
PENELITIAN

PEMIKIRAN SYEKH MUHAMMAD ARSYAD AL-BANJARI TENTANG ZAKAT DALAM KITAB *SABÎL AL-MUHTADÎN* : ANALISIS INTERTEKSTUAL

OLEH MUSLICH SHABIR

ABSTRACT:

Sabil al-Muhtadin is a fiqh book written by Muhammadd Arsyad al-Banjari (d. 1812) in year 1193-1995 H / 1779-1781 A.D. Backgrounds of its written are, for example, desires to improve currently available Malay fiqh book entitled *ash-Shirath al-Mustaqim* written by Syekh Nuruddin Ar-Raniri. There are three significant thoughts on almsgiving / zakat described in *Sabil al-Muhtadin*, which are not explained in *ash-Shirath al-Mustaqim*. First, there are no obligation to almsgiving on jewelries except gold and silver jewelry. Second, portion of the needy are allowed to be utilized for production interests. Third, involvement of imam (leader) in managing zakat / almsgiving especially in giving zakat / almsgiving to the needy for productive interests. Those thoughts are evaluated by research team of IAIN Antasari Banjarmasin and Rasyidah HA as the result of Al-Banjari's individual interpretation and judgment (ijtihad).

Al-Banjari in his preface of *Sabil al-Muhtadin* described that during his writing of this book, he based on books written by muta'akhirin scholars in Syafi'i mazhab in particular al-Anshari's *Fath al-Wahhab* (d. 926), al-Haitami's *Tuhfat al-Muhtaj* (d. 973), asy-Syarbini's *Mughni al-Muhtaj* (d. 977) and ar-Ramli's *Nihayat al-Muhtaj* (d. 1004). With the confession of Al-Banjari, it is necessary to do research using intertextual approach to find out whether those thoughts are the results of his individual interpretation and judgment (ijtihad). After reviewing all named references, it turned out that what are evaluated as ijtihad results are already discussed by previous scholars.

Key Words: *The Needy, Productive almsgiving / Zakat, Intertextual, Ijtihad*

PENDAHULUAN

Zakat merupakan salah satu dari lima rukun Islam yang tidak hanya berdimensi vertikal saja, tetapi sekaligus berdimensi horizontal atau ibadah sosial. Zakat merupakan ibadah *mâliyyah ijtimâ`iyyah*, yakni ibadah yang berkaitan dengan ekonomi kemasyarakatan sehingga keberadaannya sangat penting di dalam mengantisipasi kesenjangan sosial yang ada.

Penyebutan kata “zakat” yang digandengkan dengan kata “salat” (berada dalam

satu ayat) dalam al-Qur'an terdapat pada 26 tempat. (Al-Baqi, 1981: 331-332). Hal ini menunjukkan betapa eratnya hubungan antara keduanya, dan sekaligus menunjukkan bahwa kedudukan zakat itu hampir sejajar dengan kedudukan salat. Akan tetapi, dalam kenyataannya, pelaksanaan rukun Islam yang satu ini belum sebanding dengan pelaksanaan rukun Islam yang semata-mata bersifat vertikal, padahal manfaat dari zakat itu tidak hanya kembali kepada dirinya sendiri tetapi dirasakan pula oleh orang lain. Bila zakat ini dilaksanakan oleh segenap kaum muslimin yang berkewajiban untuk menunaikannya dengan konsekuen dan dikelola dengan manajemen yang baik niscaya hal itu akan bisa mengurangi kesenjangan sosial dan dapat mengentaskan mereka dari lembah kemiskinan. Zakat merupakan sumber dana potensial yang strategis bagi upaya membangun perekonomian ummat, sehingga pendapat yang memperbolehkan zakat untuk digunakan sebagai modal usaha perlu mendapatkan dukungan. Tepatlah kiranya apa yang disebutkan dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, Bab V, Pasal 16 ayat (2) yang menyatakan: "Pendayagunaan hasil pengumpulan zakat berdasarkan skala prioritas kebutuhan mustahiq dan dapat dimanfaatkan untuk usaha yang produktif". (Departemen Agama, 2001: 8)

Pendapat semacam itu sudah pernah digulirkan di Nusantara pada akhir abad ke-18 Masehi oleh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari (1122-1227 H./1710-1812 M.) dalam kitabnya *Sabil al-Muhtadîn li at-Tafaqquh fi Amr ad-Dîn*. Kitab itu menjelaskan bahwa pemberian zakat kepada fakir dan miskin itu bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan sesaat yang bersifat konsumtif saja, tetapi hendaknya zakat itu bisa bersifat produktif. Pernyataan al-Banjari yang seperti itu, oleh Tim Peneliti IAIN Antasari Banjarmasin (1988/1989: 63-65) dan oleh Rasyidah HA (1990: 112-114) dianggap sebagai hasil *ijtihad* al-Banjari. Kesimpulan ini perlu dipertanyakan, karena pendapat semacam itu sudah dibahas dalam kitab-kitab fiqh terdahulu, seperti: *Tuhfat al-Muhtâj bi Syarh al-Minhâj*, (Al-Haitami, nd: 164-166) *Mughnî al-Muhtâj ilâ Ma`rifati Ma`âni Alfâzh al-Minhâj* (Asy-Syarbini, 1994: 185-186) dan *Nihâyat al-Muhtâj ilâ Syarh al-Minhâj*.(Ar-Ramli, 1938: 159-160). Bila ditelusuri lebih jauh lagi, semangat pemberian zakat untuk usaha produktif itu telah disampaikan oleh `Umar bin al-Khaththâb yang menyatakan bahwa pemberian zakat hendaknya bisa mengentaskan kemiskinan meskipun dengan memberikan seratus ekor onta karena tujuan zakat adalah untuk menjadikan mereka tidak lagi sebagai penerima zakat (*mustahiq*). Di samping itu, ia juga memperbolehkan zakat diberikan kepada salah satu kelompok *mustahiq* saja. (Jay, 1989: 468-469)

Kitab *Sabil al-Muhtadîn* adalah sebuah kitab fiqh yang ditulis oleh al-Banjari pada tahun 1193-1195 H./1779-1781 M. Kitab ini dikenal luas di kalangan kaum muslimin di kepulauan Nusantara, dan sampai saat ini masih banyak dipergunakan, khususnya di Kalimantan dan Sumatera. (Azra, 1994: 269, Bruinessen, 1995: 154) Di daerah Kalimantan Selatan, khususnya Banjarmasin, kitab *Sabil al-Muhtadîn* masih banyak dibaca orang, bahkan dipergunakan sebagai acuan dalam pengajian-pengajian, antara lain di Masjid "Sabilal Muhtadin", masjid raya di pusat kota Banjarmasin yang mengambil nama pada nama kitab tersebut. Mahmud Yunus juga menyatakan bahwa *Sabil al-Muhtadîn* termasuk kitab-kitab yang dikaji di Aceh sesudah santri tamat mengaji al-Qur'an di samping *ash-Shirâth al-Mustaqîm*, *Masâ'il al-Muhtadî*, *Bidâyah*, *Miftâh al-Jannah*, *Majmû` Furû` Masâ'il* dan lain sebagainya yang semuanya ditulis dengan huruf Arab dalam bahasa Melayu. (Yunus, 1979: 175-176) Kitab *Sabil al-Muhtadîn* juga tersebar

di Brunei Darussalam, Kamboja, Thailand dan Malaysia, bahkan tersimpan pula di berbagai perpustakaan besar di dunia Islam, seperti di Mekkah, Mesir, Turki dan Beirut. (Abdullah, 1984: 47) Melalui kitab ini, Karel A. Steenbrink menyatakan bahwa al-Banjari merupakan satu-satunya tokoh yang mengarang begitu luas dan sistematis di bidang fiqh dalam bahasa Melayu. (Steenbrink, 1984: 91)

Penulisan *Sabîl al-Muhtadîn*, sebagaimana diakui sendiri oleh al-Banjari, dilatarbelakangi oleh suatu keinginan untuk menyempurnakan kitab fiqh berbahasa Melayu yang telah ada (yakni kitab *ash-Shirâth al-Mustaqîm*) di samping adanya permintaan dari penguasa di Banjarmasin waktu itu (yaitu Sultan Tahmidullah bin Sultan Tamjidullah). Di dalam mukaddimah kitabnya itu, al-Banjari menyatakan bahwa *ash-Shirâth al-Mustaqîm* merupakan kitab yang sangat baik; de-ngan demikian, bisa dimengerti bila penyusunan *Sabîl al-Muhtadîn* itu sangat dipengaruhi oleh *ash-Shirâth al-Mustaqîm*. Dalam kaitan ini, Azyumardi Azra menyatakan bahwa *Sabîl al-Muhtadîn* pada dasarnya hanyalah merupakan penjelasan, atau sampai batas tertentu adalah revisi atas *ash-Shirâth al-Mustaqîm*. (Al-Banjari, 1259 H.) Di dalam mukaddimah kitabnya itu pula, al-Banjari juga menyatakan bahwa di dalam menyusun kitabnya itu, ia mengambil referensi kitab-kitab yang *mu`tabar* di kalangan ulama *muta`akhhirin* dalam madzhab Syafi`i terutama: *Syarah Manhaj* oleh Abu Yahyâ Zakariyâ al-Anshâri, *Tuhfat al-Muhtâj bi Syarh al-Minhâj* oleh Syihâbuddin Ahmad bin Hajar al-Haitami, *Mughnî al-Muhtâj ilâ Ma`rifati Ma`âni Alfâzh al-Minhâj* oleh Syamsuddin Muḥammad bin Muḥammad al-Khathîb asy-Syarbînî dan *Nihâyat al-Muhtâj ilâ Syarh al-Minhâj* oleh Syamsuddin Muḥammad bin Abi al-`Abbas Ahmad bin Hamzah bin Syihabuddin ar-Ramli. (Al-Banjari, 1259 [H]: 4) Mengingat adanya pengakuan al-Banjari itu, maka perlu diadakan analisis intertekstual untuk mengetahui seberapa jauh keterkaitan pemikiran al-Banjari tentang zakat yang terdapat dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* zakat dengan kitab-kitab referensi yang disebutkan itu.

Berdasarkan latar belakang permasalahan sebagaimana disebutkan di atas, maka ada dua pokok permasalahan yang harus dicarikan jawabannya, yaitu:

1. Apa pemikiran al-Banjari tentang zakat dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn*?
2. Bagaimana keterkaitan pemikiran zakat al-Banjari tersebut dengan pemikiran ulama sebelumnya, terutama yang terdapat pada kitab-kitab referensi yang disebutkan di dalam mukaddimah kitab *Sabîl al-Muhtadîn*?

Tulisan yang membahas tentang kehidupan al-Banjari sudah cukup banyak antara lain: “Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Ulama Besar Juru Da`wah” yang ditulis oleh Zafry Zamzam, “Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Matahari Islam” oleh H.W. Shaghir Abdullah, “Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari” oleh Abu Daudi, “Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari” oleh Yusuf Halidi. Buku-buku tersebut memuat riwayat hidup al-Banjari sejak dari masa kecil, pendidikan, aktivitas da`wah termasuk karya-karya tulisnya, keluarga dan silsilâh mulai dari al-Banjari sampai sekarang. Penelitian yang mengkaji pemikiran al-Banjari dapat dijumpai antara lain pada “Pemikiran-Pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari” oleh Tim Peneliti IAIN Antasari Banjarmasin dan “Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Fiqh” yang merupakan tesis yang ditulis oleh Rasyidah HA untuk mendapatkan gelar Magister pada Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (tahun 1990). Dalam kaitannya dengan masalah

zakat, kedua penelitian itu berkesimpulan bahwa pendapat tentang dipergunakannya zakat untuk hal-hal yang bersifat produktif misalnya untuk sewa tanah atau untuk modal usaha bagi fakir miskin itu merupakan hasil ijtihad al-Banjari.

Untuk dapat mengungkapkan pemikiran al-Banjari tentang zakat secara utuh, diperlukan perbandingan dengan teks-teks lain yang telah ada sebelumnya, artinya perlu diterapkan prinsip intertekstual. Pemahaman atas jenis sastra yang demikian ini memberi petunjuk akan alat-alat pertautan suatu karya dengan dunia sastranya dan antar karya-karya sastra Melayu itu sendiri. (Soeratno, 1982: 9-10) Pertautan itu akan menunjukkan kedudukan *Sabîl al-Muhtadîn* dalam konstelasi dunia sastra Melayu. Prinsip intertekstual ini memandang setiap teks sastra perlu dibaca dengan latar belakang teks-teks lain, dalam arti bahwa penciptaan dan pembacaan tidak dapat dilakukan tanpa adanya teks-teks lain sebagai acuan. Hal itu juga tidak berarti bahwa teks baru hanya mengambil teks-teks sebelumnya sebagai acuan, tetapi juga menyimpangi dan mentransformasikannya dalam teks-teks yang dicipta kemudian. (Teeuw, 1984: 145-146) Julia Kristeva mengatakan bahwa setiap teks merupakan mosaik kutipan-kutipan, penyerapan, dan transformasi teks-teks lain. (Culler, 1975: 139) Karya sastra yang melatarbelakangi penciptaan karya sastra sesudahnya, oleh Riffaterre, disebut sebagai hipogram. (Culler, 1981: 83) Hipogram merupakan karya yang menjadi dasar penciptaan karya lain yang lahir kemudian. Karya yang diciptakan berdasarkan hipogram itu disebut sebagai karya transformasinya karena mentransformasikan hipogram itu. Hipogram itu tidaklah selalu eksplisit, disebutkan dalam teks, mungkin terjadi di luar kesengajaan pengarangnya karena pengenalannya dengan cipta sastra sebelumnya. (Culler, 1981: 83) Di lain pihak, hipogram itu dapat juga dibuktikan secara tekstual, seperti di dalam *Sabîl al-Muhtadîn*, di mana pengarangnya menyebutkan antara lain *ash-Shirâth al-Mustaqîm* oleh Nuruddin ar-Raniri, *Syarah Manhaj* oleh Zakariyâ al-Anshârî, *Mughnî* oleh Khathîb Syarbîni, *Tuhfah* oleh Ibnu Hajar dan *Nihâyah* oleh ar-Ramlî. Dengan demikian, kitab-kitab tersebut merupakan hipogram dari *Sabîl al-Muhtadîn*, dan *Sabîl al-Muhtadîn* itu sendiri merupakan karya transformasinya.

Kemudian, secara operasional, karena penelitian ini termasuk dalam katagori penelitian literer atau studi teks, maka kegiatan penelitian ini dipusatkan pada kajian buku-buku yang memiliki keterkaitan dengan topik. Sumber informasi tersebut dibedakan menjadi dua:

1. Sumber primer, yakni informasi yang berasal dari karya tulis tokoh yang menjadi obyek kajian, yakni kitab *Sabîl al-Muhtadîn* sendiri, dan juga kitab-kitab rujukan yang disebutkan oleh al-Banjari di dalam mukaddimah kitabnya, yakni *ash-Shirâth al-Mustaqîm*, *Fath al-Wahhâb*, *Mughnî al-Muhtâj*, *Nihâyat al-Muhtâj* dan *Tuhfat al-Muhtâj*.
2. Sumber sekunder, yakni informasi yang berasal dari orang lain yang ada kaitannya dengan pembahasan ini.

Selanjutnya, dalam analisis data, peneliti menggunakan metode analisis kualitatif dengan pendekatan analisis isi (*content analysis*). Analisis isi dipergunakan di sini dengan maksud supaya hasil dari penelitian ini dapat menyajikan generalisasi, artinya temuannya mempunyai sumbangan teoritik. (Muhajir, 1992: 77) Dalam analisis isi ini dimungkinkan adanya perbandingan satu naskah dengan naskah yang lainnya. (Nawawi, 1991: 68)

BIOGRAFI SYEKH MUHAMMAD ARSYAD AL-BANJARI

Syekh Muhammad Arsyad bin `Abdullah al-Banjari dilahirkan, dibesarkan dan mengabdikan dirinya dalam pengembangan Islam sampai meninggal dunia di Banjar, daerah sekitar Banjarmasin sampai ke Martapura. (Daud, 1997: 1) Ia dilahirkan di kampung Lok Gobang, dekat kampung Kalampayan, Martapura, Kalimantan Selatan pada hari Kamis tanggal 15 Shafar 1122 H (1710 M) dari pasangan `Abdullah dan Aminah. Pasangan suami istri itu mempunyai lima orang anak yaitu: Arsyad, `Abidin, Zainal `Abidin, Nurmein dan Nurul Amin. (Abdullah, 1982: 6)

al-Banjari pertama kali memperoleh pendidikan keluarga sampai usia delapan tahun. Di kala usia yang masih kanak-kanak itu, sudah tampak ketinggian intelegensinya di mata orang tua dan masyarakat sekitarnya. Sultan Tahliillah, yang berkuasa di Banjar waktu itu, bertemu dengan al-Banjari dan tertarik oleh kecerdasan anak tersebut terutama dalam kemampuannya melukis keindahan alam yang mengagumkan. Kemudian Sultan meminta kepada kedua orang tuanya untuk membawa al-Banjari ke istana untuk dididik di kalangan kraton. Permintaan Sultan pun dipenuhi oleh kedua orang tuanya demi kepentingan dan kebahagiaan anaknya di kemudian hari. Sejak saat itu, di usia yang baru delapan tahun, ia harus berpisah dengan kedua orang tuanya dan tinggal di kraton. (Halidi, 1980: 21-22). Di dalam kraton, ia diperlakukan sebagai anak kandung oleh Sultan, dididik bersama-sama dengan anak-anak Sultan yang lain untuk belajar mengaji al-Qur`an dan beberapa cabang ilmu pengetahuan agama lainnya.

Setelah mencapai usia yang cukup matang untuk berkeluarga, ia dikawinkan oleh Sultan dengan seorang perempuan warga istana yang bernama Bajut. Pada saat isterinya sedang hamil, waktu itu usia al-Banjari sekitar 30 tahun, Sultan memberangkatkannya ke Makkah al-Mukarramah untuk menunaikan ibadah haji sekaligus bermukim di sana untuk menuntut ilmu. (Halidi, 1980: 26-27). Ia menuntut ilmu di Makkah selama 30 tahun; dan guru-gurunya di berbagai disiplin ilmu antara lain: Syekh `Athâ`illâh bin Ahmad al-Mishrî, Syekh Ahmad bin `Abdul Mun`im ad-Damanhurî, Syekh Sayyid Abul Faidh Muhammad Murtadhâ bin Muhammad az-Zabîdî, Syekh Hasan bin Ahmad `Akisy al-Yamânî, Syekh Sâlim bin `Abdullâh al-Bashrî, Syekh Shiddîq bin `Umar Khân, Syekh `Abdullâh bin Hijâzî asy-Syarqâwî, Syekh `Abdur Rahmân bin `Abdul `Azîz al-Maghrabî, Syekh Sayyid `Abdur Rahmân bin Sulaimân al-Ahdal, Syekh `Abdur Rahmân bin `Abdul Mubîn al-Fathânî, Syekh `Abdul Ghanî bin Syekh Muhammad Hilâl, Syekh `Abid as-Sandî, Syekh `Abdul Wahhâb ath-Thanthâwî, Syekh Sayyid `Abdullâh Mirghânî, Syekh Muhammad bin Ahmad al-Jauharî, Syekh Muhammad Zein bin Faqîh Jalaluddin Aceh. Sedangkan sahabat-sahabat karibnya yang berasal dari tanah air antara lain: `Abdul ash-Shamad al-Falimbani, `Abdur Rahman Mashri dan `Abdul Wahhab Bugis. Ketika di Makkah, al-Banjari mendapatkan kesempatan untuk mengajar di Masjid al-Haram. (Usman, 1994: 156, Daudi, 1996: 25-26)

Setelah merasa cukup belajar di Makkah, ia bersama ketiga sahabatnya itu bermaksud untuk melanjutkan belajar ke Mesir. Sebelum ke Mesir, mereka singgah di Madinah dan tinggal di rumah Syekh `Abdul Karîm Samman, seorang ulama di bidang tasawuf. Di sana mereka memperdalam ilmu tasawuf sehingga al-Banjari mendapatkan ijazah dengan kedudukan sebagai khalifah. (Usman, 1994: 156) Saat itu di Madinah baru saja kedatangan seorang guru besar dari Mesir yakni Syekh Muhammad Sulaimân al-Kurdî yang mengajar di Masjid Nabawi. Mereka ikut belajar kepada Syekh al-Kurdî bersama-

sama dengan murid-muridnya yang lain. Dalam pandangan al-Kurdî, al-Banjari termasuk murid yang cerdas sehingga al-Kurdî memberikan apresiasi kepadanya dengan meminta untuk duduk di tengah bersama-sama dengan al-Kurdî, sementara murid-murid yang lain duduk mengelilinginya.

Setelah kurang lebih lima tahun belajar di Madinah, mereka mohon izin kepada al-Kurdî untuk melanjutkan belajar ke Mesir, sebagaimana niat mereka sebelum tinggal di Madinah. Akan tetapi Syekh al-Kurdî tidak begitu setuju, bahkan menganjurkan supaya mereka kembali saja ke tanah air. Al-Kurdî menyatakan bahwa ilmu yang mereka peroleh selama belajar di tanah suci sudah sangat memadai untuk dikembangkan di kampung halaman mereka. Mereka mematuhi anjuran al-Kurdî dan akhirnya mereka kembali ke tanah air, pada tahun 1186 H./1772 M. (Halidi, 1980: 30-33)

Dalam perjalanan ke kampung halaman, mereka singgah beberapa lama di Pulau Penyengat Riau, bahkan al-Banjari sempat mengajar di sana. Setelah itu, mereka juga singgah di Betawi menjadi tamu `Abdur Rahman Mashri yang sama-sama pulang dari tanah suci. Selama di Betawi, mereka mengunjungi masjid-masjid yang ada di sana, dan al-Banjari yang pandai di bidang ilmu falak membetulkan arah kiblat beberapa masjid, antara lain Masjid Jembatan Lima, Masjid Luar Batang dan Masjid Pekojan. Setelah sekitar dua bulan berada di Betawi, al-Banjari melanjutkan perjalanannya untuk pulang, dan sampai di Banjar pada bulan Ramadhan 1186 H. bertepatan dengan bulan Desember 1772 M. (Daudi, 1996: 34-35)

Sultan Banjar yang berkuasa waktu itu, yakni Sultan Tahmidullah (Susuhunan Nata Alam) yang naik tahta tahun 1761 M, memberikan sebidang tanah kepada al-Banjari. Kawasan itu, yang kemudian dikenal dengan nama "Dalampagar", dijadikan pusat kegiatan dakwah (semacam pondok pesantren) oleh al-Banjari. (Daudi, 1996: 34-35) Di situlah al-Banjari mengajar anak-anak dan santri-santrinya, di samping berdakwah kepada semua lapisan masyarakat, dari kalangan rakyat biasa sampai kalangan bangsawan/keluarga kerajaan. Al-Banjari wafat pada tanggal 6 Syawal 1227 H./13 Oktober 1812 dalam usia 105 tahun menurut hitungan tahun Hijriyah atau 102 menurut hitungan tahun Masehi. (Daudi, 1996: 248, Halidi, 1972: 44)

Di dalam kesibukannya mengajar dan berda`wah, al-Banjari juga menulis beberapa kitab, antara lain: *Ushûl ad-Dîn* (ditulis pada tahun 1188 H./1774 M.), *Tuhfat ar-Râghibîn fi Bayâni Haqîqat Îmân al-Mu'minîn wa Mâ Yufsiduh min Riddat al-Murtaddîn* (ditulis oleh al-Banjari pada tahun 1188 H./1774 M.), *Kitâb al-Farâ'idh, Kitâb an-Nikâh* (pernah diterbitkan di Istanbul pada tahun 1304 H.), *Luqthat al-`Ajlân fi Bayân Haidh wa Istihâdhat wa Nifâs an-Niswân* (dicetak pada tahun 1992 M.), *Al-Qaul al-Mukhtashar fi `Alâmat al-Mahd al-Muntazhar* (ditulis pada tahun 1196 H.), *Kanz al-Ma`rifah, Ilmu Falaq, Fatâwâ Sulaimân Kurdî, Mushhaf al-Qur`ân al-Karîm* dan *Sabîl al-Muhtadîn li at-Tafaqquh fi Amr ad-Dîn*. Kitab yang disebutkan terakhir ini merupakan fiqh Melayu yang sangat terkenal di Nusantara, Malaysia, Thailand dan Kamboja; dan merupakan hasil karya al-Banjari yang monumental. Kitab ini tersimpan di perpustakaan-perpustakaan besar di dunia Islam, seperti di Makkah, Mesir, Turki dan Beirut. (Abdullah, 1982: 47)

DESKRIPSI KITAB SABÎL AL-MUHTADÎN

Manuskrip *Sabîl al-Muhtadîn* didapatkan di tiga lokasi yaitu Perpustakaan Nasional

di Jakarta, Museum Lambung Mangkurat di Banjarbaru, Kalimantan Selatan, dan Bayt al-Qur'an & Museum Istiqlal di Taman Mini Indonesia Indah (TMII) Jakarta. Manuskrip *Sabîl al-Muhtadîn* juga didapatkan di tangan ahli waris Syekh Muḥammad Arsyad al-Banjari di Kompleks Madrasah "Sullamul `Ulum" Dalampagar, Martapura, Kalimantan Selatan. Naskah *Sabîl al-Muhtadîn* yang sudah berupa cetakan dapat diketemukan di Perpustakaan IAIN Walisongo Semarang dan di toko kitab yang ada di Semarang.

Menurut Muhd. Shaghir Abdullah (1985: 80-81), kitab *Sabîl al-Muhtadîn* ini pertama kali dicetak pada bulan Sya`ban tahun 1300 H. di Mekkah setelah dikoreksi oleh Syekh Aḥmad bin Muḥammad Zain bin Mushthafa al-Fathani. Setelah itu, kitab *Sabîl al-Muhtadîn* yang telah di-*tashḥih* oleh al-Fathani itu dicetak di Konstantinopel (tahun 1302 H.) tanpa mencantumkan *ash-Shirâth al-Mustaqîm* oleh ar-Raniri di bagian pinggirnya. Cetakan Mesir yang di bagian pinggirnya dicantumkan *ash-Shirâth al-Mustaqîm* ada yang menyebutkan tahun penerbitannya (antara lain 1307 H.) dan ada pula yang tidak menyebutkannya. Selanjutnya kitab itu dicetak di berbagai percetakan di Mekkah, Mesir, Turki maupun percetakan-percetakan di Nusantara sebelum dan sesudah Perang Dunia II. Cetakan-cetakan itu semuanya berdasarkan pada naskah yang telah di-*tashḥih* oleh Syekh Aḥmad al-Fathani tersebut. Apabila dicermati, memang pada halaman 268 jilid II semua cetakan kitab *Sabîl al-Muhtadîn* tercantum ungkapan pujian Syekh Aḥmad al-Fathani dalam Bahasa Melayu yang disertai pula dengan sya`ir dalam Bahasa Arab.

Kitab *Sabîl al-Muhtadîn* memang tidak membahas semua masalah fiqh, tetapi hanya membahas bidang ibadah, yang barangkali dinilai oleh al-Banjari sebagai bagian yang paling penting dibanding bidang-bidang lainnya. Pemaparan al-Banjari dalam kitabnya itu memang cukup luas dan mendalam sehingga jika dibandingkan dengan kitab *ash-Shirâth al-Mustaqîm* yang telah ada lebih dulu itu maka kitab *Sabîl al-Muhtadîn* ini kurang lebih lipat tiga kali dalam membahas materi yang sama dengan menggunakan bahasa yang sama pula. Steenbrink menilai, tak ada seorang pun tokoh ulama yang mengarang di bidang fiqh dengan Bahasa Indonesia yang luas seperti al-Banjari. (Steenbrink, 1988: 91) Hal ini mengindikasikan bahwa al-Banjari sangat besar kemauannya untuk memperkenalkan ilmu fiqh kepada masyarakatnya. Di samping menulis di bidang fiqh ibadah, al-Banjari juga menulis kitab-kitab fiqh di bidang lainnya seperti masalah pernikahan dan pembagian warisan dengan bahasa Melayu.

Selanjutnya, penulis sajikan sistematika dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn*, di mana kitab itu diawali dengan *Muqaddimah* yang menyebutkan latar belakang atau alasan penulisan kitab *Sabîl al-Muhtadîn*, mulainya penulisan kitab yaitu pada tahun 1193 Hijriyah, dan dijelaskan bahwa kitab itu adalah kitab fiqh yang menganut madzhab Syafi`i. Selanjutnya disebutkan kitab-kitab rujukan yang dipergunakan untuk menyusun kitab seperti *Syarah Manhaj* oleh Abu Zakariya Yahya al-Anshari, *Mughni* oleh Syekh Khathib Syirbini, *Tuhfah* oleh Syekh Ibnu Hajar al-Haitami, *Nihâyah* oleh ar-Ramlî, serta beberapa *matan*, *syarah* dan *hasyiyah*

Setelah *Muqaddimah*, al-Banjari membagi Kitab *Sabîl al-Muhtadîn* menjadi delapan bagian atau yang disebut dengan "Kitab". Pertama, *Kitâb ath-Thahârah* yakni bagian yang menerangkan tentang bersuci, yang terdiri dari tujuh bab, yang masing-masing bab terdiri dari beberapa fasal. Kedua, *Kitâb ash-Shalâh* yakni bagian yang menerangkan tentang salat. Bagian ini merupakan bagian yang paling panjang (sekitar

38% dari keseluruhan pembahasan), terdiri dari sepuluh bab yang pada masing-masing bab terdapat beberapa fasal. Ketiga, *Kitâb az-Zakâh* yakni bagian yang menerangkan tentang zakat. Bagian ini terdiri dari lima bab yaitu: bab tentang zakat hewan, bab tentang zakat tumbuh-tumbuhan, zakat emas dan perak, bab tentang zakat ma`din, rikaz dan perniagaan, dan bab tentang zakat fithrah. Keempat, *Kitâb ash-Shiyâm* yakni bagian yang menerangkan tentang puasa. Di bagian ini tidak ada bab, langsung fasal, dan di sini ada tujuh fasal, yaitu fasal-fasal tentang rukun puasa dan syarat orang yang berpuasa, syarat wajib puasa, bolehnya tidak puasa, sunat puasa, *fidyah*, *kafarat jima`* dalam puasa Ramadhan, dan fasal tentang puasa sunat. Kelima, *Kitâb al-I`tikâf* yakni bagian yang menerangkan tentang i`tikaf. Dalam kitab ini dijelaskan tentang rukun dan syarat i`tikaf; dan hanya terdapat satu fasal, yakni tentang hal-hal yang membatalkan i`tikaf. Keenam, *Kitab al-Hajj wa al-Umrah* yakni bagian yang menerangkan tentang haji dan `umrah. Bagian terdiri dari dua bab, yaitu: bab tentang miqat haji dan `umrah dan bab tentang qurban, dan dalam bab ini dijelaskan tentang qurban; dan di dalamnya hanya terdapat satu fasal yakni tentang `aqiqah. Ketujuh, *Kitâb ash-Shaid wa adz-Dzabâ`ih* yakni bagian yang menerangkan tentang perburuan dan penyembelihan. Pada bagian ini terdapat satu fasal yakni fasal tentang pemilikan binatang perburuan. Kedelapan, *Kitâb al-Ath`imah* yakni bagian yang menerangkan tentang makanan yang halal dan haram. Di bagian ini tidak terdapat bab maupun fasal.

Sistematika penulisan itu diakhiri dengan penutup yang berisi informasi tentang selesainya penulisan Kitab *Sabil al-Muhtadîn* yaitu tanggal 27 Rabi` al-Akhir tahun 1195 Hijriyah dan doa penutup yang berisi shalawat dan *hamdalah*.

PEMIKIRAN-PEMIKIRAN AL-BANJARI TENTANG ZAKAT

Ada tiga pemikiran penting tentang zakat yang terdapat dalam Kitab *Sabil al-Muhtadîn* yang perlu dikemukakan di sini dengan sekaligus mengalisisnya dengan analisis intertekstual. Sebagaimana disebutkan sendiri oleh penulisnya, bahwa ketika menyusun kitab itu, ia berlandaskan pada kitab imam-imam *muta`akhhirin* dari madzhab Syafi`i khususnya syarah *Manhaj ath-Thullâb*, *Mughni al-Muhtâj ilâ Ma`rifati Ma`âni Alfâzh al-Minhâj*, *Tuhfat al-Muhtâj bi Syarh al-Minhâj*, dan *Nihâyat al-Muhtâj ilâ Syarh al-Minhâj*. Tiga kitab yang disebut terakhir itu merupakan syarah dari kitab yang sama yakni *Minhâj ath-Thâlibin* oleh Abu Zakariya Yahya bin Syaraf an-Nawawi (w. 676 H.) yang merupakan ringkasan dari *Muharrar* oleh ar-Rafi`i (w. 623 H.); sedangkan *Manhaj ath-Thullâb* (yang kemudian disyarahi sendiri oleh penulisnya dengan judul *Fath al-Wahhab bi Syarh Manhaj ath-Thullab*) merupakan ringkasan dari *Minhâj ath-Thâlibin*. (Bruinessen, 1995: 118)

Pemikiran pertama adalah tentang tidak wajib zakat pada benda-benda perhiasan selain emas dan perak. Dalam *ash-Shirâth al-Mustaqîm*, masalah ini tidak disebutkan secara eksplisit, di sana hanya dinyatakan bahwa untuk pakaian yang bersifat *mubâh*, yakni pakaian yang tidak haram dan tidak makruh memakainya, tidak wajib zakat. (Ar-Raniri, nd: 16) Dalam *Sabil al-Muhtadîn* ditegaskan bahwa pada benda selain emas dan perak seperti mutiara, intan, zamrud, yaqut, fairuzaj, kesturi dan `anbar tidak wajib zakat. (Al-Banjari, 1259 [H]: 176) al-Banjari perlu menyebutkan masalah ini secara tegas barangkali dilatarbelakangi oleh keadaan masyarakat di sekitar Martapura yang secara tradisional sebagai penghasil intan, lama sebelum zaman Hindia

Belanda. (Daud, 1997: 121) Dengan penyebutan ini maka al-Banjari memberi kepastian hukum bagi masyarakat Banjar bahwa memiliki intan, meskipun dalam jumlah yang bila dianalogkan dengan harga emas sudah mencapai nisab, tidak wajib zakat.

Posisi pemikiran al-Banjari tentang tidak wajib zakat pada benda-benda berharga selain emas dan perak itu perlu diteliti pada kitab-kitab yang secara eksplisit disebutkan dalam Mukaddimah *Sabîl al-Muhtadîn* sebagai referensi sebagaimana yang disebutkan di atas. Kitab *Minhâj ath-Thâlibin* menyebutkan bahwa benda-benda permata selain emas dan perak seperti mutiara tidak wajib zakat. (An-Nawawi, nd: 28) Kitab *Mughnî al-Muhtâj* menyebutkan bahwa benda-benda berharga seperti mutiara, yaqut, zabarjad dan marjan tidak wajib zakat karena tidak ada dalil yang menunjukkan kewajiban zakat padanya di samping benda-benda itu disediakan untuk dipakai sebagai perhiasan seperti halnya binatang yang dipergunakan untuk bekerja. (As-Syarbini, 1978: 394) Kitab *Tuhfat al-Muhtâj* menyebutkan bahwa benda-benda seperti mutiara dan yaqut tidak wajib zakat karena tidak ada dalil yang menunjukkan kewajiban zakat padanya dan karena benda-benda itu disediakan untuk dipakai seperti halnya binatang yang dipergunakan untuk bekerja. (Al-Haitami, nd: 337) Kitab *Nihâyat al-Muhtâj* menjelaskan bahwa benda-benda seperti mutiara, yaqut, fairuzaj dan juga minyak kesturi, `anbar dan sejenisnya tidak wajib zakat karena disediakan untuk dipakai seperti halnya binatang yang dipergunakan untuk bekerja dan tidak ada dalil yang menunjukkan kewajiban zakat pada benda-benda tersebut. (Ar-Ramli, 1938: 96) Dengan demikian, pendapat al-Banjari tentang tidak wajib zakat pada benda-benda selain emas dan perak itu sudah dijelaskan dalam semua kitab yang dijadikan referensi dalam penyusunan *Sabîl al-Muhtadîn*.

Pendapat yang menyatakan bahwa benda-benda tersebut tidak wajib zakat, yang dijelaskan dalam *Sabîl al-Muhtadîn* dan dalam kitab-kitab referensinya, perlu didiskusikan lebih lanjut. Pokok permasalahannya adalah apakah zakat itu termasuk dalam bidang *ta`abbudi* seperti halnya salat dan puasa atau tidak. Bila zakat itu termasuk dalam bidang *ta`abbudi* maka ketentuan yang sudah diatur oleh nash tidak boleh diubah di mana akal fikiran tidak memegang peranan yang penting. Ijtihad tidak berlaku di dalamnya karena kita tidak boleh mengubah, menambah atau mengurangi apa yang sudah ditentukan. Akan tetapi bila zakat itu tidak termasuk dalam bidang *ta`abbudi* maka akal pikiran dapat memegang peranan selama masih dalam jangkauan yang dapat diterima oleh akal yang sehat dan tidak menyimpang dari aturan yang telah ada; dan di sini ayat-ayat al-Qur'an maupun hadits-hadits Nabi bersifat fleksibel dan elastis di dalam penjabarannya.

Al-Qardhâwi dalam *Fiqh az-Zakâh* menyatakan, pada hakikatnya zakat itu merupakan bagian dari peraturan Islam tentang kehartaabendaan dan kemasyarakatan (*nizhâm al-Islâm al-mâli wa al-ijtimâ`i*) dan oleh karenanya ia dibahas dalam kitab-kitab *as-siyâsah asy-syar`iyah wa al-mâliyah*; sementara ia disebutkan dalam bab ibadah karena dianggap merupakan saudara kandung dari salat. (Qardhawi, 1991: 7)

Badan Amil Zakat dan Infaq/Shadaqah DKI Jakarta menyatakan bahwa zakat itu meliputi dua aspek yaitu kebaktian kepada Allah dan kebaktian kepada masyarakat. Aspek kebaktian kepada Allah dimaksudkan bahwa menunaikan zakat itu bukan berarti memberi upeti material kepada Allah, tetapi mempersembahkan ketaqwaan dengan melaksanakan perintah-Nya. Sementara itu, aspek kebaktian kepada masyarakat

mengandung dua sisi yaitu sisi sosial, yakni untuk kemaslahatan pribadi-pribadi dan kemaslahatan umum, dan sisi ekonomi di mana harta-harta itu harus berputar di antara masyarakat, dan bahwa zakat adalah daya dorong untuk perputaran harta benda dalam masyarakat dan menjadi salah satu sumber dana *bait al-mâl*. (BAZIS DKI, 1981: 4) Dengan demikian, menurut BAZIS DKI Jakarta, zakat itu meliputi unsur ibadah dan unsur amal sosial kemasyarakatan. Secara keseluruhan, zakat itu bukan ibadah *mahdhah*, dan oleh karenanya sebagian dari masalah-masalah yang terkandung dalam bab zakat itu ada yang masuk dalam ranah ijtihad sehingga masalah zakat itu bisa berkembang sejalan dengan tuntutan perkembangan masyarakat.

Mengingat bahwa zakat bukan merupakan ibadah *mahdhah* maka di dalam menentukan benda-benda yang wajib zakat tidaklah harus sepenuhnya hanya berpedoman pada dalil *naqli* saja, akan tetapi bisa dikembangkan lebih banyak lagi sesuai dengan tujuan utama zakat. Di dalam Al-Qur'an, Allah menjelaskan bahwa fungsi zakat adalah untuk membersihkan dan mensucikan harta seseorang. (QS. At-Taubah: 103).

Ketika memberikan penjelasan tentang harta yang wajib dizakati, Ahmad Syah Waliyullah ad-Dahlawi menyebutkan sebagai berikut:

1. Zakat diambil dari harta yang mempunyai sifat berkembang, yang terdiri dari tiga macam yaitu: ternak yang berkembang biak, tanaman dan barang dagangan.
2. Zakat diambil dari harta yang banyak dan yang merupakan simpanan.
3. Zakat diambil dari harta yang bermanfaat yang diperoleh tanpa kesulitan seperti harta karun.
4. Zakat diambil dari hasil usaha manusia yang beraneka ragam. (Ad-Dahlawi, 1995: 71)

Dalam kaitan ini, BAZIS DKI Jakarta (1981: 39) menyebutkan empat prinsip bagi harta yang harus dikeluarkan zakatnya, yaitu:

1. Semua harta yang mengandung `illat kesuburan atau berkembang, baik berkembang dengan sendirinya atau dikembangkan dengan jalan ditanakkan atau diperdagangkan.
2. Semua jenis tumbuh-tumbuhan dan buah-buahan yang bernilai ekonomis.
3. Segala harta yang dikeluarkan dari perut bumi, baik yang berbentuk cair maupun yang berbentuk padat.
4. Segala penghasilan seperti gaji, honor dan uang jasa.

Dengan memperhatikan beberapa ayat dan hadits di atas serta dengan memperhatikan pendapat ad-Dahlawi dan prinsip yang dikemukakan oleh BAZIS DKI Jakarta serta dengan mempertimbangkan kemaslahatan umum maka perlu kiranya ditegaskan bahwa benda-benda perhiasan selain emas dan perak (seperti mutiara dan intan) apabila sudah mencapai satu nishab maka wajib dikeluarkan zakatnya. Pendapat ini juga didasarkan pada beberapa alasan:

1. Penentuan jenis-jenis benda yang harus dizakati adalah masalah *ta`aqquli* (hal yang rasional) karena bukan merupakan ibadah *mahdhah* akan tetapi merupakan ibadah *mâliyah*. Dengan demikian *qiyâs* bisa diberlakukan, yakni dengan menganalogikan benda-benda tersebut dengan emas dan perak yang disebut oleh *nash*. Benda-benda itu mempunyai banyak persamaan baik sebagai perhiasan maupun dilihat dari fungsinya sebagai harta kekayaan dalam hubungannya dengan sosial ekonomi

masyarakat.

2. Tidak ada perbedaan hukum antara perhiasan yang dibuat dari emas dan perak dengan perhiasan yang dibuat bukan dari emas dan perak seperti dari mutiara dan intan. (Permono, 1994: 120-121)

Apabila hanya emas dan perak saja yang dikenakan zakat maka banyak orang yang akan menghindari zakat dengan menyimpan harta dalam bentuk yang selain emas dan perak seperti mutiara dan intan yang nilainya bisa lebih mahal daripada emas dan perak. Bila benda-benda itu hanya sekedar untuk perhiasan secara wajar, kiranya dapat diterima pendapat yang menyatakan tidak dikenakan zakat; namun apabila jumlahnya sudah bukan sekedar perhiasan lagi bahkan sebagai simpanan sebagai benda yang berharga maka wajarlah bila dikenakan wajib zakat atasnya. Pemahaman ini pula yang dipergunakan oleh Departemen Agama RI sehingga benda-benda yang termasuk logam mulia dan batu permata dikenakan zakat. (Departemen Agama, 2001: 59)

Pemikiran al-Banjari yang kedua tentang zakat adalah bagian zakat untuk fakir dan miskin boleh dipergunakan untuk kepentingan yang produktif. Al-Banjari menjelaskan bahwa bentuk dari-pada zakat bagi fakir dan miskin itu dibedakan menjadi tiga macam, yaitu:

1. Bagi fakir dan miskin yang tidak mempunyai kemampuan untuk berusaha maka atas izin imam, ia bisa dibelikan semisal kebun, di mana kebun itu bisa disewakan atau bisa dikelola sendiri yang hasilnya bisa untuk mencukupi keperluan hidupnya sampai kadar umur *ghâlib*. Bila usianya melebihi umur *ghâlib* maka ia diberi zakat untuk keperluan hidupnya tahun per-tahun.
2. Bagi fakir miskin yang mempunyai keahlian tertentu maka atas izin imam, ia dibelikan alat/sarana yang bisa dipergunakan untuk mencari nafkah, meskipun alat yang dibutuhkan itu lebih dari satu macam. Seandainya hasil dari usahanya itu belum bisa mencukupi keperluan hidupnya maka ia bisa dibelikan semisal kebun untuk menutupi kekurangannya.
3. Bagi fakir miskin yang mempunyai ketrampilan berdagang maka ia diberi modal sesuai dengan kebutuhannya meskipun banyak sekali pun. Sekiranya hasil dari usahanya itu belum bisa mencukupi keperluan hidupnya maka ia boleh diberi zakat lagi. (Al-Banjari, 1259 [H]: 203-204)

Maksud dan tujuan dari pemberian zakat kepada fakir miskin adalah untuk mengentaskan mereka dari kemiskinan sehingga setelah itu mereka tidak lagi membutuhkan pemberian zakat. Pemikiran ini dinilai sebagai hasil ijtihad al-Banjari oleh Tim Peneliti IAIN Antasari Banjarmasin (1988/1989: 63-65) dan Rasyidah HA (1990: 112-114).

Untuk mengetahui apakah pemikiran al-Banjari tersebut benar-benar hasil ijtihad al-Banjari atau sudah pernah disebutkan dalam kitab-kitab terdahulu, perlu diteliti kitab-kitab referensi sebagaimana yang disebutkan di atas. Kitab *Minhâj ath-Thâlibin* menyatakan bahwa fakir dan miskin diberi zakat untuk mencukupi kebutuhan setahun. (An-Nawawi, nd: 83) Kitab *Mughnî al-Muhtâj*, menjelaskan bahwa bagi fakir dan miskin yang tidak mempunyai keahlian dan tidak bisa berniaga diberi zakat untuk mencukupi kebutuhan setahun karena setiap tahun ada pembagian zakat. Pemberian zakat bisa pula diberikan untuk mencukupi kebutuhan selama umur rata-rata manusia (*al-`umr al-ghâlib*) karena dengan demikian berarti mereka terjamin kebutuhan seumur hidup. Pemberian itu tidak diberikan sekaligus untuk seumur hidup, tetapi

dengan jalan dibelikan kebun untuk dikelola sehingga mereka tidak memerlukan zakat lagi. Bila usia mereka melebihi batas umur rata-rata manusia, maka mereka diberi zakat setiap tahun. Bagi mereka yang mempunyai keahlian tertentu, mereka dibelikan sarana dan prasarannya meskipun yang dibutuhkan itu cukup banyak sehingga mereka bisa mandiri. Bagi mereka yang bisa berniaga maka mereka diberi modal sesuai dengan jenis usahanya sehingga ada perbedaan an-tara pedagang sayur-sayuran, pedagang buah-buahan, pedagang roti, pedagang minyak wangi, pedagang pakaian dan pedagang permata. (Asy-Syarbini, 1978: 185-186)

Kitab *Tuhfat al-Muhtâj* menjelaskan bahwa bagi fakir dan miskin yang tidak mempunyai keahlian dan tidak bisa berniaga, mereka diberi zakat untuk mencukupi kebutuhan setahun karena setiap tahun ada pembagian zakat. Pemberian zakat bisa pula diberikan untuk mencukupi kebutuhan sampai mencapai umur rata-rata manusia (*al-`umr al-ghâlib*). Bila usianya melebihi umur rata-rata manusia maka mereka diberi setiap tahun. Bagi mereka yang mempunyai keahlian tertentu, mereka dibelikan sarana dan prasarannya meskipun yang dibutuhkan itu cukup banyak. Bagi mereka yang bisa berniaga maka mereka diberi modal yang sekiranya keuntungannya bisa mencukupi kebutuhan mereka. Bila usaha atau perniagannya itu belum mencukupi untuk memenuhi kebutuhannya maka mereka boleh dibelikan kebun untuk menutupi kekurangannya. Kemudian tentang *al-`umr al-ghalib*, menurut hadits adalah antara 60 sampai 70 tahun, namun Ibnu Hajar cenderung untuk menetapkan 60 tahun; dan bila sudah mencapai usia tersebut maka mereka diberi zakat untuk kebutuhan setahun secara terus menerus. Selanjutnya dijelaskan pula bahwa yang dimaksud dengan pemberian zakat untuk mereka yang tidak bisa bekerja atau berniaga itu diberikan sekaligus dalam bentuk uang akan tetapi mereka dibelikan kebun atau binatang yang bisa dikelola sehingga mereka tidak membutuhkan zakat lagi. (Al-Haitami, nd: 727-731)

Dalam *Nihâyat al-Muhtâj* dijelaskan bahwa bagi fakir dan miskin yang tidak mempunyai keahlian dan tidak bisa berniaga, mereka diberi zakat untuk mencukupi kebutuhan setahun karena setiap tahun ada pembagian zakat. Pemberian zakat bisa pula diberikan untuk mencukupi kebutuhan selama umur rata-rata manusia (*al-`umr al-ghâlib*). Bila usia mereka melebihi *al-`umr al-ghalib*, maka mereka diberi zakat setiap tahun secara terus menerus. Bagi mereka yang mempunyai keahlian tertentu, mereka dibelikan sarana dan prasarannya meskipun yang dibutuhkan itu cukup banyak sehingga mereka bisa mandiri. Bagi mereka yang bisa berniaga maka mereka diberi modal yang sekiranya keuntungannya bisa memenuhi kebutuhan mereka, dan besaran modal itu disesuaikan dengan jenis usaha mereka. Bila usaha atau perniagannya itu belum mencukupi untuk memenuhi kebutuhannya maka mereka boleh dibelikan kebun untuk menutupi kekurangannya. Kaitannya dengan batasan *al-`umr al-ghalib*, dalam *Nihâyat al-Muhtâj* disebutkan 60 tahun dan bila sudah mencapai usia tersebut maka mereka diberi zakat untuk kebutuhan setahun secara terus menerus. Selanjutnya dijelaskan pula bahwa yang dimaksud dengan pemberian zakat untuk mereka yang tidak bisa bekerja atau berniaga itu diberikan sekaligus dalam bentuk uang akan tetapi mereka dibelikan kebun yang bisa dikelola sehingga mereka tidak membutuhkan zakat lagi. (Ar-Ramli, 1938: 159-160)

Pemikiran semacam itu sebenarnya merupakan penjabaran dari pendapat asy-

Syâfi`î (w. 204 H.) yang menyatakan bahwa pembagian zakat untuk fakir dan miskin itu tidak hanya untuk mencukupi kebutuhan mereka dalam waktu satu tahun atau waktu tertentu saja. Mereka bisa diberi zakat yang cukup sehingga mereka tidak membutuhkan zakat lagi, artinya mereka terbebas dari kemiskinan dan masuk ke dalam katagori kaya meskipun masih dalam tahapan awal (*fi awwali manâzil al-ghinâ*). (Asy-Syafi`i, 1983: 80) Pendapat asy-Syâfi`î itu pun sebenarnya sejalan dengan pemikiran `Umar bin al-Khatthab yang berprinsip bahwa bila memberi zakat kepada orang fakir hendaknya bisa menghilangkan kefakiran daripadanya dan merobahnya menjadi orang yang tidak membutuhkan zakat lagi. Dia pernah berkata: “Demi Allah, sungguh aku akan mengulangi pemberian zakat kepada mereka sehingga mereka bisa hidup dengan wajar meskipun dengan memberikan seratus ekor onta”. (Jay, 1989: 469) Pemikiran `Umar bin al-Khatthab di atas itu pun sejalan dengan hadits Nabi Muhammad s.a.w. yang menyatakan bahwa ada tiga jenis orang yang diperbolehkan untuk meminta-minta, yaitu: seseorang yang menanggung beban, seseorang yang tertimpa musibah yang menghabiskan hartanya dan seseorang yang jatuh miskin. (An-Naisaburi, nd: 416)

Dengan memperhatikan penjelasan yang termaktub dalam *Minhâj ath-Thâlibîn* beserta kitab-kitab *syarah*-nya (*Mughnî al-Muhtâj*, *Tuh-fat al-Muhtâj* dan *Nihâyat al-Muhtâj*) dan dengan memperhatikan pendapat asy-Syâfi`î, `Umar bin al-Khatthab dan maksud dari hadits di atas maka tidaklah tepat untuk menyatakan bahwa pemikiran tentang kebolehan memberikan zakat bagi fakir dan miskin untuk kepentingan yang produktif itu adalah hasil ijtihad al-Banjari. Meskipun pemikiran di atas bukan hasil ijtihad al-Banjari, namun perlu mendapat apresiasi, karena sesuai dengan analisis intertekstual (khususnya dengan *ash-Shirâth al-Mustaqîm*) pemikiran itu adalah baru. Pemikiran itu adalah yang pertama kali diungkapkan dalam bahasa Melayu sehingga dianggap sebagai pendapat yang unik pada masa itu, bahkan sampai sekarang, paling tidak di daerah Kalimantan Selatan. (IAIN Antasari, 1988/1989: 65) Pemikiran semacam itu perlu disebarluaskan karena pada umumnya pembagian zakat masih untuk kepentingan yang bersifat konsumtif, belum mengarah pada kepentingan yang bersifat produktif.

Dilihat dari segi kondisi fisik maupun potensi atau ketrampilan yang dimiliki, orang-orang miskin bisa dikelompokkan menjadi dua bagian, yaitu:

1. Orang-orang miskin yang mampu be-kerja atau mempunyai ketrampilan.
2. Orang-orang miskin yang karena kondisi tubuhnya tidak mampu bekerja, seperti orang yang lumpuh, buta atau jompo.

Untuk kelompok pertama, mereka perlu diberi modal atau dibelikan alat-alat yang sesuai dengan ketrampilannya yang pada akhirnya mereka bisa mandiri dan bisa mencukupi kebutuhan hidupnya. Bila mereka tidak mempunyai ketrampilan apa pun tetapi mampu untuk bekerja, sebaiknya mereka dilatih untuk menguasai profesi tertentu dengan biaya dari dana zakat. Bagi kelompok kedua, karena kondisi fisik yang tidak memungkinkan, mereka diberi zakat untuk kebutuhan jangka waktu setahun, bahkan bisa juga mereka diberi zakat setiap bulan semacam gaji bulanan bila dikhawatirkan terjadi pemborosan atau penggunaan uang di luar kebutuhan yang penting. (Al-Qardhawi, 1991: 571)

Idealnya, zakat di samping diberikan untuk kepentingan konsumtif (bagi fakir dan miskin yang secara fisik tidak mampu bekerja) juga diberikan untuk kepentingan yang

produktif. Zakat produktif akan lebih bermakna daripada zakat konsumtif. Dalam kerangka inilah, pemikiran yang dimunculkan oleh al-Banjari pada akhir abad ke-18 itu perlu mendapatkan dukungan dan diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam kenyataannya, zakat yang disalurkan untuk kepentingan konsumtif saja tidak bisa mengubah keadaan fakir dan miskin, bahkan cenderung untuk melanggengkan kemiskinan dan tidak mencerminkan maksud zakat yang sesungguhnya. Kaitannya dengan pemikiran yang dimunculkan oleh al-Banjari itu, bangsa Indonesia perlu bersyukur karena pada tanggal 23 September 1999 telah diundangkan suatu Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat. Dalam Bab V, Pasal 16 ayat (2) dinyatakan: "Pendayagunaan hasil pengumpulan zakat berdasarkan skala prioritas kebutuhan mustahiq dan dapat dimanfaatkan untuk usaha yang produktif". Dengan adanya Undang-Undang tersebut, maka penyaluran sebagian zakat untuk usaha yang produktif telah memperoleh landasan hukum positif yang cukup kuat, di samping hukum agama yang memang sejak awal tidak pernah menghalang-halangnya.

Pemikiran al-Banjari yang ketiga tentang zakat adalah keterlibatan imam (penguasa) dalam pengelolaan zakat khususnya dalam pemberian zakat kepada fakir dan miskin untuk kepentingan yang bersifat produktif sebagaimana disebutkan di atas. Pendapat ini juga dinilai oleh Tim Peneliti IAIN Antasari Banjarmasin sebagai hasil ijtihad al-Banjari, di mana dalam laporan penelitiannya dinyatakan, "Menurut al-Banjari semua cara pemberian zakat seperti tersebut di atas harus lebih dahulu ada izin dari pihak 'imam' atau pemimpin umat atau pihak penguasa". (IAIN Antasari, 1988/1989: 64) Kitab *Sabil al-Muhtadîn* memang menyatakan, "..... maka hendaklah dibelikannya dengan dia dengan izin imam akan upama kebun yang memadai ..." (Al-Banjari, 1259 [H]: 203) dan di tempat yang lain dinyatakan, "..... maka hendaklah dibelikannya dengan dia dengan izin imam akan alat yang tersebut itu" (Al-Banjari, 1259 [H]: 203) Namun untuk menyatakan apakah pendapat itu benar-benar ijtihad al-Banjari atau bukan perlu ditelusuri kitab-kitab referensi utama dari *Sabîl al-Muhtadîn*. Kitab *Mughni al-Muhtaj* tidak menjelaskan masalah izin dari imam; asy-Syarbini hanya menyitir pendapat az-Zarkasyi yang menyatakan bahwa sebaiknya yang membelikan kebun itu adalah imam. (Asy-Syarbini, 1978: 186) *Tuhfat al-Muhtaj* menyatakan bahwa pembelian kebun itu harus dengan seizin imam dan orang yang dibelikannya itu mempunyai kemampuan untuk mengelolanya. (Al-Haitami, nd: 729) *Nihayat al-Muhtaj* tidak menyatakan perlunya izin dari imam; ar-Ramli cenderung untuk mendukung pendapat az-Zarkasyi bahwa yang membelikan kebun itu adalah imam. (Ar-Ramli, 1938: 159) Dari tiga referensi tersebut, yang secara eksplisit menyebutkan diperlukan adanya izin dari imam adalah Ibnu Hajar al-Haitami, sedangkan asy-Syarbini dan ar-Ramli tidak secara tegas mempersyaratkan izin dari imam, tetapi ia cenderung terhadap pendapat az-Zarkasyi yang menyatakan bahwa yang berhak membelikan kebun itu adalah imam. Dengan menelusuri pendapat dalam kitab-kitab referensi maka dapat disimpulkan bahwa dalam masalah ini al-Banjari mengikuti pendapat Ibnu Hajar al-Haitami yakni diperlukan adanya izin dari imam bila bagian zakat bagi fakir dan miskin dipergunakan untuk membelikan kebun.

Keterlibatan imam (penguasa) dalam pengelolaan zakat memang sudah terjadi pada masa Rasulullah s.a.w. di mana ketika mengutus Mu`adz bin Jabal ke Yaman, beliau berpesan bahwa apabila penduduk Yaman itu sudah mau mengucapkan syahadat dan

mendirikan salat, maka beritahukanlah kepada mereka bahwa Allah mewajibkan zakat kepada mereka pada harta-harta mereka yang diambil dari orang-orang kaya di antara mereka dan dikembalikan kepada orang-orang fakir di antara mereka. (Al-Bukhari, 1992: 242-243) Hadits tersebut mendasari pemahaman bahwa imam (penguasa) adalah orang yang melaksanakan pemungutan dan pendistribusian zakat. Dengan demikian, imam tidak boleh membiarkan para pemilik harta berjalan sendiri-sendiri, menyelesaikan sendiri urusan pemberian zakat karena zakat adalah untuk melindungi orang-orang fakir dan miskin serta untuk meningkatkan harkat dan martabat manusia. Untuk melaksanakan tugas dan wewenangnya itu, imam mengangkat `amil yang secara langsung melaksanakan segala kegiatan urusan zakat, mulai dari pengumpul, bendahara, penjaganya, pencatat sampai kepada yang membaginya kepada para *mustahik*. Masing-masing seksi dari `amil itu mempunyai tugas yang sudah ditentukan dan bertanggung jawab atas tugas yang diembannya. Imam (penguasa) sebagai pemimpin ummat bertanggung jawab secara keseluruhan atas pelaksanaan zakat sampai kesejahteraan ummatnya. Sebagai seorang pemimpin, imam harus mengetahui kebutuhan rakyatnya sehingga ia harus mempunyai data siapakah di antara rakyatnya yang harus dibantu sesuai dengan kebutuhannya karena ia akan dimintai pertanggungjawabannya di hadapan Allah kelak. Dengan mempertimbangkan betapa berat tanggung jawab seorang imam (penguasa) untuk mensejahterakan seluruh rakyatnya maka wajarlah bila ia mempunyai hak prerogatif di dalam pendistribusian zakat, yang sudah barang tentu demi kemaslahatan ummat kaitannya dengan pengentasan kemiskinan. Dengan demikian, izin dari imam dalam pembelian kebun sebagaimana disebutkan di atas itu diperlukan karena dengan pembelian kebun yang sudah barang tentu memerlukan dana yang tidak sedikit akan mengurangi bagian zakat bagi kelompok yang lain atau kuantitas penerima zakat.

Demikian itulah tiga pemikiran al-Banjari tentang zakat yang ternyata pemikiran-pemikiran itu sudah pernah dikemukakan oleh para imam Syafi`iyah yang *muta'akhkhirin*. Kenyataan ini memperkuat analisis Martin van Brunissen yang menyatakan bahwa kitab-kitab yang ditulis antara abad ke-10 sampai dengan abad ke-15 Masehi merupakan penopang utama keilmuan Islam, dan sejak akhir abad ke-15 pemikiran Islam tidak mengalami kemajuan yang berarti. Dalam kaitan ini, Aziz al-Azmeh, setelah melakukan survei terhadap karangan para ulama pada masa itu, berkesimpulan bahwa setiap karya mengenai suatu subjek tidak terlepas dari tujuh jenis metode, yaitu: pelengkapan atas teks yang belum lengkap; perbaikan/pembetulan atas teks yang mengandung kesalahan; penjelasan (penafsiran) atas teks yang samar; peringkasan (ikhtisar) dari teks yang panjang; penggabungan teks-teks yang terpisah tetapi saling berkaitan (tanpa ada usaha sintesis); penataan tulisan yang masih simpang siur; dan pengambilan kesimpulan dari premis-premis yang sudah disetujui. Di samping tujuh metode di atas, Martin van Bruinessen menambahkan satu metode lagi yaitu terjemahan ke dalam bahasa setempat. (Bruinessen, 1995: 30-31)

PENUTUP

Sabîl al-Muhtadîn adalah sebuah kitab fiqh yang ditulis oleh Muḥammad Arsyad al-Banjari (w. 1812) pada tahun 1193-1195 H./1779-1781 M. Penulisan kitab itu antara lain dilatarbelakangi oleh suatu keinginan untuk menyempurnakan kitab fiqh berbahasa Melayu yang telah ada yakni kitab *ash-Shirâth al-Mustaqîm* yang ditulis oleh Syekh

Nuruddin ar-Raniri. Bila dicermati dengan seksama, ada tiga pemikiran penting tentang zakat yang dijelaskan dalam *Sabil al-Muhtadîn* yang tidak dijelaskan dalam *ash-Shirâth al-Mustaqîm*. Pertama, tidak wajib zakat pada benda-benda perhiasan selain emas dan perak. Kedua, bagian zakat untuk fakir dan miskin boleh dipergunakan untuk kepentingan yang produktif. Ketiga, keterlibatan imam (penguasa) dalam pengelolaan zakat khususnya dalam pemberian zakat kepada fakir dan miskin untuk kepentingan yang bersifat produktif tersebut. Pendapat-pendapat itu dinilai oleh Tim Peneliti IAIN Antasari Banjarmasin dan Rasyidah HA sebagai hasil ijtihad al-Banjari.

Setelah dilakukan penelitian, pemikiran-pemikiran al-Banjari tentang zakat yang tidak dijelaskan dalam *ash-Shirâth al-Mustaqîm* ternyata sudah pernah dikemukakan oleh para imam Syafi`iyah yang *muta'akhkhirin* terutama asy-Syarbînî dalam kitabnya *Mughni al-Muhtaj*, Ibnu Hajar al-Haitami dalam kitabnya *Tuhfat al-Muhtaj* dan ar-Ramli dalam kitabnya *Nihâyat al-Muhtâj* yang ketiganya merupakan syarah dari kitab yang sama yakni *Minhaj ath-Thalibin* oleh an-Nawawi. Simpulan ini sekaligus menafikan hasil penelitian Tim Peneliti IAIN Antasari Banjarmasin dan Rasyidah HA yang menyatakan bahwa pendapat al-Banjari tentang pemberian zakat kepada fakir miskin dapat dipergunakan untuk kegiatan yang produktif itu merupakan hasil ijtihad al-Banjari. Di samping disebutkan pada kitab-kitab referensi tersebut, pendapat al-Banjari itu tentang kebolehan bagian zakat untuk fakir dan miskin dipergunakan untuk kepentingan yang produktif sudah dijelaskan oleh Asy-Syafi`i dalam Kitab *Al-Umm*, dan bila dirunut lebih jauh, pendapat semacam itu tidak jauh berbeda dengan apa yang dinyatakan oleh `Umar bin Al-Khatthab yang juga mengacu kepada hadits.

DAFTAR PUSTAKA

- `Abd al-Bâqy. 1401 H/1981 M, Muḥammad Fu'âd, *al-Mu`jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Fikr
- Abdullah, W. Mohd. Shaghir. 1991. *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*. Cet. ke-1, Jilid 1 dan 2. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah
- _____. 1985. *Perkembangan Ilmu Fiqh dan Tokoh-tokohnya di Asia Tenggara* (I). Solo: CV Ramadhani
- Al-Anshâri, Abu Yahyâ Zakariyâ. nd. *Fath al-Wahhâb bi Syarḥ Manhaj ath-Thullâb*, di pinggirnya terdapat *Manhaj ath-Thullâb* (oleh penulis yang sama). Indonesia: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-`Arabiyyah
- Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Cet. ke-1. Bandung: Mizan
- Badan Amil Zakat dan Infaq/Shadaqah Daerah Khusus Ibukota Jakarta. 1981. *Rekomendasi dan Pedoman Pelaksanaan Zakat*. Cet. ke-3. Jakarta: BAZIS DKI
- Al-Banjari, Muḥammad Arsyad bin `Abdullah. 1259 H. manuskrip *Sabil al-Muhtadin li at-Tafaqquh fi Amr ad-Din*

- _____. nd.. *Sabîl al-Muhtadîn li at-Tafaqquh fi Amr ad-Din*, dan di pinggirnya terdapat *ash-Shirâth al-Mustaqîm* oleh Nuruddin Muḥammad Jilani bin `Ali Ḥasanji bin Muḥammad Ḥamid ar-Raniri, Semarang: Thaha Putera
- Bruinessen, Martin van. 1415 H/1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Cet. ke-1. Bandung: Mizan
- Al-Bukhari, Abu `Abdillah Muḥammad bin Isma`il bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardazbah. 1412 H/ 1992M. *Shahîḥ al-Bukhari*. Juz 1. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah
- Culler, Jonathan. 1981. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Cet. ke-1. London: Routledge & Kegan Paul
- _____, 1975. *Structuralist Poetics: Structuralism Linguistics and the Study of Literature*. London: Routledge and Kegan Paul
- Ad-Dahlawi, Ahmad Syah Waliyullah bin `Abdurrahim. 1415 H/1995 M. *Hujjatullah al-Balighah*. Juz 2, Cet. ke-1. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah
- Daudi, Abu. 1417 H/1996 M. *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*. Martapura: Sekretariat Madrasah Sullamul `Ulum Dalampagar
- Al-Haitami, Syihabuddin Ahmad bin Hajar. nd.. *Tuhfat al-Muhtaj bi Syarḥ al-Minhaj*. Juz 3
- Halidi, Yusuf. 1972. *Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*. Surabaya: Toko Kitab al-Ihsan
- Jay, Muhammad Rawwas Qal`ah. 1409 H/1989 M. *Mausu`ah Fiqh `Umar bin al-Khaththab*. Cet. ke-4. Beirut: Dar al-Nafa`is
- Muhadjir, Noeng. 1992. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Cet. ke-4. Yogyakarta: Rake Sarasin
- An-Naisaburi, Abu al-Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjaj al-Qusyairi. nd.. *Shahîḥ Muslim*. Juz 1. Bandung: Al-Ma`arif
- Nawawi, Hadari. 1991. *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Cet. ke-5. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press
- An-Nawawi, Abu Zakariya Muḥyiddin Yahya bin Syaraf. nd.. *Minhâj ath-Thâlibin wa `Umdat al-Muftin*. Semarang: Toha Putra
- Permono, Sjechul Hadi. 1994. *Sumber-sumber Penggalian Zakat*. Cet. ke-2. Jakarta: Pustaka Firdaus
- Qardhawi, Yusuf. 1412 H/1991 M. *Fiqh az-Zakah*. Cet. ke-21, Juz 1 dan 2. Beirut: Mu`assasah ar-Risalah
- Ar-Ramli, Syamsuddin Muḥammad bin Abu al-`Abbas Ahmad bin Ḥamzah bin Syihabuddin. 1357 H/1938 M. *Nihayat al-Muhtaj ila Syarḥ al-Minhaj*. Juz 6. Mesir: Mushthafa al-Babi al-Ḥalabi wa Auladuh
- Rasyidah HA. 1990. "Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Fiqh". *Tesis S2 Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta*

- Soeratno, Siti Chamamah, *et. all.* 1982. *Memahami Karya-karya Nuruddin Ar-Raniri.* Jakarta. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
- Steenbrink, Karel A. 1984. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19.* Cet. ke-1. Jakarta: Bulan Bintang
- Asy-Syafi`i, Abu `Abdullah Muḥammad bin Idris. 1403 H/1983 M. *Al-Umm.* Cet. ke-2. Beirut: Dar al-Fikr
- Asy-Syarbini, Syamsuddin Muḥammad bin Muḥammad al-Khathib. 1415 H/1994 M. *Mughni al-Muḥtaj ila Ma`rifat Ma`ani Alfazh al-Minhaj*, syarah dari *Minhaj ath-Thalibin.* Juz 1. Beirut: Dar al-Fikr
- Asy-Syarwani, `Abd al-Ḥamid dan Aḥmad bin Qasim al-`Ibadi. nd.. *Ḥawasyai Asy-Syarwani wa Ibn Qasim al-`Ibadi `ala Tuḥfah al-Muḥtaj bi Syarḥ al-Minhaj li Ibn Ḥajar al-Haitami.* Juz 3
- Teeuw, A. 1984. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra.* Cet. ke-1. Jakarta: Pustaka Jaya
- Undang-undang Republik Indonesia Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat.* 2001. Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji Departemen Agama RI
- Usman, Gazali. 1994. *Kerajaan Banjar: Sejarah Perkembangan Politik, Ekonomi Perdagangan dan Agama Islam.* Banjarmasin: Badan Penerbit Universitas Lambung Mangkurat
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an. 1415 H. *Al-Qur'an dan Terjemahnya.* Medinah: Muḥamma` al-Malik Fahd li Thiba`at al-Mushhaf
- Yunus, Mahmud. 1979. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia.* Cet. ke-2. Jakarta: Mutiara