

Zakat dalam Pendidikan Islam Perspektif Maqâshid Al-Sharî'ah

Muhamad Sofi Mubarak

IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Sofi.mubarak234@syekhnuriati.ac.id

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menyingkap nilai dan prinsip maqâshid al-syarî'ah dalam fiqh zakat yang merupakan salah satu kajian dalam pendidikan Islam yang bertujuan memenuhi kebutuhan sekaligus menggerakkan ekonomi mustadh'afin, dengan fokus pada ayat-ayat zakat dan pandangan ulama kontemporer tentang fiqh zakat, sekaligus mengungkap nilai-nilai Pendidikan Islam dalam zakat. Metode yang digunakan dalam penelitian ini ialah konten analisis dengan melibatkan proses sistematis untuk mengidentifikasi, mengklasifikasikan, dan menginterpretasikan berbagai teks Al-Qur'an yang berkaitan dengan zakat. Hasil penelitian menunjukkan bahwa meskipun ditinjau dari aspek 'ubûdiyyah zakat merupakan doktrin agama yang bersifat rigid, kaku dan bersifat aksiomatis (ma'lûmun minad-dîn bid-dharûrah), namun doktrin hukum muamalah serta pengungkapan nilai-nilai Pendidikan Islam membuka kemungkinan untuk dilakukan ijtihad baru terhadap fiqh zakat. Maqashid al-syarî'ah mengantarkan alternatif baru dan cara pandang tentang zakat sebagai bagian integral dari konsepsi salat, sehingga hierarki rukun Islam yang menempatkan zakat pada urutan ketiga perlu karena kewajiban salat selalu beriringan dengan kewajiban zakat. Di saat bersamaan, ada kebutuhan untuk mendiskusikan Kembali terminologi ulama tentang al-tsawâbit dan al-mutaghayyirât, sehingga beberapa pandangan ulama kontemporer yang mencoba memperluas fiqh zakat patut dipertimbangkan.

Kata kunci : Rekontekstualisasi Zakat, Pendidikan Islam, Maqâshid al-Syarî'ah, Mustadh'afin

Abstract

This study aims to reveal the values and principles of maqâshid al-syarî'ah in zakat fiqh which is one of the studies in Islamic education that aims to meet the needs while simultaneously driving the mustadh'afin economy, with a focus on zakat verses and the views of contemporary scholars on zakat fiqh , as well as reveal the values of Islamic Education in zakat. The method used in this research is content analysis involving a systematic process to identify, classify, and interpret various Al-Qur'anic texts related to zakat. This research also involves historical analysis to see the context of the obligation of zakat as the previous Shari'a in an effort to break down poverty. The results of the study show that although viewed from the aspect of 'ubûdiyyah zakat is a religious doctrine that is rigid, rigid and axiomatic in nature (ma'lûmun minad-dîn bid-dharûrah), the legal doctrine of muamalah and the disclosure of the values of Islamic Education open up the possibility of ijtihad new to fiqh zakat. Maqashid al-shari'ah introduces a new alternative and perspective on zakat as an integral part of the conception of prayer, so that the hierarchy of pillars of Islam that places zakat in third place is necessary because the obligation to pray always goes hand in hand with the obligation to pay zakat. At the same time, there is a need to re-discuss the terminology of scholars regarding al-tsawâbit and al-mutaghayyirât, so that some of the views of contemporary scholars who try to expand the fiqh of zakat should be considered.

Keywords: Zakat Recontextualization, Islamic Education, Maqâshid al-Syarî'ah, Mustadh'afin

I. PENDAHULUAN

Sebagai ajaran serta pendidikan universal yang memiliki concern terhadap dinamika sosial, Islam menempatkan kesejahteraan manusia dalam tujuan pokok pemberlakuan syariat, baik dalam rangka merealisasikan kemaslahatan maupun menghindari timbulnya kerusakan (Ibn 'Abd al-Salam, 2010). Dengan kata lain, Islam menempatkan subjektivitas hukum pada teologi humanisme–utilitarianistik sebagai basis pengambilan hukum di segala zaman. Pembacaan konstruk hukum syariat sedemikian rupa harus difokuskan pada dua hal tersebut, sehingga parameter kebenaran agama–atau setidaknya tafsir atas agama–berpijak pada sejauh mana akar humanisme terakomodir dalam setiap produk hukum yang dihasilkan maupun fatwa keagamaan kontemporer.

Perlu diungkap bahwa agama menjabarkan pokok-pokok pikiran serta dasar utama dalam merealisasikan kemaslahatan publik (common interest), meliputi pemberdayaan ekonomi umat sekaligus menutup kesenjangan kaya dan miskin melalui zakat. Zakat dipandang bagian dari locus kalimatun sawâ' yang dianut faham monoteisme sekaligus menjadi ajaran tertua di samping penghambaan terhadap satu Tuhan, termasuk juga penolakan terhadap keyakinan banyak tuhan (politeisme) dan salat. Meski secara prinsipil zakat diakui sebagai syariat Islam yang bersentuhan langsung dengan problematika sosial dan ekonomi, namun para sarjana Muslim berbeda pandangan terkait apakah dialektika zakat menjadi bagian hukum yang terbuka ruang dialog untuk ijtihad (majâl al-ijtihâd).

Pandangan pertama dipelopori mayoritas ahli yurisprudensi Islam yang mengungkap tidak diperkenankan ijtihad hukum terhadap doktrin keagamaan yang ketentuannya sudah ditetapkan secara rigid dan terperinci meski berkaitan dengan dimensi muamalah–horizontal. Pandangan ini disusun berdasarkan kategorisasi ayat yang terbuka ijtihad atau tidak, seperti terlihat dalam catatan Abdul Wahab Khallaf (Khallaf, 2009).

Ketentuan ini melahirkan cara pandang bahwa fikih zakat merupakan produk final yang seluruhnya sudah dirumuskan oleh literatur keislaman klasik secara final. Upaya memperluas konsepsi zakat dianggap terlarang–atau setidaknya dipandang sebagai heretisme agama/bid'ah–lantaran teks syariah menutup ruang gerak mujtahid untuk menemukan hukum baru di lingkungan zakat. Ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara zakat merupakan kategori ayat yang di-ilhaq-kan atau diposisikan setara dengan ayat ritual peribadatan karena rasionalitas tak berjalan seiring dengan pengaturan hukum-hukum tersebut (ghayr ma'qûl al-ma'nâ). Sama dengan hukum perkawinan, waris dan diktum serupa yang secara ontologi tidak membutuhkan konstruk hukum baru.

Berbeda dengan pandangan pertama, sarjanawan Muslim kontemporer memandang ijtihad dapat dilakukan pada hukum zakat karena problematika kemanusiaan yang makin berkembang pesat. Pandangan ini dianut kalangan Muslim reformis dan progresif yang melahirkan cara pandang baru tentang zakat secara lebih komprehensif dan holistik.

Zakat perlu diidentifikasi sebagai konstruk syariat yang bersinergi dengan prinsip rasionalitas hukum, di mana keterkaitan zakat dengan pemberdayaan ekonomi tunduk pada aturan hukum kausalitas.

Tulisan ini membidik diskursus maqâshid al-syarî'ah—berikut istilah serupa lainnya seperti masalahat—sebagai sebuah wacana baru pembaharuan hukum Islam, akar sejarah dan dinamika Islam dan persoalan kemiskinan, serta rekontekstualisasi zakat melalui ijtihad progresif. Artikel ini juga menyuguhkan epistemologi berbasis maqâshid al-syarî'ah dalam pengelolaan zakat sebagai kebijakan yang tertuang dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011, serta membuktikan ijtihad progresif zakat perlu dilakukan karena membawa dampak kemaslahatan bagi kehidupan berbangsa dan bernegara.

II. METODE PENELITIAN

Metode Penelitian ini menggunakan pendekatan studi pustaka atau library research. Dalam penelitian kepustakaan ini dilakukan proses mengumpulkan, menganalisis, mengolah dan menyajikan referensi berupa literatur yang berhubungan dengan tema penelitian. (Mestika, 2008) Data yang telah dikumpulkan, kemudian dianalisis menggunakan metode content analysis. Tahapan dalam metode ini antara lain: reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan akhir yang digunakan dalam penelitian dengan melibatkan proses sistematis untuk mengidentifikasi, mengklasifikasikan, dan menginterpretasikan berbagai teks Al-Qur'an yang berkaitan dengan zakat. Interpretasi yang dimaksud dalam penelitian ini meminjam paradigma maqâshid al-syarî'ah. Penelitian ini juga melibatkan analisis historis untuk melihat konteks kewajiban zakat sebagai syariat terdahulu dalam upaya mengurai kemiskinan.

III. HASIL DAN PEMBAHASAN

Nilai Pendidikan Islam dalam Ibadah Zakat

Pendidikan Islam memiliki nilai-nilai yang mendukung dalam pelaksanaan Pendidikan itu sendiri. Nilai Pendidikan tersebut diharapkan memiliki output bagi pelaksanaan Pendidikan yang sesuai dengan harapan manusia secara umum. Diantara pokok-pokok nilai Pendidikan Islam yang utama serta terdapat dalam ibadah zakat antara lain;

1. Nilai Pendidikan I'tiqodiyah

Nilai Pendidikan ini merupakan nilai yang berkait berkelindan dengan keyakinan atau keimanan. Dengan kata lain meyakini dan mengakui bahwa zakat merupakan ajaran sekaligus perintah Allah.

2. Nilai Pendidikan Amaliyah

Nilai Pendidikan yang terkait dengan tingkah lakuk serta perbuatan.

3. Nilai Pendidikan Ibadah

Ibadah merupakan bukti nyata bagi muslim dalam menjalankan keyakinannya. Zakat, dalam hal ini akan merupakan bukti nyata ibadah social sekaligus ibadah ritual.

4. Nilai Pendidikan Khuluqiyah

Nilai Pendidikan ini merupakan Pendidikan yang terkait dengan etika, yang menghindarkan individu dari perbuatan tercela serta perilaku rendah lainnya.

Zakat merupakan sarana Pendidikan bagi manusia bahwa harta benda atau materi bukanlah tujuan hidup dan bukan hak milik manusia sepenuhnya, tetapi merupakan sebuah panggilan dalam rangka menjalankan keyakinan dalam bukti nyata.

Diskursus Maqâshid al-Syarî'ah: Sebuah Evolusi

Sarjanawan Muslim percaya bahwa kebijaksanaan Tuhan mengalir dalam setiap aspek kehidupan duniawi dan ukhrawi. Pada dasarnya, setiap hukum syariat mengandung kemaslahatan umat manusia. Jika secara teori dapat disimpulkan bahwa kebijaksanaan Tuhan menjadi denyut jantung hukum syariat, lain halnya dengan praktik pengambilan hukum (*istinbath*) di kalangan yurisprudensi Muslim. Terdapat perdebatan cukup serius mengenai posisi maqâshid al-syarî'ah sebagai konsep nilai paradigmatis atau pendekatan dalam mengkonstruksi hukum-hukum baru. Pernyataan pertama didukung ahli yurisprudensi Islam klasik yang menyatakan hikmah yang terkandung dalam konstruksi hukum syariat merupakan domain filsafat yang tidak bersinggungan secara langsung dengan proses penetapan hukum melalui ijtihad maqâshidî. Pandangan ini mengalineasikan maqâshid al-syarî'ah sebagai bagian dari ushul fiqh dan menyumbang krisis pengetahuan epistemologi ushul fiqh. Lebih jauh, ketiadaan maqâshid al-syarî'ah dalam praktik ijtihad mengakibatkan krisis pengetahuan keislaman secara umum (Mawardi, 2010).

Meski pendapat pertama menganulir maqâshid al-syarî'ah sebagai disiplin ilmu mandiri—dan karenanya tidak dianggap sebagai sebuah pendekatan dalam menentukan hukum Islam—kesadaran untuk menekankan reformulasi hukum pada tujuan syariat diyakini sebagai cara untuk mengukur legalitas suatu hukum (Al-Jawziyah, 1968). Pentingnya merumuskan prinsip humanisme, misalnya, ditemukan pada catatan Abu al-Ma'ali al-Juwayni (419 H - 478 H). (Shidiq, 2009) Teorinya kemudian dikembangkan muridnya, Abu Hamid Al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M) dengan istilah berbeda, yaitu lima prinsip pokok agama (*al-kulliyat al-khams*).

Al-Ghazali menyimpulkan setidaknya terdapat lima prinsip kemaslahatan dalam ruang lingkup syariah. Kelima prinsip tersebut meliputi upaya melindungi agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*al-nasl*), serta harta (*al-mal*) (Al-Ghazali, 1993). Teorinya disempurnakan ahli fikih bermazhab Maliki, Syihab al-Din al-Qarafi (626-684 H/1258 M) dan Abu Ishaq al-Syatibi (w. 790 H) yang membagi wilayah hukum Islam menjadi dua, yaitu hukum yang berlaku aktif sebagai upaya merealisasikan sekaligus mengembangkan lima prinsip (*ijad*), lainnya ialah hukum yang berlaku dalam

rangka menjaga eksistensi lima prinsip tersebut secara pasif (*i'dam*) (Al-Syathibi, 1997). Berbeda dengan pandangan pertama, Najm al-Din al-Thufi (w. 716 H) meletakkan dasar penetapan maqâshid al-syarî'ah sebagai mekanisme baru dalam melakukan ijtihad hukum. Ia memaparkan sejumlah prinsip yang harus ditempuh untuk menguraikan ketimpangan antara teks dan kemaslahatan serta menghasilkan simpulan yang cukup radikal, di mana teks Al-Qur'an harus tunduk di bawah prinsip maqâshid al-syarî'ah (Duderija, 2014). Untuk mendukung pernyataannya, al-Thufi meletakkan empat landasan utama membangun teori maslahat, yaitu: (Al-Thufi, 1993)

1. Rasionalitas sebagai subjek penentu maslahat maupun *mafsadah* suatu hal.
2. Independensi maslahat dalil syariat yang terlepas dari teks serta dapat dibuktikan secara empirik melalui kebiasaan, tradisi hingga eksperimen (*'âdah*).
3. Penggunaan maslahat menyasar hukum-hukum muamalah, kebiasaan dan tradisi (*'âdah*). Karenanya, maslahat tidak dapat mengkonstruksi hukum ritual peribadatan yang hanya dapat dirumuskan melalui teks syariah dan *ijma'*.
4. Maslahat menempati posisi teratas dalam struktur hierarki dalil syariah, jauh melebihi teks syariah (Al-Qur'an dan hadits) dan *ijma'*. Namun kehadiran maslahat bukan untuk menganulir ketetapan hukum teks syariah dan *ijma'* jika di saat bersamaan terjadi konfrontasi antara maslahat dan teks syariat, begitupun konsensus ulama. Memprioritaskan maslahat dikatakan sah dalam dua hal. *Pertama*, maslahat sebagai penetralisir keumuman suatu teks dan *ijma'*. *Kedua*, maslahat berkedudukan sebagai interpretasi teks dan *ijma'* yang memiliki makna *mujmal* (global).

Sumbangsih Al-Thufi dalam memperkenalkan mekanisme maslahat-atau maqâshid al-syarî'ah-dikritisi mayoritas ulama lantaran dianggap menyalahi konsensus ahli fikih. Kekeliruan memahami gagasan al-Thufi, menurut Yusuf al-Qaradhawi, diakibatkan pembacaan parsial atas gagasan al-Thufi yang seharusnya dipahami berada dalam koridor dan epistemologi hukum Islam yang diakui *ushul al-fiqh* melalui istihsan dan maslahat mursalah (Al-Qaradhawi, 2008). Rumusan Al-Thufi inilah yang mengawali *project* peralihan *ushul al-fiqh* sebagai perangkat metodologi hukum Islam menuju *maqasid al-shari'ah* oleh sarjanawan Muslim kontemporer semisal Jasser Auda, Ahmad al-Raysuni, dan Yusuf al-Qaradhawi. David Johnston menyatakan, pergantian epistemologi ikut ambil bagian dalam pergerakan *ushul al-fiqh* pada abad ke-20 yang mencoba keluar dari kerangka mazhab Asy'ari dan beralih pada pendekatan kalangan Muktaizilah yang aktif mendiskusikan tujuan-tujuan di balik titah Tuhan. Pendekatan Muktaizilah tersebut kemudian dipakai kalangan Maqâshidî dengan melakukan transformasi metode dari penalaran rasio (*ratio legis*) atas sebab operatif (*'illat*) sebagai penyebab munculnya hukum menuju pendekatan kemaslahatan atau kebaikan manusia (human interest) (Johnston, 2004).

Keberlanjutan *project* epistemologi Al-Thufi sebagai 'poros baru ijtihad maqâshidî' berpijak pada transformasi epistemologi hukum radikal dengan melakukan lompatan kaidah yang menyatakan hukum tidak bergantung pada ada tidaknya sebab operatif (*'illat*) menuju kemaslahatan sebagai poros keberlakuan suatu hukum. Ahmad al-Raysuni mengamini urgensi tujuan-tujuan di balik legislasi syariah sebagai kiblat mujtahid masa kini. Ia mengungkap bahwa ukuran kebenaran di dalam agama ialah tercapainya kemaslahatan dalam proses ijtihad, baik untuk memecahkan persoalan-persoalan agama maupun menyelesaikan kasus peradilan.

Pembaharuan hukum Islam guna menyingkap kemaslahatan sebagai tujuan di balik legislasi syariah pada titik demikian patut dibaca sebagai pengarusutamaan epistemologi alternatif sekaligus bentuk 'perlawanan' terhadap dominasi penalaran legislasi hukum dalam fikih konvensional yang berkuat pada metode *al-sabr wa al-taqsim*, (Al-Ghazali, 1993), di mana penggalian hukum Islam tidak lagi dilakukan dengan cara memperdebatkan dialektika sebab operatif (*'illat*) suatu kasus, akan tetapi lebih menekankan pada upaya mereformulasi hukum Islam berdasarkan pertimbangan maslahat-dan ajaran kasih sayang-berikut turunan hukumnya (Kamali, 1999).

Dari sini, kemaslahatan tak hanya ditafsirkan sebagai kebijaksanaan-kebijaksanaan Tuhan dalam batang tubuh hukum Islam. Lebih dari itu, teori maslahat dapat dijadikan sumber penggalian hukum Islam tanpa membutuhkan instrumen serta piranti ijtihad klasik, namun cukup dengan memahami seluk-beluk tujuan di balik legislasi syariah yang holistik, komprehensif dan terukur guna menemukan marwah hukum Islam (Al-Raysuni & Muhammad Jamal Barut, 2000).

Praktik ijtihad berbasis maslahat juga kiranya menjadi jembatan dalam perdebatan fikih peradilan, yang dewasa ini menimbulkan ketegangan mengenai tuntutan para ahli hukum peradilan agar menguasai piranti ijtihad. Laporan simposium internasional yang diselenggarakan Universitas Leiden, Belanda, pada tahun 2000, mengungkap keterlibatan sejumlah sarjanawan Muslim guna mendiskusikan status hukum yang dikeluarkan hakim Muslim di negara-negara yang menganut sistem hukum modern. Forum menyimpulkan sepanjang suatu produk hukum mengandung aspek kemaslahatan serta menyuarkan keadilan pihak terzalimi, maka produk atau aturan hukum tersebut dibenarkan syariat (Masud, 2001).

Namun tentu saja teori maslahat tak dapat diterima begitu saja (*taken for granted*). Agar dapat dipertanggungjawabkan secara syariah, ijtihad *maqâshidî* harus melalui dua prasyarat; *Pertama*, kemaslahatan tersebut merupakan kemaslahatan aktual dan dapat diwujudkan. Untuk diakui sebagai maslahat, kemanfaatan yang dirumuskan ahrus bersifat realistik, terukur, dan tidak bersifat spekulatif maupun imajinatif. *Kedua*, kemaslahatan tidak boleh bertentangan dengan kemaslahatan yang lebih tinggi sekaligus tidak menimbulkan bahaya. Artinya, kemaslahatan yang akan direalisasikan berada dalam hierarki tertinggi yang menghimpun seluruh individu di bawahnya.

Kemaslahatan yang hendak diupayakan tak boleh mengakomodir kepentingan parsial sebagian fraksi maupun kelompok tertentu, namun di lain pihak justru mengabaikan kemaslahatan kelompok lainnya, atau hanya merealisasikan kemaslahatan personal tanpa mempertimbangkan kemaslahatan umat dalam skala lebih besar (Badawi, 2012).

Tujuan-tujuan itulah yang dalam terminologi lain diistilahkan dengan paradigma kemaslahatan yang bermuara pada dimensi hukum antroposentris. Dalam teori filsafat Barat, antroposentrisme merupakan ajaran yang menyatakan bahwa pusat alam semesta adalah manusia. Muhammad Tahir Ibn 'Asyur (selanjutnya disebut Ibn 'Asyur), salah seorang *maqâshidî* paling populer mengungkapkan, tujuan di balik hukum syariah bermuara kepada kemaslahatan umat manusia, baik untuk masa kini maupun masa yang akan datang (*al-'ajil wal-ajil*). Menariknya, apa yang diungkapkan Ibn 'Asyur tidak sesuai dengan mainstream pemikiran di zamannya karena menafsirkan masa yang akan datang tidak dengan kehidupan akhirat, melainkan keduanya merupakan kehidupan dunia (Ibn 'Asyur, 2000). Untuk menetapkan ijihad hukum baru berdasarkan paradigma maqashid al-syar'ah, beberapa tahapan perlu dilakukan, yaitu:

1. Realita yang hendak dicari hukumnya harus dipandang sebagai poros utama pemberlakuan hukum (Al-Jawziyah, 1968)
2. Perlu dilakukan penalaran praksis (*practical reasoning*), penyimpulan terhadap realitas (*subjective-reality*) serta menjadikan relasi sosio-kultural sebagai sumber penalaran hukum Islam. (Al-Zarqa, n.d.)
3. Pendekatan yang digunakan guna mengkonstruksi hukum-hukum baru harus melepaskan keterikatan hukum formalistik-metafisik dan mengarahkannya pada realitas kemanusiaan yang dinamis.

Hadis nabi yang menceritakan peristiwa Bani Quraizhah merupakan argumentasi bagaimana penafsiran atas titah Nabi Muhammad Saw tak selamanya harus dimaknai *letterlijk*, namun dapat dipahami secara kontekstual (al-Bukhari, no hadits 3810). Konstruksi ini yang kemudian menginspirasi Yusuf al-Qaradhawi, misalnya dalam merekonstruksi fikih zakat sebagai satu wacana baru dalam melakukan pembaharuan ijihad dalam persoalan zakat yang selama ini dipahami sebagai persoalan dogmatik-aksomatis yang bersifat statis dan tak dapat diubah (*ma'lûm minal-dîn bil-dharûrah*). Meski demikian, pergeseran terhadap kontekstualisme hukum mengandung makna adanya dikotomi antara tradisional dan rasional yang sering kali diperhadapkan dalam diskursus keagamaan masa kini. Abu Yasid melihat pertarungan *vis a vis* kedua kutub tersebut merupakan suatu hal yang simplistik sekaligus reduksionisme. Pada kenyataannya, tidak setiap aliran tradisional-sebagaimana selama ini disangkakan para intelektual Muslim-meninggalkan kaidah-kaidah logika, begitupun sebaliknya (Yasid, 2010).

Akar Sejarah Islam dalam Mengurai Problem Kesenjangan Sosial Ekonomi

Terdapat kekeliruan cara pandang yang menyatakan ajaran Islam semata-mata mengandung aspek dogmatik-teologis dan menganggap negara tak perlu hadir guna menangani urusan publik. Jika dicermati secara luas, pernyataan demikian tak sejalan dengan ruang lingkup Al-Qur'an yang dalam pandangan Mahmud Syaltut terdiri atas ayat-ayat akidah dan syariat (Syaltut, 2001). Syariat yang dimaksud di sini mengindikasikan adanya peran Al-Qur'an—sebagaimana dinyatakan ahli tafsir dan kalangan *ushuli*—dalam menyebut kehadiran negara sebagai wakil Tuhan yang diperlukan untuk mengatur, membina serta mengadvokasi kesejahteraan masyarakat (Q.S. Al-Baqarah/02:30).

Pertanyaan besarnya, mengapa Islam mengilustrasikan dirinya sebagai ajaran yang membawa misi rahmat bagi seluruh umat? Hal ini dijawab Mamduh al-'Arabiyy, dalam risalahnya yang menekankan diturunkannya ajaran Islam tidak hanya meluruskan prinsip dogmatik-teologis keagamaan serta keyakinan masyarakat Arab kala itu. Catatan yang diajukan al-'Arabiyy, misalnya, menyebutkan kandungan Al-Qur'an yang memuat berbagai tujuan pokok dalam merumuskan persoalan kehidupan.

Al-'Arabiyy menyatakan, doktrin ajaran Islam bersifat universal dan mengandung prinsip etika untuk mengubah dan memperbaiki kehidupan umat manusia. Ajaran tauhid yang digagas Nabi Muhammad Saw melalui risalahnya, lanjut al-'Arabiyy, bersentuhan langsung dengan motif ekonomi, sosial dan politik. Motif ekonomi yang digagas Nabi Muhammad Saw melalui tauhid membahayakan komodifikasi agama melalui bisnis pembuatan dan transaksi berhala yang disembah komunitas pagan. Dengan runtuhnya politeisme yang dianut bangsa Arab, para saudagar sebagai pemain utama dalam jaringan komodifikasi agama saat itu, menjadi pihak yang paling dirugikan dan terancam kehilangan mata pencahariannya. Dalam catatan sejarah, beberapa sejarawan Muslim menyebut kelompok ini terlibat dalam penolakan dakwah Nabi yang dilakukan dengan berbagai cara, di antaranya embargo ekonomi, tekanan politik melalui berbagai penguasa wilayah, hingga memberikan suntikan modal yang digunakan melalui jalur koersif dan perang terhadap Islam (Al-'Arabiyy, 1988).

Motif sosial dan politik juga turut dibidik Nabi Muhammad Saw melalui berbagai aturan hukum dalam Al-Qur'an. Misalnya, kesetaraan umat manusia (Q.S. Al-Hujurât/49:13) meluruskan sekat batas antara manusia merdeka dengan budak dan antar bangsa Arab, Quraisy dengan suku lain yang berbeda, sebagaimana dinyatakan dalam riwayat Ahmad Ibn Hanbal (Ibn Hanbal, no. hadis 23489). Beberapa pemuka suku Arab, tak terkecuali suku Quraisy, merasa terancam akan kehilangan popularitas dan pengaruh di hadapan komunitas masing-masing. Kesamaan di hadapan hukum, sebagaimana diungkapkan Mamduh al-'Arabiyy, membuktikan secara tegas adanya motif sosial-politik yang diinisiasi Nabi Muhammad Saw dalam misi dakwahnya. Seluruh rangkaian misi dakwah yang diajarkan Nabi Muhammad Saw inilah yang kemudian menjadi basis pandangan al-Imam al-Syafi'i yang menyatakan seluruh aspek kehidupan

umat manusia ditemukan jawabannya dalam Al-Qur'an, tanpa terkecuali dengan tidak menegasikan kehadiran argumentasi atau dalil hukum lain di luar Al-Qur'an (Al-Syinqithi, 1994).

Kenyataan bahwa kesejahteraan manusia menjadi fokus perhatian Al-Qur'an berangkat dari fakta sejumlah catatan sejarah yang ditulis sejarawan Muslim masa lalu. Al-Qaradhawi menggarisbawahi sejarah peradaban manusia selalu diisi dengan struktur sosial dan kalangan—yang dalam setiap peradaban dapat dikategorikan sebagai kaum papa dan termarjinal secara ekonom—dengan segala derivasi, meliputi *al-masâkîn*, *al-fuqarâ'*, *al-sâil*, *al-mahrûm*. Perhatian terhadap kelompok ini ditujukan ajaran nabi-nabi terdahulu yang diwujudkan dengan pendistribusian harta melalui zakat, seperti kisah yang diceritakan Al-Qur'an tentang ajaran salat dan zakat pada periode Nabi Ibrahim a.s. dan Nabi Ishaq a.s. (Q.S. Al-Anbiyâ'/21:73), Nabi Ismail a.s. (Q.S. Maryam/19:54), wasiat Nabi Ismail a.s. terhadap Bani Israil (Q.S. Al-Baqarah/02:83; Q.S. Al-Mâidah/05:12), Nabi Isa a.s. (Q.S. Maryam/19:31), serta kepada ahli kitab keseluruhan (Q.S. Al-Bayyinah/98:5) (Al-Qaradhawi, 1973).

Perbincangan tentang zakat mendapat tempat yang cukup sentral di seluruh ajaran Samawi. Kala Islam turun, terjadi kesenjangan ekonomi yang luar biasa di kalangan masyarakat Arab mengingat klan-klan Quraisy berikut para saudagar menempati posisi sosial politik yang cukup sentral dalam masyarakat Arab, ditambah masih maraknya perbudakan yang sebagian hukumnya masih dipertahankan melalui aturan hukum dan fikih di kemudian hari.

Hadirnya kewajiban zakat menguraikan problematika sosial ekonomi yang semula merupakan ajaran nabi terdahulu (*syar'u man qablanâ'*), untuk kemudian diadopsi Al-Qur'an dengan mengangkat status sosial dan ekonomi kaum marjinal dan kelompok miskin sebagai bagian dari asas doktrinal Islam. Ini mengandung makna bahwa Islam menekankan prinsip dan ajaran keadilan dan rahmat yang terwujud dalam zakat agar masyarakat miskin dapat memenuhi kebutuhan mereka, sekaligus tercipta keamanan ekonomi karena adanya jaminan perlindungan ekonomi masyarakat miskin melalui zakat (Al-'Araby, 1988).

Dengan pemberdayaan ekonomi melalui zakat, problem sosial yang biasanya muncul akibat kesenjangan ekonomi dapat ditekan dan diminimalisasi. Misalnya, konflik sosial yang sering kali dilatarbelakangi kesenjangan ekonomi dapat dicegah dengan pendistribusian zakat secara merata, sehingga kasus pencurian, perampokan dan sebagainya, dapat dicegah karena menyempitnya jarak antara si kaya dan si miskin (Al-'Araby, 1988). Apalagi, Islam menekankan adanya peran pemerintah yang juga memiliki hak paksa untuk mengambil zakat dari orang-orang kaya yang menolak membayar zakat.

Rekontekstualisasi Zakat: Sebuah Ijtihad Baru Berbasis Maqâshidî

Pemberlakuan syariah yang terangkum dalam Al-Qur'an dapat dijabarkan dengan teori yang dikukuhkan sebagai metode tafsir maqâshidî—dan berkembang sebagai wacana baru penafsiran Al-Qur'an—guna menyingkap fakta bahwa seluruh narasi ayat mengandung hikmah dan tujuan syariat. Beberapa turunan teori ini meliputi masalah publik dan masalah privat, sektoral hingga personal (*maqâshid Al-Qur'ân al-'âmmah wal-khâsshah*) (As'ad, 2017).

Ali Muhammad As'ad menyatakan setidaknya terdapat tujuh diktum tujuan umum ayat Al-Qur'an, meliputi: *Pertama*, pembinaan tauhid serta prinsip dogmatik dan keyakinan umat manusia, seperti tentang adanya konsep risalah dan kenabian dan pembalasan. *Kedua*, pengukuhan tentang kehormatan manusia serta perlindungan hak asasi manusia, terutama kalangan *mustadh'afin*. *Ketiga*, reorientasi terhadap perbaikan kualitas ibadah kepada Allah Swt dan meneguhkan ketakwaan. *Keempat*, seruan terhadap proses penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*). *Kelima*, membentuk kesalehan keluarga sekaligus emansipasi wanita. *Keenam*, membangun narasi keumatan; serta *Ketujuh*, seruan tentang universalitas nilai dan prinsip-prinsip kemanusiaan yang saling tolong-menolong.

Jika dikontekstualisasikan dengan tujuh diktum maqâshid Al-Qur'an di atas, zakat mengandung dua unsur masalah sekaligus, yaitu kemaslahatan individu sekaligus kemaslahatan sosial. Dalam kemaslahatan individu, zakat merupakan proses penyucian jiwa karena terminologi zakat mengandung dua pemaknaan, yaitu proses penyucian (*al-tathhîr*) dan sesuatu yang berkembang (*al-namâ'*) (Al-Malibari, 2009).

Zakat menjadi sarana menahan sifat tamak yang kerap menghinggapai seseorang ketika berada berasyik-masyuk dalam proses akumulasi kekayaan. Kesadaran yang timbul bahwa terdapat hak orang lain dari harta yang dimiliki, mendorong seseorang untuk menunaikan hak orang lain dengan segera. Upaya menahan diri (*self-restrain*) dari perilaku memakan bagian orang lain dari harta yang dimiliki, secara berkesinambungan juga mendidik *muzakki* untuk tidak melakukan tindakan korupsi, pencurian, atau perilaku memakan harta yang bukan menjadi haknya.

Mengeluarkan sebagian harta untuk berzakat didasarkan pandangan pada pemaknaan kedua dari terminologi zakat itu sendiri, berupa *al-namâ'* (harta yang berkembang). Konsep 'perkembangan' bermakna pada hakikatnya, harta yang dikeluarkan zakatnya tidak akan berkurang, melainkan akan bertambah. Zakat menimbulkan daya dorong dan motivasi kepada seseorang untuk terus aktif memberikan layanan terhadap *mustadh'afin*. Dengan demikian, secara tidak langsung zakat mendorong sikap produktif untuk mengusahakan harta yang lebih banyak di banding apa yang bisa diraih melalui cara yang halal, semata-mata untuk menutupi kebutuhan pribadi, orangtua dan keluarganya, sebagai orang yang paling diprioritaskan menerima zakat—begitupun dengan infak dan sedekah (Q.S. Al-Baqarah/02:215).

Al-Imam al-Jurjawi menekankan, ada tiga hikmah yang didapatkan dari upaya pensyariaan zakat bagi pribadi Muslim. *Pertama*, adanya pertolongan yang dapat diberikan Muslim bagi para penerima zakat sebagai orang-orang *mustadh'afin* dalam memenuhi kebutuhannya, serta dalam menunaikan kewajiban para *mustadh'afin* itu sendiri, seperti melaksanakan salat atau sekadar memenuhi kebutuhan keluarga *mustahik*. *Kedua*, zakat dapat membersihkan jiwa orang yang menunaikannya sekaligus menghindarkan sifat rakus, tamak dan mendidik *muzakki* untuk menebarkan sifat kasih terhadap orang lain. *Ketiga*, mendidik jiwa amanah, lantaran di dalam harta yang dimiliki Muslim terdapat amanah yang dibebankan Allah Swt agar ditunaikan kepada *mustadh'afin*, sebagaimana ditegaskan dalam Q.S Al-Tawbah/09:103 (Ali Ahmad, 2003).

Sementara itu, kemaslahatan publik yang terkandung dalam zakat memiliki makna yang sangat luas. Pada sub-bahasan sebelumnya, pemberlakuan zakat di dalam Al-Qur'an bertujuan untuk menghilangkan sekat dan batas orang kaya dan miskin. Kesenjangan ekonomi ini, sebagaimana ramalan John L Esposito, diakibatkan pengaruh kapitalisme global yang turut menghadirkan spektrum negatif dari pasar bebas yang selama ini menjadi ideologi mayoritas negara dunia-tak terkecuali negara mayoritas Muslim. Dalam pandangan sederhana saja, dapat dikatakan kapitalisme terlampau membesarkan hak kepemilikan pribadi yang bermuara pada sikap menumpuk harta kekayaan, sehingga kalangan marjinal sulit mendapat akses terhadap kekayaan (Ahmad, 2014).

Di saat bersamaan, Islam tidak membiarkan pertarungan dalam upaya bertahan hidup diserahkan sepenuhnya kepada mekanisme pasar tanpa adanya perantara yang mengadvokasi kepentingan dua belah pihak sekaligus. Dalam konteks demikian, para pemilik modal dengan segala *privilage*, berikut moda sosial dan kapital yang dimilikinya tampil sebagai kelompok yang memonopoli kekayaan. Sehingga yang terjadi adalah menyulitkan terdistribusinya kekayaan secara merata. Dengan hadirnya fungsi pemerintah untuk melakukan pemungutan zakat secara paksa, pemerintah memiliki kekuatan untuk meningkatkan kesempatan sosial dan ekonomi kalangan *mustadh'afin*.

Pemanfaatan zakat diharapkan menjadi modal utama agar lebih produktif dan secara efektif menaikkan taraf ekonomi. Setelah menerima zakat, kalangan *mustadh'afin* yang terbagi ke dalam delapan *ashnâf al-zakâh* dapat memainkan peran penting dalam menggerakkan roda perekonomian. Proses ini terus berjalan dan melahirkan kelas menengah baru dan secara simultan melanjutkan pendistribusian zakat kepada kelas di bawahnya, kendati terjadi perputaran roda ekonomi yang stabil melalui perputaran uang dan barang. Al-Qur'an mengungkap pentingnya perputaran uang secara merata demi mencegah timbulnya kapitalisasi modal sebatas pada kelas sosial tertentu, yaitu para pemilik modal (Q.S. Al-Hasyr/59:7).

Meletakkan nilai maqâshid al-syarî'ah dalam rekontekstualisasi zakat dapat dituangkan ke dalam narasi penyusunan agenda kerja dan kebijakan pemerintah. Agenda kebijakan yang berbasis pada kemaslahatan rakyat sejatinya telah dirumuskan sarjanawan Muslim jauh sejak beberapa abad silam. Al-Imam Al-Suyuthi, misalnya, menyatakan:

“Kebijakan yang ditempuh pemerintah harus berpijak pada upaya menciptakan kemaslahatan” (Al-Suyuthi, 1983).

Ketentuan ini telah diaplikasikan dalam banyak studi kanonisasi hukum Islam di beberapa negara. Sarjanawan Muslim Mesir, 'Abdurrazzaq al-Sanhuri, yang terlibat dalam proses penyusunan *Civil Code* atau konstitusi Mesir pada tahun 1924, menyatakan suatu ketentuan undang-undang dapat diakui secara syariat sepanjang memenuhi dua hal. *Pertama*, undang-undang atau kebijakan tersebut memuat nilai universal yang diakui seluruh kalangan, termasuk non-Muslim, seperti nilai keadilan, kesetaraan dan persamaan di hadapan hukum (*equal before the law*). *Kedua*, kebijakan atau undang-undang tersebut mampu menjembatani kepentingan publik serta menanggalkan kepentingan sektoral atau individu *an sich* (Alfitri, 2016).

Ijtihad baru seputar zakat dengan model demikian terlihat jelas dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat. UU tersebut merupakan implementasi kontekstualisasi zakat yang terus menyesuaikan perkembangan, situasi dan kebutuhan masyarakat. Tiga kata kunci implementasi maqâshid al-syarî'ah terhadap pengelolaan zakat ditemukan dalam beberapa norma yang terkandung dalam UU tersebut, meliputi perluasan domain zakat bagi kalangan *mustadh'afin*, perluasan harta yang wajib dizakati (*mashârif al-zakât*), serta peran pemerintah sebagai mitra agama dalam melakukan pengelolaan zakat sebagaimana dijelaskan dalam narasi berikut.

Model pendekatan pertama terlihat dalam pembacaan ulang struktur makna *mustadh'afin* serta konsep pembebasan budak (*raqabah*) yang banyak ditemukan di berbagai ayat. Dalam hermeneutika kontemporer, sarjanawan Muslim kontemporer melemparkan kritik penafsiran Al-Qur'an yang dianggap usang dan tidak relevan dengan perkembangan zaman serta isu aktual yang ada, terutama zakat sebagai manifestasi ajaran yang menyentuh dimensi sosial-horizantal. Misalnya, saat melakukan pembacaan terhadap konsepsi ayat yang berkenaan dengan penghapusan perbudakan (Q.S. Al-Balad/90:13), definisi budak tidak lagi dikenal dalam sosial masyarakat modern setelah ada deklarasi *Human Right* tentang penghapusan perbudakan dari dunia (Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, 1948).

Agar pemaknaan ayat tersebut sejalan dengan konteks saat ini, *raqabah* perlu ditakwil dengan “manusia yang terjerat lehernya”, mengingat *riqab* secara leksikal bermakna “leher yang terjerat” (Husein, 2020). Pemaknaan demikian tepat dipilih mengingat perbudakan di zaman modern hadir dalam berbagai bentuk, misalnya,

hegemoni sosial, politik dan ekonomi, sehingga melahirkan kaum-kaum marjinal dan papa di mana-mana.

Kegelisahan atas tafsir dan pandangan hukum fikih klasik menjadi model kedua pembacaan ulang atas konsepsi zakat sebagaimana diinisiasi Yusuf al-Qaradhawi. Ijtihad progresif yang dikembangkan Yusuf Al-Qaradhawi ditulis melalui karyanya, *Fiqh al-Zakâh* (Al-Qaradhawi, 1973). Melalui upaya rekonstruksi zakat yang dituangkan dalam studinya, Al-Qaradhawi mengkritisi pandangan yurisprudensi Muslim klasik yang tidak mewajibkan zakat niaga atau perdagangan. Menurut mereka, ketiadaan zakat niaga didasarkan pada kaidah terbebasnya mukalaf dari tanggungan, termasuk di antaranya menyangkut properti dan harta kepemilikan yang sebagiannya harus dibayarkan kepada pemerintah sebagai zakat. Kaidah tersebut berbunyi:

“Pada prinsipnya, manusia terbebas dari adanya tanggungan serta kewajiban” (Al-Zuhayli, 2006).

Kekeliruan menyikapi kaidah ini mengakibatkan tidak dikenalnya kewajiban atas zakat perniagaan dalam studi fikih klasik. Kekosongan hukum demikian, lanjut Al-Qaradhawi, sama saja dengan membiarkan terjadinya kelaparan serta kehancuran kaum marginal (Al-Qaradhawi, 1973). Pandangan demikian tentu bertentangan dengan prinsip dan tujuan pensyariaan zakat itu sendiri, yang dalam pandangan Ibn Hazm, mengindikasikan adanya kewajiban pemerintah dalam melakukan pengambilan harta zakat secara paksa (*ijbar*) demi menutupi kebutuhan masyarakat miskin (Yusuf Al-Qaradhawi 1973: 71).

Al-Qaradhawi menyitir 27 ayat Al-Qur’an yang menggandengkan perintah salat dan zakat dan tersebar di berbagai surat. Ini sekaligus mengafirmasi ijihad politik yang dilakukan Sahabat Abu Bakar ra dalam melakukan perlawanan terhadap kelompok yang menolak membayar zakat. Abu Bakar ra membaca secara utuh bagaimana Al-Qur’an mengintegrasikan kesalehan individu dan sosial sebagai doktrin ajaran Islam. Di saat bersamaan, Abu Bakar mengembangkan konsep zakat yang harus dibayarkan kepada Baitul Mal (perbendaharaan negara) sebagai konsekuensi seseorang mengucapkan syahadat. Dalam perspektif ini, Abu Bakar memperluas wilayah zakat pada aspek kebijakan publik dan konsep ketatanegaraan serta mengeluarkannya dari ritual ibadah personal *an sich* (Fouda, 2008).

Kebijakan yang dilakukan sahabat Abu Bakar ra sesungguhnya dapat ditilik pada relasi pensyariaan zakat yang mengalami dua fase penting. *Pertama*, fase penetapan zakat sebagai kewajiban dan ritual agama yang bersifat pilihan (*ikhtiyârî*) sebagaimana norma yang terkandung dalam Q.S. Al-Dzâriyât/51:19. Konsepsi zakat pada fase ini masih terbatas pada pendistribusian zakat pada orang-orang yang meminta secara langsung dan golongan yang memelihara diri dari meminta secara langsung. *Kedua*, fase pensyariaan zakat sebagai kewajiban agama yang bersifat paksaan (*ijbâriyyah*), sebagaimana termaktub dalam Q.S. Al-Tawbah/09:103 (Mamduh al-’Araby, 1988: 223).

IV. KESIMPULAN

Maqashid al-syari'ah sebagai prinsip, paradigma dan wacana ijtihad baru hukum Islam yang dibalut pemaknaan nilai dalam Pendidikan Islam mengantarkan alternatif baru dan cara pandang tentang zakat sebagai bagian integral dari konsepsi salat. Jika sebelumnya zakat ditempatkan pada urutan ketiga dalam hierarki doktrin Islam, pembacaan ini perlu dirumuskan ulang mengingat zakat sebagai repretasi kesalehan sosial menjadi bagian yang tak dapat dipisahkan dengan salat sebagai manifestasi kesalehan individu. Dua puluh tujuh ayat (27) Al-Qur'an yang menggandengkan dualisme salat-zakat menjadi potret bahwa ajaran Islam mendukung segala upaya untuk menuntaskan dinamika kemanusiaan, terutama dalam mengentaskan kemiskinan.

Gagasan rekontekstualisasi tentang fikih zakat sebagaimana digagas para ulama patut diapresiasi, mengingat kebutuhan masyarakat dan masalah sebagai pendekatan baru hukum Islam juga turut berkembang. Apa yang kita yakini sebagai bagian statis dari ketentuan ayat Al-Qur'an (*al-tsabât*) perlu didiskusikan kembali. Pandangan tersebut lahir sesungguhnya muncul bukan dari Al-Qur'an itu sendiri, melainkan akibat pembacaan tafsir Al-Qur'an yang sejatinya berkarakter dinamis, terutama pada domain hukum muamalah yang berkaitan dengan interaksi sosial kemasyarakatan. Kehadiran pemerintah sebagai pengelola zakat juga diakui syariat untuk mendistribusikan zakat demi kepentingan perbaikan sosial ekonomi kaum *mustadh'afin*, yang belakangan terkena dampak paling signifikan seiring hegemoni dari ideologi kapitalisme yang melanda negara-negara Muslim mayoritas, tak terkecuali Indonesia.

Rekontekstualisasi zakat juga di satu sisi relevan dengan pemaknaan filosofis-normatif zakat serta nilai yang terkandung dalam Pendidikan Islam yang membidik seluruh harta yang memiliki potensi untuk berkembang, meliputi harta perniagaan, perikanan, perdagangan saham, dan sebagainya. Seluruh upaya ijtihad progresif patut disejajarkan dengan produk ijtihad masa lalu, terlebih pada dimensi humanisme yang terkandung dalam zakat, apalagi merupakan doktrin ajaran serta pendidikan Islam kendati membawa misi rahmat bagi seluruh umat manusia.

V. DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, M, 2014, Esposito dan Kapitalisme Di Bumi Islam. *Jurnal Penelitian*, 11(2), 231–248. <http://id.wikipedia.org>
- Al-'Araby, M. M, 1988, *Dawlat al-Rasul fil-Madinah*. Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah lil-Kitab.
- Alfitri, 2016, Putusan Mahkamah Konstitusi sebagai Tafsiran Resmi Hukum Islam di Indonesia. *Jurnal Konstitusi*, 11(2), 296–314.
- Al-Ghazali, A. H, 1993, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ali Ahmad, A.-J, 2003, *Hikmat al-Tasyri' wa-Falsafatuhu*.
- Al-Jawziyah, I. Q, 1968, *I'lam al-Muwaqqi'in: Vol. III*. Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah.

Mubarak

- Al-Malibari, Z. al-D. ibn 'Abd al-'Aziz, 2009, *Fath al-Mu'in*. Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Al-Qaradhawi, Y, 1973, *Fiqh al-Zakah* (2nd ed.). Muassasat al-Risalah.
- Al-Qaradhawi, Y, 2008, *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah Bayna al-Maqashid al-Kulliyah wal-Nushush al-Juz'iyah* (3rd ed.). Dar al-Shuruq.
- Al-Raysuni, A., & Muhammad Jamal Barut, 2000, *al-Ijtihad: al-Nass, al-Maslahah, wal-Waqi'*. Dar al-Fikr.
- Al-Suyuthi, J. al-D. 'Abd al-R, 1983, *Al-Asybah wal-Nazhair*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Syathibi, A. I, 1997, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah: Vol. II*. Dar Ibn 'Affan.
- Al-Syinqithi, 1994, *al-Washf al-Munasib li-Syar'i al-Hukm*. 'Imadah al-Baths al-'Ilmi.
- Al-Thufi, N. al-D, 1993, *Risalah fi Ri'ayat al-Mashlahah*. Al-Dar Al-Mishriyah Al-Lubnaniyah.
- Al-Zarqa, M. M. (n.d.). *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Dar al-Qalam.
- Al-Zuhayli, M. M, 2006, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah wa-Tathbiqatuha fil-Madzahib al-Arba'ah*. Dar al-Fikr.
- As'ad, A. M, 2017, al-Tafsir al-Maqashidi lil-Qur'an al-Karim. *Jurnal Islamiyyat Al-Ma'rifah*, 24(89).
- Badawi, N. M, 2012, al-Tahaddiyat al-Siyasiyyah al-Mu'ashirah Bayna al-Ta'shil wa al-Tajdid wa al-Tsabit wa al-Mutaghayyir. *Rabithat Al-'alam al-Islamiyy*.
- Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, Pub. L. No. 217 A (III), United Nations (1948).