bahwa hamzah ditransliterasikan dengan spostrof. Namun, itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh :

تَأْخِذُونَ	ta'khuzūna
النَّوْءِ	an-nau'
أَكَلِ	akala

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fiil, isim maupun harf, ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh :

وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ
إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ

Wa innalāha lahuwa khair ar-rāziqīn
- Wa innalāha lahuwa khairur-rāziqīn
ibrāhīm al-Khalīl
- Ibrāhīm al-Khalīl

9. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, diantaranya : Huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh :

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا الرَّسُولُ
الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ

Wa mā Muḥammadun illar-rasūl
Al-lazī unzila fīh al-Qurʾānu
Al-lazī unzila fīhil-Qurʾānu

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harkat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh :

نَصْرًا مِنَ اللَّهِ
لِللَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا
وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

nasrun minallāhi
Lillāhi al-amru jami'an
- Lillāhil-amru jami'an
Wallāhu bikulli sya'in 'alīm

10. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

Kata Pengantar

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ
اللَّهِ. اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ، أَمَّا
بَعْدُ:

Pertama-tama, puja dan puji syukur hanyalah untuk Allah, Tuhan yang telah memberikan segala taufiq dan hidayah-Nya, sehingga penyusun bisa menyelesaikan penulisan karya akhir ini. Tanpa petunjuk-Nya yang terus-menerus, mustahil proses ini bisa rampung tanpa halangan apa-apa.

Dengan penuh kerendahan hati, penyusun ingin mengucapkan terimakasih banyak dan tulus kepada pihak-pihak yang, baik secara langsung ataupun tidak, ikut membantu penyusun dalam menulis karya akhir ini. Mereka adalah:

1. Yang terhormat Drs. Akhmad Minhaji, M.A., Ph.D., selaku Pembimbing I yang dengan penuh kesabaran dan ketelitian telah mencurahkan waktu, tenaga dan pikiran untuk membimbing penyusunan karya tulis ini.
2. Yang terhormat Drs. Kamsi, M.A., sebagai Pembimbing II yang juga telah dengan penuh kesabaran dan kejelian, mencurahkan tenaga, waktu dan pikirannya untuk membimbing penulisan karya tulis ini.
3. Segenap karyawan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah memberi banyak bantuan, terutama dalam hal administratif berkaitan dengan penulisan karya tulis ini.
4. Drs. Masdar F. Mas'udi, M.A, yang telah memberi izin penyusun membahas fiqh zakat beliau. Penyusun merasa tersanjung, di mana beliau mengistilahkan sebagai "atraktif" atas judul karya tulis ini (ketika sebelumnya berjudul; "Fiqh Pembebasan"). Terimakasih pula atas segala nasehat dan wejangannya, baik lewat telpon maupun *e-mail*.

5. Dr. Jalaluddin Rakhmat, yang telah mengizinkan penyusun membahas pemikiran beliau dalam fiqh zakat.

Hanya ucapan terimakasih yang dapat penyusun sampaikan, selebihnya hanya doa dan harapan, semoga Allah melipatgandakan pahala bagi semuanya.

Tanpa bermaksud menghindari kelemahan serta kekurangan yang terdapat dalam karya tulis ini, tidak berlebihan bila penyusun berharap semoga skripsi ini bisa memberi manfaat, mesti tidak banyak, bagi mereka yang berkompetensi dalam dunia pemikiran hukum Islam kontemporer.

Dengan segala kerendahan hati pula, penyusun sangat mengharapkan himbauan, saran serta kritik konstruktif dari pembaca demi kesempurnaan karya ini.

Yogyakarta, 19 Januari 2001

Penulis,



Sabrur Rohim Soenardi

NIM : 9434 2047

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Nota Dinas Pembimbing I	ii
Nota Dinas Pembimbing II	iii
Pengesahan.....	iv
Motto.....	v
Pedoman Transliterasi.....	vi
Kata Pengantar.....	x
Daftar Isi.....	xii
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Pokok Masalah.....	3
C. Tujuan dan Kegunaan.....	3
D. Telaah Pustaka.....	4
E. Kerangka Teoretik	5
1. Wacana Islam Pembebasan.....	5
2. Teori Keadilan Substantif.....	8
3. Dimensi Sosial Syari'ah.....	12
F. Metode Penelitian.....	14
1. Jenis Penelitian.....	14
2. Teknik Pengumpulan Data.....	14
3. Pendekatan.....	14
4. Analisis Data.....	15
G. Sistematika Pembahasan.....	16
BAB II: FIQH SOSIAL; SEBUAH PENGANTAR	18
A. Pengertian Fiqh.....	18
B. Sejarah Lahirnya Istilah 'Fiqh'.....	19
C. Fiqh Tradisional.....	22
1. Sejarah Kelahiran Fiqh Tradisional.....	25
2. Keterpakuan Tekstual Sebagai Ciri Utama.....	27
D. Dari Fiqh Tradisional ke Fiqh Kontemporer.....	28
E. Dari Fiqh Kontemporer ke Fiqh Sosial.....	35
F. Fiqh Sosial Sebagai Wacana Kritis.....	36
G. Metode dan Isi Fiqh Sosial.....	40
H. Relevansi Fiqh Sosial Sebagai Sebuah Ide.....	41
BAB III: GAGASAN ZAKAT MASDAR F. MAS'UDI.....	42
A. Riwayat Hidup.....	42
B. Masdar dan Ide Kemaslahatan.....	44
1. Mengembalikan "Kemaslahatan" sebagai paradigma.....	44
2. Rekonstruksi teori <i>qat'i</i> dan <i>zanni</i>	48
3. Kedekatannya dengan Paham Kiri.....	49
4. Populisme.....	51

C.	Fiqh Zakat Tradisional dalam Pandangan Masdar.....	53
1.	Keterpakuan Tekstual.....	53
2.	Kelemahan Dasar dan Ciri Pokok.....	54
D.	Gagasan Zakat Masdar F. Mas'udi.....	57
1.	Zakat Sebagai Konsep Ruhani.....	57
2.	Analisis Historis.....	58
a.	Zakat sebelum Islam.....	58
b.	Tradisi "Upeti" dan "Sesaji".....	59
c.	Langkah Transformasi.....	60
d.	Mekanisme Pengelolaan.....	62
3.	Zakat dan Pajak sebagai Satu Kesatuan.....	65
4.	Zakat sebagai 'Cara' atau 'Jalan'.....	67
E.	Transformasi Lembaga Pajak.....	70
BAB IV: GAGASAN ZAKAT JALALUDDIN RAKHMAT.....		72
A.	Riwayat Hidup.....	72
B.	Kedekatannya dengan Paham Syi'ah.....	74
C.	Gagasan Populisme.....	75
D.	Fiqh Zakat Tradisional dalam Pandangn Jalal.....	78
1.	Tidak Merefleksikan Nilai Keadilan.....	78
2.	Kerancuan dalam <i>Uşūl al-Fiqh</i>	81
E.	Gagasan Zakat Jalaluddin Rakhmat.....	83
✓ 1.	Konsep <i>Amwāl Zakāwī</i> sudah final.....	83
2.	Solusi Jalal: Ajaran <i>Khumus</i>	85
3.	Metode Pengeluaran <i>Khumus</i>	88
F.	Arah bagi perbaikan konsep dasar <i>uşūl</i> Sunni.....	88
G.	Membangun jembatan <i>Ukhuwwah</i> Sunni-Syi'ah.....	89
H.	Bersatunya <i>Khumus</i> dan Zakat.....	90
I.	Orientasi 'Kerakyatan' <i>Khumus</i>	91
BAB V: DIMENSI SOSIAL GAGASAN ZAKAT MASDAR F. MAS'UDI DAN JALALUDDIN RAKHMAT.....		93
A.	<i>Uşūl al-Fiqh</i> : Pengertian.....	93
B.	Teori <i>Maqāşid al-Syari'ah</i>	94
C.	Analisis.....	99
1.	Urgensi Gagasan.....	99
2.	Cita 'Keadilan Sosial'.....	101
BAB VI: PENUTUP.....		105
A.	Kesimpulan Umum.....	105
1.	Perbedaan.....	105
a.	Materi gagasan.....	105
b.	Konsekuensi dalam tataran praktis.....	106
2.	Persamaan.....	107
a.	Pola 'Perubahan Paradigma'.....	107
b.	Konsekuensi Pemahaman atas <i>Amwāl Zakāwī</i>	109
c.	Pola 'Penyerapan' Kategori <i>Mustahiq</i>	111
B.	Kesimpulan Khusus.....	112

C. Kritik.....	114
Daftar Pustaka.....	116
LAMPIRAN-LAMPIRAN	
Lampiran 1: Daftar Terjemahan.....	i
Lampiran 2: Biografi Para Tokoh.....	iii
Lampiran 3: Curriculum Vitae.....	vii

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam dunia pemikiran fiqh zakat di Indonesia, Masdar F. Mas'udi (selanjutnya disebut Masdar) dan Jalaluddin Rakhmat (selanjutnya disebut Jalal) pernah mengagendakan gagasan orisinal dalam fiqh zakat yang dipersepsi sebagai sesuatu yang –sama sekali— baru dan lain dari yang lain. Itu karena gagasan zakat keduanya merefleksikan sebuah wacana *counter* terhadap dominasi wacana fiqh lama yang cenderung dogmatis.

Masdar, melalui bukunya yang kontroversial, *Agama Keadilan; Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, berkeyakinan bahwa zakat bukanlah ajaran kelembagaan, melainkan ajaran keruhanian dan moral tentang tanggung jawab negara dan orang-orang yang mempunya untuk menegakkan kemaslahatan dan keadilan semesta dengan prioritas pihak yang paling tidak berdaya (kaum dhuafa). Konsep kelembagaan dari zakat tidak lain adalah pajak, *tax*, atau dalam sebutan negatif tempo dulu; upeti. Dengan kata lain, zakat sebagai komitmen spiritual-moral, pajak sebagai ujud kelembagaan yang menjadi ajang pengejawantahannya. Tesis Masdar bahwa “zakat adalah pajak” atau “pajak adalah zakat” ini merupakan antitesis dari formulasi fiqh lama yang menyatakan bahwa zakat adalah zakat, pajak adalah pajak, keduanya berbeda satu sama lain: zakat adalah lembaga *par excellent* di samping pajak.

Di sisi yang lain Jalal, di dalam buku kumpulan artikel-artikelnya, *Islam Aktual; Refleksi Sosial seorang Cendekiawan Muslim*, yakni di dalam artikel bertajuk: *Zakat Profesi: Duapuluh Persen?*, sepakai dengan pengertian zakat dalam konteks fiqh klasik (zakat sebagai konsep kelembagaan). Hanya saja,

mengenai harta yang wajib dizakati, Jalal menyatakan bahwa selain lima jenis harta; *ternak, emas dan perak, perdagangan, barang tambang dan rikaz*, serta *pertanian*, ada pungutan perlimaan (*khumus*). Sebagaimana diketahui, *uṣūl al-fiqh* Sunni, yang banyak dijadikan acuan umat Islam Indonesia, sekian lama ini mengalami ‘kerancuan’ dalam membuat analogi yang tepat untuk zakat profesional. Jalal lalu menemukan solusi atas ‘kerancuan’ tersebut ketika berpaling kepada konsep *khumus*, sebuah ajaran yang sudah lama berkembang di dalam fiqh Syi’ah.¹

Jalal kemudian menawarkan tesis implisit bahwa “zakat profesional adalah *khumus*”, atau “*khumus* adalah zakat profesional”. Tesis ini, secara tidak langsung menjadi antitesis terhadap formulasi fiqh sebelumnya, yang mengqiyaskan zakat profesional –dengan *amwāl zakāwī* normatif. Dalam formulasi fiqh konvensional, zakat profesional adalah lembaga *par-excellent* di samping *khumus* (pengeluaran perlimaan atas ganīmah). Zakat profesional

¹ Dalam sejarah perpolitikan Islam, kelompok Syi’ah adalah golongan yang menentang kekhalfahan Abū Bakar, ‘Umar dan ‘Usmān. Mereka beranggapan, ‘Alī-lah yang berhak menggantikan Rasulullah Saw, sebab dia keluarga dekatnya. Rasulullah sendiri, menurut mereka, telah berwasiat tentang jabatan itu. Dari sini kita melihat, jika dibayangkan dalam konteks “pertentangan”-nya dengan kelompok Sunni, maka sebab utamanya adalah semata persoalan politik. Jika dalam dunia fiqh Sunni punya mazhab empat yang terkenal, yakni: Hanafi, Mālikī, Syāfi’ī dan Hanbalī, Syi’ah pun memiliki mazhab sendiri, yakni mazhab Syi’ah. Hal menonjol lain yang membedakannya dengan kelompok Sunni, adalah dalam persoalan *imamah, ijtihad, dalil-dalil hukum, dasar-dasar hukum dan cabang-cabang ibadat serta muamalat*; Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum Islam*, alih bahasa: Ahmad Sudjono, cet. 1, (Bandung: PT Alma’arif 1976), hlm. 79-80. Disebabkan perbedaan persepsi dalam soal *imamah*, di dalam kelompok Syi’ah sendiri ada tiga kelompok, yang berakibat pula munculnya tiga mazhab hukum, yaitu: mazhab Al-Ja’fariyah, mazhab al-Zaydiyyah serta mazhab Ismā’iliyyah. Al-Ja’fariyah adalah yang meyakini bahwa imam setelah Ja’far al-Ṣādiq adalah Mūsa al-Kazīm. Dalam menetapkan hukum, mazhab ini mengambil sumber dari al-Qur’ān dan al-Hadīṣ serta ijma’ para imam yang ma’ṣūm (*infallable*). Mereka tidak menerima ijtihad dengan *ra’y*. Ulama masyhur dari mazhab ini di antaranya: Ja’far al-Ṣādiq dan Muhammad al-Baqir. Mazhab Zaidiyah adalah yang menisbahkan pendiriannya pada Zayd Ibn ‘Alī Ibn al-Ḥusayn Ibn ‘Alī Ibn Abī Ṭālib. Berbeda dengan mazhab-mazhab Syi’ah lainnya, mazhab ini mengakui kekhalfahan ‘Umar dan Abū Bakar, tetapi lebih mengutamakan ‘Alī. Dalam persoalan hadīṣ mereka hanya menerima yang diriwayatkan golongan Syi’ah. Sedangkan mazhab Ismā’iliyyah, yakni yang tidak mengakui Mūsa al-Kazīm sebagai imam. Ismā’iliyyah membagi al-Qur’ān menjadi dua arti, *lahir* dan *batin*. Secara umum, sebagaimana golongan Sunni, pengikut Syi’ah terbagi menjadi dua kelompok besar, yakni yang banyak

merupakan suatu sistem pengeluaran sendiri sebagaimana pengeluaran zakat yang lain karena ia diqiyaskan dengan *amwāl zakāwī* normatif, sementara *khumus* adalah satu sistem pengeluaran yang lain lagi.

B. Pokok Masalah

Berpijak pada pemaparan di atas, maka ada tiga pokok masalah mendasar yang akan dicari jawabnya di alam karya tulis ini, yakni:

1. Adakah segi persamaan maupun perbedaan antara gagasan zakat dari kedua tokoh?
2. Di mana posisi gagasan zakat kedua tokoh di dalam wacana pemikiran Islam kontemporer?
3. Adakah satu titik temu dari gagasan kedua tokoh yang memungkinkan untuk mengkreasi suatu tipologi tertentu dalam dunia pemikiran fiqh?

C. Tujuan dan Kegunaan

Berangkat dari pokok masalah yang disebutkan di atas, maka *tujuan* dari studi ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk menelusuri segi persamaan maupun perbedaan antara gagasan zakat dari kedua tokoh;
2. Untuk menelusuri posisi gagasan zakat kedua tokoh di dalam wacana pemikiran Islam kontemporer;
3. Menelusuri suatu titik temu dari gagasan kedua tokoh yang memungkinkan untuk mengkreasi suatu tipologi tertentu dalam

dunia pemikiran fiqh. Upaya ini bersifat sintetis, yakni, di samping melakukan telaah kritis atas pandangan kedua tokoh, juga dikembangkan suatu pandangan yang lebih menyeluruh, yang merupakan alternatif baru dan yang menyintesis kekuatan-kekuatan pemikiran masing-masing tokoh. Hasilnya kemudian akan dijadikan sebagai model sistematis-reflektif.

Tentang *kegunaannya*, kiranya studi ini akan memberi nuansa baru dalam khazanah pemikiran Islam kontemporer, khususnya dalam bidang fiqh.

D. Telaah Pustaka

Nur Rofiah, alumnus IAIN Yogyakarta, dalam tesis S-2-nya di Universitas Ankara, Turki, yang bertajuk *Pendekatan Transformatif Terhadap al-Qur'ān*, mengategorikan pemikiran Masdar dalam tipologi 'transformatif', sebuah term khas ala pembaruan pemikiran Islam di kalangan pemikir muslim Indonesia kontemporer. Dalam kesimpulannya, Nur Rofiah menulis, bahwa *pertama*, sebagaimana pemikiran transformatif lainnya, pemikiran Masdar juga mempunyai ciri menengggalkan nilai atau ide di atas segala formalitas. Artinya, untuk merealisasikan ide, formalitas adalah kebutuhan yang tidak dapat dihindari. Akan tetapi, formalitas harus tetap dipahami sebagai bentuk, bukan ide itu sendiri. Sehingga, *kedua* --dan ini yang membedakan pendekatan yang ditawarkan Masdar dengan para penggagas transformisme lainnya, dalam perspektif Masdarian teks harus tunduk di bawah ide kebenaran atau kebaikan universal (kemaslahatan umum) --yang dicapai melalui metode musyawarah. Jelas di sini, bahwa fokus kajian Nur Rofiah adalah sisi paradigmatis dari keseluruhan pemikiran Masdar secara umum, sehingga merupakan wilayah studi yang lebih terkonsentrasi pada tataran teoretis.

Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandi Ibrahim melalui buku mereka *Zaman Baru Islam Indonesia; Pemikiran dan Aksi Politik* (Zaman, 1998), melakukan kajian terhadap pemikiran Jalaluddin Rakhmat bersama tiga tokoh muslim pembaru Indonesia lainnya yakni Abdurrahman Wahid, Amien Rais serta Nurcholish Madjid. Dan seperti sudah bisa ditebak, apa yang bisa disimpulkan secara umum oleh kedua penulis adalah bahwa pemikiran Jalaluddin Rakhmat adalah implemetasi dari obsesinya untuk menjembatani kesenjangan antar mazhab antara Sunni dan Syi'ah. Maka jelas juga kiranya, bahwa kajian Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandi Ibrahim atas pemikiran Jalal adalah dalam ruang lingkup yang umum dari keseluruhan pemikiran Jalal.

Dalam konteks inilah, penyusun memandang karya tulis ini memiliki sisi menarik tersendiri, karena obyek yang akan penyusun kaji adalah wujud atau implementasi praktis dari pemikiran kedua tokoh. Dalam arti, ketika penyusun mengkaji fiqh zakat yang dilontarkan oleh Masdar, berarti penyusun melakukan studi atas sisi praksis dari transformisme Masdar --merujuk tesis Nur Rofiah. Dan ketika penyusun mengkaji fiqh zakat Jalal, di mana paradigmanya memuara pada tradisi fiqh Ja'fari, maka dengan kata lain penyusun melakukan studi atas sisi praksis dari idealisme Jalal yang berupaya menjembatani kesenjangan hubungan Sunni-Syi'ah --merujuk tesis Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandi Ibrahim.

E. Kerangka Teoretik

1. Wacana Islam Pembebasan

Menurut **Moestlim Abdurrahman**, risalah yang dibawa Nabi Saw, khususnya tampak dalam periode Makkah, pada intinya berkaitan dengan

penyeruan tauhid (monotheisme).² Pandangan ini mengandung pemahaman bahwa Islam adalah agama pembebas; membebaskan manusia dari penghambaan terhadap selain Allah, atau lebih dikenal dengan *syirk* (menyekutukan Allah). Dalam konteks ini, 'tuhan-tuhan selain Allah' tidak hanya dipahami dalam pengertian tradisional; berhala, patung –merujuk konteks sosial ketika Islam datang, tetapi juga dalam pengertian suatu sistem sosial yang tidak adil.³

Menurut Asghar Ali Engineer, banyak *naş al-Qur'an* maupun al-Hadîş baik secara tersurat maupun tersirat, secara langsung, maupun tidak

² Moeslim Abdurrahman, "Perlu Tafsir Transformatif", *Media Inovasi*, Edisi No. 1 Th. VII, (Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah, Yogyakarta, 1996), hlm. 17

³ Urgensi pembebasan ini pula yang kemudian menginspirasi munculnya berbagai gagasan yang menghadapkan pemikiran Islam dengan proses pembebasan manusia di kalangan pemikir muslim kontemporer. Ali Syari'ati, dalam bukunya *Agama Protes* dan karya-karya lainnya tentang tanggung jawab intelektual muslim, menawarkan gagasan 'teologi revolusioner'. Asghar Ali Engineer dalam bukunya *Islam dan Pembebasan* mengetengahkan gagasan 'teologi pembebasan dalam Islam'. Hassan Hanafi, dalam pengertian yang tidak jauh berbeda, menyodorkan gagasan *Kiri Islam*; Kusnadinigrat, *Teologi dan Pembebasan*, cet. 1, (Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 7. Juga Maulana Fareed Esack, tokoh Afrika Selatan, dengan gerakan '*The Call of Islam*'-nya mengidealkan munculnya Islam ala Afrika Selatan dengan konteks lokal yang saat itu dilanda krisis kemanusiaan dengan hegemoni sistem *apartheid*; Moch. Nur Ichwan, "Hermeneutika Sosial Quran: Membaca Posisi Tafsir Hassan Hanafi", *Gerbang*, edisi 1, Th. II, Januari-Maret 1999, hlm. 73; Mansour Fakih menyatakan bahwa Islam Pembebasan berakar pada ide Teologi Pembebasan Amerika Latin; Arief Subhan, "Teologi yang Membebaskan: Kritik terhadap Developmentalisme", wawancara dengan Mansour Fakih, *Ulumul Qur'an*, 25 Tahun Pembaruan Pemikiran Islam, No. 3, Vol. VI (Jakarta: LSAF dan ICMI 1995), hlm. 101; Pernyataan tersebut, bisa jadi wajar karena kita melihat wacana 'teologis' begitu mengemuka dalam berbagai tipologi Islam Pembebasan, di mana wacana demikian tentu mengkonotasi pada term 'teologi' dalam 'Teologi Pembebasan Amerika Latin'. Sementara, sebagaimana dimaklumi, akar wacana Teologi Pembebasan Amerika Latin sangat dekat dengan marxisme. Bila ini disepakati, tentu secara tidak langsung berarti menafikan urgensi 'pembebasan' yang sebenarnya merupakan misi Islam sejak kelahirannya, merujuk pada tesis Moeslim Abdurrahman di awal. Dalam konteks inilah, Hassan Hanafi, melalui gagasan Kiri Islam-nya mengatakan bahwa Kiri Islam bukanlah Islam yang dibungkus marxisme, karena itu berarti menafikan makna revolusioner dari Islam sendiri dan mengingkari tuntutan kaum muslimin terhadap kemerdekaan, persamaan dan keadilan sosial; Hassan Hanafi, "*al-Yasarul-Islami wal-Wahdatul-Wataniyyali*", dalam *Ad-Din was-Saurah li Mişra 1952-1981*, jilid VIII (Kairo: *Al-Maktabatul-Madbuli*, 1989), hlm. 74; dikutip oleh Kusnadinigrat, *Teologi*, hlm. 100; Bahkan, Ali Syariati malah mencurigai bahwa marxismelah yang "mencuri" ide sosialis Islam yang dipraktikkan secara liberatif oleh Nabi Saw.; Muhidin M. Dahlan, "Pengantar Editor" dalam *Sosialisme Religius: Suatu Jalan Keempat?*, cet. 1 (Yogyakarta: Kreasi Wacana bekerjasama dengan Komunitas Jurnalistik Goresan HMI MPO, 2000), hlm. xxi; Muhidin, "Konstruksi Nalar "Kiri" Agama", *Wacana* HU Bernas 12 Mei 2000, hlm. 8

tidak langsung, yang memerintahkan manusia untuk menentang atau menggugat ketidakadilan yang terjadi di tengah masyarakat. Merujuk pendapat **Nawab Haider Naqvi**, Asghar menyatakan bahwa perintah “menentang atau menggugat ketidakadilan” tersebut merupakan pengejawantahan dari paradigma tauhid. Dalam konteks sosiologis (bukan semata teologis)⁴ berarti mengandaikan suatu kondisi ideal bahwa manusia adalah umat yang satu, posisinya sama di hadapan Allah, sehingga tidak diperbolehkan yang kuat menindas yang lemah, yang kaya mengabaikan yang miskin. Keadilan harus tercipta sebagai konsekuensi otomatis dari keyakinan pada keesaan Tuhan,⁵ sekaligus merupakan pengejawantahan dari “watak pembebasan” Islam. Sebab, watak pembebasan bertumpu, salah satunya, pada “penegakan keadilan sosial”.⁶

Sejalan dengan itu, **Nurcholish Madjid** menyatakan bahwa prinsip keadilan yang merupakan salah satu penekanan cita-cita kemanusiaan Islam sejak awal kemunculannya adalah efek “pembebasan” tauhid yang, antara lain, merupakan kelanjutan pandangan kemanusiaan yang melekat dan menjadi konsekuensinya secara langsung.⁷

⁴ **Asghar Ali Engineer**, *Islam dan Teologi Pembebasan*, alih bahasa: Agung Prihantoro, cet. 1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1999), hlm. 112.

⁵ *Ibid.*, hlm. 7.

⁶ **Abdurrahman Wahid**, “Kata Pengantar” dalam **Kazuo Simogaki**, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, alih bahasa: M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, cet. 3, (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. xiii.

⁷ **Nurcholish Madjid**, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, cet. 1, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hlm. 74.

2. Teori Keadilan Substantif

Menurut John Rawls, “keadilan” (*justice*) adalah “kesamaan” (*fairness*),⁸ dan ia dibangun atas dasar 2 (dua) prinsip. *Pertama*, bahwa setiap orang memiliki hak yang sama untuk memperoleh kemerdekaan dasar seluas-luasnya sebagaimana diperoleh orang lain. *Kedua*, ketidaksetaraan sosial dan ekonomi mesti ditata sehingga (a) *secara rasional (suatu kondisi sosial dan ekonomi yang merata tersebut) bisa jadi dambaan setiap orang, dan (b) mengikat segala posisi dan jabatan sosial sehingga terbuka bagi siapapun untuk bisa menduduki.*

Dua prinsip ini diaplikasikan pada, terutama, struktur sosial yang paling dasar. Hanya saja, lapangan penerapannya berbeda satu sama lain. *Prinsip pertama* untuk menopang sistem sosial yang menetapkan dan menjamin kebebasan (kemerdekaan) dasar bagi setiap warga negara. Kemerdekaan dasar ini menyangkut kemerdekaan berbicara, kemerdekaan politik (hak untuk bersuara, memilih dan dipilih dalam pemilu) sejalan dengan kebebasan berbicara dan berkumpul; kebebasan kata hati dan kemerdekaan berfikir; kebebasan untuk memiliki barang tertentu; bebas dari penahanan atau pun penangkapan oleh pengadilan sebagaimana

⁸ Cita khusus tentang tentang ‘keadilan’ menurut Aristoteles, yang disepakati oleh formulasi-formulasi umum adalah ‘pengulangan’ (*refraining*) dari term *pleonexia*, yakni pemerolehan sesuatu (baca: keuntungan) oleh seseorang merujuk apa yang diperoleh orang lain, berupa (misalnya): barang-barang, upah (penghargaan), status (posisi), atau semacam keinginan untuk mendapat pemenuhan janji, pembayaran hutang, pemberian penghormatan yang layak dan sejenisnya; W.F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), ch. X, dalam John Rawl, *The Theory Of Justice*, cet. 20 (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), hlm. 10. Menurut Rawls, teori Aristoteles merupakan definisi yang lebih bersifat aplikatif dalam level tataran aktif (tindakan), yakni bahwa setiap orang harus adil, sebagaimana mereka punya –sebagai elemen permanen dari karakter mereka– keinginan yang teguh dan efektif untuk berbuat adil. Definisi Aristoteles, demikian Rawls, bagaimana pun sekadar mensyaratkan kalkulasi tentang apa yang dipunyai seseorang, maka itulah yang selayaknya dimilikinya. Dengan teorinya tentang “keadilan” sebagai “kesamaan” itu, Rawls menawarkan pendekatan baru tentang suatu konsep keadilan yang dibangun untuk diaplikasikan langsung pada di dalam konteks struktur dasar masyarakat.

dikonsepkan oleh *rule of the law*. Prinsip kedua diaplikasikan pada, kira-kira, masalah distribusi pendapatan dan kekayaan (negara) dan untuk mendesain suatu organisasi yang akan membuat penggunaan perbedaan otoritas dan tanggungjawab, atau pun rantai komando. Ketika distribusi kekayaan dan pendapatan tidak mesti sama, maka untuk menopang kesejahteraan setiap orang, pada saat yang sama posisi-posisi otoritas dan jabatan-jabatan yang bersifat komando (struktural) hendaknya bisa diakses oleh setiap orang. Pendek kata, setiap orang punya posisi sama dalam pemerolehan kesempatan.⁹

Selanjutnya, berbicara tentang 'keadilan' dalam Islam, tentu akan ada pembahasan mengenai Keadilan Legal. Menurut Majid Khadduri, pengertian Keadilan Legal adalah keadilan yang sesuai dengan hukum.¹⁰ Dalam Islam, keadilan legal berarti keadilan berdasarkan syari'ah.

Di dalam syari'ah dikenal kategori 'halal' dan 'haram', 'salah' dan 'benar'. Sudah merupakan kebenaran yang final bahwa perbuatan yang wajib, halal dan benar merupakan refleksi 'keadilan', karena merupakan pernyataan dari Kehendak Allah dan Keadilan; dan semua yang diharamkan atau tidak dibenarkan merupakan refleksi 'ketidakadilan' ('kezaliman'), atas dasar bahwa Wahyu tidak mungkin membebani kaum beriman dengan suatu kezaliman.¹¹

Syari'ah tidak memberi ukuran khusus untuk membedakan perbuatan yang merupakan refleksi dari nilai 'keadilan', dan mana yang merupakan refleksi dari nilai 'ketidakadilan' atau istilah teknisnya:

⁹ *Ibid.*, hlm. 60-61

¹⁰ Majid Khadduri, *Teologi Keadilan: Perspektif Islam*, alih bahasa: H. Mochtar Zoerni dan Joko S. Kahhar, cet. 1 (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hlm. 201

¹¹ *Ibid.*, hlm. 201

'kezaliman'. Oleh karena itulah para pakar hukum Islam (*mujtahid*) melakukan indikasi atas prinsip-prinsip pokok dari keadilan yang berfungsi sebagai garis-garis pedoman guna membedakan antara perbuatan-perbuatan yang berkategori 'adil' dan 'zaim'. Walaupun prinsip-prinsip ini tidak dibawa bersama dan dikorelasikan ke dalam suatu teori yang koheren tentang keadilan legal, tetapi mereka boleh dikelompokkan ke dalam dua kategori, yang masing-masing meliputi suatu aspek dari keadilan yang berbeda, yakni aspek *substantif* dan *prosedural*. Sampai di sini, maka diskusi tentang Keadilan Legal akan mengerucut pembahasannya dalam dua permasalahan penting, yakni mengenai konsep [1] keadilan substantif dan [2] keadilan prosedural.¹²

Keadilan Substantif adalah suatu aspek internal dari syari'ah. Ia terdiri atas elemen-elemen dari aspek keadilan yang mungkin terkandung dalam substansi syari'ah.¹³ Atau, dalam pengertian lain, keadilan substantif adalah keadilan sebagai jiwa dari syari'ah.

Sedangkan keadilan prosedural adalah aspek eksternal dari syari'ah yang berdasar atasnya, keadilan substantif dapat tercapai. Keadilan Prosedural sering juga disebut keadilan formal, dimanifestasikan pada tingkatan regulitas, ketelitian dan netral dalam penerapan (aplikasi) syari'ah. Sebagai suatu bentuk prosedural keadilan, ia tampaknya tidak mungkin signifikan sebagaimana keadilan substantif, tetapi dalam realitas tidak kalah penting, meskipun prosesnya berbelit dan sangat rumit.¹⁴

Dalam penyelidikan para pakar hukum Islam (*mujtahid*) tentang keadilan substantif, mereka sampai pada kesimpulan bahwa ada prinsip-

¹² *Ibid.*, hlm. 199-200

¹³ *Ibid.*, hlm. 200

prinsip pokok yang menentukan perbedaan antara perbuatan ‘adil’ dan ‘tidak adil’ (‘zalim’). Prinsip-prinsip pokok ini menentukan apa dan bagaimana seharusnya tujuan-tujuan akhir dari syari’ah (*maqāṣid al-syari’ah*).¹⁵

Dalam dunia fiqh (dalam konteks ini: fiqh sebagai medan pemikiran dan pemahaman atas syari’ah¹⁶), asas *maṣlaḥah* adalah basis bagi keputusan-keputusan legal (hukum, *fiqhiyyah*). Asas ini digunakan kali pertama oleh Imam Mālik, pendiri mazhab hukum Hijāzī.¹⁷ Imam al-Ġazālī mengamini metode ini, dengan menyatakan dalam istilah-istilah tertentu bahwa *maṣlaḥah*, yang didefinisikannya sebagai kelanjutan dari “manfaat” yang diperoleh dari pencegahan *māfsadah*, merupakan tujuan akhir dari syari’ah¹⁸ atau lebih dikenal istilah teknisnya: *maqāṣidus-syari’ah*.¹⁹ Najmud-Dīn al-Ṭaufī (w. 716 H./1316 M.), seorang ahli hukum mazhab Ḥanbalī, tidak hanya menganggap *maṣlaḥah* sebagai suatu

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 213

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 201

¹⁶ Mengutip A. Faruq Nasution, *fiqh* adalah hasil pemikiran atau pemahaman para ulama terhadap syari’ah, atau tegasnya, syari’ah berkaitan dengan ketetapan Allah dan Rasul-Nya, sedangkan *fiqh* berkaitan dengan bagaimana penafsiran atau pemahaman ulama terhadap ketetapan tersebut; M. Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*, cet. 1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 7

¹⁷ Al-Syaṭibi, *al-ʿItisām*, jilid II, (Kairo, 1356 H./1937 M.), hlm. 281-316, dalam Majid Khadduri, *Teologi Keadilan*, hlm. 202; Dalam konteks inilah Hassan Hanafi menyebut mazhab Mālikī sebagai “mazhab kiri”. “Kiri”, demikian Hassan Hanafi, tidak hanya dipersepsi secara politis yang berarti perlawanan dan kritisisme. Namun ia juga masuk dalam terminologi ilmu kenusiaan. Ia merupakan terminologi akademis. Realitas kaum muslim terbagi dalam dua kelompok sosial. Islam “kiri” memihak pada kelompok yang dikuasai, tertindas, miskin dan tersingkir. Dari sinilah kita melihat Islam “kiri” dalam konotasinya yang akademis. Sehingga dalam bidang fiqh, memilih mengikyti “kiri” atau “kanan” ditentukan oleh pengetahuan tentang mazhab Mālikī yang bersandar pada “kesejahteraan” (kemashlahatan) adalah “kiri”, sedangkan mazhab Hanafi adalah “kanan”; Hassan Hanafi, “*al-Yasārul-Islami: Paradigma Islam Transformatif*”, alih bahasa: Saiful Muzani, *ISLAMIKA*, no. 1, Juli-September (MISSI Jakarta dan Mizan Bandung, 1993), hlm. 4

¹⁸ Al-Ġazālī, *al-Mustasyfā*, jilid I, (Kairo, 1356 H./1937 M.), hlm. 139-140; al-Syaṭibi, *al-Muwāḍiʿat*, jilid I, (Kairo, tt.), hlm. 25-37, dalam Majid Khadduri, *Teologi Keadilan*, hlm. 203

¹⁹ Fathurrahman Djamil, *Filsafat*, hlm. 125

konsep legal, tetapi lebih jauh memperlihatkan bahwa jika *maṣlaḥah* terlibat konflik dengan suatu sumber tekstual, maka ia harus menolak atas dasar bahwa itu (*maṣlaḥah*)-lah tujuan akhir dari syari'ah. Di zaman moderen ini, para ahli hukum telah bersepakat bahwa *maṣlaḥah* merupakan suatu sumber dari keputusan-keputusan legal serta dasar-dasar yang membenarkan adanya perbaikan. Muḥammad Ibn 'Asyūr, mantan Rektor al-Jāmi'ah al-Zaitūna di Tunis, mendukung bahwa *maṣlaḥah* adalah tujuan dari perundang-undangan (*tasyri'*) dan oleh karena itu harus menjadi basis bagi seluruh keputusan legal.²⁰

Sampai di sini, dapat disimpulkan bahwa pengertian dari keadilan substantif dalam konteks Islam adalah keadilan yang berkaitan dengan "apa dan bagaimana tujuan akhir dari syari'ah (*maqāṣidusy-syari'ah*)". Sebagaimana dimaklumi, merujuk pada penyelidikan yang telah dilakukan para *mujtahid*, substansi (jiwa) dari syari'ah adalah *maṣlaḥah*. Sehingga, dengan kata lain, dalam konteks Islam, keadilan substantif adalah keadilan yang berdasar atas asas *maṣlaḥah*.

3. Dimensi Sosial Syari'ah

Keadilan sosial merupakan salah satu unit utama dari keadilan substantif. Sebab, salah satu standar kondisi *maṣlaḥah* adalah dengan terwujudnya keadilan sosial.

"Keadilan sosial" sering disebut dengan istilah "keadilan distributif" atau keadilan dalam hal pemerolehan ekonomi.

Jika tadi dinyatakan bahwa substansi syari'ah adalah *maṣlaḥah*, maka dalam konteks ini syari'ah juga dipahami memiliki dimensi sosial,

²⁰ Majid Khadduri, *Teologi Keadilan*, hlm. 203

atau dengan kata lain: syari'ah juga memiliki posisi sebagai penopang terwujudnya keadilan sosial. Asumsi ini terindikasi, setidaknya, ketika cita *maṣlahah* yang diembannya berorientasi pada “pembebasan umat dari kondisi-kondisi ketidakadilan sosial (ekonomi, distributif)”. Pendek kata, cita *maṣlahah*-nya bercorak sosial atau “populis” (pembelaan terhadap kaum lemah, terutama lemah secara ekonomi).

Refleksi tentang cita keadilan dengan corak sosial atau “populis” ini diagendakan oleh, terutama, dua pemikir Fiqh Kontemporer Timur Tengah, yakni Yūsuf al-Qarḍāwī dan Ibn ‘Asyūr. Keduanya mencermati bahwa konsep *maṣlahah* sekian lama ini lebih banyak ditujukan pada kepentingan umat secara personal, sehingga *maṣlahah* yang berifat sosial cenderung tidak mendapatkan perhatian yang memadai. Dari situlah, dalam konteks *maqāṣid al-syari’ah*, keduanya kemudian menekankan pentingnya *maṣlahah* yang berorientasi keummatan atau kerakyatan.

Yūsuf al-Qarḍāwī dalam *Madkhal li Dirāsatisy-Syari’atil-Islāmiyyah* mengatakan:

“Rumusan-rumusan para ahli *uṣūlul-fiqh* tentang *maqāṣidusy-syari’ah* dan *maṣlahah* (kemaslahatan) memperlihatkan bahwa perhatian mereka diarahkan kepada manusia secara personal (*al-fard*/individu) dan tidak melihat dengan perhatian yang cukup memadai pada persoalan-persoalan masyarakat dan umat (*al-mujtama’ wal-ummah*).²¹

Muḥammad Ibn ‘Asyūr, dalam gagasan *maṣlahah* sebagai tujuan syari’ah mengatakan:

²¹ Ismā’īl al-Hassāni, *Nazariyatul-Maqāṣid ‘indal-Imam Muḥammad Ṭāhir Ibn ‘Asyūr*, Al-Ma’hadul-‘Alamil-Fikih-Islāmi, Virginia, USA, cet.1, 1995, hlm. 296 dalam: Hussein Muhammad, “*Maṣlahah* Fiqh untuk Kemaslahatan”, makalah dalam seminar fiqh di Cirebon, 14 Oktober 1997, hlm. 3

“Syariat Islam hadir untuk kemaslahatan manusia dalam persoalan-persoalan kini dan nanti (*al-ājil*). *Al-ājil* (nanti) bukanlah urusan-urusan akhirat, karena syariat tidak mengatur perilaku manusia di akhirat. Akhirat dijadikan Allah sebagai tempat balasan atas tingkah laku manusia di dunia.”²²

Cita masalah bercorak populis yang digagas oleh kedua tokoh tersebut, sejalan dengan pandangan bahwa suatu kondisi bisa dikatakan *masalah* jika tercipta, salah satunya, keadilan sosial.

F. Metode Penelitian

1. Jenis penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka.

2. Teknik pengumpulan data

Dalam mengumpulkan data-data yang dibutuhkan, penyusun menempuh metode dokumentasi. Data-data *primer* diambil dari:

1. *Agama Keadilan; Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, karya **Masdar F. Mas’udi**;
2. *Islam Aktual; Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, karya **Jalaluddin Rakhmat**.

Sedangkan data-data *sekunder* diambil dari buku-buku atau karya-karya tulis lain yang secara langsung atau tidak langsung relevan dengan gagasan kedua tokoh.

3. Pendekatan

Studi ini akan menggunakan pendekatan filosofis. Artinya, penyusun bermaksud dapat menganalisis pemikiran yang dikaji dalam kerangka filsafat. Dan untuk kepentingan tersebut, penyusun akan menempuh metode

²² *Ibid.*, hlm. 281

komparasi²³, dengan sejumlah alasan; *pertama*, gagasan dari kedua tokoh yang dikaji representatif dari suatu cara berpikir; *kedua*, dalam gagasan kedua tokoh ditemukan satu persoalan yang *common*, yang mereka telaah kedua-duanya; dan *ketiga*, persoalan tersebut pada mereka berkedudukan agak sentral. Oleh karenanya, dalam konteks ini, ada beberapa unsur metodis yang akan diinkorporasikan, yakni;

- a. *Deskripsi*, di mana masing-masing tokoh dan pemikirannya diuraikan dengan lengkap tetapi selektif, sehingga kesamaan dan perbedaan mereka dapat disajikan dengan jernih dan tepat.
- b. *Interpretasi*, di mana masing-masing pemikiran dibandingkan menurut warna dan keunikannya sendiri-sendiri. Namun sedari awal diberi tekanan pada segi-segi yang relevan bagi tema yang dikomparasikan, dan pada asumsi-asumsi yang melandasi pemikiran mereka.
- c. *Koherensi intern*, di mana tema pemikiran masing-masing tokoh ditempatkan dalam koherensinya dengan ide-ide lain dalam visi yang bersangkutan. Dengan demikian, suatu kata atau istilah yang sama atau serupa pada kedua pemikiran, bisa memperoleh arti yang berbeda dalam konteks tersebut. Maka agar bisa dikomparasikan, koherensi dalam pemikiran masing-masing tokoh perlu dianalisis.

4. Analisis data

Metode analisis datanya adalah analisis data kualitatif, suatu analisis yang bukan menggunakan data angka. Data-data yang diperoleh digeneralisir,

²³ Komparasi adalah salah satu unsur metodis umum di dalam penelitian filosofis (baca: menggunakan pendekatan filsafat). Pemahaman manusia hanya mungkin dengan melihat hubungan, tidak hanya di antara ide-ide, melainkan juga dengan manusia lain serta alam sekitarnya. Di sinilah perlunya komparasi. Dengan komparasi, akan sangat terbantu dalam memahami objek penelitian untuk menjadi lebih jelas dan lebih tajam. Justru perbandingan (komparasi) itu menaksa untuk dengan tegas menentukan *kesamaan* dan *perbedaan*, sehingga

diklasifikasikan kemudian dianalisis dengan penalaran deduktif dan induktif. *Deduktif* merupakan penalaran yang berangkat dari data umum ke data khusus, sementara *induktif* adalah kebalikan dari deduktif.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk membahas karya tulis ini, penyusun memaparkannya dalam 6 (enam) bab, di mana antara satu bab dengan yang lainnya diasumsikan memiliki saling keterkaitan yang logis.

Bab I berisi PENDAHULUAN yang mencakup *latar belakang, permasalahan, landasan teoretis, telaah pustaka, pendekatan dan metode, tujuan dan kegunaan* serta *sistematika pembahasan* dari karya tulis ini.

Bab II bertajuk FIQH SOSIAL: SEBUAH PENGANTAR. Terlebih dulu akan dipaparkan apa itu Fiqh Tradisional. Pertama dijelaskan pengertian fiqh, baik secara semantis maupun terminologis. Dalam menganalisis pengertian fiqh ini, tentu saja dilakukan telaah historis. Sebab bagaimana pun ada perbedaan pemahaman tentang istilah fiqh itu sendiri antara zaman Rasulullah Saw dan persepsi kita dewasa ini.

Sifat “tradisional” mengkonotasi pada pengertian fiqh dalam periodisasi tertentu, yang mencakup di dalamnya sejarah lahirnya Fiqh Tradisional, tokoh-tokoh yang hidup di masa itu, kecenderungan pola pikir, serta —tidak ketinggalan— ciri utama yang melekat.

Selanjutnya akan dipaparkan sebuah proposisi tertentu, dengan mengacu kepada fenomena yang berkembang dalam dunia pemikiran fiqh. Kemudian

proposisi tersebut akan dijadikan titik pijak utama untuk mengkreasi sebuah tipologi baru dalam dunia pemikiran fiqh, yakni “Fiqh Sosial”.

Bab III adalah GAGASAN ZAKAT MASDAR F. MAS’UDI, berisi tentang riwayat hidup Masdar, biografi intelektual, pandangan kritisnya terhadap fiqh zakat tradisional, serta gagasan zakat dia sendiri.

Bab IV adalah GAGASAN ZAKAT JALALUDDIN RAKHMAT, berisi tentang riwayat hidup Jalal, biografi intelektual, pandangan kritisnya terhadap fiqh zakat tradisional, serta gagasan zakat dia sendiri.

Bab V adalah URGENSI DAN CITA “KEADILAN SOSIAL” DALAM GAGASAN ZAKAT MASDAR F. MAS’UDI DAN JALALUDDIN RAKHMAT. Pertama-tama akan dibahas perspektif *uṣūlul-fiqh* atas wacana “*maṣlahah*” atau “keadilan sosial” dalam dunia pemikiran fiqh (hukum Islam). Pembahasan ini diharapkan bisa menjadi *tool* untuk bisa sampai kepada kreasi tipologi “Fiqh Sosial”, dengan pertimbangan bahwa bagaimana pun juga, *discourse* fiqh tidak bisa lepas dari *uṣūlul-fiqh*. Sebab *uṣūlul-fiqh* adalah lembaga mekanis di mana proses penemuan ‘fiqh’ berlangsung. Sehingga, berpijak dari sini, bab ini sejatinya berupaya menjelaskan di mana posisi Fiqh Sosial dalam konteks *uṣūlul-fiqh*.

Dan akhirnya, bab ini akan menjelaskan dimensi mana dari pemikiran kedua tokoh yang mengandung cita dan urgensi ‘keadilan sosial’, dengan merujuk pada kerangka serta tawaran teoretik yang diajukan di mula.

Bab VI adalah KESIMPULAN. Di dalam bab penutup ini, penyusun akan memaparkan kesimpulan serta kritik atas pembahasan yang telah dilakukan. Dalam bab ini akan diketahui sejauh mana tingkat ketepatan alasan-alasan yang penyusun ajukan dalam mengkreasi tipologi “Fiqh Sosial”.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan Umum

1. Perbedaan

a. Materi gagasan

Berkaitan dengan materi gagasan, ada perbedaan fundamental, khususnya berhubungan dengan tesis kedua tokoh.

Di satu sisi Masdar, berseberangan dengan ketentuan Fiqh Tradisional, mengajukan tesis bahwa zakat adalah komitmen keruhanian di mana pengejawantahannya melalui lembaga profan bernama zakat. Ini berarti, menurut Masdar, “zakat adalah pajak”, atau sebaliknya, “pajak adalah zakat”. Dengan lain perkataan, zakat bukanlah konsep kelembagaan yang *par-excellent* di samping lembaga pajak. Zakat dan pajak menjadi ajaran yang satu.

Di sisi lain, Jalal secara implisit berpihak pada pendirian bahwa zakat adalah konsep keagamaan sebagaimana dipahami Fiqh Tradisional. Hanya saja, tentang harta-benda profesional selain *amwāl zakāwī* normatif, Jalal mengajukan tesis bahwa pengeluarannya melalui mekanisme *khumus*, yakni pungutan *perlimaan* atas *ganīmah*, dengan perhitungan setelah terlebih dulu dipotong *mu'nah*. Pengeluaran *khumus* itulah yang diistilahkan Jalal sebagai “zakat profesi” itu. Tesis Jalal yang menjustifikasi zakat profesional dengan *khumus* (perlimaan) ini berimplikasi pada suatu konsekuensi konseptual baru di mana lembaga zakat bukan *par-excellent* di samping lembaga *khumus* (perlimaan) Zakat (dalam hal ini: zakat profesional) dan *khumus*

menjadi dua ajaran yang menyatu. Bahkan, diasumsikan bahwa *khumus* 'terserap' ke dalam ajaran zakat.

b. Konsekuensi dalam tataran praksis

Perbedaan materi gagasan yang tajam dan saling bertolak belakang itu pada gilirannya berimplikasi pada suatu konsekuensi di lapangan (tataran praksis) sebagai berikut:

Dalam perspektif gagasan Masdar, mekanisme pengeluaran zakat bisa melalui pemaksaan oleh penguasa (pemerintah) dan tidak menutup kemungkinan kadar zakat membesar. Sebab, ketika zakat disamakan dengan pajak, maka teknisnya pun mengacu pada filosofi perpajakan, di mana sebagai pungutan penguasa kepada warga negara, dunia perpajakan mengenal istilah "pajak progresif" atau "pajak bertingkat".¹

Sebaliknya, dalam perspektif gagasan Jalal, pengeluaran zakat tetap bergantung kepada kesadaran personal *muzakki* (tidak ada pola

¹ Sebagaimana diketahui, tarif perpajakan ada beberapa macam, yaitu: *tarif tetap*, *tarif proporsional*, *tarif progresif* serta *tarif regresif*. Yang dinamakan tarif progresif adalah tarif yang persentase pemungutannya makin naik apabila jumlah yang didasarkan perhitungan menariknya. Contoh: sampai dengan Rp. 10.000.000 = 15%; Rp. 10.000.000 s.d. 50.000.000 = 25%; lebih dari Rp. 50.000.000 = 35%, dan seterusnya; Rochmat Soemitro, *Asas dan Dasar Perpajakan I*, (Bandung: Refika Aditama, 1988), cet. 3. hlm. 124; Sebenarnya zakat sendiri merupakan sebuah sistem progresif. Kadar zakat yang wajib dikeluarkan akan meningkat, lebih tinggi, jika harta atau penghasilan si *muzakki* juga meningkat atau bertambah (lebih banyak). Namun, yang dimaksud "progresif" oleh Masdar di sini adalah berkaitan dengan realitas tantangan keadilan yang ada dalam suatu masyarakat. Masdar berpendapat bahwa ketentuan normatif mengenai *miqdār al-zakāh* bersifat *ijtihādī*, merujuk pada tantangan keadilan pada masa Rasul. Sehingga, ketika variable tantangan keadilan ditemukan lebih berat pada masyarakat yang lain, seperti dalam kehidupan moderen sekarang, tarif yang ditentukan Nabi tersebut tidak ada halangan, untuk diperbesar; Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, cet. 1, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 139; Jika pemahaman ini dibalik, maka apabila tantangan keadilan ditemukan lebih kecil pada suatu masyarakat, tarif normatif tersebut bisa berkurang. Dalam pada itulah, barangkali, Masdar mengkritik ijtihad Amien Rais dan Jalal dalam perkara zakat profesi. Hujjah Amien Rais dengan analogi (*qiyās*) pada *rikaz* serta hujjah Jalal dengan analogi (*qiyās*) pada *ganimah*, menurut Masdar terasa dipaksakan. Hasilnya, dengan melandaskan diri pada *qiyās* atas *rikaz* atau *ganimah* tadi, kemungkinan untuk mengubah (menambah atau

pemaksaan seperti ketika ia ditempatkan sebagai pajak) sebagaimana pengalaman teori dan prakteknya sekian lama ini, terhitung semenjak era fiqh pasca *formative period* hingga kini. Selain itu, juga menutup kemungkinan terjadinya pengeluaran zakat melebihi kadar normatif, disebabkan keterpakuan pada bunyi literal teks-teks normatif zakat, baik yang berkaitan dengan *amwāl zakāwī*, *miqdāruz-zakāh*, *waqtul-adā'*, maupun *maṣārifuz-zakāh*-nya.

2. Persamaan

a. Pola 'Perubahan Paradigma'

Bentuk-bentuk pengetahuan yang mapan pada situasi sosial tertentu cenderung berkuasa sebagai juru tafsir satu-satunya yang benar atas realitas. Bentuk-bentuk pengetahuan itu lalu menyingkirkan tafsir-tafsir yang bertentangan, dan dianggapnya sebagai bid'ah. Sistem pengetahuan absolut dan totaliter inilah yang disebut dogmatisme. Ketika kita berpegang teguh pada sistem tertutup ini, bisa saja dikatakan 'tahu', tetapi dalam wawasan sistem yang berlaku itu. Namun kita tahu kebenaran yang lebih luas dari sistem tersebut. Artinya kita mengalami 'ketidaktahuan' justru karena kelekatan kita dengan sistem pengetahuan tersebut. Dari sinilah maka sebenarnya kita memerlukan emansipasi, yakni suatu pencerahan atas 'ketidaktahuan' akibat dogmatisme². Dengan kata lain, pengakuan (bahwa sebenarnya kita mengalami 'ketidaktahuan') tersebut menuntut kita untuk berani

mengurangi) angka 20% pun harus ditiadakan. Dengan kata lain, terobosan yang ditawarkan Amien Rais dan Jalal menemu pada kebuntuan juga, yakni kebuntuan angka; *Ibid*.

² F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik dan Posmodernisme Menurut Jürgen Habermas*, cet 3, (Yogyakarta: Kanisius 1993), hlm. 19

meninggalkan sikap dan benteng-benteng dogmatis yang sedemikian lama telah mengurung kebenaran pengetahuan kita³.

Dalam kemelut dan ketidaktahuan pengetahuan tersebut, tugas pengetahuan manusia bukan penama-tama memberi jawaban, tetapi mengoreksi diri. Di sini orang tidak bertanya: apa yang harus diberikan pengetahuan melainkan apa yang perlu diubah dalam “cara berpikir”, sehingga bisa mengenal problem dasarnya yang ada. Upaya dan susah-payah untuk mengubah “cara berpikir” memang tidak akan membuahkan jawaban langsung, tapi memberikan rangsangan serta iklim inovatif dan kreatif yang diperlukan bagi pemecahan-pemecahan problem.⁴ Upaya dan susah-payah di atas sebenarnya merupakan kata lain dari keprihatinan epistemologis yang populer dengan nama ‘perubahan paradigma’. Apa yang diperlukan oleh kondisi di mana sedang terjadi perubahan paradigma, bukanlah jawaban baru dari paradigma lama melainkan perombakan paradigma lama itu sendiri menjadi paradigma baru⁵.

Tawarkan Masdar dan Jalal melalui gagasan zakatnya, menempati relevansinya ketika ditempatkan dalam kerangka ‘perubahan paradigma’, yakni suatu perubahan cara berpikir dari yang lama kepada yang baru. Di satu pihak, gagasan Masdar lahir sebagai akumulasi *counter* pemikiran terhadap paham dogmatis fiqhiyah, ‘cara berpikir’ atau paradigma lama yang menempatkan zakat sebagai konsep kelembagaan. Sementara di pihak lain, gagasan Jalal mengemuka

³ Shindanata, “Kabut-kabut Ketidakjelasan”, majalah *BASIS* No. 11-12, Tahun ke-46, November-Desember (Yogyakarta: Kanisius 1997), hlm. 9

⁴ *Ibid.*, hlm. 10

⁵ *Ibid.*, hlm. 11

sebagai bias dari dogmatisme fiqh atau 'cara berpikir' (paradigma) lama (dalam hal ini: Sunni) yang menjustifikasi keabsahan zakat profesi melalui mekanisme qiyās.

Yang dilakukan Masdar bukan, pertama-tama, mencari jawaban baru dari pemahaman yang memposisikan zakat sebagai konsep kelembagaan, namun menawarkan pemahaman baru bahwa zakat bukan konsep kelembagaan. Demikian juga yang ditempuh Jalal, bukan, pertama-tama, menggali jawaban baru dari paham yang mengqiyaskan zakat profesi, tetapi justru mengagendakan sebuah pemahaman baru bahwa zakat profesi tidak memerlukan qiyās karena petunjuk literalnya sudah ada di dalam teks.

Dan secara bersamaan, baik proposisi paradigmatik Masdar maupun Jalal berdiri di atas satu pijakan idealisme, yakni bagaimana mewujudkan keadilan sosial bagi kaum lemah (dhuafa). Sebab, Masdar maupun Jalal sama-sama berpandangan bahwa paradigma lama nyata-nyata tidak berimplikasi terciptanya suatu kondisi yang adil bagi kelompok umat dari gugusan paling bawah. Sementara jika berpijak pada 'cara berpikir' atau paradigma baru, kondisi yang adil sangat mungkin untuk terwujud.

b. Konsekuensi Pemahaman atas *Amwāl Zakāwī*

Meskipun secara material gagasan keduanya berbeda, akan tetapi mereka berdiri pada kesamaan komitmen untuk menjadikan prinsip *maṣlahah* sebagai satu-satunya muara dalam membangun gagasan mereka, di mana itu merupakan tujuan syariat Islam secara umum, dan secara khusus ajaran zakat.

Berkaitan dengan upaya menemukan *maṣlahah* yang dimaksud, baik Masdar maupun Jalal menempuh metode yang tipikal satu sama lain. Masdar mengacu pada paradigma Kemaslahatan yang dihadapkan secara diametral dengan paradigma Ortodoksi. Sementara Jalal berpijak pada pendekatan filologis dalam menggali makna suatu kata di dalam sebuah realitas tekstual, sebagai *counter* terhadap kemusykilan dalam pengqiyāsan.

Namun, dari pendekatan yang berbeda itu pula muncul kesamaan dalam kesimpulan akhir yakni dalam hal *amwāl zakāwī*.

Dengan berpijak pada paradigma Kemaslahatan, Masdar tidak hanya sampai pada kesimpulan bahwa konsep normatif zakat bersifat *ijtihādī*, tetapi normativitas konsep *amwāl zakāwī* juga bersifat *ijtihādī*. Kenapa Rasulullah Saw hanya memungut zakat (pajak) atas: hasil pertanian (*zurūʿ*), hasil kebun (*samar*), ternak (*mawāsyī*), harta niaga (*ʿurūḍut-tijārah*), uang/nilai (*naqd*), hasil tambang (*maʿdīn*), dan harta temuan (*rikāz*), karena tantangan kemaslahatan pada saat itu menuntut demikian. Artinya, untuk konteks saat itu perekonomian masyarakat memang lebih banyak tertumpu pada sektor-sektor tersebut. Maka bila untuk konteks kehidupan moderen seperti sekarang ada sektor lain yang lebih dominan, tidaklah dipahami bahwa sektor tersebut bebas dari kewajiban zakat. Sebab, kalau saja sudah ditemukan dan berlaku lazim dalam masyarakat Nabi Saw waktu itu, tentu akan dikenakan kewajiban zakat pula. Maka bagi Masdar, *amwāl zakāwī* bersifat mutlak, yakni mencakup harta atau penghasilan apa saja sejauh itu menjadi tumpuan utama perekonomian masyarakat.

Sementara itu, dengan menggunakan pendekatan filologis atas wacana *ganīmah/magānim*, Jalal berpendapat bahwa tidak ditentukannya kewajiban zakat atas selain 5 jenis harta merupakan sesuatu yang final. Belum lagi, zakat dipersepsi sebagai perkara ibadah, sehingga tidak diperkenankan ijtihād, dengan bentuk apa pun – termasuk melalui mekanisme qiyās, di dalamnya. Namun demikian, bukanlah berarti bahwa Allah Swt lupa ketika Dia tidak menyebutkan harta lain sebagai *amwāl zakāwī*, padahal jika melihat tantangan kemashlahatan yang terus berkembang mestinya *amwāl zakāwī* tidak hanya mencakup 5 jenis harta tersebut. Menurut Jalal, tanpa menempuh mekanisme qiyās –sebagai suatu metode ijtihād— pun, di dalam al-Qur’ān maupun al-Hadīś tersedia petunjuk tentang kewajiban zakat professional, yakni teks-teks yang menunjuk kewajiban pengeluaran *khumus* atas harta *ganīmah/magānim*. Berpijak pada analisis filologisnya, serta didukung oleh teks-teks yang terkait dengan konsep *ganīmah/magānim* –terutama dari al-Hadīś, Jalal menyimpulkan bahwa *ganīmah/magānim* tidak hanya “rampasan perang”, tapi mencakup “kelebihan” atau “keuntungan” dari harta atau penghasilan apa saja. Sampai di sini, maka bagi Jalal, *amwāl zakāwī* –dalam hal ini: zakat professional— mencakup harta atau penghasilan apa saja, sebagaimana konsep Masdar.

c. Pola ‘Penyerapan’ Kategori *Mustahiqq*

Zakat adalah satu di antara lima Rukun Islam yang paling dekat dengan inti keprihatinan Masdar dan Jalal: ‘ketidakadilan sosial’. Sebab zakat adalah refleksi ajaran Islam tentang kepedulian sosial dari si kaya

kepada si miskin. Pandangan inilah yang menjadi latar-belakang utama kenapa zakat menjadi opsi Masdar dan Jalal dalam mengagendakan gagasan yang bisa menopang terwujudnya 'keadilan sosial'.

Berkaitan dengan *maṣārīfuz-zakāh* (orang-orang yang berhak atas harta zakat), atau sering disebut *mustahiqquz-zakāh*, di dalam Q.S. at-Taubah: 160 dijelaskan bahwa mereka terdiri dari 8 [delapan] *aṣnāf* (sektor), yakni: fakir, miskin, *'āmil*, *mu'allaf qulūbuh*, *fīr-riqāb*, *gārim*, *sabīlillāh*, *ibn sabil*. Dalam konteks Masdar maupun Jalal, delapan *aṣnāf* (kelompok) yang berhak atas harta zakat itu mengalami 'penyerapan' ke dalam satu kategori (sektor), yakni: kelompok lemah (*mustad'afin*).

B. Kesimpulan Khusus

Kesimpulan khusus ini menjadi titik pijak bagi pengkreasian tipologi "Fiqh Pembebasan" yang dimaksud. Maka kesimpulan ini merujuk pada deskripsi pembahasan di dalam Bab VIII tadi.

Sampai di sini, penyusun mengajukan tesis bahwa dimensi pembebasan gagasan zakat Masdar F. Mas'udi dan Jalaluddin Rakhmat terletak pada adanya dua kesamaan dalam urgensi serta wacana gagasan.

Dengan kata lain, dalam tataran praksis, fiqh zakat Masdar F. Mas'udi dan Jalaluddin Rakhmat merupakan cerminan dari gagasan yang :

1. Memiliki urgensi 'pembebasan'. Asumsi ini didasarkan pada keberadaan zakat —yang menjadi pilahan objek gagasan Masdar dan Jalal— sebagai ajaran 'sosial';

2. Bercorak 'populis', karena tipikal cita 'keadilan' di dalam wacana gagasan mereka berorientasi pada 'pembelaan kaum lemah (dhuafa)'.

Jika dipetakan, kiranya gagasan kedua tokoh tersebut bisa digambarkan dalam beberapa tahapan atau fase hierarkis berikut ini:

Pertama, pemikiran kedua tokoh sama-sama berangkat dari 'kegelisahan' atas fenomena 'ketidakadilan sosial' yang terjadi di tengah umat. Dalam pada itu, Masdar maupun Jalal sendiri adalah tipologi pemikir muslim yang menganut paham populisme (pembelaan kaum lemah).

Kedua, dalam kerangka masing-masing gagasan, kedua tokoh sama-sama berpandangan bahwa seharusnya fenomena 'ketidakadilan sosial' tersebut bisa diatasi dengan gerakan zakat. Sebab, zakat-lah satu-satunya di antara kelima Rukun Islam yang paling punya akses dengan inti keprihatinan mereka: 'ketidakadilan sosial'. Namun demikian, karena,

Ketiga, sekian lama ini umat Islam memahami zakat dalam kerangka fiqh yang dogmatis, sehingga fenomena kesenjangan sosial tersebut tidak bisa diatasi. Kondisi ini pun secara tidak langsung membawa kesan bahwa fiqh zakat tidak bisa menjadi penopang bagi terentasnya kesenjangan sosial. Maka, menurut keduanya,

Keempat, satu-satunya jalan penyelesaian adalah dengan beralih dari 'cara berpikir lama' kepada 'cara berpikir baru'. Cara berpikir lama adalah cara berpikir yang mengacu kepada kerangka fiqh zakat yang dogmatis. Sedangkan cara berpikir baru adalah cara berpikir yang ditawarkan oleh kedua tokoh melalui gagasan zakat mereka.

Kelima, 'cara berpikir' baru yang ditawarkan Masdar maupun Jalal sama-sama berpijak pada prinsip *maṣlaḥah* dengan orientasi 'kerakyatan' atau

'keadilan sosial'. Sehingga gagasan mereka bermuara pada satu tujuan, yakni terciptanya kondisi yang adil, khususnya bagi kaum dhu'afa (*mustad'afin*), sebagai pihak yang tidak diuntungkan dalam konstelasi fenomena 'ketidakadilan sosial'.

C. Kritik

1. Menyangkut gagasan Masdar, secara umum penyusun sampai pada kesimpulan, bahwa gagasan Masdar merupakan sesuatu yang sama sekali baru. Gagasan Masdar merupakan tipologi tersendiri yang pernah muncul di dalam sejarah perkembangan pemikiran Fiqh Kontemporer. Selain sifat baru-nya, gagasan Masdar juga orisinal. Namun demikian, segi orisinal ini pulalah yang kemudian menyiratkan sisi kekurangan alias kelemahannya. Yakni bahwa dalam membangun gagasannya, khususnya yang berkaitan fakta dan analisis, tampak sekali Masdar lebih banyak mendasarkan pada pengetahuan serta pendapat pribadi, sehingga terkesan agak asumsial. Padahal, andaikan Masdar bisa mengemukakan rujukan-rujukan tertentu untuk mendukung argumentasinya –baik yang bertautan dengan data atau pun analisis, tentu secara ilmiah (akademis) akan menempatkan gagasannya pada posisi 'otoritatif' di depan publik.
2. Menyangkut gagasan Jalal, seperti dalam kasus gagasan Masdar, penyusun juga melihatnya sebagai sebuah terobosan konseptual yang sama sekali baru. Sebuah konsep yang masih berbau polemik, yakni 'zakat profesional', dilegitimasi melalui konsep yang berkembang di luar tradisi di mana konsep (yang berbau polemik) itu berkembang. Satu kelemahan mendasar yang bisa penyusun lihat dalam gagasan Jalal, adalah dalam hal *pengelaborasi makna*. Ketika Jalal menunjuk arti *ganimah* tidak sekadar *rampasan perang*,

tetapi bisa pula, dengan merujuk akar katanya, berarti : *keuntungan yang berlebih*, terlihat adanya unsur ‘pemaksaan epistemologis’ oleh Jalal bahwa arti dari *ganīmah* (mesti) bisa seperti itu (*keuntungan yang berlebih*). Lebih dari itu, rujukan-rujukan yang dikemukakan Jalal, terutama sekali dari al-Ḥadīṣ secara kuantitas minim, sekaligus kurang memenuhi kualifikasi yang memadai. Rujukan-rujukan yang dikemukakan Jalal untuk mendukung gagasannya tampak kurang bisa terbukti validitasnya, khususnya jika dilihat dari sisi kecenderungan umum para ulama untuk sepakat bahwa, dengan mengacu pada rujukan yang dikemukakan Jalal, mengartikan *ganīmah* tidak sekadar *rampasan perang*.

DAFTAR PUSTAKA

1. Kelompok Fiqh

- A. Sirry, **Mun'im**, *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996, cet. 2.
- Al-Albānī, Muḥammad Nāṣirud-Dīn, *Sifat Shalat Nabi*. Bandung: Gema Risalah Press 1997, cet. 16.
- Asn-Shiddieqy, **T.M. Hasbi**, *Pedoman Zakat*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 1999, cet. 3.
- Al-Zuhayly, **Wahbah**, *Zakat: Kajian Berbagai Mazhab*, alih bahasa: Agus Effendi dan Bahruddin Fannany. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1995, cet. 1.
- Azhar, **Muhammad**, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pclajar, 1996, cet. 1.
- Baidlowi, **Miftah**, "Pokok Pikiran **Syāfi'** dan Implikasinya dalam Penetapan Hukum", *Jurnal Al-Rahmah*. Yogyakarta, Yayasan Pendidikan Islam Al-Rahmah 1997) No. 3 Th. 1 Januari-Maret.
- Hallaq, **Wael B.**, "Kontroversi Seputar Terbuka dan Tertutupnya Pintu Ijtihād", alih bahasa: Nurul Agustina, *Al-Hikmah; Jurnal Studi-studi Islam*, (Bandung: Yayasan Muthahhari), Jumādī I 1413 H./November-Desember 1992
- Khallaḥ, **Abdul Wahhab**, *Ilmu Ushul Fiqh*, alih bahasa: Moh. Zuhri, Ahmad Qarib. Semarang: Dina Utama, 1994, cet. 1.
- Khan, **Wakhiduddin**, *Kritik Terhadap Ilmu Fiqh, Tasawuf dan Ilmu Kalam*, alih bahasa: Drs. Moh. Nurhakim. Jakarta: Gema Insani Press, cet. 1.
- Mas'udi, **Masdar F.**, *Agama Keadilan; Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993, cet. 1.
- Mas'udi, **Masdar F.**, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997, cet. 2.

Mas'udi, Masdar F., "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syariah", dalam *Jurnal Ulumul Quran, 25 Tahun Pemburuan Pemikiran Islam*. Jakarta: LSAF dan ICMI, 1995, No. 3, vol. 6.

Mas'udi, Masdar F., "Fikih Kita Sangat diwarnai Bias Kelelahan", wawancara majalah *UMMAT*. Jakarta, Mahkota Media Nusantara. 1998. No. 28, Th. III.

Mudzhar, H.M. Atho, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998, cet. 1.

Mughniyah, Muhammad Jawad, *Fiqh Ja'fari*, alih bahasa: Abu Zainab AB. Jakarta: Lentera, 1996, cet. 1.

Muhammad, Hussein, "Manhaj Fiqih untuk Kemaslahatan", makalah seminar fiqh di Cirebon, 14 Oktober 1997.

Muthahhari, Muthahhari & as-Sadr, M. Baqir, *Pengantar Ushul Fiqh*, alih bahasa: Satrio Pinandito dan Ahsin Muhammad. Jakarta: Pustaka Hidayah 1993, cet. 1.

R. Rasmani, Maftuhin, "Wacana Fiqh Klasik: Agenda Penciptaan Orisinalitas Baru", jurnai *Gerbang*. Yogyakarta: Januari-Maret, 1999, Edisi I, Th. II.

'Uways, Abdul Halim, *Fiqh Statis dan Fiqh Dinamis*, alih bahasa: A. Zarkasyi Chumaidy. Bandung: Pustakan Hidayah 1998, cet. 1.

2. Kelompok Filsafat Hukum Islam:

Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997, cet. 1.

Mahmassani, Sobhi, *Filsafat Hukum Islam*, alih bahasa: Ahmad Sudjono. Bandung: PT Alma'arif 1976, cet. 1.

Masud, Muhammad Khaliq, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abū Ishāq asy-Syātibī*, alih bahasa: Ahsin Muhammad. Bandung: Penerbit Pustaka 1996, cet. 1.

3. Kelompok Kamus :

Anwar, Syarifuddin, *al-Miṣbāh*. Jakarta-Surabaya: Bina Iman.

Yunus, Mahmud, *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta, Yayasan Penyelenggara Penterjemah-Penafsir Alquran, 1973, cet. 1.

4. Kelompok Teologi :

Dahlan, Muhidin M, "Pengantar Editor" dalam *Sosialisme Religius: Suatu Jalan Keempat?*. Yogyakarta: Kreasi Wacana bekerjasama dengan Komunitas Jumalistik Goresan HMI MPO, 2000, cet. 1.

Engineer, Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan*, alih bahasa: Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1999, cet. 1.

Haqae, Ziaul, *Wahyu dan Revolusi*, alih bahasa: E. Setyawati Al Khattab. Yogyakarta: LKiS, 2000) cet. 1.

Jainuri, Achmad, "Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam", *Jurnal Ulumul Quran, 25 Tahun Pembaruan Pemikiran Islam*. Jakarta: LSAF dan ICMI, 1995, No. 3, vol. 6.

Kusnadinigrat, *Teologi dan Pembebasan: Gagasan islam Kiri Hassan Hanafi*. Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 1999, cet. 1.

Simogaki, Kazuo, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*. Yogyakarta: LKiS, 1997, cet. 3.

Subhan, Arief, "Teologi yang Membebaskan: Kritik terhadap Developmentalisme", wawancara dengan **Mansour Fakhri**, *Jurnal Ulumul Qur'an, 25 Tahun Pembaruan Pemikiran Islam*. Jakarta: LSAF dan ICMI 1995, No. 3, Vol. VI.

5. Lain-lain (Umum) :

Abu Zayd, Nasr Hamid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, alih bahasa: Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 1997, cet. 1.

Abdurrahman, Moeslim, *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997, cet. 3.

Abdurrahman, Moeslim, "Perlu Tafsir Transformatif," *Media Inovasi*. Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996, Edisi No. 1 Th. VII.

Abdurrahman, Moeslim, "Perlu Tafsir Transformatif," *Media Inovasi*. Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996, Edisi No. 1 Th. VII.

Bakker, Anton, dan Zubair, Achmad Charris, *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Fak. Filsafat UGM, 1990.

- Departemen Agama Republik Indonesia, *Alquran dan Terjemahnya*. Semarang, CV Toha Putra. 1989, edisi revisi.
- Hardiman, F. Budi, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik dan Posmodernisme Menurut Jürgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius 1993, cet.3.
- Hanafi, Hassan, “*Al-Yasārūl- Islāmī*: Paradigma Islam Transformatif”, jurnal *ISLAMIKA*. Jakarta, Masyarakat Indonesia untuk Studi Islam [MISSI], 1993, no. 1, Juli-September.
- Hutabarat, Ramly, *Persamaan di Hadapan Hukum (Equality Before The Law) di Indonesia*. Jakarta: Ghalia Indonesia 1985, cet. 1.
- Ichwan, Moch. Nur, “Hermeneutika Sosial Alqur`ān: Membaca Posisi Tafsir Hassan Hanafi”, jurnal *Gerbang*, edisi 1, th. II, Januari-Maret 1999.
- Ichwan, M. Nur, “Hermeneutika Alqur`an Kontemporer: Metamorfosis dan Penyerapan”, makalah diskusi LESISKA Pasca-Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta: 1 November 1995.
- Kedaulatan Rakyat, “Alqur`an Objek ilmiah, Bukan Mukjizati”, *press release* 1 April 1997.
- Malik, Dedy Djamaluddin dan Ibrahim, Idi Subandi, *Zaman Baru Islam Indonesia; Pemikiran dan Aksi Politik*. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998, cet. 1.
- Mas`udi, Masdar F., “Hak Asasi Manusia dan Agama”, majalah Tempo, 11 Desember 1998.
- Muhidin, “Konstruksi Nalar “Kiri” Agama”, dalam artikel Wacana HU Bernas 12 Mei 2000, hlm. 8.
- Nurrofiah, “Pokok Bahasan”, ringkasan tesis S-2 di Univ. Ankara, Turkey, *Pendekatan Transformatif Terhadap Alqur`an*, 1999, hlm. 1.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Reformasi Sufistik; Halaman Akhir Fikri Yathir*. Bandung: Pustaka Hidayah 1999, cet. 2.
- Rais, Amien, *Cakrawala Islam; Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan, 1987, cet. 1.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Islam Alternatif, Ceramah-ceramah di Kampus*. Bandung: Mizan, 1999, cet 10.

Rakhmat, Jalaluddin *Islam Aktual: Refleksi Sosial Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 1998, cet. 10.

Romas, Chumaedi Syarief, "Membedah Pemikiran Ahmad Azhar Basyir MA (Bidang Hukum Islam, Filsafat dan Sosial-Keagamaan)", dalam makalah diskusi panel kajian tokoh. Yogyakarta: HMJ Perbandingan Mazhab Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga 1997.

Rohim, Sabrur, "Padi, Fikih dan Gus Dur", *HU Jurnal Indonesia*, 24 Juni 2000.

Soemitro, Rochmat, *Asas dan Dasar Perpajakan I*. Bandung: Refika Aditama, 1988, cet. 3.

Shindunata, "Kabut-kabut Ketidakjelasan", majalah *BASIS* No. 11-12; Tahun ke-46, November-Desember. Yogyakarta: Kanisius 1997.

Suaedy, Ahmad, "Akar-Akar Civil Society dalam Tradisi Islam", majalah *BASIS*. Yogyakarta: Kanisius 1999, No. 05-06, Th. ke 48.

Usman, Abu Bakar, "Layanan Konsultasi Zakat, Infak dan Sedekah (ZIS)", *HU Solopos*, 26 Mei 2000, hlm. 12.

<http://www.aljihad.tripod.com/arsipbuletin/knumus.htm>.

<http://www.amazon.com/exec/obidos/ASIN/0136138292/hidayatullahmaga>.

http://www.members.nbc.com/Bani_Alawi/Kesembilan.html.

<http://www.media.isnet.org/Paramadina/Konteks>.