

LAPORAN PENELITIAN INDIVIDUAL

**MENGUGGAT HUKUM WAJIBNYA ZAKAT FITRAH**

Oleh:

Dr. Jamal Abdul Aziz, M.Ag

NIP. 19730921 200212 1 004

KEMENTERIAN AGAMA  
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN)  
PURWOKERTO  
2015

## PENGESAHAN

1. a. Judul Penelitian: **Menggugat Hukum Wajibnya Zakat Fitrah**  
b. Nama Penelitian: Penelitian Individual  
c. Bidang Keilmuan: Syariah (Hukum Islam)
2. Peneliti:
  - a. Nama: Dr. Jamal Abdul Aziz, M.Ag
  - b. Jenis Kelamin: Laki-Laki
  - c. NIP: 19730921 200212 1 004
  - d. Pangkat/Golongan: Pembina Tk. I (IV/b)
  - e. Jabatan: Lektor Kepala
3. Waktu Penelitian: 6 bulan
4. Biaya Penelitian: Rp. 10.000.000,00
5. Sumber Biaya: DIPA IAIN Purwokerto Tahun Anggaran 2015.

Purwokerto, 8 Oktober 2015

Mengetahui:

Peneliti, **IAIN PURWOKERTO** a.n Ketua LPM  
Sekretaris,

Dr. Jamal Abdul Aziz, M.Ag  
NIP. 19730921 200212 1 004

Drs. Amat Nuri, M.Pd.I  
NIP. 196307071992031007

## KATA PENGANTAR

إن الحمد لله والشكر لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله وعلى آله وأصحابه وتابعيه أجمعين

Puji syukur penulis panjatkan kehadirat Allah swt yang telah memberikan kekuatan fisik, spiritual, maupun intelektual, sehingga penulis dapat menyelesaikan penyusunan laporan penelitian ini. Salawat dan salam semoga selalu tercurah kepada junjungan kita Muhamammad saw.

Banyak hikmah yang penulis peroleh selama proses penyusunan laporan penelitian ini. Banyak pula pihak yang secara langsung ataupun tidak langsung telah membantu dan mempermudah kesulitan-kesulitan yang penulis alami. Mereka semuanya telah berjasa dan penulis ucapkan banyak terima kasih untuk itu. Kendati tidak mungkin disebutkan satu persatu, namun penulis perlu menghaturkan terima kasih secara khusus kepada:

1. Rektor IAIN Purwokerto yang telah memberikan kelonggaran bagi penulis untuk melakukan penelitian.
2. Ketua dan Sekretaris LPPM IAIN Purwokerto yang telah memberikan kesempatan bagi penulis untuk melakukan penelitian ini.
3. Istri tercinta yang selalu memberikan dorongan moral dan spiritual selama proses penyusunan laporan penelitian yang terasa berat.
4. Anak tersayang, Imtiaz Ahmad Azizi, Nabil Mumtaz Azizi, dan Zufar Faiq Azizi, yang senantiasa memberikan inspirasi dan semangat bagi penulis.

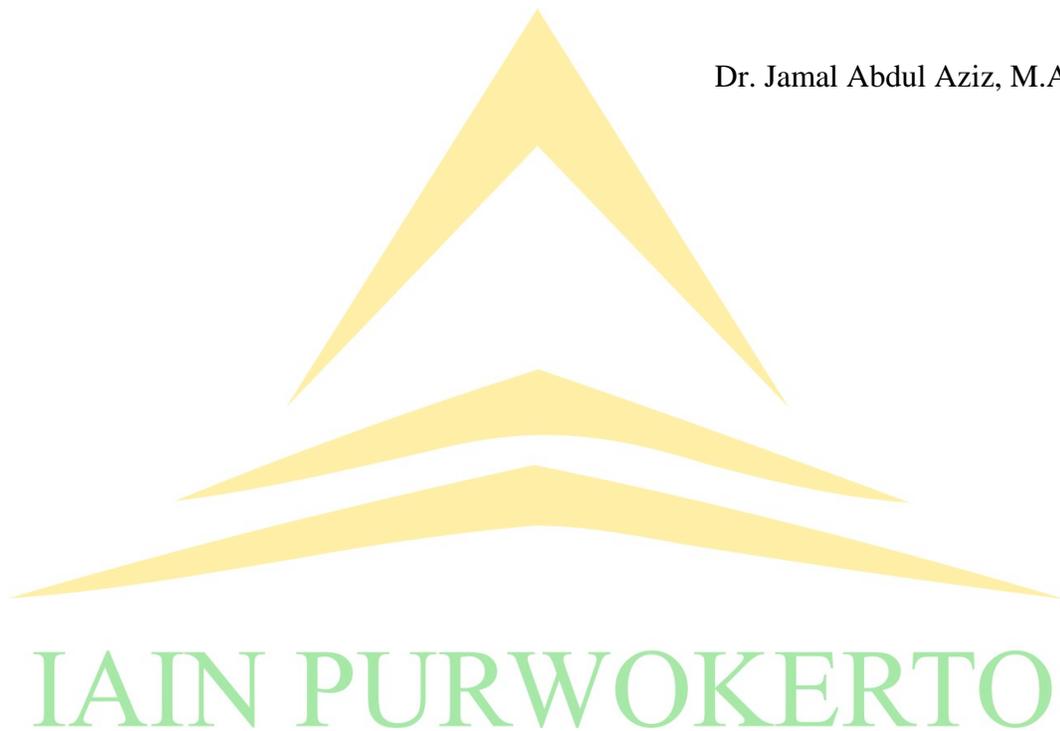
Akhirnya, kendati penulis telah berusaha secara maksimal untuk menghasilkan sebuah penelitian yang berkualitas, namun begitu penulis mengakui masih ada banyak kekurangan yang berada di luar jangkauan kemampuan penulis untuk memperbaikinya. Oleh karena itu saran dan kritik yang konstruktif akan selalu

penulis harapkan dari semua pihak. Semoga Allah swt selalu membimbing kita semua ke jalan lurus yang diridloi-Nya. Amin.

Purwokerto, 24 Zulhijjah 1436 H  
8 Oktober 2015 M

Penulis

Dr. Jamal Abdul Aziz, M.Ag



## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	i
HALAMAN PENGESAHAN .....	ii
KATA PENGANTAR .....	iii
DAFTAR ISI .....	v
BAB I. PENDAHULUAN .....	1
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan Masalah .....	7
C. Tujuan dan Signifikansi .....	7
D. Telaah Pustaka .....	8
E. Kerangka Teori .....	16
F. Metode Penelitian .....	20
G. Sistematika Pembahasan .....	22
BAB. II. KENISBIAN AJARAN HUKUM ISLAM .....	24
A. Karakter Ajaran Hukum Islam antara Kemutlakan dan Kenisbian .....	24
B. Bentuk-Bentuk Kenisbian dalam Ajaran Hukum Islam .....	29
C. Kenisbian Ajaran Hukum Islam dalam Tinjauan Sejarah: Munculnya Ortodoksi dan Pembakuan Ajaran .....	36
BAB III. PANDANGAN TIDAK WAJIBNYA ZAKAT FITRAH BESERTA ARGUMENTASINYA .....	44
A. Golongan yang Berpendapat tidak Wajibnya Zakat Fitrah .....	44
B. Argumentasi Beserta Konstruksi <i>Istidlal</i> -nya .....	45

BAB IV.	PANDANGAN TIDAK WAJIBNYA ZAKAT FITRAH BESERTA ARGUMENTASINYA DALAM PERSPEKTIF TEORI HUKUM ISLAM .....	49
	A. Dalam Tinjauan Teori <i>Istinbat</i> Hukum .....	49
	B. Dalam Tinjauan <i>Maqasid al-Syari'ah</i> .....	57
	C. Dalam Tinjauan <i>Tarikh al-Tasyri'</i> .....	62
BAB V	IMPLIKASI TIDAK WAJIBNYA ZAKAT FITRAH .....	64
	A. Implikasi terhadap Formulasi Ajaran Zakat Fitrah .....	64
	B. Implikasi terhadap <i>Animo Umat Islam</i> untuk Berzakat Fitrah .....	66
BAB VI	PENUTUP .....	69
	A. Kesimpulan .....	69
	B. Saran-Saran .....	72
DAFTAR PUSTAKA	.....	73

IAIN PURWOKERTO

# MENGGUGAT HUKUM WAJIBNYA ZAKAT FITRAH

Oleh

Jamal Abdul Aziz

*Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam IAIN Purwokerto*

*Jl. Jend. Ahmad Yani No. 40 A Purwokerto*

*Email: [abdulaziz\\_jamal314@yahoo.co.id](mailto:abdulaziz_jamal314@yahoo.co.id)*

## Abstrak

Zakat fitrah yang dihukumi wajib menjadi salah satu penyebab rigiditas dalam pelaksanaannya sehingga pencapaian terhadap tujuan hakiki diperintahkannya zakat fitrah cenderung terkalahkan oleh persepsi keabsahan pelaksanaan zakat itu sendiri sesuai ketentuan formalnya. Dekonstruksi terhadap hukum wajib zakat fitrah merupakan salah satu upaya yang bisa dilakukan untuk memecah kekakuan tersebut. Penelitian terhadap golongan yang berpandangan tidak wajibnya zakat fitrah beserta argumentasinya ini menghasilkan kesimpulan besar bahwa secara teoritis pandangan tersebut dimungkinkan kemunculannya karena dalil syarak yang mendasarinya bernilai *zanni*, baik *wurud* ataupun *dalalah*-nya, didukung pula oleh teori *al-jam' wa al-tawfiq, istinbat bayani* terhadap makna *farada*, dan teori nasakh. Di samping itu, dari perspektif *maqasid al-syari'* dengan berubahnya situasi sosial-ekonomi yang mengharuskan zakat fitrah, maka perubahan hukum tersebut, dari wajib menjadi sunnah, adalah sesuatu yang masuk akal. Hal ini didukung pula oleh kajian kesejarahan (*tarikh al-tasyri'*) yang menyimpulkan bahwa lafaz *farada* pada hadis tentang zakat fitrah lebih logis dimaknai secara bahasa, yang berarti menentukan (*qaddara*), bukannya menurut pengertian syarak, yakni mewajibkan, karena konsep tentang *ahkam al-khamsah* belum dikenal pada saat itu.

**Kata kunci:** *zanni al-wurud wa al-dalalah, al-jam' wa al-tawfiq, nasakh, farada, tarikh al-tasyri'*

## I. Pendahuluan

Zakat fitrah dalam pandangan mayoritas ulama dan umat Islam hukumnya adalah wajib dengan seperangkat ketentuan yang menyertainya.<sup>1</sup> Di antaranya adalah besaran zakat satu *s}a>'* (sekitar 2,5 sampai 3 kg) bahan makanan pokok dengan kualitas yang sama dengan yang biasa dimakan oleh muzakki.<sup>2</sup> Kewajiban zakat fitrah tidak hanya atas setiap mukallaf, tetapi juga atas setiap anak yang belum baligh, termasuk orang dewasa

---

<sup>1</sup> Lihat misalnya Muhammad ibn Isma>'i>l Abu> 'Abd Alla>h al-Bukha>ri>, *al-Ja>mi' al-S}ah>i>h al-Mukhtas}ar*, tah}qi>q: Must}afa> Di>b al-Bigha>, cet. 3 (Beirut: Da>r Ibn Kas}i>r, 1987), II: 547. Hadis no. 1433; Muslim ibn al-H{ajja>j Abu> al-H{usayn al-Qusyayri> al-Ni>sa>bu>ri>, *S{ah>i>h Muslim*, tah}qi>q: Muhammad Fu`a>d 'Abd al-Ba>qi> (Beirut: Da>r Ihya>' al-Tura>s}, t.t.), II: 677. Hadis no. 984.

<sup>2</sup> Lihat al-Bukha>ri>, *al-Ja>mi'*, II: 547.

yang tidak berakal sehat (gila), dan budak, meskipun mereka semua dibayarkan oleh kepala keluarganya. Zakat fitrah juga diwajibkan bagi fakir miskin, sepanjang mereka memiliki kelebihan bahan makanan pokok untuk berhari raya pada esok harinya, sesuai kemampuan mereka meskipun tidak sampai satu *s/a*' per kepala. Oleh karena itu zakat fitrah ini juga biasa disebut dengan zakat jiwa, karena setiap jiwa terkena beban zakat yang harus dibayarkan, baik kaya ataupun miskin, tua ataupun muda, merdeka ataupun hamba sahaya. Tujuan zakat fitrah adalah untuk mensucikan orang yang berpuasa dari segala perilaku yang sia-sia dan tidak pantas, di sisi lain juga untuk memberi makan orang miskin.<sup>3</sup> Zakat fitrah harus dibayarkan sebelum salat 'id, karena jika dibayarkan sesudahnya maka ia hanya akan dianggap sebagai sedekah biasa, dengan kata lain zakat fitrahnya tidak sah.<sup>4</sup>

Menurut teori, ajaran hukum Islam secara umum dapat dibedakan menjadi dua, yakni *'iba>da>t* dan *'a>da>t/mu'a>mala>t*. *'Iba>da>t* adalah ajaran hukum yang berkenaan dengan tatacara mengabdikan kepada Tuhan, karakter dasarnya adalah *ghayr ma'qu>lah al-ma'na>* (tidak bisa dipahami secara rasional), sehingga bersifat tertutup terhadap perubahan dan inovasi. *'Iba>da>t* dalam pengertian ini adalah ibadah *mah}d{ah* yang murni berkenaan dengan hubungan langsung antara hamba dengan Tuhannya.<sup>5</sup> Sedangkan *'a>da>t/mu'a>mala>t* adalah ajaran hukum yang berkenaan dengan hubungan sosial antar manusia, karakter dasarnya adalah *ma'qu>lah al-ma'na>* (rasional), sehingga bersifat terbuka terhadap perubahan dan inovasi atas dasar kemaslahatan.<sup>6</sup> Ajaran hukum semacam ini memiliki dimensi sosial yang kuat (dominan). Oleh karena kehidupan sosial bersifat dinamis, maka hukum yang mengaturnya pun juga fleksibel, terbuka terhadap perubahan. Perubahan dan inovasi terhadap sebuah ajaran

<sup>3</sup> Lihat Sulayma>n ibn al-Asy'as| Abu> Da>wud al-Sijista>ni> al-Azdi>, *Sunan Abi> Da>wud*, tah}qi>q: Muhammad Muh}y al-Di>n 'Abd al-H{ami>d (Ttp.: Dar al-Fikr, t.t.), I: 505. Hadis No. 1609; bandingkan Muhammad ibn Yazid> Abu> 'Abd Alla>h al-Qazwi>ni>, *Sunan ibn Ma>jah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), I: 585. Hadis no. 1827.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Abu> Ish}a>q Ibra>hi>m ibn Mu>sa> al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Ah}ka>m*, tah}qi>q: Muh}ammad Muh}y al-Di>n 'Abd al-H{ami>d (Kairo: Muh}ammad 'Ali> S}abi>h>, wa Awla>duh, t.t.), II: 234; idem, *al-I'tis}a>m*, tas}h}ih}: Ah}mad 'Abd al-Sya>fi> (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), II: 329.

<sup>6</sup> Idem, *al-Muwa>faqa>t*, II: 222 dan 225; Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Syatibi*, terj. Ahsin Muhammad, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1996), hal. 297.

hukum mengasumsikan bahwa ajaran tersebut memiliki basis kemaslahatan yang rasional, sehingga perubahan dan inovasi yang dilakukan, dikarenakan tuntutan perubahan situasi sosial, tetap pada jalur kemaslahatan yang mendasarinya.

Jika diperhatikan substansi ajarannya, yakni sebagai ajaran tentang pemberian bantuan kepada anggota masyarakat yang kurang mampu secara ekonomi agar tetap dapat berhari raya dengan suka cita, maka zakat fitrah semestinya dimasukkan dalam kategori ajaran hukum *'ada mu'ala'*, karena dimensi sosialnya lebih menonjol. Namun faktanya ia justru dianggap oleh sebagian besar umat Islam sebagai ajaran ibadah *mahdah* yang rigid sehingga tidak jarang tujuan utamanya malah tidak tercapai. Misalnya ada sebagian umat Islam yang hingga saat ini masih berpegang kuat pada paham bahwa zakat fitrah sebaiknya dalam bentuk beras, untuk tidak mengatakan harus, padahal umumnya mustahiq tidak membutuhkan beras, tetapi daging dan baju baru; zakat fitrah yang sudah terkumpul juga harus habis sebelum salat 'id, sehingga penyalurannya cenderung tidak sesuai target mustahiq, yang penting habis; dan berbagai persoalan teknis lainnya. Kondisi ini diperkuat dengan ketentuan yang termuat dalam kitab-kitab fikih yang seakan mengokohkan zakat fitrah sebagai ibadah murni yang rigid.

Menurut pengamatan penulis pandangan rigid mayoritas umat Islam terhadap ajaran tentang zakat fitrah tidak terlepas dari konstruk hukum berdasarkan sejumlah hadis Nabi yang cukup jelas dan tegas mengatur pelaksanaannya. Berdasarkan hadis-hadis tersebut hukum zakat fitrah adalah wajib. Kewajiban zakat fitrah ini seolah menjadi pelengkap bagi kesempurnaan ibadah puasa yang telah dilaksanakan selama sebulan. Tanpa membayar zakat fitrah puasa yang telah susah payah dilaksanakan selama sebulan diyakini akan sia-sia, atau sekurang-kurangnya tidak sempurna. Oleh karena itu zakat fitrah menjadi penting untuk dilaksanakan dengan sebaik-baiknya, sebisa mungkin sesuai dengan ajaran Nabi; zakatnya bahan makanan pokok (beras), besarnya tidak kurang dari 2,5 atau 3 kg;<sup>7</sup> dan malam hari raya sudah harus habis agar tidak melampaui batas waktu bagi keabsahan zakat fitrah. Setelah ini semua terlaksana, maka hati menjadi tenang dan puas, karena sudah melaksanakan penyempurna puasa Ramadan tersebut dengan sah. Tujuan zakat fitrah sebagai sarana membantu orang tidak mampu bukan hal yang utama

---

<sup>7</sup> Umat Islam Banyumas dan sekitarnya umumnya 3 kg, sedangkan di tempat lain rata-rata masih 2,5 kg.

dalam konteks zakat fitrah ini. Tujuan tersebut hanya akan diperhatikan sepanjang tidak merubah ajaran formalnya, karena jika ketentuan formal tidak terpenuhi, maka zakat fitrah diyakini tidak sah, kendati sehebat apapun tujuan yang bisa dicapai. Jika zakat fitrah tidak sah, sia-sialah puasanya selama sebulan, atau sekurang-kurangnya puasa Ramadannya tidak sempurna dan ini akan membekas selamanya dalam tabungan amalnya yang harus dipertanggungjawabkan di akhirat nanti.

Dari uraian di atas tampak bahwa keyakinan akan wajibnya zakat fitrah berdampak serius terhadap ‘pengabaian’ tujuan mulia dari zakat fitrah. Demi keabsahan pelaksanaan zakat fitrah, jika perlu tujuan tidak perlu dihiraukan. Padahal di dalam literatur fikih dan hadis sesungguhnya tidak semua ulama berpandangan tentang wajibnya zakat fitrah. Hanya saja pandangan yang bukan *mainstream* ini diabaikan dan cenderung ditutup-tutupi. Sebagian ulama Mazhab Maliki, misalnya, berpendapat bahwa zakat fitrah hukumnya sunnah saja, demikian juga ahli Irak (*ahl al-ra`y*).<sup>8</sup> Dawud dan sebagian Syafi’iyah juga berpendapat zakat fitrah hukumnya sunnah.<sup>9</sup> Bahkan Ibn Hazm dalam *al-Muhalla* juga berpendapat demikian. Pada umumnya pendapat-pendapat ini hanya disebutkan sekilas, bahkan tanpa penjelasan tentang argumen pendapat tersebut yang memadai sehingga terkesan hanya dilihat sebelah mata. Padahal mereka tidak mungkin berpendapat demikian itu tanpa konstruk argumen yang meyakinkan, hanya karena pendapat mereka dianggap minoritas dan aneh saja barangkali, sehingga argumen mereka tidak diungkap secara fair. Oleh karena itulah penulis tertarik untuk melakukan penelitian mengenai konstruk argumen mereka yang tidak mewajibkan zakat fitrah.

Dalam pengamatan penulis terhadap sejumlah hadis Nabi mengenai zakat fitrah, yang kemudian menjadi dasar bagi para ulama fikih untuk menentukan aturan pelaksanaannya secara lebih detail, memang terdapat beberapa hal yang kontradiktif dan janggal. Di antaranya yaitu:

1. Hukum Islam, maupun juga hukum-hukum yang lain, menetapkan bahwa di antara syarat *mukallaf* (subyek hukum) adalah orang yang telah dewasa dan berakal sehat. Anak-anak yang belum cukup umur tidak termasuk dalam kategori *mukallaf*,

<sup>8</sup> Abu> al-Wali>d Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn Rusyd, *Bida>yah al-Mujtahid wa Niha>yah al-Muqtas}id*, (Ttp. : Syirkah al-Nur Asia, t.t.), I: 203.

<sup>9</sup> Muhammad ibn Isma>’i>l al-Kah}la>ni> al-S{an’a>ni>, *Subul al-Sala>m* (Semarang: Toha Putra, t.t.), II: 138.

sehingga ia tidak dibebani dengan suatu kewajiban apapun dan tidak pula dimintai pertanggungjawaban terhadap kesalahan yang dilakukannya. Oleh karena itu sulit dipahami bahwa anak-anak dibebani pula dengan kewajiban membayar zakat fitrah, meskipun orang tuanya (walinya) juga yang akhirnya menanggungnya.

2. Tujuan membayar zakat fitrah, salah satunya adalah untuk mensucikan orang yang habis puasa Ramadan. Apakah anak-anak yang masih kecil atau bahkan yang baru lahir telah dibebani kewajiban untuk melakukan puasa? Lalu apa yang akan disucikan dengan zakat fitrah tersebut bagi mereka yang belum berpuasa ini?
3. Adalah sesuatu yang janggal bahwa kaum fakir miskin juga diwajibkan membayar zakat fitrah, padahal tujuan dari zakat itu sendiri adalah untuk memberi makan mereka.
4. Jika zakat fitrah yang dibayarkan oleh fakir miskin akhirnya juga akan dikembalikan kepada mereka, dengan tambahan tentunya, apa perlunya mereka membayar. Tidakkah hal ini merupakan permainan yang tidak ada gunanya. Bukankah lebih masuk akal bila mereka hanya menerima saja tanpa harus menyerahkan sesuatu yang akhirnya juga dikembalikan lagi.
5. Jika memang tujuan zakat fitrah adalah untuk memberi makan fakir miskin, mengapa ia harus diberikan sebelum salat 'id. Apakah mereka hanya perlu makan pada waktu itu saja. Bila alasannya adalah untuk mencegah (mencukupi makan) mereka agar tidak berkeliling meminta-minta, seberapa besar sesungguhnya jumlah mustahiq zakat fitrah yang suka minta-minta. Bila alasannya untuk membahagiakan mereka, apakah benar hanya dengan beras beberapa kilo saja mereka akan merasa bahagia.

Demikianlah beberapa pertanyaan yang menggelitik dan mendasari penulis untuk melakukan penelitian tentang legitimasi zakat fitrah. Adapun permasalahan penelitian yang diangkat adalah bagaimanakah konstruk *istidla* tidak wajibnya zakat fitrah menurut golongan yang tidak mewajibkannya; bagaimanakah konstruk *istidla* tersebut dalam perspektif teori hukum Islam; dan bagaimanakah implikasi tidak wajibnya zakat fitrah tersebut?

Pembahasan tentang zakat fitrah bisa ditemukan di banyak tempat. Hampir setiap kitab fikih ataupun buku-buku fikih yang muncul belakangan selalu memuat pembahasan

tentang zakat fitrah, mulai dari pengertian, dasar hukum, sampai kepada detil-detail ketentuan pelaksanaannya. Namun buku ataupun kitab fikih yang memuat informasi tentang perbedaan pendapat mengenai hukumnya tidaklah banyak. Biasanya hanya kitab fikih klasik yang besar ataupun kitab syarah hadis yang memuat perbedaan pendapat mengenai hukum zakat fitrah. Informasi yang disampaikan pun juga tidak komprehensif sampai kepada konstruk *istidlal*-nya.

Tulisan dan pembahasan tentang zakat fitrah pada umumnya didominasi oleh pandangan *mainstream* tentang wajibnya zakat fitrah. Pandangan-pandangan yang berseberangan walaupun ditampilkan juga, hanya sekedar untuk dilemahkan dan kemudian ditolak. Oleh karena itu penjelasan tentang konstruk argumen dan *istidlal* dari golongan minoritas ini jauh dari memadai, apalagi berimbang. Di sinilah ketertarikan penulis untuk mencoba mengkonstruk argumen dan *istidlal* pandangan mereka ini dari berbagai sumber yang terbatas kemudian menganalisisna dalam perspektif teori hukum Islam. Di samping itu penulis juga berupaya untuk merekonstruksi bagaimana implikasi ketidakwajiban zakat fitrah ini. Penulis belum menemukan adanya karya ataupun penelitian yang semacam ini.

Sejauh pengamatan penulis belum ada penelitian yang membahas mengenai hukum tidak wajibnya zakat fitrah ini. Penelitian yang telah ada lebih umumnya mempersoalkan tentang praktik zakat fitrah di suatu tempat yang dinilai tidak sesuai dengan tujuan zakat fitrah itu sendiri. Di antaranya adalah penelitian Putri Rahmatillah yang berjudul “Perspektif Hukum Islam terhadap Pembagian Zakat Fitrah Secara Merata di Musholla Baiturrahman Dusun Bergan Desa Wijirejo Kecamatan Pandak Kabupaten Bantul Yogyakarta” (2010) dan penelitian M. Syarifudin Juhri yang berjudul “Ulama dan Guru Ngaji sebagai Prioritas Utama Penerima Zakat Fitrah: Studi Kasus di Desa Bendogarap Kecamatan Klirong Kabupaten Kebumen” (2011).<sup>10</sup> Penelitian pertama mengungkap fakta pembagian zakat fitrah yang dilakukan secara merata tanpa memperhatikan kondisi yang sesungguhnya berbeda-beda antara satu orang mustahiq dengan mustahiq lainnya. Hal ini dinilai tidak sesuai dengan tujuan utama zakat fitrah itu sendiri, untuk membantu kaum duafa. Sedangkan penelitian kedua mempersoalkan

---

<sup>10</sup> Keduanya adalah peneltian skripsi mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

sasaran penerima zakat fitrah yang kurang tepat, karena mustahiqnya justru semestinya menjadi muzakki, di sisi lain justru sebagian muzakki-lah yang semestinya menjadi mustahiq.

## II. Metode Penelitian

Jenis Penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*), sedangkan sifat penelitiannya adalah *eksplanatoris*, yakni penelitian untuk menemukan alasan, argumen, ataupun *istidlal* di balik pandangan yang tidak mewajibkan zakat fitrah. Pendekatan yang digunakan adalah *juridis-normatif* yang dikombinasikan dengan *juridis-historis* (sejarah penetapan hukum). Dalam khazanah Islam kajian yang memfokuskan diri pada sejarah penetapan hukum ini dikenal dengan istilah *ta'rikh al-tasyri'*. Maksudnya analisis-*analisis* yang dilakukan dalam penelitian ini terutama berpijak pada teori-teori hukum Islam beserta sejarah pembentukannya.

Sumber data dibedakan menjadi dua, yakni sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah referensi yang utama yang memuat informasi pokok dan orisinal tentang zakat fitrah. Oleh karena ketentuan syarak tentang zakat fitrah yang paling orisinal, berdasarkan *titah syari'*, hanya tertuang dalam hadis Nabi, maka referensi utama sebagai sumber primernya adalah kitab-kitab hadis beserta syarahnya, seperti *S{ah}i>h al-Bukha>ri>*, *S{ah}i>h Muslim*, *Sunan Abi>Da>wud*, *Sunan al-Turmuz/i>*, dan *Sunan Ibn Ma>jah*; sementara kitab syarah hadisnya seperti *Subul al-Sala>m*, *Nayl al-Awt}a>r*, *Fath} al-Ba>ri>*, dan *'Awn al-Ma'bu>d*. Adapun kitab fikih yang dijadikan sumber data primer di antaranya adalah *Bida>yah al-Mujtahid* karya Ibnu Rusyd, *al-Muh}allakarya* Ibnu H{azm>, dan *Fiqh Zakat* karya Yusuf al-Qardawi.

Sedangkan sumber data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah referensi yang memuat informasi pelengkap yang dapat memperjelas persoalan zakat fitrah.

Adapun metode pengumpulan datanya, sesuai dengan jenis penelitiannya (*library research*) adalah metode dokumentasi. Metode ini cocok digunakan untuk data-data tertulis sebagaimana data-data yang tertuang dalam buku-buku referensi tersebut. Data-data yang terkumpul kemudian dianalisis secara kualitatif dengan metode induksi,

deduksi, dan komparasi. Metode induksi digunakan ketika didapati data-data yang mempunyai unsur-unsur kesamaan kemudian dari situ ditarik menjadi kesimpulan umum. Sedangkan metode deduksi digunakan sebaliknya, yakni pengertian umum yang telah ada dicarikan data-data yang dapat menguatkannya. Adapun metode komparasi digunakan untuk mencari titik-titik persamaan dan perbedaan di antara data-data yang memiliki keserupaan.

### III. Hasil Penelitian dan Pembahasan

#### A. Pandangan tidak Wajibnya Zakat Fitrah Beserta Argumentasinya

##### 1. Golongan yang Berpendapat tidak Wajibnya Zakat Fitrah

Hampir semua kitab fikih maupun kitab hadis ahkam menyebutkan bahwa mayoritas ulama berpendapat wajibnya zakat fitrah. Kendati demikian ada segolongan kecil ulama yang berpendapat tidak wajibnya zakat fitrah. Meskipun mereka hanya minoritas, namun pandangan dan argumen mereka perlu dikaji secara obyektif-rasional. Tujuannya bukan untuk menolak perintah zakat fitrah, tetapi untuk menempatkan perintah tersebut pada proporsi yang semestinya serta mengaktualisasi perintah tersebut secara kontekstual dengan kondisi sosial ekonomi yang ada pada saat ini di sekitar kita. Berikut ini akan dipaparkan tentang pandangan tersebut beserta argumen yang mendasarinya.

Ibn Rusyd menyebutkan bahwa zakat fitrah menurut jumhur hukumnya wajib, akan tetapi sebagian Mazhab Maliki yang belakangan berpendapat sunnah, demikian pula ahli Irak. Bahkan segolongan ulama berpendapat zakat fitrah sudah dinasakh dengan ajaran tentang zakat mal.<sup>11</sup> Di antara golongan yang menyunnahkan zakat fitrah adalah Ahl al-Z{a}hir dan sebagian pengikut Syafi'i. Hasan al-Bas}ri>dan al-Sya'bi>juga menyatakan bahwa zakat fitrah tidak wajib, yakni atas orang-orang yang tidak puasa karena hikmahnya untuk mensucikan orang yang berpuasa.<sup>12</sup> Asyhab berpendapat zakat

<sup>11</sup>Abu> al-Wali>d Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn Rusyd, *Bida>yah al-Mujtahid wa Niha>yah al-Muqtas}id* (Ttp. : Syirkah al-Nur Asia, t.t.), I: 203.

<sup>12</sup> T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pedoman Zakat*, cet. 1 (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), hlm. 220.

fitrah hukumnya sunnah mu`akkadah. Pendapat ini didukung oleh sebagian Ahl al-Zahir dan Ibn al-Labban dari Mazhab Syafi'i.<sup>13</sup>

Ibn Hazm menyebutkan bahwa menurut Imam Malik zakat fitrah hukumnya tidak wajib. Alasan yang dikemukakan oleh para pengikutnya adalah karena lafaz *farada* maknanya adalah "menentukan" (kadar zakat fitrah), bukannya bermakna wajib.<sup>14</sup>

Ibn al-Munzir dan lainnya meriwayatkan bahwa menurut ijmak zakat fitrah hukumnya wajib, akan tetapi Mazhab Hanafi berpendapat bahwa hukumnya wajib saja, bukan fardu, karena tidak adanya dalil *qat'i* yang mendasarinya. Al-Hafiz mempertanyakan klaim ijmak tersebut, karena Ibrahim ibn 'Ulayyah dan Abu Bakar ibn Kaysan al-Asamm berpendapat bahwa kewajiban zakat fitrah telah dinasakh. Mazhab Maliki yang meriwayatkan pendapat dari Asyhab yang menyatakan bahwa zakat fitrah hukumnya sunnah mu`akkadah. Pendapat ini didukung oleh Ahl al-Zahir dan Ibn al-Labban dari Mazhab Syafi'i.<sup>15</sup>

## 2. Argumentasi Beserta Konstruksi *Istidlal*-nya

Munculnya pandangan tidak wajibnya zakat fitrah di atas dilandaskan pada beberapa argumen. *Pertama*, karena adanya pertentangan riwayat (hadis) mengenai zakat fitrah itu sendiri. Di satu sisi ada hadis 'Abd Allah ibn 'Umar yang menyatakan:<sup>16</sup>

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ ، عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ .

Hadis di atas menyatakan bahwa Rasulullah mem-fardu-kan zakat fitrah pada Bulan Ramadan sebesar satu sa' kurma atau satu sa' gandum atas setiap muslim yang merdeka,

<sup>13</sup>Yusuf Qardawi, *Hukum Zakat*, terj. Salman Harun, Didin Hafidhuddin, dan Hasanuddin, cet. 12 (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2011), hlm. 923.

<sup>14</sup>Ali ibn Ahmad ibn Hazm al-Andalusi, "al-Muhalla," dalam *al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani*, III: 825.

<sup>15</sup>Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syawkani, *Nayl al-Awtar min Ahadis Sayyid al-Akhyar Syarh Muntaqa al-Akhbar* (Ttp.: Idarah al-Tiba'ah al-Muniriyyah, t.t.), IV: 249.

<sup>16</sup>Abu 'Abd Allah Ahmad ibn Muhammad ibn H{anbal ibn Hila>l ibn Asad al-Syaybani>, *Musnad Ahmad ibn H{anbal, tah}qi>q: Sayyid Abu> al-Mu'a>t}i> al-Nu>ri>*, cet. 1 (Beirut: 'A<lim al-Kutub, 1998), II: 66. Hadis no. 27535.

hamba sahaya, laki-laki ataupun perempuan. Namun ia juga bisa dimaknai sunnah ketika dikaitkan dengan hadis lain, yakni hadis Talhah ibn ‘Ubayd Allah berikut:<sup>17</sup>

جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم من أهل نجد نادر الرأس يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم (خمس صلوات في اليوم والليلة) فقال هل علي غيرها؟ قال (لا إلا أن تطوع). قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (وصيام رمضان). قال هل علي غيره؟ قال (لا إلا أن تطوع). قال وذكر له رسول الله صلى الله عليه و سلم الزكاة قال هل علي غيرها؟ قال (لا إلا أن تطوع). قال فأدبر الرجل وهو يقول والله لا أزيد على هذا ولا أنقص قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (أفلح إن صدق)

Hadis di atas menyatakan bahwa ketika Rasulullah ditanya tentang Islam beliau menjelaskan sebagaimana unsur-unsur yang terdapat dalam rukun Islam. Hanya saja di sini dimulai dari kewajiban salat, diikuti dengan kewajiban puasa, dan kemudian zakat. Ketika beliau ditanya lagi tentang kewajiban lain selain zakat (dalam konteks harta), beliau menjawab tidak ada lagi, kecuali yang bersifat sunnah saja. Jadi dalam hadis di atas Nabi tidak menyebut-nyebut zakat fitrah sebagai kewajiban. Kendati menurut jumhur zakat fitrah termasuk dalam kategori zakat yang diwajibkan Nabi dalam hadis di atas, namun segolongan ulama lainnya berpendapat tidak demikian. Mereka berargumen dengan hadis dari Qays ibn Sa’ad ibn ‘Ubadah berikut ini:<sup>18</sup>

أمرنا رسول الله صلى الله عليه و سلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة فلما نزلت الزكاة لم يأمرنا ولم ينهنا ونحن نفعله  
Menurut hadis di atas zakat fitrah diwajibkan pada waktu sebelum turunnya ayat zakat. Oleh karena itu atas dasar riwayat ini, jelas zakat fitrah tidak termasuk dalam kategori zakat yang diwajibkan dalam al-Qur`an.<sup>19</sup>

Kedua, kata *farad* dalam hadis ibn Umar di atas, dan hadis-hadis lain yang serupa, seperti hadis berikut:<sup>20</sup>

فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ ، صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ : عَلَى الْعَبْدِ ، وَالْحُرِّ ، وَالذَّكْرِ ، وَالْأُنْثَى ، وَالصَّغِيرِ ، وَالْكَبِيرِ ، مِنَ الْمُسْلِمِينَ ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ

<sup>17</sup> Muhammad ibn Isma’i’l Abu ‘Abd Alla’h al-Bukha’ri>, *al-Ja’mi’ al-S’ah’i>h} al-Mukhtas’ar*, tah’qiq: Must’afa> Di>b al-Bigha>, cet. 3 (Beirut: Da>r Ibn Kas’i>r, 1987), I: 25. Hadis no. 46.

<sup>18</sup> Muhammad ibn Yazid Abu ‘Abd Allah al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah*, tah’qiq: Muhmmad Fu`ad ‘Abd al-Baqi (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), I: 585. Hadis no. 1828; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, LII: 163. Hadis no. 24569; Abu ‘Abd al-Rahman Ahmad ibn Syu’ayb ibn ‘Ali al-Khurasani al-Nasa’i, *Sunan al-Nasa’i*, VIII: 314. Hadis no. 2519.

<sup>19</sup> Ibn Rusyd, *Bida’yah al-Mujtahid*, I: 203.

<sup>20</sup> Al-Bukha’ri>, *al-Ja’mi’ al-S’ah’i>h*, II: 547. Hadis no. 1432.

oleh mereka yang tidak mewajibkan zakat fitrah ditakwilkan dengan ‘menganjurkan’ saja, jadi berbeda dengan makna *z}a>hir*-nya.<sup>21</sup> Oleh karena itu Asyhab dari Mazhab Maliki, sebagian Ahl al-Zahir, dan Ibn al-Labban dari mazhab Syafi’i menghukumi zakat fitrah sunnah mu`akkadah. Mereka memaknai kata farada tersebut sesuai dengan makna asalnya secara bahasa, yakni menentukan (*qaddara*).<sup>22</sup>

*Ketiga*, zakat fitrah dahulunya memang wajib namun kemudian dinasakh oleh ayat-ayat tentang zakat sebagaimana dinyatakan dalam hadis Qays ibn ‘Ubadah di atas.<sup>23</sup> Di dalam hadis tersebut terdapat indikasi bahwa ajaran zakat fitrah telah digantikan oleh ajaran tentang zakat dalam al-Qur`an (zakat mal), sehingga zakat fitrah tidak lagi wajib, tetapi turun statusnya menjadi sunnah saja, buktinya para sahabat masih tetap melaksanakannya.

## **B. Pandangan tidak Wajibnya Zakat Fitrah Beserta Argumentasinya dalam Perspektif Teori Hukum Islam**

### **1. Dalam Tinjauan Teori Istinbat Hukum**

Dalam perspektif teori *istinbat* hukum, munculnya pendapat yang tidak mewajibkan zakat fitrah sesungguhnya sesuatu yang dimungkinkan terjadi dan bisa dipahami. *Pertama*, zakat fitrah dasarnya adalah hadis Nabi, dalam Qur`an tidak ayat yang secara eksplisit menyebutkan tentang zakat fitrah. Hadis-hadis yang mendasari hukum zakat fitrah secara umum adalah hadis-hadis *ahad*, atau sekurang-kurangnya bukan hadis yang berkategori *mutawatir*. Oleh karena itu kekuatan dalilnya, dari segi *wurud*-nya, bernilai *zann*(*zanni al-wurud*), artinya hadis-hadis tersebut pada posisi ‘diduga kuat’ berasal atau bersumber dari Nabi saw, tidak ‘pasti’ (*qat’i*) berasal dari beliau. Hukum-hukum yang didasarkan pada dalil *zanni al-wurud* kekuatannya juga bersifat *zanni*, tidak mutlak.<sup>24</sup> Jadi dari perspektif teori ini hukum tidak wajibnya zakat

<sup>21</sup>Muhammad ibn Isma`i}l al-Kah}la>ni> al-S{an`a>ni>, *Subul al-Sala>m* (Semarang: Toha Putra, t.t.), II: 137.

<sup>22</sup>Al-Syawkani, *Nayl al-Awtar*, IV: 249; Qardawi, *Hukum Zakat*, hlm. 923.

<sup>23</sup>Al-S{an`a>ni>, *Subul al-Sala>m* (Semarang: Toha Putra, t.t.), II: 138; Qardawi, *Hukum Zakat*, hlm. 923.

<sup>24</sup>Lihat misalnya Abu> Ish}a>q Ibra>hi>m ibn Mu>sa> al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-shari>`ah*, tah}qi>q: ‘Abd Alla>h Darra>z (Beiru>t: Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), IV: 113;

fitriah dimungkinkan bisa terjadi. Kendati mayoritas ulama berpandangan akan wajibnya zakat fitrah, namun karena kekuatan dalil yang mendasarinya bersifat tidak pasti, *zanni*, maka peluang munculnya pendapat yang berbeda secara teoritis dimungkinkan.

Kedua, dari segi kandungan maknanya hadis-hadis tersebut juga bernilai *zann* (*zanni al-dalalah*), artinya hukum-hukum yang terkandung dalam hadis-hadis tersebut statusnya adalah sebagai ‘dugaan kuat’, tidak pasti. Hal ini karena dalil yang *z}anni>al-wuru>* tidak mungkin mendukung makna yang bernilai *qat}’i>al-dala>lah*.<sup>25</sup> Meskipun sebagian hadis-hadis tentang zakat fitrah sebenarnya memuat ketentuan yang bersifat limitatif- kuantitatif, seperti satu *sa’* kurma dan satu *sa’* gandum, di mana kandungan makna semacam ini biasanya menjadi salah satu kriteria dalil yang bernilai *qat’i al-dalalah*. Jadi dalil syarak hanya dapat bernilai *qat’i al-dalalah* manakala ia memiliki status *qat’i al-wurud* terlebih dahulu. Atas dasar teori ini maka kandungan hukum dari hadis-hadis tentang zakat fitrah tersebut secara teoritis bernilai *zanni*, tidak pasti dan tidak mutlak sehingga terbuka peluang munculnya pemaknaan yang berbeda-beda.

*Ketiga*, sebagai konsekuensi dari postulat kedua tersebut, maka munculnya pemaknaan yang berbeda terhadap lafaz *farada* sebagaimana termaktub dalam hadis Ibn Umar di atas<sup>26</sup> tidak bisa dilarang, karena lafaz tersebut bukan berkategori lafaz yang bisa mendukung *qat’i al-dalalah*. Kendati mayoritas ulama memaknai lafaz tersebut dengan ‘(Rasulullah) mewajibkan’, namun sebagian lainnya memaknai ‘(Rasulullah) menentukan’ (*farada bi ma’na qaddara*). Makna pertama berdasarkan terminologi syarak, sedangkan makna yang terakhir berdasarkan arti bahasa.<sup>27</sup> Keduanya secara teoritis bisa dibenarkan, karena satu kata bisa memuat lebih dari satu makna, sekurang-kurangnya mengandung makna hakiki dan majazi. Bahkan menentukan mana di antara kedua makna tersebut yang hakiki dan majazi juga masih *debatable*, mengingat secara logika makna bahasa sesungguhnya makna asli (hakiki), sebelum munculnya makna lain

---

‘Abd al-Wahha>b Khalla>f, *‘Ilmu}u>al-Fiqh*, cet. 12 (al-Kuwait: Da>r al-Qalam, 1978), hal. 35 dan 216.

<sup>25</sup> Alyasa Abubakar, “Beberapa Teori Penalaran Fiqih dan Penerapannya” dalam *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, peng. Juhaya S. Praja, cet. 1 (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991), hal. 175.

<sup>26</sup> Lihat kembali hadis tersebut pada Bab III.

<sup>27</sup> Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syawkani, *Nayl al-Awtar min Ahadis Sayyid al-Akhyar Syarh Muntaqa al-Akhbar* (Ttp.: Idarah al-Tiba’ah al-Muniriyyah, t.t.), IV: 249.

menurut syarak. Akan tetapi al-San'ani menganggap mereka yang tidak memaknai lafaz tersebut menurut makna syarak justru dianggap melakukan *ta`wil* dan makna menurut syarak itulah yang merupakan makna hakiki (*zahir*).<sup>28</sup>

Adapun jika rincian argumentasi golongan yang tidak mewajibkan zakat fitrah tersebut dianalisis dalam perspektif teori *istinbat* hukum maka akan didapati adanya beberapa metode yang biasa ditempuh dalam metode *istinbat bayani*. Pertama, penggunaan metode *al-jam' wa al-tawfiq* (kompromi) terhadap dua hadis yang dianggap bertentangan, yakni antara hadis 'Abd Allah ibn 'Umar yang menyatakan:<sup>29</sup>

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ ، عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُنْتَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

dengan hadis Talhah ibn 'Ubayd Allah berikut:<sup>30</sup>

جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم من أهل نجد ثائر الرأس يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم (خمس صلوات في اليوم والليلة) فقال هل علي غيرها؟ قال (لا إلا أن تطوع). قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (وصيام رمضان). قال هل علي غيره؟ قال (لا إلا أن تطوع). قال وذكر له رسول الله صلى الله عليه و سلم الزكاة قال هل علي غيرها؟ قال (لا إلا أن تطوع). قال فأدبر الرجل وهو يقول والله لا أزيد على هذا ولا أنقص قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (أفليح إن صدق).

Dalam hadis Ibn 'Umar di atas dinyatakan bahwa zakat fitrah hukumnya wajib, sementara hadis Talhah menunjukkan bahwa zakat fitrah hukumnya tidak wajib. Pertentangan ini kemudian diupayakan untuk dikompromikan dan dengan adanya hadis Qays ibn Sa'ad ibn 'Ubadah yang menyatakan bahwa zakat fitrah diperintahkan pada waktu sebelum turunnya ayat zakat sebagaimana diuraikan pada bab sebelumnya maka diperoleh ketegasan bahwa zakat fitrah beda dengan zakat mal pada umumnya. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa zakat fitrah hukumnya tidak wajib, atau sunnah saja,

<sup>28</sup> Muhammad ibn Isma'îl al-Kah{la>ni> al-S{an'a>ni>, *Subul al-Sala>m* (Semarang: Toha Putra, t.t.), II: 138.

<sup>29</sup> Abu 'Abd Alla>h Ahmad ibn Muhammad ibn H{anbal ibn Hila>l ibn Asad al-Syaybani>, *Musnad Ah{mad ibn H{anbal*, tah}qi>q: Sayyid Abu> al-Mu'a>t}i> al-Nu>ri>, cet. 1 (Beirut: 'A>lim al-Kutub, 1998), II: 66. Hadis no. 27535.

<sup>30</sup> Muhammad ibn Isma'îl Abu 'Abd Alla>h al-Bukha>ri>, *al-Ja>mi' al-S{ah}i>h} al-Mukhtas}ar*, tah}qi>q: Must}afa> Di>b al-Bigha>, cet. 3 (Beirut: Da>r Ibn Kas}i>r, 1987), I: 25. Hadis no. 46.

jika dipahami berdasarkan hadis Talhah di atas. Sementara lafaz *farada* dalam hadis Ibn Umar di atas lebih tepat dimaknai secara bahasa, yakni menentukan (*qaddara*), bukan secara syarak, yakni mewajibkan.

*Kedua*, penggunaan metode bayani dalam pemaknaan terhadap lafaz *farada* pada hadis Ibn Umar. Sebagaimana telah disebutkan pada poin pertama di atas, dengan menggunakan bantuan hadis Qays ibn Sa'ad di dalam memahami hadis Talhah maka makna lafaz *farada* dalam hadis Ibn Umar lebih tepat dimaknai secara bahasa (*haqiqi, zahir*), daripada makna secara syar'i (*majazi, terminologis*). Hal ini juga dikuatkan oleh kaidah fikih yang menyatakan bahwa arti pokok dalam pembicaraan adalah makna aslinya (*haqiqah*).<sup>31</sup>

#### الأصل في الكلام الحقيقية

Makna *haqiqi (haqiqah)* adalah makna asli menurut bahasa atau '*urf*. Makna *haqiqi* dibedakan menjadi tiga, yakni makna asli menurut bahasa (*haqiqah lughawiyyah*), makna asli menurut syarak (*haqiqah syar'iyah*), dan asli menurut (*haqiqah 'urfiyyah*).<sup>32</sup>

Memang bisa diperdebatkan apakah yang merupakan makna *haqiqi* dari kata *farada* dalam hadis Ibn Umar tersebut adalah makna asli menurut bahasa ataukah makna menurut syarak. Kendati para ulama pada umumnya menganggap bahwa makna aslinya adalah makna menurut syarak (mewajibkan), namun memandang bahwa makna aslinya adalah makna menurut bahasa (*qaddara, menentukan*) juga tidak salah. Bahkan menurut penulis makna yang terakhir ini lebih logis, karena makna secara bahasa telah ada jauh sebelum makna syarak muncul. Oleh karena itu justru makna syarak itulah yang merupakan makna *majazi*, atau sekurang-kurangnya makna *haqiqi* juga tetapi pada level dua, sementara makna secara bahasa adalah makna *haqiqi level satu*. Setiap lafaz dalam nas syarak semestinya dimaknai secara *haqiqi* pada level satu manakala masih memungkinkan, jika tidak memungkinkan baru dimaknai secara *haqiqi* pada level dua dan seterusnya sampai makna *majazi* di mana hanya makna itu yang memungkinkan untuk digunakan.

<sup>31</sup> Muhammad ibn Umar ibn Husayn al-Razi, *al-Mahsul fi 'Ilm al-Usul*, tahqiq: Taha Jabir Fayyad al-'Alwani, cet. 1 (Riyad: Universitas al-Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyyah, 1400 H), I: 474-5. Bandingkan Abdurrahman, *Metoda Penetapan Hukum Islam*, hlm. 82.

<sup>32</sup> Abdurrahman, *Metoda Penetapan Hukum Islam*, hlm. 82.

*Ketiga*, penggunaan teori nasakh. Oleh golongan yang tidak mewajibkan zakat fitrah teori ini diterapkan atas dasar hadis Qays ibn Sa'ad. Tentu saja yang dinasakh adalah hukum wajibnya zakat fitrah yang terkandung dalam hadis Ibn 'Umar. Jadi dalam hal ini nasakh yang terjadi adalah antara hadis dengan hadis, yakni hadis Ibn Umar dinasakh oleh hadis Qays ibn Sa'ad tersebut. Secara teoritis nasakh hadis yang bukan mutawatir dengan hadis lain yang juga bukan mutawatir dimungkinkan terjadi, karena kekuatan *wurud*-nya secara umum sama. Lain halnya kalau ayat dinasakh oleh hadis yang bukan mutawatir, maka hal itu tidak dimungkinkan karena kekuatan *wurud*-nya tidak sebanding di antara keduanya.<sup>33</sup>

Berdasarkan uraian di atas, argumentasi golongan yang tidak mewajibkan zakat fitrah jika dilihat dari perspektif teori *istinbat* hukum dapat diterima. Seluruh argumen yang diajukan bisa dilacak landasan teorinya dalam konteks istinbat hukum. Oleh karena itu pandangan mereka ini dapat diposisikan setara dengan pandangan lawannya, yang mewajibkan zakat fitrah, di mana keduanya dapat dipandang sebagai bentuk *ikhtilaf* (perbedaan pendapat) yang umum terjadi dalam masalah-masalah fikih.

## 2. Dalam Tinjauan Maqasid al-Syari'ah

*Maqasid al-syari'ah* adalah tujuan *Syari'* dalam menetapkan hukum-hukum syarak, yakni mewujudkan kemaslahatan bagi manusia dengan menjamin kebutuhan dasarnya (*daruriyyah*) serta dengan menyempurnakan kebutuhan sekunder (*hajiyyah*) dan tersiernya (*tahsiniyyah*). Setiap hukum syarak tujuannya tidak lain hanyalah mewujudkan salah satu dari ketiga peringkat kemaslahatan tersebut. Tidak boleh mempertahankan *tahsiniyyah* manakala dengan mempertahankannya itu justru merusak *hajiyyah*. Demikian pula *hajiyyah* tidak boleh dipertahankan jika dengan mempertahankannya justru merusakkan yang *daruriyyah*. Mengetahui *maqasid al-syari'ah* merupakan salah satu faktor terpenting untuk membantu memahami nas-nas syarak dengan benar dan menerapkannya dalam kehidupan nyata serta membantu di dalam menemukan hukum terhadap kasus yang tidak ada nasnya.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, cet. 12 (Kuwayt: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 227-8.

<sup>34</sup> *Ibid.*, hlm. 197.

Berdasarkan kaidah di atas maka hukum-hukum syarak yang disyariatkan untuk memelihara kepentingan yang bersifat *daruriyyah* menjadi hukum yang paling penting untuk dijalankan dan dipertahankan. Prioritas berikutnya adalah hukum yang dijalankan untuk memelihara kepentingan yang bersifat *hajiyyah* dan yang terakhir adalah hukum-hukum yang dijalankan untuk memelihara *tahsiniyyah*. Hukum-hukum yang disyariatkan untuk mewujudkan *tahsiniyyah* sesungguhnya menjadi penyempurna bagi hukum-hukum yang disyariatkan untuk *hajiyyah*. Sedangkan hukum-hukum yang disyariatkan untuk mewujudkan kepentingan *hajiyyah* pada dasarnya menjadi penyempurna bagi hukum-hukum yang disyariatkan untuk mewujudkan kemaslahatan yang bersifat *daruriyyah*.<sup>35</sup>

Tujuan syarak dalam konteks zakat fitrah adalah untuk membantu kebutuhan dasar (primer, *daruriyyah*) dari masyarakat kurang mampu (*mustahiq* zakat). Sekurang-kurangnya pada saat hari raya mereka dicukupi kebutuhannya, tidak ada yang kelaparan dan minta-minta pada hari itu. Dengan memberikan bantuan makanan pokok kepada fakir miskin maka terangkatlah satu kesulitan hidup yang mereka hadapi, yakni kelaparan.<sup>36</sup>

Jika diperhatikan tujuan pokok pensyariaan zakat fitrah tersebut kemudian dikaitkan dengan ketentuan dasar pelaksanaan zakat fitrah yang berupa satu *sa'* bahan makanan, dibayarkan menjelang hari raya, dan *mustahiq*-nya terutama adalah fakir miskin maka dapat dipahami bahwa perintah tersebut lebih bersifat situasional dan untuk mengatasi masalah secara *ad hoc* (sementara, instan). Pada waktu itu Nabi saw menghadapi masyarakat yang sebagiannya kurang beruntung, fakir miskin, yang kesulitan memenuhi kebutuhan hidupnya, bahkan untuk sekedar kebutuhan makan sehari-hari. Di sisi lain sistem sosial-kenegaraan yang memberikan jaminan kehidupan terhadap warga masyarakat yang kurang mampu tersebut belum terbangun dengan baik. Ajaran zakat mal waktu itu juga belum diperintahkan. Dalam situasi sedemikian itulah maka ajaran tentang zakat fitrah ini menjadi sangat strategis. Meskipun lebih tampak bersifat *ad hoc* namun sangat membantu dalam menghadapi situasi sosial-ekonomi yang sulit tersebut. Oleh karena itu bisa dipahami manakala Nabi saw memerintahkan zakat fitrah

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, hlm. 206.

<sup>36</sup> Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuh* (Singapura-Jeddah: al-Haramayn, t.t.), I: 194.

ini dengan lebih keras, diungkapkan dengan *farada* dan ditambah lagi pelekatan dengan kesempurnaan puasa Ramadan.

Akan tetapi ketika situasi telah berubah, infra-struktur sosial kenegaraan yang memberikan perlindungan kepada masyarakat fakir miskin telah terbangun dengan baik, misalnya, zakat mal dan bahkan pajak pun juga sudah tertata dan dijalankan dengan baik, maka akan tampak bahwa ajaran zakat fitrah tersebut menjadi kehilangan relevansinya, lebih-lebih jika konstruk ajaran awalnya masih harus dipertahankan 'semurni-murninya'. Zakat fitrah masih diharuskan dengan beras 3 kg, misalnya, diterapkan pada masyarakat yang pada dasarnya tidak sedang kekurangan pangan, maka yang terjadi adalah bahwa beras yang diterima itu kemudian dijual untuk dibelikan kebutuhan lainnya.

Dengan gambaran di atas, maka tidak salah jika dikatakan bahwa kewajiban zakat fitrah pada dasarnya bersifat temporal dan situasional. Oleh karena itu manakala keadaan yang membingkainya berubah, maka ajaran tersebut juga bisa berubah, baik dari segi pelaksanaannya maupun hukumnya itu sendiri. Dalam konteks ini pandangan tidak wajibnya zakat fitrah dapat dipahami dengan alasan situasi yang ada pada waktu pendapat itu muncul sudah berbeda dengan situasi ketika zakat fitrah diwajibkan, karena ajaran tentang zakat mal sudah berlaku sehingga infrastruktur jaminan sosial sudah terbangun dengan baik. Negara memiliki sumber dana yang cukup untuk sekedar membantu memenuhi kebutuhan dasar pangan pada saat hari raya. Jika demikian halnya maka mempertahankan hukum zakat fitrah seperti semulanya tidak lagi sesuai dengan tujuan disyariatkannya zakat fitrah tersebut. Lebih jauh lagi berdasarkan perubahan situasi tersebut, pelaksanaan zakat fitrah pun juga perlu berubah disesuaikan dengan tujuan hakiki dari disyariatkannya zakat fitrah tersebut.

### 3. Dalam Tinjauan Tarikh al-Tasyri'

Dalam perspektif sejarah hukum Islam, tiga generai pertama pasca wafatnya Nabi saw, yakni masa sahabat hingga masa *tabi' al-tabi'in*, atau sekitar abad I hingga abad II H, merupakan masa yang paling penting dan sangat menentukan arah perkembangan hukum Islam, pada khususnya, dan formulasi ajaran Islam pada umumnya. Pada masa ini konsep-konsep dasar dan formulasi ajaran hukum Islam sedang mencari bentuk melalui perdebatan dan diskusi yang panjang di antara para ulama. Bahkan konsep *ahkam al-khamsah*, *ahkam wad'iyyah*, dan sebagainya juga belum dikenal.

Bila gambaran situasi *tasyri'* di atas diproyeksikan pada kasus zakat fitrah, khususnya dalam hal pemaknaan terhadap hadis-hadis yang mendasarinya maka hal pertama yang perlu dicermati adalah ungkapan *farada* dalam hadis Ibn Umar di atas. Jika diasumsikan bahwa konsep fardu, sebagai hukum wajib seperti yang dikonsepsikan dalam fikih, pada waktu hadis tersebut disabdakan Nabi saw belum dikenal, maka memaknai lafaz *farada* di atas dengan makna syarak tersebut menjadi tidak tepat. Jika hal itu dilakukan berarti telah terjadi pemberian makna suatu ungkapan atau lafaz dengan makna atau konsep yang belum dikenal pada waktu itu dan ini adalah sesuatu yang tidak logis. Oleh karena itu memaknai lafaz *farada* menurut makna bahasa justru lebih masuk akal, sehingga hadis tersebut menjadi bermakna “Rasulullah saw menentukan zakat fitrah satu *sa'* kurma atau *sa'* gandum ...”

### C. Implikasi tidak Wajibnya Zakat Fitrah

#### 1. Implikasi terhadap Formulasi Ajaran Zakat Fitrah

Dengan tidak wajibnya zakat fitrah, tetapi sunnah saja, maka penulis memprediksi akan terjadi perubahan mendasar pada pelaksanaan zakat fitrah. Dengan statusnya sebagai amalan sunnah, ketentuan formal pelaksanaan zakat fitrah akan lebih mudah ‘dicairkan’ untuk disesuaikan dengan tujuan hakikinya, yakni membantu orang yang tidak mampu untuk memenuhi kebutuhan dasarnya pada saat hari raya. Manakala pada saat hari raya orang-orang tidak mampu tersebut sudah terpenuhi kebutuhan dasarnya (*daruriyyah*), maka zakat fitrah bisa diarahkan untuk membantu mereka memenuhi kebutuhan sekundernya (*hajiyyah*) dalam rangka berhari raya. Bisa kebutuhan akan baju baru, makanan hari raya, ataupun perbaikan tempat tinggal agar nyaman buat berhari raya. Jika kebutuhan sekunder tersebut juga sudah terpenuhi oleh mereka sendiri, maka zakat fitrah pun bisa dinaikkan arahnya untuk membantu mereka memenuhi kebutuhan tersiernya (*tahsiniyyah*). Bisa kebutuhan akan baju bagus, makanan lezat, ataupun hiasan tempat tinggal.

Jika kebutuhan ril *mustahiq* zakat pada umumnya semacam itu, maka pembayaran zakat fitrah dalam bentuk beras menjadi tidak relevan. Akan lebih pas jika pembayaran tersebut dalam bentuk uang sehingga lebih fleksibel penggunaannya oleh *mustahiq*.

Namun karena pemahaman tentang zakat fitrah sudah lebih cair, umat Islam tidak terlalu berat hatinya ketika harus menyesuaikan model pembayarannya dengan uang tersebut. Mereka tidak perlu dihantui oleh rasa was-was kalau zakat fitrah yang dibuat fleksibel tersebut tidak sah sehingga puasanya juga menjadi berkurang kesempurnaannya. Kalaupun tidak sah juga sebagai zakat fitrah, dengan menskenariokan kemungkinan terburuknya, misalnya, mereka juga tidak akan terlalu risau, karena yang tidak sah hanyalah amalan sunnah zakat fitrahnya saja. Pahala sunnah dalam membantu orang tidak mampu sebagai amalan tersendiri masih bisa diperoleh. Jadi, skenario terburuknya hanyalah keluar dari satu bentuk amalan sunnah masuk kepada bentuk amalan sunnah lainnya.

Lebih jauh dari itu, besaran zakat fitrah yang harus dibayarkan pun bisa menjadi lebih longgar. Bagi mereka yang cukup mampu (kaya), besaran zakat 3 kg beras adalah besaran minimal untuk mendapatkan fadilah zakat fitrah. Jika mereka dengan ketulusan hati melebihi besaran tersebut, dengan maksud agar lebih banyak orang tidak mampu yang bisa terbantu, maka semakin besar pula pahalanya. Demikian pula limitasi waktu pembayaran beserta pendistribusiannya pun juga menjadi lebih mudah diadaptasikan dengan situasi yang ada pada masing-masing muzakki dan *mustahiq*-nya serta pihak amil-nya.

Gambaran perubahan paradigma pelaksanaan zakat fitrah yang imajinatif di atas, menurut penulis justru lebih sesuai dengan tujuan hakiki disyariatkannya zakat fitrah, kemaslahatannya lebih besar bagi *mustahiq* dan masyarakat pada umumnya. Itu semua sulit terjadi manakala zakat fitrah masih dianggap sebagai kewajiban yang melekat pada setiap jiwa, lebih-lebih dikaitkan dengan kesempurnaan puasa Ramadan. Jadi, perubahan hukum zakat fitrah dari wajib menjadi sunnah sesungguhnya dapat menjadi titik tolak perubahan paradigma pelaksanaan zakat secara fundamental dalam rangka memaksimalkan fungsi dan tujuan hakiki dari zakat fitrah itu sendiri.

## 2. Implikasi terhadap Animo Umat Islam untuk Berzakat Fitrah

Barangkali sekilas orang akan menyangka bahwa dengan berubahnya hukum zakat fitrah dari wajib menjadi sunnah, maka animo umat Islam untuk membayar zakat fitrah pasti akan semakin menurun, karena daya dorongnya kurang kuat. Akan tetapi

penulis memiliki pandangan yang berbeda. Fakta empiris menunjukkan bahwa daya dorong masyarakat untuk melaksanakan ajaran agama bukan semata-mata karena doktrin wajib, tetapi sangat ditentukan juga oleh seberapa intens ajaran-ajaran tersebut disosialisasikan, kemudian diinternalisasikan dalam diri umat Islam serta dilembagakan secara adat dalam masyarakat. Banyak ajaran agama yang berkategori sunnah, tidak wajib dilaksanakan, justru senantiasa dikerjakan oleh sebagian umat Islam karena ajaran tersebut memang intens disosialisasikan dan kemudian terinternalisasi dalam kesadaran keagamaan mereka hingga kemudian membentuk tradisi keberagamaan yang selalu dilestarikan dari generasi ke generasi.

Ziarah kubur, misalnya, jelas tidak wajib. Namun karena ajaran tentang ziarah kubur ini cukup intens disampaikan kepada masyarakat, bahkan kemudian dilembagakan menjadi tradisi terus diestarkan pada sebagian kalangan, maka ziarah kubur pun menjadi amalan yang sangat digemari oleh mereka. Mereka pada umumnya tidak terlalu memikirkan mengenai hukum sebenarnya dari ziarah kubur tersebut. Contoh lain yang serupa dengan ziarah kubur adalah ritual tahlilan dan walimahan, dalam berbagai variannya. Kedua-duanya jelas tidak wajib. Namun pada sebagian masyarakat kedua amalan tersebut hampir tidak pernah ditinggalkan, bahkan hampir seperti wajib. Kadang-kadang malah menjadi tampak lebih wajib daripada yang betul-betul wajib menurut syarak.

Dari gambaran di atas, penulis memiliki keyakinan bahwa sekedar perubahan hukum zakat fitrah dari wajib menjadi sunnah tidak serta merta menurunkan secara signifikan animo masyarakat untuk membayar zakat fitrah. Penulis meyakini bahwa animo masyarakat untuk membayar zakat fitrah tetap tinggi. Umat Islam sudah biasa melakukan ajaran-ajaran Islam yang berdimensi sosial kuat dengan penuh kesadaran akan tujuan mulianya, yakni membantu orang-orang yang kurang mampu, tanpa terlalu memikirkan apakah amalan tersebut hukumnya wajib atau sunnah. Jadi kekhawatiran akan menurunnya pembayaran zakat fitrah manakala hukumnya turun menjadi sunnah sesungguhnya tidak beralasan.

#### IV. Kesimpulan

Golongan yang memiliki pandangan tidak wajibnya zakat fitrah, seperti Asyhab dari Mazhab Maliki, sebagian Ahl al-Zahir, dan Ibn al-Labban dari mazhab Syafi'i, umumnya memandang bahwa zakat fitrah hukumnya sunnah mu`akkadah. Konstruksi *istidlal* tidak wajibnya zakat fitrah menurut mereka ini sekurang-kurangnya dapat dirinci menjadi tiga. Pertama, adanya *ta'arud* (pertentangan) antara hadis Ibn Umar dengan hadis Talhah ibn 'Ubayd Allah berkenaan dengan hukum wajibnya zakat fitrah. *Ta'arud* tersebut kemudian diatasi dengan metode *al-jam' wa al-tawfiq* (mengkompromikan di antara keduanya) dibantu dengan hadis Qays ibn Sa'ad ibn 'Ubadah. Hasilnya adalah hukum zakat fitrah adalah sunnah saja, karena ia tidak disebut dalam hadis Talhah yang menyatakan bahwa kewajiban umat Islam hanya zakat (mal) saja, tidak ada lainnya, kendati hadis Ibn 'Umar menyatakan wajibnya zakat fitrah. Hadis Qays dengan jelas menyatakan bahwa zakat fitrah berbeda dengan zakat dalam al-Qu'an (zakat mal). Hadis ini menjadi penguat makna hadis Talhah bahwa zakat yang diwajibkan hanya zakat mal saja.

*Kedua*, sebagai konsekuensi dari argumen pertama, maka ungkapan *farada* dalam hadis Ibn Umar di atas menurut mereka bukan bermakna wajib, sebagaimana yang dipahami oleh jumhur ulama, namun bermakna *qaddara* (menentukan) sehingga makna hadis tersebut menjadi: "Rasulullah saw telah menentukan zakat fitrah satu *sa'* kurma atau satu *sa'* gandum ..." Mereka memaknai lafaz *farada* tersebut menurut makna bahasa bukan makna menurut syarak. *Ketiga*, berdasarkan hadis Qays ibn Sa'ad tersebut mereka memandang bahwa ajaran tentang zakat fitrah sesungguhnya telah dinasakh oleh ayat-ayat tentang zakat (mal). Hanya saja nasakh tersebut tidak secara mutlak menghapus sama sekali ajaran zakat fitrah, tetapi hanya menurunkan statusnya dari wajib menjadi sunnah saja, buktinya para sahabat masih tetap melaksanakannya.

Jika dilihat dari perspektif teori hukum Islam, konstruksi *istidlal* mereka tersebut seluruhnya memiliki sandaran teoritisnya. Pertama, secara mendasar konstruksi ajaran tentang zakat fitrah, khususnya yang berkenaan dengan hukumnya, memang memiliki potensi untuk munculnya perbedaan pendapat, karena landasan hukumnya adalah hadis-hadis yang tidak *mutawatir* sehingga jika dilihat dari aspek *wurud*-nya (kekuatan legitimasinya) dalil-dalilnya bernilai *zanni al-wurud* (tidak pasti dari Nabi, hanya dugaan

kuat). Di samping itu makna yang terkandung dalam hadis-hadis tersebut juga bernilai *zanni al-dalalah* (makna yang tidak pasti, hanya dugaan kuat). Hukum-hukum yang dihasilkan dari dalil-dalil yang bernilai *zanni* pada dasarnya memiliki potensi untuk tidak seragam (*ikhtilaf*). Munculnya pandangan tidak wajibnya zakat fitrah menjadi bukti akan hal itu. Dalam tinjauan yang lebih rinci, konstruk *istidlal* mereka menggunakan metode *al-jam' wa al-tawfiq* terhadap *ta'arud al-adillah* yang mereka hadapi; metode *istinbat bayani* pada pemaknaan terhadap lafaz *farada* yang menekankan pada pemaknaan secara bahasa (*haqiqi, zahir*) bukan pemaknaan menurut syarak (*majazi*); dan penggunaan teori nasakh antara hadis Ibn Umar dan hadis Talhah yang dikuatkan oleh hadis Qays ibn Sa'ad.

*Kedua*, dalam perspektif teori *maqasid al-syari'ah* pandangan tidak wajibnya zakat fitrah bisa dipahami, karena pemahaman terhadap hukum wajibnya zakat fitrah beserta ketentuan rigid yang menyertainya sesungguhnya tidak lagi relevan dengan tujuan hakiki disyariatkannya zakat fitrah. Situasi yang membingkai perintah zakat fitrah juga sudah tidak ada. Oleh karena itu perubahan hukum zakat fitrah dari wajib menjadi sunnah disertai dengan perubahan paradigma pelaksanaannya yang lebih fleksibel tampak lebih rasional. *Ketiga*, dalam perspektif *tarikh al-tasyri'*, pemaknaan lafaz *farada* secara bahasa juga lebih masuk akal, mengingat pada waktu hadis tersebut disabdakan oleh Nabi saw konsep *ahkam al-khamsah*, dan juga konsep-konsep dasar keagamaan lainnya, belum lagi terbentuk sehingga memaknai lafaz tersebut menurut makna syarak justru tidak logis.

Adapun implikasi tidak wajibnya zakat fitrah tersebut secara teoritis dapat dicermati pada dua aspek. *Pertama*, pada konstruk ajaran zakat fitrah itu sendiri. Dengan berubahnya hukum zakat fitrah menjadi sunnah, maka perubahan signifikan akan terjadi pada detail pelaksanaan zakat fitrah yang lebih cair, fleksibel, dan lebih mudah diarahkan pada kemaslahatan nyata yang dibutuhkan oleh mustahiq. *Kedua*, pada animo umat Islam untuk mengeluarkan zakat fitrah. Dalam hal ini penulis meyakini bahwa turunnya gradasi perintah zakat fitrah dari wajib menjadi sunnah tidak serta merta diikuti oleh menurunnya animo masyarakat untuk mengeluarkan zakat fitrah. Apalagi jika dilakukan sosialisasi yang intens tentang fadilah dan pentingnya zakat fitrah kemudian diikuti dengan internalisasi nilai-nilai secara masif kepada masyarakat serta mentradisikannya dalam kehidupan masyarakat. Fakta empiris mendukung akan hal ini, di mana beberapa ajaran

agama yang tidak bernilai wajib, namun oleh masyarakat terus dilaksanakan karena sudah menjadi bagian dari tradisi keagamaan.

## DAFTAR PUSTAKA

Abu> Ish}a>q Ibra>hi>m ibn Mu>sa> al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Ah}ka>m*, tah}qi>q: Muh}ammad Muh}y al-Di>n ‘Abd al-H{ami>d, 4 juz.Kairo: Muh}ammad ‘Ali> S}abi>h>, wa Awla>duh, t.t.

\_\_\_\_\_. *Al-I’tis}a>m*, tas}h}ih}: Ah}mad ‘Abd al-Sya>fi>, 2 juz.Beirut: Da>r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.

Abu> al-Wali>d Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn Rusyd, *Bida>yah al-Mujtahid wa Niha>yah al-Muqtas}id*, 2 juz. Ttp. : Syirkah al-Nur Asia, t.t.

Abu> ‘Abd Alla>h Ahmad ibn Muhammad ibn H{anbal ibn Hila>l ibn Asad al-Syaybani>, *Musnad Ah}mad ibn H{anbal*, tah}qi>q: Sayyid Abu> al-Mu’a>t}i> al-Nu>ri>, 6 juz. Beirut: ‘A<lim al-Kutub, 1998.

Ahmad Hassan.*Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi. Bandung: Pustaka, 1984.

‘Ali Hasab Allah. *Usul al-Tasyri’ al-Islami*. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1959.

Ali ibn Ahmad ibn Hazm al-Andalusi. “Al-Muhalla,” dalam *al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani*.

Alyasa Abu Bakar. “Metode *Istinbat* Fiqih di Indonesia (Kasus-Kasus Majelis Muzakarah al-Azhar)”, tesis tidak diterbitkan. Yogyakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1987.

\_\_\_\_\_. “Beberapa Teori Penalaran Fiqih dan Penerapannya” dalam *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, peng. Juhaya S. Praja. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991.

Asjmuni Abdurrahman. *Metoda Penetapan Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

E. Abdurrahman.*Menempatkan Hukum dalam Agama*. Bandung: Sinar Baru, 1990.

Jamal Abdul Aziz.*Dikotomi ‘Ibadat dan ‘Adat dalam Hukum Islam*. Yogyakarta: Grafindo, 2009.

- Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syawkani. *Nayl al-Awtar min Ahadis Sayyid al-Akhyar Syarh Muntaqa al-Akhbar*. Ttp.: Idarah al-Tiba'ah al-Muniriyyah, t.t.
- Muhammad ibn Isma'îl Abu 'Abd Allaḥ al-Bukḥārī. *Al-Jāmi' al-Saḥiḥ al-Mukhtasār*, taḥqīq: Mustafa Diḥab al-Biḡḥā, 6 juz. Beirut: Dar Ibn Kasīr, 1987.
- Muhammad ibn Isma'îl al-Kaḥlānī al-Sa'nānī. *Subul al-Salām*, 4 juz. Semarang: Toha Putra, t.t.
- Muhammad ibn Umar ibn Husayn al-Rāzī. *Al-Maḥsul fī 'Ilm al-Uṣul*, taḥqīq: Taha Jabir Fayyad al-'Alwānī. Riyad: Universitas al-Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyyah, 1400 H.
- Muhammad ibn Yazīd Abu 'Abd Allaḥ al-Qazwīnī. *Sunan ibn Maḡāḡḡ*, taḥqīq: Muhammad Fu'ād 'Abd al-Baḡqī, 2 juz. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Muhammad Khalid Masud. *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Syatibi*. Bandung: Pustaka, 1996.
- Muslim ibn al-Ḥaḡḡāb Abu al-Ḥuṣayn al-Qusayyirī al-Niṣābuṣārī, *Saḡḡiḡḡ al-Muslim*, taḥqīq: Muhammad Fu'ād 'Abd al-Baḡqī, 5 juz. Beirut: Dar Ihya' al-Turaṣ, t.t.
- Mustafa Ahmad al-Zarqā. *Al-Fiqh al-Islami fī Sawbiḡ al-Jadid*, 3 jilid. Damaskus: Alifba' al-Adib, 1967.
- \_\_\_\_\_. "Syarḡ al-Qawa'id al-Fiqhiyyah," dalam *al-Maktabah al-Syamilah al-Sadir al-Sani*.
- Sulaymān ibn al-Asy'asī Abu Daḡwud al-Sijistaṣnī al-Azdi. *Sunan Abi Daḡwud*, taḥqīq: Muhammad Muḡy al-Diṣn 'Abd al-Ḥaḡmīd, 4 juz. Ttp.: Dar al-Fikr, t.t.
- T.M. Hasbi Ash Shiddieqy. *Pengantar Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Pedoman Zakat*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009.
- Yusuf Qardawi. *Hukum Zakat*, terj. Salman Harun, Didin Hafidhuddin, dan Hasanuddin. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Fiqh Perbedaan Pendapat antar Sesama Muslim*, terj. Aunur Rafiq Shaleh Tamhid. Jakarta: Robbani Press, 2007.

Ali Ahmad al-Jurjawi. *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuh*. Singapura-Jeddah: al-Haramayn, t.t.



# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Zakat fitrah dalam pandangan mayoritas ulama dan umat Islam hukumnya adalah wajib dengan seperangkat ketentuan yang menyertainya.<sup>1</sup> Di antaranya adalah besaran zakat satu *s/ā*' (sekitar 2,5 sampai 3 kg) bahan makanan pokok dengan kualitas yang sama dengan yang biasa dimakan oleh muzakki.<sup>2</sup> Kewajiban zakat fitrah tidak hanya atas setiap mukallaf, tetapi juga atas setiap anak yang belum baligh, termasuk orang dewasa yang tidak berakal sehat (gila), dan budak, meskipun mereka semua dibayarkan oleh kepala keluarganya. Zakat fitrah juga diwajibkan bagi fakir miskin, sepanjang mereka memiliki kelebihan bahan makanan pokok untuk berhari raya pada esok harinya, sesuai kemampuan mereka meskipun tidak sampai satu *s/ā*' per kepala. Oleh karena itu zakat fitrah ini juga biasa disebut dengan zakat jiwa, karena setiap jiwa terkena beban zakat yang harus dibayarkan, baik kaya ataupun miskin, tua ataupun muda, merdeka ataupun hamba sahaya. Tujuan zakat fitrah adalah untuk mensucikan orang yang berpuasa dari segala perilaku yang sia-sia dan tidak pantas, di sisi lain juga untuk memberi makan orang miskin.<sup>3</sup> Zakat fitrah harus dibayarkan sebelum salat 'id, karena jika

---

<sup>1</sup> Lihat misalnya Muhammad ibn Isma'īl Abu 'Abd Allaḥ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Saḥīḥ al-Mukhtaṣar*, tahqīq: Mustafa Diḥ al-Bigha, cet. 3 (Beirut: Dar Ibn Kasīr, 1987), II: 547. Hadis no. 1433; Muslim ibn al-Hajjāj Abu al-Husayn al-Qusyayrī al-Niṣābuṣārī, *Saḥīḥ Muslim*, tahqīq: Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Beirut: Dar Ihya' al-Turāṣ, t.t.), II: 677. Hadis no. 984.

<sup>2</sup> Lihat al-Bukhārī, *al-Jāmi'*, II: 547.

<sup>3</sup> Lihat Sulaymān ibn al-Asy'asī Abu Dawūd al-Sijistānī al-Azdi, *Sunan Abi Dawūd*, tahqīq: Muhammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Hāmid (Ttp.: Dar al-Fikr, t.t.), I: 505.

dibayarkan sesudahnya maka ia hanya akan dianggap sebagai sedekah biasa, dengan kata lain zakat fitrahnya tidak sah.<sup>4</sup>

Menurut teori, ajaran hukum Islam secara umum dapat dibedakan menjadi dua, yakni *'iba>da>t* dan *'a>da>t/mu'a>mala>t*. *'Iba>da>t* adalah ajaran hukum yang berkenaan dengan tatacara mengabdikan kepada Tuhan, karakter dasarnya adalah *ghayr ma'qu>lah al-ma'na>* (tidak bisa dipahami secara rasional), sehingga bersifat tertutup terhadap perubahan dan inovasi. *'Iba>da>t* dalam pengertian ini adalah ibadah *mah}d{ah* yang murni berkenaan dengan hubungan langsung antara hamba dengan Tuhannya.<sup>5</sup> Sedangkan *'a>da>t/mu'a>mala>t* adalah ajaran hukum yang berkenaan dengan hubungan sosial antar manusia, karakter dasarnya adalah *ma'qu>lah al-ma'na>* (rasional), sehingga bersifat terbuka terhadap perubahan dan inovasi atas dasar kemaslahatan.<sup>6</sup> Ajaran hukum semacam ini memiliki dimensi sosial yang kuat (dominan). Oleh karena kehidupan sosial bersifat dinamis, maka hukum yang mengaturnya pun juga fleksibel, terbuka terhadap perubahan. Perubahan dan inovasi terhadap sebuah ajaran hukum mengasumsikan bahwa ajaran tersebut memiliki basis kemaslahatan yang rasional, sehingga perubahan dan inovasi yang

---

Hadis No. 1609; bandingkan Muhammad ibn Yazid Abu 'Abd Allah al-Qazwini, *Sunan ibn Ma>jah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), I: 585. Hadis no. 1827.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Abu Ish>a>q Ibra>hi>m ibn Mu>sa> al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Ah}ka>m*, tah}qi>q: Muh}ammad Muh}y al-Di>n 'Abd al-H{ami>d (Kairo: Muh}ammad 'Ali> S}abi>h>, wa Awla>duh, t.t.), II: 234; idem, *al-I'tis}a>m*, tas}h}ih}: Ah}mad 'Abd al-Sya>fi> (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), II: 329.

<sup>6</sup> Idem, *al-Muwa>faqa>t*, II: 222 dan 225; Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Syatibi*, terj. Ahsin Muhammad, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1996), hal. 297.

dilakukan, dikarenakan tuntutan perubahan situasi sosial, tetap pada jalur kemaslahatan yang mendasarinya.

Jika diperhatikan substansi ajarannya, yakni sebagai ajaran tentang pemberian bantuan kepada anggota masyarakat yang kurang mampu secara ekonomi agar tetap dapat berhari raya dengan suka cita, maka zakat fitrah semestinya dimasukkan dalam kategori ajaran hukum *'ada>mu'a>mala>t*, karena dimensi sosialnya lebih menonjol. Namun faktanya ia justru dianggap oleh sebagian besar umat Islam sebagai ajaran ibadah *mah}d{ah* yang rigid sehingga tidak jarang tujuan utamanya malah tidak tercapai. Misalnya ada sebagian umat Islam yang hingga saat ini masih berpegang kuat pada paham bahwa zakat fitrah sebaiknya dalam bentuk beras, untuk tidak mengatakan harus, padahal umumnya mustahiq tidak membutuhkan beras, tetapi daging dan baju baru; zakat fitrah yang sudah terkumpul juga harus habis sebelum salat 'id, sehingga penyalurannya cenderung tidak sesuai target mustahiq, yang penting habis; dan berbagai persoalan teknis lainnya. Kondisi ini diperkuat dengan ketentuan yang termuat dalam kitab-kitab fikih yang seakan mengokohkan zakat fitrah sebagai ibadah murni yang rigid.

Menurut pengamatan penulis pandangan rigid mayoritas umat Islam terhadap ajaran tentang zakat fitrah tidak terlepas dari konstruk hukum berdasarkan sejumlah hadis Nabi yang cukup jelas dan tegas mengatur pelaksanaannya. Berdasarkan hadis-hadis tersebut hukum zakat fitrah adalah wajib. Kewajiban zakat fitrah ini seolah menjadi pelengkap bagi kesempurnaan ibadah puasa yang telah dilaksanakan selama sebulan. Tanpa membayar zakat

fitriah puasa yang telah susah payah dilaksanakan selama sebulan diyakini akan sia-sia, atau sekurang-kurangnya tidak sempurna. Oleh karena itu zakat fitrah menjadi penting untuk dilaksanakan dengan sebaik-baiknya, sebisa mungkin sesuai dengan ajaran Nabi; zakatnya bahan makanan pokok (beras), besarnya tidak kurang dari 2,5 atau 3 kg;<sup>7</sup> dan malam hari raya sudah harus habis agar tidak melampaui batas waktu bagi keabsahan zakat fitrah. Setelah ini semua terlaksana, maka hati menjadi tenang dan puas, karena sudah melaksanakan penyempurna puasa Ramadan tersebut dengan sah. Tujuan zakat fitrah sebagai sarana membantu orang tidak mampu bukan hal yang utama dalam konteks zakat fitrah ini. Tujuan tersebut hanya akan diperhatikan sepanjang tidak merubah ajaran formalnya, karena jika ketentuan formal tidak terpenuhi, maka zakat fitrah diyakini tidak sah, kendati sehebat apapun tujuan yang bisa dicapai. Jika zakat fitrah tidak sah, sia-sialah puasanya selama sebulan, atau sekurang-kurangnya puasa Ramadannya tidak sempurna dan ini akan membekas selamanya dalam tabungan amalnya yang harus dipertanggungjawabkan di akhirat nanti.

Dari uraian di atas tampak bahwa keyakinan akan wajibnya zakat fitrah berdampak serius terhadap ‘pengabaian’ tujuan mulia dari zakat fitrah. Demi keabsahan pelaksanaan zakat fitrah, jika perlu tujuan tidak perlu dihiraukan. Padahal di dalam literatur fikih dan hadis sesungguhnya tidak semua ulama berpandangan tentang wajibnya zakat fitrah. Hanya saja pandangan yang bukan *mainstream* ini diabaikan dan cenderung ditutup-tutupi. Sebagian ulama Mazhab Maliki, misalnya, berpendapat bahwa zakat fitrah hukumnya sunnah saja,

---

<sup>7</sup> Umat Islam Banyumas dan sekitarnya umumnya 3 kg, sedangkan di tempat lain rata-rata

demikian juga ahli Irak (*ahl al-ra'y*).<sup>8</sup> Dawud dan sebagian Syafi'iyah juga berpendapat zakat fitrah hukumnya sunnah.<sup>9</sup> Bahkan Ibn Hazm dalam *al-Muhalla* juga berpendapat demikian. Pada umumnya pendapat-pendapat ini hanya disebutkan sekilas, bahkan tanpa penjelasan tentang argumen pendapat tersebut yang memadai sehingga terkesan hanya dilihat sebelah mata. Padahal mereka tidak mungkin berpendapat demikian itu tanpa konstruk argumen yang meyakinkan, hanya karena pendapat mereka dianggap minoritas dan aneh saja barangkali, sehingga argumen mereka tidak diungkap secara fair. Oleh karena itulah penulis tertarik untuk melakukan penelitian mengenai konstruk argumen mereka yang tidak mewajibkan zakat fitrah.

Dalam pengamatan penulis terhadap sejumlah hadis Nabi mengenai zakat fitrah, yang kemudian menjadi dasar bagi para ulama fikih untuk menentukan aturan pelaksanaannya secara lebih detail, memang terdapat beberapa hal yang kontradiktif dan janggal. Di antaranya yaitu:

1. Hukum Islam, maupun juga hukum-hukum yang lain, menetapkan bahwa di antara syarat *mukallaf* (subyek hukum) adalah orang yang telah dewasa dan berakal sehat. Anak-anak yang belum cukup umur tidak termasuk dalam kategori *mukallaf*, sehingga ia tidak dibebani dengan suatu kewajiban apapun dan tidak pula dimintai pertanggungjawaban terhadap kesalahan yang dilakukannya. Oleh karena itu sulit dipahami bahwa anak-anak

---

masih 2,5 kg.

<sup>8</sup> Abu al-Wali Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, (Ttp. : Syirkah al-Nur Asia, t.t.), I: 203.

<sup>9</sup> Muhammad ibn Isma'il al-Kah}la>ni> al-S{an'a>ni>, *Subul al-Sala>m* (Semarang: Toha Putra, t.t.), II: 138.

dibebani pula dengan kewajiban membayar zakat fitrah, meskipun orang tuanya (walinya) juga yang akhirnya menanggungnya.

2. Tujuan membayar zakat fitrah, salah satunya adalah untuk mensucikan orang yang habis puasa Ramadan. Apakah anak-anak yang masih kecil atau bahkan yang baru lahir telah dibebani kewajiban untuk melakukan puasa? Lalu apa yang akan disucikan dengan zakat fitrah tersebut bagi mereka yang belum berpuasa ini?
3. Adalah sesuatu yang janggal bahwa kaum fakir miskin juga diwajibkan membayar zakat fitrah, padahal tujuan dari zakat itu sendiri adalah untuk memberi makan mereka.
4. Jika zakat fitrah yang dibayarkan oleh fakir miskin akhirnya juga akan dikembalikan kepada mereka, dengan tambahan tentunya, apa perlunya mereka membayar. Tidakkah hal ini merupakan permainan yang tidak ada gunanya. Bukankah lebih masuk akal bila mereka hanya menerima saja tanpa harus menyerahkan sesuatu yang akhirnya juga dikembalikan lagi.
5. Jika memang tujuan zakat fitrah adalah untuk memberi makan fakir miskin, mengapa ia harus diberikan sebelum salat 'id. Apakah mereka hanya perlu makan pada waktu itu saja. Bila alasannya adalah untuk mencegah (mencukupi makan) mereka agar tidak berkeliling meminta-minta, seberapa besar sesungguhnya jumlah mustahiq zakat fitrah yang suka minta-minta. Bila alasannya untuk membahagiakan mereka, apakah benar hanya dengan beras beberapa kilo saja mereka akan merasa bahagia.

Demikianlah beberapa pertanyaan yang menggelitik dan mendasari penulis untuk melakukan penelitian tentang legitimasi zakat fitrah.

## **B. Rumusan Masalah**

Atas dasar latar belakang permasalahan sebagaimana diuraikan di atas, maka dapat dirumuskan beberapa persoalan yang bisa menjadi sasaran penelitian, yakni:

1. Bagaimanakah konstruk *istidla>l* tidak wajibnya zakat fitrah menurut golongan yang tidak mewajibkannya?
2. Bagaimanakah konstruk *istidla>l* tersebut dalam perspektif teori hukum Islam?
3. Bagaimanakah implikasi tidak wajibnya zakat fitrah tersebut?

## **C. Tujuan dan Signifikansi**

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengkonstruksi argumen tidak wajibnya zakat fitrah dari kalangan yang berpandangan demikian. Penelitian ini juga bertujuan untuk mengetahui bagaimana konstruk *istidla>l* (argumen) tersebut dalam perspektif teori hukum Islam. Tujuan lainnya adalah untuk mengetahui bagaimana implikasi tidak wajibnya zakat fitrah ini.

Adapun signifikansi penelitian ini terutama adalah untuk mengetengahkan hukum tidak wajibnya zakat fitrah dalam kesadaran dan pemahaman mayoritas umat Islam. Dengan dimunculkannya wacana baru tentang tidak wajibnya zakat

fitriah ini harapannya pandangan terhadap pelaksanaan zakat fitrah yang rigid sebagaimana diuraikan di atas akan lebih mudah dicairkan. Penulis memiliki keyakinan bahwa untuk mendorong umat Islam membayar zakat fitrah agar sesuai dengan tujuan sosialnya adalah bukan dengan mewajibkannya secara masif tetapi justru dengan menyunnahkan saja. Dengan hukum yang sunnah, maka pelaksanaan zakat fitrah akan lebih mudah untuk dibuat fleksibel.

#### **D. Telaah Pustaka**

Pembahasan tentang zakat fitrah bisa ditemukan di banyak tempat. Hampir setiap kitab fikih ataupun buku-buku fikih yang muncul belakangan selalu memuat pembahasan tentang zakat fitrah, mulai dari pengertian, dasar hukum, sampai kepada detail-detail ketentuan pelaksanaannya. Namun buku ataupun kitab fikih yang memuat informasi tentang perbedaan pendapat mengenai hukumnya tidaklah banyak. Biasanya hanya kitab fikih klasik yang besar ataupun kitab syarah hadis yang memuat perbedaan pendapat mengenai hukum zakat fitrah. Informasi yang disampaikan pun juga tidak komprehensif sampai kepada konstruk *istidlal*-nya.

Ibn Rusyd, misalnya, dalam *Bidayah al-Mujtahid wa Niha'yah al-Muqtas'id* menyebutkan bahwa zakat fitrah menurut jumhur hukumnya wajib, akan tetapi sebagian Mazhab Maliki yang belakangan berpendapat sunnah, demikian pula ahli Irak. Bahkan segolongan ulama berpendapat zakat fitrah sudah dinasakh dengan ajaran tentang zakat mal. Penyebab perbedaan pendapat tersebut

adalah karena adanya pertentangan riwayat (hadis) mengenai zakat fitrah. Di satu sisi ada hadis ‘Abd Allah ibn ‘Umar yang menyatakan:<sup>10</sup>

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ ، عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُتْنَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

Makna zahir hadis di atas menunjukkan kepada hukum wajib, yakni bagi golongan yang berpendapat demikian. Ia juga bisa dimaknai sunnah ketika dikaitkan dengan hadis lain di mana pada waktu itu Nabi ditanya tentang zakat oleh seorang Arab Badui: “Apakah ada bagi saya (kewajiban) lainnya (selain zakat)?” Nabi menjawab: “tidak, kecuali kamu mau melakukan (sedekah) yang sunnah”.<sup>11</sup> Di sini Nabi tidak menyebutkan zakat fitrah. Kendati menurut jumhur zakat fitrah termasuk dalam kategori zakat yang diwajibkan Nabi dalam hadis di atas, namun segolongan ulama lainnya berpendapat tidak demikian. Mereka berargumen dengan hadis dari Qays ibn Sa’ad ibn ‘Ubadah yang menyatakan bahwa: “zakat fitrah diperintahkan oleh Rasulullah sebelum turunnya ayat zakat. Ketika ayat tentang zakat sudah turun kami tidak diperintahkan untuk melaksanakannya lagi dan tidak pula dilarang, namun kami tetap

<sup>10</sup> Abu> ‘Abd Alla>h Ahmad ibn Muhammad ibn H{anbal ibn Hila>l ibn Asad al-Syaybani>, *Musnad Ah{mad ibn H{anbal*, tah}qi>q: Sayyid Abu> al-Mu’a>t}i> al-Nu>ri>, cet. 1 (Beirut: ‘A<lim al-Kutub, 1998), II: 66. Hadis no. 27535.

<sup>11</sup> Bunyi hadisnya sebagai berikut:

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك بن أنس عن عمه أبي سهيل بن مالك عن أبيه أنه سمع طلحة بن عبيد الله يقول : جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم من أهل نجد ثائر الرأس يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم (خمس صلوات في اليوم والليلة) فقال هل علي غيرها؟ قال (لا إلا أن تطوع). قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (وصيام رمضان). قال هل علي غيره؟ قال (لا إلا أن تطوع). قال وذكر له رسول الله صلى الله عليه و سلم الزكاة قال هل علي غيرها؟ قال (لا إلا أن تطوع). قال فأدبر الرجل وهو يقول والله لا أزيد علي هذا ولا أنقص قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (أفلح إن صدق)

Lihat al-Bukha>ri>, *al-Ja>mi*, I: 25. Hadis no. 46.

melaksanakannya.”<sup>12</sup> Berdasarkan riwayat ini, jelas zakat fitrah tidak termasuk dalam kategori zakat yang diwajibkan dalam al-Qur`an.<sup>13</sup>

Dari uraian di atas tampak bahwa Ibn Rusyd di dalam menguraikan pendapat dari golongan yang tidak mewajibkan zakat fitrah cukup berimbang yakni dengan menjelaskan dasar argumen mereka. Hanya saja penjelasan tentang konstruk *istidla>l* tidak wajibnya zakat fitrah tersebut masih belum komprehensif. Akan tetapi keberimbangannya di dalam menjelaskan perbedaan pendapat tersebut patut diapresiasi, karena tidak banyak ulama fikih yang bisa obyektif di dalam memaparkan perbedaan pendapat, apalagi manakala ia berafiliasi pada suatu mazhab tertentu.

Al-S}an`a>ni> dalam karyanya, *Subul al-Salam*, ketika mensyarahkan salah satu hadis tentang zakat fitrah yang berbunyi:

فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ ، صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ : عَلَى الْعَبْدِ ، وَالْحُرِّ ،  
وَالذَّكْرِ ، وَالْأُنْثَى ، وَالصَّغِيرِ ، وَالْكَبِيرِ ، مِنَ الْمُسْلِمِينَ ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ

menjelaskan bahwa hadis tersebut menunjukkan wajibnya zakat fitrah karena diungkapkan dengan kata *farad}a* yang bermakna “mengharuskan dan mewajibkan”. Ishaq berkata: “zakat fitrah hukumnya wajib berdasarkan ijmak.” Agaknya ia tidak tahu bahwa ada sebagian ulama yang menyelisihinya, yakni Dawud dan sebagian kalangan Syafi`iyah di mana mereka berpendapat bahwa zakat fitrah hukumnya sunnah. Mereka manta`wilkan kata *farad}a* tersebut dengan makna menganjurkan saja, jadi berbeda dengan makna *z}a>hir*-nya.

<sup>12</sup> Bunyi hadisnya sebagai berikut:

أمرنا رسول الله صلى الله عليه و سلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة فلما نزلت الزكاة لم يأمرنا ولم ينهنا ونحن نفعله

Adapun pendapat lain yang menyatakan bahwa zakat dahulunya memang wajib namun kemudian dinasakh oleh ayat-ayat tentang zakat sebagaimana dinyatakan dalam hadis Qays ibn 'Ubadah di atas, menurut al-S}an'a>ni,> merupakan pendapat yang tidak benar karena di dalam hadis tersebut terdapat seorang rawi yang *majhu>l*. Seandainya pun dianggap sahih juga tidak ada di dalam hadis tersebut yang menunjukkan adanya nasakh. Sekedar tidak adanya perintah lagi kepada para sahabat untuk melaksanakan zakat fitrah tidak bisa dimaknai sebagai nasakh. Cukuplah perintah sebelumnya sebagai dasar tetap berlakunya kewajiban tersebut. Ketidaan perintah kedua tidak berarti menghapuskan hukum yang telah ada sebelumnya.<sup>14</sup>

Di sini al-S}an'a>ni> menampilkan pendapat dari golongan yang tidak meawajibkan zakat fitrah tampaknya hanya untuk dilemahkan pendapatnya. Ia tidak cukup berimbang di dalam menjelaskan konstruk *istidla>l*-nya. Hal seperti ini sebenarnya kecenderungan umum dari para penulis. Mereka bagaimanapun punya kepentingan untuk mengokohkan pandangan yang dipilihnya, meskipun dengan melemahkan pandangan lainnya. Tambahan lagi, dalam konteks zakat secara umum terdapat kesan bahwa mewajibkan umat untuk melaksanakannya lebih baik daripada menyunnahkannya, kendati apa yang diwajibkan tersebut sesungguhnya termasuk dalam kategori ketentuan turunan yang lebih banyak didominasi hasil ijtihad, bukan ketentuan syarak yang *qat}'i>*. Misalnya dalam kasus pengembangan obyek zakat mal hingga pada masalah zakat profesi, zakat ternak unggas, zakat madu, zakat saham, dan sebagainya. Ini semua adalah hasil

---

<sup>13</sup> Ibn Rusyd, *Bida>yah al-Mujtahid*, I: 203.

ijtihad yang pada dasarnya tidak bisa dijadikan landasan untuk mewajibkannya. Kesan yang kuat adalah bahwa hukum wajib ditonjolkan untuk mem-*pressure* umat Islam agar melaksanakannya. Seandainya hukum tersebut keliru, tidak mengapa karena keliru dalam hal yang baik, memberi manfaat kepada masyarakat. Menurut penulis pandangan seperti itu tidak tepat, karena seolah-olah memaksakan wajibnya sesuatu padahal semestinya bisa tidak wajib. Hal ini justru bertentangan dengan prinsip dasar Islam, yakni *taqli>l al-taka>li>f* (menyedikitkan beban).<sup>15</sup> Untuk mendorong umat Islam bersedekah tidak harus dengan ‘mewajibkan zakat’ yang tidak semestinya, tetapi dengan terus menyadarkan masyarakat tentang pentingnya zakat dan sedekah. ‘Paksaan normatif’, dengan mewajibkan sesuatu, kurang efektif di dalam menginternalisasikan ajaran moral kepada masyarakat dibandingkan dengan ‘internalisasi nilai’ melalui upaya penyadaran yang terus menerus kepada masyarakat.

Demikian pula zakat fitrah tampaknya juga cenderung dibawa ke arah sana, dengan menonjolkan aspek wajibnya, harapannya semakin banyak yang melaksanakan dan semakin banyak pula harta zakat terkumpul untuk membantu kaum duafa. Pola pemahaman seperti inilah yang barangkali melatarbelakangi para penulis modern ketika menjelaskan tentang zakat fitrah, di antaranya adalah T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, dalam bukunya, *Pedoman Zakat*. Dalam menjelaskan tentang hukum zakat fitrah ia hanya sekilas menyebutkan golongan yang

---

<sup>14</sup> Al-S{an'a>ni>, *Subul al-Sala>m*, II: 137-8.

<sup>15</sup> T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. 3 (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 75-8.

menyunnahkannya, yakni Ahl al-Z{a>hir dan sebagian pengikut Syafi'i. Itupun hanya untuk menolaknya, dengan merujuk kepada hadis Ibn 'Abbas berikut:<sup>16</sup>

فرض رسول الله صلى الله عليه و سلم زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين

Menurut Hasbi hadis ini menjadi hujjah yang tepat dan kuat untuk menolak paham yang menyatakan bahwa zakat fitrah hanyalah amalan sunnah. Bahkan pendapat Hasan al-Bas}ri> dan al-Sya'bi>, yang menyatakan bahwa zakat fitrah tidak wajib atas orang-orang yang tidak puasa karena hikmahnya untuk mensucikan orang yang berpuasa, juga ditolaknya. Alasannya karena banyak hadis lain yang menegaskan wajibnya zakat fitrah tanpa memandang hikmah tersebut.<sup>17</sup> Di sini tampak bahwa demi mengokohkan pandangan yang mewajibkan zakat fitrah, maka pandangan yang berseberangan cukup sekilas saja disinggung dan sekaligus untuk dilemahkan. Buku-buku lain yang membahas tentang zakat fitrah bahkan tidak menyinggung sama sekali pendapat yang tidak mewajibkannya.

Tidak jauh dari gaya Hasbi adalah Yusuf Qardawi, dalam karya monumentalnya tentang zakat, *Fiqh al-Zakah*.<sup>18</sup> Di dalam buku yang cukup komprehensif tentang zakat ini, ia menampilkan juga pendapat minoritas yang tidak mewajibkan zakat fitrah, meskipun tetap tidak sebanding dengan pandangan *mainstream* yang begitu luas diulas. Di antara golongan yang berpendapat tidak wajibnya zakat fitrah, menurutnya, adalah Asyhab yang berpendapat hukumnya

<sup>16</sup> Abu> Da>wud, *Sunan Abi> Da>wud*, I: 508. Hadis no. 1619.

<sup>17</sup> Ash Shiddieqy, *Pedoman Zakat*, cet. 1 (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), hlm. 220.

<sup>18</sup> Di sini yang penulis gunakan adalah edisi terjemahnya: Yusuf Qardawi, *Hukum Zakat*, terj. Salman Harun, Didin Hafidhuddin, dan Hasanuddin, cet. 12 (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2011).

sunnah mu`akkadah. Pendapat ini didukung oleh sebagian Ahl al- Z{a>hir dan Ibn Lubba>n dari Mazhab Syafi'i. Mereka mena`wilkan kata *farad}a* dengan makna *qaddara* (memastikan). Selanjutnya Qardawi berupaya menunjukkan kelemahan pendapat ini, misalnya dengan mengutip pernyataan Ibn Daqi>q al-'I<d bahwa makna asal *farad}a* memang *qaddara*, akan tetapi dalam istilah syarak ia menjadi bermakna wajib. Oleh karena itu mengartikannya dengan wajib lebih utama. Hal ini dikuatkan pula oleh pernyataan Ibnu Humam. Qardawi juga menampilkan pandangan Imam Nawawi yang menganggap aneh pendapat dari Ibnu Lubba>n yang menyunatkan zakat fitrah tersebut. Adapun terhadap hadis Qays ibn 'Ubadah sebagaimana telah disinggung di atas, yang dijadikan dasar bagi pandangan yang menasakhkan zakat fitrah dengan ayat zakat, pandangan Qardawi hampir sama dengan pandangan al- S}an'a>ni di atas.<sup>19</sup>

Di akhir tulisannya mengenai hal ini, Qardawi menekankan bahwa perintah Allah dan Rasul-Nya adalah *muh}kamah* dan langgeng, tidak bisa dinasakh dengan semata-mata *ih{tima>l* (pengandaian). Oleh karena itu tetaplah perintah pada seluruh umat Islam tentang wajibnya zakat fitrah ini dengan tidak perlu menghiraukan pendapat yang aneh, karena akan bertentangan dengan ijmak ulama baik yang sebelumnya maupun yang sesudahnya.<sup>20</sup>

Demikianlah, tulisan dan pembahasan tentang zakat fitrah pada umumnya didominasi oleh pandangan *mainstream* tentang wajibnya zakat fitrah. Pandangan-pandangan yang berseberangan walaupun ditampilkan juga, hanya sekedar untuk dilemahkan dan kemudian ditolak. Oleh karena itu penjelasan tentang konstruk argumen dan *istidla>l* dari golongan minoritas ini jauh dari memadai, apalagi

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, hlm. 923.

berimbang. Di sinilah ketertarikan penulis untuk mencoba mengkonstruksi argumen dan *istidlal* pandangan mereka ini dari berbagai sumber yang terbatas kemudian menganalisisnya dalam perspektif teori hukum Islam. Di samping itu penulis juga berupaya untuk merekonstruksi bagaimana implikasi ketidakwajiban zakat fitrah ini. Penulis belum menemukan adanya karya ataupun penelitian yang semacam ini.

Sejauh pengamatan penulis belum ada penelitian yang membahas mengenai hukum tidak wajibnya zakat fitrah ini. Penelitian yang telah ada lebih umumnya mempersoalkan tentang praktik zakat fitrah di suatu tempat yang dinilai tidak sesuai dengan tujuan zakat fitrah itu sendiri. Di antaranya adalah penelitian Putri Rahmatillah yang berjudul “Perspektif Hukum Islam terhadap Pembagian Zakat Fitrah Secara Merata di Musholla Baiturrahman Dusun Bergan Desa Wijirejo Kecamatan Pandak Kabupaten Bantul Yogyakarta” (2010) dan penelitian M. Syarifudin Juhri yang berjudul “Ulama dan Guru Ngaji sebagai Prioritas Utama Penerima Zakat Fitrah: Studi Kasus di Desa Bendogarap Kecamatan Klirong Kabupaten Kebumen” (2011).<sup>21</sup> Penelitian pertama mengungkap fakta pembagian zakat fitrah yang dilakukan secara merata tanpa memperhatikan kondisi yang sesungguhnya berbeda-beda antara satu orang mustahiq dengan mustahiq lainnya. Hal ini dinilai tidak sesuai dengan tujuan utama zakat fitrah itu sendiri, untuk membantu kaum duafa. Sedangkan penelitian kedua mempersoalkan sasaran penerima zakat fitrah yang kurang tepat, karena

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, hlm. 924.

<sup>21</sup> Keduanya adalah penelitian skripsi mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

mustahiqnya justru semestinya menjadi muzakki, di sisi lain justru sebagian muzakki-lah yang semestinya menjadi mustahiq.

Penelitian-penelitian lainnya tentu masih banyak. Akan tetapi hampir seluruhnya berkenaan dengan praktik zakat fitrah yang dianggap bermasalah karena tidak sesuai dengan ketentuan normatif zakat fitrah. Penelitian yang mempersoalkan hukum wajibnya zakat fitrah sendiri masih belum penulis ketemukan keberadaannya.

### **E. Kerangka Teori**

Menurut penelaahan para ahli, pada masa sekitar dua abad pertama Hijriyah terhitung sejak Nabi Muhammad diutus menjadi Rasul, merupakan masa pembentukan doktrin Islam atau disebut sebagai *pre-formative period*, yakni abad I dan II H. Mulai abad III H terbentuklah ortodoksi, yakni pembakuan ajaran Islam. Ortodoksi muncul setelah melalui pergumulan dan konflik yang panjang, baik dalam bidang politik, moral ataupun spiritual. Ortodoksi ini dikukuhkan dalam bentuk formulasi ajaran melalui periwayatan dan pengumpulan hadis-hadis Nabi. Oleh karena itu para ahli hadis bertanggung jawab terhadap terbentuknya faham sunni (*ahl al-sunnah*) yang kemudian melahirkan ortodoksi semenjak itu.<sup>22</sup> Masa ini dan seterusnya kemudian disebut sebagai masa pembakuan ajaran atau sering disebut dengan ortodoksi. Istilah lainnya adalah *post formative period*.

Pada masa *pre-formative period* ajaran Islam sedang mengalami proses formulasi melalui pergulatan, perdebatan, bahkan tidak jarang hingga pertarungan fisik di antara berbagai kelompok. Kajian terhadap masa pembentukan tersebut

sangat penting dilakukan untuk mendapatkan gambaran tentang ajaran Islam yang sesungguhnya terutama ketika dikaitkan dengan kehidupan masyarakat moderen yang senantiasa berubah. Adapun pemikiran hukum Islam saat ini yang umumnya masih merupakan warisan zaman klasik, merupakan pemikiran hukum yang berasal dari masa pembakuan (ortodoksi) yang sulit untuk menghadapi perubahan demi perubahan dalam kehidupan moderen yang dinamis. Ajaran tentang zakat fitrah adalah salah satu di antaranya. Sebagai bagian dari ajaran yang terformulasikan pada masa ortodoksi, ajaran ini memuat banyak keganjilan, lebih-lebih ketika ia dipaksakan untuk diterapkan pada saat ini. Banyak hal yang mestinya sudah tidak relevan, tetapi ‘terpaksa’ harus diterima karena ia dianggap sebagai kewajiban agama (ibadah mahdah). Demikianlah ortodoksi, ia merepresentasikan formulasi ajaran ataupun paradigma pemikiran yang telah memenangkan pertarungan pada masa pembentukan. Ia kemudian menjadi paham *mainstream* yang cenderung ‘menggilas’ paham minoritas. Dalam konteks zakat fitrah, pendapat-pendapat yang tidak sejalan dengan *mainstream*, yang menghukumi wajib, cenderung dikecilkan dan dikucilkan, bahkan kalau bisa ditutup-tutupi.

Dalam perspektif yang lebih moderat, ajaran tentang zakat fitrah dapat dilihat melalui paradigma pemilahan ‘ibadat dan ‘adat. Menurut al-Syatibi aturan hukum syara’ terbagi atas dua macam, yakni hukum-hukum yang termasuk dalam kategori ‘*iba>da>t*<sup>23</sup> dan hukum-hukum yang termasuk dalam kategori ‘*a>da>t*

---

<sup>22</sup> Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam,” dalam *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, dan Bernard Lewis (Cambridge-New York-Sydney: Cambridge University Press, 1990), hlm. 632.

<sup>23</sup> ‘*Iba>da>t* adalah bentuk jamak dari ‘*iba>dah*. Istilah ini lebih menunjuk pada sebuah kategorisasi hukum umumnya berkenaan dengan ritus-ritus keagamaan dalam Islam. Dalam struktur ajaran Islam ‘*iba>dah* termasuk dalam lapangan fikih (hukum Islam).

(*'a>diya>t*).<sup>24</sup> Pada dasarnya *'iba>da>t* bersifat *ta'abbudi>* di mana pelaksanaannya didasarkan semata-mata atas kepatuhan hamba (*mukallaf*) kepada Tuhannya tanpa perlu menyelidiki lebih dulu alasan ataupun *mas}lah}ah* diperintahkannya (*ghayr ma'qu>lah al-ma'na>*), seperti wudu, tayammum, salat, puasa, dan haji. Sedangkan *'a>da>t*, hukum-hukumnya didasarkan atas alasan dan kemaslahatan yang dapat diketahui secara rasional (*ma'qu>lah al-ma'na>*). Contoh-contohnya bisa dilihat pada ketentuan-ketentuan hukum yang berkaitan dengan jual beli, sewa menyewa, perkawinan, dan berbagai bentuk hukum pidana.<sup>25</sup>

Dengan ungkapan yang senada, Hasbi menyatakan bahwa ajaran hukum Islam pada dasarnya terbagi menjadi dua macam, yaitu ibadah dan muamalah (*'a>dah*). Ibadah yaitu hukum-hukum yang maksud pokoknya mendekatkan diri kepada Allah. Hukum ini telah ditegaskan dalam nas dan keadaannya tetap, tidak terpengaruh oleh perkembangan masa dan perbedaan tempat dan wajib diikuti dengan tidak perlu menyelidiki makna dan maksudnya. Sedangkan muamalah yaitu hukum-hukum yang ditetapkan untuk mengatur hubungan masyarakat atau untuk mewujudkan kemaslahatan dunia. Hukum ini dapat difahami maknanya, selalu memperhatikan kemaslahatan masyarakat, dan dapat berubah menurut perubahan masa, tempat, dan situasi.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t*, II: 166; bandingkan idem, *al-I'tis}a>m*, II: 79. *'A>da>t* adalah bentuk jamak dari *'a>dah*, sedangkan *'a>diya>t* bentuk jamak dari *'a>diyah*. Istilah yang lain bagi pemilahan *'iba>dat* – *'a>da>t* ini adalah *'iba>dat – mu'a>mala>t*. Bahkan istilah yang terakhir ini agaknya lebih banyak dikenal umat Islam daripada yang pertama.

<sup>25</sup> Idem, *al-Muwa>faqa>t*, II: 222 dan 225; Masud, *Filsafat Hukum Islam*, hlm. 333.

<sup>26</sup> Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqih*, cet. 8 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 22.

Dengan ungkapan lain dapat dinyatakan bahwa ajaran hukum yang bersifat baku dan mutlak biasanya bersifat *ghayr ma'qu>lab al-ma'na>* (tidak bisa dinalar). Ajaran hukum ini harus diterima apa adanya (*taken for granted*) dengan didasari sikap *ta'abbudi>*, karena ia tidak akan berubah sepanjang masa. Sementara ajaran hukum yang jelas nilai kemaslahatannya bagi masyarakat atau sesama biasanya bersifat *ma'qu>lab al-ma'na>* (bisa dinalar). Ajaran hukum ini bersifat adaptatif karena ia bersifat dinamis, cenderung terus berubah. Dengan demikian ajaran-ajaran hukum yang memiliki muatan sosial dominan pada dasarnya bersifat *ma'qu>lab al-ma'na>* sehingga bisa senantiasa disesuaikan dengan perubahan zaman dan tempat.

Zakat fitrah, sebagaimana zakat mal, pada dasarnya adalah ajaran hukum yang memiliki muatan sosial yang dominan sehingga ia lebih tepat dimasukkan dalam kategori *'a>da>t (mu'a>mala>t)*. Dengan dimasukkannya ke dalam kategori *'a>da>t* maka zakat fitrah menjadi bersifat fleksibel untuk dikelola dan dikembangkan sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang membutuhkannya. Tidak harus dalam bentuk bahan makanan, misalnya, tidak harus dibatasi waktu pembayaran hanya sampai sebelum salat 'id, tidak harus dihabiskan dalam pendistribusiannya sebelum salat 'id, dan seterusnya. Namun faktanya para ulama lebih memberatkan zakat fitrah sebagai berkategori ibadah mahdah, sehingga hampir semua aspeknya serba baku, rigid, dan tidak boleh dirubah. Harus dibayarkan dalam bentuk bahan makanan pokok, misalnya, tidak boleh kurang dari satu *s/a>'*, dibayarkannya tidak boleh sampai salat 'id, dan sebelum salat 'id juga pendistribusiannya harus sudah habis.

Rigiditas pelaksanaan zakat fitrah tersebut lebih dikokohkan lagi dengan dihukuminya wajib, bagi setiap jiwa, sebagai bagian dari kesempurnaan ibadah puasa yang juga wajib. Oleh karena itu tidak mengherankan jika kemudian umumnya umat Islam lebih mementingkan terpenuhinya keabsahan formal pelaksanaan zakat fitrah tersebut dibandingkan dengan memperhatikan tujuan sosialnya. Bagi mereka yang penting zakat fitrahnya sah agar puasa Ramadannya juga sempurna. Apakah tujuan sosial dari pelaksanaan zakat fitrah tersebut dapat tercapai, hal itu bukanlah hal yang harus dirisaukan. Itu adalah tanggung jawab amil zakat untuk memikirkannya, bagi yang membayarnya melalui amil, yang penting dirinya sendiri sudah membayar sesuai dengan ketentuan syarak.

Bagi penulis rigiditas pelaksanaan zakat tersebut hanya bisa dicairkan dengan mendekonstruksi hukum wajibnya zakat fitrah itu sendiri dan hal ini bukan tidak ada presedennya dalam sejarah pemikiran hukum Islam. Sekedar memberitahukan bahwa zakat fitrah sebaiknya bukan bahan makanan pokok, misalnya, atau tidak harus satu *sja>*, atau tidak harus dibatasi waktunya sampai sebelum salat 'id, dan seterusnya, tidak akan mudah diterima oleh umumnya masyarakat muslim, karena kewajiban zakat fitrah tidaklah berdiri sendiri. Ia menjadi bagian tak terpisahkan dengan ibadah puasa Ramadan yang juga wajib. Dengan menjadikannya sebagai sunnah saja, maka masyarakat muslim tampaknya akan lebih muda menerima perubahan dalam pelaksanaan dan pengelolaan zakat fitrah sehingga lebih bermanfaat bagi masyarakat yang lebih luas. Penulis berkeyakinan bahwa penurunan gradasi, dari wajib menjadi sunnah tersebut, tidak akan menurunkan semangat umat Islam untuk berzakat fitrah secara

signifikan. Bukan semata-mata karena wajiblah zakat fitrah kemudian dibayarkan, tetapi lebih karena budaya bersedekah yang cukup kuat dalam masyarakat kita.

## F. Metode Penelitian

Jenis Penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*), yakni penelitian yang obyek utamanya adalah buku-buku atau sumber kepustakaan yang lain. Maksudnya data-data dicari dan ditemukan melalui kajian pustaka dari buku-buku yang relevan dengan pembahasan.

Adapun sifat penelitian ini adalah *eksplanatoris*, yakni penelitian untuk menemukan alasan, argumen, ataupun *istidlal* di balik pandangan yang tidak mewajibkan zakat fitrah. Pendekatan yang digunakan adalah juridis-normatif yang dikombinasikan dengan juridis-historis (sejarah penetapan hukum). Dalam khazanah Islam kajian yang memfokuskan diri pada sejarah penetapan hukum ini dikenal dengan istilah *tarikh al-tasyri'*. Maksudnya analisis-*analisis* yang dilakukan dalam penelitian ini terutama berpijak pada teori-teori hukum Islam beserta sejarah pembentukannya.

Sumber data dibedakan menjadi dua, yakni sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah referensi yang utama yang memuat informasi pokok dan orisnil tentang zakat fitrah. Oleh karena ketentuan syarak tentang zakat fitrah yang paling orisnil, berdasarkan *titah syari'*, hanya tertuang dalam hadis Nabi, maka referensi utama sebagai sumber primernya adalah kitab-kitab hadis beserta syarahnya, seperti *S{ah}i>h} al-Bukha>ri>*, *S{ah}i>h} Muslim*, *Sunan Abi> Da>wud*, *Sunan al-Turmuz/i>*, dan *Sunan Ibn*

*Ma>jah*; sementara kitab syarah hadisnya seperti *Subul al-Sala>m*, *Nayl al-Awtja>r*, *Fath} al-Ba>ri>*, dan *'Awn al-Ma'bu>d*. Adapun kitab fikih yang dijadikan sumber data primer di antaranya adalah *Bida>yah al-Mujtahid* karya Ibnu Rusyd, *al-Muh}alla* karya Ibnu H{azm >, dan *Fiqh Zakat* karya Yusuf al-Qardawi.

Sedangkan sumber data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah referensi yang memuat informasi pelengkap yang dapat memperjelas persoalan zakat fitrah.

Adapun metode pengumpulan datanya, sesuai dengan jenis penelitiannya (*library research*) adalah metode dokumentasi. Metode ini cocok digunakan untuk data-data tertulis sebagaimana data-data yang tetuang dalam buku-buku referensi tersebut. Data-data yang terkumpul kemudian dianalisis secara kualitatif dengan metode induksi, deduksi, dan komparasi. Metode induksi digunakan ketika didapati data-data yang mempunyai unsur-unsur kesamaan kemudian dari situ ditarik menjadi kesimpulan umum. Sedangkan metode deduksi digunakan sebaliknya, yakni pengertian umum yang telah ada dicarikan data-data yang dapat menguatkannya. Adapun metode komparasi digunakan untuk mencari titik-titik persamaan dan perbedaan di antara data-data yang memiliki keserupaan.

### **G. Sistematika Pembahasan**

Penyusunan laporan penelitian ini diawali dengan Bab I, Pendahuluan, yang berisi paparan mengenai orientasi umum penelitian yang akan dilakukan yang meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan signifikansi

penelitian, telaah pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika pembahasan. Bab ini pada dasarnya menjadi *guide* dalam proses penelitian sehingga tidak berbelok arah.

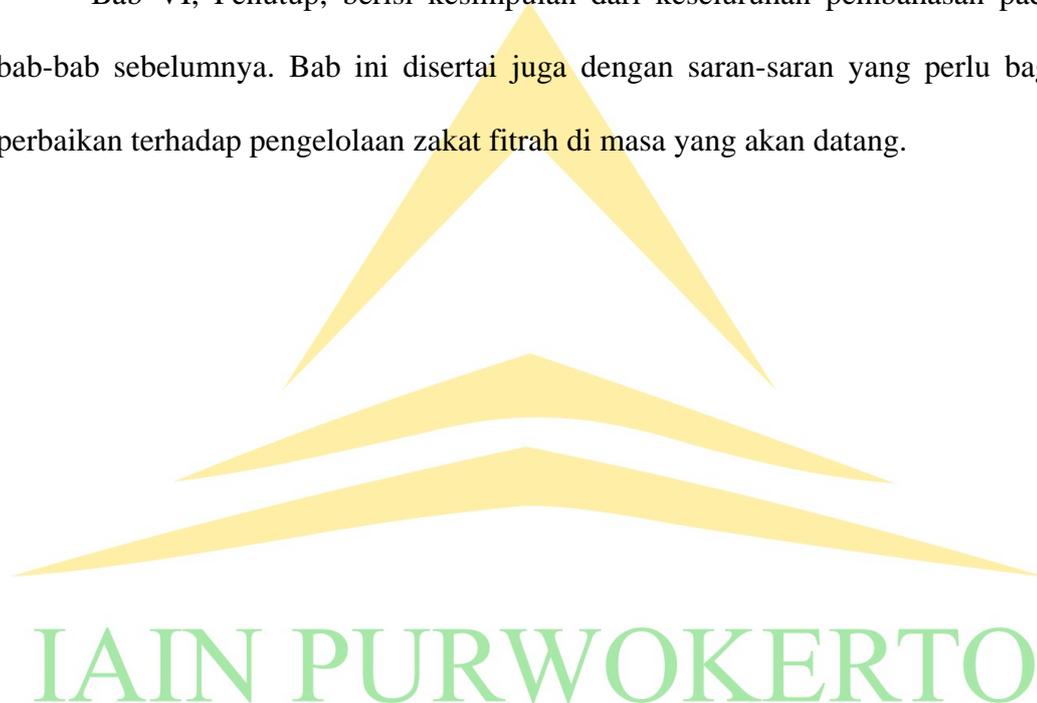
Bab II, Kenisbian Ajaran Hukum Islam, pada dasarnya merupakan kerangka teori yang dipaparkan secara lebih luas. Kerangka teori ini menjadi ‘teropong’ bagi penulis dalam melakukan analisis terhadap pokok masalah yang diteliti. Bab ini mencakup tiga sub bab, karakter ajaran hukum Islam antara kemutlakan dan kenisbian, bentuk-bentuk kenisbian dalam ajaran hukum Islam, dan kenisbian ajaran hukum Islam dalam tinjauan sejarah, khususnya dalam munculnya ortodoksi dan pembakuan ajaran.

Bab III, Pandangan tidak Wajibnya Zakat Fitrah Beserta Argumentasinya, berisi penyajian data dan sekaligus analisis penulis mengenai konstruk pandangan dari golongan yang tidak mewajibkan zakat fitrah beserta konstruk *istidla>l*-nya. Untuk memudahkan penyajiannya bab ini dipecah ke dalam dua sub bab, yakni sub bab mengenai golongan yang berpendapat tidak wajibnya zakat fitrah dan sub bab mengenai argumentasi beserta konstruk *istidla>l* dari pandangan tersebut.

Bab IV, Pandangan tidak Wajibnya Zakat Fitrah Beserta Argumentasinya dalam Perspektif Teori Hukum Islam, merupakan bab yang berisi analisis terhadap konstruk *istidla>l* dari pandangan yang tidak mewajibkan zakat fitrah. Agar lebih fokus bab ini dipecah ke dalam tiga sub bab, yakni analisis yang berbasis pada teori *istinba>t} hukum*, analisis perspektif *maqa>s}id al-syari>’ah* dan analisis perspektif *ta>rikkh al-tasyri>’*.

Bab V, Implikasi Tidak Wajibnya Zakat Fitrah, merupakan analisis untuk menjawab pokok masalah yang terakhir. Agar lebih tajam maka bab ini dipecah dalam dua sub bab. Sub bab pertama tentang implikasi tidak wajibnya zakat fitrah tersebut terhadap struktur dan formulasi ajarannya, sedangkan sub bab kedua membahas tentang implikasinya terhadap animo masyarakat untuk membayar zakat fitrah itu sendiri.

Bab VI, Penutup, berisi kesimpulan dari keseluruhan pembahasan pada bab-bab sebelumnya. Bab ini disertai juga dengan saran-saran yang perlu bagi perbaikan terhadap pengelolaan zakat fitrah di masa yang akan datang.



## **BAB II**

### **KENISBIAN AJARAN HUKUM ISLAM**

#### **A. Karakter Ajaran Hukum Islam antara Kemutlakan dan Kenisbian**

Pada dasarnya istilah hukum Islam tidak dikenal dalam tradisi pemikiran Islam. Istilah ini muncul pada zaman modern ketika bangsa Barat, bersamaan dengan imperialisme yang mereka jalankan terhadap sebagian besar wilayah muslim di dunia, tertarik dan merasa perlu untuk mempelajari kehidupan umat Islam beserta ajaran agamanya. Mereka yang intens mengkaji tersebut kemudian disebut sebagai orientalis. Istilah hukum Islam menjadi semakin populer ketika Islam dihadapkan kepada sistem pemerintahan modern yang senantiasa menekankan pada positivisasi dan legislasi aturan bermasyarakat dan bernegara. Oleh karena itu aspek ajaran Islam yang memuat norma perilaku umat Islam di dalam keseluruhan hidupnya kemudian disebut sebagai hukum Islam. Di dalam tradisi pemikiran Islam sendiri, ajaran-ajaran yang memuat aturan atau norma semacam itu dinamakan sebagai fikih dan kecenderungan belakangan ini menggunakan istilah syariah.

Syariat dan fikih pada umumnya dianggap identik, yakni hukum Islam. Namun sebagian kalangan lebih suka membedakannya. Mahmud Syaltut mendefinisikan syariat sebagai aturan-aturan yang disyariatkan oleh Allah agar digunakan oleh manusia sebagai pedoman dalam hubungan dirinya dengan Tuhannya, saudaranya sesama muslim, saudaranya sesama manusia, dan dalam

hubungannya dengan alam serta kehidupan itu sendiri.<sup>1</sup> Dengan demikian syariat merupakan keseluruhan ajaran Tuhan untuk dipedomani oleh manusia dalam seluruh aspek kehidupannya, baik yang berkenaan dengan aqidah, ibadah dan muamalahnya, maupun juga akhlak. Senada dengan pengertian tersebut T.M. Hasbi Ash Shiddieqy mendefinisikan syariat dengan “hukum-hukum yang Allah tetapkan untuk para hamba-Nya dengan perantaraan Rasul-Nya agar diamankan dengan sepenuh keimanan, baik hukum itu berpautan dengan amaliah, atau berpautan dengan akidah akhlaknya.”<sup>2</sup>

Syariat Islam mencakup semua hukum, baik aspek keduniaan maupun agama, tidak terbatas pada masalah-masalah kejiwaan saja. Ia mencakup ajaran-ajaran tentang akidah yang masalah-masalahnya dibahas dalam ilmu kalam, atau *al-fiqh al-akbar*, ajaran tentang akhlak yang dibahas dalam ilmu akhlak, dan ajaran-ajaran hukum amaliah yang obyek kajian fikih Islam.<sup>3</sup>

Sebagai ajaran yang langsung berasal dari Tuhan, syariat dianggap sakral, mutlak, dan abadi. Ajaran-ajaran yang bersifat seperti ini biasanya ajaran-ajaran yang tertuang dalam al-Qur'an dan hadis *mutawatir*. Isi ajarannya adalah yang berkenaan dengan pokok-pokok keimanan dan nilai-nilai moral yang bersifat universal. Ajaran-ajaran syariat yang tertuang dalam wahyu tersebut dalam aktualisasinya bersentuhan dengan nalar manusia, mufassirin ataupun fukaha,

---

<sup>1</sup> Mahmud Syaltut, *al-Islam: 'Aqidah wa Syari'ah*, cet. 3 (Ttp.: Dar al-Qalam, 1966), hlm. 12.

<sup>2</sup> T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Memahami Syariat Islam*, cet. 1 (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), hlm. 2.

<sup>3</sup> Ibid.

sehingga kebenarannya bersifat nisbi dan relatif. Ajaran-ajaran hukum yang berasal dari penafsiran para ulama tersebutlah yang kemudian menjadi fikih.<sup>4</sup>

Hasan Ahmad al-Khatib membedakan syariat menjadi dua, yakni syariat dalam arti luas dan syariat dalam arti sempit. Dalam arti luas, syariat dimaknai sebagai seluruh ajaran yang berasal dari Tuhan, baik dalam bidang akidah, ibadah, muamalah, maupun akhlak. Sedangkan syariat dalam arti sempit adalah ajaran-ajaran hukum dalam fikih itu sendiri, yang meliputi ibadah dan muamalah, dalam hal ini adalah muamalah dalam arti luas, yang mencakup hukum-hukum keluarga (*al-ahwal al-syakhsyiyah*), hukum ekonomi syariah (*al-mu'amalah al-maliyyah*), hukum pidana (*al-jinayah*), hukum ketatanegaraan (*al-siyasah*), dan hukum internasional (*al-dawliyyah*).<sup>5</sup> Oleh karena itu dalam perspektif ini tidak salah manakala sebagian kalangan cenderung menyamakan syariat dengan fikih dan hukum Islam. Jadi, sepanjang disamakan dengan fikih, hukum Islam adalah sekumpulan ketentuan/aturan yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalil syarak yang terperinci.<sup>6</sup>

Sebagai ajaran yang bersumber dari wahyu, Hukum Islam memiliki beberapa karakter, di antaranya:<sup>7</sup>

1. Berlandaskan wahyu Allah.

---

<sup>4</sup>Bandingkan K.H. Zainal Abidin Fikry, "Prof. K.H. Ibrahim Hosen, LML Ulama Besar yang Berwawasan Jauh ke Depan yang Sukses dalam Pengembangan Pendidikan Islam," dalam *Prof. K.H. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. 1 (Jakarta: C.V. Putra Harapan, 1990), hlm. 282.

<sup>5</sup> Hasan Ahmad al-Khatib, *al-Fiqh al-Muqarran*, Ttp.: Daar al-Ta'liif, 1957.

<sup>6</sup> Abd al-Wahhab Khallaaf, *Ilmu Syariah dan Fiqh*, cet. 12 (al-Kuwait: Daar al-Qalam, 1978), hal. 11.

<sup>7</sup> Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. 3 (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 105-8; Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, cet. 2 (Yogyakarta: UII-Press, 2011), hlm. 56-7.

2. Bertujuan mengatur kehidupan individu dan masyarakat menuju terciptanya kesejahteraan dunia secara menyeluruh.
3. *Takamul*, yakni sempurna, bulat, dan tuntas. Dalam hal ini hukum Islam bersifat lengkap, sempurna, dan bulat, berkumpul di dalamnya aneka ajaran hidup, baik dalam bidang ibadah, muamalah maliyyah, jinayah, siyasah, dan sebagainya.
4. *Wasatiyyah*, yakniimbang, harmonis, tidak *ifra>t}* dan juga *tafri>t}*. Dalam konteks ini hukum Islam menempuh jalan tengah, tidak terlalu berat ke kanan yang mementingkan kejiwaan saja, juga tidak terlalu ke kiri yang mementingkan materi. Ia berkedudukan yang paling baik di antara tiga kedudukan, yakni *ifrat*, *i'tidal*, dan *tafrit*.
5. *Harakah*, artinya bergerak dinamis sesuai dengan perkembangan zaman. Dalam hal ini hukum Islam senantiasa dinamis menyertai perkembangan kehidupan manusia, melalui instrumen ijtihad. Dengan ijtihad ia senantiasa dapat menjawab tantangan zaman dengan tetap memelihara kepribadian dan nilai-nilai asasinya.

IAIN PURWOKERTO

Dengan karakter hukum Islam di atas sebagaimana disebutkan di atas, maka hukum Islam sesungguhnya memiliki sifat mutlak sekaligus juga nisbi. Sebagai ajaran yang bersumber dari wahyu Tuhan hukum Islam diyakini bersifat mutlak, kebenarannya abadi dan universal. Sedangkan sebagai hasil dari penafsiran terhadap ajaran wahyu tersebut hukum Islam bersifat nisbi, kebenarannya dan keberlakuannya. Oleh karena itu di dalam hukum Islam terdapat ajaran hukum yang bersifat mutlak dan ada juga yang bersifat nisbi.

Umumnya para ulama berpandangan bahwa bahwa ajaran-ajaran hukum bersumber pada dalil *qat'i al-dalalah* dan ajaran-ajaran hukum dalam lingkup ibadah *mahdah* bersifat mutlak, sedangkan ajaran-ajaran hukum yang bersumber dari pada dalil *zanni al-dalalah* dan ajaran-ajaran hukum hukum dalam lingkup keduniaan (*'adat* atau *mu'amalat*) bersifat nisbi.<sup>8</sup>

Sebagai ajaran hukum yang bersifat mutlak ia diyakini sebagai kebenaran yang abadi, tidak akan berubah sepanjang masa aturan dan tatacaranya. Ajaran hukum tentang tauhid, *al-furud al-muaqaddarah* dalam *fara'id*, dan sanksi seratus kali jilid bagi pelaku zina atau delapan puluh kali jilid bagi penuduh zina yang tidak bisa menghadirkan empat orang saksi adalah sebagian contoh ajaran hukum yang diyakini kebenarannya abadi dan keberlakuannya tidak akan berubah sepanjang masa, karena ajaran-ajaran hukum tersebut bersumber pada *dalil qat'i al-dalalah*. Di samping itu ajaran-ajaran hukum tentang salat, puasa, dan haji juga dipandang bersifat mutlak karena ajaran-ajaran hukum tersebut merupakan ajaran-ajaran dalam lingkup ibadah *mahdah* yang bersumber pada dalil-dalil yang tak terbantahkan. Oleh karena itu ajaran-ajaran hukum mengenai ibadah-ibadah tersebut juga bersifat abadi dan berlaku sepanjang masa.

Di sisi lain, sebagai ajaran yang bersifat nisbi, hukum Islam diyakini bersifat relatif kebenarannya dan sekaligus keberlakuannya. Kebenaran yang relatif tersebut ditunjukkan pada banyaknya pandangan atau pendapat pada hampir setiap persoalan dalam fikih. Setiap pendapat memiliki basis argumen masing-masing yang juga diyakini kebenarannya oleh para pendukungnya.

---

<sup>8</sup> Lihat Jamal Abdul Aziz, *Dikotomi 'Ibadat dan 'Adat dalam Hukum Islam*, cet. 1 (Yogyakarta: Grafindo, 2009), hlm. 23.

Keberlakuannya pun bersifat relatif, artinya ajaran-ajaran hukum dalam konteks ini bisa berubah atau disesuaikan dengan ruang dan waktu yang berbeda-beda. Tatacara berdagang dan menyelenggarakan pemerintahan, misalnya, bisa berbeda-beda antara satu tempat dengan tempat lain dan berbeda pula antara dulu dengan sekarang.

Jika dilihat dari keseluruhan ruang lingkup dalam hukum Islam, pada dasarnya ajaran-ajaran hukum yang bersifat mutlak amatlah sedikit. Ajaran-ajaran hukum Islam yang bersifat nisbi justru yang lebih dominan agar senantiasa bisa diadaptasikan dengan perubahan tempat dan waktu. Dengan ijtihad hukum Islam akan selalu bisa mengikuti perkembangan zaman, menjawab setiap persoalan sesuai dengan kondisi yang aktual. Dengan demikian hukum Islam dapat selalu *salih li kulli zaman wa makan*.

## **B. Bentuk-Bentuk Kenisbian dalam Ajaran Hukum Islam**

Berdasarkan uraian sebelumnya kenisbian ajaran hukum Islam makna utamanya adalah kebenaran dan keberlakuannya relatif. Kebenaran yang relatif direpresentasikan oleh pluralitas pendapat yang hampir selalu mewarnai setiap pembahasan hukum dalam fikih. Pluralitas pendapat dan fatwa inilah yang kemudian melahirkan banyak mazhab dalam fikih. Bahkan dalam satu mazhab pun masih bisa muncul pendapat yang beragam pula dalam satu persoalan hukum yang sama. Di kalangan sebagian fukaha terdapat pandangan bahwa dalam satu masalah hukum *furu'* kebenaran bisa lebih dari satu. Setiap hukum yang disimpulkan oleh seorang mujtahid adalah benar kendati kesimpulan hukum

tersebut saling berlawanan. Misalnya satu pendapat mengharamkan sementara pendapat lainnya justru membolehkan atau yang satu mewajibkan, tetapi yang lainnya tidak. Mereka inilah yang dalam ilmu usul dikenal dengan sebutan *al-musawwibah* (orang-orang yang selalu membenarkan). Mereka bisa berargumentasi dengan dalil dan penalaran sebagaimana digunakan oleh *counter part*-nya.<sup>9</sup>

Ada beberapa situasi yang memungkinkan munculnya banyak kebenaran, di antaranya:<sup>10</sup>

1. Perbedaan waktu. Ijtihad seorang mujtahid pada suatu masa dinilai tepat, tetapi pada masa yang berbeda ijtihad dari mujtahid lainnya boleh jadi yang lebih tepat (benar). Hal ini bisa dilihat pada kasus para sahabat yang menetapkan sejumlah hukum yang tidak pernah dinyatakan pada masa Nabi karena tuntutan perubahan zaman, misalnya:
  - a. Penolakan Umar untuk membagi tanah di Irak kepada para tentara yang ikut berperang, berbeda dengan apa yang telah dilakukan Nabi di Khaybar.
  - b. Penyeragaman penulisan mushaf serta pemusnahan mushaf-mushaf lainnya demi persatuan pada zaman Usman.
  - c. Kebijakan yang mewajibkan pengrajin untuk membayar ganti rugi apabila barang pesanan yang di tangannya rusak. Hal ini berbeda dengan ketentuan yang berlaku pada masa sebelumnya, karena dianggap tidak cocok lagi.

<sup>9</sup> Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh Perbedaan Pendapat antar Sesama Muslim*, terj. Aunur Rafiq Shaleh Tamhid, cet. 15 (Jakarta: Robbani Press, 2007), hlm. 178.

<sup>10</sup>*Ibid.*, hlm. 180-4.

Demikian pula terjadi pada para ulama yang berbeda pendapat dengan imam mazhabnya, seperti perbedaan antara Abu Hanifah dengan kedua muridnya, yakni Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaybani. Ibn Zayd al-Qayrawani, penyusun buku al-Risalah yang terkenal dalam Mazhab Maliki, berani memelihara anjing untuk penjagaan. Padahal Imam Malik memfatwakan makruh memelihara anjing. Ketika hal itu ditanyakan kepadanya ia menjawab: “Seandainya Malik hidup di zaman kami, pasti ia akan memelihara singa yang buas.”

2. Perbedaan situasi/konteks. Pada situasi tertentu ijtihad seseorang dinilai benar, tetapi pada situasi lainnya ijtihad dari orang lain pula yang dinilai benar. Hal ini karena keadaan lemah beda situasinya dengan keadaan kuat, keadaan tertindas berbeda pula dengan situasi ketika sedang berkuasa, situasi lapang berbeda dengan ketika keadaan sedang sempit, orang yang baru masuk Islam (mu`allaf) tentu berbeda pula dengan orang yang sejak kecil dan bahkan turun temurun hidup dalam keislaman. Faktor inilah yang membuat para fukaha menetapkan hukum-hukum yang berbeda terhadap orang atau masyarakat di wilayah Islam dengan mereka yang berada di wilayah non-muslim. Abu Hanifah, misalnya, membolehkan transaksi riba di luar wilayah Islam, asalkan dilakukan dengan sama-sama rela, dan tidak ada pengkhiantan dan penipuan.
3. Perbedaan karakter subyek hukum. Banyak contoh tentang bagaimana Nabi saw memberikan jawaban yang berbeda terhadap pertanyaan yang sama karena mempertimbangkan keadaan orang yang

bertanya. Sebagaimana dokter memberikan resep yang berbeda kepada para pasiennya dikarenakan peyakitnya berbeda-beda. Contohnya sikap Nabi terhadap seorang Arab gunung yang kencing di masjid. Beliau tidak memarahinya, sebagaimana para sahabat, karena menyadari bahwa orang tersebut belum mengetahui adab Islam. Para sahabat pun juga melakukan hal yang sama di dalam menghukumi. Abu Bakar, misalnya, menjatuhkan sanksi 40 kali dera terhadap peminum khamar, sedangkan Usman menghukumnya 80 kali, dikarenakan Usman menghadapi masyarakat yang semakin berani dan kecanduan mengkonsumsi minuman keras sehingga perlu diperberat sanksinya. Begitu juga dengan Umar ibn Abd al-‘Aziz yang melarang pemberian hadiah kepada dirinya dan para gubernurnya. Ketika diingatkan bahwa Nabi saw mau menerima hadiah, ia menjawab: “pemberian itu bagi Nabi saw bernilai hadiah betul, tetapi bagi kami bernilai suap.” Demikian pula halnya dengan sikap yang ditunjukkan oleh Ibn Taymiyyah saat ia melewati orang-orang Tartar di Damaskus yang sedang mabuk karena minum khamar. Orang-orang mengecam keras perilaku tersebut, akan tetapi ia justru berkata: “Biarkanlah mereka tenggelam dalam mabuk-mabukan. Allah mengharamkan khamar karena ia dapat menghalangi dari mengingat Allah dan salat, sedangkan khamar yang mereka minum dapat menghalangi mereka dari menumpahkan darah dan merampas harta.”

Demikianlah gambaran tentang bagaimana kenisbian ajaran hukum Islam dalam konteks kebenarannya yang relatif. Kebenaran hukum-hukum tersebut

menjadi bersifat relatif karena bergantung pada situasi, ruang, dan waktu yang senantiasa berubah. Boleh jadi hukum pada situasi, ruang, dan waktu tertentu adalah haram, tetapi pada situasi, ruang, dan waktu yang berbeda bisa berubah menjadi boleh atau sebaliknya. Begitu pula dengan hukum-hukum lainnya, boleh jadi hukum pada situasi, ruang, dan waktu tertentu adalah wajib, tetapi pada situasi, ruang, dan waktu yang berbeda bisa berubah menjadi tidak wajib atau sebaliknya.

Makna kenisbian yang kedua adalah keberlakuannya relatif. Makna ini sebenarnya masih berkaitan dengan makna kebenaran yang relatif di atas. Keberlakuan ajaran hukum Islam dapat dipengaruhi oleh kondisi ruang dan waktu. Hukum suatu perkara bisa berubah sesuai dengan berubahnya ruang dan waktu, sesuai dengan kaidah fikih yang cukup terkenal:

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان<sup>11</sup>

Tentu saja tidak semua ajaran hukum Islam bersifat nisbi seperti ini, sebagian bersifat mutlak, berlaku abadi dan tidak berubah sepanjang masa. Ajaran yang bersifat mutlak ini porsinya amat kecil dibandingkan dengan ajaran-ajaran hukum yang bersifat nisbi. Ajaran-ajaran hukum yang bersifat mutlak tersebut umumnya adalah ajaran-ajaran hukum dalam lingkup ibadah mahdah, seperti salat, puasa, dan haji. Sedangkan ajaran-ajaran hukum di luar itu, yang tercakup dalam lingkup mua'malat/'adat atau keduniaan sifatnya nisbi.

---

<sup>11</sup> Mustafa Ahmad al-Zarqā', "Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah," dalam *al-Maktabah al-Syamilah al-Sadir al-Sani*, I:129.

Menurut al-Syatibi aturan hukum syara' terbagi atas dua macam, yakni hukum-hukum yang termasuk dalam kategori 'iba>da>t'<sup>12</sup> dan hukum-hukum yang termasuk dalam kategori 'a>da>t('a>diya>t)'.<sup>13</sup> Pada dasarnya 'iba>da>t bersifat ta'abbudi> di mana pelaksanaannya didasarkan semata-mata atas kepatuhan hamba (*mukallaf*) kepada Tuhannya tanpa perlu menyelidiki lebih dulu alasan ataupun *mas}lah}ah* diperintakkannya (*unintelligible, ghayr ma'qu>liyyah al-ma'na>*), seperti wudu, tayammum, salat, puasa, dan haji. Sedangkan 'a>da>t, hukum-hukumnya didasarkan atas alasan dan kemaslahatan yang dapat diketahui secara rasional (*intelligible, ma'qu>lah al-ma'na>*). Contoh-contohnya bisa dilihat pada ketentuan-ketentuan hukum yang berkaitan dengan jual beli, sewa menyewa, perkawinan, dan berbagai bentuk hukum pidana.<sup>14</sup>

Di antara alasan yang diajukan al-Sya>t}ibi> berkenaan dengan pemilahan 'iba>da>t dan 'a>da>t tersebut yaitu pertama, dari kajian terhadap hukum-hukum syara' secara induktif dapat disimpulkan bahwa ketentuan-ketentuan semisal *t}aha>rahdan tayammum*, di mana keduanya ini termasuk dalam kategori 'iba>da>t, sulit dijelaskan maknanya kecuali dalam terma-terma ta'abbud.

<sup>12</sup> 'Iba>da>t adalah bentuk jamak dari 'iba>dah. Istilah ini lebih menunjuk pada sebuah kategorisasi hukum umumnya berkenaan dengan ritus-ritus keagamaan dalam Islam. Dalam struktur ajaran Islam 'iba>dah termasuk dalam lapangan fikih (hukum Islam).

<sup>13</sup> Abu> Ish}a>q Ibra>hi>m ibn Mu>sa> al-Sha>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Ah}ka>m*, tahqi>q oleh Muh}ammad Muh}y al-Di>n 'Abd al-H}ami>d (Kairo: Muh}ammad 'Ali> S}abi>h} wa Awla>duh, t.t.), II: 166; bandingkan idem, *al-I'tis}a>m* (Riya>d}: Maktabah al-Riya>d} al-H}adi>s}ah, t.t.), II: 79. 'A>da>t adalah bentuk jamak dari 'a>dah, sedangkan 'a>diya>t bentuk jamak dari 'a>diyah. Istilah yang lain bagi pemilahan 'iba>dat - 'a>da>t ini adalah 'iba>dat - mu'a>mala>t. Bahkan istilah yang terakhir ini agaknya lebih banyak dikenal umat Islam daripada yang pertama. Oleh karena al-Sha>t}ibi> lebih sering menggunakan istilah yang pertama, maka istilah 'iba>dat- 'a>da>t yang dipilih untuk digunakan di sini.

<sup>14</sup> Idem, *al-Muwa>faqa>t*, II: 222 dan 225; Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Shatibi*, terj. Ahsin Muhammad, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1996), hal. 333.

Kedua, dalam ‘*iba>da>t*’ perluasan lingkup *ta’abbud* tidaklah dikehendaki. Dengan demikian kewajiban hanya terbatas pada perintah-perintah spesifik yang ada di dalamnya. Inilah sebabnya mengapa tidak ada alasan eksplisit yang diberikan dalam perintah-perintah seperti itu. Sebaliknya, dalam bidang ‘*a>da>t*’ perluasan aturan-aturan merupakan tujuan. Sehingga *Sya>ri*’ menjelaskan alasan-alasan (*‘ilal*) maupun hikmah-hikmah dari aturan-aturan hukum yang dititahkannya.<sup>15</sup>

‘*Unintelligibilitas*’ hukum-hukum dalam lingkup ‘*iba>da>t*’ yang berimplikasi pada ‘*immunitas*’ ketentuan-ketentuan hukum ‘*iba>da>t*’ mendapatkan pengukuhan dalam kaidah fikih yang menyatakan bahwa “ibadah pada dasarnya adalah batal (terlarang) sepanjang tidak ada perintah ataupun contoh untuk mengerjakannya.” Dengan demikian di dalam lapangan ‘*iba>da>t*’ berlaku prinsip ketidakbolehan (*mamnu>’ah al-as}liyyah*)<sup>16</sup> sehingga ibadah bersifat tertutup terhadap berbagai bentuk kreativitas dan inovasi dari manusia. Ibadah hanya diakui keabsahannya jika diajarkan dan ditetapkan oleh *Sya>ri*’. Inilah makna kemutlakan ajaran hukum Islam dalam lingkup ‘ibadat.

Di lain pihak ‘*intelligibilitas*’ hukum-hukum yang berkenaan dengan urusan keduniaan (non-ibadah) yang berimplikasi pada ‘*adaptabilitas*’ hukum-hukum yang tercakup di dalamnya mendapatkan pengukuhan dalam kaidah fikih yang menyatakan bahwa “pada dasarnya segala sesuatu hukumnya boleh sepanjang tidak ada dalil syara’ yang melarangnya.” Dengan demikian di

<sup>15</sup> *Ibid.*, II: 222-223; bandingkan Masud, *Filsafat Hukum Islam*, hal. 297.

<sup>16</sup> KHE. Abdurrahman, *Menempatkan Hukum dalam Agama*, cet. 1 (Bandung: Sinar Baru, 1990), hal. 9.

lapangan keduniaan (*'ada>t*) berlaku prinsip kebolehan atau kebebasan (*al-bara>`ah al-as}liyyah*)<sup>17</sup> sehingga hukum-hukum dalam lingkup keduniaan sifatnya terbuka terhadap berbagai bentuk modifikasi, kreasi, dan inovasi dari manusia. Di sinilah makna kenisbian ajaran hukum Islam jelas kelihatan. Elastisitas ajaran hukum Islam, yang merupakan manifestasi dari sifat kenisbian ajaran hukum tersebut, dapat ditemukan pada prinsip-prinsip yang mendasarinya, yakni:<sup>18</sup>

1. Mencegah segala yang merusak
2. Membolehkan segala yang bermanfaat
3. Mewajibkan segala yang primer (tidak boleh tidak)
4. Membolehkan segala yang dibolehkan nas, bila keadaan memaksa
5. Membolehkan segala yang diharamkan untuk menyumbat jalan yang menyampaikan kepada kerusakan, bila hal itu dapat menciptakan kemaslahatan.

### **C. Kenisbian Ajaran Hukum Islam dalam Tinjauan Sejarah: Munculnya Ortodoksi dan Pembakuan Ajaran**

Hukum Islam melalui sejarah yang panjang hingga mencapai bentuknya yang sekarang ini. Banyak fase dan proses yang dilalui sepanjang sejarah terbentuknya sebelum mencapai bentuk bakunya. Para ulama berbeda-beda dalam

<sup>17</sup>*Ibid.*

<sup>18</sup> Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, cet. 6 (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), II: 282.

membuat periodisasi hukum Islam. Mustafa Ahmad al-Zarqa`, misalnya, membaginya ke dalam tujuh fase, yakni:<sup>19</sup>

1. Fase pertama, masa risalah, yakni sepanjang masa kehidupan Rasulullah saw.
2. Fase kedua, masa khulafa' rasyidun hingga pertengahan abad pertama hijriah.

Kedua fase di atas adalah fase persiapan/pendahuluan bagi munculnya fikih Islam.

3. Fase ketiga, yakni dari pertengahan abad pertama hijriah hingga awal abad kedua hijriah, di mana ilmu fikih menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri disertai dengan munculnya mazhab-mazhab fikih. Fase ini oleh al-Zarqa` disebut sebagai fase peletakan dasar-dasar atau fondasi fikih.
4. Fase keempat, dari awal abad kedua hingga pertengahan abad keempat hijriah. Pada fase ini hukum Islam mencapai kematangannya melalui ijtihad, pembukuan, dan elaborasi spesifik pada tiap-tiap mazhab. Usul fikih pada fase ini juga telah mencapai kesempurnannya. Fase ini kemudian disebutnya sebagai fase kesempurnaan dalam sejarah hukum Islam.
5. Fase kelima, dari pertengahan abad keempat hingga jatuhnya Baghdad di tangan Tatar pada pertengahan abad ketujuh hijriah. Pada fase ini aktivitas utamanya adalah tahrir, takhrij, dan tarjih di dalam mazhab masing-masing.
6. Fase keenam, dari pertengahan abad keenam sampai terbentuknya *Majallah al-Ahkam al-'Adaliyyah* (1293 H). Ini merupakan fase kemunduran.

---

<sup>19</sup> Mustafa Ahmad al-Zarqa`, *al-Fiqh al-Islami fi Sawbih al-Jadid*, cet. 9 (Damaskus: Alifba` al-Adib, 1967), I: 146-7.

7. Fase ketujuh, dari masa *Majallah al-Ahkam* hingga sekarang.

Hasbi Ash Shiddieqy membuat periodisasi yang berbeda dengan al-Zarqa` di atas. Ia membagi sejarah perkembangan hukum Islam menjadi lima periode, yakni:<sup>20</sup>

1. Periode pertama, periode pertumbuhan, yakni masa Rasulullah, selama 22 tahun lebih sedikit, (13 SH-11 H/611 M-632 M).

2. Periode kedua, periode sahabat dan tabi'in, yakni periode khulafa` rasyidun dan Umawiyyun (11 H-101 H/632 M-961M).

3. Periode kesempurnaan, yakni periode kesempurnaan, periode imam-imam mujtahidin, masa keemasan Daulah Abbasiyyah, berlangsung sekitar 250 tahun (101 H-350 H/720 M-961 M).

4. Periode keempat, periode kemunduran, taklid, dan jumud, hanya berhenti pada batas-batas yang telah ditetapkan oleh para ulama sebelumnya, tanpa mau beranjak dari situ. Periode ini berlangsung sejak tahun 351 H (pertengahan abad keempat) dan sampai sekarang pun masih cukup terasa pengaruhnya.

5. Periode kelima, periode kebangunan (*renaissance*). Periode ini ditandai dengan munculnya gerakan reformasi Islam yang semangat utamanya adalah melepaskan belenggu taklid dan menyerukan ijtihad. Periode ini dimulai oleh gerakan pemurnian Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab pada abad ke-18 M dan kemudian diikuti oleh munculnya tokoh-tokoh lainnya pada masa-masa berikutnya hingga awal abad ke-20. Di antara tokoh-tokoh tersebut adalah Muhammad ibn

---

<sup>20</sup> Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, cet. 8 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 33.

Sanusi di Libya, al-Mahdi di Syria, dan Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh di Mesir.<sup>21</sup>

Dengan adanya fase-fase pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam tersebut menunjukkan bahwa ajaran hukum Islam melalui proses yang panjang hingga sampai pada formulasi seperti saat ini. Sebagaimana ajaran-ajaran hukum lainnya, hukum Islam tentu saja pada awal kemunculannya masih dalam bentuk yang sangat sederhana. Ia kemudian mengalami internalisasi dan formulasi sepanjang sejarah pembentukannya hingga mencapai bentuknya yang baku dan sophisticated saat ini. Dengan demikian tampak bahwa secara umum, berdasarkan perspektif sejarah, ajaran hukum Islam justru bersifat nisbi, karena ia mengalami formulasi terus menerus sepanjang sejarahnya, terutama pada fase-fase awal kemunculannya.

Dari sejumlah fase di atas, sebagian ahli hukum Islam modern memandang bahwa abad pertama hijriah, yakni tiga generasi pertama setelah meninggalnya Rasulullah saw (masa sahabat hingga masa *tabi' al-tabi'in*) adalah periode yang paling penting dalam sejarah hukum Islam. Pada periode ini banyak kekhasan hukum Islam sedang terbentuk dan masyarakat Islam yang baru lahir tersebut sedang menciptakan lembaga-lembaga hukumnya.<sup>22</sup> Di samping itu dalam pandangan umat Islam periode ini merepresentasikan masa dan model masyarakat Islam yang terbaik (*khayr al-qurun*) yang selalu menjadi rujukan umat Islam saat ini dalam membangun masyarakat yang islami. Bahkan sebagian umat Islam mengembangkan gagasan untuk menghidupkan kembali spirit keagamaan

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm. 87.

<sup>22</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1971), hlm. 15.

generasi awal tersebut (*salaf salih*) dan mengidentifikasi diri mereka sebagai *salafiyun*. Gerakan ini kemudian menjelma menjadi kekuatan reformasi Islam paling berpengaruh di zaman modern.<sup>23</sup>

Kendati periode ini merupakan masa yang paling krusial dalam pembentukan doktrin hukum Islam, namun justru masa inilah yang paling sulit untuk dikaji karena keterbatasan sumber-sumber untuk merekonstruksi Islam awal tersebut.<sup>24</sup> Periode ini merupakan masa di mana ajaran hukum Islam masih mencari bentuk dan formulasi yang diwarnai dengan kebebasan mengeluarkan pendapat serta perdebatan antar berbagai pandangan. Sebagian sarjana menyebutnya sebagai *pre-formative period*, masa sebelum terjadinya pembakuan ajaran. Rasulullah, misalnya, tidak pernah mengajarkan tentang *ahkam al-khamsah*, yakni penggolongan perintah dan larangan menjadi lima kategori (wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram). Penggolongan ini merupakan bentuk penafsiran yang dilakukan oleh para fukaha terhadap ajaran-ajaran hukum termuat dalam ayat-ayat Qur`an, hadis-hadis Nabi saw, dan praktik para sahabat dan tabi'in.<sup>25</sup>

Rasulullah saw lebih banyak memberi contoh secara langsung daripada berceramah dan berteori. Dalam mengajarkan tentang hukum-hukum ibadah, seperti wudu, salat, dan haji, misalnya, beliau hanya memberikan contoh saja bagaimana ibadah tersebut dilaksanakan. Kemudian para sahabat mengikutinya sesuai contoh tersebut tanpa banyak bertanya. Mereka juga tidak pernah

---

<sup>23</sup> Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis*, cet. 1 (Bandung: Misan, 2015), hlm. 11.

<sup>24</sup> *Ibid.*, hlm. 10. Bandingkan Schacht, *An Introduction*, hlm. 15.

<sup>25</sup> Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 11.

membagi-bagi dan membeda-bedakan antara rukun, yang wajib dikerjakan, dengan yang sekedar sunnah saja.<sup>26</sup>

Karya-karya fikih pada periode ini menunjukkan bahwa tidak terdapat kategorisasi yang mati tentang hukum-hukum tersebut. Istilah-istilah yang digunakan oleh para ulama periode awal lebih bersifat umum. Al-Awza'i, misalnya, mempergunakan istilah *la ba'sa*, halal, haram, dan makruh dalam tulisan-tulisannya. Demikian juga Imam Malik, istilah *la ba'sa* dipergunakan sebagai lawan dari makruh sebagaimana yang digunakan oleh al-Awza'i. Kendati ia sudah menggunakan istilah wajib sebagai sesuatu yang harus, namun ia tidak pernah membedakan secara tegas antara wajib dengan fardu sebagaimana dilakukan oleh para ulama Hanafiyah belakangan. Ia kadang juga menggunakan istilah *hasan* dan *astahibbu* untuk kategori *mandub*.<sup>27</sup>

Para ulama dari kubu Iraq (*'Iraqiyyun*) cenderung menghindari penggunaan istilah halal dan haram kecuali ada sandaran nasnya dari Qur'an. Mereka lebih banyak menggunakan istilah *la ba'sa* dan makruh. Mereka, seperti Abu Yusuf dan Ibrahim al-Nakha'i, mengkritik para ulama lain yang terlalu mudah menggunakan istilah halal dan haram. Al-Syaybani sering sekali menggunakan istilah *ja'iz* dan *la ba'sa bih* untuk sesuatu yang diperbolehkan dan *la khayra* untuk sesuatu yang terlarang. Ia tidak membedakan antara larangan mutlak (haram) dengan sekedar tercela (makruh). Istilah makruh atau yukrahu sering muncul dalam tulisan-tulisannya, kadang-kadang dengan arti terlarang dan kadang-kadang tercela saja. Istiah sunnah, dalam arti dianjurkan, sangat jarang

---

<sup>26</sup>*Ibid.*

<sup>27</sup>*Ibid.*, hlm. 29-30.

digunakan dalam periode ini. Al-Syaybani menyebut salat sunnah dengan salat *tatawwu'*. Istilah fardu dan wajib digunakan olehnya untuk suatu keharusan. Hanya saja fardu dipergunakan untuk suatu keharusan yang didasarkan pada perintah-perintah Qur`an, sementara wajib sering digunakan dengan makna penting atau perlu.<sup>28</sup>

Istilah mubah, yang bermakna tindakan yang bersifat netral menurut syarak, muncul untuk pertama kali dalam tulisan al-Syafi'i. Ia telah mengupasnya panjang lebar dan menjelaskan implikasi-implikasinya. Di samping itu ia juga yang pertama kali memperkenalkan istilah *fardu kifayah*, yakni fardu yang jika telah dilakukan oleh sebagian umat Islam, maka umat Islam lainnya yang tidak ikut melaksanakan tidak berdosa. Akan tetapi ia tidak mempergunakan istilah *fardu 'ayn* dalam tulisan-tulisannya.<sup>29</sup>

Dari uraian di atas tampak bahwa proses perkembangan kategorisasi hukum dari mazhab awal hingga masa al-Syafi'i yang kemudian diteruskan pada oleh generasi sesudahnya tampaknya tidak terlalu jelas dari literatur-literatur awal yang diperoleh. Akan tetapi jelas bahwa kategorisasi hukum tersebut mulai mengambil bentuk bakunya dari al-Syafi'i dan kemudian pada masa-masa berikutnya membuahkannya formulasi *ahkam al-khamsah*.<sup>30</sup>

Dengan demikian jelaslah bahwa pada masa awal kategorisasi hukum hukum taklifi belum terumuskan secara baku. Istilah yang digunakan oleh para ulama pada waktu itu sangat beragam, meskipun terhadap satu kasus hukum yang sama. Oleh karena itu bisa terjadi satu kasus hukum dihukumi oleh ulama pada

---

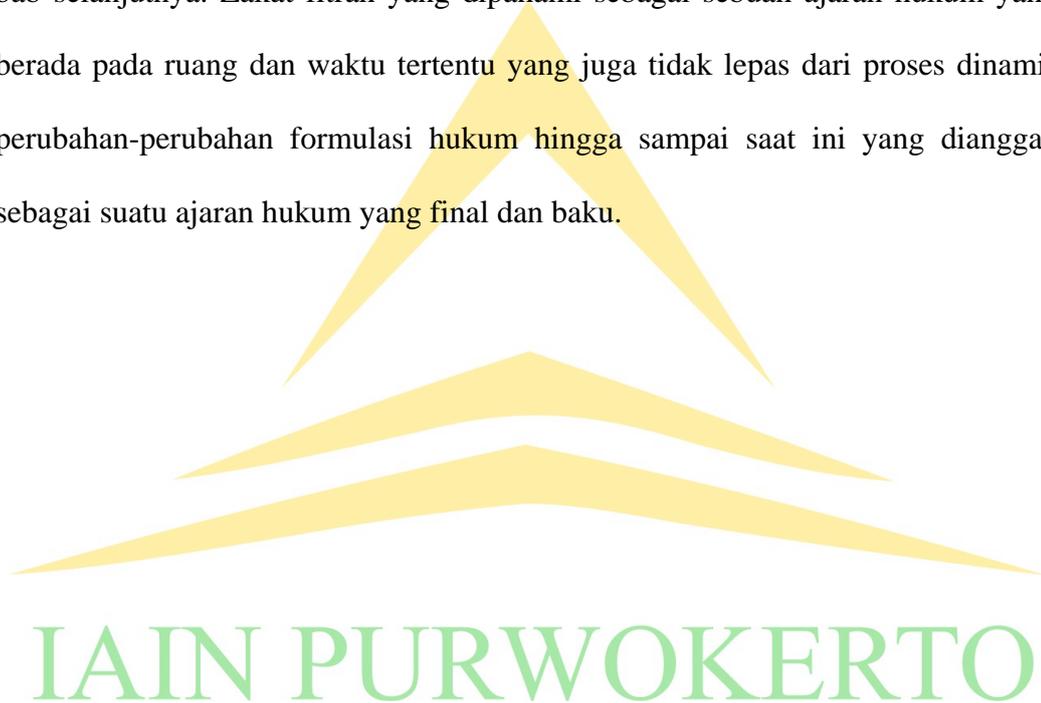
<sup>28</sup>*Ibid.*, hlm. 31-2.

<sup>29</sup>*Ibid.*, hlm. 34-5

<sup>30</sup>*Ibid.*, hlm. 35.

periode awal sebagai sesuatu yang tidak wajib/fardu, karena memang waktu itu istilah tersebut belum muncul, kemudian menjadi berhukum wajib di tangan para ulama sesudahnya pasca pembakuan konsep-konsep hukum taklifi tersebut. Hal ini dapat menjadi gambaran tentang bagaimana nisbinya hukum Islam dalam perspektif *tarikh al-tasyri'* (sejarah pembentukan hukum Islam).

Dalam perspektif kenisbian seperti inilah zakat fitrah akan dibahas pada bab selanjutnya. Zakat fitrah yang dipahami sebagai sebuah ajaran hukum yang berada pada ruang dan waktu tertentu yang juga tidak lepas dari proses dinamis perubahan-perubahan formulasi hukum hingga sampai saat ini yang dianggap sebagai suatu ajaran hukum yang final dan baku.



### BAB III

## PANDANGAN TIDAK WAJIBNYA ZAKAT FITRAH BESERTA ARGUMENTASINYA

#### A. Golongan yang Berpendapat tidak Wajibnya Zakat Fitrah

Hampir semua kitab fikih maupun kitab hadis ahkam menyebutkan bahwa mayoritas ulama berpendapat wajibnya zakat fitrah. Kendati demikian ada segolongan kecil ulama yang berpendapat tidak wajibnya zakat fitrah. Meskipun mereka hanya minoritas, namun pandangan dan argumen mereka perlu dikaji secara obyektif-rasional. Tujuannya bukan untuk menolak perintah zakat fitrah, tetapi untuk menempatkan perintah tersebut pada proporsi yang semestinya serta mengaktualisasi perintah tersebut secara kontekstual dengan kondisi sosial ekonomi yang ada pada saat ini di sekitar kita. Berikut ini akan dipaparkan tentang pandangan tersebut beserta argumen yang mendasarinya.

Ibn Rusyd menyebutkan bahwa zakat fitrah menurut jumbuh hukumnya wajib, akan tetapi sebagian Mazhab Maliki yang belakangan berpendapat sunnah, demikian pula ahli Irak. Bahkan segolongan ulama berpendapat zakat fitrah sudah dinasakh dengan ajaran tentang zakat mal.<sup>1</sup> Di antara golongan yang menyunnahkan zakat fitrah adalah Ahl al-Z{a}hir dan sebagian pengikut Syafi'i. Hasan al-Bas}ri> dan al-Sya'bi> juga menyatakan bahwa zakat fitrah tidak wajib, yakni atas orang-orang yang tidak puasa karena hikmahnya untuk

---

<sup>1</sup>Abu> al-Wali>d Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn Rusyd, *Bida>yah al-Mujtahid wa Niha>yah al-Muqtas}id* (Ttp. : Syirkah al-Nur Asia, t.t.), I: 203.

mensucikan orang yang berpuasa.<sup>2</sup> Asyhab berpendapat zakat fitrah hukumnya sunnah mu`akkadah. Pendapat ini didukung oleh sebagian Ahl al-Z{a>hir dan Ibn al-Labba>n dari Mazhab Syafi'i.<sup>3</sup>

Ibn Hazm menyebutkan bahwa menurut Imam Malik zakat fitrah hukumnya tidak wajib. Alasan yang dikemukakan oleh para pengikutnya adalah karena lafaz *farada* maknanya adalah “menentukan” (kadar zakat fitrah), bukannya bermakna wajib.<sup>4</sup>

Ibn al-Munzir dan lainnya meriwayatkan bahwa menurut ijmak zakat fitrah hukumnya wajib, akan tetapi Mazhab Hanafi berpendapat bahwa hukumnya wajib saja, bukan fardu, karena tidak adanya dalil *qat'i* yang mendasarinya. Al-Hafiz mempertanyakan klaim ijmak tersebut, karena Ibrahim ibn 'Ulayyah dan Abu Bakar ibn Kaysan al-Asamm berpendapat bahwa kewajiban zakat fitrah telah dinasakh. Mazhab Maliki yang meriwayatkan pendapat dari Asyhabyang menyatakan bahwa zakat fitrah hukumnya sunnah mu`akkadah. Pendapat ini didukung oleh Ahl al-Zahir dan Ibn al-Labban dari Mazhab Syafi'i.<sup>5</sup>

## IAIN PURWOKERTO

### B. Argumentasi Beserta Konstruksi *Istidlal*-nya

Munculnya pandangan tidak wajibnya zakat fitrah di atas dilandaskan pada beberapa argumen. *Pertama*, karena adanya pertentangan riwayat (hadis)

<sup>2</sup>T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pedoman Zakat*, cet. 1 (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), hlm. 220.

<sup>3</sup>Yusuf Qardawi, *Hukum Zakat*, terj. Salman Harun, Didin Hafidhuddin, dan Hasanuddin, cet. 12 (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2011), hlm. 923.

<sup>4</sup>Ali ibn Ahmad ibn Hazm al-Andalusi, “al-Muhalla,” dalam *al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani*, III: 825.

<sup>5</sup>Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syawkani, *Nayl al-Awtar min Ahadis Sayyid al-Akhyar Syarh Muntaqa al-Akhbar* (Ttp.: Idarah al-Tiba'ah al-Muniriyyah, t.t.), IV: 249.

mengenai zakat fitrah itu sendiri. Di satu sisi ada hadis ‘Abd Allah ibn ‘Umar yang menyatakan:<sup>6</sup>

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ ، عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُتْنَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

Hadis di atas menyatakan bahwa Rasulullah mem-fardu-kan zakat fitrah pada Bulan Ramadan sebesar satu sa’ kurma atau satu sa’ gandum atas setiap muslim yang merdeka, hamba sahaya, laki-laki ataupun perempuan. Namun ia juga bisa dimaknai sunnah ketika dikaitkan dengan hadis lain, yakni hadis Talhah ibn ‘Ubayd Allah berikut:<sup>7</sup>

جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم من أهل نجد ثائر الرأس يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم (خمس صلوات في اليوم والليله) فقال هل علي غيرها؟ قال (لا إلا أن تطوع) . قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (وصيام رمضان) . قال هل علي غيره؟ قال (لا إلا أن تطوع) . قال وذكر له رسول الله صلى الله عليه و سلم الزكاة قال هل علي غيرها؟ قال (لا إلا أن تطوع) . قال فأدبر الرجل وهو يقول والله لا أزيد على هذا ولا أنقص قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (أفلمح إن صدق)

Hadis di atas menyatakan bahwa ketika Rasulullah ditanya tentang Islam beliau menjelaskan sebagaimana unsur-unsur yang terdapat dalam rukun Islam. Hanya saja di sini dimulai dari kewajiban salat, diikuti dengan kewajiban puasa, dan kemudian zakat. Ketika beliau ditanya lagi tentang kewajiban lain selain zakat (dalam konteks harta), beliau menjawab tidak ada lagi, kecuali yang bersifat

<sup>6</sup> Abu> ‘Abd Alla>h Ahmad ibn Muhammad ibn H{anbal ibn Hila>l ibn Asad al-Syaybani>, *Musnad Ah{mad ibn H{anbal*, tah}qi>q: Sayyid Abu> al-Mu’a>t}i> al-Nu>ri>, cet. 1 (Beirut: ‘A<lim al-Kutub, 1998), II: 66. Hadis no. 27535.

<sup>7</sup>Muhammad ibn Isma’>i>l Abu> ‘Abd Alla>h al-Bukha>ri>, *al-Ja>mi’ al-S{ah}i>h} al-Mukhtas}ar*, tah}qi>q: Must}afa> Di>b al-Bigha>, cet. 3 (Beirut: Da>r Ibn Kas}i>r, 1987), I: 25. Hadis no. 46.

sunnah saja. Jadi dalam hadis di atas Nabi tidak menyebut-nyebut zakat fitrah sebagai kewajiban. Kendati menurut jumhur zakat fitrah termasuk dalam kategori zakat yang diwajibkan Nabi dalam hadis di atas, namun segolongan ulama lainnya berpendapat tidak demikian. Mereka berargumen dengan hadis dari Qays ibn Sa'ad ibn 'Ubadah berikut ini:<sup>8</sup>

أمرنا رسول الله صلى الله عليه و سلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة فلما نزلت الزكاة لم يأمرنا ولم ينهنا ونحن نفعله

Menurut hadis di atas zakat fitrah diwajibkan pada waktu sebelum turunnya ayat zakat. Oleh karena itu atas dasar riwayat ini, jelas zakat fitrah tidak termasuk dalam kategori zakat yang diwajibkan dalam al-Qur'an.<sup>9</sup>

Kedua, kata *farad* dalam hadis ibn Umar di atas, dan hadis-hadis lain yang serupa, seperti hadis berikut:<sup>10</sup>

فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ ، صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ : عَلَى الْعَبْدِ ، وَالْحُرِّ ، وَالذَّكْرِ ، وَالْأُنْثَى ، وَالصَّغِيرِ ، وَالْكَبِيرِ ، مِنَ الْمُسْلِمِينَ ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ

oleh mereka yang tidak mewajibkan zakat fitrah ditakwilkan dengan 'menganjurkan' saja, jadi berbeda dengan makna *z}a>hir*-nya.<sup>11</sup> Oleh karena itu Asyhab dari Mazhab Maliki, sebagian Ahl al-Zahir, dan Ibn al-Labban dari mazhab Syafi'i menghukumi zakat fitrah sunnah mu`akkadah. Mereka memaknai

<sup>8</sup> Muhammad ibn Yazid Abu 'Abd Allah al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah*, tahqiq: Muhammad Fu`ad 'Abd al-Baqi (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), I: 585. Hadis no. 1828; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, LII: 163. Hadis no. 24569; Abu 'Abd al-Rahman Ahmad ibn Syu'ayb ibn 'Ali al-Khurasani al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, VIII: 314. Hadis no. 2519.

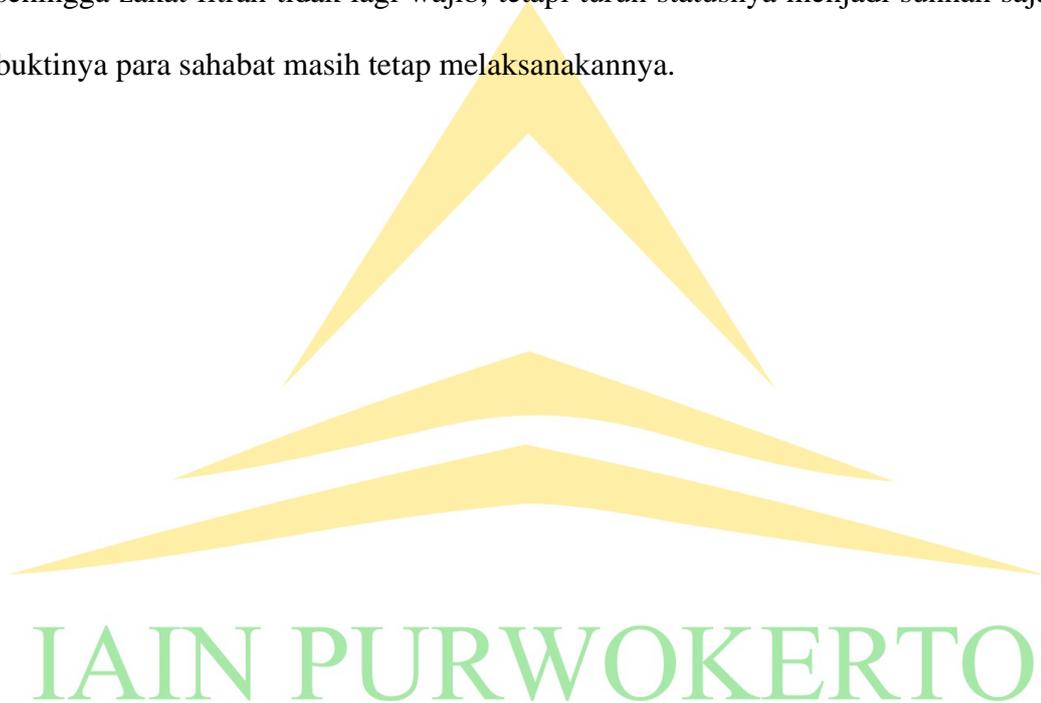
<sup>9</sup> Ibn Rusyd, *Bida'yah al-Mujtahid*, I: 203.

<sup>10</sup> Al-Bukhari, *al-Jami' al-Sahih*, II: 547. Hadis no. 1432.

<sup>11</sup> Muhammad ibn Isma'il al-Kahhalani al-Sayidhi, *Subul al-Salam* (Semarang: Toha Putra, t.t.), II: 137.

kata farada tersebut sesuai dengan makna asalnya secara bahasa, yakni menentukan(*qaddara*).<sup>12</sup>

*Ketiga*, zakat fitrah dahulunya memang wajib namun kemudian dinasakh oleh ayat-ayat tentang zakat sebagaimana dinyatakan dalam hadis Qays ibn ‘Ubadah di atas.<sup>13</sup> Di dalam hadis tersebut terdapat indikasi bahwa ajaran zakat fitrah telah digantikan oleh ajaran tentang zakat dalam al-Qur`an (zakat mal), sehingga zakat fitrah tidak lagi wajib, tetapi turun statusnya menjadi sunnah saja, buktinya para sahabat masih tetap melaksanakannya.



---

<sup>12</sup> Al-Syawkani, *Nayl al-Awtar*, IV: 249; Qardawi, *Hukum Zakat*, hlm. 923.

<sup>13</sup> Al-S{an'a>ni>, *Subul al-Sala>m* (Semarang: Toha Putra, t.t.), II: 138; Qardawi, *Hukum Zakat*, hlm. 923.

## BAB IV

### PANDANGAN TIDAK WAJIBNYA ZAKAT FITRAH BESERTA ARGUMENTASINYA DALAM PERSPEKTIF TEORI HUKUM ISLAM

#### A. Dalam Tinjauan Teori *Istinba>t}* Hukum

Secara etimologis *istinba>t}* berarti menggali dan mengeluarkan. Bila dikatakan seorang fakih melakukan *istinba>t}* maka berarti ia menggali dan mengeluarkan pengertian yang tersembunyi dengan usaha yang keras dalam memahaminya.<sup>1</sup> Sedangkan secara terminologis ia berarti mengeluarkan makna (pengertian) dari nas (teks) dengan kekuatan akal pikiran dan potensi diri.<sup>2</sup> Asjmuni Abdurrahman, seorang pakar usul fikih, mengartikan *istinba>t}* dengan “mengeluarkan hukum dari dalil”.<sup>3</sup> Di samping itu ada juga sebagian kalangan yang memberikan pengertian lain, seperti “penggalian hukum dari sumber-sumbernya baik yang tekstual maupun bukan”<sup>4</sup> dan “pengambilan hukum dan menetapkannya”.<sup>5</sup>

Meskipun berbeda-beda namun sejumlah pengertian *istinba>t}* di atas dapat dipandang saling melengkapi satu sama lain. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *istinba>t}* hukum adalah usaha yang sungguh-sungguh dengan menggunakan kemampuan akal pikiran dan kemampuan potensi diri untuk

<sup>1</sup> Abu> al-Fad}l Jama>l al-Di>n Muh}ammad ibn Mukram ibn Manz}u>r al-Ifri>qi> al-Mis}ri>, *Lisa>n al-‘Arab* (Beirut: Da>r S{a>dir, 1992), VII: 410.

<sup>2</sup> Abu> al-H}asan ‘Ali> ibn Muh}ammad ibn ‘Ali> al-Jurja>ni>, *al-Ta’ri>fa>t* (Tunis: al-Da>r al-Tu>ni>siyyah, t.t.), hal. 14.

<sup>3</sup> Asjmuni Abdurrahman, *Metoda Penetapan Hukum Islam*, cet. 1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hal. 1.

<sup>4</sup> Tim Penyusun Pustaka Azet, *Leksikon Islam* (Jakarta: Pustazet Perkasa, 1988), hal. 268.

<sup>5</sup> Moh. E. Hashim, *Kamus Istilah Islam*, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1987), hal. 58.

menggali ataupun mengeluarkan hukum dari dalil-dalil syara' (sumber-sumber hukum syara') dan kemudian menetapkan. *istinbat* hukum, yang pada dasarnya merupakan usaha untuk memahami Qur'an dan Sunnah secara benar dan bertanggung jawab, menggunakan metode tertentu dalam prosesnya. Sekurangnya ada tiga metode *istinbat* hukum yang dikenal dalam wacana hukum Islam, yaitu metode *bayan*, *ta'li*, dan *istislah*.<sup>6</sup>

Metode *bayan* lebih menekankan pada kajian makna teks dari berbagai aspek kebahasaan seperti makna lafaz dan susunan kalimatnya, serta cenderung mengabaikan kondisi sosial yang ada. Sementara dua metode berikutnya relatif lebih banyak memperhatikan kondisi sosial dan perkembangan masyarakat, sehingga hasil *istinbat*-nya kadang-kadang berbeda dengan arti harfiah teks (nas).<sup>7</sup> Jadi secara garis besarnya metode ini dibedakan menjadi dua, yakni metode analisis kebahasaan (*manhaj bayan*) yang tergabung dalam kelompok *al-qawa'id al-lughawiyah* dan metode analisis nalar. Metode yang terakhir ini terbagi menjadi dua, yakni metode analisis 'illat hukum (*manhaj ta'li*), dan metode analisis *al-mas'alih al-mursalah* (*manhaj istislah*).<sup>8</sup>

Dalam wacana usul fikih, *istinbat* sangat erat kaitannya dengan ijtihad. Secara etimologis ijtihad berarti mencurahkan segenap kemampuan dan usaha. Sedangkan menurut sebagian ahli usul fikih ia berarti mencurahkan segenap

<sup>6</sup> Alyasa Abu Bakar, "Metode *Istinbat* Fikih di Indonesia (Kasus-Kasus Majelis Muzakarah al-Azhar)", tesis tidak diterbitkan, Yogyakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1987, hal. 2-3; bandingkan Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, cet. 1 (Jakarta: Logos, 1999), hal. 32.

<sup>7</sup> *Ibid.*, hal. 15.

<sup>8</sup> Bandingkan Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, cet. 1 (Jakarta: Logos, 1999), hal. 32. Rosyada menyebutkan ketiga metode ini sebagai metode dalam melakukan ijtihad. Untuk diketahui *istinbat* dan ijtihad boleh dikatakan memiliki makna yang sama, sehingga metode yang digunakannya pun juga sama.

kemampuan untuk mencapai hukum syara' 'amali (terapan) dengan jalan *istinbat* dari Qur'an dan Sunnah.<sup>9</sup> Dengan demikian, berdasarkan definisi tersebut, berarti antara *istinbat* dengan ijtihad terdapat hubungan yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Ijtihad merupakan bentuk penampakan luarnya, yakni sebagai usaha keras untuk memperoleh hukum syara' terapan, sementara *istinbat* merupakan bentuk operasionalnya atau metodenya. Jadi, *istinbat* dan ijtihad memiliki makna yang sangat berdekatan untuk tidak mengatakan sama.

Berkenaan dengan pandangan sebagian ulama tentang tidak wajibnya zakat fitrah sebagaimana telah diuraikan pada bab sebelumnya dalam perspektif teori *istinbat* hukum sesungguhnya sesuatu yang dimungkinkan terjadi dan bisa dipahami. *Pertama*, zakat fitrah dasarnya adalah hadis Nabi, dalam Qur'an tidak ayat yang secara eksplisit menyebutkan tentang zakat fitrah. Hadis-hadis yang mendasari hukum zakat fitrah secara umum adalah hadis-hadis *ahad*, atau sekurang-kurangnya bukan hadis yang berkategori *mutawatir*. Oleh karena itu kekuatan dalilnya, dari segi *wurud*-nya, bernilai *zanni* (*zanni al-wurud*), artinya hadis-hadis tersebut pada posisi 'diduga kuat' berasal atau bersumber dari Nabi saw, tidak 'pasti' (*qat'i*) berasal dari beliau. Hukum-hukum yang didasarkan pada dalil *zanni al-wurud* kekuatannya juga bersifat *zanni*, tidak mutlak.<sup>10</sup> Jadi dari perspektif teori ini hukum tidak wajibnya zakat fitrah dimungkinkan bisa terjadi.

<sup>9</sup> Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhulila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*, cet. 1 (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1937), hal. 250; 'Abd al-Hamid Hakim, *al-Sullam* (Jakarta: Sa'adiyah Putera, t.t.), hal. 47; idem, *al-Bayan* (Jakarta: Sa'adiyah Putera, t.t.), hal. 168; bandingkan 'Ali Hasab Allah, *Usul al-Tasyri' al-Islami*, cet. 2 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1959), hal. 64.

<sup>10</sup>Lihat misalnya Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Syabi, *al-Muwafaqat fi Usul al-shari'ah*, tahqiq: 'Abd Allah Darraz (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), IV: 113; 'Abd al-Wahhab Khallaaf, *'IlmUsul al-Fiqh*, cet. 12 (al-Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hal. 35 dan 216.

Kendati mayoritas ulama berpandangan akan wajibnya zakat fitrah, namun karena kekuatan dalil yang mendasarinya bersifat tidak pasti, *zanni*, maka peluang munculnya pendapat yang berbeda secara teoritis dimungkinkan.

*Kedua*, dari segi kandungan maknanya hadis-hadis tersebut juga bernilai *zann* (*zanni al-dalalah*), artinya hukum-hukum yang terkandung dalam hadis-hadis tersebut statusnya adalah sebagai ‘dugaan kuat’, tidak pasti. Hal ini karena dalil yang *z}anni>al-wuru>* tidak mungkin mendukung makna yang bernilai *qat}’i>al-dala>lah*.<sup>11</sup> Meskipun sebagian hadis-hadis tentang zakat fitrah sebenarnya memuat ketentuan yang bersifat limitatif- kuantitatif, seperti satu *sa’* kurma dan satu *sa’* gandum, di mana kandungan makna semacam ini biasanya menjadi salah satu kriteria dalil yang bernilai *qat’i al-dalalah*. Jadi dalil syarak hanya dapat bernilai *qat’i al-dalalah* manakala ia memiliki status *qat’i al-wurud* terlebih dahulu. Atas dasar teori ini maka kandungan hukum dari hadis-hadis tentang zakat fitrah tersebut secara teoritis bernilai *zanni*, tidak pasti dan tidak mutlak sehingga terbuka peluang munculnya pemaknaan yang berbeda-beda.

*Ketiga*, sebagai konsekuensi dari postulat kedua tersebut, maka munculnya pemaknaan yang berbeda terhadap lafaz *farada* sebagaimana termaktub dalam hadis Ibn Umar di atas<sup>12</sup> tidak bisa dilarang, karena lafaz tersebut bukan berkategori lafaz yang bisa mendukung *qat’i al-dalalah*. Kendati mayoritas ulama memaknai lafaz tersebut dengan ‘(Rasulullah) mewajibkan’, namun sebagian lainnya memaknai ‘(Rasulullah) menentukan’ (*farada bi ma’na qaddara*). Makna

---

<sup>11</sup> Alyasa Abubakar, “Beberapa Teori Penalaran Fiqih dan Penerapannya” dalam *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, peng. Juhaya S. Praja, cet. 1 (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991), hal. 175.

<sup>12</sup>Lihat kembali hadis tersebut pada Bab III.

pertama berdasarkan terminologi syarak, sedangkan makna yang terakhir berdasarkan arti bahasa.<sup>13</sup> Keduanya secara teoritis bisa dibenarkan, karena satu kata bisa memuat lebih dari satu makna, sekurang-kurangnya mengandung makna hakiki dan majazi. Bahkan menentukan mana di antara kedua makna tersebut yang hakiki dan majazi juga masih *debatable*, mengingat secara logika makna bahasa sesungguhnya makna asli (hakiki), sebelum munculnya makna lain menurut syarak. Akan tetapi al-San'ani menganggap mereka yang tidak memaknai lafaz tersebut menurut makna syarak justru dianggap melakukan *ta`wil* dan makna menurut syarak itulah yang merupakan makna hakiki (*zahir*).<sup>14</sup>

Adapun jika rincian argumentasi golongan yang tidak mewajibkan zakat firah tersebut dianalisis dalam perspektif teori *istinbat* hukum maka akan didapati adanya beberapa metode yang biasa ditempuh dalam metode *istinbat bayani*. *Pertama*, penggunaan metode *al-jam' wa al-tawfiq* (kompromi) terhadap dua hadis yang dianggap bertentangan, yakni antara hadis 'Abd Allah ibn 'Umar yang menyatakan:<sup>15</sup>

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ ، عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

dengan hadis Talhah ibn 'Ubayd Allah berikut:<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syawkani, *Nayl al-Awtar min Ahadis Sayyid al-Akhyar Syarh Muntaha al-Akhar* (Ttp.: Idarah al-Tiba'ah al-Muniriyyah, t.t.), IV: 249.

<sup>14</sup> Muhammad ibn Isma'ail al-Kahlan, *al-Salim al-Salam* (Semarang: Toha Putra, t.t.), II: 138.

<sup>15</sup> Abu 'Abd Allah Ahmad ibn Muhammad ibn H{anbal} ibn H{ilal} ibn Asad al-Sayyibani, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*: Sayyid Abu al-Mu'awiz al-Nu'ayri, cet. 1 (Beirut: 'Alim al-Kutub, 1998), II: 66. Hadis no. 27535.

<sup>16</sup> Muhammad ibn Isma'ail Abu 'Abd Allah al-Bukhari, *al-Jami' al-Sahih al-Mukhtashar*, tahqiq: Mustafad al-Bigha, cet. 3 (Beirut: Dar Ibn Kasir, 1987), I: 25. Hadis no. 46.

جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم من أهل نجد نادر الرأس يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم (خمس صلوات في اليوم والليلة) فقال هل علي غيرها؟ قال (لا إلا أن تطوع) . قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (وصيام رمضان) . قال هل علي غيره؟ قال (لا إلا أن تطوع) . قال وذكر له رسول الله صلى الله عليه و سلم الزكاة قال هل علي غيرها؟ قال (لا إلا أن تطوع) . قال فأدبر الرجل وهو يقول والله لا أزيد على هذا ولا أنقص قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (أفلح إن صدق).

Dalam hadis Ibn ‘Umar di atas dinyatakan bahwa zakat fitrah hukumnya wajib, sementara hadis Talhah menunjukkan bahwa zakat fitrah hukumnya tidak wajib. Pertentangan ini kemudian diupayakan untuk dikompromikan dan dengan adanya hadis Qays ibn Sa’ad ibn ‘Ubadah yang menyatakan bahwa zakat fitrah diperintahkan pada waktu sebelum turunnya ayat zakat sebagaimana diuraikan pada bab sebelumnya maka diperoleh ketegasan bahwa zakat fitrah beda dengan zakat mal pada umumnya. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa zakat fitrah hukumnya tidak wajib, atau sunnah saja, jika dipahami berdasarkan hadis Talhah di atas. Sementara lafaz *farada* dalam hadis Ibn Umar di atas lebih tepat dimaknai secara bahasa, yakni menentukan (*qaddara*), bukan secara syarak, yakni mewajibkan.

*Kedua*, penggunaan metode bayani dalam pemaknaan terhadap lafaz *farada* pada hadis Ibn Umar. Sebagaimana telah disebutkan pada poin pertama di atas, dengan menggunakan bantuan hadis Qays ibn Sa’ad di dalam memahami hadis Talhah maka makna lafaz *farada* dalam hadis Ibn Umar lebih tepat dimaknai secara bahasa (*haqiqi, zahir*), daripada makna secara syar’i (*majazi*,

terminologis). Hal ini juga dikuatkan oleh kaidah fikih yang menyatakan bahwa arti pokok dalam pembicaraan adalah makna aslinya (*haqiqah*):<sup>17</sup>

الأصل في الكلام الحقيقة

Makna *haqiqi* (*haqiqah*) adalah makna asli menurut bahasa atau *'urf*. Makna *haqiqi* dibedakan menjadi tiga, yakni makna asli menurut bahasa (*haqiqah lughawiyah*), makna asli menurut syarak (*haqiqah syar'iyah*), dan asli menurut (*haqiqah 'urfiyyah*).<sup>18</sup>

Memang bisa diperdebatkan apakah yang merupakan makna *haqiqi* dari kata *farada* dalam hadis Ibn Umar tersebut adalah makna asli menurut bahasa ataukah makna menurut syarak. Kendati para ulama pada umumnya menganggap bahwa makna aslinya adalah makna menurut syarak (mewajibkan), namun memandang bahwa makna aslinya adalah makna menurut bahasa (*qaddara*, menentukan) juga tidak salah. Bahkan menurut penulis makna yang terakhir ini lebih logis, karena makna secara bahasa telah ada jauh sebelum makna syarak muncul. Oleh karena itu justru makna syarak itulah yang merupakan makna *majazi*, atau sekurang-kurangnya makna *haqiqi* juga tetapi pada level dua, sementara makna secara bahasa adalah makna *haqiqi level satu*. Setiap lafaz dalam nas syarak semestinya dimaknai secara *haqiqi* pada level satu manakala masih memungkinkan, jika tidak memungkinkan baru dimaknai secara *haqiqi* pada level dua dan seterusnya sampai makna *majazi* di mana hanya makna itu yang memungkinkan untuk digunakan.

<sup>17</sup>Muhammad ibn Umar ibn Husayn al-Razi, *al-Mahsul fi 'Ilm al-Usul*, tahqiq: Taha Jabir Fayyad al-'Alwani, cet. 1 (Riyad: Universitas al-Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyyah, 1400 H), I: 474-5. Bandingkan Abdurrahman, *Metoda Penetapan Hukum Islam*, hlm. 82.

<sup>18</sup>Abdurrahman, *Metoda Penetapan Hukum Islam*, hlm. 82.

*Ketiga*, penggunaan teori nasakh. Oleh golongan yang tidak mewajibkan zakat fitrah teori ini diterapkan atas dasar hadis Qays ibn Sa'ad berikut:

أمرنا رسول الله صلى الله عليه و سلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة فلما نزلت الزكاة لم يأمرنا ولم ينهنا ونحن نفعله

Tentu saja yang dinasakh adalah hukum wajibnya zakat fitrah yang terkandung dalam hadis Ibn 'Umar. Jadi dalam hal ini nasakh yang terjadi adalah antara hadis dengan hadis, yakni hadis Ibn Umar dinasakh oleh hadis Qays ibn Sa'ad tersebut. Secara teoritis nasakh hadis yang bukan mutawatir dengan hadis lain yang juga bukan mutawatir dimungkinkan terjadi, karena kekuatan *wurud*-nya secara umum sama. Lain halnya kalau ayat dinasakh oleh hadis yang bukan mutawatir, maka hal itu tidak dimungkinkan karena kekuatan *wurud*-nya tidak sebanding di antara keduanya.<sup>19</sup>

Berdasarkan uraian di atas, argumentasi golongan yang tidak mewajibkan zakat fitrah jika dilihat dari perspektif teori *istinbat* hukum dapat diterima. Seluruh argumen yang diajukan bisa dilacak landasan teorinya dalam konteks *istinbat* hukum. Oleh karena itu pandangan mereka ini dapat diposisikan setara dengan pandangan lawannya, yang mewajibkan zakat fitrah, di mana keduanya dapat dipandang sebagai bentuk *ikhtilaf* (perbedaan pendapat) yang umum terjadi dalam masalah-masalah fikih.

---

<sup>19</sup>Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, cet. 12 (Kuwayt: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 227-8.

## B. Dalam Tinjauan *Maqasid al-Syari'ah*

*Maqasid al-syari'ah* adalah tujuan *Syari'* dalam menetapkan hukum-hukum syarak, yakni mewujudkan kemaslahatan bagi manusia dengan menjamin kebutuhan dasarnya (*daruriyyah*) serta dengan menyempurnakan kebutuhan sekunder (*hajiyyah*) dan tersiernya (*tahsiniyyah*). Setiap hukum syarak tujuannya tidak lain hanyalah mewujudkan salah satu dari ketiga peringkat kemaslahatan tersebut. Tidak boleh mempertahankan *tahsiniyyah* manakala dengan mempertahankannya itu justru merusak *hajiyyah*. Demikian pula *hajiyyah* tidak boleh dipertahankan jika dengan mempertahankannya justru merusakkan yang *daruriyyah*. Mengetahui *maqasid al-syari'ah* merupakan salah satu faktor terpenting untuk membantu memahami nas-nas syarak dengan benar dan menerapkannya dalam kehidupan nyata serta membantu di dalam menemukan hukum terhadap kasus yang tidak ada nasnya.<sup>20</sup>

Berdasarkan kaidah di atas maka hukum-hukum syarak yang disyariatkan untuk memelihara kepentingan yang bersifat *daruriyyah* menjadi hukum yang paling penting untuk dijalankan dan dipertahankan. Prioritas berikutnya adalah hukum yang dijalankan untuk memelihara kepentingan yang bersifat *hajiyyah* dan yang terakhir adalah hukum-hukum yang dijalankan untuk memelihara *tahsiniyyah*. Hukum-hukum yang disyariatkan untuk mewujudkan *tahsiniyyah* sesungguhnya menjadi penyempurna bagi hukum-hukum yang disyariatkan untuk *hajiyyah*. Sedangkan hukum-hukum yang disyariatkan untuk mewujudkan

---

<sup>20</sup>*Ibid.*, hlm. 197.

kepentingan *hajiyyah* pada dasarnya menjadi penyempurna bagi hukum-hukum yang disyariatkan untuk mewujudkan kemaslahatan yang bersifat *daruriyyah*.<sup>21</sup>

Al-Sya>t}ibi>senantiasa diidentikkan dengan pemikirannya tentang *maqas}id al-shari>'ah* (tujuan-tujuan hukum syara'). Perhatiannya yang begitu besar terhadap *maqas}id al-syari>'ah* terlihat dalam karya *master piece*-nya, *al-Muwa>faqa>t*, di mana kajian terhadap tema ini mendapatkan porsi yang sangat besar. Menurutnya hukum-hukum ditetapkan untuk kemaslahatan hamba. Ini berarti kandungan *maqas}id al-syari>'ah* atau tujuan hukum adalah kemaslahatan umat manusia. Berdasarkan kajiannya terhadap sejumlah ayat<sup>22</sup> secara induktif ia menyimpulkan bahwa *maqas}id al-syari>'ah*, dalam arti kemaslahatan, terdapat dalam berbagai ketentuan hukum secara keseluruhan. Apabila terdapat aturan hukum yang tidak diketahui secara jelas kemaslahatannya maka dapat dianalisis melalui *maqas}id al-syari>'ah* dengan melihat kepada ruh syariat dan tujuan umum agama Islam yang hanif.<sup>23</sup>

Adapun yang dimaksud al-Sya>t}ibi dengan kemaslahatan<sup>24</sup> adalah segala hal yang menyangkut tegaknya kehidupan manusia, pemenuhan kebutuhan hidupnya, dan pemenuhan terhadap apa-apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas

---

<sup>21</sup>Ibid., hlm. 206.

<sup>22</sup> Di antaranya adalah Q.S. 4 (al-Nisa'): 165, Q.S. 11 (Hud): 7, Q.S. 21 (al-Anbiya'): 107, Q.S. 51 (al-Dharyat): 56, Q.S. 67 (al-Mulk): 2. Adapun yang secara khusus terkait dengan hukum di antaranya yaitu Q.S. 5 (al-Ma'idah), Q.S. 2 (al-Baqarah): 179, Q.S. 22 (al-Hajj): 39, dan Q.S. 27 (al-Ankabut): 45. Dalam Q.S. 22 (al-Hajj): 39, misalnya, dinyatakan: "Diizinkan berperang bagi orang-orang yang diperangi karena mereka telah dianiaya (dizalimi)". Dalam konteks *maqas}id al-syari>'ah*, disyariatkannya hukum berperang ini memiliki tujuan untuk membeladiri atau untuk memberantas kesewenang-wenang dan tujuannya semacam ini jelas demi kemaslahatan umat manusia.

<sup>23</sup> Abu-Ish}a>q Ibra>hi>m ibn Mu>sa> al-Sha>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Ah}ka>m*, tahqi>q oleh Muh}ammad Muh}y al-Di>n 'Abd al-H}ami>d (Kairo: Muh}ammad 'Ali> S}abi>h} waAwla>duh, t.t.), II: 3-4; Bakri, *Konsep Maqashid*, hal. 64-68.

<sup>24</sup> Istilah ini adalah *mas}lah}ah* dan bentuk plural-nya adalah *mas}a>lih}*.

emosional dan intelektualnya dalam pengertiannya yang mutlak.<sup>25</sup> Ia melihat kemaslahatan dari dua sudut pandang, yakni *maqasid al-sya'ri* (tujuan Tuhan) dan *maqasid al-mukallaf* (tujuan hukum untuk *mukallaf* atau subyek hukum). Menurutnya tujuan Tuhan dalam menetapkan hukum ada empat, yaitu untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, untuk dipahami, untuk dilaksanakan, dan untuk menempatkan manusia di bawah naungan hukum.<sup>26</sup> Tiga aspek yang disebutkan terakhir pada dasarnya merupakan penunjang aspek yang pertama sebagai tujuan utamanya. Ketiga aspek ini memiliki keterkaitan yang kuat dan tak dapat dipisahkan satu dengan yang lainnya dalam rangka mencapai tujuan yang pertama, kemaslahatan dunia dan akhirat.<sup>27</sup>

Menurut al-Sya'ibi selanjutnya kemaslahatan dapat diwujudkan jika lima unsur pokoknya dapat terjamin eksistensinya, yakni agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.<sup>28</sup> Ada tiga tingkatan *maqasid al-syari'ah* dalam rangka mewujudkan dan memelihara kelima unsur pokok tersebut, yaitu *djuru'ri*, *haja'ji*, dan *tah'sini*.<sup>29</sup> *Maqasid djuru'riyyah* dimaksudkan untuk menjaga eksistensi kelima unsur pokok yang mesti ada pada manusia. Tidak terwujudnya aspek ini dapat merusak atau membahayakan kehidupan manusia di dunia dan akhirat. *Maqasid haja'jiyyah* bertujuan memelihara kelima unsur pokok tersebut secara lebih baik. Mengabaikannya dapat mengakibatkan

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, II: 16-17; Masud, *Filsafat Hukum Islam*, hal. 244.

<sup>26</sup> Al-Sya'ibi, *al-Muwa'faqat*, II: 3.

<sup>27</sup> Bakri, *Konsep Maqashid*, hal. 70.

<sup>28</sup> Kelima unsur ini kemudiannya dikenal sebagai *al-mas'alah al-khamsah* (kemaslahatan yang lima).

<sup>29</sup> Ketiga tingkatan ini barangkali dapat disejajarkan dengan tingkatan prioritas pemenuhan kebutuhan yang terdiri atas primer, sekunder, dan tersier.

kesulitan-kesulitan dalam kehidupan seseorang (*mukallaf*) meskipun tidak berarti merusakkan kehidupannya sama sekali. Sedangkan *maqasid tahsihiyyah* dimaksudkan untuk lebih menyempurnakan kebutuhan dasar manusia terhadap kelima unsur pokok tersebut agar ia dapat mencapai hidup yang sempurna dan sejahtera. Melalaikannya tidaklah berakibat fatal ataupun menyulitkan kehidupannya. Ia hanya membuat kehidupannya tidak sempurna. Singkatnya, tingkat *haja'ji* merupakan penyempurna tingkat *djaruri*, dan tingkat *tahsihi* menjadi penyempurna bagi tingkat *haja'ji*.<sup>30</sup>

Dalam konteks zakat fitrah, tujuan syarak dengan perintah ini pada dasarnya adalah untuk membantu kebutuhan dasar (primer, *daruriyyah*) dari masyarakat kurang mampu (*mustahiq* zakat). Sekurang-kurangnya pada saat hari raya mereka dicukupi kebutuhannya, tidak ada yang kelaparan dan minta-minta pada hari itu. Dengan memberikan bantuan makanan pokok kepada fakir miskin maka terangkatlah satu kesulitan hidup yang mereka hadapi, yakni kelaparan.<sup>31</sup>

Jika diperhatikan tujuan pokok pensyariatian zakat fitrah tersebut kemudian dikaitkan dengan ketentuan dasar pelaksanaan zakat fitrah yang berupa satu sa' bahan makanan, dibayarkan menjelang hari raya, dan *mustahiq*-nya terutama adalah fakir miskin maka dapat dipahami bahwa perintah tersebut lebih bersifat situasional dan untuk mengatasi masalah secara *ad hoc* (sementara, instan). Pada waktu itu Nabi saw menghadapi masyarakat yang sebagiannya kurang beruntung, fakir miskin, yang kesulitan memenuhi kebutuhan hidupnya, bahkan untuk

---

<sup>30</sup>Penjelasan lebih lengkap lihat al-Sya'ibi, *al-Muwa'faqat*, II: 4-7; bandingkan *ibid.*, hal. 71-72.

<sup>31</sup>Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuh* (Singapura-Jeddah: al-Haramayn, t.t.), I: 194.

sekedar kebutuhan makan sehari-hari. Di sisi lain sistem sosial-kenegaraan yang memberikan jaminan kehidupan terhadap warga masyarakat yang kurang mampu tersebut belum terbangun dengan baik. Ajaran zakat mal waktu itu juga belum diperintahkan. Dalam situasi sedemikian itulah maka ajaran tentang zakat fitrah ini menjadi sangat strategis. Meskipun lebih tampak bersifat *ad hoc* namun sangat membantu dalam menghadapi situasi sosial-ekonomi yang sulit tersebut. Oleh karena itu bisa dipahami manakala Nabi saw memerintahkan zakat fitrah ini dengan lebih keras, diungkapkan dengan *farada* dan ditambah lagi pelekatan dengan kesempurnaan puasa Ramadan.

Akan tetapi ketika situasi telah berubah, infra-struktur sosial kenegaraan yang memberikan perlindungan kepada masyarakat fakir miskin telah terbangun dengan baik, misalnya, zakat mal dan bahkan pajak pun juga sudah tertata dan dijalankan dengan baik, maka akan tampak bahwa ajaran zakat fitrah tersebut menjadi kehilangan relevansinya, lebih-lebih jika konstruk ajaran awalnya masih harus dipertahankan 'semurni-murninya'. Zakat fitrah masih diharuskan dengan beras 3 kg, misalnya, diterapkan pada masyarakat yang pada dasarnya tidak sedang kekurangan pangan, maka yang terjadi adalah bahwa beras yang diterima itu kemudian dijual untuk dibelikan kebutuhan lainnya.

Dengan gambaran di atas, maka tidak salah jika dikatakan bahwa kewajiban zakat fitrah pada dasarnya bersifat temporal dan situasional. Oleh karena itu manakala keadaan yang membingkainya berubah, maka ajaran tersebut juga bisa berubah, baik dari segi pelaksanaannya maupun hukumnya itu sendiri. Dalam konteks ini pandangan tidak wajibnya zakat fitrah dapat dipahami dengan

alasan situasi yang ada pada waktu pendapat itu muncul sudah berbeda dengan situasi ketika zakat fitrah diwajibkan, karena ajaran tentang zakat mal sudah berlaku sehingga infrastruktur jaminan sosial sudah terbangun dengan baik. Negara memiliki sumber dana yang cukup untuk sekedar membantu memenuhi kebutuhan dasar pangan pada saat hari raya. Jika demikian halnya maka mempertahankan hukum zakat fitrah seperti semulanya tidak lagi sesuai dengan tujuan disyariatkannya zakat fitrah tersebut. Lebih jauh lagi berdasarkan perubahan situasi tersebut, pelaksanaan zakat fitrah pun juga perlu berubah disesuaikan dengan tujuan hakiki dari disyariatkannya zakat fitrah tersebut.

### **C. Dalam Tinjauan *Ta>rikhal-Tasyri>*'**

*Tarikh tasyri'* adalah kajian terhadap sejarah penetapan hukum Islam. Kajian ini diperlukan untuk mengetahui latar belakang sosial-historis yang mempengaruhi atau membingkai penetapan hukum-hukum syarak, termasuk di dalamnya tahapan-tahapan yang dilalui sampai terumuskannya suatu hukum secara final. Sebagian hukum memerlukan tahapan dan proses yang panjang untuk sampai kepada hukum finalnya. Bahkan hukum yang memerlukan tahapan dan proses yang panjang tersebut sebagiannya terekam dalam al-Qur`an, seperti pengharaman khamar dan riba. Tahapan tersebut diperlukan agar masyarakat muslim yang menjadi sasaran hukum tersebut telah siap menerima dan melaksanakannya.

Sebagaimana telah diuraikan pada bab II, tiga generai pertama pasca wafatnya Nabi saw, yakni masa sahabat hingga masa *tabi' al-tabi'in*, atau sekitar

abad I hingga abad II H, merupakan masa yang paling penting dan sangat menentukan arah perkembangan hukum Islam, pada khususnya, dan formulasi ajaran Islam pada umumnya. Pada masa ini konsep-konsep dasar dan formulasi ajaran hukum Islam sedang mencari bentuk melalui perdebatan dan diskusi yang panjang di antara para ulama. Bahkan konsep *ahkam al-khamsah*, *ahkam wad'iyah*, dan sebagainya juga belum dikenal.<sup>32</sup>

Bila gambaran situasi *tasyri'* di atas diproyeksikan pada kasus zakat fitrah, khususnya dalam hal pemaknaan terhadap hadis-hadis yang mendasarinya maka hal pertama yang perlu dicermati adalah ungkapan *farada* dalam hadis Ibn Umar di atas. Jika diasumsikan bahwa konsep fardu, sebagai hukum wajib seperti yang dikonsepsikan dalam fikih, pada waktu hadis tersebut disabdakan Nabi saw belum dikenal, maka memaknai lafaz *farada* di atas dengan makna syarak tersebut menjadi tidak tepat. Jika hal itu dilakukan berarti telah terjadi pemberian makna suatu ungkapan atau lafaz dengan makna atau konsep yang belum dikenal pada waktu itu dan ini adalah sesuatu yang tidak logis. Oleh karena itu memaknai lafaz *farada* menurut makna bahasa justru lebih masuk akal, sehingga hadis tersebut menjadi bermakna “Rasulullah saw menentukan zakat fitrah satu *sa'* kurma atau *sa'* gandum ...”

---

<sup>32</sup>Lihat kembali Bab II hlm. 31 dan seterusnya.

## **BAB V**

### **IMPLIKASI TIDAK WAJIBNYA ZAKAT FITRAH**

#### **A. Implikasi terhadap Formulasi Ajaran Zakat Fitrah**

Sebagaimana telah disebutkan pada bab sebelumnya, zakat fitrah yang dihukumi wajib berimplikasi pada rigiditas pemahaman dan pelaksanaannya. Zakat fitrah seolah harus berupa beras sekitar 3 kg per jiwa. Setiap muslim, asal memiliki kelebihan bahan makanan pada malam hari raya, maka wajib mengeluarkannya, meskipun untuk fakir miskin nantinya akan menerima kembali sebagai mustahiq juga. Hal seperti ini tampak seperti main-main tetapi nyata terjadi. Di samping itu, pendistribusian zakat fitrah juga tidak kalah anehnya. Demi mentaati limit waktu pembayarannya, beras zakat fitrah yang sudah terkumpul pun kemudian dipaksakan untuk habis terdistribusi pada malam hari raya, siapa pun mustahiq-nya, seberapa kemanfaatannya bagi mereka bukan hal yang terlalu dirisaukan. Bagi mereka lebih penting ketentuan formalnya terlaksana daripada mempertimbangkan aspek kemanfaatannya, karena pelaksanaan zakat fitrah tersebut di samping wajib juga mempertaruhkan kesempurnaan pelaksanaan puasa Ramadan yang telah dilaksanakan sebulan penuh.

Dengan tidak wajibnya zakat fitrah, tetapi sunnah saja, maka penulis memprediksi akan terjadi perubahan mendasar pada pelaksanaan zakat fitrah. Dengan statusnya sebagai amalan sunnah, ketentuan formal pelaksanaan zakat fitrah akan lebih mudah 'dicairkan' untuk disesuaikan dengan tujuan hakikinya, yakni membantu orang yang tidak mampu untuk memenuhi kebutuhan dasarnya

pada saat hari raya. Manakala pada saat hari raya orang-orang tidak mampu tersebut sudah terpenuhi kebutuhan dasarnya (*daruriyyah*), maka zakat fitrah bisa diarahkan untuk membantu mereka memenuhi kebutuhan sekundernya (*hajiyyah*) dalam rangka berhari raya. Bisa kebutuhan akan baju baru, makanan hari raya, ataupun perbaikan tempat tinggal agar nyaman buat berhari raya. Jika kebutuhan sekunder tersebut juga sudah terpenuhi oleh mereka sendiri, maka zakat fitrah pun bisa dinaikkan arahnya untuk membantu mereka memenuhi kebutuhan tersiernya (*tahsiniyyah*). Bisa kebutuhan akan baju bagus, makanan lezat, ataupun hiasan tempat tinggal.

Jika kebutuhan riil *mustahiq* zakat pada umumnya semacam itu, maka pembayaran zakat fitrah dalam bentuk beras menjadi tidak relevan. Akan lebih pas jika pembayaran tersebut dalam bentuk uang sehingga lebih fleksibel penggunaannya oleh *mustahiq*. Namun karena pemahaman tentang zakat fitrah sudah lebih cair, umat Islam tidak terlalu berat hatinya ketika harus menyesuaikan model pembayarannya dengan uang tersebut. Mereka tidak perlu dihantui oleh rasa was-was kalau zakat fitrah yang dibuat fleksibel tersebut tidak sah sehingga puasanya juga menjadi berkurang kesempurnaannya. Kalaupun tidak sah juga sebagai zakat fitrah, dengan menskenariokan kemungkinan terburuknya, misalnya, mereka juga tidak akan terlalu risau, karena yang tidak sah hanyalah amalan sunnah zakat fitrahnya saja. Pahala sunnah dalam membantu orang tidak mampu sebagai amalan tersendiri masih bisa diperoleh. Jadi, skenario terburuknya hanyalah keluar dari satu bentuk amalan sunnah masuk kepada bentuk amalan sunnah lainnya.

Lebih jauh dari itu, besaran zakat fitrah yang harus dibayarkan pun bisa menjadi lebih longgar. Bagi mereka yang cukup mampu (kaya), besaran zakat 3 kg beras adalah besaran minimal untuk mendapatkan fadilah zakat fitrah. Jika mereka dengan ketulusan hati melebihi besaran tersebut, dengan maksud agar lebih banyak orang tidak mampu yang bisa terbantu, maka semakin besar pula pahalanya. Demikian pula limitasi waktu pembayaran beserta pendistribusiannya pun juga menjadi lebih mudah diadaptasikan dengan situasi yang ada pada masing-masing muzakki dan *mustahiq*-nya serta pihak amil-nya.

Gambaran perubahan paradigma pelaksanaan zakat fitrah yang imajinatif di atas, menurut penulis justru lebih sesuai dengan tujuan hakiki disyariatkannya zakat fitrah, kemaslahatannya lebih besar bagi mustahiq dan masyarakat pada umumnya. Itu semua sulit terjadi manakala zakat fitrah masih dianggap sebagai kewajiban yang melekat pada setiap jiwa, lebih-lebih dikaitkan dengan kesempurnaan puasa Ramadan. Jadi, perubahan hukum zakat fitrah dari wajib menjadi sunnah sesungguhnya dapat menjadi titik tolak perubahan paradigma pelaksanaan zakat secara fundamental dalam rangka memaksimalkan fungsi dan tujuan hakiki dari zakat fitrah itu sendiri.

## **B. Implikasi terhadap Animo Umat Islam untuk Berzakat Fitrah**

Barangkali sekilas orang akan menyangka bahwa dengan berubahnya hukum zakat fitrah dari wajib menjadi sunnah, maka animo umat Islam untuk membayar zakat fitrah pasti akan semakin menurun, karena daya dorongnya kurang kuat. Akan tetapi penulis memiliki pandangan yang berbeda. Fakta empiris

menunjukkan bahwa daya dorong masyarakat untuk melaksanakan ajaran agama bukan semata-mata karena doktrin wajib, tetapi sangat ditentukan juga oleh seberapa intens ajaran-ajaran tersebut disosialisasikan, kemudian diinternalisasikan dalam diri umat Islam serta dilembagakan secara adat dalam masyarakat. Banyak ajaran agama yang berkategori sunnah, tidak wajib dilaksanakan, justru senantiasa dikerjakan oleh sebagian umat Islam karena ajaran tersebut memang intens disosialisasikan dan kemudian terinternalisasi dalam kesadaran keagamaan mereka hingga kemudian membentuk tradisi keberagamaan yang selalu dilestarikan dari generasi ke generasi.

Ziarah kubur, misalnya, jelas tidak wajib. Namun karena ajaran tentang ziarah kubur ini cukup intens disampaikan kepada masyarakat, bahkan kemudian dilembagakan menjadi tradisi terus diestarkan pada sebagian kalangan, maka ziarah kubur pun menjadi amalan yang sangat digemari oleh mereka. Mereka pada umumnya tidak terlalu memikirkan mengenai hukum sebenarnya dari ziarah kubur tersebut. Contoh lain yang serupa dengan ziarah kubur adalah ritual tahlilan dan walimahan, dalam berbagai variannya. Kedua-duanya jelas tidak wajib. Namun pada sebagian masyarakat kedua amalan tersebut hampir tidak pernah ditinggalkan, bahkan hampir seperti wajib. Kadang-kadang malah menjadi tampak lebih wajib daripada yang betul-betul wajib menurut syarak.

Dari gambaran di atas, penulis memiliki keyakinan bahwa sekedar perubahan hukum zakat fitrah dari wajib menjadi sunnah tidak sertamerta menurunkan secara signifikan animo masyarakat untuk membayar zakat fitrah. Penulis meyakini bahwa animo masyarakat untuk membayar zakat fitrah tetap

tinggi. Umat Islam sudah biasa melakukan ajaran-ajaran Islam yang berdimensi sosial kuat dengan penuh kesadaran akan tujuan mulianya, yakni membantu orang-orang yang kurang mampu, tanpa terlalu memikirkan apakah amalan tersebut hukumnya wajib atau sunnah. Jadi kekhawatiran akan menurunnya pembayaran zakat fitrah manakala hukumnya turun menjadi sunnah sesungguhnya tidak beralasan.

## BAB VI

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Golongan yang memiliki pandangan tidak wajibnya zakat fitrah, seperti Asyhab dari Mazhab Maliki, sebagian Ahl al-Zahir, dan Ibn al-Labban dari mazhab Syafi'i, umumnya memandang bahwa zakat fitrah hukumnya sunnah mu`akkadah. Konstruksi *istidlal* tidak wajibnya zakat fitrah menurut mereka ini sekurang-kurangnya dapat dirinci menjadi tiga. Pertama, adanya *ta'arud* (pertentangan) antara hadis Ibn Umar dengan hadis Talhah ibn 'Ubayd Allah berkenaan dengan hukum wajibnya zakat fitrah. *Ta'arud* tersebut kemudian diatasi dengan metode *al-jam' wa al-tawfiq* (mengkompromikan di antara keduanya) dibantu dengan hadis Qays ibn Sa'ad ibn 'Ubadah. Hasilnya adalah hukum zakat fitrah adalah sunnah saja, karena ia tidak disebut dalam hadis Talhah yang menyatakan bahwa kewajiban umat Islam hanya zakat (mal) saja, tidak ada lainnya, kendati hadis Ibn 'Umar menyatakan wajibnya zakat fitrah. Hadis Qays dengan jelas menyatakan bahwa zakat fitrah berbeda dengan zakat dalam al-Qu'an (zakat mal). Hadis ini menjadi penguat makna hadis Talhah bahwa zakat yang diwajibkan hanya zakat mal saja.

*Kedua*, sebagai konsekuensi dari argumen pertama, maka ungkapan *farada* dalam hadis Ibn Umar di atas menurut mereka bukan bermakna wajib, sebagaimana yang dipahami oleh jumbuh ulama, namun bermakna *qaddara* (menentukan) sehingga makna hadis tersebut menjadi: "Rasulullah saw telah

menentukan zakat fitrah satu *sa'* kurma atau satu *sa'* gandum ...” Mereka memaknai lafaz *farada* tersebut menurut makna bahasa bukan makna menurut syarak. *Ketiga*, berdasarkan hadis Qays ibn Sa'ad tersebut mereka memandang bahwa ajaran tentang zakat fitrah sesungguhnya telah dinasakh oleh ayat-ayat tentang zakat (mal). Hanya saja nasakh tersebut tidak secara mutlak menghapus sama sekali ajaran zakat fitrah, tetapi hanya menurunkan statusnya dari wajib menjadi sunnah saja, buktinya para sahabat masih tetap melaksanakannya.

Jika dilihat dari perspektif teori hukum Islam, konstruk *istidlal* mereka tersebut seluruhnya memiliki sandaran teoritisnya. Pertama, secara mendasar konstruk ajaran tentang zakat fitrah, khususnya yang berkenaan dengan hukumnya, memang memiliki potensi untuk munculnya perbedaan pendapat, karena landasan hukumnya adalah hadis-hadis yang tidak *mutawatir* sehingga jika dilihat dari aspek *wurud*-nya (kekuatan legitimasinya) dalil-dalinya bernilai *zanni al-wurud* (tidak pasti dari Nabi, hanya dugaan kuat). Di samping itu makna yang terkandung dalam hadis-hadis tersebut juga bernilai *zanni al-dalalah* (makna yang tidak pasti, hanya dugaan kuat). Hukum-hukum yang dihasilkan dari dalil-dalil yang bernilai *zanni* pada dasarnya memiliki potensi untuk tidak seragam (*ikhtilaf*). Munculnya pandangan tidak wajibnya zakat fitrah menjadi bukti akan hal itu. Dalam tinjauan yang lebih rinci, konstruk *istidlal* mereka menggunakan metode *al-jam' wa al-tawfiq* terhadap *ta'arud al-adillah* yang mereka hadapi; metode *istinbat bayani* pada pemaknaan terhadap lafaz *farada* yang menekankan pada pemaknaan secara bahasa (*haqiqi, zahir*) bukan pemaknaan menurut syarak

(*majazi*); dan penggunaan teori nasakh antara hadis Ibn Umar dan hadis Talhah yang dikuatkan oleh hadis Qays ibn Sa'ad.

*Kedua*, dalam perspektif teori *maqasid al-syari'ah* pandangan tidak wajibnya zakat fitrah bisa dipahami, karena pemahaman terhadap hukum wajibnya zakat fitrah beserta ketentuan rigid yang menyertainya sesungguhnya tidak lagi relevan dengan tujuan hakiki disyariatkannya zakat fitrah. Situasi yang membingkai perintah zakat fitrah juga sudah tidak ada. Oleh karena itu perubahan hukum zakat fitrah dari wajib menjadi sunnah disertai dengan perubahan paradigma pelaksanaannya yang lebih fleksibel tampak lebih rasional. *Ketiga*, dalam perspektif *tarikh al-tasyri'*, pemaknaan lafaz *farada* secara bahasa juga lebih masuk akal, mengingat pada waktu hadis tersebut disabdakan oleh Nabi saw konsep *ahkam al-khamsah*, dan juga konsep-konsep dasar keagamaan lainnya, belum lagi terbentuk sehingga memaknai lafaz tersebut menurut makna syarak justru tidak logis.

Adapun implikasi tidak wajibnya zakat fitrah tersebut secara teoritis dapat dicermati pada dua aspek. *Pertama*, pada konstruk ajaran zakat fitrah itu sendiri. Dengan berubahnya hukum zakat fitrah menjadi sunnah, maka perubahan signifikan akan terjadi pada detail pelaksanaan zakat fitrah yang lebih cair, fleksibel, dan lebih mudah diarahkan pada kemaslahatan nyata yang dibutuhkan oleh mustahiq. *Kedua*, pada animo umat Islam untuk mengeluarkan zakat fitrah. Dalam hal ini penulis meyakini bahwa turunnya gradasi perintah zakat fitrah dari wajib menjadi sunnah tidak serta merta diikuti oleh menurunnya animo masyarakat untuk mengeluarkan zakat fitrah. Apalagi jika dilakukan sosialisasi

yang intens tentang fadilah dan pentingnya zakat fitrah kemudian diikuti dengan internalisasi nilai-nilai secara masif kepada masyarakat serta mentradisikannya dalam kehidupan masyarakat. Fakta empiris mendukung akan hal ini, di mana beberapa ajaran agama yang tidak bernilai wajib, namun oleh masyarakat terus dilaksanakan karena sudah menjadi bagian dari tradisi keagamaan.

## **B. Saran-Saran**

1. Kajian historis terhadap praktik zakat fitrah dari masa awal hingga saat ini perlu dilakukan untuk mengetahui bagaimana sesungguhnya setting sosial lahirnya perintah zakat fitrah tersebut dan bagaimana pula kemudian ajaran tersebut ditransformasikan pada situasi dan zaman yang berbeda.
2. Kajian terhadap praktik zakat fitrah yang berdampingan dengan pelaksanaan zakat mal dalam konteks pemerintahan Islam awal hingga masa Bani Umayyah menurut penulis perlu dilakukan karena akan memberikan informasi yang berharga tentang kedudukan zakat fitrah dan zakat mal dalam konteks pemerintahan Islam. Dengan begitu akan bisa diketahui juga, sejauh manakah peran zakat, fitrah maupun mal, sebagai instrumen fiskal dalam pemerintahan Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Hamid Hakim *Al-Sullam*. Jakarta: Sa’adiyah Putera, t.t.
- \_\_\_\_\_. *Al-Bayan* (Jakarta: Sa’adiyah Putera, t.t.
- ‘Abd al-Wahhab Khallaḥ. *‘Ilmu Usjūl al-Fiqh*. Al-Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
- Abu al-Fadl Jamaḥ al-Dīn Muḥammad ibn Mukram ibn Manzūr al-Ifriqi al-Misri. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dar Saḍir, 1992.
- Abu al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Jurjāni. *Al-Ta’riḥ al-Faḥriyyah*. Tunis: al-Dār al-Tunisiyyah, t.t.
- Abu Ishāq Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Syātibī, *al-Muwaḥḩāt fī Usjūl al-Aḥkām*, tahqiq: Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, 4 juz. Kairo: Muḥammad ‘Alī Ṣābiḥ, wa Awladuh, t.t.
- \_\_\_\_\_. *Al-Itisām*, tahqiq: Ahmad ‘Abd al-Syāfi, 2 juz. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Abu al-Walīd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Niḩayah al-Muqtasid*, 2 juz. Ttp. : Syirkah al-Nur Asia, t.t.
- Abu ‘Abd Allaḥ Ahmad ibn Muhammad ibn Ḥanbal ibn Hilaḥ ibn Asad al-Syaybani, *Musnad Ahmad ibn Ḥanbal*, tahqiq: Sayyid Abu Mu’aḩi al-Nuḩri, 6 juz. Beirut: ‘Alim al-Kutub, 1998.
- Ahmad Hassan. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi. Bandung: Pustaka, 1984.
- ‘Alī Hasab Allah. *Usul al-Tasyri’ al-Islami*. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1959.
- Alī ibn Ahmad ibn Hazm al-Andalusi. “Al-Muhalla,” dalam *al-Maktabah al-Syamilah al-Isdar al-Sani*.
- Alyasa Abu Bakar. “Metode *Istinbat* Fikih di Indonesia (Kasus-Kasus Majelis Muzakarah al-Azhar),” tesis tidak diterbitkan. Yogyakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1987.
- \_\_\_\_\_. “Beberapa Teori Penalaran Fiqih dan Penerapannya” dalam *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, peng. Juhaya S. Praja. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991.

- Asjmuni Abdurrahman. *Metoda Penetapan Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Dede Rosyada. *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*. Jakarta: Logos, 1999.
- E. Abdurrahman. *Menempatkan Hukum dalam Agama*. Bandung: Sinar Baru, 1990.
- Fazlur Rahman. "Revival and Reform in Islam," dalam *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, dan Bernard Lewis. Cambridge-New York-Sydney: Cambridge University Press, 1990. Hlm. 632-656.
- Hasan Ahmad al-Khatib. *Al-Fiqh al-Muqarran*. Ttp.: Daar al-Ta'li'f, 1957.
- Jamal Abdul Aziz. *Dikotomi 'Ibadat dan 'Adat dalam Hukum Islam*. Yogyakarta: Grafindo, 2009.
- Joseph Schacht. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Mahmud Syaltut. *Al-Islam: 'Aqidah wa Syari'ah*. Ttp.: Daar al-Qalam, 1966.
- Moh. E. Hashim. *Kamus Istilah Islam*. (Bandung: Pustaka, 1987).
- Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syawkani. *Nayl al-Awtar min Ahadis Sayyid al-Akhyar Syarh Muntaqa al-Akhbar*. Ttp.: Idarah al-Tiba'ah al-Muniriyyah, t.t.
- \_\_\_\_\_. *Irsyad al-Fuhulila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*. Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1937.
- Muhammad ibn Isma'il Abu 'Abd Alla'h al-Bukhari. *Al-Jami' al-Sahih al-Mukhtasar*, tahqiq: Mustafa Dib al-Bigha, 6 juz. Beirut: Daar Ibn Kasir, 1987.
- Muhammad ibn Isma'il al-Khalafani. *al-Sunan'ah al-Salam*, 4 juz. Semarang: Toha Putra, t.t.
- Muhammad ibn Umar ibn Husayn al-Razi. *Al-Mahsul fi 'Ilm al-Usul*, tahqiq: Taha Jabir Fayyad al-'Alwani. Riyad: Universitas al-Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyyah, 1400 H.

- Muhammad ibn Yazid Abu 'Abd Allah al-Qazwini. *Sunan ibn Majah*, tahqiq: Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, 2 juz. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Muhammad Khalid Masud. *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Syatibi*. Bandung: Pustaka, 1996.
- Mun'im Sirry. *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis*. Bandung: Misan, 2015.
- Muslim ibn al-Hajj Abu al-Husayn al-Qusyayri al-Nisaburi, *Sahih Muslim*, tahqiq: Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, 5 juz. Beirut: Dar Ihya' al-Turas, t.t.
- Mustafa Ahmad al-Zarqa'. *Al-Fiqh al-Islami fi Sawbih al-Jadid*, 3 jilid. Damaskus: Alifba' al-Adib, 1967.
- \_\_\_\_\_. "Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah," dalam *al-Maktabah al-Syamilah al-Sadir al-Sani*.
- Sulayman ibn al-Asy'as Abu Dawud al-Sijistani al-Azdi. *Sunan Abi Dawud*, tahqiq: Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, 4 juz. Ttp.: Dar al-Fikr, t.t.
- T.M. Hasbi Ash Shiddieqy. *Pengantar Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Pengantar Ilmu Fiqih*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Memahami Syariat Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Pedoman Zakat*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009.
- Yusuf Qardawi. *Hukum Zakat*, terj. Salman Harun, Didin Hafidhuddin, dan Hasanuddin. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Fiqh Perbedaan Pendapat antar Sesama Muslim*, terj. Aunur Rafiq Shaleh Tamhid. Jakarta: Robbani Press, 2007.
- Zainal Abidin Fikry. "Prof. K.H. Ibrahim Hosen, LML Ulama Besar yang Berwawasan Jauh ke Depan yang Sukses dalam Pengembangan Pendidikan Islam," dalam *Prof. K.H. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: C.V. Putra Harapan, 1990.

Tim Penyusun Pustaka Azet. *Leksikon Islam*. Jakarta: Pustazet Perkasa, 1988.

Ali Ahmad al-Jurjawi. *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuh*. Singapura-Jeddah: al-Haramayn, t.t.