

*KORBAN WOMEN TRAFFICKING* SEBAGAI *ASHNÂF* ZAKAT

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:

ILYA SYAFA'ATUN NI'MAH

NIM: 2386131042

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA  
2025 M./1447 H.



## ABSTRAK

Penelitian ini menyimpulkan bahwa korban *Women Trafficking* layak dikategorikan sebagai penerima zakat dalam kerangka fikih yang kontekstual dan responsif terhadap keadilan sosial. Dalam konteks saat ini, mereka tidak hanya masuk dalam kategori *riqâb* karena kehilangan kebebasan dan kedaulatan atas tubuhnya, tetapi juga dapat dimasukkan ke dalam kelompok *gârim* karena keterikatan pada utang yang dibuat secara sistemik dan koersif. Perjuangan korban untuk keluar dari sistem eksploitasi dan mengembalikan martabat diri juga memungkinkan mereka ditempatkan dalam cakupan *fi sabilillâh*. Bahkan, jika delapan golongan zakat klasik dipandang belum memadai untuk menangkap kompleksitas penderitaan korban, maka mereka layak menjadi *ashnâf* prioritas. Dengan demikian, zakat harus dilihat sebagai instrumen etis dan strategis yang mampu menjawab kebutuhan kelompok rentan yang mengalami penindasan struktural.

Salah satu tokoh yang paling dekat dengan arah riset ini adalah Prof. Dr. Yusuf al-Qardhawi, melalui karya monumentalnya *Fiqh al-Zakah*. Ia menyatakan bahwa kategori *riqâb* dapat diperluas tidak hanya pada budak literal, tetapi juga pada “segala bentuk keterikatan dan penghambaan struktural yang menghilangkan kemerdekaan manusia,” termasuk tawanan politik, pekerja migran yang tereksplorasi, hingga korban penindasan ekonomi. Selaras dengan itu, pemikiran Muqsid al-Ghazali, khususnya melalui teori *tanqîh al-nushûsh bi ‘aql al-mujtama‘ yajûz*, menjadi kerangka normatif yang memberi legitimasi pada reinterpretasi ayat-ayat zakat dalam konteks sosial kontemporer. Muqsid menolak pendekatan legal-formalistik yang membekukan makna nash, dan mendorong agar penafsiran hukum Islam senantiasa menjawab kebutuhan moral dan sosial masyarakat.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berbasis studi pustaka (*library research*). Sumber primer yang dikaji meliputi Al-Qur’an, kitab tafsir, karya fikih klasik dan kontemporer, serta literatur hak asasi manusia (HAM) dan laporan sosial. Data dianalisis secara deskriptif-kritis dengan menggabungkan tiga pendekatan: semantik Qur’anic, maqasid sosial, dan hermeneutika kontekstual. Tujuannya adalah membangun justifikasi teologis bahwa zakat memiliki peran sebagai instrumen pembebasan bagi korban *Women Trafficking*. Dengan pendekatan ini, penelitian tidak hanya menjawab persoalan normatif, tetapi juga menawarkan arah pembaruan fikih yang lebih responsif terhadap ketimpangan sosial yang nyata.

**Kata Kunci:** Korban *Women Trafficking*, *Ashnâf* Zakat, Hermeneutika.



## ABSTRACT

This research concludes that victims of *Women Trafficking* are very feasible to be categorized as zakat recipients in a fiqh framework that is contextual and responsive to social justice. In the current context, they not only fall into the category of *riqâb* due to loss of freedom and sovereignty over their bodies, but can also be included in the group of *gârim* due to attachment to debts that are made systemically and coercively. The struggle of victims to get out of the system of exploitation and restore self dignity also allows them to be placed within the scope of *fî sabîlillâh*. In fact, if the eight classes of classical zakat are deemed inadequate to capture the complexity of victims' suffering, then they deserve to be the ninth stand-alone *ashnâf*. Thus, zakat must be seen as an ethical and strategic instrument that is able to answer the needs of vulnerable groups who experience structural oppression.

One of the figures closest to this line of research is Prof. Dr. Yusuf al-Qardhawi, through his monumental work *Fiqh al-Zakâh*. He states that the category of *riqâb* can be extended not only to literal slaves, but also to “all forms of structural attachment and servitude that deprive people of their freedom,” including political prisoners, exploited migrant workers, and victims of economic oppression. In line with that, the thought of Muqsid al-Ghazali, especially through the theory of *tanqîh al-nushûsh bi ‘aql al-mujtama’ yajûz*, becomes a normative framework that gives legitimacy to the reinterpretation of zakat verses in the contemporary social context. Muqsid rejects the legal-formalistic approach that freezes the meaning of the nash, and encourages the interpretation of Islamic law to always answer the moral and social needs of society.

This research uses a qualitative method based on library research. Primary sources studied include the Qur'an, tafsir books, classical and contemporary fiqh works, as well as human rights literature and social reports. The data were analyzed descriptively-critically by combining three approaches: Qur'anic semantics, social maqasid, and contextual hermeneutics. The aim is to build a theological justification that zakat has a role as an instrument of liberation for victims of *Women Trafficking*. With this approach, the research not only answers normative issues, but also offers a direction of fiqh renewal that is more responsive to real social inequality.

**Keywords: Victims of *Women Trafficking*, *Ashnâf Zakat*, Hermeneutics**



## الخلاصة

يخلص هذا البحث إلى أن ضحايا الاتجار بالنساء يمكن تصنيفهن ضمن فئة الغارمين من مستحقي الزكاة في إطار فقهي سياقي ومتجاوب مع العدالة الاجتماعية. وفي السياق الحالي، لا يندرجن فقط في فئة الغارمات بسبب فقدانهن الحرية والسيادة على أجسادهن، بل يمكن إدراجهن أيضاً في فئة الغارمات بسبب التعلق بالديون التي تتم بشكل منهجي وقسري. كما أن نضال الضحية من أجل الخروج من نظام الاستغلال واستعادة الكرامة الذاتية يسمح أيضاً بإدراجها في نطاق الغارمين. في الواقع، إذا اعتبرت الأصناف الثمانية للزكاة الكلاسيكية غير كافية للإحاطة بتعقيد معاناة الضحايا، فإنها تستحق أن تكون هي الأصناف التاسعة القائمة بذاتها. وبالتالي، يجب أن يُنظر إلى الزكاة كأداة أخلاقية واستراتيجية قادرة على الاستجابة لاحتياجات الفئات الضعيفة التي تعاني من الاضطهاد الهيكلي.

من أقرب الشخصيات إلى هذا الخط من البحث هو الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي، من خلال عمله الضخم "فقه الزكاة". فهو يذكر أن فئة الرقاب يمكن أن تمتد ليس فقط إلى العبيد بالمعنى الحرفي للكلمة، بل أيضاً إلى "كل أشكال التعلق الهيكلي والعبودية التي تحرم الناس من حريتهم"، بما في ذلك السجناء السياسيين، والعمال المهاجرين المستغلين، وضحايا القهر الاقتصادي. وتماشياً مع ذلك، يصبح فكر مقاصد الغزالي، لا سيما من خلال نظرية "تنقيح المناط في أحكام الزكاة"، إطاراً معيارياً يعطي الشرعية لإعادة تفسير آيات الزكاة في السياق الاجتماعي المعاصر. يرفض المقاصد المقاصدي المقاربة القانونية الشكلية التي تجمد معنى الناسخ، ويشجع على تفسير الشريعة الإسلامية لتستجيب دائماً للاحتياجات الأخلاقية والاجتماعية للمجتمع.

يستخدم هذا البحث منهجاً نوعياً يعتمد على البحث المكتبي. وتشمل المصادر الأولية التي تمت دراستها القرآن الكريم، وكتب التفسير، والمصنفات الفقهية الكلاسيكية والمعاصرة، بالإضافة إلى الأدبيات الحقوقية والتقارير الاجتماعية. وقد تم تحليل البيانات تحليلاً وصفيًا نقدياً من خلال الجمع بين ثلاثة مناهج: علم الدلالة القرآني، والمقاصد الاجتماعية، والتأويل السياقي. والهدف من ذلك هو بناء تبرير فقهي بأن الزكاة لها دور كأداة لتحرير ضحايا الاتجار بالنساء. من خلال هذا النهج، لا يجيب البحث على القضايا المعيارية فحسب، بل يقدم أيضاً اتجاهاً للتجديد الفقهي أكثر استجابة للتفاوت الاجتماعي الحقيقي.

الكلمات المفتاحية ضحايا الاتجار بالنساء، أشناف الزكاة، التأويل



## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ilya Syafa'atun Ni'mah  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131042  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Korban *Women Trafficking* sebagai *Ashnaf Zakat*

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 29 Juli 2025  
Yang Membuat Pernyataan,



Ilya Syafa'atun Ni'mah



**TANDA PERSETUJUAN TESIS**

**KORBAN *WOMEN TRAFFICKING* SEBAGAI *ASHNÁF* ZAKAT**

**TESIS**

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:  
**ILYA SYAFA'ATUN NI'MAH**  
NIM: 2386131042

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diujikan.

Jakarta, 29 Juli 2025

Menyetujui:

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA.



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

Mengetahui,  
Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.



## TANDA PENGESAHAN TESIS

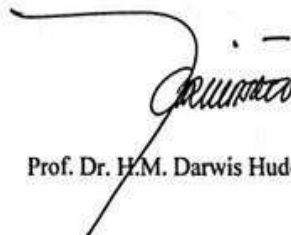
### KORBAN *WOMEN TRAFFICKING* SEBAGAI *ASHNÁF* ZAKAT

Disusun oleh:  
Nama : Ilya Syafa'atun Ni'mah  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131042  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:  
29 Juli 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dan Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji I	
3	Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm	Penguji II	
4	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Pembimbing II	
6	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 29 Juli 2025  
Mengetahui,  
Direktur Pascasarjana  
Universitas PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.



## PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

### Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya (رَبَّ) ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis â atau Â, *kasrah* (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta *dammah* (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta' marbûtah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ'*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.



## KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur senantiasa dipanjatkan ke hadirat Allah Swt, Tuhan Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, atas limpahan rahmat, hidayah, serta kekuatan lahir dan batin yang telah dianugerahkan, sehingga proses penyusunan tesis ini dapat diselesaikan dengan baik.

Ucapan shalawat dan salam juga disampaikan kepada Nabi Muhammad saw, beserta keluarga, para sahabat, dan seluruh umat yang setia meneladani risalah beliau hingga akhir zaman. Semoga kita semua senantiasa berada dalam lindungan dan keberkahan-Nya. Aamiin.

Karya ini bukan sekadar hasil penelitian akademik. Ia lahir dari empati, dari kegelisahan intelektual dan spiritual, dari keyakinan bahwa zakat bukan sekadar distribusi dana, tetapi distribusi keadilan. Saya berharap tulisan ini dapat menjadi jembatan antara teks dan realitas, antara hukum dan kemanusiaan, dan antara wacana dan keberpihakan. Untuk semua jiwa yang masih terbelenggu oleh sistem yang menindas, tulisan ini saya dedikasikan.

Dari itu, peneliti menyampaikan rasa hormat dan menghaturkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada:

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) yang juga telah memberikan peneliti kesempatan besar mengikuti program beasiswa PKUMI (Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal).
2. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA sebagai Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Imam Besar Masjid Istiqlal, juga selaku Pembimbing I yang senantiasa hadir mengarahkan, mengevaluasi peneliti untuk menyelesaikan Tesis ini.

3. Prof. Dr. H.M Darwis Hude, M.Si selaku Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta.
4. Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya selaku Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI)
5. Dr. Mulawarman Hannase, Lc. M.A. Hum selaku Manager Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI) yang telah mengordinasi program ini dengan begitu luar biasa.
6. Dr. H. Abdul Muid N., M.A selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, sekaligus selaku Pembimbing II yang senantiasa membimbing, mengarahkan, dan mengevaluasi peneliti untuk menyelesaikan Tesis ini.
7. Dr. Okan Dogan dan Prof. Hossein Kamaly *advisor* penulis selama di Hartford International University.
8. Segenap Civitas Akademika Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal dan Universitas PTIQ Jakarta, serta para dosen yang telah banyak memberikan ilmu, support dan arahan serta kemudahan dalam penyelesaian tesis ini.
9. Dr. Badru Tamam, M.A selaku penguji selama progress report 1 dan 2 yang telah banyak memberikan saran, komentar, hingga arahan dalam penulisan tesis.
10. Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm, dan Prof. Dr. Muhammad Hariyadi, M.A. sebagai penguji yang telah memberikan masukan dan saran sehingga tesis ini lebih fokus dan terarah.
11. TU Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, terkhusus Pak Andi, Pak Jedda, Pak Amir, Ibu Siti yang baik hati dan menjadi rujukan penulis dalam persoalan administrasi kampus.
12. Bapak Kaswadi (alm) dan Ibu Ruhanah yang selalu memfasilitasi dan tidak pernah lelah dalam mendukung dan mendoakan penulis. Serta Bapak Zaini dan Ibu Mukarromah yang selalu menyertakan nama penulis dalam setiap doanya.
13. Suami sekaligus partner dalam segala hal, mas Anas Mahfudhi yang terus mendorong dan mendukung penulis, selalu membuat suasana cair dan ceria ketika penulis lagi penat menyelesaikan Tesis.
14. Keluarga Besar Angkatan Tiga PKUMI, khususnya teman-teman PKUP.
15. Teman-teman di Ciputat Ira, Iffah, Khadija, Hafiza, Rahmi, yang kosnya selalu terbuka untuk mengadu nasib.
16. Teman-teman *short course* HIU yang sudah seperti keluarga sendiri.
17. Fikri dan mba Ikha yang selalu asyik dan *exited* menjadi teman diskusi.

Dengan penuh ketulusan, peneliti menyampaikan apresiasi dan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada seluruh pihak yang telah memberikan kontribusi, dukungan, dan bantuan selama proses penyusunan tesis ini.

Semoga segala bentuk kebaikan mereka dibalas dengan keberkahan dan pahala yang melimpah dari Allah Swt.

Peneliti juga menyadari sepenuhnya keterbatasan pengetahuan dan kemampuan, baik dalam aspek metodologi, teknik pengumpulan data, maupun pengelolaan referensi pustaka. Kesadaran ini menjadi dasar pengakuan atas kemungkinan masih adanya kekurangan dalam karya ini. Oleh karena itu, kritik dan saran konstruktif dari berbagai pihak sangat dihargai demi penyempurnaan dan pengembangan tesis ini ke arah yang lebih baik.

Sebagai penutup, besar harapan peneliti agar tesis ini tidak sekadar menjadi dokumen akademik, tetapi juga memberikan kontribusi substantif bagi pengembangan keilmuan, khususnya dalam ranah studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Peneliti berharap hasil ini dapat menjadi referensi awal bagi riset-riset lanjutan yang lebih mendalam dan berkualitas. Ucapan terima kasih yang tulus kembali disampaikan kepada semua pihak yang telah mendampingi dan mendukung perjalanan riset ini hingga tuntas.

Jakarta, 25 Juli 2025



Ilya Syafa'atun Ni'ma



## DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Abstrak .....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Tanda Persetujuan Tesis.....	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	<b>Error! Bookma</b>
Pedoman Transliterasi .....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi .....	xxi
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	6
C. Pembatasan dan Rumusan Masalah .....	7
D. Tujuan Penelitian .....	7
E. Manfaat Penelitian .....	7
F. Kerangka Teori .....	8
1. Zakat sebagai Konsep Ekonomi-Etis dalam Islam.....	8
2. Korban <i>Women Trafficking</i> : Konteks Sosial dan Kekerasan Struktural .....	10
3. Analisis Semantik Qur'anik Toshihiko Izutsu .....	11
4. Pendekatan Maqasidi.....	13
5. Teori Hermeneutika Kontekstual Jorge Gracia: Penafsiran Teks dalam Ruang Sosial .....	16
G. Tinjauan Pustaka .....	17
1. <i>Ashnâf</i> Zakat dalam Islam .....	17

2. Korban <i>Women Trafficking</i> .....	20
H. Metodologi Penelitian .....	22
1. Pemilihan Objek Penelitian .....	22
2. Data dan Sumber Data.....	22
3. Teknik Input dan Analisis data.....	23
4. Pengecekan Keabsahan Data.....	24
I. Sistematika Penulisan .....	24
<b>BAB II POTERT KELEMAHAN ZAKAT DALAM</b>	
<b>MENGAKOMODASI KORBAN <i>WOMEN TRAFFICKING</i> .....</b>	<b>27</b>
A. Problem Teknis Pengelolaan Zakat.....	27
1. Perempuan sebagai Korban <i>Women Trafficking</i> .....	27
2. Pendataan dan Identifikasi Mustahik .....	32
3. Masalah Korban <i>Women Trafficking</i> Sebagai <i>Ashnâf</i> .....	35
4. Koordinasi Antar Lembaga Zakat .....	37
B. Landasan Teori.....	44
1. Pengertian Zakat.....	44
2. Dasar Hukum Zakat .....	48
3. Tujuan Zakat .....	50
4. Sejarah Pensyariatn Zakat .....	52
C. <i>Ashnâf</i> Zakat dalam Al-Qur'an .....	62
1. Fakir dan Miskin .....	64
2. <i>Amil</i> .....	66
3. <i>Muallaf</i> .....	68
4. <i>Riqâb</i> .....	70
5. <i>Gârim</i> .....	72
6. <i>Fî Sabîlillâh</i> .....	74
7. <i>Ibn al-Sabîl</i> .....	76
D. Definisi, Akar Masalah, dan Faktor Pemicu <i>Woman Trafficking</i> .....	78
1. Definisi <i>Trafficking</i> .....	78
2. Definisi <i>Women Trafficking</i> .....	82
3. Akar Masalah <i>Women Trafficking</i> .....	83
4. Faktor Pemicu <i>Women Trafficking</i> .....	85
E. Pendekatan dan Teori.....	92
1. Pendekatan Semantik .....	92
2. Pendekatan Maqasidi.....	94
3. Pendekatan Hermeneutika Jorge Gracia.....	99

BAB III TAFSIR <i>ASHNÂF</i> ZAKAT DAN RESPON AL-QUR'AN TERHADAP KORBAN <i>WOMEN TRAFFICKING</i> .....	101
A. Konteks Sosial Perdagangan Perempuan Waktu Turunnya Al-Qur'an .....	101
B. Tafsir <i>Ashnâf</i> Zakat dalam Perspektif Ulama Klasik dan Kontemporer .....	103
1. Pandangan Ulama Klasik .....	109
2. Pandangan Ulama Kontemporer .....	113
C. Respon Al-Qur'an terhadap Korban <i>Women Trafficking</i> .....	118
D. Prinsip dan Nilai Dasar yang Relevan dengan Korban <i>Women Trafficking</i> .....	125
1. Prinsip Keadilan dalam Islam dan Urgensinya terhadap Pembebasan Korban <i>Women Trafficking</i> .....	127
2. Konsep Hurriyah dalam Islam dan Relevansinya terhadap Pembebasan Korban <i>Women Trafficking</i> .....	130
3. Musawah (Kesetaraan) dalam Islam dan Relevansinya terhadap Pembebasan Korban <i>Women Trafficking</i> .....	133
4. Konsep <i>Hifzh al-Dîn</i> dalam Islam dan Relevansinya terhadap Pembebasan Perempuan Korban <i>Women Trafficking</i> .....	136
5. <i>Hifzh an-Nafs</i> dalam Islam dan Hubungannya dengan Pembebasan Korban <i>Women Trafficking</i> .....	139
6. <i>Hifzh al-'Aql</i> (Penjagaan Akal) dan Kaitannya dengan Pembebasan Korban <i>Women Trafficking</i> .....	142
7. Relevansi Konsep <i>Hifzh an-Nasl</i> terhadap Pembebasan Korban <i>Women Trafficking</i> .....	144
 BAB IV KONTEKSTUALISASI INSPIRASI AL-QUR'AN UNTUK MENGATASI PROBLEM KORBAN <i>WOMEN TRAFFICKING</i> MELALUI MEKANISME ZAKAT .....	 147
A. Korban <i>Women Trafficking</i> sebagai <i>Ashnâf</i> Zakat Perspektif Kebahasaan .....	147
1. <i>Gârim</i> Perspektif Kebahasaan .....	148
2. <i>Riqâb</i> Perspektif Kebahasaan .....	150
3. <i>Fî Sabîlillâh</i> Perspektif Kebahasaan .....	154
B. Analisis Korban <i>Women Trafficking</i> sebagai <i>Ashnâf</i> Zakat Kontemporer .....	158
C. Korban <i>Women Trafficking</i> sebagai <i>Ashnâf</i> Zakat Perspektif Maqasidi .....	160
D. Hermeneutika Perspektif Jorge Gracia .....	162
1. <i>Gârim</i> Perspektif Jorge Gracia .....	162
2. <i>Fî Sabîlillâh</i> Perspektif Jorge Gracia .....	164

3. <i>Riqâb</i> Perspektif Jorge Gracia.....	167
E. Strategi Struktural dalam Mengatasi Korban <i>Women Trafficking</i> .....	169
1. Penguatan Regulasi Zakat di Indonesia.....	169
2. Optimalisasi Lembaga Zakat.....	174
3. Infrastruktur dan Teknologi dalam Pengelolaan Zakat .....	177
4. Kolaborasi Antar Sektor dalam Zakat.....	179
5. Urgensi Pembentukan Kementerian Zakat dan Wakaf di Indonesia .....	181
F. Strategi Kultural dalam Mengatasi Korban <i>Women Trafficking</i> .....	183
1. Pendidikan dan Literasi Zakat sebagai Instrumen Filantropi Islam. ....	183
2. Tingkat Kepercayaan Publik terhadap Penyaluran Zakat. ...	187
3. Gerakan Zakat Berbasis Komunitas.....	192
4. Pemberdayaan Ekonomi Mustahik.....	197
BAB V PENUTUP .....	201
A. Kesimpulan .....	201
B. Saran.....	202
DAFTAR PUSTAKA .....	205
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Zakat merupakan fondasi ekonomi Islam yang tidak hanya berfungsi sebagai instrumen ibadah individual, tetapi juga sebagai mekanisme sosial yang bertujuan membangun keadilan dan kesejahteraan dalam masyarakat. Dalam Islam, zakat bukan sekadar kewajiban finansial, melainkan juga perwujudan nilai spiritual yang mendalam, seperti kasih sayang (rahmah), solidaritas sosial (*ta'âwun*), dan keadilan distributif (*'adâlah ijtimâiyyah*).<sup>1</sup> Lebih jauh, zakat juga menjadi representasi konkret dari komitmen Islam terhadap perlindungan kelompok rentan serta pembebasan manusia dari ketimpangan struktural yang bersifat menindas.

Secara yuridis, landasan utama distribusi zakat terletak pada surah at-Taubah/9: 60, di mana Allah Swt menyebutkan delapan kategori penerima zakat atau yang dikenal dengan istilah *ashnâf al-zakâh*: fakir, miskin, amil, muallaf, *riqâb* (hamba sahaya), *gârim* (orang berutang), *fi sabilillâh* (di jalan Allah), dan *ibn al-sabîl* (musafir yang kehabisan bekal).<sup>2</sup> Ayat ini telah menjadi rujukan utama bagi ulama dan institusi zakat sepanjang sejarah Islam untuk menetapkan arah pendistribusian

---

<sup>1</sup>Akhtar Shabbir, *The Quran and the Secular Mind: A Philosophy of Islam*, Abingdon: Routledge, 2007, hal. 78.

<sup>2</sup>Adi Setiawan, *et.al.*, "Analisis Kebijakan BAZNAS Tentang Ibnu Sabil Sebagai Mustahik Zakat," dalam *Jurnal Ekonomi Islam Ar-Ribh*, Vol 03 No. 2 Tahun 2020, hal. 178-196.

zakat. Namun demikian, formulasi kategori ini kerap ditafsirkan secara sempit, terutama ketika dilepaskan dari konteks sosial dan historis tempat ayat tersebut turun.

Dalam perkembangan dunia kontemporer, umat Islam dihadapkan pada tantangan sosial baru yang kompleks dan sistemik. Salah satu di antaranya adalah praktik *human trafficking* atau perdagangan manusia, yang dalam konteks ini difokuskan pada perempuan sebagai kelompok korban utama. Fenomena ini telah menjelma menjadi salah satu kejahatan transnasional yang paling serius, melibatkan jaringan yang sangat terorganisir lintas negara, dan menjadi sumber keuntungan ekonomi ilegal yang sangat besar bagi para pelakunya.<sup>3</sup> Perdagangan manusia bukan hanya masalah kriminalitas, tetapi juga mencerminkan kegagalan sistem sosial dalam melindungi yang lemah dan termarjinalkan.

Menurut *Global Report on Trafficking in Persons 2022* yang dirilis oleh United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC), perempuan dan anak perempuan menyumbang lebih dari 70% dari total korban perdagangan manusia di seluruh dunia. Di antara mereka, lebih dari 50% mengalami eksploitasi seksual yang sistematis, termasuk pemaksaan menjadi pekerja seks, pengekapan dalam rumah bordil, pernikahan paksa, dan bentuk-bentuk kekerasan seksual lainnya. Laporan tersebut juga menunjukkan bahwa banyak korban mengalami kerusakan psikologis jangka panjang, kehilangan identitas hukum, dan keterputusan dari komunitas asalnya.<sup>4</sup> Data ini tidak hanya menunjukkan dimensi kriminal dari perdagangan perempuan, tetapi juga dimensi struktural yang melibatkan faktor ekonomi, ketimpangan gender, kemiskinan, dan ketimpangan akses pendidikan serta pekerjaan.

Indonesia sebagai negara berkembang dengan jumlah penduduk Muslim terbesar di dunia juga tidak luput dari persoalan ini. Berdasarkan Catatan Tahunan (Catahu) 2023 yang dirilis oleh Komnas Perempuan, tercatat sedikitnya 1.239 kasus perdagangan perempuan yang dilaporkan secara resmi ke lembaga penegak hukum maupun lembaga perlindungan perempuan. Jumlah tersebut diyakini hanya sebagian kecil dari kasus yang sebenarnya terjadi, karena banyak korban yang tidak berani melapor

---

<sup>3</sup>Muzayyanah, “Mustahik Zakat Dalam Islam (Studi Pendekatan Sosio Kultural Masyarakat),” dalam *Jurnal al-Mizan*, Vol. 04, No.1, Tahun 2020, hal. 90-104

<sup>4</sup>UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime) adalah sebuah lembaga khusus di bawah naungan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) yang didirikan pada tahun 1997 melalui penggabungan dua lembaga sebelumnya, yaitu United Nations Drug Control Programme (UNDCP) dan Centre for International Crime Prevention (CICP). UNODC memiliki mandat utama untuk memerangi kejahatan terorganisir, perdagangan narkoba, korupsi, dan terorisme, serta mempromosikan keadilan pidana, supremasi hukum, dan hak asasi manusia dalam penegakan hukum. Fabrizio Sarrica et al, *Global Report on Trafficking in Persons*, New York: UNODC Research, 2022, hal. xiii

akibat tekanan psikologis, ancaman kekerasan, dan ketidaktahuan terhadap mekanisme perlindungan hukum.<sup>5</sup> Dalam banyak kasus, para korban dijanjikan pekerjaan sebagai asisten rumah tangga, pekerja salon, atau buruh pabrik di luar negeri, namun kenyataannya mereka justru dijual kepada pihak ketiga dan dipaksa bekerja di bawah tekanan tanpa upah yang layak, bahkan tanpa dokumen hukum yang sah.

Badan Perlindungan Pekerja Migran Indonesia (BP2MI) juga mencatat bahwa sebagian besar korban perempuan yang dideportasi dari negara-negara seperti Arab Saudi, Uni Emirat Arab, dan Malaysia merupakan korban *trafficking* yang terjatoh oleh agen perekrut ilegal. Mereka kerap dibujuk atau bahkan dipaksa untuk mengambil pinjaman kepada rentenir lokal guna membiayai keberangkatan mereka, yang kemudian menjadi jerat utang (*debt bondage*) yang memaksa mereka bekerja dalam kondisi eksploitasi. Ketika mereka kembali ke Indonesia, mereka membawa luka fisik, trauma psikologis, serta kehilangan mata pencaharian dan jaringan sosial. Mereka menjadi bagian dari kelompok masyarakat yang mengalami kerusakan multidimensi dan mengalami marginalisasi berkepanjangan.

Realitas ini menimbulkan pertanyaan mendasar: sejauh mana korban *women trafficking* bisa dimasukkan dalam struktur *ashnâf* zakat yang selama ini digunakan? Apakah kerentanan dan penderitaan yang mereka alami memenuhi kriteria sebagai *mustahiq* zakat? Bagaimana hukum Islam, melalui mekanisme zakat, dapat merespons problematika sosial ini secara substansial dan kontekstual?

Salah satu pendekatan yang dapat menjawab persoalan ini adalah dengan melakukan reinterpretasi terhadap kategori-kategori *ashnâf* secara lebih etis, semantik, dan kontekstual. Sebagaimana dijelaskan oleh Toshihiko Izutsu dalam karya monumentalnya *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, makna suatu istilah dalam Al-Qur'an tidak bersifat statis, melainkan bergerak dari level semantik dasar menuju makna etis melalui interaksi dengan struktur sosial dan pengalaman hidup umat Islam.<sup>6</sup> Dalam hal ini, konsep-konsep seperti *riqâb*, *gârim*, dan *fi sabîlillâh* bukanlah kategori final yang hanya bisa dimaknai dalam bentuk literal sebagaimana di masa awal Islam, tetapi dapat dikembangkan untuk menjawab tantangan kemanusiaan yang lebih luas.

---

<sup>5</sup>Komnas Perempuan, *Catahu 2023: Catatan Tahunan tentang Kekerasan terhadap Perempuan*, Jakarta: Komnas Perempuan, 2023, 34.

<sup>6</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hal. 4-5.

Kategori *riqâb*, misalnya, secara tradisional merujuk pada budak atau hamba sahaya yang hendak dimerdekakan.<sup>7</sup> Namun, dalam konteks hari ini di mana sistem perbudakan formal telah dihapuskan secara hukum, makna *riqâb* dapat dimaknai ulang sebagai siapa pun yang hidup dalam kondisi “ketidakbebasan” secara sosial, ekonomi, dan hukum. Dalam pengertian ini, korban *women trafficking* adalah budak-budak zaman modern yang diperdagangkan sebagai komoditas, dieksploitasi, dan kehilangan kendali atas tubuh serta kehidupan mereka.<sup>8</sup> Mereka tidak hanya dipaksa bekerja tanpa upah, tetapi juga tidak memiliki pilihan untuk menolak atau pergi. Dengan demikian, kondisi mereka sangat relevan dengan substansi kategori *riqâb* dalam zakat. Tujuan zakat pada *riqâb* adalah membebaskan manusia dari struktur dominasi, dan dalam hal ini, membebaskan korban *trafficking* adalah manifestasi modern dari perintah tersebut.

Selanjutnya, dalam kerangka *gârimîn*, korban perdagangan manusia juga dapat dikategorikan sebagai *mustahiq* zakat karena pada banyak kasus mereka menanggung utang yang besar akibat proses keberangkatan, biaya pemulangan, atau jeratan ekonomi yang ditimbulkan oleh sindikat perdagangan manusia. Tradisi fikih mengenal dua tipe *gârim*, yaitu *gârim li nafsih* (berutang untuk kepentingan pribadi yang sah) dan *gârim li ghayrih* (berutang untuk kemaslahatan orang lain). Bahkan, dalam madzhab Syafi’i dan Hanbali, *gârim* yang bangkrut akibat musibah ekonomi tanpa kesalahan pribadi tetap dianggap sebagai penerima zakat.<sup>9</sup> Jika korban *trafficking* terjerat utang demi bertahan hidup atau membiayai proses pelarian dari jaringan perdagangan, maka mereka memenuhi syarat sebagai *gârimîn*.

Yang tidak kalah penting adalah kategori *fi sabilillâh*. Istilah ini secara historis memang sering dikaitkan dengan jihad dalam arti militer. Namun dalam perkembangan pemikiran Islam modern, makna *fi sabilillâh* telah diperluas mencakup berbagai bentuk perjuangan di jalan Allah, termasuk pendidikan, pemberdayaan sosial, kesehatan, dan bantuan kemanusiaan. Yusuf al-Qardhawi<sup>10</sup> dalam Fiqh al-Zakat menekankan bahwa *fi sabilillâh* harus dimaknai dalam kerangka maslahat umum

<sup>7</sup>Menurut at-Tabari, Ibnu Katsir, Fakh al-Dîn al-Razi, yang dimaksud budak adalah budak mukâtab.

<sup>8</sup>Nur Ibadi, “Is Human Trafficking’s Victim Receive Zakat As Riqab: Zakat Distribution at East Java Philanthropic Organizations,” dalam *Jurnal Al-Risalah*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2022, hal 17.

<sup>9</sup>Rusdaya Basri, “Human Trafficking dan Solusinya dalam Perspektif Hukum Islam,” dalam *Jurnal Hukum Diktum*, Vol. 10, No. 1, 2012, hal. 88.

<sup>10</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur’an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, Jedah: Scintific Publishing Centre, t.th, hal. 43.

(*maslahah 'ammah*) dan bukan semata-mata dalam bentuk konflik bersenjata. Oleh karena itu, program rehabilitasi korban *Trafficking*, penyediaan tempat perlindungan, bantuan hukum, dan pemberdayaan ekonomi untuk mereka bisa dikategorikan sebagai kegiatan *fī sabīlillāh*. Dalam pengertian ini, zakat bisa digunakan untuk membiayai lembaga-lembaga yang menangani korban *trafficking* secara langsung maupun tidak langsung.

Ketiga kategori tersebut menunjukkan bahwa dalam perspektif maqasid syari'ah, korban *women trafficking* berhak menerima zakat dalam lebih dari satu kategori. Namun hal ini belum menjawab seluruh kompleksitas persoalan. Sebab, fakta di lapangan menunjukkan bahwa korban *trafficking* sering kali tidak terjangkau oleh lembaga zakat. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal: pertama, kriteria *ashnâf* yang digunakan masih terlalu tekstual dan tidak memadai untuk menangkap dimensi baru dari problem sosial; kedua, korban *trafficking* tidak memiliki dokumen hukum yang dapat membuktikan status mereka sebagai mustahiq; dan ketiga, lembaga zakat belum sepenuhnya mengadopsi pendekatan inklusif dalam menetapkan sasaran distribusi.

Oleh karena itu, muncul gagasan dalam wacana fikih sosial kontemporer tentang perlunya menambahkan *ashnâf* prioritas, yaitu kelompok korban struktural yang tidak terakomodasi oleh delapan kategori yang sudah ada. Gagasan ini bukan berarti merombak struktur ayat zakat secara literal, melainkan memahaminya dalam kerangka *tanqīh al-nusûs bi 'aql mujtama' yajûz*, yaitu penjernihan teks melalui rasionalitas kolektif masyarakat yang berlandaskan maqasid syari'ah. Dalam kerangka ini, teks dipahami secara kontekstual, fleksibel, dan akomodatif terhadap tuntutan keadilan sosial.

Dengan menjadikan korban *women trafficking* sebagai *ashnâf* prioritas, Islam dapat menegaskan komitmennya terhadap nilai kemanusiaan universal, terutama perlindungan terhadap kelompok yang tertindas (*al-mustad'afin*). Model ini sejalan dengan semangat ijtihad sosial yang mempertemukan antara teks, maqasid, dan realitas. Ia juga sejalan dengan visi *al-'adl* dan *ar-rahmah* dalam Al-Qur'an yang menjadi landasan utama hukum Islam. Jika zakat hanya dipahami secara rigid dan terbatas pada kategori yang kaku, maka potensi transformatif dari zakat sebagai solusi sosial menjadi terbatas pula.

Maka, penelitian ini menjadi urgen untuk dilakukan. Penelitian ini akan mengkaji sejauh mana korban *women trafficking* dapat dimasukkan ke dalam struktur *ashnâf* zakat berdasarkan pendekatan kebahasaan, maqasid, dan realitas sosial. Selain itu, penelitian ini juga akan mengelaborasi kemungkinan menjadikan korban *trafficking* sebagai prioritas utama dalam distribusi zakat, bahkan mengusulkan pengakuan

atas mereka sebagai *ashnâf* prioritas. Dengan kerangka analisis yang sistematis dan berbasis data empirik, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretis maupun praktis terhadap pengembangan fikih zakat yang lebih inklusif dan transformatif di tengah dunia yang terus berubah.

## B. Identifikasi Masalah

Setelah mengelaborasi latar belakang masalah dalam penelitian ini, maka ada beberapa masalah akademik yang dapat diidentifikasi, yaitu sebagai berikut:

1. Ambiguitas Klasifikasi Korban *Women Trafficking* dalam Delapan *Ashnâf* Zakat. Terdapat ketidakjelasan normatif dan kebahasaan dalam mengklasifikasikan korban *women trafficking* ke dalam salah satu dari delapan golongan penerima zakat (*ashnâf*). Meski mereka mengalami penderitaan ekonomi, sosial, dan psikologis yang kompleks, belum ada konsensus fikih yang eksplisit yang memasukkan mereka secara spesifik ke dalam kategori seperti *riqâb*, *gârim*, atau *fi sabîlillâh*.
2. Ketertinggalan Interpretatif dalam Menyesuaikan *ashnâf* Zakat terhadap Realitas Sosial Kontemporer. Pemaknaan klasik terhadap *ashnâf* zakat belum sepenuhnya dikontekstualisasikan dengan realitas kejahatan perdagangan manusia di era modern. Kelemahan dalam pendekatan *taqlîdî* (tekstual-formalistis) membuat *ashnâf* zakat seolah statis dan tidak menjawab kompleksitas kerusakan multidimensi yang dialami korban *women trafficking*.
3. Minimnya Pendekatan *Maqasidî* dan Semantik dalam Kategorisasi *Mustahiq* Zakat. Penafsiran terhadap istilah kunci seperti *riqâb*, *gârim*, dan *fi sabîlillâh* seringkali mengabaikan pendekatan semantik dan *maqasidî* yang memungkinkan perluasan makna secara etis dan kontekstual. Akibatnya, korban *women trafficking* terpinggirkan dari perhatian institusi zakat meskipun secara esensial mereka memenuhi kriteria keadilan distribusional.
4. Ketiadaan Kerangka Fikih Interdisipliner yang Mengakui Korban *Trafficking* sebagai *ashnâf* prioritas. Belum berkembangnya teori fikih kontemporer yang secara eksplisit membuka ruang bagi kategorisasi *ashnâf* prioritas berbasis pada krisis kemanusiaan seperti perdagangan manusia, menunjukkan keterbatasan epistemik dalam ijtihad kolektif dan reformulasi hukum zakat berbasis realitas baru.

### C. Pembatasan dan Rumusan Masalah

#### 1. Pembatasan Masalah

Sehubungan dengan luasnya pembahasan dalam identifikasi masalah maka tesis ini perlu dibatasi, yaitu: “Korban *Women Trafficking* sebagai *Ashnâf Zakat*.”

#### 2. Perumusan Masalah

Berdasarkan pembatasan masalah di atas, maka yang menjadi rumusan masalah pada pokok pembahasan (mayor) tesis ini adalah:

“Bagaimana korban *women trafficking* sebagai *ashnâf zakat*?”

Lalu berdasarkan pertanyaan utama tersebut kemudian dirinci kepada beberapa pertanyaan minor:

1. Bagaimana potret kelemahan zakat dalam mengakomodasi korban *women trafficking*?
2. Bagaimana tafsir *ashnâf zakat* dan respon al-qur'an terhadap korban *women trafficking*?
3. Bagaimana kontekstualisasi inspirasi al-qur'an untuk mengatasi problem korban *women trafficking* melalui mekanisme zakat?

### D. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengetahui potret kelemahan zakat dalam mengakomodasi korban *women trafficking*.
2. Untuk mengetahui tafsir *ashnâf zakat* dan respon al-qur'an terhadap korban *women trafficking*.
3. Untuk mengetahui kontekstualisasi inspirasi al-qur'an untuk mengatasi problem korban *women trafficking* melalui mekanisme zakat.

### E. Manfaat Penelitian

Manfaat dalam penelitian ini terbagi menjadi dua, yaitu manfaat secara teoretis yang dapat berimplikasi terhadap pengembangan khazanah ilmu tafsir. Manfaat kedua adalah yang bersifat praktis sebagai salah satu upaya memberikan jawaban atas masalah yang dihadapi oleh masyarakat di era saat ini:

1. Manfaat Teoretis
  - a. Menambahkan khazanah pengetahuan tafsir Al-Qur'an khususnya yang berkaitan dengan dinamika *ashnâf zakat*
  - b. Menjadikan Al-Qur'an sebagai solusi terhadap masalah kontemporer
2. Manfaat Praktis
  - a. Menyediakan analisis hukum yang berkaitan dengan dinamika *ashnâf* dalam mustahik zakat

- b. Menambah dan memformulasikan mustahik dalam *ashnâf* zakat sebagai upaya mendialogkan antara realitas sosial dengan teks Al-Qur'an

## F. Kerangka Teori

Dalam menyusun kerangka teoritis penelitian ini, lima elemen utama dijadikan fondasi untuk menjelaskan kemungkinan pengkategorian korban *women trafficking* sebagai penerima zakat. Pertama, zakat diposisikan bukan sekadar kewajiban individual, melainkan instrumen keadilan sosial dalam Islam. Kedua, korban *women trafficking* dianalisis sebagai subjek yang mengalami kerentanan multidimensi dan pelanggaran hak asasi. Ketiga, pendekatan semantik Toshihiko Izutsu digunakan untuk menelusuri perubahan makna kategori *ashnâf* dalam diskursus pasca-Qur'anik. Keempat, teori maqasid syari'ah yang menjadi acuan dalam menimbang masalah dari perluasan makna *ashnâf*. Kelima, pendekatan hermeneutika Jorge Gracia digunakan untuk menjelaskan konteks penafsiran dan legitimasi kategorisasi baru. Dengan kelima kerangka ini, penelitian ini berupaya menghadirkan pendekatan sistematis, logis, dan relevan terhadap realitas eksploitasi modern:

### 1. Zakat sebagai Konsep Ekonomi-Etis dalam Islam.

Zakat merupakan institusi keuangan sekaligus pilar sosial dalam Islam yang menempati posisi sentral dalam kerangka keadilan distributif. Secara terminologis, kata zakat berasal dari akar kata *zakâ* yang berarti "bersih," "tumbuh," dan "berkah," yang menandakan bahwa zakat bukan sekadar transfer kekayaan, tetapi juga pembersih jiwa dan pemantik pertumbuhan ekonomi serta solidaritas sosial.<sup>11</sup> Dalam Al-Qur'an, zakat disebutkan sebanyak 30 kali, dan seringkali berdampingan dengan perintah salat, yang menandakan bahwa kewajiban finansial ini tidak bisa dilepaskan dari dimensi spiritual dan sosial ajaran Islam.<sup>12</sup>

Secara institusional, zakat diformulasikan dalam surah at-Taubah/9: 60, yang menyebutkan delapan kategori penerima zakat (*ashnâf zakat*). Teks tersebut menegaskan bahwa zakat bukan bentuk amal sukarela, melainkan distribusi wajib kepada kelompok yang mengalami kerentanan struktural dan ekonomi: "Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, miskin, pengurus zakat, orang yang dilunakkan hatinya, untuk memerdekakan budak (*riqâb*), orang

---

<sup>11</sup>Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dâr al-Andalus, 1980, hal. 217.

<sup>12</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal. 29-31.

yang berutang (*gârim*), untuk jalan Allah (*fi sabîlillâh*), dan untuk *ibn al-sabîl*, sebagai kewajiban dari Allah."

Tujuan zakat tidak hanya berhenti pada pendistribusian dana, melainkan merupakan mekanisme transformasi sosial. Dalam kerangka maqasid syari'ah, zakat bertujuan mewujudkan perlindungan terhadap lima prinsip dasar: jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), harta (*mâl*), dan agama (*dîn*).<sup>13</sup> Oleh karena itu, zakat merupakan bagian dari instrumen untuk mencapai keadilan sosial, redistribusi kekayaan, serta pemberdayaan kelompok rentan secara struktural.<sup>14</sup>

Para ulama klasik seperti al-Ghazali, as-Syatibi, dan Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa distribusi zakat harus berlandaskan prinsip maslahat, bukan semata-mata mengikuti kategori literal, melainkan dengan mempertimbangkan konteks dan perubahan sosial.<sup>15</sup> Hal ini memberikan ruang ijtihad bahwa zakat dapat disalurkan kepada kelompok rentan baru yang mengalami eksploitasi modern seperti korban perdagangan perempuan, apabila substansi kerentanannya setara bahkan melebihi kelompok *ashnâf* yang disebut dalam teks.

Dalam konteks ini, zakat tidak boleh dilihat sebagai praktik ritus yang statis, tetapi sebagai sistem keuangan publik Islam yang dinamis. Perkembangannya mencakup aspek institusional (seperti *bayt al-mâl*, lembaga amal zakat), kebijakan negara, dan prinsip-prinsip etika Islam yang menuntut kepekaan terhadap realitas sosial baru. Tanggung jawab ini melibatkan otoritas ijtihad untuk menyusun kebijakan zakat yang berbasis pada keadilan kontekstual, bukan hanya pada deskripsi literal teks.<sup>16</sup>

Maka, pendekatan yang mengintegrasikan antara dalil tekstual, maqasid, dan semantik makna, menjadi penting dalam menetapkan bahwa perempuan korban perdagangan manusia memenuhi syarat untuk dimasukkan sebagai penerima zakat. Bahkan dalam tradisi *fiqh al-mu'âmalât*, terdapat *qawâ'id* seperti "*al-dharar yuzâl*" (bahaya harus dihilangkan) dan "*tasarruf al-imâm 'ala al-ra'iyah manûthun bi al-maslahah*" (kebijakan penguasa atas rakyat bergantung pada

---

<sup>13</sup>Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: IIIT, 2008, hal. 16-21

<sup>14</sup>Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Zakah*, vol. 1, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000, hal. 44-46.

<sup>15</sup>Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, jilid 1, hal. 286.

<sup>16</sup>Monzer Kahf, *The Economics of Zakah*, Jeddah: IRTI, 1995, hal. 5-6.

kemaslahatan), yang menjustifikasi perluasan kategori *ashnâf* secara kontekstual.<sup>17</sup>

Dengan demikian, zakat bukan hanya sistem distribusi ekonomi, melainkan sistem nilai. Ia adalah bagian dari etika sosial Islam yang tidak boleh dibiarkan kehilangan makna moralnya di tengah krisis kemanusiaan modern seperti *women trafficking*. Dalam logika Islam, kemiskinan, perbudakan, dan eksploitasi adalah tiga hal yang harus dihilangkan melalui instrumen-instrumen syariat, termasuk zakat.

## 2. Korban *Women Trafficking*: Konteks Sosial dan Kekerasan Struktural

Perdagangan perempuan (*women trafficking*) merupakan bentuk perbudakan modern yang mencerminkan puncak eksploitasi terhadap tubuh, martabat, dan hak-hak asasi manusia perempuan. Menurut Protocol to Prevent, Suppress and Punish *Trafficking in Persons, Especially Women and Children*, yang merupakan bagian dari Konvensi Palermo 2000, *trafficking* didefinisikan sebagai perekrutan, pengangkutan, pemindahan, penampungan atau penerimaan orang, dengan ancaman atau penggunaan kekerasan, penculikan, penipuan, atau bentuk pemaksaan lainnya, untuk tujuan eksploitasi, termasuk eksploitasi seksual dan kerja paksa.<sup>18</sup>

Data dari United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC) menunjukkan bahwa sekitar 72% dari seluruh korban *trafficking* di dunia adalah perempuan dan anak perempuan.<sup>19</sup> Mereka dijadikan objek dalam sistem eksploitasi transnasional yang sangat terorganisir, baik dalam bentuk pelacuran paksa, perbudakan rumah tangga, pernikahan paksa, hingga pengambilan organ tubuh secara ilegal. Kondisi ini membuktikan bahwa *women trafficking* bukan sekadar isu kriminal, melainkan problem sosial multidimensional yang menyasar lapisan paling rentan dalam struktur masyarakat global.

Di Indonesia, Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) mencatat bahwa mayoritas korban perdagangan perempuan berasal dari latar belakang pendidikan rendah, keluarga miskin, dan wilayah dengan keterbatasan akses terhadap pekerjaan formal.<sup>20</sup> Proses *trafficking* umumnya dimulai dari rayuan untuk bekerja di luar negeri atau di kota besar, yang kemudian berujung pada praktik penyekapan, eksploitasi seksual, dan kerja paksa. Situasi

<sup>17</sup>Wahbah al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu* jilid 2, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 812–813

<sup>18</sup>Fabrizio Sarrica, *et.al.*, *Global Report on Trafficking in Persons*, New York: UNODC Research, 2022, hal. xiii

<sup>19</sup>Fabrizio Sarrica, *et.al.*, *Global Report on Trafficking in Persons,...*, hal. xiii

<sup>20</sup>Komnas Perempuan, *Catatan Tahunan 2024: Kekerasan Terhadap Perempuan*, Jakarta: Komnas Perempuan, 2024, hal. 35.

ini menunjukkan bahwa akar permasalahan *trafficking* berada pada titik temu antara kemiskinan, ketidaksetaraan gender, kerentanan hukum, dan kegagalan negara dalam memberikan perlindungan sosial yang memadai.<sup>21</sup>

Dari sudut pandang struktural, *women trafficking* mengkrystal sebagai bentuk kekerasan sistemik yang dilembagakan oleh pasar gelap manusia. Mereka yang menjadi korban sering kali tidak memiliki identitas hukum, tidak diakui hak-haknya, dan terjebak dalam situasi di mana pemulihan hidup hampir mustahil dilakukan tanpa intervensi negara, masyarakat sipil, dan lembaga keagamaan.<sup>22</sup> Oleh karena itu, pendekatan terhadap korban *trafficking* tidak cukup hanya melalui jalur pidana, tetapi juga menuntut respons holistik berbasis hak yang mencakup perlindungan, pemulihan, reintegrasi, serta pemulihan martabat sosial.

Dalam konteks ini, zakat sebagai instrumen keadilan sosial Islam dapat menjadi intervensi yang relevan dan transformatif. Sebab, karakteristik korban *trafficking* menunjukkan tumpang tindih dengan beberapa kategori *ashnâf* zakat: mereka terpenjara dalam perbudakan modern (*riqâb*), terjerat hutang yang tidak mampu dibayar (*gârim*), dan berada dalam kondisi darurat eksistensial yang relevan dengan makna *fi sabîlillâh*.<sup>23</sup> Bahkan, jika dimaknai secara lebih kontekstual, mereka dapat dikategorikan sebagai kelompok baru yang mendesak untuk dikukuhkan sebagai *ashnâf* prioritas. Namun untuk sampai pada argumen tersebut, diperlukan perangkat teoritis yang dapat menjelaskan dinamika perubahan makna dalam konteks semantik Qur'anik maupun ijtihad sosial.

### 3. Analisis Semantik Qur'anik Toshihiko Izutsu

Teori semantik Qur'anik yang dikembangkan oleh Toshihiko Izutsu menawarkan pendekatan revolusioner dalam memahami istilah kunci dalam Al-Qur'an secara kontekstual, relasional, dan dinamis. Izutsu tidak hanya melihat makna sebagai entitas statis yang melekat pada kata, tetapi sebagai sistem konseptual yang terikat pada *weltanschauung* (pandangan dunia) suatu masyarakat. Dengan pendekatan ini, makna suatu istilah Qur'anik hanya dapat dipahami

---

<sup>21</sup>Hendriati Agustiani dan Sulistyowati Irianto, "Perdagangan Perempuan: Studi terhadap Kerentanan Perempuan di Indonesia Timur", dalam *MIMBAR: Jurnal Sosial dan Pembangunan*, Vol. 33 No. 2, Tahun 2017, hal. 237-245.

<sup>22</sup>Kevin Bales, *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*, London: University of California Press, 2012, hal. 86.

<sup>23</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, Jeddah: Scintific Publishing Centre, t.th, hal. 43.

dengan menelusuri relasinya dengan kata-kata kunci lain dalam jaringan semantik dan dengan memperhatikan latar sosial-budaya yang melatarbelakanginya.

Menurut Izutsu, istilah-istilah Qur'anik seperti *riqâb*, *gârim*, dan *fi sabilillâh* merupakan “kata-kata nilai” (value-words) yang sarat dengan muatan etis dan teologis.<sup>24</sup> Artinya, ketiga istilah tersebut bukan hanya menunjuk pada kategori sosial tertentu, tetapi juga mengandung dimensi moral yang menunjukkan idealisme Al-Qur'an dalam membentuk tatanan masyarakat yang adil dan berkeadaban. Dengan pendekatan semantik ini, perubahan makna atau perluasan konseptual dapat dijustifikasi secara ilmiah jika mengikuti logika sistem nilai Qur'anik itu sendiri.

Dalam kerangka ini, makna *riqâb* tidak terbatas pada budak literal dalam pengertian perbudakan abad ketujuh, tetapi dapat ditarik ke dalam konteks kontemporer sebagai bentuk ketertindasan struktural, seperti dialami oleh korban perdagangan manusia.<sup>25</sup> Istilah ini secara semantik memiliki akar kata *raqabah* yang menunjuk pada leher, simbol ketergantungan dan ketidakberdayaan total seseorang terhadap kekuasaan eksternal.<sup>26</sup> Dalam dunia modern, kondisi tersebut dapat ditemukan pada perempuan yang diperdagangkan, dieksploitasi, dan dikendalikan oleh sindikat kriminal. Penjajakan semantik ini membuka peluang untuk menafsirkan *riqâb* sebagai bentuk perbudakan modern yang menuntut pembebasan melalui instrumen zakat.

Sementara itu, *gârim* dalam bahasa Arab berasal dari akar kata *gh-r-m* yang berarti “membebani” atau “menanggung kerugian.” Dalam konteks Al-Qur'an, istilah ini menunjuk pada orang yang terlilit utang dan tidak memiliki kemampuan membayar, tetapi tidak mencakup orang yang berutang karena maksiat atau keborosan.<sup>27</sup> Dengan pendekatan semantik, makna *gârim* dapat diperluas untuk mencakup korban perdagangan manusia yang kerap dijerat utang palsu (debt bondage) oleh pelaku *trafficking*. Situasi ini secara nyata memperlihatkan penderitaan struktural yang identik dengan beban ekonomi tanpa pilihan, dan dalam konteks maqasid syari'ah, layak untuk dikategorikan sebagai *gârim* zakat yang sah.

---

<sup>24</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, ..., hal. 27.

<sup>25</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, ..., hal. 45-47.

<sup>26</sup>Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 12, ed. 'Alî al-Yâzîjî et al., Beirut: Dâr Sâdir, 1414 H, hal. 421-424.

<sup>27</sup>Abu al-Qasim Al-Râghib al-Isfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ed. tahqiq Shafwan Adnan Dawoodi, Beirut: Dâr al-Qalam, 2009, hal. 606.

Selanjutnya, *fi sabilillâh* merupakan frasa yang secara literal berarti “di jalan Allah.” Dalam literatur klasik, istilah ini sering diidentikkan dengan kegiatan perang (jihad) atau pertahanan Islam. Namun, dalam kerangka semantik Izutsu, makna frasa ini tidak bisa dibatasi secara legalistik, melainkan perlu dipahami sebagai ekspresi moral-religius yang menunjuk pada segala bentuk perjuangan untuk menegakkan keadilan, kebenaran, dan kemanusiaan.<sup>28</sup> Oleh karena itu, membantu korban perdagangan manusia yang telah kehilangan hak-haknya dan martabatnya dapat dimaknai sebagai *fi sabilillâh* dalam pengertian yang etis dan praksis.

Penerapan analisis semantik Izutsu juga mengandaikan adanya tahapan pengembangan makna dalam tiga fase: pra-Qur’anic, Qur’anic, dan pasca-Qur’anic.<sup>29</sup> Pada fase pra-Qur’anic, makna masih terbatas pada penggunaan umum masyarakat Arab. Fase Qur’anic menandai tahap pembentukan sistem nilai baru oleh wahyu yang mereformasi makna lama. Sedangkan pada fase pasca-Qur’anic, terjadi sistematisasi etis oleh para ulama dan mufassir untuk menyesuaikan makna tersebut dalam berbagai konteks zaman.<sup>30</sup> Dalam fase terakhir inilah upaya ijtihād untuk mengategorikan korban *trafficking* sebagai bagian dari *ashnâf* zakat menemukan relevansinya. Dengan pendekatan ini, makna tidak dipahami sebagai benda mati, tetapi sebagai entitas hidup yang bergerak bersama realitas sosial.<sup>31</sup>

Secara keseluruhan, pendekatan semantik Izutsu bukan hanya alat linguistik, tetapi juga pendekatan epistemologis yang memungkinkan penafsiran Al-Qur’an tetap relevan dan aplikatif dalam menjawab persoalan kontemporer. Di sinilah pentingnya integrasi teori Izutsu dalam argumentasi normatif maupun sosial dalam menempatkan korban *women trafficking* sebagai kelompok *mustahiq* zakat.

#### 4. Pendekatan Maqasidi

Dalam pemikiran hukum Islam kontemporer, kebutuhan akan penyesuaian antara nash (teks suci) dan realitas sosial yang terus berubah telah melahirkan beragam pendekatan baru. Salah satu pendekatan yang berkembang dan mendapatkan perhatian akademik

---

<sup>28</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur’an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 57.

<sup>29</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur’an: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*, ..., hal. 149-155

<sup>30</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur’an: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*, ..., hal. 18

<sup>31</sup>Abdulkadir Arbi, “The Qur’anic Key-Term Semantics of Toshihiko Izutsu and its Relevance to Contemporary Tafsir Studies”, dalam *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 10 No. 2, Tahun 2016, hal. 4553

adalah teori *Tanqîh an-Nushûsh bi ‘Aql Mujtama‘ Yajûz*. Kaidah ini ingin menyatakan bahwa akal publik memiliki kewenangan untuk menyortir sejumlah ketentuan “partikular” agama menyangkut perkara-perkara public, baik dalam Al-Qur’an maupun hadis, sehingga ketika terjadi pertentangan antara akal public dan bunyi harfiah teks ajaran, akal public punya otoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasinya. Modifikasi ini sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat muamalah.<sup>32</sup> Pendekatan ini menyarankan bahwa teks keagamaan, khususnya yang berkaitan dengan hukum sosial seperti zakat, harus ditafsirkan ulang melalui penyaringan kontekstual berbasis rasionalitas kolektif yang teruji dan sah secara normatif.

Konsepsi dasar dari teori ini terletak pada pemahaman bahwa teks suci Islam memiliki dua unsur esensial: pertama, struktur literal atau bentuk lahir teks (*suwar al-lafzh*); dan kedua, makna substantif atau nilai tujuannya (*ma’ânî al-maqâsid*). Keduanya tidak dapat dipisahkan, namun dimensi nilai dari teks dapat dan harus diutamakan ketika terjadi krisis sosial, penderitaan struktural, atau kerusakan masalah yang tidak terakomodasi oleh pembacaan literal semata. Dalam hal ini, *tanqîh* atau “penyaringan” dimaknai sebagai penataan ulang makna melalui proses selektif dan analitis, yang memungkinkan nash tetap hidup dan kontributif terhadap peradaban.

Salah satu pilar penting dalam teori ini adalah penegasan bahwa masyarakat bukan hanya obyek hukum, melainkan juga subyek penafsir. Konsep ‘*aql mujtama‘*’ (akal kolektif masyarakat) dalam teori ini tidak mengacu pada opini publik dalam pengertian sosiologis populer, melainkan pada kesadaran intersubjektif yang terbentuk dari pengalaman penderitaan, pengetahuan kontekstual, dan pemahaman atas struktur kerusakan masalah dalam masyarakat.<sup>33</sup> Rasionalitas sosial ini dibangun secara kolektif melalui partisipasi komunitas ulama, akademisi, aktivis, lembaga sosial, dan terutama penyintas (*survivors*) dari kelompok yang terdampak langsung oleh realitas ketimpangan atau ketertindasan.

Dalam praktiknya, pendekatan ini menjadi sangat penting dalam ranah hukum sosial seperti zakat. Misalnya, delapan kategori penerima zakat (*ashnâf*) sebagaimana tertera dalam surah at-Taubah/9: 60 tidak harus dipahami secara literal dan final. Kata-kata seperti *riqâb riqâb* (budak), *gârim* (orang berutang), dan *fî sabilillâh* (di jalan Allah) memiliki muatan historis dan semantik tertentu yang memungkinkan untuk direformulasi melalui proses *tanqîh* berdasarkan konteks sosial

---

<sup>32</sup>Abd Muqsih Ghazali, *et.al*, *Metodologi Studi Al-Qur’an*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009, hal. 166.

<sup>33</sup>Abd Muqsih Ghazali, *et.al.*, *Metodologi Studi Al-Qur’an*, ..., hal. 22

kontemporer. Korban perdagangan perempuan atau *women trafficking*, misalnya, bisa jadi tidak masuk secara literal ke dalam kategori yang telah ditetapkan secara klasik, namun kerusakan masalah yang mereka alami justru lebih luas, mencakup kehancuran pada lima dari enam prinsip dasar maqasid syari'ah: jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), kehormatan (*'irdh*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mâl*).<sup>34</sup> Oleh karena itu, penyaringan ulang makna zakat menjadi urgen agar bisa menjawab problematika baru dengan semangat keadilan Islam.

Teori ini juga mempersoalkan pendekatan usul fikih tradisional yang terlalu fokus pada lafaz dan kurang memberi ruang pada pengalaman sosial sebagai sumber hukum. Dalam konstruksi ini, ijtihad bukan lagi monopoli perorangan dengan otoritas teks, melainkan proyek kolektif berbasis rasionalitas sosial. Oleh sebab itu, pendekatan ini dapat dijadikan dasar normatif untuk memperluas cakupan makna *ashnâf* zakat.<sup>35</sup>

Implikasi teoritis dari pendekatan ini sangat kuat: ia menantang struktur otoritas hukum Islam yang elitis, menggugat kemapanan penafsiran tekstual yang stagnan, dan menegaskan urgensi pembacaan hukum secara kontekstual. Secara praktis, pendekatan ini memberi ruang bagi perumusan fatwa kolektif berbasis pertimbangan masalah yang nyata dan terukur, bukan sekadar analogi hukum yang kering dan tidak menyentuh penderitaan riil masyarakat. Hal ini sesuai dengan prinsip fikih bahwa *tasarruf al-imâm 'ala al-ra'iyah manûthun bi al-maslahah* (kebijakan penguasa atas rakyat bergantung pada masalah).<sup>36</sup>

Dengan demikian, teori *Tanqîh an-Nushûsh bi 'Aql Mujtama' Yajûz* menggabungkan tiga kekuatan utama: (1) fleksibilitas teks, (2) keabsahan masyarakat sebagai penafsir hukum, dan (3) kesadaran etis terhadap maqasid sebagai tujuan utama syariah. Dalam konteks zakat, ketiga kekuatan ini memungkinkan rekonstruksi hukum yang lebih manusiawi, responsif, dan adil. Ketika korban *women trafficking* diposisikan sebagai subjek penerima zakat melalui pendekatan ini, maka zakat tidak hanya menjadi ibadah ritual, tetapi menjadi bentuk solidaritas etis yang mampu merespons kerentanan zaman.

Akhirnya, pendekatan ini menegaskan bahwa hukum Islam bersifat terbuka, dinamis, dan hidup bersama masyarakat. Ketika

---

<sup>34</sup>Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: IIIT, 2008, hal. 18-25.

<sup>35</sup>Abd Muqsih Ghazali, *et.al.*, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009, hal. 25

<sup>36</sup>Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, vol. II, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1997, hal. 812

penderitaan berubah bentuk, teks tidak boleh diam. Ketika ketertindasan mewujud dalam wajah baru, hukum harus bersuara. Dan ketika masyarakat menemukan keberanian untuk menyaring ulang makna hukum demi kemanusiaan, maka ijtihad kolektif menjadi satu-satunya jalan menuju keadilan.

#### 5. Teori Hermeneutika Kontekstual Jorge Gracia: Penafsiran Teks dalam Ruang Sosial

Dalam diskursus filsafat dan tafsir, Jorge Gracia adalah salah satu pemikir yang berpengaruh dalam mengembangkan pendekatan hermeneutika yang memusatkan perhatian pada identitas teks dan makna dalam konteks sosial. Gracia menolak pandangan absolutistik dalam penafsiran teks yang menganggap makna hanya bersumber dari niat pengarang (*intentionalism*) atau hanya dari struktur teks itu sendiri (*textualism*), melainkan mengembangkan pendekatan yang disebut hermeneutika kontekstual.<sup>37</sup> Pendekatan ini menempatkan makna sebagai hasil interaksi antara teks, pengarang, dan komunitas penafsir dalam suatu situasi sosial-historis tertentu.

Menurut Gracia, ada tiga unsur penting dalam identifikasi dan pemaknaan teks: (1) penanda identitas tekstual, (2) otoritas pengarang, dan (3) agensi interpretatif komunitas. Komunitas pemakna tidak hanya membaca teks sebagaimana adanya, tetapi membentuk dan menyesuaikan makna berdasarkan pengalaman historis dan kebutuhan zaman. Dalam konteks pemaknaan hukum Islam, teori ini membuka ruang bagi reinterpretasi ayat-ayat zakat, khususnya tentang *ashnâf*, dengan mempertimbangkan dinamika sosial modern dan penderitaan nyata korban perempuan yang diperjualbelikan.

Hermeneutika Gracia berguna untuk membedakan antara “teks normatif orisinal” (seperti ayat-ayat zakat dalam surah at-Taubah/9: 60) dan “makna aplikatifnya” dalam konteks sosial kontemporer. Dalam pandangan ini, ayat tidak mengalami perubahan teks, tetapi maknanya bersifat terbuka dan bisa diperluas.<sup>38</sup> Maka, berdasarkan kerangka hermeneutika ini, istilah seperti *gârim*, *riqâb*, atau *fi sabilillâh* tidak dibatasi pada kategori literal abad ke-7, melainkan ditafsirkan ulang melalui pemaknaan yang lebih responsif terhadap konteks struktural penindasan, termasuk kasus-kasus *trafficking*.

Teori ini sekaligus mengoreksi pandangan ahistoris dalam hukum Islam yang membekukan makna pada era tertentu. Hermeneutika kontekstual menjadikan masyarakat sebagai pemilik kewenangan untuk

---

<sup>37</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1995, hal. 22.

<sup>38</sup>Jorge Gracia, *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience*, Albany: SUNY Press, 1996, hal. 45-47.

memahami dan menyesuaikan hukum terhadap tantangan zaman, selama tetap mempertahankan prinsip-prinsip etika normatif dari sumber wahyu. Dalam kerangka ini, perempuan korban *trafficking* dapat secara rasional dan normatif dikategorikan sebagai *ashnaf zakat*, karena teks zakat dalam Al-Qur'an bukan sekadar daftar tetap, melainkan proyek etis yang terbuka untuk keadilan substantif.<sup>39</sup>

Kontribusi hermeneutika Gracia sangat penting dalam metodologi tafsir sosial Islam kontemporer, sebab ia menjembatani antara kebutuhan kontekstual dan otoritas teks normatif. Tafsir tidak dilihat sebagai proses spekulatif semata, tetapi sebagai proyek moral dan sosial yang wajib mempertimbangkan suara korban, struktur kekuasaan, serta nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan. Hal ini menguatkan bahwa upaya memasukkan korban *women trafficking* sebagai *ashnaf zakat* tidak hanya sah secara kebahasaan (Izutsu), dan normatif (*maqasid syari'ah*), tetapi juga sah secara epistemologis berdasarkan hak komunitas untuk menafsir.<sup>40</sup>

## G. Tinjauan Pustaka

Dalam penelitian terdahulu ini, penulis berupaya untuk mencari gap antara studi yang sedang dilakukan dengan studi penelitian yang relevan. Studi mengenai dinamika *ashnâf zakat* ini pada dasarnya sudah dilakukan oleh Nur Ibadi dan Basyri. Namun demikian, kajian yang spesifik dan berfokus pada penambahan *ashnâf zakat* belum pernah dilakukan. Beberapa literatur yang ditemukan penulis hanya sebatas mengkategorisasi, memformulasi dan mengklasifikan *women trafficking* sebagai *ashnâf riqâb* dalam zakat.

### 1. *Ashnâf Zakat* dalam Islam

Nur Ibadi, "Is *Human trafficking's* Victim Receive Zakat As *Riqâb*: Zakat Distribution at East Java Philanthropic Organizations," menelaah kemungkinan korban perdagangan manusia (TPPO) dikategorikan sebagai penerima zakat dari kelompok *riqâb* di enam lembaga zakat di Jawa Timur. Berdasarkan regulasi BAZNAS No. 3 Tahun 2018, korban TPPO secara hukum dapat dimasukkan dalam kategori *riqâb*, karena mengalami bentuk perbudakan modern seperti eksploitasi seksual dan jerat utang. Namun, penelitian lapangan menunjukkan bahwa lembaga-lembaga tersebut belum mendistribusikan zakat kepada kelompok ini. Hambatan utamanya adalah pemahaman konservatif para pengelola zakat yang masih

---

<sup>39</sup>Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, London: Routledge, 2014, hal. 105-110.

<sup>40</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal. 88.

membatasi makna *riqâb* pada konteks budak klasik, serta rendahnya kesadaran masyarakat terhadap perluasan makna zakat. Di sisi lain, artikel ini juga menyoroti potensi yang dapat dimanfaatkan untuk mendukung distribusi zakat kepada korban TPPO, seperti fleksibilitas program zakat, dukungan hukum kelembagaan, serta kemitraan lokal yang memungkinkan pengawasan distribusi. Kendati terdapat keterbatasan sumber daya manusia dan rendahnya kepercayaan publik terhadap lembaga zakat resmi, peluang perluasan makna *riqâb* tetap terbuka jika diiringi oleh literasi zakat dan reformasi kelembagaan.<sup>41</sup>

Rusdaya Basri, “*Human Trafficking dan Solusinya Dalam Perspektif Hukum Islam,*” membahas relevansi zakat sebagai instrumen pemulihan dan pemberdayaan korban tindak pidana perdagangan orang (TPPO), dengan meninjau dimensi hukum Islam dan perundang-undangan nasional, khususnya UU No. 21 Tahun 2007. Dengan pendekatan yuridis-normatif berbasis studi pustaka, artikel ini mengkaji kemungkinan korban TPPO dikategorikan sebagai mustahik zakat. Penulis berargumen bahwa korban perdagangan manusia dapat diklasifikasikan dalam beberapa kelompok penerima zakat: sebagai *riqâb*, karena mereka mengalami bentuk perbudakan modern; sebagai *gârim* jika terjerat utang; dan sebagai miskin bila tidak mampu memenuhi kebutuhan dasar. Selain itu, jika dikaitkan dengan upaya penyelamatan, rehabilitasi, dan reintegrasi sosial, mereka juga dapat masuk dalam kategori *fi sabîlillâh*. Pendekatan ini memperluas cakupan *ashnâf* zakat dalam kerangka kemanusiaan dan keadilan sosial. UU No. 21 Tahun 2007 memberikan legitimasi perlindungan bagi korban TPPO, yang dapat bersinergi dengan prinsip keadilan distributif dalam zakat. Zakat, dalam konteks ini, tidak hanya berfungsi sebagai kewajiban ibadah, tetapi juga sebagai alat pemberdayaan sosial, ekonomi, dan psikologis bagi korban.<sup>42</sup>

Zakiyuddin Baidhawi, "Distributive Principles of Economic Justice: an Islamic Perspective IJIMS," mengkaji kemungkinan pendayagunaan zakat untuk korban tindak pidana perdagangan orang (TPPO) melalui pendekatan maqasid syari'ah. Penulis berargumen bahwa zakat tidak hanya berfungsi sebagai instrumen distribusi ekonomi, tetapi juga sebagai sarana perlindungan dan pemberdayaan bagi kelompok rentan seperti korban *Trafficking*. Dengan meninjau dimensi *hifz al-nafs, al-'aql, al-nasl, al-mâl, dan al-'irdh*, penulis

---

<sup>41</sup>Nur Ibadi, “Is Human Trafficking’s Victim Receive Zakat As Riqab: Zakat Distribution at East Java Philanthropic Organizations,” dalam *Jurnal Al-Risalah*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2022, hal 17.

<sup>42</sup>Rusdaya Basri, “Human Trafficking dan Solusinya dalam Perspektif Hukum Islam,” dalam *Jurnal Hukum Diktum*, Vol. 10, No. 1 Tahun 2012, hal 87-98.

menunjukkan bahwa praktik perdagangan manusia merusak kelima prinsip dasar maqasid tersebut. Korban TPPO dinilai memenuhi kriteria sebagai *mustahiq* zakat dalam beberapa kategori: *riqâb*, karena mereka berada dalam bentuk perbudakan modern; *gârim*, bila mengalami jeratan utang yang mengikat; miskin, akibat kehilangan penghidupan; serta *fi sabilillâh*, jika proses penyelamatan dan rehabilitasi mereka dianggap sebagai perjuangan di jalan Allah. Pendekatan ini menuntut reinterpretasi terhadap kategori *ashnâf* zakat agar tidak terjebak pada makna tekstual sempit yang kurang relevan dengan dinamika sosial kontemporer. Artikel ini mendorong penguatan peran zakat dalam program pemulihan korban TPPO, baik melalui bantuan konsumtif maupun program produktif. Dengan mendasarkan distribusi zakat pada maqasid syari'ah, zakat tidak hanya menjadi kewajiban ritual, tetapi juga instrumen etis dan struktural dalam mengembalikan martabat kemanusiaan. Pendekatan ini merefleksikan semangat keadilan sosial yang menjadi inti ajaran Islam.<sup>43</sup>

Zainudin, "Pemaknaan Ulang *ar-riqâb* dalam Upaya Optimalisasi Fungsi Zakat bagi Kesejahteraan Umat," ini mengkaji potensi zakat sebagai instrumen pemberdayaan korban perdagangan manusia (*human trafficking*) dengan merujuk pada pemikiran Yusuf al-Qardhawi dalam Fiqh al-Zakah. Dengan pendekatan kepustakaan yang deskriptif-analitis, penulis menyoroti bagaimana al-Qardhawi memberikan fondasi teoretis bagi perluasan cakupan *ashnâf* zakat dalam rangka menjawab kebutuhan sosial kontemporer. Al-Qardhawi menekankan pentingnya pendekatan maqasid syari'ah dalam pengelolaan zakat, yang meliputi perlindungan jiwa, harta, akal, keturunan, dan kehormatan. Dalam kerangka ini, korban *human trafficking* dapat dikategorikan sebagai *riqâb* karena mengalami bentuk perbudakan modern, miskin akibat keterputusan akses ekonomi, *gârim* karena beban utang, dan *fi sabilillâh* jika proses rehabilitasinya dianggap sebagai perjuangan sosial di jalan Allah. Penulis menegaskan bahwa menurut al-Qardhawi, zakat bukan sekadar kewajiban ritual, tetapi merupakan instrumen strategis untuk keadilan sosial dan transformasi struktural. Oleh karena itu, distribusi zakat seharusnya diarahkan tidak hanya pada pemenuhan kebutuhan konsumtif, tetapi juga pada program pemberdayaan yang dapat memulihkan martabat dan kemandirian korban. Artikel ini merekomendasikan reinterpretasi terhadap kategori *mustahiq* zakat agar lebih responsif terhadap realitas sosial kekinian. Zakat perlu dimaknai secara progresif sebagai instrumen advokasi dan

---

<sup>43</sup>Zakiyuddin Baidhawi, "Distributive Principles of Economic Justice: an Islamic Perspective IJIMS," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 2 No. 2, Tahun 2012, hal. 241-266.

perlindungan terhadap kelompok rentan, khususnya korban perdagangan manusia.<sup>44</sup>

Yulianti Mutmainnah, "Zakat: untuk korban kekerasan terhadap perempuan dan anak," mengkaji potensi zakat sebagai instrumen keadilan sosial untuk membantu korban kekerasan terhadap perempuan dan anak (KtPA). Dengan pendekatan maqasid syari'ah dan perspektif keadilan gender, penulis menekankan bahwa kekerasan berbasis gender menyebabkan kerusakan serius terhadap jiwa, akal, kehormatan, dan harta korban yang semuanya merupakan unsur pokok perlindungan dalam maqasid. Korban kekerasan diposisikan sebagai kelompok rentan yang layak menjadi *mustahiq* zakat. Penulis mengusulkan bahwa mereka dapat dikategorikan dalam beberapa *ashnâf* zakat: *riqâb*, karena mengalami bentuk penindasan dan keterbelengguan; miskin dan *gârim*, akibat kemiskinan struktural dan beban ekonomi dari kekerasan; serta *fi sabîlillâh*, apabila pendampingan dan pemulihan korban dipandang sebagai perjuangan menegakkan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan sosial dalam Islam. Buku ini juga menyoroti tantangan implementatif, termasuk minimnya regulasi spesifik dan dominasi pendekatan fikih konservatif yang belum responsif terhadap kompleksitas masalah gender. Oleh karena itu, diperlukan reinterpretasi zakat berbasis ijtihad sosial agar pengelolaan zakat lebih kontekstual, adil, dan transformatif, khususnya dalam menangani isu kekerasan terhadap perempuan dan anak. Dengan demikian, zakat tidak hanya dipahami sebagai kewajiban ritual, tetapi juga sebagai sarana struktural dalam perlindungan dan pemberdayaan korban kekerasan, selaras dengan semangat keadilan Islam.<sup>45</sup>

## 2. Korban *Women Trafficking*

Sally Engle Merry, "*Thinking about Trafficking*," memetakan akar kerentanan individu terhadap praktik perdagangan manusia, menelaah dampaknya terhadap korban, serta merumuskan strategi respons yang berbasis hak asasi manusia dan keadilan sosial. Perdagangan manusia dipahami sebagai kejahatan kompleks yang berakar pada ketimpangan struktural seperti kemiskinan, diskriminasi gender, konflik, dan lemahnya akses pendidikan. Selain itu, kebijakan imigrasi yang represif, korupsi, dan jaringan kejahatan transnasional turut memperparah kerentanan individu, terutama perempuan dan anak-anak. Dampak dari praktik ini sangat merusak, baik secara fisik,

---

<sup>44</sup> Zainudin. "Pemaknaan Ulang ar-Riqâb dalam Upaya Optimalisasi Fungsi Zakat bagi Kesejahteraan Umat." *Jurnal Hukum lus Quia lustum*. Vol. 24 No. 3, Tahun 2017, hal. 602

<sup>45</sup> Yulianti Muthmainnah, *Zakat untuk Korban Kekerasan terhadap Perempuan dan Anak*, Jakarta: QAF, 2021, hal. 59.

psikologis, maupun sosial. Korban umumnya mengalami trauma berkepanjangan, dislokasi sosial, dan kerusakan martabat diri. Penanganan yang hanya bersifat represif dianggap tidak cukup; diperlukan pendekatan komprehensif yang mencakup pencegahan, perlindungan, pemulihan, dan reintegrasi korban ke dalam masyarakat. Karya ini menekankan perlunya koordinasi internasional lintas sektor, perbaikan regulasi, penguatan sistem perlindungan korban, dan peningkatan kapasitas lembaga layanan. Di sisi lain, tantangan besar masih mengemuka, seperti kurangnya data, lemahnya kerangka hukum nasional, dan minimnya anggaran untuk layanan dukungan.<sup>46</sup>

Watts dan Zimmerman, “*Violence against women: Global scope and magnitude*,” mengkaji kekerasan terhadap perempuan sebagai isu global yang serius dalam perspektif kesehatan masyarakat dan hak asasi manusia. Penulis menekankan bahwa kekerasan berbasis gender tidak hanya merupakan konsekuensi dari ketimpangan kekuasaan antara laki-laki dan perempuan, tetapi juga menjadi alat untuk mempertahankannya. Fenomena ini terjadi di berbagai bentuk, mulai dari kekerasan dalam rumah tangga, pemerkosaan, pelecehan seksual, perdagangan manusia, hingga kekerasan yang bersifat struktural seperti pembunuhan bayi perempuan dan aborsi selektif berdasarkan jenis kelamin. Dengan merujuk pada studi epidemiologis di berbagai negara, artikel ini menunjukkan bahwa prevalensi kekerasan terhadap perempuan sangat tinggi, meskipun angka tersebut diyakini masih di bawah realitas karena minimnya pelaporan. Perempuan paling sering menjadi korban dari individu yang mereka kenal, terutama pasangan intim, dan sering kali mengalami pengabaian serta kesalahan atribusi dari masyarakat. Artikel ini juga menyoroti peningkatan signifikan perdagangan perempuan untuk eksploitasi seksual dan kerja paksa, terutama di tengah kondisi ekonomi yang buruk, konflik bersenjata, dan lemahnya sistem perlindungan hukum. Penulis mengkritik absennya definisi dan metode penelitian yang seragam secara global, yang menghambat validitas data dan kebijakan yang efektif. Secara keseluruhan, artikel ini menyerukan respons terpadu lintas sektor untuk mencegah kekerasan terhadap perempuan, serta perlunya upaya sistematis untuk mengubah struktur sosial dan budaya yang menopang kekerasan berbasis gender.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup>Sally Engle Merry, “Thinking about Trafficking,” dalam *Jurnal Wellesley Centers for Women Research and Action Report*, Vol. 35 Tahun 2013, hal. 7-8

<sup>47</sup>Watts dan Zimmerman, “Violence against women: Global scope and magnitude,” dalam *Jurnal the Lancet*, edisi 359 Tahun 2002, hal. 1232-1237

## H. Metodologi Penelitian

### 1. Pemilihan Objek Penelitian

Penelitian ini mencoba untuk mengarahkan pada objek kajian berbagai bentuk makna dalam Al-Qur'an, yaitu dengan perspektif berbagai pendapat para mufassir yang terkenal dalam sebuah kajian tematik, menggunakan sumber data dari ayat-ayat Al-Qur'an, secara akademik metode ini dalam ilmu tafsir dikenal dengan tafsir *maudhû'i* (tematik). Oleh karena itu, penulis mencoba mengelompokkan term-term dari berbagai ayat Al-Qur'an tentang dinamika *ashnâf* zakat dalam permasalahan kontemporer.

### 2. Data dan Sumber Data

Data adalah sumber yang menjadi acuan dalam melaksanakan penelitian. Sumber data ini diklasifikasikan menjadi dua sumber yaitu sumber yang bersifat primer dan sumber yang bersifat sekunder.<sup>48</sup>

#### a. Sumber data primer.

Dalam kerangka metodologi penelitian ini, sumber primer didefinisikan sebagai data yang diperoleh secara langsung dari sumber aslinya. Mengingat sifatnya sebagai riset kepustakaan murni, data primer yang digunakan bersumber dari literatur klasik dan kontemporer yang relevan. Kategori sumber-sumber ini mencakup kitab-kitab tafsir Al-Qur'an, buku-buku yang membahas disiplin fikih, teks-teks sejarah, serta berbagai publikasi ilmiah yang secara langsung mengkaji topik penelitian. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk melakukan analisis yang mendalam dan komprehensif dengan mengandalkan fondasi intelektual yang telah mapan dalam bidang tersebut. Dengan demikian, validitas dan orisinalitas argumen yang diajukan dalam penelitian ini dibangun di atas landasan tekstual dan konseptual yang kuat.

#### b. Sumber data sekunder

Dalam kerangka penelitian ini, sumber sekunder didefinisikan sebagai data yang tidak diperoleh langsung dari sumber aslinya, melainkan telah melalui proses kompilasi, interpretasi, dan pengolahan oleh entitas lain seperti lembaga atau instansi. Data sekunder ini memiliki peran penting sebagai pelengkap dan kerangka pendukung bagi argumen utama. Oleh karena itu, dalam penelitian ini, data sekunder secara khusus mencakup berbagai referensi yang relevan dengan dinamika *ashnâf* zakat dalam Al-Qur'an. Sumber-sumber tersebut meliputi buku-buku, artikel jurnal, majalah, dan informasi dari situs-situs internet yang membahas topik

---

<sup>48</sup>Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D)*, Bandung: Alfabeta, 2016, hal. 308.

tersebut. Pemanfaatan data sekunder yang beragam ini bertujuan untuk memperluas perspektif, memvalidasi temuan, dan memperkuat analisis komprehensif terhadap permasalahan yang dikaji.

### 3. Teknik Input dan Analisis data

#### a. Teknik Input Data

##### 1) Kajian Pustaka

Penelitian kepustakaan merupakan pemanfaatan berbagai jenis bahan yang ada di perpustakaan, seperti buku-buku referensi, hasil-hasil penelitian serupa di masa lalu, artikel-artikel, catatan-catatan, dan berbagai terbitan berkala yang berkaitan dengan masalah yang sedang dipecahkan. Ini merupakan kegiatan penelitian yang mengumpulkan data.<sup>49</sup> Pengumpulan, pengolahan, dan penyimpulan data dilaksanakan secara sistematis dengan menerapkan metode atau teknik yang relevan guna menjawab permasalahan yang telah diidentifikasi. Proses ini juga diperkaya melalui penelusuran literatur ekstensif untuk mengidentifikasi referensi yang relevan dari karya-karya lain yang membahas dinamika *ashnâf* zakat.

##### 2) Observasi

Upaya pematangan penelitian ini dilakukan melalui observasi yang sistematis, di mana penulis secara cermat mengamati dan menghimpun informasi tambahan dari para ulama yang mendalami ilmu tafsir. Observasi ini mencakup baik tafsir klasik maupun kontemporer yang disampaikan melalui berbagai forum akademis, seperti ceramah, seminar, dan kajian, yang diselenggarakan baik secara daring maupun luring. Metode pengumpulan data ini dirancang untuk melengkapi kajian konseptual tentang *ashnâf* zakat dalam Al-Qur'an, sekaligus menunjukkan kedalaman dan ketelitian metodologis yang menjadi prasyarat bagi penelitian ilmiah yang komprehensif. Pergerakan pengamatan ini dari "luar ke dalam," yaitu dari informasi tambahan yang dikumpulkan dari berbagai sumber eksternal untuk memperkaya pemahaman internal terhadap teks, merupakan indikator penting dari kematangan metodologi yang diterapkan. Dengan demikian, pendekatan ini tidak hanya sekadar mengumpulkan data, tetapi juga memvalidasi dan memperluas kerangka teoretis yang telah ditetapkan, memastikan bahwa

---

<sup>49</sup>Milya Sari dan Asmendri, "Penelitian Kepustakaan (Library Research) dalam Penelitian Pendidikan IPA," dalam *Jurnal Natural Science: Jurnal Penelitian Bidang IPA dan Pendidikan IPA*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2020, hal. 44.

analisis yang dihasilkan memiliki landasan yang kokoh dan relevan dengan realitas studi kontemporer.

b. Teknik Analisis Data

Dalam penelitian ini, penulis mengadopsi teknik analisis data berupa analisis isi (*content analysis*) atau analisis dokumen. Menurut Suharsimi Arikunto, analisis isi merupakan suatu metode penelitian yang diterapkan pada informasi yang telah didokumentasikan dalam berbagai bentuk rekaman, seperti gambar, suara, tulisan, atau format rekaman lainnya. Sementara itu, Stone mendefinisikan analisis isi sebagai metode penelitian yang bertujuan untuk menarik kesimpulan secara objektif dan sistematis melalui identifikasi karakteristik spesifik.<sup>50</sup>

4. Pengecekan Keabsahan Data

Seperti halnya keabsahan data, verifikasi dan validasi data merupakan langkah esensial untuk menjamin keabsahan metodologi ilmiah sebuah penelitian. Dalam penelitian kualitatif, validitas data dapat diuji melalui kriteria kredibilitas (*credibility*), keteralihan (*transferability*), ketergantungan (*dependability*), dan konfirmasi (*confirmability*). Data yang dihimpun dalam studi ini mencakup ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan untuk diformulasikan ke dalam kerangka konseptual *ashnâf* zakat, serta data terkait dinamika *ashnâf* zakat itu sendiri. Permasalahan utama kemudian dianalisis dengan menelaah data-data yang telah dikumpulkan dan divalidasi, khususnya dalam konteks dinamika *ashnâf* zakat dalam studi tafsir.

## I. Sistematika Penulisan

BAB I: PENDAHULUAN, Pada Bab ini berisi tentang latar belakang masalah, identifikasi dan pembatasan masalah, pertanyaan penelitian, tujuan penelitian, signifikansi penelitian, keterbatasan penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teori dan metode penelitian. Dalam kerangka konseptual, penulis menggabungkan tiga pendekatan: semantik Qur'anik, maqasid sosial, dan hermeneutika kontekstual. Penulis berasumsi teori tersebut relevan untuk menjawab masalah penelitian dan juga digunakan untuk menginterpretasikan teks Al-Qur'an apakah korban *women trafficking* dapat ditambahkan sebagai *ashnâf* zakat atau tidak.

BAB II: ZAKAT DALAM PERSPEKTIF TAFSIR KLASIK DAN KONTEMPORER, Bab ini diawali dengan penjelasan mustahik perspektif ulama klasik. Adapun ulama klasik yang dimaksud adalah ulama di masa lampau yang berlatar belakang ilmu fikih dan ilmu tafsir. Selain itu, bab

---

<sup>50</sup>Andi Prastowo, *Memahami Metode-Metode Penelitian Suatu tinjauan Teoretis & Praktis*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011, hal. 80.

ini juga akan membahas mengenai kontribusi zakat dalam konteks upaya mengentaskan kemiskinan. Bab ini akan dilengkapi dengan kajian zakat dengan pendekatan sosial dan budaya.

**BAB III: FENOMENA WOMEN TRAFFICKING DAN DAMPAKNYA,** Pada bab ini, penulis memaparkan terkait dengan interpretasi korban *women trafficking* dan juga strategi zakat dan keberpihakan pemerintah terhadap adanya kasus korban *women trafficking*. Selain itu, penulis juga mendiskusikan tantangan korban *women trafficking* dalam berbagai perspektif seperti halnya perspektif penegakkan hukum, tantangan *women trafficking* perspektif perlindungan keluarga, tantangan *Women Trafficking* perspektif kemiskinan, pendidikan dan budaya. Bab ini akan ditutup dengan penjelasan tentang *women trafficking* dalam Islam.

**BAB IV: KORBAN WOMEN TRAFFICKING SEBAGAI ASHNÂF ZAKAT,** Penulis ingin mengelompokkan *ashnâf* zakat dengan menggabungkan tiga pendekatan: semantik Qur'anik, maqasid sosial, dan hermeneutika kontekstual. Pada bagian ini penulis berfokus mendeskripsikan ayat-ayat Al-Quran mengenai dinamika *ashnâf* zakat dalam Al-Qur'an. Pada bagian ini, penulis ingin memaparkan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya dan juga produsen dari budaya. Lebih lanjut, penulis juga akan menganalisis perbedaan dan persamaan *women trafficking* dengan *ashnâf* zakat yang lainnya.

**BAB V: PENUTUP,** Bab ini diakhiri dengan catatan penting seputar *ashnâf* zakat seperti kesimpulan penelitian yang menjelaskan bagaimana teori yang digunakan dapat menjawab permasalahan penelitian. Lebih lanjut teori yang digunakan juga memiliki relevansi terhadap studi riset yang penulis lakukan.



## **BAB II**

### **POTERT KELEMAHAN ZAKAT DALAM MENGAKOMODASI KORBAN *WOMEN TRAFFICKING***

Secara umum, bab ini akan menganalisis beberapa konsep yang terkait erat dengan zakat, baik dari sisi pengertian, dasar hukum maupun tinjauan historisnya. Bab ini juga berisi penjelasan pokok tentang fakta empiric dari proses distribusi zakat. Untuk menghasilkan penelitian yang komprehensif, bab ini juga akan menelaah realita yang ada dengan menggunakan teori dan beberapa pendekatan.

#### **A. Problem Teknis Pengelolaan Zakat**

##### **1. Perempuan sebagai Korban *Women Trafficking***

Hari Internasional Menentang Perdagangan Manusia menjadi momen penting untuk merefleksikan kembali skala, bentuk, dan dinamika tindak pidana perdagangan orang (TPPO), khususnya yang melibatkan perempuan. Dalam dua dekade terakhir, TPPO tidak hanya menunjukkan tren peningkatan, tetapi juga transformasi modus yang semakin sulit dilacak. Fenomena ini mencerminkan sifat adaptif kejahatan transnasional yang mampu memanfaatkan celah hukum, teknologi, dan kondisi sosial-ekonomi di berbagai negara. Komnas Perempuan menegaskan bahwa TPPO kini bergerak melampaui pola konvensional yang sebelumnya didominasi oleh perekrutan tatap muka dan pengiriman fisik korban. Dalam lanskap digital saat ini, pelaku dapat mengakses calon korban di berbagai belahan dunia tanpa batas geografis melalui media sosial, aplikasi pesan instan, platform

rekrutmen daring, dan situs pekerjaan yang telah dimanipulasi. Strategi ini memungkinkan pelaku membangun narasi kerja atau hubungan personal yang meyakinkan, menghapus kecurigaan korban, dan menjerumuskan mereka dalam jebakan eksploitasi. Perubahan modus operandi ini membuat proses identifikasi korban semakin kompleks karena indikator visual dan fisik yang biasa digunakan aparat menjadi tidak relevan. Oleh sebab itu, negara tidak cukup hanya memperkuat instrumen hukum yang ada, tetapi juga harus mengembangkan sistem deteksi dini, pelatihan aparat berbasis teknologi, dan kebijakan yang berorientasi pada pengalaman korban agar dapat merespons realitas baru ini secara efektif.<sup>1</sup>

Data Catatan Tahunan (CATAHU) Komnas Perempuan periode 2020–2024 mencatat sedikitnya 267 kasus TPPO dengan perempuan sebagai korban. Meskipun angka ini signifikan, ia tidak merepresentasikan keseluruhan skala masalah karena banyak kasus tidak dilaporkan. Rendahnya angka pelaporan disebabkan oleh berbagai faktor, seperti rasa takut terhadap ancaman pelaku, ketergantungan ekonomi pada jaringan yang mengeksploitasi, stigma sosial, serta ketidakpercayaan terhadap aparat penegak hukum. Bentuk eksploitasi yang terungkap sangat beragam dan kompleks. Di sektor tenaga kerja, korban perempuan sering dipaksa bekerja dalam kondisi kerja paksa di industri manufaktur, perikanan, pertanian, maupun sebagai pekerja rumah tangga tanpa upah layak. Dalam dimensi seksual, korban mengalami prostitusi paksa, produksi konten pornografi, dan bentuk-bentuk kekerasan seksual lain yang sering kali direkam dan disebarluaskan di internet untuk keuntungan komersial. Beberapa korban bahkan menjadi sasaran perdagangan organ, di mana tubuh mereka diperlakukan sebagai komoditas dalam pasar gelap internasional. Modus baru dalam dua tahun terakhir memanfaatkan teknologi untuk memaksa korban menjadi operator judi daring atau pelaku penipuan daring (online scam). Perekrutan kerap dilakukan melalui iklan lowongan kerja bergaji tinggi atau tawaran peluang usaha di luar negeri yang ternyata fiktif. Fenomena ini mengindikasikan bahwa TPPO memiliki irisan langsung dengan kejahatan siber dan penyelundupan narkoba lintas negara, sehingga penanganannya memerlukan pendekatan lintas sektor dan lintas yurisdiksi.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Siaran Pers Komnas Perempuan Memperingati Hari Anti Perdagangan Orang Sedunia 2025 “Perkuat Pencegahan, Penanganan dan Pemulihan Korban Perdagangan Manusia di Era Digital” Jakarta, 30 Juli 2025

<sup>2</sup>Maulana RJ, "Komnas Perempuan: Selama Empat Tahun Terakhir, 267 Kasus TPPO Libatkan Perempuan sebagai Korban hingga Menjadi Objek Eksploitasi," *Radar Jember Jawa Pos*, 31 Juli 2025.

Kerentanan perempuan terhadap TPPO berakar pada struktur sosial-ekonomi yang timpang dan bias gender. Ketimpangan relasi kuasa yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat telah terbentuk melalui proses sejarah panjang, dipengaruhi oleh norma patriarkal, sistem ekonomi yang eksploitatif, dan kebijakan yang tidak sensitif gender. Kondisi kemiskinan struktural memaksa perempuan menerima tawaran kerja tanpa memeriksa legalitas atau keamanan, karena kebutuhan ekonomi jangka pendek lebih mendesak daripada pertimbangan risiko jangka panjang. Diskriminasi berbasis gender membatasi akses perempuan terhadap pendidikan, pelatihan kerja, dan sumber daya ekonomi, sehingga mengurangi kemampuan mereka untuk menghindari tawaran yang mencurigakan. Di tingkat global, kesenjangan pembangunan antarnegara mendorong migrasi tenaga kerja perempuan dari negara-negara dengan upah rendah menuju negara tujuan yang menjanjikan gaji tinggi, meskipun sering kali tanpa perlindungan hukum memadai. Kurangnya literasi digital juga membuat perempuan rentan terhadap perekrutan daring, di mana pelaku mampu membangun kepercayaan melalui komunikasi online yang terencana dan manipulatif. Faktor-faktor ini saling terkait, membentuk siklus kerentanan yang sulit diputus jika kebijakan negara hanya fokus pada penindakan pelaku tanpa memperbaiki akar struktural yang melahirkan eksploitasi.

Praktik kriminalisasi terhadap korban TPPO merupakan masalah serius yang diidentifikasi oleh Komnas Perempuan. Banyak perempuan korban justru diperlakukan sebagai pelaku pelanggaran hukum, baik karena dokumen perjalanan yang palsu, status imigrasi ilegal, maupun keterlibatan dalam aktivitas yang sebenarnya dilakukan di bawah paksaan. Dalam perspektif hak asasi manusia, kondisi ini jelas melanggar prinsip non-punishment of victims of *Trafficking* in persons, yang telah diakui secara luas dalam instrumen internasional seperti Protokol Palermo, Konvensi ASEAN, dan berbagai resolusi PBB. Kriminalisasi ini tidak hanya menambah penderitaan korban, tetapi juga menghalangi proses pemulihan, memperburuk trauma, dan menciptakan ketakutan yang mencegah korban lain untuk melapor. Dalam konteks sosiologis, fenomena ini menunjukkan adanya bias institusional yang lebih memprioritaskan penegakan keamanan perbatasan dan stabilitas hukum nasional daripada perlindungan korban. Hal ini diperparah oleh kurangnya pelatihan aparat penegak hukum mengenai indikator korban TPPO dan mekanisme perlindungan berbasis gender. Untuk itu, dibutuhkan reformasi kebijakan yang tegas, pelatihan komprehensif bagi aparat, serta mekanisme rujukan korban

yang cepat, sehingga prinsip perlindungan dapat terimplementasi secara nyata di lapangan.<sup>3</sup>

Komnas Perempuan menekankan bahwa General Recommendation No. 38 Komite CEDAW memberikan kerangka konseptual yang kuat untuk memahami TPPO dalam perspektif keadilan gender. TPPO tidak hanya dipandang sebagai pelanggaran hukum pidana, tetapi sebagai manifestasi ketidaksetaraan struktural dan kekerasan berbasis gender. Oleh karena itu, kebijakan negara tidak cukup hanya fokus pada penghukuman pelaku, melainkan harus mencakup upaya transformasi sosial, ekonomi, dan hukum yang memungkinkan eksploitasi terjadi. Negara memiliki kewajiban untuk memperkuat regulasi pasar kerja, memperluas perlindungan sosial bagi kelompok rentan, menyediakan akses pendidikan dan pelatihan kerja yang setara, serta meningkatkan literasi digital perempuan. Pendekatan pemulihan korban harus komprehensif, meliputi dukungan psikososial, layanan kesehatan, bantuan hukum, program pemberdayaan ekonomi, dan reintegrasi sosial. Kebijakan ini harus dirancang secara partisipatif, melibatkan korban dalam proses perumusan, agar intervensi benar-benar relevan dengan kebutuhan mereka. Dengan demikian, negara tidak hanya merespons kasus yang sudah terjadi, tetapi juga mengurangi risiko terjadinya TPPO di masa depan.<sup>4</sup>

Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2007 tentang Pemberantasan TPPO, meskipun menjadi tonggak penting dalam penanganan perdagangan orang di Indonesia, kini menghadapi tantangan relevansi. Perkembangan modus operandi yang memanfaatkan teknologi, jejaring lintas negara, dan sistem ekonomi global memerlukan kerangka hukum yang lebih adaptif dan progresif. Komnas Perempuan mendorong adanya pembaruan substansial pada UU ini agar mencakup dimensi pencegahan yang kuat, mekanisme perlindungan korban yang efektif, serta penguatan kerja sama internasional. Pendekatan yang terlalu represif tanpa strategi pencegahan terbukti tidak cukup mengurangi kerentanan masyarakat terhadap TPPO. Reformasi hukum harus diiringi dengan peningkatan kapasitas aparat penegak hukum, diplomasi bilateral dan multilateral, kampanye publik berskala nasional, serta keterlibatan aktif sektor swasta, terutama perusahaan teknologi dan perekrutan tenaga kerja. Pergeseran paradigma dari

---

<sup>3</sup>Siaran Pers Komnas Perempuan Memperingati Hari Anti Perdagangan Orang Sedunia 2025 "Perkuat Pencegahan, Penanganan dan Pemulihan Korban Perdagangan Manusia di Era Digital" Jakarta, 30 Juli 2025

<sup>4</sup>Maulana RJ, "Komnas Perempuan: Selama Empat Tahun Terakhir, 267 Kasus TPPO Libatkan Perempuan sebagai Korban hingga Menjadi Objek Eksploitasi," *Radar Jember Jawa Pos*, 31 Juli 2025.

penindakan semata menuju strategi yang holistik, preventif, dan transformatif menjadi kebutuhan mendesak untuk menghadapi realitas kejahatan perdagangan orang yang semakin kompleks di era digital.<sup>5</sup>

Tindak Pidana Perdagangan Orang (TPPO) merupakan salah satu bentuk kejahatan transnasional yang memiliki implikasi serius terhadap stabilitas sosial, keamanan, dan perlindungan hak asasi manusia di Indonesia. Isu ini tidak hanya mencerminkan persoalan hukum, tetapi juga menunjukkan adanya kelemahan dalam sistem sosial, ekonomi, dan perlindungan warga negara, khususnya kelompok rentan seperti perempuan dan anak-anak. Berdasarkan data yang dihimpun oleh Sistem Informasi Online Perlindungan Perempuan dan Anak (SIMFONI PPA), tren TPPO di Indonesia menunjukkan peningkatan dari tahun ke tahun. Dalam kurun waktu antara 2021 hingga Juni 2025, tercatat sebanyak 2.377 kasus yang telah teridentifikasi secara resmi. Dari jumlah tersebut, 1.003 korban adalah anak perempuan, yang menandakan bahwa kelompok ini menjadi target utama pelaku TPPO. Fakta ini menunjukkan bahwa anak perempuan menanggung beban risiko yang lebih besar akibat ketidaksetaraan gender, keterbatasan akses pendidikan, serta kerentanan ekonomi keluarga yang kerap dimanfaatkan oleh jaringan pelaku kejahatan.

Meningkatnya jumlah kasus TPPO tersebut menuntut pemerintah untuk tidak sekadar mempertahankan kebijakan yang sudah ada, tetapi juga memperkuat dan memperluas tataran respons penanggulangan secara menyeluruh. Hal ini menjadi semakin mendesak mengingat modus operandi TPPO mengalami perkembangan yang semakin kompleks, memanfaatkan celah hukum, kelemahan pengawasan, serta keterbatasan koordinasi antarinstansi. Para pelaku kini mengadaptasi strategi baru yang lebih sulit dilacak, salah satunya melalui pemanfaatan teknologi digital untuk perekrutan, pemalsuan dokumen, serta pengiriman korban lintas wilayah tanpa terdeteksi. Penggunaan media daring memperluas jangkauan operasi mereka hingga ke daerah-daerah terpencil, sehingga menambah tantangan bagi aparat penegak hukum dan lembaga perlindungan korban. Kondisi ini menuntut pembaruan kebijakan, peningkatan kapasitas sumber daya manusia, serta kolaborasi yang lebih erat antara pemerintah pusat, pemerintah daerah, organisasi masyarakat sipil, dan mitra internasional.

Menteri Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Arifah Fauzi, menegaskan bahwa data resmi yang tersedia saat ini kemungkinan besar belum mencerminkan skala permasalahan yang

---

<sup>5</sup>Siaran Pers Komnas Perempuan Memperingati Hari Anti Perdagangan Orang Sedunia 2025 “Perkuat Pencegahan, Penanganan dan Pemulihan Korban Perdagangan Manusia di Era Digital” Jakarta, 30 Juli 2025

sesungguhnya. Menurutnya, fenomena TPPO di Indonesia ibarat puncak gunung es, di mana hanya sebagian kecil kasus yang terlihat di permukaan, sementara mayoritas masih tersembunyi dan belum terungkap. Hal ini dapat disebabkan oleh berbagai faktor, seperti rendahnya tingkat pelaporan akibat rasa takut, ancaman dari pelaku, ketidakpercayaan terhadap aparat, serta minimnya akses korban terhadap layanan pendampingan hukum. Banyak korban yang bahkan tidak menyadari bahwa mereka sedang menjadi sasaran perdagangan manusia karena modus yang digunakan pelaku sangat halus dan manipulatif. Oleh karena itu, tantangan terbesar bukan hanya pada penegakan hukum, tetapi juga pada upaya deteksi dini, peningkatan kesadaran publik, dan pemberdayaan komunitas untuk mengenali serta mencegah terjadinya TPPO.

Perdagangan orang pada masa kini tidak lagi terbatas pada praktik eksploitasi tenaga kerja yang bersifat fisik atau konvensional. Kejahatan ini telah berkembang menjadi fenomena lintas batas geografis dengan berbagai bentuk dan tujuan yang semakin beragam. Bentuk-bentuk tersebut mencakup eksploitasi seksual, perdagangan untuk tujuan adopsi ilegal, hingga kejahatan siber yang melibatkan pencurian identitas dan pemerasan. Media sosial dan platform digital lainnya kini berperan sebagai salah satu sarana utama dalam proses perekrutan korban, di mana pelaku menggunakan strategi manipulatif seperti tawaran pekerjaan palsu, janji beasiswa, atau hubungan asmara daring (online romance scam). Perempuan dan anak-anak menjadi target yang paling rentan karena keterbatasan sumber daya, kepercayaan yang mudah dimanipulasi, serta minimnya literasi digital. Model perekrutan ini tidak hanya mempersulit proses penelusuran pelaku, tetapi juga menuntut adanya pendekatan pencegahan berbasis teknologi yang mampu mengimbangi kecanggihan metode yang digunakan jaringan kriminal internasional.

## 2. Pendataan dan Identifikasi Mustahik

Berdasarkan temuan dari beberapa studi kasus dan dokumentasi kelembagaan, pendataan dan identifikasi mustahik zakat di Indonesia masih menghadapi tantangan besar. Salah satu permasalahan utama adalah ketiadaan sistem informasi yang terpadu dan bersifat nasional. Tiap lembaga pengelola zakat, baik yang bersifat pemerintah seperti BAZNAS maupun yang dikelola swasta seperti LAZISMU dan LAZISNU, menjalankan metode pendataan yang berbeda-beda. Di beberapa daerah, proses ini masih mengandalkan formulir survei manual dan tenaga relawan, tanpa integrasi dengan data resmi dari lembaga negara seperti Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil (Dukcapil) atau basis data Kementerian Sosial (DTKS), sehingga

menyebabkan data mustahik mudah mengalami duplikasi atau ketidaktepatan sasaran distribusi<sup>6</sup>.

Kondisi ini diperparah dengan pendekatan kategorisasi mustahik yang tidak komprehensif. Banyak lembaga hanya menggunakan dua kategori utama dari delapan *ashnâf* sebagaimana termaktub dalam QS. at-Taubah/9: 60, yakni fakir dan miskin, sementara kategori lain seperti *gârim* (orang berutang), *ibn al-sabil* (musafir), atau kelompok rentan lainnya tidak terakomodasi dengan baik. Hal ini menunjukkan adanya kesenjangan pemahaman dan aplikasi terhadap prinsip syariah dalam pengelolaan zakat kontemporer. Sebagai ilustrasi, seseorang yang tidak memiliki penghasilan tetap tapi mendapatkan dukungan keluarga masih dianggap mustahik, namun korban kekerasan berbasis gender atau perdagangan manusia yang mengalami deprivasi multidimensi justru tidak masuk dalam daftar penerima zakat karena ketidakhadiran kategori yang sesuai dalam sistem pendataan.<sup>7</sup>

Dalam praktiknya, sebagian besar lembaga zakat masih menggunakan indikator tunggal berbasis penghasilan per kapita sebagai acuan kelayakan. Padahal, indikator ini sudah dianggap kurang memadai oleh berbagai lembaga internasional seperti UNDP dan BPS yang telah lama mengembangkan alat ukur kemiskinan yang lebih kompleks dan kontekstual, seperti Indeks Kemiskinan Multidimensi (MPI). Alat ini dinilai lebih mampu menangkap kerentanan dari berbagai aspek termasuk kesehatan, pendidikan, dan akses terhadap layanan dasar.<sup>8</sup>

Tantangan lain yang tak kalah signifikan adalah lemahnya kapasitas digitalisasi di kalangan amil zakat. Dalam sejumlah observasi, ditemukan bahwa sistem informasi yang tersedia di banyak lembaga zakat lebih difokuskan pada pelaporan donasi daripada manajemen data mustahik. Penggunaan teknologi digital masih sangat terbatas, terutama di tingkat daerah. Survei yang dilakukan oleh Pusat Kajian Strategis BAZNAS pada tahun 2022 mencatat bahwa hanya sebagian kecil lembaga yang telah mengadopsi sistem digital dalam

---

<sup>6</sup>Mursal, *et.al.*, "The contribution of Amil Zakat, Infaq and Shadaqah Muhammadiyah (LAZISMU) Institutions in Handling the Impact of Covid-19," dalam *Journal of Sustainable Finance & Investment*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2013, hal. 118-124.

<sup>7</sup>Suhaili Sarif, *et.al.*, "Zakat for Generating Sustainable Income: an Emerging Mechanism of Productive Distribution," dalam *Cogent Business & Management*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2024, hal. 1-13.

<sup>8</sup>Tika Widiastuti, "A mediating Effect of Business Growth on Zakat Empowerment Program and Mustahiq's Welfare," dalam *Cogent Business & Management*, Vol. 8. No. 1, Tahun 2021, hal. 1-18.

pendataan mustahik, dan lebih sedikit lagi yang melakukan pemutakhiran data secara berkala dan sistematis.<sup>9</sup>

Seluruh persoalan di atas berdampak langsung pada kualitas distribusi zakat dan efektivitasnya sebagai instrumen keadilan sosial. Dalam perspektif *maqâshid al-syari'ah*, pendistribusian zakat tidak hanya dimaksudkan untuk membantu secara ekonomi, tetapi juga untuk melindungi martabat, keselamatan jiwa, dan keberlangsungan sosial kelompok rentan (*hifzh al-mâl* dan *hifzh an-nafs*). Ketika sistem pendataan tidak mampu menjangkau kelompok yang benar-benar membutuhkan, maka penyaluran zakat kehilangan dimensi strategisnya sebagai alat transformasi sosial dan hanya menjadi kegiatan amal yang bersifat sementara. Hal ini menunjukkan bahwa krisis data bukanlah sekadar isu teknis, melainkan menyentuh langsung inti dari misi etis dan spiritual zakat itu sendiri.<sup>10</sup>

Hasil penelitian lapangan mengindikasikan bahwa, dalam praktik operasionalnya, sebagian besar Lembaga Amil Zakat (LAZ) dan Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) di tingkat daerah belum menjadikan penyaluran dana zakat bagi penyintas tindak pidana perdagangan orang (*trafficking*) sebagai program yang berjalan secara rutin dan terstruktur. Kondisi ini terjadi meskipun terdapat potensi pendanaan yang cukup signifikan dan dukungan argumentasi fikih yang dapat dijadikan dasar legitimasi syariah untuk pengalokasian zakat pada kelompok mustahik tersebut. Sejumlah temuan memperlihatkan bahwa hambatan utama bukan semata-mata bersifat teknis, melainkan juga terkait dengan mekanisme verifikasi status korban yang memerlukan dokumen resmi atau bukti legal yang sah, yang pada banyak kasus sulit diperoleh secara cepat.<sup>11</sup>

Selain itu, koordinasi lintas sector yang melibatkan pemerintah daerah, lembaga swadaya masyarakat (LSM), dan unit layanan terkait masih belum berjalan secara optimal, sehingga mengakibatkan proses penyaluran bantuan menjadi terhambat atau tertunda. Faktor psikologis dan sosial dari pihak pemberi zakat (donor) juga berperan, di mana terdapat kekhawatiran bahwa program zakat untuk korban *trafficking* dapat menimbulkan kontroversi atau persepsi negatif apabila informasi penerima tidak terverifikasi dengan baik. Dalam konteks ini, sebagian

---

<sup>9</sup>Ana Musta'anah, *et.al.*, "Studi Literatur: Hubungan Digitalisasi Zakat Terhadap Intensi Perilaku Generasi Millennial Membayar Zakat," dalam *Syarikat: Jurnal Rumpun Ekonomi Syariah*, Vol. 6 No. 1, Tahun 2023, hal. 1-14.

<sup>10</sup>Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jakarta: Gema Insani Press, 2011, hal. 83.

<sup>11</sup>Nur Ibadi, "Is Human Trafficking's Victim Receive Zakat As Riqab: Zakat Distribution at East Java Philanthropic Organizations", ..., hal 17.

pengelola zakat memilih untuk menyalurkan dana pada kategori mustahik yang secara administratif lebih mudah dibuktikan, seperti fakir miskin, yatim piatu, atau dhuafa umum.<sup>12</sup>

Di sisi lain, diskursus publik yang tercermin dalam beberapa artikel populer menunjukkan adanya kesadaran yang berkembang terkait urgensi perluasan peran zakat dalam mengintervensi masalah sosial kontemporer, termasuk penanganan korban perdagangan orang. Namun, pada level internal lembaga, masih berlangsung perdebatan konseptual maupun teknis yang cukup intens, terutama menyangkut keabsahan alokasi zakat bagi korban *trafficking* berdasarkan tafsir kategori *ashnâf* yang ada dalam Al-Qur'an dan hadis. Beberapa pengelola zakat menilai bahwa diperlukan kajian fikih yang lebih komprehensif, dengan melibatkan ulama, pakar hukum Islam, dan praktisi layanan sosial, guna memastikan kesesuaian program dengan prinsip syariah dan tata kelola yang akuntabel.<sup>13</sup>

Contoh kasus dapat dilihat pada analisis dan praktik Dompot Dhuafa, yang pernah melakukan uji coba program bantuan untuk korban *trafficking* namun tetap menghadapi tantangan pada aspek verifikasi dan keberlanjutan pendanaan. Perdebatan serupa juga muncul ketika suatu lembaga zakat merencanakan program baru yang ditujukan bagi penyintas, tetapi mengalami hambatan pada tahap perumusan kebijakan internal akibat perbedaan interpretasi fikih di kalangan dewan syariah dan tim eksekutif. Hal ini menegaskan perlunya penelitian lanjutan yang mengkaji aspek teoretis, normatif, dan praktis secara integratif, sehingga penyaluran zakat untuk korban *trafficking* dapat dilakukan secara berkelanjutan, sah secara hukum Islam, dan memiliki dampak sosial yang terukur.<sup>14</sup>

### 3. Masalah Korban *Women Trafficking* Sebagai *Ashnâf*

Apabila keterbatasan implementasi distribusi zakat kepada korban tindak pidana perdagangan orang (TPPO) diposisikan sebagai suatu masalah, maka hal ini dapat dibaca sebagai bentuk disjungsi antara kerangka normatif zakat dan praksis kelembagaan yang belum sepenuhnya progresif. Secara konseptual, korban TPPO memiliki karakteristik yang selaras dengan beberapa kategori *ashnâf* dalam

---

<sup>12</sup>Im Halimatusa'diyah, "Zakat and Social Protection: The Relationship Between Socio-religious CSOs and the Government in Indonesia," dalam *Journal of Civil Society*, Vol. 11 No. 1, Tahun 2015, hal. 79-99.

<sup>13</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 43.

<sup>14</sup>Nur Ibadi, "Is Human Trafficking's Victim Receive Zakat As Riqab: Zakat Distribution at East Java Philanthropic Organizations", ..., hal. 17.

zakat, khususnya *riqâb*, karena mereka mengalami bentuk-bentuk keterbelengguan yang bersifat struktural dan sistematis, seperti eksploitasi seksual, kerja paksa, dan jerat utang jangka panjang.<sup>15</sup> Secara yuridis, hal ini telah ditegaskan dalam Peraturan BAZNAS No. 3 Tahun 2018 yang mengakui bahwa *riqâb* mencakup bentuk perbudakan modern.<sup>16</sup> Namun, dalam kenyataannya, implementasi norma tersebut belum diterjemahkan secara signifikan dalam praktik distribusi zakat oleh lembaga-lembaga zakat formal, khususnya di tingkat daerah.

Salah satu akar masalah terletak pada masih dominannya pendekatan fikih konservatif yang cenderung mempertahankan pemaknaan *riqâb* dalam batasan historis sebagai “budak literal” yang dapat ditebus. Perspektif ini mengabaikan realitas sosial kontemporer yang menunjukkan bahwa bentuk-bentuk perbudakan telah mengalami transformasi menjadi bentuk-bentuk penindasan yang bersifat non-formal tetapi tetap merampas kemerdekaan individu.<sup>17</sup> Akibatnya, terjadi stagnasi epistemologis yang menghambat reinterpretasi konseptual terhadap zakat dalam konteks modern. Masalah ini diperparah dengan masih rendahnya literasi zakat, baik di kalangan masyarakat umum maupun pengelola lembaga zakat itu sendiri, yang menyebabkan resistensi terhadap inovasi konseptual berbasis *maqâshid al-syarî’ah*.<sup>18</sup>

Selain hambatan epistemologis dan kultural, terdapat pula kendala struktural yang memperlebar kesenjangan antara norma dan praktik. Keterbatasan sumber daya manusia di lembaga zakat, kurangnya pelatihan perspektif gender dan kemanusiaan, serta tidak adanya mekanisme operasional yang secara khusus mengatur bantuan zakat untuk korban TPPO, membuat kelompok ini secara sistematis terpinggirkan dari prioritas distribusi zakat.<sup>19</sup> Padahal, jika merujuk pada pendekatan *maqâshid al-syarî’ah*, kondisi yang dialami oleh korban TPPO secara nyata melanggar lima prinsip dasar perlindungan

---

<sup>15</sup>Kevin Bales, *New Slavery: A Reference Handbook*, London: Bloomsbury Publishing, 2005, hal. 15-18.

<sup>16</sup>Badan Amil Zakat Nasional, *Peraturan BAZNAS Nomor 3 Tahun 2018 tentang Pedoman Pendistribusian dan Pendayagunaan Zakat*, Jakarta: BAZNAS, 2018.

<sup>17</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rukes, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur’an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, Jedah: Scintific Publishing Centre, t.th, hal. 49-56.

<sup>18</sup>Zakiyuddin Baidhawi, “Distributive Principles of Economic Justice: an Islamic Perspective IJIMS,” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 2 No. 2, Tahun 2012, hal. 241-266.

<sup>19</sup>Nur Ibadi, “Is Human Trafficking’s Victim Receive Zakat As Riqab: Zakat Distribution at East Java Philanthropic Organizations”, ..., hal 17.

syariat: jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), harta (*mâl*), dan kehormatan (*'irdh*).<sup>20</sup> Oleh karena itu, secara teoritis, mereka layak masuk ke dalam berbagai kategori *ashnâf*, tidak hanya *riqâb*, tetapi juga miskin, *gârim*, dan *fî sabilillâh*.<sup>21</sup>

Namun, realitas yang berkembang menunjukkan bahwa fleksibilitas konseptual ini belum terimplementasi dalam keputusan-keputusan kelembagaan. Lembaga-lembaga zakat belum menjadikan korban TPPO sebagai kelompok prioritas dalam skema distribusi zakat mereka. Ketidaksiharian ini menunjukkan adanya disfungsi struktural dalam kelembagaan zakat yang gagal mengadopsi prinsip-prinsip keadilan distributif secara inklusif dan kontekstual.<sup>22</sup> Padahal, zakat tidak hanya dimaksudkan sebagai kewajiban ibadah individual, tetapi juga sebagai instrumen sosial yang memiliki potensi strategis dalam pemberdayaan kelompok rentan. Dengan mengabaikan kelompok seperti korban TPPO, lembaga zakat tidak hanya kehilangan kesempatan untuk memperluas dampak sosialnya, tetapi juga melemahkan posisi zakat sebagai pilar keadilan sosial Islam.<sup>23</sup>

Dengan demikian, masalah yang dihadapi bukan terletak pada ketiadaan legitimasi hukum maupun argumen teologis, melainkan pada lemahnya political will dan keberanian epistemik dari lembaga zakat untuk mentransformasikan wacana ke dalam tindakan konkret. Diperlukan ijtihad sosial dan kelembagaan yang lebih progresif untuk mendekonstruksi pemaknaan klasik *ashnâf*, khususnya *riqâb*, agar zakat benar-benar dapat berfungsi sebagai instrumen etis dan struktural dalam mengembalikan martabat kemanusiaan korban TPPO.<sup>24</sup> Tanpa langkah tersebut, zakat akan tetap berada dalam status quo yang sempit dan kehilangan relevansinya dalam menjawab tantangan zaman.

#### 4. Koordinasi Antar Lembaga Zakat

Terdapat sejumlah persoalan yang berpotensi menimbulkan ketegangan antara kepentingan negara dan lembaga pengelola zakat. Salah satu isu krusial menyangkut aspek penghimpunan zakat yang

<sup>20</sup>Jasser Auda, *Memahami Maqasid Syariah: Peranan Maqasid dalam Pembaruan Islam Kontemporer Selangor*, Malaysia: PTS Islamika, 2014, hal. 7.

<sup>21</sup>Rusdaya Basri, "Human Trafficking dan Solusinya dalam Perspektif Hukum Islam," dalam *Jurnal Hukum Diktum*, Vol. 10, No. 1 Tahun 2012, hal 87-98.

<sup>22</sup>Zainudin, "Pemaknaan Ulang ar-Riqâb dalam Upaya Optimalisasi Fungsi Zakat bagi Kesejahteraan Umat," dalam *Jurnal Hukum lus Quia lustum*. Vol. 24 No. 3, Tahun 2017, hal. 602.

<sup>23</sup>Yulianti Muthmainnah, *Zakat untuk Korban Kekerasan terhadap Perempuan dan Anak*, Jakarta: QAF, 2021, hal. 59.

<sup>24</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rukes, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 49-56

kerap menjadi wilayah sensitif dan dapat menghambat terjalinnya kemitraan strategis antara otoritas negara dan lembaga-lembaga zakat. Studi Abubakar dan Bamualim menunjukkan bahwa estimasi potensi zakat nasional mencapai angka yang cukup signifikan, yaitu sekitar Rp19,3 triliun. Namun realisasi penghimpunan zakat masih sangat jauh dari angka tersebut, yakni hanya sekitar Rp1,5 triliun.<sup>25</sup> Ketimpangan ini membuka peluang kompetisi di antara para pelaku, baik dari kalangan Badan Amil Zakat (BAZ) maupun Lembaga Amil Zakat (LAZ), dalam meningkatkan capaian penghimpunan dana zakat. Dalam konteks ini, pasca-disahkannya Undang-Undang No. 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, pemerintah melalui Kementerian Agama menegaskan bahwa revisi regulasi tersebut bertujuan untuk mengoptimalkan potensi zakat nasional. Namun, perlu dicatat bahwa regulasi tersebut memberikan legitimasi eksklusif kepada BAZ sebagai satu-satunya entitas resmi yang berwenang dalam penghimpunan zakat, yang pada gilirannya menimbulkan ketimpangan posisi antara BAZ dan LAZ dalam arsitektur kelembagaan zakat nasional.<sup>26</sup>

Masalah kedua berkaitan dengan koordinasi antara lembaga zakat dan institusi pemerintah, yang sering kali menjadi faktor penghambat dalam mencapai dampak maksimal zakat terhadap kesejahteraan mustahik. Berbeda dari persoalan pertama yang lebih banyak menyentuh aspek internal kelembagaan zakat, permasalahan kedua melibatkan keterlibatan sejumlah instansi pemerintah dalam program-program perlindungan sosial formal. Dalam konteks ini, literatur menunjukkan bahwa penguatan lembaga perlindungan sosial non-negara atau informal dapat memberikan kontribusi positif seperti pengembangan modal sosial, peningkatan kohesi sosial, serta tata kelola kelembagaan yang adaptif. Hal ini tentunya sejalan dengan tujuan normatif zakat dalam Islam, yaitu pengentasan kemiskinan. Namun, keberhasilan lembaga non-negara dalam menjalankan fungsi perlindungan sosial sangat bergantung pada bentuk hubungan yang terjalin antara mereka dan negara.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup>Irfan Abubakar dan Chaider S. Bamualim, *Filantropi Islam & Keadilan Sosial: Studi tentang Potensi, Tradisi, dan Pemanfaatan Filantropi Islam di Indonesia*, Jakarta: Center for The Study of Religion and Culture (CSRC) Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2006, hal. 256.

<sup>26</sup>Irfan Syauqi Beik, "Analisis Peran Zakat dalam Mengurangi Kemiskinan: Studi Kasus Dompot Dhuafa Republika," dalam *Jurnal Pemikiran dan Gagasan*, Vol. 2, Tahun 2009, hal. 11.

<sup>27</sup>Amelia Fauzia, "Islamic Philanthropy in Indonesia: Modernization, Islamization, and Social Justice," dalam *ASEAS - Austrian Journal of South-East Asian Studies*, Vol. 10, No. 2, Tahun 2017, hal. 223-236.

Dalam khazanah teori hubungan negara organisasi masyarakat sipil (OMS), telah dikembangkan berbagai tipologi interaksi yang merefleksikan tingkat sinergi atau konflik di antara keduanya. Rina Murniati dan Irfan Syauqi Beik mengklasifikasikan relasi ini ke dalam empat model: pertama, model *cooperation*, ketika pemerintah dan OMS memiliki kesamaan dalam tujuan dan metode; kedua, *confrontation*, ketika keduanya berbeda baik dalam orientasi maupun pendekatan; ketiga, *complementarity*, yakni kesamaan tujuan tetapi dengan perbedaan dalam strategi pelaksanaan; dan keempat, *co-optation*, yakni ketika terdapat kesamaan cara namun perbedaan tujuan. Di sisi lain, ditemukan juga adanya dinamika hubungan yang mencakup bentuk represi, kompetisi, atau rivalitas yang terjadi ketika negara tidak mendukung pluralisme kelembagaan. Namun dalam situasi yang lebih positif, negara dapat menunjukkan sikap inklusif yang mendorong terwujudnya relasi yang bersifat komplementer, kolaboratif, bahkan sinergis dengan OMS apabila pluralitas kelembagaan diakui dan difasilitasi secara institusional.<sup>28</sup>

Kajian mendalam terhadap berbagai program yang dijalankan oleh lembaga amal zakat menunjukkan adanya kemiripan substansial, baik antar lembaga zakat itu sendiri maupun dengan program-program penanggulangan kemiskinan yang dicanangkan oleh pemerintah. Pemerintah mengklasifikasikan intervensi sosialnya ke dalam tiga kategori utama: bantuan sosial, pemberdayaan masyarakat, dan pemberdayaan ekonomi. Bantuan sosial difokuskan pada pemenuhan kebutuhan dasar kelompok masyarakat miskin, sedangkan pemberdayaan masyarakat diarahkan untuk membangun infrastruktur sosial dasar guna memperkuat kapasitas komunitas dalam menghadapi permasalahan struktural. Program ini juga berupaya menciptakan lapangan kerja bagi kelompok rentan yang sulit memperoleh akses terhadap kesempatan kerja. Sementara itu, pemberdayaan ekonomi diorientasikan pada penyediaan akses permodalan bagi rumah tangga miskin, baik untuk keperluan tempat tinggal maupun pengembangan usaha skala kecil, terutama bagi mereka yang tidak memiliki akses terhadap lembaga keuangan formal.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup>Rina Murniati dan Irfan Syauqi Beik, "Pengaruh Zakat Terhadap Indeks Pembangunan Manusia dan Tingkat Kemiskinan Mustahik: Studi Kasus Pendayagunaan BAZNAS Kota Bogor," dalam *Jurnal Al-Muzara'ah*, Vol. 2 No. 2, Tahun 2014, hal. 135-149.

<sup>29</sup>Hendri Hermawan Adinugraha, *et.al*, "Islamic Philanthropy in Indonesia: A Bibliographic Analysis of Its Regulation and Practice," dalam *Profjes: Profetik Jurnal Ekonomi Syariah*, Vol. 4 No. 1, Tahun 2025, hal. 322-341.

Di sisi lain, para pengelola LAZ (Lembaga Amil Zakat) berargumen bahwa rancangan program mereka secara normatif berangkat dari prinsip-prinsip dasar syariat, khususnya tujuan zakat sebagai instrumen keadilan sosial-ekonomi. Selain mengandung dimensi spiritual dan sosial, zakat juga dinilai memiliki fungsi ekonomi yang dapat mendorong pertumbuhan dan redistribusi kekayaan. Oleh karena itu, zakat dianggap relevan sebagai instrumen strategis dalam pengentasan kemiskinan. Tidak hanya difokuskan pada pemenuhan kebutuhan konsumsi jangka pendek masyarakat miskin, zakat juga diarahkan untuk memberdayakan mereka secara ekonomi agar dapat keluar dari kemiskinan secara berkelanjutan.<sup>30</sup>

Dalam praktiknya, penyaluran zakat diklasifikasikan ke dalam dua bentuk utama: zakat konsumtif dan zakat produktif. Zakat konsumtif diwujudkan dalam bentuk bantuan langsung seperti bahan makanan, sandang, dan kebutuhan pokok lainnya, sementara zakat produktif disalurkan dalam bentuk modal usaha atau fasilitas ekonomi lain yang dapat meningkatkan kapasitas produksi dan pendapatan mustahik. Karena zakat difokuskan pada kelompok miskin, pendekatan produktif ini diharapkan mampu menciptakan mobilitas sosial vertikal yang nyata dalam jangka panjang.<sup>31</sup>

Kendati demikian, jika dibandingkan dengan program-program pemerintah, sistem penargetan sasaran dalam intervensi LAZ masih menunjukkan sejumlah kelemahan. Pemerintah, melalui pendekatan yang lebih sistematis, mengkategorikan masyarakat miskin berdasarkan tingkat keparahan kondisi ekonomi dan sosial yang mereka hadapi. Salah satu upaya konkret adalah peluncuran Program Keluarga Harapan (PKH) pada tahun 2007 yang menargetkan rumah tangga sangat miskin. Program ini diklasifikasikan sebagai bantuan sosial bersyarat (*conditional cash transfer*) yang mengharuskan penerima manfaat memenuhi sejumlah komitmen, seperti menyekolahkan anak-anak, mengikuti pemeriksaan kehamilan, serta memastikan pemantauan kesehatan balita sebagai prasyarat keberlanjutan bantuan. Pendekatan ini menunjukkan bahwa validitas penargetan dan kepatuhan terhadap indikator kesejahteraan menjadi aspek kunci dalam efektivitas

---

<sup>30</sup>Ummu Salma Al-Azizah, *et.al.*, "The Impact of Zakat Against Poverty Alleviation, Inequality & Economic Growth: Case Study of Indonesia," dalam *International Conference of Zakat (ICONZ)*, Jakarta, 22-23 November 2021, hal. 189-200.

<sup>31</sup>Irfan Abubakar dan Chaider S. Bamualim, *Revitalisasi Filantropi Islam: Studi Kasus Lembaga Zakat dan Wakaf di Indonesia*, Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2005, hal. 15.

kebijakan anti-kemiskinan pemerintah, yang belum sepenuhnya diadopsi dalam sistem intervensi LAZ.<sup>32</sup>

Kepedulian bersama antara pemerintah dan lembaga amil zakat terhadap isu pengentasan kemiskinan, yang tercermin dalam kesamaan fokus program seperti pendidikan, kesehatan, dan pemberdayaan ekonomi, menyiratkan adanya peluang besar untuk membangun kolaborasi yang strategis. Jika kolaborasi didefinisikan dalam pengertian sempit sebagai pelaksanaan kegiatan bersama, maka potensi sinergi dapat ditemukan dalam program-program sektoral tersebut. Namun, apabila pendekatan koordinasi dipahami secara lebih luas sebagai integrasi programatik dan institusional yang menyeluruh antara pemerintah dan LAZ, maka diperlukan struktur sinergi yang jauh lebih kompleks dan sistematis.<sup>33</sup> Sayangnya, hingga saat ini, upaya ke arah tersebut masih terbatas. Pemerintah dan lembaga zakat umumnya menjalankan intervensi mereka secara terpisah tanpa upaya nyata untuk mengharmoniskan perencanaan atau pelaksanaan program yang saling melengkapi.

Dari sisi pemerintah, terdapat kesadaran yang berkembang bahwa aktor-aktor non-negara, seperti lembaga zakat, memiliki kontribusi signifikan dalam meningkatkan efektivitas penanggulangan kemiskinan.

Meskipun pemerintah telah merancang berbagai skema perlindungan sosial formal selama dekade terakhir, berbagai tantangan struktural dan implementatif tetap membatasi dampaknya. Sumarto, penasihat kebijakan senior pada Tim Nasional Percepatan Penanggulangan Kemiskinan (TNP2K), menekankan perlunya pendekatan komplementer antara program pemerintah pusat dan daerah, seraya menekankan bahwa di negara yang besar dan majemuk seperti Indonesia, inisiatif dari berbagai aktor sangat diperlukan. Namun demikian, belum terlihat adanya langkah yang terstruktur dari pihak pemerintah, baik di tingkat pusat maupun daerah, untuk secara sistematis melibatkan lembaga zakat baik BAZNAS maupun LAZ dalam kerangka perencanaan dan pelaksanaan kebijakan penanggulangan kemiskinan nasional.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup>Dyah Suryani dan Lailatul Fitriani, "Peran Zakat dalam Menanggulangi Kemiskinan," dalam *Al-Iqtishad: Jurnal Pemikiran dan Penelitian Ekonomi Islam*, Vol. 10 No. 1, Tahun 2022, hal. 43-62.

<sup>33</sup>Dian Fitriarni Sari, *et.al.*, "Investigating the Impact of Zakat on Poverty Alleviation: A Case from West Sumatra, Indonesia," dalam *International Journal of Zakat*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2019, hal. 1-12.

<sup>34</sup>Tim Halimatusa'diyah, "Zakat and Social Protection: The Relationship Between Socio-religious CSOs and the Government in Indonesia," dalam *Journal of Civil Society*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2015, hal. 79-99.

Kurangnya inisiatif pemerintah untuk membangun kerjasama bukan berarti tidak ada interaksi sama sekali antara pemerintah dan lembaga zakat. Dalam banyak kasus, koordinasi yang lemah dapat diamati, khususnya dalam konteks kegiatan yang secara independen diinisiasi oleh LAZ. Dalam situasi seperti ini, LAZ berupaya mengisi kekosongan layanan sosial yang tidak dapat dijangkau oleh intervensi pemerintah. Seperti yang dikemukakan oleh Purwakananta dari Dompot Dhuafa, pengakuan atas keterbatasan negara dalam menjangkau seluruh aspek kesejahteraan sosial mendorong perlunya pembagian peran antara negara, masyarakat sipil, dan sektor pasar. Menurutnya, LAZ secara aktif telah berusaha melengkapi intervensi negara dengan menyediakan layanan alternatif bagi kelompok miskin. Namun, kondisi ini tidak mencerminkan bentuk koordinasi ideal antara kedua entitas tersebut. Dalam narasi yang lebih kritis, Purwakananta menggambarkan relasi antara pemerintah dan LAZ sebagai hubungan yang tidak setara, di mana pemerintah menetapkan agenda tanpa memberikan ruang partisipatif yang proporsional bagi lembaga zakat. Ia menyatakan bahwa dalam praktiknya, pemerintah “membuat kue” sementara LAZ hanya “membersihkan remah-remahnya” analogi yang menggambarkan dominasi negara dalam struktur relasi dan kurangnya mekanisme kemitraan yang inklusif.<sup>35</sup>

Kendati pemerintah dan lembaga zakat memiliki tujuan bersama dalam mengentaskan kemiskinan, hubungan institusional antara keduanya hingga kini masih ditandai oleh tingkat koordinasi yang rendah. Interaksi yang terjalin belum menunjukkan adanya komunikasi formal yang sistematis dalam menyinergikan program-program dan intervensi mereka. Dalam konteks tertentu, kondisi koordinasi minimal ini dapat dianggap sebagai bentuk solusi pragmatis ketika komunikasi langsung sulit diwujudkan. Namun demikian, efektivitas model koordinasi semacam ini sangat bergantung pada faktor-faktor eksternal yang tidak selalu dapat dikendalikan, sehingga capaian hasilnya sering kali dipertanyakan. Misalnya, efektivitas intervensi zakat dalam menurunkan angka kemiskinan dipengaruhi oleh variabel-variabel kompleks yang melampaui sekadar perancangan program itu sendiri. Oleh karena itu, kolaborasi dan koordinasi antara berbagai aktor yang

---

<sup>35</sup>Ahmad Rezy Meidina dan Mega Puspita, "Revitalisasi Makna Filantropi Islam: Studi terhadap Pandangan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah," dalam *el-Uqud: Jurnal Kajian Hukum Ekonomi Syariah*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2023, hal. 1-13.

bergerak di bidang penanggulangan kemiskinan menjadi krusial untuk mencapai hasil yang optimal dan berkelanjutan.<sup>36</sup>

Guna menjawab tantangan koordinasi tersebut, diperlukan penguatan kelembagaan, baik dalam bentuk institusi formal maupun mekanisme nonformal, yang dapat menjembatani hubungan antara pemerintah dan lembaga zakat. Dalam hal ini, Forum Zakat (FOZ) sebagai asosiasi payung lembaga amil zakat memiliki potensi untuk memainkan peran koordinatif yang lebih strategis, khususnya dalam menjembatani hubungan antara LAZ, BAZNAS, dan pemerintah. Akan tetapi, peran FOZ sejauh ini masih terbatas pada penetapan standar operasional dan pembagian wilayah kerja antar-lembaga zakat, dengan koordinasi yang sangat terbatas dalam aspek programatik, seperti desain intervensi atau penetapan target sasaran. Konsekuensinya, koordinasi substantif antar-LAZ nyaris tidak berjalan, dan belum berkembang ke arah sinergi dalam formulasi kebijakan maupun eksekusi program sosial.<sup>37</sup>

Padahal, koordinasi langsung yang bersifat programatik dan lintas-lembaga justru sangat diperlukan untuk memperkuat efektivitas distribusi zakat dan meningkatkan kesejahteraan kelompok mustahik. Dalam kerangka ini, BAZNAS perlu melakukan reposisi strategis dengan menempatkan dirinya sebagai pusat koordinasi nasional yang mengintegrasikan kebijakan pengelolaan zakat ke dalam kerangka besar strategi pengentasan kemiskinan nasional. Diskursus mengenai tata kelola zakat nasional pun perlu diperluas, tidak hanya terfokus pada optimalisasi penghimpunan dana zakat, tetapi juga pada inovasi pemanfaatannya agar tepat sasaran dan berkelanjutan. Dalam hal ini, Tim Nasional Percepatan Penanggulangan Kemiskinan (TNP2K) disarankan untuk memperluas cakupan kolaborasi tidak hanya dengan pelaku tanggung jawab sosial perusahaan (CSR), tetapi juga dengan institusi-institusi zakat yang berbasis komunitas dan agama.<sup>38</sup>

Lebih jauh lagi, mengingat sistem desentralisasi yang menjadi karakteristik utama tata kelola pemerintahan di Indonesia, diperlukan kajian yang lebih mendalam mengenai dinamika hubungan antara lembaga zakat dan pemerintah di tingkat lokal. Hal ini penting

---

<sup>36</sup>Irfan Abubakar dan Chaider S. Bamualim, *Revitalisasi Filantropi Islam: Studi Kasus Lembaga Zakat dan Wakaf di Indonesia*, Jakarta: Center for The Study of Religion And Culture (CSRC) Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2005, hal. 15.

<sup>37</sup>Tim Halimatusa'diyah, "Zakat and Social Protection: The Relationship Between Socio-religious CSOs and the Government in Indonesia," dalam *Journal of Civil Society*, Vol. 11 No. 1, Tahun 2015, hal. 79-99.

<sup>38</sup>Asep Saepudin Jahar, "The Clash of Muslims and the State: Waqf and Zakat in Post Independence Indonesia," dalam *Studia Islamika*, Vol. 13 No. 3, Tahun 2006, hal. 353-395.

mengingat agenda pengentasan kemiskinan telah menjadi bagian dari prioritas global, di mana isu koordinasi antara pemerintah, organisasi masyarakat sipil (OMS), dan sektor swasta menjadi perhatian utama dalam diskursus pembangunan. Dalam konteks ini, filantropi privat dan lembaga-lembaga amal berkembang pesat, karena terdapat kecenderungan bagi individu dan entitas bisnis untuk menyalurkan dana sosialnya melalui mekanisme non-pajak (Kharas & Rogerson, 2012). Bahkan, Kharas dan Rogerson (2012) memperkirakan bahwa filantropi dapat berevolusi dari peran pelengkap bantuan pembangunan resmi (Official Development Assistance/ODA) menjadi aktor utama yang menggantikan fungsi ODA secara signifikan. Besarnya volume dana yang dikelola oleh lembaga filantropi dapat menimbulkan kompetisi dengan ODA maupun negara sebagai penyedia bantuan utama.<sup>39</sup>

Dalam kerangka itu, agar tidak terjadi redundansi atau tumpang tindih antar-sumber bantuan dan untuk memastikan efisiensi serta efektivitas intervensi pembangunan, diperlukan model koordinasi yang holistik, berkelanjutan, dan terstruktur di antara seluruh pemangku kepentingan. Situasi koordinasi saat ini antara lembaga zakat sebagai bagian dari infrastruktur filantropi masyarakat sipil dan negara di Indonesia mencerminkan pentingnya penguatan kapasitas kelembagaan untuk membangun sinergi lintas sektor yang lebih baik, demi memaksimalkan dampak sosial dari setiap bentuk intervensi pembangunan.

## B. Landasan Teori

### 1. Pengertian Zakat

Terminologi zakat berasal dari bahasa Arab yaitu “*Zakâ*” yang bermakna suci, bersih, subur, berkembang baik bagi pembayar zakat maupun penerima zakat.<sup>40</sup> Selain itu, zakat juga diidentikkan dengan kata “*az-zakah*” yang memiliki berbagai makna, antara lain kebersihan, pujian, kebaikan, keberkahan, pertumbuhan, dan penambahan.<sup>41</sup>

Jika mengacu pada surah at-Taubah/9: 103, makna dari istilah zakat berjalani dan berkelindan dengan kata “*an-namî*” yang berarti berkembang atau tumbuh, “*at-tahir*” dimaknai proses pensucian dan

---

<sup>39</sup>Julia Berger, "Religious Nongovernmental Organizations: An Exploratory Analysis," dalam *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, Vol. 14 No. 1, Tahun 2003, hal. 15-39

<sup>40</sup>Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Jilid 2, Tahqiq Muhammad Nasiruddin al-Albani, Bandung: PT Al-Ma'arif, 1981, hal. 56.

<sup>41</sup>Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab* Jilid 14, ed. 'Alî al-Yâzîjî et al., Beirut: Dâr Sâdir, 1414 H, hal. 358.

pemurnian, serta kata “*al-barakah*” yang artinya adalah menghadirkan berkah. Semua pemaknaan tersebut menegaskan bahwa aktivitas zakat dimulai dan berakhir pada hal-hal baik dalam relasi antar sesama manusia maupun relasi ruhaniyah kepada Allah Swt. Meskipun demikian, ketiga kata di atas dapat memberikan ilustrasi beragam namun terintegrasi antara satu dengan yang lain. Sebagai contohnya, kata “*an-namt*” secara bahasa menggambarkan bahwa harta yang digunakan zakat diyakini seperti tanaman yang akan terus tumbuh dan berkembang, alih-alih berkurang sama sekali. Kata “*at-tahir*” juga mensketsakan bahwa harta zakat akan membersihkan dan menjauhkan seseorang dari keserakahan dan dosa-dosa duniawi.<sup>42</sup>

Dalam praktiknya, zakat sama halnya memberikan sebagian harta kepada pihak-pihak yang layak menerimanya dengan ketentuan bahwa harta tersebut telah memenuhi batas minimum (nisab) dan batas kepemilikan yang biasanya dihitung setiap satu tahun.<sup>43</sup> Merujuk pada pendapat an-Nawawi dari al-Wahidi, zakat adalah pembagian kekayaan yang telah ditetapkan secara normatif untuk didistribusikan di antara golongan yang berhak menerima. Tidak berbeda jauh dengan definisi tersebut, Ibnu Taimiyah mengatakan zakat yang telah dibayarkan adalah upaya umat Islam untuk membersihkan jiwa dari energi negatif. Al-Azhari juga mengatakan bahwa zakat dapat mendorong pertumbuhan baik secara psikologis maupun material, tidak hanya bagi para aghniya (orang kaya), tetapi juga bagi kelompok-kelompok *mustahiq* zakat yang termasuk dalam kategori *ashnâf*.<sup>44</sup>

Dalam hal ini, Imam Hanafi memaknai zakat sebagai kewajiban hukum yang ditetapkan atas jenis harta tertentu, yang harus disalurkan kepada kelompok penerima tertentu, pada waktu yang telah ditentukan secara syar’i.<sup>45</sup> Imam Maliki memaknai zakat sebagai sebuah kewajiban untuk memberikan harta kekayaan dengan ketentuan yang berlaku dalam Islam. Sedangkan menurut Syafi’i, zakat adalah dekripsi khusus untuk menjelaskan proses mengeluarkan harta atas apa yang telah diperolehnya. Sementara itu, Imam Hambali mengatakan zakat

---

<sup>42</sup>Naif “Zakat Profession: Islamic Legal Studies form Calssical Ulama until Contemporary Ulama,” dalam *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 8 No. 4 Tahun 2015, hal. 688.

<sup>43</sup>Intan Septiana Nazara et al, “Factor Affecting the Performance of Productive Zakat Management during the Covid-19 Pandemic,” dalam *Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2022, hal. 162.

<sup>44</sup>Jumi Herlina dan Restu Khaliq, “Poverty, Welfare and Assessing the Impact of Productive Zakat Distribution”, dalam *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 20 No. 1 Tahun 2021, hal. 31.

<sup>45</sup>Abdurrahman Al-Juzairi, *Fiqh Empat Madzhab: Bagian Ibadat (Puasa, Zakat, Haji, Kurban)*, diterjemahkan oleh Chatibul Umum Abu Hurairah Dari judul *Al-Fiqh 'Ala Al-Madzahib Al-Arba'ah*, Jakarta: Dârul Ulum Press, 2004, hal. 95.

sebagai persoalan wajib yang dipraktikkan umat Islam untuk golongan-golongan yang khusus.<sup>46</sup>

Lebih lanjut, menurut Demir<sup>47</sup>, zakat merupakan perintah ilahi yang ketiga dari lima perintah abadi yang diberikan kepada manusia. Nabi saw bersabda dalam hal ini:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى . قَالَ : أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ ، عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ خَالِدٍ ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا . قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " بِنِي الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ : شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ ، وَالْحَجِّ ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ <sup>48</sup>

*Islam dibangun di atas lima (rukun): Bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan-Nya, mendirikan salat, menunaikan zakat, berpuasa di bulan Ramadan, dan menunaikan haji jika seseorang mampu. (HR. Bukhari)*

Hal ini sebagaimana salah satu firman Allah dalam surah at-Taubah/9: 103

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

*Ambillah zakat dari Sebagian harta mereka dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka.*

Rasulullah juga bersabda,

حَدَّثَنَا أُمَيَّةُ بْنُ بَسْطَامٍ ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ ، حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ الْقَاسِمِ ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أُمَيَّةَ ، عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ ، عَنْ أَبِي مَعْبُدٍ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى الْيَمَنِ .

<sup>46</sup>Wahbah az-Zuhaili, *Fiqih Islam wa Adillatuhu*, Jakarta: Gema Insani Press, 2011, hal. 83.

<sup>47</sup>Khalil Demir, *The Zakat Handbook: A Practical Guide for Muslim in the West*, United State of America: Zakat Foundation of America, 2007, hal. 4.

<sup>48</sup>Muhammad ibn Isma'il al-Bukhârî, *Shahih al-Bukhârî*, Jilid 1 No. 8, Kitab al-Îmân, Bab: Du'âukum Îmânukum, t.t, hal. 11.

قَالَ : " إِنَّكَ تَتَقَدَّمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةَ اللَّهِ. فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ. فَإِذَا فَعَلُوا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ. فَإِذَا أَطَاعُوا بِهَا فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ <sup>49</sup>

*Kamu akan mendatangi suatu kaum dari golongan Ahli Kitab. Serukanlah kepada mereka agar bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwa aku adalah utusan-Nya. Jika mereka menerimanya, beritahukanlah bahwa Allah Swt. telah mewajibkan mereka menunaikan salat lima waktu dalam sehari semalam. (HR. Bukhari)*

Tradisi Islam kerap menyajikan definisi spesifik terkait apa yang menjadi hak dan kewajiban, atau hanya sekedar persoalan amaliyah kepada sesama manusia. Dalam hal ini, ditemukan praktik yang cenderung mirip dengan aktivitas zakat yaitu infaq, sadaqah, dan pajak.<sup>50</sup> Berbeda dengan zakat yang menjadi sebuah kewajiban bagi umat Islam, sadaqah dan infaq memiliki hukum yang fleksibel karena setiap orang berhak memiliki pilihan untuk melakukannya atau tidak.

Terminologi sadaqah dalam Al-Qur'an tertulis sebanyak 154 kali. Dalam kajian etimologis bahasa Arab, istilah sadaqah berakar dari kata sadaqa yang secara harfiah mengandung makna "kebenaran" atau "kejujuran", yang menunjukkan hubungan antara tindakan memberi dan integritas moral seseorang. Sementara itu, istilah infaq berasal dari kata kerja nafaqa yang mengandung makna belanja untuk menghidupi keluarga. Salah satu ulama fikih bernama al-Baji menerangkan bahwa zakat adalah pemberian yang bersifat wajib untuk dilakukan, sedangkan sadaqah dan infaq bersifat sunnah. Selanjutnya, pajak dianggap sebagai sebuah pemberian seseorang karena aturan formal Negara sehingga memiliki dasar hukum yang relatif berbeda dengan zakat, infaq maupun sadaqah. Pajak disebut juga sebagai hasil ijtihad yang tidak sepenuhnya mendapat persejutuan dalam hukum Islam karena sifatnya yang tidak membedakan baik buruknya sumber harta tersebut.<sup>51</sup>

<sup>49</sup>Muhammad ibn Isma'il al-Bukhârî, *Shahih al-Bukhârî*, Jilid 2 No. 1458, Kitab az-Zakât, Bab: Lâ Ta'khudz Karâ'im Amwâl an-Nâs, t.t, hal. 119.

<sup>50</sup>Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Jilid 2, Tahqiq Muhammad Nasiruddin al-Albani, Bandung: PT Al-Ma'arif, 1981, hal. 57.

<sup>51</sup>Meirison, "Zakat dan Pajak dalam Tinjauan Para Pakar dan Ulama Kontemporer", dalam *Saqifah Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, Vol. 7 No. 2, Tahun 2022, hal. 13.

## 2. Dasar Hukum Zakat

Kewajiban zakat memiliki landasan kuat dalam surah al-Baqarah/2: 43, surah at-Taubah/9: 103, dan surah ar-Rum/30: 39. Al-Qur'an juga memuat penjelasan tentang harta-harta yang wajib dikeluarkan untuk zakat, seperti perak, emas, hasil bumi, ternak, hasil tambang, hasil dagang dan harta kekayaan dalam bentuk lain. Al-Qur'an juga telah memuat dasar hukum dari kewajiban tersebut dalam surah al-An'am/6: 141 yang berbunyi,

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ  
وَالزَّيْتُونَ وَالرَّيْمَانَ مَتَشَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ ۚ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ  
حَصَادِهِ ۖ وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

*Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebon yang berjunjung dan yang tidak berjunjung, pohon kurma, tanam-tanaman yang bermacam-macam buahnya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak sama (rasanya). Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan disedekahkan kepada fakir miskin); dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan.*

Menurut al-Qardhawi, zakat adalah rukun Islam yang ketiga setelah syahadat dan salat. Pelaksanaan dan distribusi zakat diartikan sebagai sarana umat Islam untuk mendorong pertumbuhan ekonomi, di luar karena faktor perintah Allah dan urusan amaliyah kepada sesama manusia.<sup>52</sup> Itulah alasan mengapa hukuman layak diberikan kepada siapa saja yang tidak berkenan membayar zakat. Hukuman seperti ini pernah dilakukan oleh Abu Bakar untuk memaksa umat Islam yang mampu membayar zakat. Oleh karena itu, paksaan untuk mengeluarkan zakat dianggap wajar meskipun dengan metode dan standar yang berlaku di dalam masyarakat. Peneliti juga menemukan uraian yang relevan dari salah satu ulama fikih terkenal bernama Imam Syafi'i. Dalam kitab al-Umm jilid 1, Syafi'i mengutip firman Allah surah al-Bayyinah/98: 5 yang berbunyi,

---

<sup>52</sup>Yusuf Qardhawi, *Spektrum Zakat dalam Membangun Ekonomi Kerakyatan*, diterjemahkan oleh Sari Narulita Dari judul *Dauru az-Zakah Fi ilaj al-Musykilat al-Iqtisadiyah*, Jakarta: Zikru Media Intelektual, 2005, hal. 139.

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ  
وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ

*Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus, dan supaya mereka mendirikan salat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus.*

Untuk menguraikan ayat tersebut, Syafi'i menegaskan bahwa ada beberapa harta yang wajib untuk dizakati sebagaimana penjelasan sebelumnya.<sup>53</sup> Selain itu, harta zakat juga dapat diklasifikasikan ke dalam dua kategori, salah satunya adalah kelompok konsumtif, yaitu penerima zakat yang penggunaannya difokuskan untuk memenuhi kebutuhan dasar sehari-hari dalam rangka mempertahankan kelangsungan hidup.

Pada kelompok kedua, zakat dimungkinkan untuk dimanfaatkan dalam bentuk kegiatan produktif, mengingat kelompok ini secara finansial mungkin telah berada pada tingkat kecukupan. Dalam konteks ini, zakat memiliki peran yang sangat strategis dalam mendorong terwujudnya kesejahteraan kolektif umat Islam. Ia berfungsi sebagai instrumen distribusi kekayaan yang adil guna menciptakan keadilan sosial, memberantas kemiskinan struktural, serta mencegah terjadinya konsentrasi kekayaan pada segelintir pihak dalam masyarakat.<sup>54</sup>

Dasar hukum zakat juga ditemukan dalam hadis Bukhari nomor 1316, sebagaimana penjelasan berikut ini:

صحيح البخاري ١٣١٦: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ شَيْبِ بْنِ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ يُونُسَ عَنْ  
ابْنِ شَهَابٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ أَسْلَمَ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَقَالَ  
أَعْرَابِيٌّ أَخْبَرَنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ { وَالَّذِينَ يَكْتَنُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ  
اللَّهِ } قَالَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَنْ كَتَنَهَا فَلَمْ يُؤَدِّ زَكَاتَهَا فَوَيْلٌ لَهُ إِنَّمَا كَانَ هَذَا  
قَبْلَ أَنْ تُنَزَلَ الزَّكَاةُ فَلَمَّا أَنْزَلَتْ جَعَلَهَا اللَّهُ طَهْرًا لِلْأَمْوَالِ

<sup>53</sup>Abu Abdullah Muhammad bin Idris bin al-Abbas bin Utsman bin Syafi', *Ringkasan Kitab Al-Umm penerjemah Muhammad Yasir Abd Muthalib*, Pusataka Azzam: Jakarta, 2005, hal. 402.

<sup>54</sup>Malahayatie, "Interpretasi Asnaf Zakat dalam Konteks Fiqih Kontemporer (Studi Analisis Fungsi Zakat dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat)", dalam *jurnal al-Mabhats*, Vol. I No. I. Tahun 2016, hal. 49.

*Telah menceritakan kepada kami [Ahmad bin Syabib bin Sa'id] telah menceritakan [bapakku] kepadaku dari [Yunus] dari [Ibnu Syihab] dari [Khalid bin Aslam] berkata: Kami keluar bersama Abdullah bin Umar ra, lalu seorang Badui berkata: "Kabari aku akan firman Allah: [walladziina yaknizuunadz dzahaba wal fidhdhata walaa yunfiquunahaa fii sabiilillah] (dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahnnya pada jalan Allah)" Ibnu Umar ra berkata: "Barangsiapa yang menyimpannya dan ia tidak menunaikan zakatnya maka celakalah ia.*

Akan tetapi, ayat ini diturunkan sebelum adanya ketentuan tentang zakat. Setelah syariat zakat ditetapkan, maka ketentuan dalam ayat tersebut dipahami sebagai bagian dari perintah untuk mensucikan harta melalui mekanisme zakat.<sup>55</sup>

### 3. Tujuan Zakat

Tujuan zakat adalah aspek krusial dalam ajaran Islam, yang secara mendalam mencakup dimensi ibadah dan aspek sosial-ekonomi yang lebih luas, atau yang dikenal sebagai muamalah. Dari sudut pandang ibadah, zakat secara fundamental berfungsi untuk menciptakan kepatuhan dan ketundukan seorang hamba secara penuh kepada Tuhannya, sebagai bentuk pelaksanaan perintah ilahi yang kaya akan manfaat dan kebaikan yang terkandung di dalamnya.<sup>56</sup>

Manfaat spiritual yang signifikan dari zakat meliputi penyucian jiwa dari kecenderungan moral yang negatif, seperti sifat kikir (*bakhil*), kerakusan terhadap materi, dan keterikatan yang berlebihan terhadap kehidupan duniawi (*hubbu al-dunya*). Di samping itu, zakat juga berperan sebagai mekanisme penyucian harta, yakni membersihkannya dari unsur-unsur yang meragukan (*syubhat*), sesuatu yang samar atau diragukan kehalalannya dan menghindarkannya dari perolehan yang haram. Pada akhirnya, bagi para muzakki (pemberi zakat), menunaikan zakat akan membawa ketenangan dan ketenteraman hati serta pikiran atas harta yang mereka miliki, sehingga tercipta hubungan spiritual yang erat dengan Sang Pencipta.<sup>57</sup>

Yusuf al-Qardhawi menjelaskan bahwa zakat memiliki dua dimensi tujuan utama, yakni yang berkaitan dengan subjek pemberi dan objek penerima zakat. Bagi pihak yang menunaikan zakat, ibadah ini

---

<sup>55</sup>Abu Abdullah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Ensiklopedia Hadis Shahih al-Bukhari* Jilid 1, Diterjemahkan oleh Masyhar dan Muhammad Suhadi, Jakarta: Almahira, 2011, hal. 376.

<sup>56</sup>Asnaini, *Zakat Produktif dalam Perspektif Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 43.

<sup>57</sup>Eko Suprayitno, *Ekonomi Islam: Pendekatan Ekonomi Makro Islam dan Konvensional*, Yogyakarta: Graha ilmu, 2005, hal. 41.

berperan dalam menyucikan jiwa dari sifat kikir, membiasakan diri untuk berderma, meneladani sifat-sifat Allah dalam memberi, serta sebagai bentuk syukur atas nikmat yang telah dikaruniakan. Zakat juga berfungsi sebagai terapi spiritual untuk mengurangi keterikatan terhadap dunia, memperkaya kekayaan batin, menumbuhkan simpati dan kasih sayang sosial, menyucikan harta dari unsur yang tidak sah (kecuali yang secara asal haram), serta menjadi sarana pengembangan harta secara keberkahan. Sementara bagi penerima, zakat memiliki dua manfaat utama: mengentaskan dari kondisi kebutuhan ekonomi dan menghapus potensi rasa dengki serta kebencian sosial. Formulasi tujuan zakat ini berpijak pada surah at-Taubah/9: 103, yang menekankan bahwa zakat berfungsi sebagai sarana penyucian jiwa dan peningkatan spiritual, serta sebagai instrumen yang mengintegrasikan dimensi individual dan sosial dalam kehidupan beragama.<sup>58</sup>

Beralih ke ranah sosial-ekonomi atau muamalah, zakat memiliki tujuan strategis yang lebih luas, yaitu untuk meningkatkan taraf hidup dan kesejahteraan masyarakat secara komprehensif. Salah satu kontribusi utamanya adalah melalui pemerataan distribusi pendapatan. Zakat berfungsi sebagai mekanisme vital untuk menyalurkan kekayaan yang terkumpul dari golongan mampu (orang kaya) kepada golongan yang membutuhkan (orang miskin), sebuah proses yang juga diperkuat oleh infak dan sedekah.<sup>59</sup>

Fenomena ketidakmerataan distribusi ekonomi, yang sering menimbulkan kesenjangan signifikan antara konglomerat dan kaum dhuafa, dapat diminimalisir secara efektif melalui instrumen zakat. Menurut M. Syafi'i Antonio, dalam sistem ekonomi Islam terdapat dua model utama dalam mekanisme distribusi kekayaan: pertama, distribusi berbasis mekanisme pasar yang bersifat komersial; dan kedua, distribusi yang berorientasi pada keadilan sosial sebagai manifestasi dari tanggung jawab kolektif dalam masyarakat. Zakat termasuk dalam sistem kedua ini, yang dirancang untuk memastikan keseimbangan pendapatan, khususnya bagi mereka yang tidak memiliki kapasitas untuk berpartisipasi secara aktif dalam aktivitas ekonomi, seperti anak yatim, lanjut usia, serta individu dengan disabilitas fisik.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup>Dzikrulloh, *et.al.*, "Optimalisasi Zakat Sebagai Instrumen Modal Sosial Guna Mengatasi Masalah Kemiskinan Di Indonesia," dalam *Dinar: Jurnal Ekonomi dan Keuangan Islam*, Vol. 5 No. 1, Tahun 2019, hal. 58.

<sup>59</sup>Asnaini, *Zakat Produktif dalam Perspektif Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 44.

<sup>60</sup>Samsul Arifai, "Tujuan dan Sasaran Zakat dalam Konteks Ibadah dan Muamalah," dalam *IBEF Jurnal Islamic banking Economy and Financial*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2000, hal. 15.

Lebih jauh, zakat juga berfungsi sebagai pendorong investasi secara langsung maupun melalui mekanisme tidak langsung, fenomena ini memberikan kontribusi yang bersifat pada perekonomian suatu negara. Dengan adanya kewajiban zakat, kekayaan yang mungkin hanya tersimpan atau ditabung akan didorong untuk diaktifkan atau diinvestasikan. Hal ini secara tidak langsung akan memicu berpotensi memberikan dampak secara tidak langsung dalam peningkatan penggunaan komoditas dan layanan yang mendasar guna menunjang kelangsungan hidup individu dan rumah tangga, karena adanya peningkatan pemasukan di kalangan fakir dan miskin. Peningkatan permintaan konsumsi ini pada gilirannya akan merangsang produksi barang dan jasa untuk ikut meningkat.<sup>61</sup>

Terciptanya mata rantai ekonomi yang dinamis ini merupakan langkah strategis yang sangat efektif dalam mewujudkan stabilitas ekonomi dalam struktur kehidupan sosial sekaligus menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia, baik dalam perspektif ketuhanan maupun dalam relasi sosial antarindividu. Itulah mengapa aktivitas semacam zakat dipandang sebagai salah satu instrumen strategis yang paling efektif dalam mendorong pembangunan yang berkeadilan serta mewujudkan distribusi ekonomi yang merata dan berlandaskan prinsip-prinsip kebijaksanaan sosial. Potensi zakat di Indonesia sangat besar dan perlu dioptimalkan secara maksimal, khususnya untuk mengatasi masalah kemiskinan. Semua dimensi tujuan zakat baik yang bersifat religius, moral-spiritual, finansial, ekonomi, sosial, maupun politik pada hakikatnya mengarah pada terwujudnya kemakmuran dan kesejahteraan masyarakat secara menyeluruh dan terpadu.<sup>62</sup>

#### 4. Sejarah Pensyariaan Zakat

Zakat sebagai bentuk kontribusi orang kaya terhadap kaum miskin bukanlah konsep yang sama sekali baru. Sebab, zakat adalah kelanjutan dari praktik ilahiah yang telah ada sejak zaman dahulu. Kewajiban atas zakat diproklamasikan dan diperintahkan oleh Tuhan melalui para utusannya yaitu Ibrahim, Musa, Yesus dan nabi-nabi lainnya. Sebagai agama samawi, Islam sering menyinggung persamaan

---

<sup>61</sup>Dzikrulloh, *et.al.*, "Optimalisasi Zakat Sebagai Instrumen Modal Sosial Guna Mengatasi Masalah Kemiskinan Di Indonesia," dalam *Dinar: Jurnal Ekonomi dan Keuangan Islam*, Vol. 5 No. 1, Tahun 2019, hal. 60.

<sup>62</sup>Eko Suprayitno, *Ekonomi Islam: Pendekatan Ekonomi Makro Islam dan Konvensional*, Yogyakarta: Graha ilmu, 2005, hal. 42.

dan perbedaan tradisi beribadah dalam agama Kristen, Yahudi dan Islam.<sup>63</sup>

Al-Qur'an dengan penuh kesaksian memuat bukti sejarah zakat dalam surah al-Baqarah/2: 27, 83, Maryam/19: 31, 55. Hal ini mencerminkan bahwa amal dan kebajikan telah memainkan perannya yang cukup signifikan dalam penyariatian zakat di agama ilahiah.<sup>64</sup> Menurut Philip K. Hitti, kewajiban zakat pada tahap awal lebih dimaknai sebagai ekspresi kasih sayang yang bersifat sukarela dan erat kaitannya dengan manifestasi kesalehan individu. Dalam praktiknya, negara Islam yang paling awal telah menginstitutionalisasi pengumpulan zakat melalui aparat khusus yang berada di bawah otoritas bendahara negara, yang bertugas mengelola serta mendistribusikan dana zakat untuk kepentingan sosial, seperti membantu kaum miskin, membangun sarana ibadah, dan membiayai kebutuhan administrasi pemerintahan.<sup>65</sup>

#### a. Zakat dalam Yudaisme (Sebelum Masehi)

Praktik pemberian sedekah sudah ada sejak ribuan tahun sebelum kelahiran nabi Isa. Pada zaman Homer (700 SM), memberi zakat dianggap Tindakan yang tidak dapat dielakkan dalam budaya Yunani. Sebagai ilustrasi, Eumaeus pernah berkata bahwa "Aku tidak diizinkan untuk meremehkan tamu mana pun, jika ia lebih malang darimu. Orang asing dan pengemis datang, semuanya berasal dari Zeus. Aku tidak punya banyak hal untuk ditawarkan, tetapi aku memberikannya dengan hati yang rela. Selanjutnya, Henku dalam prasasti dinasti kelima (2563-2422 SM) juga menyatakan "Aku telah memberikan roti kepada semua orang lapar di Gunung Cerastus, Aku telah memberi pakaian kepada dia yang telanjang di sana."<sup>66</sup>

Dalam konteks ajaran Perjanjian Lama, praktik filantropi terinstitutionalisasi melalui beberapa ketentuan wajib bagi umat Israel. Salah satunya adalah kewajiban untuk menyumbangkan sepersepuluh dari hasil panen tanah dan ternak mereka untuk tujuan amal, sebuah praktik yang dikenal sebagai persepuluhan (Imamat 27:30-32). Selain itu, individu yang telah mencapai usia 20 tahun ke

---

<sup>63</sup>Mohammad Subhan Zamzami, "Zakat dalam Sejarah Umat Pra-kenabian Muhammad dalam Al-Ihkam" dalam *Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, Vol. 8 No. 1, Tahun 2013, hal. 87.

<sup>64</sup>Abdus Samad and Lowell M. Glenn, "Development of Zakah and Zakah Coverage in Monotheistic Faiths," dalam *International Journal of Social Economics*, Vol. 37 No. 4 Tahun 2010, hal. 303.

<sup>65</sup>Philip K Hitti, *History of The Arabs*, Jakarta: Serambi, 2012, hal. 166.

<sup>66</sup>Michel Riquet, *Christian Charity in Action*, New York: Hawthorn, 1961, hal. 14.

atas diwajibkan untuk memberikan persembahan setengah shekel (setara dengan *mithqal*) kepada Tuhan (Keluaran 30:13-15). Di luar kontribusi wajib dari hasil pertanian dan peternakan, umat Israel juga diharapkan untuk berpartisipasi dalam pemberian sedekah secara teratur.

Anjuran ini secara eksplisit dijelaskan dalam kitab suci: "Setiap tahun kamu harus mengambil persepuluhan dari apa yang dihasilkan ladangmu dari apa yang telah kamu tabur dan di hadapan Yahweh, Allahmu, di tempat yang dipilih-Nya untuk membuat nama-Nya diam. Kamu harus memakan persepuluhan dari gandummu, dari anggur barumu dan dari minyakmu dan dari anak sulung lembu sapi dan kambing dombamu; dan dengan melakukan itu kamu akan selalu takut akan Yahweh, Allahmu." Ayat ini menggarisbawahi bahwa persepuluhan bukan hanya sekadar kewajiban ekonomi, melainkan juga sebuah praktik spiritual yang menumbuhkan rasa ketaatan dan kekaguman terhadap Tuhan. Ini menunjukkan bahwa konsep sedekah dan amal dalam tradisi tersebut memiliki dimensi ekonomi, sosial, dan teologis yang saling terkait erat.<sup>67</sup>

#### b. Zakat dalam Kristen

Dalam tradisi Kristiani, nabi Isa (Yesus Kristus) diakui sebagai sumber utama ajaran tentang kasih sayang dan kebajikan. Meskipun demikian, Isa tidak merumuskan amal kebajikan sebagai bagian dari hukum yang kaku atau menguraikannya secara rinci kepada para pengikutnya. Pendekatan ini terutama disebabkan oleh fokus misi Isa yang bertujuan untuk menghidupkan kembali semangat kasih sayang baik kepada Tuhan maupun kepada sesama manusia. Misinya lebih berorientasi pada pemenuhan hukum dan kerangka ajaran Musa, bukan inovasi hukum baru yang mengesampingkan tradisi yang sudah ada. Hal ini tercermin dalam kutipan dari Perjanjian Baru: "Aku datang bukan untuk meniadakannya [hukum Taurat atau kitab para nabi], melainkan untuk menggenapinya" (Matius 5:17).

Dalam khotbah-khotbah-Nya, Yesus kerap berupaya menegakkan kembali kewajiban memberi sedekah. Sebagaimana dijelaskan dalam kisah para rasul (2:44) di Perjanjian Baru, terdapat komunitas awal pengikut-Nya yang secara sukarela menjadikan segala milik mereka sebagai milik bersama. Tujuan mendasar dari praktik ini adalah untuk menghapuskan kemiskinan, sehingga tidak

---

<sup>67</sup>Abdus Samad and Lowell M. Glenn, "Development of Zakah and Zakah Coverage in Monotheistic Faiths", ..., hal. 304.

ada lagi umat-Nya yang berada dalam keadaan kekurangan atau terpinggirkan secara ekonomi. Konsep ini menunjukkan bahwa filantropi dalam ajaran Kristiani awal bukan sekadar tindakan individual, melainkan juga berakar pada upaya kolektif untuk menciptakan keadilan sosial dan kesejahteraan bersama.<sup>68</sup>

Beberapa kelompok Kristen modern telah menerapkan konsep kepemilikan bersama. Salah satu contohnya adalah Gereja Yesus Kristus dari orang-orang suci zaman akhir (*Latter-day Saints* atau biasa disingkat LDS) pada pertengahan hingga akhir abad ke-19. Anggota LDS mempraktikkan kepemilikan bersama di beberapa permukiman di Amerika Serikat bagian barat. Setelah puluhan tahun berhasil, kelompok-kelompok komunal ini dibubarkan. Sebagai gantinya, baik kelompok-kelompok tersebut maupun anggota gereja lainnya diwajibkan untuk membayar persepuluhan, yang menjadi ciri khas sebagian besar kelompok Kristen.<sup>69</sup>

Hingga kini, anggota Gereja Yesus Kristus masih diwajibkan membayar persepuluhan sebagai syarat untuk mempertahankan reputasi baik dalam komunitas, yang memegang peranan penting dalam kehidupan bermasyarakat mereka. Selain itu, banyak anggota Gereja juga berpartisipasi dalam kegiatan amal lainnya. Mereka memberikan sumbangan uang tambahan untuk "Program Kesejahteraan dan Kemanusiaan" guna membantu mereka yang kurang beruntung, baik di komunitas terdekat maupun di seluruh dunia.<sup>70</sup>

### c. Zakat dalam Islam

Pertumbuhan zakat dalam Islam dapat diklasifikasikan menjadi beberapa fase: zakat pada masa pra-hijrah kehidupan nabi, zakat pada masa pasca-hijrah kehidupan nabi, hingga zakat di era *tabi'it tabiin*.

Pertama, zakat pada masa pra-hijrah. Periode ini terdiri dari 13 tahun dakwah Islam oleh nabi Muhammad di Makkah. Ketentuan tentang zakat belum ditetapkan pada masa di Makkah. Ayat-ayat Al-Qur'an yang diwahyukan selama periode kenabian nabi Muhammad tinggal di kota Makkah masih sebatas mengingatkan orang beriman untuk mempertimbangkan dan menyumbangkan sebagian harta kepada orang-orang miskin. Sumbangan tersebut dilakukan hanya

---

<sup>68</sup>Abdus Samad and Lowell M. Glenn, "Development of Zakah and Zakah Coverage in Monotheistic Faiths", ..., hal. 305.

<sup>69</sup> Leonard J. Arrington, *Great Basin Kingdom: An Economic History of the Latter-day Saints 1830-1900*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959, hal. 145.

<sup>70</sup>Abdus Samad and Lowell M. Glenn, "Development of Zakah and Zakah Coverage in Monotheistic Faiths", ..., hal. 306.

dengan sukarela, dan tidak ada jumlah (nisab) atau rasio dan jenis harta tertentu yang diwajibkan untuk membayar zakat.<sup>71</sup>

Sebagai masa awal Islam, periode pra-hijrah salah satunya dapat dijelaskan dengan kondisi umat Islam yang mayoritas miskin. Fenomena tersebut terekam jelas dalam Al-Qur'an surah al-An'am/6: 141, al-A'raf/7: 156, Maryam/19: 31 dan 55, al-Anbiya'/21: 73, al-Mu'minin/23: 4, an-Naml/27: 3, ar-Rum/30: 39, Luqman/31: 4, Fushilat/41: 7 dan al-Muzzamil/73: 20 yang mendefinisikan prosedur mengenai pembayaran zakat. Nabi Muhammad kerap memberikan nasihat kepada sesama muslim untuk membayar zakat (amal) kepada orang yang membutuhkan dalam Islam. Misi utamanya selama periode ini difokuskan pada pembentukan monoteisme yang secara praktiknya berbeda dengan politeisme sebagai budaya dominan saat itu. Nabi Muhammad juga memberi contoh dengan menghabiskan kekayaan yang diwarisi dari istrinya yang bernama Khadija. Ada beberapa muslim yang terinspirasi oleh semangat Islam yang dicontohkan nabi. Salah satunya adalah Abu Bakar yang membebaskan banyak budak.<sup>72</sup>

d. Zakat pada periode pasca-Hijrah

Hijrah merupakan titik balik dalam perkembangan Islam modern. Sebuah negara mini segera didirikan setelah hijrahnya nabi Muhammad ke Madinah. Ia membuat perjanjian dengan suku-suku lain (terutama Yahudi) dan menjadi kepala negara serta panglima tertinggi. Madinah dibangun selama periode ini yang tidak semata-mata berfungsi sebagai sarana peribadatan, melainkan juga berperan sebagai pusat aktivitas pemerintahan dan pengambilan keputusan politik/sosial.

Selama periode ini zakat diperkenalkan di tingkat negara. Selama periode ini juga ada jumlah minimum kekayaan dari pembayaran zakat yang disebut nisab. Jumlah tersebut ditetapkan oleh Nabi Muhammad berdasarkan jumlah yang dianggap cukup untuk memenuhi kebutuhan hidup satu keluarga. Semua muslim kaya yang melampaui nisab, yaitu memiliki harta kekayaan lebih dari 85 gram emas, diwajibkan untuk membayar zakat. Pada masa Nabi Muhammad saw, mata uang utama adalah emas dan perak.

---

<sup>71</sup>Fadell Hayecharasah, *et.al.*, "The Timeline of Zakah," dalam *Procedia Social and Behavioral Sciences*, Vol. 88 Tahun 2013, hal. 6.

<sup>72</sup>Abdus Samad and Lowell M. Glenn, "Development of Zakah and Zakah Coverage in Monotheistic Faiths", ..., hal. 307.

Jadi, zakat dikenakan pada emas dan perak sebesar 2,5 persen. Artinya, tabungan dikenakan pembayaran zakat sebesar 2,5 persen.<sup>73</sup>

Secara administrasi dan operasionalnya, nabi telah memberikan contoh dengan membentuk struktur petugas zakat sebagai berikut: Pertama, *katabah* adalah sahabat yang ditugaskan untuk mencatat siapa saja yang berkewajiban untuk membayar zakat. Kedua, *hasabah*, sahabat yang bertugas untuk menghitung dan mentaksir harta zakat. Ketiga, *jubah* merujuk pada petugas zakat yang secara khusus ditunjuk untuk melaksanakan tugas pengumpulan serta pengambilan harta zakat dari para muzakki. Keempat, *khazanah* adalah petugas yang diberikan amanah untuk menyimpan dan menjaga harta zakat yang telah dikumpulkan. Kelima, *qasamah* mengacu pada individu yang ditugaskan untuk mendistribusikan harta zakat kepada para mustahiq, sesuai dengan ketentuan yang bersumber dari ayat-ayat Al-Qur'an mengenai zakat.<sup>74</sup>

e. Zakat pada Masa Sahabat

Sejarah pengelolaan zakat di era sahabat dapat diklasifikasikan menjadi empat, yaitu sebagai berikut:

Pertama, era kepemimpinan Abu Bakar.

Operasional dan distribusi zakat di era Abu Bakar cenderung mengalami kendala karena beberapa umat muslim tidak lagi mengindahkan kewajiban untuk zakat. Alasan dari penolakan tersebut adalah mulai hilangnya kepercayaan umat Islam terhadap Islam bahwa semua ajaran nabi Muhammad hanyalah akal-akalan semata. Kesalahpahaman tersebut secara khusus terjadi di kalangan masyarakat Arab Badui, yang memandang kewajiban membayar zakat bukan sebagai bentuk ibadah atau solidaritas sosial, melainkan sebagai suatu beban atau sanksi yang merugikan mereka.<sup>75</sup>

Kedua, era kepemimpinan Umar bin Khattab.

Umar adalah salah satu sahabat Nabi yang banyak dikenal karena kebijakannya dalam menetapkan hukum berdasarkan realitas dan kebutuhan masyarakat secara keseluruhan. Salah satu kebijakan yang ditetapkan oleh Khalifah 'Umar ibn al-Khattab adalah meniadakan alokasi zakat bagi kelompok muallaf yang sebelumnya

---

<sup>73</sup>Abdus Samad and Lowell M. Glenn, "Development of Zakah and Zakah Coverage in Monotheistic Faiths", ..., hal. 308.

<sup>74</sup>Mustafa Edwin Nasution, *et.al.*, *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam*, Jakarta: Kencana, 2006, hal. 214.

<sup>75</sup>Ahmad Munif, *Filsafat Hukum Islam* Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002, hal. 104.

termasuk dalam golongan penerima zakat.<sup>76</sup> Selain itu, Umar juga menegaskan kembali hukum zakat untuk tanaman dan hasil pertanian, melakukan elaborasi atas pemaknaan zakat dalam bentuk-bentuk yang tidak ditemukan dalam implementasi zakat pada era nabi Muhammad saw. Meskipun demikian, dalam penghapusan *ashnâf* muallaf, tindakan Umar tersebut tidak dapat diartikan sebagai bentuk perubahan terhadap ketentuan hukum agama ataupun pengabaian terhadap kandungan ayat-ayat Al-Qur'an. Pada kondisi ini, Umar melakukan reinterpretasi terhadap fatwa seiring dengan dinamika perubahan sosial dan kondisi zaman, yang secara substansial menunjukkan perbedaan yang signifikan dibandingkan dengan era-era sebelumnya.<sup>77</sup>

Selain itu, Umar juga menegaskan wajibnya hukum zakat untuk orang Nasrani dari Bani Taglab. Berbeda dengan zakatnya umat Islam, zakat ini nominalnya dua kali lebih banyak yang kemudian disebut dengan zakat *mudha'afah*. Pada umumnya zakat ini mencakup unsur *jizyah* (cukai perlindungan) beserta tambahan kewajiban fiskal lainnya.<sup>78</sup> *Jizyah* ini berfungsi sebagai kompensasi atas pembebasan kelompok non-Muslim dari kewajiban ikut serta dalam pertahanan dan keamanan negara. Dalam praktiknya, Khalifah Umar bin Khattab tidak memandang adanya kekeliruan dalam menarik pungutan semacam itu, meskipun disebut zakat dari kalangan Nasrani, terutama mengingat resistensi sebagian masyarakat terhadap penggunaan istilah *jizyah* secara eksplisit.<sup>79</sup>

Secara jelas, Al-Qur'an telah memuat penjelasan bahwa salah satu kelompok yang secara syar'i diakui sebagai pihak yang berhak menerima alokasi dana zakat adalah para muallaf, yakni individu-individu yang baru memeluk Islam dan masih dalam proses penguatan keimanan. Sebagaimana penegasan tersebut, muallaf telah menjadi *ashnâf* sejak era nabi Muhammad hingga khalifah Abu Bakar.<sup>80</sup> Meski demikian, ketika Umar bin Khattab menjadi khalifah, golongan muallaf tidak lagi dipertimbangkan menjadi *ashnâf* penerima zakat. Mengenai hal ini, Umar beranggapan bahwa sebelumnya muallaf diprioritaskan untuk menerima zakat karena

---

<sup>76</sup>Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaruan Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo, 1994, hal. 184.

<sup>77</sup>Yusuf Al-Qardhawi, *Kaidah Utama Fikih Muamalah*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010, hal. 32.

<sup>78</sup>Yahya Mahayuddin, *Sejarah Islam*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1995, hal. 173.

<sup>79</sup>Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985, hal. 110.

<sup>80</sup>Azhari Akmal Taringan, *Studi Hukum Islam Kritis: Wacana Kontemporer*, Medan: Merdeka Kreasi, 2022, hal. 213.

golongan muallaf masih relatif lemah. Dengan menjadikan zakat sebagai strategi islamisasi, kekuatan Islam menjadi sangat kuat mengingat banyak tokoh yang berbondong-bondong masuk Islam. Namun, pada saat Umar menjadi khalifah, *ashnâf* muallaf dianggap tidak lagi relevan untuk menerima zakat.<sup>81</sup>

Pertanyaan yang layak untuk didiskusikan adalah, apakah kebijakan Umar dapat disebut bertentangan dengan Al-Qur'an? Hal ini penting untuk dibahas secara mendalam karena kebijakan Umar yang tidak lagi memberikan zakat kepada *ashnâf* muallaf. Banyak ulama dan akademisi yang memberikan perhatian khusus untuk meneliti ijtihad Umar bin Khattab. Muhammad an-Nuwaihi menjelaskan tentang bagaimana hukum haram dan halal dalam Islam tidaklah bersifat abadi. Sebab, hukum Islam telah ditetapkan berdasarkan pada kondisi dan kondisi masyarakat yang terus berubah dan berkembang. An-Nuwaihi juga mengakui bahwa Umar adalah pemimpin Islam yang pemberani namun jujur sehingga layak untuk dijadikan pedoman. Salah satu keberaniannya adalah Umar berani menetapkan kebijakan yang sama sekali berbeda dengan para pendahulunya. Menurut an-Nuwaihi, apa yang dilakukan Umar merupakan langkah strategis untuk menjadikan Islam tetap relevan di tengah beragamanya perubahan yang terjadi di masyarakat.<sup>82</sup>

Muhammad Baltaji menegaskan bahwa sangat keliru ketika Umar dianggap telah melakukan nasakh, atau hanya sekedar merombak hukum-hukum yang sudah mutlak ditetapkan dalam Al-Qur'an. Menurut Baltaji, Umar bukan me-nasakh, menghapuskan maupun merombak hukum Islam. Umar hanya melakukan penundaan secara sementara atas implementasi dari apa yang telah menjadi hukum dalam Islam. Penundaan hukum tersebut akan dihentikan dengan syarat telah ditemukan alasan fundamental yang mendesak hukum tersebut penting dan perlu diimplementasikan kembali. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Umar pada saat itu tidak menemukan argumentasi yang kuat terkait mengapa *ashnâf* muallaf tetap dapat menjadi golongan yang berhak menerima zakat.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup>Azhari Akmal Taringan, *Studi Hukum Islam Kritis: Wacana Kontemporer*, ..., hal. 214.

<sup>82</sup>Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999, hal. 576.

<sup>83</sup>Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khattab*, diterjemahkan oleh Masturi Irham Dari judul asli *Minhaj 'Umar bin al-Khattab fi al-Tasyri' Dirasah Mastaw'ibah li Fiqh 'Umar wa Tadzimatuh*, Jakarta: Khalifa, 2005, hal. 185.

Menurut pandangan Muhammad Abu Zahra, Khalifah Umar bin Khattab menghentikan pemberian zakat kepada golongan muallaf (mereka yang dibujuk hatinya untuk masuk Islam) karena ia tidak lagi melihat alasan (illat) dan hikmah di balik pemberian tersebut. Abu Zahra menjelaskan bahwa seiring dengan semakin kuatnya keyakinan para pemeluk agama Islam, relevansi kategori muallaf sebagai penerima zakat menjadi hilang. Abu Zahra menegaskan bahwa kebijakan Umar ini bukan berarti ia telah mengabaikan atau tidak mengimani hukum Al-Qur'an, melainkan hanya menunda sementara pelaksanaannya hingga alasan dan hikmah pemberian zakat kepada muallaf ditemukan kembali.<sup>84</sup> Dengan demikian, Abu Zahra menyimpulkan bahwa tindakan ijtihad Umar yang paling tepat digambarkan adalah penundaan pemberian zakat kepada golongan muallaf, karena pada masa itu tidak ada lagi alasan dan argumentasi kuat untuk melanjutkannya.<sup>85</sup>

Dalam salah satu karyanya, Ahmad Hasan menjelaskan penundaan atas pemberian harta zakat kepada *ashnâf* muallaf terjadi karena situasi yang berbeda antara zaman nabi Muhammad dan Umar bin Khattab. Dengan adanya perubahan situasi dan kondisi tersebut maka pembagian zakat untuk golongan muallaf menjadi tidak valid. Kebijakan Umar dapat dianggap bertentangan dengan teks dalam Al-Qur'an, akan tetapi sejatinya Umar telah berhasil mempertimbangkan situasi dan kondisi sebagai basis empirik untuk menentukan hukum Islam yang maslahah untuk semua.<sup>86</sup>

Sementara itu, Amiur Nuruddin mengatakan bahwa Umar adalah pemimpin yang memahami secara utuh konsep tambatan (*al-manat*) hukum pembagian muallaf yaitu adanya elemen kunci yang disebut penarikan kesimpulan (*istijlab*).<sup>87</sup> Dalam hal ini dapat dijelaskan bahwa di zaman Rasulullah, umat Islam masih sangat membutuhkan golongan muallaf. Sedangkan pada zaman Umar, umat Islam sebagian besar sudah dianggap tidak lagi mementingkan dan mempertimbangkan keberadaan golongan muallaf karena umat Islam semakin kuat.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup>Sulaiman Muhammad Thomawi, *Umar Ibn al-Khattab wa Usul al-Siyasah wa al-IDârah al-haditsah: Dirasah Muqaranah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 174.

<sup>85</sup>Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh al-Fikr al-Islami*, Mesir: Dâr al-Kitab al-Arabi, 1958, hal. 64.

<sup>86</sup>Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pustaka Salman, 1984, hal. 107.

<sup>87</sup>Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar ibn al-Khattab: Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 1987, hal. 145.

<sup>88</sup>Muhammad Mushtafa Syalabi, *Ta'lim al-Ahkam*, Beirut: Dâr al-Nahdah al-Syarifah, 1981, hal. 38.

Ketiga, era kepemimpinan Usman bin Affan.

Pada masa pemerintahan Khalifah Utsman bin Affan, sistem pengelolaan zakat dibedakan menjadi dua kategori utama: *zakat al-amwâl az-zâhirah* dan *zakat al- amwâl al-bâthiniyyah*. Kategori yang dimaksudkan merujuk pada jenis harta yang bersifat kasat mata, seperti ternak dan hasil pertanian, yang pengumpulannya menjadi tanggung jawab negara. Adapun *zakat al- amwâl al-bâthiniyyah*, yang mencakup harta tidak tampak seperti uang tunai dan barang dagangan, diserahkan kepada individu masing-masing untuk dikeluarkan secara mandiri melalui mekanisme *self-assessment* sebagai bentuk tanggung jawab moral dan keagamaan.<sup>89</sup>

Keempat, era kepemimpinan Ali bin Abi Thalib.

Situasi politik pada masa kepemimpinan Khalifah Ali bin Abi Thalib ditandai oleh ketidakstabilan yang signifikan akibat serangkaian konflik bersenjata dan pertumpahan darah. Kendati demikian, Ali bin Abi Thalib tetap menunjukkan komitmen yang tinggi terhadap pengelolaan zakat sebagai instrumen vital dalam menopang eksistensi negara dan kelangsungan ajaran agama. Ia memandang zakat sebagai elemen fundamental dalam struktur pemerintahan Islam. Komitmen ini terlihat, antara lain, ketika Ali menyatakan bahwa kebutuhan hidup kaum dhuafa dan penyandang disabilitas dari kalangan non-muslim, seperti para pengemis buta beragama Nasrani, dapat dibiayai melalui dana baitul mal.<sup>90</sup> Tidak hanya menetapkan kebijakan, Ali juga secara aktif terlibat langsung dalam proses pendistribusian zakat kepada para mustahik. Pada masa pemerintahannya, jenis harta yang dikenai kewajiban zakat mengalami diversifikasi yang luas, mencakup dirham, dinar, emas, dan berbagai bentuk kekayaan lainnya.

#### f. Zakat di era Tabi'in

Pengelolaan zakat pada era Tabi'in, khususnya dalam masa kekuasaan daulah Bani Umayyah yang berlangsung dari tahun 41 H hingga 127 H, tercatat secara historis sebagai salah satu periode penting dalam sejarah administrasi zakat. Sosok Khalifah Umar bin Abd al-'Aziz (wafat 717 M) menempati posisi sentral dalam transformasi sistem zakat pada masa tersebut. Di bawah kepemimpinannya, terjadi reformasi besar-besaran dalam manajemen zakat, yang ditandai dengan perluasan objek zakat mencakup seluruh bentuk kepemilikan harta yang memenuhi syarat.

---

<sup>89</sup>Sjechul Hadi Permono, *Pemerintah Republik Indonesia sebagai Pengelola Zakat*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995, hal. 8.

<sup>90</sup>Abdurrachman Qodir, *Zakat dalam Dimensi Mahdhah dan Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998, hal. 94.

Reformasi ini turut diiringi oleh penerapan tata kelola zakat yang profesional dan sistematis, sehingga jenis-jenis harta yang dikenakan zakat menjadi semakin beragam.

Umar bin 'Abd al-'Aziz merupakan tokoh awal yang menetapkan kewajiban zakat atas kekayaan yang diperoleh dari penghasilan usaha dan jasa, termasuk gaji, honorarium, pendapatan profesional, serta bentuk-bentuk *mâl* mustafād lainnya. Kebijakan ini berdampak pada meningkatnya penghimpunan dana zakat secara signifikan di Bayt al-*Mâl*, hingga menyebabkan para 'āmil zakat mengalami kesulitan dalam menemukan *mustahiq* dari kalangan fakir miskin yang benar-benar membutuhkan distribusi dana zakat tersebut.<sup>91</sup>

Terdapat sejumlah faktor determinan yang berkontribusi terhadap keberhasilan manajemen dan pengelolaan zakat pada masa pemerintahan Khalifah Umar bin Abd al-Aziz. Pertama, terciptanya kesadaran kolektif di tengah masyarakat serta optimalisasi fungsi institusi Baitul Mal sebagai pusat distribusi dan pengelolaan dana umat. Kedua, tingginya komitmen kepemimpinan khalifah yang bersinergi dengan kesadaran publik untuk mewujudkan kesejahteraan sosial, solidaritas kolektif, dan pemberdayaan masyarakat. Ketiga, partisipasi aktif para muzakki yang secara ekonomi berada dalam kondisi mapan dan menunjukkan loyalitas tinggi terhadap kepentingan umat. Keempat, tingkat kepercayaan yang tinggi terhadap aparatur birokrasi yang mengelola pengumpulan dan pendistribusian zakat secara transparan dan akuntabel.<sup>92</sup>

### C. *Ashnâf* Zakat dalam Al-Qur'an

Pada dasarnya, orang-orang yang berhak menerima zakat terbagi menjadi delapan golongan. Dari Ziyad bin Harits ash-Shada'i, Rasulullah bersabda, yang artinya:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ. حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ يَعْنِي ابْنَ عُمَرَ بْنِ غَانِمٍ. عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زِيَادٍ. أَنَّهُ سَمِعَ زِيَادَ بْنَ نَعِيمٍ الْحَضْرَمِيَّ. أَنَّهُ سَمِعَ زِيَادَ بْنَ الْحَارِثِ الصُّدَائِيَّ. قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَايَعْتُهُ. فَذَكَرَ حَدِيثًا طَوِيلًا. قَالَ: فَأَتَاهُ رَجُلٌ. فَقَالَ:

<sup>91</sup>Ahmad Syalabi, *Sejarah Kebudayaan Islam*, diterjemahkan oleh Mukhtar Yahya, Jakarta: Mutiara, 1994, hal. 144.

<sup>92</sup>Syarifudin Abdullah, *Zakat Profesi*, Jakarta: Moyo Segoro Agung, 2003, hal. 9.

أَعْطِنِي مِنَ الصَّدَقَةِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَرْضَ بِحُكْمِ نَبِيِّ وَلَا غَيْرِهِ فِي الصَّدَقَاتِ، حَتَّى حَكَمَ فِيهَا هُوَ، فَجَزَّأَهَا ثَمَانِيَةَ أَجْزَاءٍ، فَإِنْ كُنْتَ مِنْ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ أُعْطِيْتُكَ حَقَّكَ»<sup>93</sup>

*Abdullah bin Maslama meriwayatkan kepada kami, Abdullah, maksudnya Ibnu Umar bin Ghanim, meriwayatkan kepada kami, atas otoritas Abd al-Rahman bin Ziyad, bahwa dia mendengar Ziyad bin Nu'aym al-Hadrami, bahwa dia mendengar Ziyad bin al-Harits al-Suda'i, yang berkata: Aku datang kepada Rasulullah, semoga Allah memberkatinya dan memberinya kedamaian, dan berjanji setia kepadanya. Dia menyebutkan sebuah hadis yang panjang. Beliau berkata: Kemudian seorang laki-laki datang kepadanya dan berkata: Berikanlah kepadaku sebagian dari sedekah. Maka Rasulullah, semoga Allah memberkahinya dan memberinya kedamaian, berkata kepadanya: "Allah Swt. tidak ridha dengan hukum seorang nabi atau orang lain tentang sedekah sampai Dia menetapkan hukum-Nya sendiri tentangnya, dan membaginya menjadi delapan bagian. Jika kamu termasuk bagian itu, aku akan memberikan hakmu.*

Hadis tersebut diperkuat oleh firman Allah surah at-Taubah/9: 60 yaitu,

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَّاتِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ  
وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

*Sesungguhnya zakat-zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah, dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.*

Meskipun teks Al-Qur'an bersifat mutlak, akan tetapi ditemukan literatur yang memuat adanya perbedaan interpretasi dari para ulama mengenai ayat-ayat zakat. Perbedaan dalam konteks pemaknaan ayat juga terungkap dengan beragamnya argumentasi tentang siapa saja orang-orang yang berhak menerima. Menurut pandangan Imam Malik dan Abu Hanifah, otoritas pemerintahan memiliki kewenangan untuk

<sup>93</sup>Abû Dâwûd Sulaymân ibn al-Ash'ath al-Sijistânî, *Sunan Abî Dâwûd*, Juz 1, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, hal. 117.

mengalokasikan dana zakat kepada satu atau beberapa kelompok *mustahiq* jika kondisi sosial dan kemaslahatan umat menuntut adanya kebijakan semacam itu. Sebaliknya, Imam Syafi'i berpandangan bahwa distribusi zakat harus dilakukan secara proporsional kepada seluruh delapan golongan yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an, tanpa pengecualian terhadap salah satu kelompok penerima.<sup>94</sup>

Dalam perkembangannya, konsep *ashnâf* zakat dan penerapannya cenderung memerlukan pengkajian ulang dengan menggunakan metode analisis yang relevan dan pendekatan yang mampu menjawab persoalan-persoalan sosial keagamaan. Sebagai langkah awalnya dapat dimulai dengan mendiskusikan pandangan mendasar mengenai siapa saja dan mengapa hanya ada 8 *ashnâf* zakat dalam Islam.<sup>95</sup>

#### 1. Fakir dan Miskin

Kategori fakir dan miskin merupakan dua kelompok awal dari delapan golongan *mustahiq* zakat sebagaimana disebutkan dalam Surah at-Taubah/9: 60. Urutan penyebutan keduanya di posisi terdepan mengindikasikan bahwa esensi utama dari penetapan zakat dalam Islam adalah sebagai instrumen untuk mengatasi problem kemiskinan dan memenuhi kebutuhan dasar masyarakat secara berkeadilan. Meskipun miskin dan fakir sering disebutkan bersama dan termasuk dalam satu kategori umum penerima zakat, para ulama memiliki pandangan yang berbeda mengenai definisi spesifik keduanya ketika disebutkan bersamaan. Banyak ulama berpendapat bahwa kedua kata ini saling terkait. Jika salah satu disebutkan sendiri, ia mencakup makna yang lain. Namun, ketika keduanya disebutkan bersama dalam satu pernyataan (seperti dalam ayat zakat), mereka membawa makna yang sedikit berbeda.<sup>96</sup>

Perbedaan jumlah ini muncul karena para ulama memiliki pandangan yang berbeda mengenai definisi miskin dan fakir. Sebagian ulama berpendapat bahwa istilah fakir dan miskin memiliki makna yang serupa, yakni merujuk kepada individu-individu yang berada dalam kondisi ketidakmampuan ekonomi atau tidak memiliki kecukupan untuk memenuhi kebutuhan hidup dasar mereka, serba kekurangan, dan hidup dalam kesengsaraan. Menurut pandangan mazhab Syafi'i dan Hambali, individu yang tergolong fakir dianggap

---

<sup>94</sup>Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid Jilid 1*. Jakarta: Pustaka Amani, t.th, hal. 568.

<sup>95</sup>Samheri, "Reinterpretasi Mustahiq Al-Zakah Sebagai Solusi Pengentasan Kemiskinan," dalam *El-Furqana: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2018, hal. 149-164.

<sup>96</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 5.

berada dalam situasi yang lebih sulit atau terpuruk. Mereka dicirikan sebagai orang yang harta dan pendapatannya belum mampu mencapai tingkat yang memadai untuk memenuhi kebutuhan dasar hidup mereka secara keseluruhan. Dengan kata lain, kecukupan finansial mereka masih sangat jauh dari terpenuhi.<sup>97</sup>

Sebaliknya, dalam mazhab Maliki dan Hanafi, status miskin justru dipandang sebagai kondisi yang lebih parah. Dalam perspektif kedua mazhab tersebut, kategori orang miskin merujuk pada individu yang tidak memiliki kepemilikan atas harta sedikit pun. Namun, perlu dicatat bahwa mazhab Syafi'i dan Hambali memiliki definisi yang berbeda untuk orang miskin. Bagi mereka, individu yang tergolong miskin adalah mereka yang memiliki tingkat kepemilikan harta atau pendapatan yang sangat terbatas, sehingga tidak mencukupi untuk memenuhi kebutuhan dasar secara layak, jumlah tersebut masih belum sepenuhnya mencukupi untuk memenuhi kebutuhan pokoknya. Artinya, kekurangan finansial mereka tidak separah fakir, tetapi tetap mengalami keterbatasan. Perbedaan ini menunjukkan nuansa dalam memahami tingkat kebutuhan dan kepemilikan harta dalam penentuan status fakir dan miskin.<sup>98</sup>

Secara garis besar, kriteria individu penerima zakat yang berhak, baik karena fakir maupun miskin, dapat diperinci sebagai berikut: Pertama, termasuk di dalamnya adalah kelompok orang yang tidak memiliki asset sama sekali atau sumber pendapatan apa pun. Mereka adalah kelompok yang paling rentan, tanpa kepemilikan harta benda maupun aliran penghasilan untuk menopang hidupnya. Kedua, cakupan penerima zakat juga meliputi individu yang memiliki sedikit harta atau penghasilan, namun jumlah tersebut hanya cukup untuk memenuhi sebagian kecil dari kebutuhan dasar mereka. Kondisi ini menunjukkan bahwa meskipun ada sedikit kapasitas finansial, hal itu masih sangat jauh dari kemampuan untuk mencapai kemandirian ekonomi.

Ketiga, golongan lain yang berhak adalah mereka yang memiliki kekayaan atau pendapatan yang sebenarnya sudah mencukupi lebih dari separuh kebutuhan pokok hidupnya, namun tetap belum mencapai tingkat pemenuhan kebutuhan secara penuh. Ini berarti, meskipun mereka tidak sepenuhnya kekurangan, masih ada gap yang signifikan

---

<sup>97</sup>Haji Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 4, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2000, hal. 3000.

<sup>98</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 6.

antara sumber daya yang dimiliki dengan total kebutuhan esensial yang harus dipenuhi.<sup>99</sup>

Untuk mengilustrasikannya, Terdapat pendapat bahwa fakir itu keadaannya lebih parah daripada miskin. Mereka memberikan contoh perumpamaan. Orang fakir adalah orang yang, meskipun sudah berusaha, penghasilannya tidak mencapai setengah dari kebutuhan hidup minimumnya. Misalnya, jika ia butuh Rp100 per hari, ia hanya bisa mendapatkan kurang dari Rp50. Individu yang tergolong miskin merupakan mereka yang memiliki tingkat pendapatan melebihi separuh dari standar kebutuhan hidup minimum, namun tetap belum mampu memenuhi keseluruhan kebutuhan dasar secara layak. Misalnya, jika ia butuh Rp100 per hari, ia bisa mendapatkan lebih dari Rp50 tetapi kurang dari Rp100.<sup>100</sup>

Sebagai menerima zakat, hak fakir dan miskin memiliki landasan yang kuat dan otoritatif dalam ajaran Islam. Pertama-tama, hak tersebut ditetapkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an sebagai ketentuan ilahiah yang bersifat absolut dan tidak dapat diganggu gugat. Allah Swt. secara tegas menetapkan delapan golongan yang berhak menerima distribusi zakat dalam Surah al-Tawbah ayat 60, yang menjadi rujukan normatif utama dalam penetapan *mustahiq* zakat. Ini berarti bahwa ketentuan mengenai siapa yang berhak menerima zakat bukanlah hasil dari keputusan atau interpretasi manusia, melainkan merupakan bagian integral dari hukum ilahi yang telah ditetapkan secara mutlak oleh Tuhan. Lebih lanjut, nabi Muhammad saw sendiri secara tegas menyatakan bahwa Allah tidak menyerahkan wewenang distribusi zakat kepada siapapun, termasuk para nabi, karena Dia sendirilah yang telah menetapkan pembagiannya secara rinci. Oleh karena itu, penerimaan zakat oleh fakir dan miskin adalah perintah langsung dari sang pencipta.<sup>101</sup>

## 2. *Amil*

Dalam tradisi fikih, istilah 'amil merujuk pada individu yang secara resmi ditunjuk oleh otoritas pemerintahan (imam) untuk melaksanakan tugas pengumpulan dan pendistribusian zakat kepada pihak-pihak yang berhak menerimanya. Para amil zakat umumnya berasal dari kalangan umat Islam yang bukan termasuk golongan yang

---

<sup>99</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 6.

<sup>100</sup>Haji Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 4, ..., hal. 3000.

<sup>101</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 4.

dilarang menerima zakat, seperti keluarga nabi Muhammad saw, yaitu Bani Hasyim dan Bani Abdul Muthalib. Ketentuan ini didasarkan pada hadis Nabi yang menegaskan bahwa zakat tidak diperuntukkan bagi diri beliau dan keluarganya.<sup>102</sup>

Sebagaimana dijelaskan dalam sabda Nabi Muhammad saw, zakat pada dasarnya tidak diperuntukkan bagi individu yang tergolong mampu secara ekonomi, kecuali dalam lima keadaan yang dikecualikan. Kelima golongan tersebut adalah: (1) para amil atau petugas zakat yang bekerja secara resmi dalam pendistribusian zakat; (2) individu kaya yang membeli harta zakat dengan dana pribadinya; (3) orang-orang yang memiliki beban utang (*al-gârimîn*) sehingga membutuhkan bantuan pelunasan; (4) mereka yang berjuang di jalan Allah (*fi sabîlillâh*), termasuk dalam konteks jihad atau kepentingan strategis umat; dan (5) orang miskin yang sebelumnya menerima zakat, lalu memberikannya kepada orang kaya dalam bentuk hadiah atau pemberian sukarela. Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, Ibn Majah, dan al-Hakim.

Menanggapi hadis tentang amil zakat, Umar bin Khattab memiliki dua penafsiran. Pertama, seorang amil diperkenankan memperoleh fasilitas berupa tempat tinggal dan bantuan tenaga kerja sebagai bagian dari kompensasi atas tugas yang diembannya. Namun demikian, ia tidak dibenarkan mengambil fasilitas lain di luar yang telah ditentukan tersebut. Kedua, amil memiliki hak atas pemenuhan kebutuhan tempat tinggal dan layanan penunjang. Oleh karena itu, apabila ia tidak memiliki rumah pribadi maupun asisten, maka dibolehkan baginya untuk menyewa tempat tinggal dan mempekerjakan pembantu sebagai bentuk imbalan atas jasa pelayanannya dalam mengelola zakat.<sup>103</sup>

Diskursus mengenai amil sebagai zakat menarik perhatian para ahli hukum Islam pada masanya. Salah satunya adalah munculnya perdebatan mengenai jumlah yang harus dibayarkan kepada petugas zakat. Hanafi menegaskan bahwa para petugas zakat berhak menerima imbalan dan upah namun dengan ukuran yang proporsional sesuai dengan kebutuhan. Ahli hukum lainnya mengatakan bahwa amil zakat berhak untuk menerima seperdelapan dari seluruh hasil yang telah diperoleh. Menariknya, para petugas zakat bukanlah penerima manfaat zakat dalam pengertian istilah yang biasa. Ketentuan pemberian upah

---

<sup>102</sup>Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Jilid 2, Tahqiq Muhammad Nasiruddin al-Albani, Bandung: PT Al-Ma'arif, 1981, hal. 159.

<sup>103</sup>Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Jilid 2, Tahqiq Muhammad Nasiruddin al-Albani, ..., hal. 145

kepada para petugas yang bersangkutan dari dana zakat, lebih memastikan kelancaran administrasinya agar tercapai tujuan zakat.<sup>104</sup>

### 3. Muallaf

Secara etimologis, istilah muallaf berasal dari kata yang berarti "orang yang dijinakkan atau dilunakkan hatinya." Dalam terminologi fikih, muallaf merujuk pada individu yang hatinya dilunakkan melalui pemberian zakat, dengan tujuan tertentu seperti menariknya untuk memeluk agama Islam atau mencegahnya melakukan tindakan yang merugikan umat Islam.<sup>105</sup> Para ulama fikih mengklasifikasikan muallaf ke dalam dua kategori besar, yakni dari kalangan Muslim dan non-Muslim. Adapun muallaf dari kalangan Muslim terbagi menjadi empat kelompok utama yang dianggap layak menerima bagian zakat: Pertama, tokoh-tokoh atau pemimpin kaum Muslimin yang memiliki kedekatan hubungan dengan para tokoh non-muslim. Tujuan pemberian zakat kepada kelompok ini adalah untuk menarik simpati mereka agar dapat mempengaruhi pihak non-Muslim agar menerima Islam. Praktik semacam ini pernah dilakukan oleh Abu Bakar dengan memberikan zakat kepada Adi bin Hatim dan Zibarqan bin Badar.

Kedua, individu-individu muslim yang masih lemah imannya namun memiliki posisi sosial yang dihormati. Pemberian zakat kepada mereka dimaksudkan untuk memperkuat keyakinan dan komitmen keimanan mereka, terutama dalam perjuangan di jalan Allah (jihad). Sebagai contoh, Rasulullah saw pernah memberikan bagian dari harta rampasan perang (ghanimah) kepada sejumlah orang dalam peristiwa Perang Hawazin. Ketiga, kaum muslimin yang berperan sebagai penjaga benteng pertahanan umat dari ancaman eksternal. Kelompok ini berhak menerima zakat agar tetap berkomitmen dalam melindungi masyarakat muslim dari serangan mendadak, terutama dalam konteks upaya musuh yang ingin memecah belah keutuhan umat Islam. Fenomena semacam ini relevan untuk menjadi perhatian dalam konteks kekinian sebagai bagian dari strategi pertahanan sosial umat. Keempat, petugas muslim yang ditugaskan untuk mengumpulkan zakat dari individu atau kelompok yang enggan menunaikannya. Dalam konteks ini, pemberian zakat kepada mereka bertujuan untuk mencegah timbulnya konflik atau kekerasan yang lebih besar, seperti potensi peperangan, sehingga stabilitas sosial dan keagamaan dapat tetap terjaga.

---

<sup>104</sup>Ziauddin Ahmed, "Zakat and Economic Wellbeing", dalam *Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad*, Vol. 20 No. 1 Tahun 1981, hal. 24

<sup>105</sup>Sri Riwayatul dan Nurul Bidayatul Hidayah, "Zakat dalam Telaah QS. At-Taubah: 103 (Penafsiran Enam Kitab)," dalam *jurnal Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1 No. 2 Desember 2018, hal. 84.

Muhammad Baltaji mengklasifikasikan *ashnâf* muallaf menjadi tiga kategori. Pertama, Orang-orang yang masih asing terhadap Islam, seperti halnya kelompok orang musyrik. Hikmah dari pemberian zakat untuk orang musyrik adalah agar orang tersebut tidak mengganggu umat Islam. Kedua, tokoh-tokoh dari kalangan orang musyrik. Bagian ini diharapkan bahwa golongan ini tidak menghalang-halangi kaumnya yang berniat untuk masuk Islam. Hal ini penting dilakukan meskipun secara formal mereka tidak dapat membantu proses dakwah yang dilakukan oleh umat Islam. Ketiga, kelompok orang yang baru masuk Islam. Tujuan dari pemberian zakat kepada golongan ini adalah agar mereka tidak kembali kepada kekafiran mereka. Sebab, mereka adalah kelompok orang yang imannya masih lemah.<sup>106</sup>

Seperti *ashnâf* zakat lain, pemberian zakat untuk golongan muallaf juga menghadirkan perdebatan. Hal ini karena fakta tidak ada laporan yang memberikan informasi bahwa Nabi pernah memberikan sejumlah uang dari dana Zakat kepada non-Muslim untuk rekonsiliasi. Oleh karena itu, Syafi'i berpendapat bahwa pendapatan zakat secara eksklusif adalah digunakan untuk kepentingan umat Islam, bukan untuk kaum non-Muslim.<sup>107</sup>

Dalam kerangka pemikiran fikih, mazhab Hanafi serta sebagian besar ulama dari mazhab lainnya berpandangan bahwa kategori *al-mu'allafah qulûbuhum* tidak lagi relevan setelah Islam mencapai dominasi dan kestabilan kekuasaan di muka bumi. Menurut pandangan Hanafi, pemberian zakat kepada non-muslim maupun kepada kelompok muallaf tidak lagi diperlukan, karena tidak terdapat kekhawatiran akan kemurtadan atau pelemahan komitmen terhadap agama setelah Islam memperoleh posisi yang kuat dan mapan dalam tatanan sosial-politik.<sup>108</sup> Malik juga berpendapat bahwa hak zakat untuk muallaf sudah tidak berlaku.<sup>109</sup> Sementara itu, para pengikut Syafi'i tampaknya memiliki pandangan yang sangat kaku.<sup>110</sup> Syafi'i berpendapat *ashnâf* muallaf masih tetap berlaku selama dipandang penting dan perlu oleh para ulama dan pemerintah. Sebab, muallaf adalah golongan orang-

---

<sup>106</sup>Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khattab*, diterjemahkan oleh Masturi Irham Dari judul asli *Minhaj 'Umar bin al-Khattab fi al-Tasyri' Dirasah Mastaw'ibah li Fiqh 'Umar wa Tadzimatuh*, Jakarta: Khalifa, 2005, hal. 179.

<sup>107</sup>Ziauddin Ahmed, "Zakat and Economic Wellbeing", ..., hal. 25.

<sup>108</sup>Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Jilid 2, Tahqiq Muhammad Nasiruddin al-Albani, ..., hal. 158.

<sup>109</sup>Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Jilid 2, Tahqiq Muhammad Nasiruddin al-Albani, ..., hal. 145-149.

<sup>110</sup>Ziauddin Ahmed, "Zakat and Economic Wellbeing", ..., hal. 41.

orang yang masuk Islam karena dibujuk hatinya dalam rangka memperjuangkan nilai-nilai Islam.<sup>111</sup>

Dalam diskursus klasik mengenai distribusi zakat, mazhab Hanafi dan sejumlah ulama lainnya merujuk pada praktik kebijakan Khalifah Usman dan Ali yang tidak menyalurkan zakat kepada kelompok al-mu'allafah qulūbuhum. Namun demikian, argumentasi tersebut secara prinsipil tidak dapat dijadikan dasar untuk menafikan eksistensi salah satu dari delapan golongan penerima zakat yang telah ditetapkan secara tekstual. Tindakan Usman dan Ali juga menjadi perhatian Asy-Syaukani, yang berpandangan bahwa peniadaan bagian zakat bagi al-mu'allafah dapat dibenarkan dalam konteks telah meluasnya Islam dan kokohnya kekuasaan umat Muslim. Asy-Syaukani turut mengemukakan preseden historis lainnya, seperti sikap Abu Bakar yang menolak memberikan bagian zakat kepada Abu Sufyan, Umayyah, al-Aqra, dan Abbas ibn Mirdas. Kendati demikian, pendapat yang dianggap paling kuat dalam tradisi fikih menyatakan bahwa alokasi zakat bagi golongan al-mu'allafah tetap relevan dan berlaku, khususnya apabila terdapat kebutuhan strategis dan kondisi darurat yang memerlukannya. Dalam kitab al-Manar dijelaskan bahwa muallaf sebagai *ashnâf* zakat telah seperti *ashnâf* lainnya yang tidak dapat dihapuskan dan ditinggalkan.<sup>112</sup>

#### 4. *Riqâb*

Penerima zakat lainnya adalah budak-budak yang membutuhkan bantuan untuk memperoleh kebebasan dari belenggu perbudakan. Para ahli hukum sepakat dalam hal pemanfaatan uang zakat untuk membantu para mukatab agar memperoleh kebebasan.<sup>113</sup> Secara etimologis, istilah *riqâb* berasal dari kata *raqabah*, yang secara harfiah berarti "leher." Dalam konteks kebahasaan dan sosiologis, *riqâb* merujuk pada status perbudakan, yakni kondisi di mana seseorang berada dalam keterikatan penuh seperti halnya leher yang terbelenggu, sehingga individu tersebut kehilangan kedaulatan atas dirinya sendiri, terampas kebebasannya, dan berada dalam status yang tergadai secara sosial maupun hukum.

Dalam terminologi fikih zakat, istilah *riqâb* merujuk pada budak yang diberikan otorisasi oleh tuannya untuk menebus dirinya melalui suatu mekanisme pembayaran tertentu sebagai syarat pembebasan. Para ulama fikih juga menggunakan istilah lain, yakni mukâtib, untuk merujuk pada budak yang telah mendapatkan perjanjian kemerdekaan

---

<sup>111</sup>Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, Jilid 1, ..., hal. 569.

<sup>112</sup>Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Jilid 2, Tahqiq Muhammad Nasiruddin al-Albani, Bandung: PT Al-Ma'arif, 1981, 145-148.

<sup>113</sup>Ziauddin Ahmed, "Zakat and Economic Wellbeing", ..., hal. 26.

bersyarat, yakni dengan membayar sejumlah harta atau uang sesuai kesepakatan dengan tuannya.<sup>114</sup> Menurut Hanafi, frasa “*fi ar-riqâb*” berarti budak mukatab yang akan dibebaskan dan disepakati antara kedua belah pihak. Hanafi berpendapat bahwa ramlik, yaitu pemindahan kepemilikan dari pemilik kepada penerima, merupakan syarat mutlak bagi keabsahan zakat. Akibatnya, pembebasan budak memberikan hak untuk mewarisi properti yang ditinggalkan. Jadi penggunaan zakat dalam membebaskan budak pada akhirnya akan menguntungkan pembayar zakat.

Dalam pembahasan mengenai siapa penerima manfaat zakat, ada perbedaan penting antara kategori seperti muallaf, amil zakat, dan fakir miskin dengan kategori debitur (orang yang berhutang) dan budak. Untuk muallaf, amil, dan fakir miskin, zakat berfungsi sebagai pengalihan kepemilikan harta langsung kepada mereka. Artinya, mereka secara langsung menerima dan memiliki harta zakat tersebut. Namun, tidak demikian halnya dengan debitur. Ketika zakat digunakan untuk melunasi utang seseorang, debitur itu sendiri tidak menerima uang tunai secara langsung. Justru, kreditur (pihak yang meminjamkan uang) lah yang menerima dana zakat tersebut untuk membayar utang debitur. Meskipun demikian, manfaatnya tentu dirasakan oleh debitur karena utangnya lunas. Situasi serupa terjadi dalam kasus pembebasan budak menggunakan dana zakat. Meskipun tuan budak menerima uang zakat sebagai ganti rugi pembebasan, pihak yang sebenarnya mendapat manfaat langsung dari bantuan zakat tersebut adalah budak itu sendiri, karena mereka mendapatkan kemerdekaan.<sup>115</sup>

Secara tekstual, kategori *riqâb* dalam konteks kontemporer telah menjadi sangat langka, bahkan nyaris tidak ditemukan lagi. Pendapat yang menyatakan bahwa makna *riqâb* dapat diperluas melalui analogi (*qiyâs*) untuk mencakup pembebasan perempuan pekerja seks dari kendali para mucikari merupakan pandangan yang kurang tepat. Hal ini disebabkan oleh tidak terpenuhinya syarat-syarat validitas *qiyâs* yang dibutuhkan dalam penetapan hukum. Oleh karena itu, individu-individu dalam kondisi demikian sebaiknya tidak diklasifikasikan sebagai bagian dari golongan *riqâb*, melainkan lebih tepat dimasukkan ke dalam kategori *fi sabilillâh* yang memiliki cakupan makna lebih luas dan kontekstual.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup>Sri Riwayati dan Nurul Bidayatul Hidayah, “Zakat dalam Telaah QS. At-Taubah: 103 (Penafsiran Enam Kitab)”, ..., hal. 84.

<sup>115</sup>Ziauddin Ahmed, “Zakat and Economic Wellbeing”, ..., hal. 26.

<sup>116</sup>Sri Riwayati dan Nurul Bidayatul Hidayah, “Zakat dalam Telaah QS. At-Taubah: 103 (Penafsiran Enam Kitab)”, ..., hal. 84.

Menurut Mahmud Syaltut, makna *ashnâf ar-riqâb* dalam Surat at-Taubah ayat 60 seharusnya tidak dibatasi hanya pada konteks pembebasan budak dalam arti literal. Ia menegaskan bahwa istilah tersebut perlu dimaknai secara lebih luas sebagai upaya membebaskan bangsa-bangsa yang masih berada di bawah dominasi negara-negara adikuasa yang menindas, baik melalui sistem politik, ekonomi, maupun ideologi. Dalam pandangan Syaltut, dominasi semacam itu merupakan bentuk perbudakan modern yang justru lebih sistemik dan berdampak luas karena mengekang kebebasan fundamental masyarakatnya. Oleh karena itu, ia menilai bahwa bentuk perbudakan konvensional sebagaimana yang disebutkan dalam ayat tersebut sudah tidak lagi ditemukan dalam realitas kontemporer, sehingga penafsiran terhadap *ar-riqâb* perlu dikontekstualisasikan sesuai dengan tantangan zaman.

Meskipun demikian, Syekh Mahmud Syaltut memandang bahwa distribusi zakat kepada budak dapat direkonstruksi melalui pendekatan *qiyâs*. Dalam kerangka ini, ia menganalogikan kondisi penjajahan suatu bangsa dengan praktik perbudakan yang berlangsung pada masa awal Islam. Meskipun Syaltut tidak secara eksplisit menguraikan ‘illat (alasan hukum) dari analogi tersebut, dasar pertimbangannya dapat ditelusuri dengan merujuk pada Surah at-Taubah ayat 60. Syaltut juga mengakui bahwa pada dasarnya illat pada *ashnâf riqâb* di masa awal Islam sama halnya dengan memerdekakan bangsa yang terjajah mengingat sifatnya sama-sama menyingkirkan kesulitan dan menjauhkan nestapa manusia.<sup>117</sup>

##### 5. *Gârim*

Istilah *gârim* merujuk pada individu yang terbebani oleh utang dan mengalami kesulitan dalam pelunasannya. Kategori ini mencakup beberapa golongan, antara lain: pihak yang menanggung utang demi meredakan konflik atau mendamaikan sengketa, orang yang menjadi penjamin atas utang pihak lain, serta individu yang terpaksa berutang dalam rangka menyelamatkan diri dari keterlibatan dalam perbuatan maksiat. Seluruh golongan yang memiliki hutang dengan alasan tersebut dibenarkan untuk menerima zakat hingga dapat melunasi hutangnya.<sup>118</sup> Menurut mayoritas ulama fikih, hutang yang dimaksud tidak boleh dilakukan untuk tujuan yang melanggar hukum, seperti minum khamr dan berjudi.<sup>119</sup>

Dalam perspektif mazhab Hanafi, *al-gârim* dipahami sebagai individu yang dibebani utang dan tidak memiliki kelebihan harta yang mencukupi untuk melunasi kewajiban finansial tersebut. Oleh karena

<sup>117</sup>Mahmud Syaltut, *Al-Islam Aqidah wa Syariah*, Kairo: Dârul Qalam, 1966, hal. 111.

<sup>118</sup>Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Jilid 2, ..., hal. 151

<sup>119</sup>Ziauddin Ahmed, “Zakat and Economic Wellbeing”, ..., hal. 28.

itu, syariat menetapkan *gârim* sebagai *ashnâf* zakat sehingga berhak untuk menerima bagiannya dari proses penyaluran zakat. Individu yang dikategorikan sebagai *gârim* secara personal wajib memenuhi sejumlah kriteria spesifik agar layak menerima alokasi dana zakat. Pemberian zakat kepada orang yang berhutang memiliki beberapa syarat. Pertama, penerima harus benar-benar membutuhkan bantuan finansial, tidak memiliki aset atau pendapatan yang cukup untuk melunasi hutangnya, bahkan jika ia mampu membayar secara bertahap. Namun, kebutuhan pokok seperti tempat tinggal dan pakaian tidak dihitung sebagai aset yang harus digunakan untuk melunasi hutang.

Kedua, hutang harus berasal dari aktivitas yang sah secara syariah, seperti kebutuhan keluarga. Hutang akibat kegiatan terlarang atau pemborosan tidak boleh dibayar dengan zakat, kecuali jika penghutang telah bertaubat dengan tulus, yang mungkin memerlukan periode pembuktian tobatnya. Ketiga, hutang harus segera jatuh tempo. Mengenai hutang yang ditangguhkan, ulama memiliki pandangan berbeda; beberapa membolehkan jika jatuh tempo dalam satu tahun, sementara yang lain lebih fleksibel. Keputusan ini dapat disesuaikan dengan ketersediaan dana zakat dan kebutuhan penerima lainnya. Keempat, hutang harus kepada sesama manusia. Kewajiban kepada Allah, seperti zakat itu sendiri atau kaffarat, umumnya tidak termasuk, meskipun ada perbedaan pendapat di antara mazhab (contohnya, Hanafiyah membolehkan zakat untuk membayar hutang zakat).<sup>120</sup>

Distribusi zakat kepada kelompok *al-gârimîn* pada era kontemporer mencakup beberapa bentuk intervensi sosial dan ekonomi, antara lain: memberikan bantuan kepada individu yang mengalami kebangkrutan; memperkuat kapasitas pelaku usaha yang usahanya bergantung pada modal berbasis utang; melunasi kewajiban finansial orang-orang yang terjerumus dalam kemiskinan akibat beban utang; menyelenggarakan pelatihan bagi pelaku usaha kecil dan menengah agar mampu mengelola bisnis secara berkelanjutan dan menghindari risiko kebangkrutan; serta meringankan beban fiskal negara atau kelompok masyarakat miskin yang terjerat utang

---

<sup>120</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqih al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 50

kolektif.<sup>121</sup> Ulama Hanafi berpendapat bahwa *gârim* memiliki keutamaan untuk ditolong dibandingkan dengan *ashnâf* lainnya.<sup>122</sup>

Menurut Yusuf al-Qardhawi, keutamaan *gârim* dalam penyaluran zakat terletak pada urgensinya untuk segera melunasi kewajiban finansial yang menimpanya, mengingat ia berada dalam tekanan moral dan hukum untuk memenuhi tanggungannya secara tepat waktu. bahwa zakat dapat diberikan dalam bentuk pinjaman bebas bunga, dengan analogi kepada penerima zakat kategori "orang-orang yang berhutang" (*gârimin*). Ini menunjukkan bahwa zakat bisa berperan dalam bentuk pinjaman.

Selain itu, disebutkan perbedaan antara kategori penerima zakat yang menerima zakat sebagai "kepemilikan" dan kategori yang zakatnya "dibelanjakan untuk tujuan tertentu". Kategori penghutang termasuk dalam kelompok kedua, di mana zakat dibelanjakan untuk kepentingan mereka (melunasi hutang), dan jika ada sisa, harus dikembalikan. Hal ini mendukung gagasan bahwa zakat yang diberikan kepada penghutang tidak selalu menjadi hak milik mutlak, tetapi dapat terkait dengan tujuan pelunasan hutang.<sup>123</sup>

#### 6. *Fî Sabilillâh*

Kata *fî sabilillâh* dalam Al-Qur'an berarti jalan yang ditempuh seseorang untuk memperoleh keridhaan Allah. Istilah *fî sabilillâh* kerap kali mengarah pada aktivitas seseorang yang keluar dari rumah demi beramal sholeh maupun mencari ilmu. Sebagian besar ulama berpendapat bahwa makna frasa *fî sabilillâh* secara dominan merujuk pada aktivitas peperangan di jalan Allah sebagai bentuk perjuangan fisik dalam membela agama. Mazhab Malikiyah dan Syafi'iyah memiliki kesamaan pandangan dalam mengkhususkan penyaluran zakat untuk *fî sabilillâh* pada perjuangan militer atau jihad, termasuk pejuang dan penjaga perbatasan.

Malikiyah berpendapat bahwa zakat dapat diberikan kepada para pejuang (mujahid) dan mereka yang berpartisipasi dalam perang di jalan Allah, bahkan jika mereka kaya, karena pemberian ini berfungsi sebagai alat untuk membiayai perlengkapan dan akomodasi jihad seperti senjata dan kapal perang. Syafi'iyah juga membatasi definisi *fî*

---

<sup>121</sup>Rahmad Hakim, "Dakwah Bil Hal: Implementasi Nilai Amanah dalam Organisasi Pengelola Zakat untuk Mengurangi Kesenjangan dan Kemiskinan," dalam *Iqtishodia: Jurnal Ekonomi Syariah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 63.

<sup>122</sup>Laila Ulfa Izzatul Jannah, "Penguatan Ekonomi Gharim dalam Perspektif Ulama Kontemporer melalui Lembaga Amil Zakat," dalam *I-Economics: A Research Journal on Islamic Economics*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2021, hal. 138.

<sup>123</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 51.

*sabîlillâh* pada pejuang sukarela yang tidak menerima gaji dari pemerintah, dan membolehkan pemberian zakat untuk membantu mereka memenuhi kebutuhan dasar yang mutlak diperlukan dalam perjuangan mereka.<sup>124</sup>

Menurut Syafi'i, zakat dapat diberikan kepada seorang pejuang meskipun dia kaya. Dalam praktiknya, ungkapan *fi sabîlillâh* juga dikaitkan dengan para pembaca dan menghafal Al-Qur'an yang miskin. Sebagian lagi berpendapat bahwa yang dimaksud adalah para pelajar. Menurut pendapat yang berkembang kemudian, makna *fi sabîlillâh* sama halnya dengan para pejabat, seperti hakim, konsultan hukum, dan juru adzan yang jasanya dianggap penting untuk menjaga kemuliaan Islam. Akan tetapi, mungkin lebih sesuai dengan implikasi bahwa istilah ini mencakup semua kegiatan tanpa pamrih yang dilakukan semata-mata untuk melayani Islam dan demi kemaslahatan masyarakat.<sup>125</sup>

Berdasarkan penafsiran dalam Tafsir al-Manar, zakat pada pos *fi sabîlillâh* dapat dialokasikan untuk menjamin kelancaran pelaksanaan ibadah haji, termasuk dalam bentuk penyediaan logistik seperti air, makanan, serta fasilitas kesehatan bagi jamaah. Ketentuan ini berlaku apabila tidak terdapat kelompok penerima zakat lainnya yang lebih membutuhkan. Selain itu, Tafsir al-Manar menjelaskan bahwa kategori *fi sabîlillâh* mencakup seluruh bentuk kepentingan publik yang berperan sebagai pilar bagi keberlangsungan ajaran agama dan ketahanan negara. Di antara contohnya adalah pembangunan rumah sakit, infrastruktur jalan non-komersial, serta sarana publik lainnya. Lebih lanjut, kategori ini juga meliputi pengembangan kekuatan pertahanan seperti pembangunan kapal perang, helikopter, pesawat tempur, benteng, serta bunker pertahanan. Namun, dalam konteks kontemporer, prioritas utama dari penggunaan dana zakat *fi sabîlillâh* menurut tafsir tersebut adalah pembiayaan dan pemberdayaan para dai Muslim untuk melakukan dakwah di negara-negara non-Muslim.<sup>126</sup>

Namun, pandangan Hanafiyah sedikit berbeda karena mereka tidak secara spesifik mengategorikan jamaah haji sebagai *fi sabîlillâh*. Terdapat pula diskusi yang berkembang bahwa makna *fi sabîlillâh* dapat diperluas di era modern untuk mencakup pengembangan sumber daya manusia (SDM) Muslim sebagai bentuk jihad, terutama dalam konteks di mana dunia sedang bergumul dengan globalisasi dan

---

<sup>124</sup>M. Arief Mufraini, *Akuntansi dan Manajemen Zakat*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006, hal. 210.

<sup>125</sup>Ziauddin Ahmed, "Zakat and Economic Wellbeing", ..., hal. 29.

<sup>126</sup>Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Jilid 2, Tahqiq Muhammad Nasiruddin al-Albani, ..., hal. 153.

kekerasan. Pendapat ini menunjukkan pergeseran fokus dari jihad militer semata ke bentuk perjuangan lain yang lebih relevan untuk kemajuan umat Islam di milenium kedua.<sup>127</sup>

Dalam sejumlah literatur, Mahmud Syaltut mengemukakan bahwa makna *fi sabilillâh* memiliki keterkaitan yang erat dengan konsep *maṣlahah ʿammah* (kemaslahatan kolektif), sehingga tidak dapat dipahami sebagai bentuk kepemilikan yang bersifat individual. Penafsiran ini berangkat dari perluasan makna *sabilillâh* yang secara substansial mencakup segala bentuk upaya yang bertujuan untuk menjaga martabat dan kehormatan bangsa.<sup>128</sup>

Sementara itu, Yusuf al-Qardhawi mengemukakan dua pandangan tentang penafsiran kata *fi sabilillâh*. Pertama, *fi sabilillâh* dimaknai sebagai perbuatan baik untuk mendekatkan diri kepada Allah. Hal ini dapat diwujudkan dalam bentuk amal saleh yang bersifat kemasyarakatan. Kedua, *fi sabilillâh* sering dianggap bermakna mutlak, sehingga maknanya terbatas pada jihad atau perang saja. Dengan demikian, dapat menutup kemungkinan adanya penafsiran lain terhadap kata tersebut.<sup>129</sup> Yusuf al-Qardhawi menyimpulkan bahwa *fi sabilillâh* merupakan suatu kegiatan yang secara substansial akan memperkuat kedudukan umat Islam. Aktivitas tersebut tidak terbatas pada konfrontasi fisik semata, melainkan mencakup berbagai bentuk perjuangan dan ikhtiar strategis di ranah pendidikan, intelektual, politik, ekonomi, sosial, budaya, dan sektor-sektor kehidupan lainnya.<sup>130</sup>

## 7. *Ibn al-Sabîl*

Secara etimologis, istilah *ibn al-sabîl* tersusun dari dua kata, yakni *ibn* yang berarti "anak" dan *al-sabîl* yang bermakna "jalan". Dalam konteks istilah, *ibn al-sabîl* merujuk pada seseorang yang sedang berada dalam perjalanan atau musafir. Namun, perjalanan yang dimaksud tidak terkait dengan tujuan maksiat, melainkan merupakan perjalanan yang bersifat syarʿi atau bernilai ibadah. Contohnya meliputi perjalanan menuntut ilmu ke lembaga pendidikan seperti pesantren, ziarah ke makam para wali, atau perjalanan untuk menjalin tali silaturahmi dengan keluarga, khususnya kepada orang tua yang tinggal

<sup>127</sup>M. Arief Mufraini, *Akuntansi dan Manajemen Zakat*, ..., hal. 211.

<sup>128</sup>Mahmud Syaltut, *Al-Islam Aqidah wa Syariah*, ..., hal. 111.

<sup>129</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 67-68.

<sup>130</sup>Al Yasa Abu Bakar, "Seni Penerima Zakat: Sebuah Upaya untuk Reinterpretasi," dalam *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial*, Vol 16 No. 1 Tahun 2014, hal. 577-610.

di tempat yang jauh, serta berbagai bentuk perjalanan serupa yang bermuatan kebaikan.<sup>131</sup>

Para ulama bersepakat bahwa kategori *ibn al-sabîl* dalam distribusi zakat merujuk pada individu yang sedang melakukan perjalanan, namun mengalami kehabisan bekal sehingga tidak memiliki kemampuan untuk melanjutkan perjalanan pulang ke kampung halamannya. Oleh karena itu, zakat dapat diberikan kepadanya guna menjamin kelangsungan perjalanannya hingga ia kembali ke tempat asal. Mayoritas ulama juga mensyaratkan bahwa perjalanan tersebut tidak bertujuan untuk melakukan perbuatan maksiat, melainkan ditujukan untuk tujuan yang dibenarkan secara syar‘i, seperti pelaksanaan ibadah atau urusan yang diperkenankan agama.

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai status musafir yang melakukan perjalanan dalam perkara mubah. Namun, pandangan yang lebih kuat sebagaimana dianut oleh mazhab Syafi’i menyatakan bahwa musafir yang melakukan perjalanan dengan tujuan mubah tetap berhak menerima zakat, bahkan apabila tujuannya semata-mata untuk rekreasi. Dalam pandangan mazhab Syafi’i, musafir terbagi ke dalam dua kategori: pertama, individu yang melakukan perjalanan di wilayah negerinya sendiri namun berada di luar daerah asalnya; dan kedua, individu yang bepergian melintasi batas negara lain. Kedua kategori ini dinilai memenuhi kriteria mustahiq zakat, meskipun mereka memiliki opsi untuk meminjam dana dari pihak lain guna melanjutkan perjalanannya.

Menurut pandangan Imam Malik dan Imam Ahmad bin Hanbal, kategori *ibn al-sabîl* yang berhak menerima zakat secara spesifik merujuk pada individu yang sedang melakukan perjalanan dan berada di luar negeri asalnya. Mereka tidak memasukkan pelaku perjalanan dalam wilayah negaranya sendiri sebagai bagian dari kelompok ini. Berbeda dengan Imam Syafi’i yang memiliki pendapat lebih luas, Malik dan Ahmad menekankan bahwa seorang musafir tidak diperbolehkan menerima zakat apabila masih memungkinkan baginya untuk memperoleh pinjaman dari orang lain. Hanya dalam keadaan di mana tidak ada pihak yang bersedia memberikan pinjaman atau ketika ia tidak memiliki kemampuan finansial untuk melunasi utangnya, maka saat itulah ia dinilai layak menerima zakat.<sup>132</sup> Di samping itu, sebagian ulama menambahkan persyaratan tambahan, yakni keberadaan *ibn al-*

---

<sup>131</sup>Sri Riwayatati dan Nurul Bidayatul Hidayah, “Zakat dalam Telaah QS. At-Taubah: 103 (Penafsiran Enam Kitab)”, ..., hal. 85.

<sup>132</sup>Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Jilid 2, Tahqiq Muhammad Nasiruddin al-Albani, ..., hal. 154.

*sabîl* harus berdekatan dengan lokasi distribusi zakat agar berhak atasnya.<sup>133</sup>

## D. Definisi, Akar Masalah, dan Faktor Pemicu Woman Trafficking

### 1. Definisi Trafficking

Pandangan bahwa perbudakan telah berakhir pada abad ke-19 kini dipertanyakan banyak akademisi. Perbudakan modern mencakup berbagai bentuk eksploitasi seperti perdagangan manusia (*human trafficking*), kerja paksa, ikatan utang, dan pernikahan anak.<sup>134</sup> Dalam konteks kontemporer, perbudakan didefinisikan sebagai status atau kondisi di mana seseorang berada dalam kepemilikan dan kontrol pihak lain.<sup>135</sup> Sedangkan menurut Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), *human trafficking* adalah pemindahan manusia secara paksa lintas batas negara, melibatkan pelanggaran hak asasi manusia. Protokol Palermo menegaskan bahwa eksploitasi baik seksual, kerja paksa, maupun pengambilan organ adalah inti utama dari kejahatan ini.<sup>136</sup> Meskipun sering disamakan dengan penyelundupan manusia, perbedaan mendasarnya adalah bahwa penyelundupan umumnya melibatkan kesepakatan sukarela tanpa eksploitasi berat, sedangkan *trafficking* selalu mencakup paksaan dan pelanggaran hak.<sup>137</sup>

Komisi global tentang perbudakan modern menekankan bahwa *human trafficking* tidak berdiri sendiri, melainkan bersumber dari struktur sosial-ekonomi yang timpang, warisan kolonialisme, praktik budaya diskriminatif, hingga korupsi yang sistemik.<sup>138</sup> *Anti-Slavery International* juga menyoroti bahwa praktik ini melampaui definisi teknis perbudakan karena sifatnya yang memaksa dan tanpa jalan keluar. Organisasi Perburuhan Internasional (ILO) mencatat bahwa sepertiga dari kasus *human trafficking* berkaitan dengan eksploitasi ekonomi, terutama di sektor pertanian, rumah tangga, dan konstruksi.

---

<sup>133</sup>Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid Jilid 1, ...*, hal. 572.

<sup>134</sup>Laura Brace, *The Politics of Property: Labour, Freedom and Belonging*: Edinburgh University Press, 2004, hal. 162.

<sup>135</sup>Justice Peter Jamadar and Laurissa Pena, Human Trafficking, Forced Labour, and Modern Forms of Slavery: Commonwealth Caribbean Perspectives, [Report], *Caribbean Court of Justice (CCJ)*, 31 Maret 2022, hal. 34.

<sup>136</sup>Princy Verma, "Human Trafficking A Contemporary Form Of Slavery" dalam *Journal of Scientific Research and Technology*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2024, hal. 44.

<sup>137</sup>"United Nations Protocol to Prevent, Suppress and Punish Trafficking in Persons, Especially Women and Children" [Berita], *General Assembly resolution United Nations*, 15 November 2000.

<sup>138</sup>"Corruption and Contemporary Forms of Slavery: Examining Relationship and Addressing Policy Gaps," [Laporan], *United Nations Development Programme*, 2021, hal. 8

Banyak perempuan dibujuk dengan janji pekerjaan, namun akhirnya dipaksa masuk prostitusi setelah tiba di negara tujuan.<sup>139</sup>

Dampak *human trafficking* tidak hanya menghancurkan kehidupan individu, tetapi juga menghambat pembangunan sosial-ekonomi, khususnya di negara-negara berkembang. Sekitar 75% kerja paksa terjadi dalam rantai pasokan global.<sup>140</sup> Keberadaan kerja paksa tidak hanya merugikan bisnis yang sah tetapi juga memberikan keuntungan tidak adil bagi pengusaha yang tidak bermoral, menciptakan distorsi pasar dan persaingan tidak sehat.<sup>141</sup> Selain itu, kejahatan ini juga menyokong jaringan kriminal dan teroris internasional. Laporan UNODC tahun 2022 menyebut bahwa 69% aktivitas perdagangan manusia dikendalikan oleh organisasi kriminal, dan menurut Global Organized Crime Index 2023, *human trafficking* menempati posisi kedua dalam kejahatan global setelah kejahatan finansial.<sup>142</sup> Konsisten dengan temuan ini, Indeks Kejahatan Terorganisir Global 2023 menunjukkan bahwa pada tahun 2021, perdagangan manusia merupakan bagian yang meluas dari ekonomi gelap, berada di posisi kedua setelah kejahatan keuangan dalam hal skala dan profitabilitas.<sup>143</sup>

Pada tahun 2014, negara-negara maju menghasilkan keuntungan sebesar USD 46,9 miliar dari perbudakan modern.<sup>144</sup> Menurut Departemen Luar Negeri Amerika Serikat, diperkirakan antara 600.000 hingga 820.000 individu termasuk pria, wanita, dan anak-anak diperdagangkan melintasi batas negara setiap tahun. Dari jumlah tersebut, sekitar 70% adalah wanita dan anak perempuan, dengan 50% di antaranya adalah anak di bawah umur. Mayoritas korban perdagangan transnasional ini dieksploitasi untuk tujuan seksual komersial. Data ini menggarisbawahi skala global dan karakteristik demografis yang mengkhawatirkan dari fenomena perdagangan

---

<sup>139</sup>Kevin Bales, *New Slavery: A Reference Handbook*, London: Bloomsbury Publishing, 2005, hal. 15-18.

<sup>140</sup>Mathew Friedman, "Fighting Human Slavery: Why the Private Sector should care" [Berita], 16 September 2016.

<sup>141</sup>"Global Initiative Against Transnational Organized Crime, Global Organized Crime Index 2023," [Berita], 26 September 2023, hal. 9.

<sup>142</sup>Fabrizio Sarrica, *et.al*, *Global Report on Trafficking in Persons*, New York: UNODC Research, 2022, hal. xiii.

<sup>143</sup>"Global Initiative Against Transnational Organized Crime, Global Organized Crime Index 2023," [Berita], 26 September 2023, hal. 11.

<sup>144</sup>Agwu Patience Uzoma, "Human Trafficking, a Form of Modern Day Slavery: Causes and Recommendations," dalam *International Journal of Business and Management Invention*, Vol. 8 No. 12, Tahun 2019, hal. 41.

manusia.<sup>145</sup> Penting untuk dicatat bahwa istilah "korban" dalam konteks perdagangan manusia secara spesifik merujuk pada individu atau kelompok yang menjadi objek perdagangan, bukan sekadar pihak yang mengalami kerugian. Penggunaan terminologi ini bertujuan untuk mengidentifikasi secara objektif pihak-pihak yang diperdagangkan demi kepentingan pihak lain.<sup>146</sup> Fokus *human trafficking* tetap pada eksploitasi korban, dan definisinya mencakup perekrutan, pengangkutan, dan pemaksaan dengan tujuan akhir eksploitasi seksual atau ekonomi.<sup>147</sup>

Faktor pendorong utama *human trafficking* adalah ketimpangan kekayaan global, kebijakan imigrasi yang ketat, dan lemahnya penegakan hukum di negara berkembang atau pasca-konflik.<sup>148</sup> Faktor-faktor pendorong lainnya yang telah lama diidentifikasi mencakup tingginya angka pengangguran, kemiskinan kronis dan turun temurun, keterbatasan akses pendidikan, diskriminasi gender, dan insiden kekerasan dalam rumah tangga.<sup>149</sup> Selain itu, harapan akan prospek pekerjaan yang lebih baik, peningkatan status sosial, dan akses terhadap barang-barang konsumsi di negara-negara Barat juga turut berkontribusi pada proliferasi perekrutan korban *human trafficking*.<sup>150</sup>

Penelitian yang ada menunjukkan bahwa data statistik mengenai *human trafficking* seringkali mengintegrasikan tinjauan terhadap kondisi sosio-ekonomi suatu negara, pola angka migrasi, serta estimasi jumlah individu yang terlibat dalam kekerasan seksual. Namun, salah satu kendala signifikan dalam studi ini adalah ketiadaan definisi baku tentang *human trafficking* yang bersifat universal. Hal ini mengakibatkan terjadinya pengaburan batas konseptual antara perdagangan manusia dan penyelundupan migran, yang pada gilirannya menyulitkan upaya identifikasi dan pengukuran yang akurat.<sup>151</sup> Selain

<sup>145</sup>Junius P. Rodriguez, *Slavery in the Modern World: A History of Political, Social, and Economic Oppression*, London: Bloomsbury Publishing, 2011, hal. 182.

<sup>146</sup>Susie B. Baldwin et al, "Identification of Human Trafficking Victims in Health Care Setting," dalam *Health Hum Right Journal*, Vol. 13 No. 1, Tahun 2011, hal. 49.

<sup>147</sup>Alline Pedra Jorge-Birol, "Empowering Victims of Human Trafficking: the Role of Support, Assistance and Protection Policies," dalam *HUMSEC Journal*, Issue 2, Tahun 2008, hal. 164.

<sup>148</sup>Maarten van Dijck, "Trafficking in Human Beings: a Literature Survey," [Report], *the 6th Framework Programme of the European Commission*, Juni 2005, hal. 11.

<sup>149</sup>Petrus C. van Duyne et al, *The Organised Crime Economy: Managing Crime Markets in Europe*, Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2005, hal. 287.

<sup>150</sup>Kristiina Kangaspunta, "Mapping the Inhuman Trade: Preliminary Findings of the Database on Trafficking in Human Beings," dalam *Forum on Crime and Society Journal*, Vol. 3 No. 1 and 2, Desember 2003, hal. 90-96.

<sup>151</sup>Jo Goodey et al, "Migration, crime and victimhood: responses to sex trafficking in the EU," dalam *Punishment & Society Journal*, Vol. 5 No. 4, Tahun 2003, hal. 420.

permasalahan definisi, aksesibilitas data statistik terkait *human trafficking* cenderung sangat terbatas.<sup>152</sup> Kondisi korban yang rentan sering membuat mereka enggan atau tidak mampu melaporkan pelaku, mirip dengan tantangan dalam pengumpulan data kekerasan rumah tangga pada 1970-1980-an.<sup>153</sup>

Secara hukum, praktik *trafficking* dilarang dalam hukum internasional dan traktat HAM seperti ICCPR.<sup>154</sup> Namun, praktik ini tetap masif, khususnya dalam eksploitasi seksual dari prostitusi hingga pornografi dan pertunjukan erotis.<sup>155</sup> Korban sering kali dijerat dengan tipu daya dan dipaksa menjadi pelacur, bahkan mengalami pemerkosaan, kekerasan fisik, dan pembunuhan. Selain eksploitasi seksual, mereka juga dipaksa melakukan tindak kriminal seperti pencurian atau bekerja di bawah tekanan ekonomi dan utang.<sup>156</sup> Dalam kasus lain, mereka dipaksa menjual organ tubuh secara ilegal demi keuntungan pelaku.<sup>157</sup>

*Human trafficking* terbukti berdampak serius terhadap kesehatan mental dan fisik korban. Riset menunjukkan tingginya prevalensi gangguan kecemasan dan depresi di kalangan korban.<sup>158</sup> Karena itu, pendekatan pemulihan psikososial yang menyeluruh sangat diperlukan, termasuk upaya reintegrasi sosial yang berbasis dukungan psikologis, kriminal, dan medis. Tyldum merekomendasikan adanya riset yang lebih kuantitatif dan tematik untuk memahami kompleksitas *human trafficking* serta merumuskan strategi pemulihan yang berkelanjutan.<sup>159</sup>

---

<sup>152</sup>Maarten van Dijk, "Trafficking in Human Beings: a Literature Survey," [Report], *the 6th Framework Programme of the European Commission*, Juni 2005, hal. 12.

<sup>153</sup>Cornelius Friesendorf, "Pathologies of Security Governance: Efforts against Human Trafficking in Europe," dalam *Security Dialogue Journal*, Vol. 38 No. 3, Tahun 2007, hal. 381.

<sup>154</sup>M. Cherif Bassiouni, "Enslavement as an International Crime," dalam *Journal of International Law and Politics*, Vol. 23, Tahun 1991, hal.445.

<sup>155</sup>Mihai Stefanoaia, "Modern Day Slavery Human Trafficking in The 21st Century," dalam *International Conference Knowledge Based Organization*, 2015, hal. 509.

<sup>156</sup>Marjan Wijers and Lin Lap Chew, *Trafficking in Women Forced Labour and Slavery-like Practices in Marriage Domestic Labour and Prostitution*, Bangkok: Foundation Against Trafficking in Women, 1999, hal. 47.

<sup>157</sup>Mihai Stefanoaia, "Modern Day Slavery Human Trafficking in The 21st Century," ..., hal. 508

<sup>158</sup>Mihai Stefanoaia, "Modern Day Slavery Human Trafficking in The 21st Century," ..., hal. 508.

<sup>159</sup>Guri Tyldum, "Limitations in research on human trafficking," dalam *International Migration Journal*, Vol. 48 No. 5, Tahun 2010, hal. 48.

## 2. Definisi *Women Trafficking*

Kekhawatiran awal mengenai fenomena perdagangan manusia mulai mengemuka secara signifikan pada awal tahun 1990-an.<sup>160</sup> Meskipun berbagai kerangka kebijakan dan sanksi hukum telah dikembangkan untuk menanggulangi kejahatan ini, insiden perdagangan manusia menunjukkan tren peningkatan yang persisten selama beberapa dekade terakhir, dengan lebih dari 20 juta kasus tercatat pada tahun 2016.<sup>161</sup> Analisis statistik global antara tahun 2008 dan 2020 mengindikasikan lonjakan substansial dalam prevalensi perdagangan manusia, di mana insiden yang dilaporkan meningkat dari sekitar 31.000 menjadi sekitar 119.000 kasus pada tahun 2019.<sup>162</sup>

Menariknya, pada tahun 2020, terdapat sedikit penurunan dalam statistik perdagangan manusia, dengan sekitar 109.000 kasus terdeteksi. Salah satu hipotesis yang diajukan untuk menjelaskan penurunan temporal ini adalah awal dari Pandemi COVID-19. Namun, perlu dicatat bahwa penelitian lain menyajikan perspektif yang kontras, menunjukkan bahwa kondisi yang diakibatkan oleh pandemi COVID-19 justru meningkatkan insiden perdagangan manusia dan memperburuk risiko bagi individu yang sudah diperdagangkan.<sup>163</sup> Data dari Organisasi Perburuhan Internasional secara konsisten menunjukkan bahwa perempuan dan gadis muda menjadi kelompok yang paling rentan terhadap kejahatan ini.

Secara konkret, perempuan menyumbang sekitar 80% dari total jumlah korban perdagangan manusia, dengan 50% di antaranya adalah individu di bawah umur. Meskipun demikian, laki-laki dan anak laki-laki juga menjadi target para pedagang, dengan sekitar 25% dari korban yang diperdagangkan secara global termasuk dalam kategori ini. Penelitian lebih lanjut yang dilakukan oleh UNODC mengindikasikan bahwa perempuan umumnya diperdagangkan untuk tujuan eksploitasi

---

<sup>160</sup>Amber L. Hulsey, "Human trafficking: Flying under the raDâr," *Disertasi*, Political Science, International Development and International Affairs, University of Southern Mississippi, 2018, hal. 75.

<sup>161</sup>Stacey Hemmings et al, "Responding to The Health Needs of Survivors of Human Trafficking: A Systematic Review," dalam *BMC Health Services Research Journal*, Vol. 16 No. 1, 2016, hal. 9.

<sup>162</sup>Dina Siegel and Sylvia de Blank, "Women Who Traffic Women: The Role of Women in Human Trafficking Networks -Dutch Cases," dalam *Global Crime Journal*, 2010, hal. 447.

<sup>163</sup>Jonathan Todres and Angela Diaz, "Covid-19 and Human Trafficking the Amplified Impact on Vilnerable Populations," dalam *Jama Pediatrics Journal*, Vol 175 No 2, Tahun 2021, hal. 123.

seksual, sementara laki-laki lebih sering menjadi korban kerja paksa.<sup>164</sup> Pemahaman komprehensif mengenai kronologi, akar masalah, dan faktor pemicu perdagangan perempuan menjadi krusial untuk perumusan strategi intervensi yang efektif:

### 3. Akar Masalah *Women Trafficking*

*Women trafficking* merupakan bentuk perbudakan modern yang dilakukan melalui paksaan dan penipuan dalam sistem yang bersifat komersial. Salah satu akar masalah utamanya adalah hambatan untuk melarikan diri, terutama karena faktor ekonomi.<sup>165</sup> Banyak perempuan yang memasuki industri ini karena kebutuhan mendesak, meskipun pada awalnya tidak pernah mencita-citakan pekerjaan tersebut. Mereka tertarik bekerja di sektor-sektor seperti prostitusi atau panti pijat yang awalnya tampak normal, namun kemudian berubah menjadi ladang eksploitasi seksual. Daya tarik finansial, diikuti ketergantungan emosional dan kekerasan dari pelaku, menjadi perangkap yang sulit dihindari.<sup>166</sup>

Selain hambatan ekonomi, penipuan dan manipulasi menjadi taktik yang umum digunakan pelaku *trafficking*.<sup>167</sup> Manipulasi ini mencakup janji-janji palsu seperti kasih sayang, pekerjaan, kemewahan, hingga kebutuhan dasar seperti makanan dan tempat tinggal.<sup>168</sup> Dalam banyak kasus, para pelaku berhasil meyakinkan korban bahwa mereka sedang membangun hubungan penuh kasih, padahal semuanya adalah strategi eksploitasi.<sup>169</sup> Studi oleh Buss menyebut taktik ini sebagai *charm tactic*, di mana pelaku sering berpura-pura memperlakukan korban seperti ratu hanya demi

---

<sup>164</sup>Tiffany Dovydaytis, "Human Trafficking: The Role of The Health Care Provider," dalam *Journal of Midwifery & Women's Health*, Vol 55 No 5, Tahun 2010, hal. 467.

<sup>165</sup>Amy E. Street and I Arias, "Psychological Abuse and Posttraumatic Stress Disorder In Battered Women: Examining The Rules of Shame And Guilt," dalam *Violence and Victims Journal*, Vol. 16 No. 1, Tahun 2001, hal. 78.

<sup>166</sup>Retina Rimal and Chris Papadopoulos, "The Mental Health of Sexually Trafficked Female Survivors In Nepal," dalam *International Journal of Social Psychiatry*, Vol. 62 No. 5, Tahun 2016, hal. 496.

<sup>167</sup>Ligia Kiss, *et.al.*, "Exploitation, Violence and Suicide Risk Among Child and Adolescent of Human Trafficking in The Greater Mekong Subregion," dalam *JAMA Pediatrics Journal*, Vol. 169 No. 9, Tahun 2015, hal. 169.

<sup>168</sup>Amy E Lyndon *et.al.*, "Manipulations and Force as Sexual Coercion Tactic: Conceptual and Empirical Differences," dalam *Aggressive Behavior Journal*, Vol. 33 No. 4, Tahun 2007, hal. 291.

<sup>169</sup>Melani Abas, *et.al.*, "Risk Factors for Mental Disorders in Women Survivors of Human Trafficking: A Historical Cohort Study," dalam *BMC Psychiatry Journal*, Vol. 3 No. 13, Tahun 2013, hal. 204.

membangun kepercayaan awal sebelum menjebak mereka dalam kontrol emosional dan fisik.<sup>170</sup>

Setelah manipulasi berhasil, pelaku melanjutkan dengan membangun kontrol penuh melalui berbagai taktik seperti kekerasan fisik dan seksual, pemaksaan penggunaan narkoba, ancaman, dan pencurian dokumen.<sup>171</sup> Pelecehan fisik bisa berupa pemukulan atau pencapan besi panas.<sup>172</sup> Ancaman untuk menyakiti korban atau orang yang mereka cintai menciptakan ketakutan yang melumpuhkan.<sup>173</sup> Dokumen identitas yang disita menghambat korban untuk kabur.<sup>174</sup> Semua ini menciptakan dominasi total pelaku atas tubuh dan pikiran korban, sebagaimana dijelaskan secara detail oleh para penyintas dalam kesaksian mereka.

Dampak dari penipuan dan pengendalian ini tidak hanya bersifat fisik tetapi juga psikologis. Penelitian menemukan bahwa dua bentuk manipulasi paling umum adalah pesona dan paksaan.<sup>175</sup> Pesona digunakan untuk membangun kepercayaan, sedangkan paksaan mencakup ancaman verbal, pemukulan, dan tekanan emosional. Mayoritas korban bahkan menggambarkan pernah menjalin "hubungan romantis" dengan pelaku.<sup>176</sup> Hal ini menunjukkan bahwa hubungan semu ini digunakan sebagai alat untuk memperluas eksploitasi seksual dan ekonomi.

Konsekuensinya, banyak korban mengalami kecemasan, depresi, dan kehilangan kepercayaan diri.<sup>177</sup> Penelitian terbaru menunjukkan bahwa kekerasan psikologis dapat menimbulkan dampak jangka

---

<sup>170</sup>David Buss, "Selection, Evaluation, and Manipulation," Dalam *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 53 No. 6, Tahun 2007, hal. 1221

<sup>171</sup>Paola Michelle Contreras, *et.al.*, *Psychoterapy in The Aftermath of Human Trafficking: Working Throught The Consequences of Psychological Coercion*, Inggris: Routledge, 2018, hal. 54.

<sup>172</sup>Lisa Fedina, *et.al.*, "Risk Factor for Domestic Child Sex Trafficking in The United States," dalam *Journal of Interpersonal Violence*, Vol. 34 No. 13, Tahun 2019, hal. 2673.

<sup>173</sup>Veronica L. Hardy, *et al.*, "Domestic Minor Sex Trafficking: Practice Implications for Mental Health Professionals," dalam *Affilia: Journal of Women and Social Work*, Vol. 28 No. 1, Tahun 2013, hal. 18.

<sup>174</sup>Nicole Gonzalez, *et.al.*, "Moving to Restoration: The Experiences of Women Trafficking Exiting Sex Trafficking," dalam *Journal of Human Trafficking*, Vol. 5 No.203, Tahun 2019, hal. 73.

<sup>175</sup>Colinda M.B. Serie, *et.al.*, "Sex Traffickers' View: A Qualitative Study Into Their Perceptions of The Victim-Offender Relationship," dalam *Journal of Human Trafficking*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2018, hal. 169.

<sup>176</sup>Alicia Spidel, *et.al.*, "The Psychopath as Pimp," Dalam *The Canadian Journal of Police & Security Service*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2006, hal. 199.

<sup>177</sup>Nataliya Zelikovski, "Childhood Psychological and Physical Abuse: Psychopatology, Dissociation, and Axis Diagnosis," dalam *Jurnal of Trauma & Dissociation*, Vol. No. 3, Tahun 2002, hal. 59.

panjang yang lebih merusak dibanding kekerasan fisik.<sup>178</sup> Meski sulit membedakan efek masing-masing bentuk kekerasan, narasi korban menunjukkan bahwa kekerasan emosional yang terus-menerus berdampak mendalam terhadap kesehatan mental mereka. Dengan demikian, penting untuk memahami interaksi antara kekerasan psikologis, fisik, dan seksual dalam membentuk dampak kesehatan mental korban *women trafficking*.<sup>179</sup>

Akhirnya, dalam proses pemulihan korban, banyak hambatan non-klinis seperti stigma sosial, status hukum, dan kesulitan memperoleh tempat tinggal yang layak.<sup>180</sup> Oleh karena itu, pemulihan tidak cukup dilakukan melalui terapi klinis semata.<sup>181</sup> Sebuah pendekatan holistik diperlukan yang mengintegrasikan dukungan sosial, ekonomi, hukum, serta intervensi berbasis trauma. Langkah-langkah seperti pelatihan kerja, konseling keuangan, dan pendampingan personal sangat penting. Tanpa jaminan keselamatan dan legalitas dasar, intervensi psikologis tidak akan efektif. Maka dari itu, penanganan korban *trafficking* memerlukan kerja kolaboratif lintas sektor.<sup>182</sup>

#### 4. Faktor Pemicu *Women Trafficking*

##### a. Faktor Imigrasi dan Pendapatan Ekonomi

Faktor ekonomi dan migrasi merupakan dua elemen yang saling terkait dalam mendorong praktik perdagangan perempuan (*women trafficking*). Situasi ekonomi yang lemah di negara-negara termiskin membuat individu terdorong untuk mencari kehidupan yang lebih baik di luar negeri.<sup>183</sup> Migrasi dianggap sebagai solusi menjanjikan, tetapi terbatasnya peluang kerja legal di negara-negara maju, serta tingginya permintaan tenaga kerja murah dan jasa

---

<sup>178</sup>Clara Passmann Carr, *et.al.*, "The Role of Early Life Stress in Adult Psychiatric Disorders: A Systematic Review According to Childhood Trauma Subtypes," dalam *The Journal of Nervous and Mental Disease*, Vol. 201 No. 12, Tahun 2013, hal. 1007.

<sup>179</sup>Susie B. Baldwin, *et.al.*, "Identification of Human Trafficking Victims in Health Care Setting," Dalam *Health Hum Right Journal*, Vol. 13 No. 1, Tahun 2011, hal. 50.

<sup>180</sup>Jamie Shandro, *et.al.*, "Human Trafficking: A Guide To Identification And Approach For The Emergency Physician," dalam *Annals of Emergency Medicine Journal*, Vol. 68 No. 4, Tahun 2016, hal. 506

<sup>181</sup>Nicole Gonzalez, *et.al.*, "Moving to Restoration: The Experiences of Women Trafficking Exiting Sex Trafficking," dalam *Journal of Human Trafficking*, Vol. 5 No.203, Tahun 2019, hal. 76.

<sup>182</sup>Paola Michelle Contreras, *et.al.*, *Psychoterapy in The Aftermath of Human Trafficking: Working Through The Consequences of Psychological Coercion*, Inggris: Routledge, 2018, hal. 50.

<sup>183</sup>Elizabeth M. Wheaton, *et.al.*, "Economics of Human Trafficking," dalam *International Migration Journal*, Vol. 48 No. 4, Tahun 2010, hal. 53.

seksual, menciptakan celah bagi industri migrasi ilegal untuk berkembang pesat.<sup>184</sup>

Industri migrasi bayangan menyediakan layanan seperti penyelundupan lintas negara dan perekrutan kerja ilegal yang seringkali menjadi pintu masuk praktik *women trafficking*. Aktivitas ini sejajar dengan perdagangan narkoba dan senjata karena sama-sama berorientasi pada keuntungan besar. Aronowitz<sup>185</sup>, Salt<sup>186</sup> dan Stein<sup>187</sup> dan Schloenhardt<sup>188</sup> telah menyajikan analisis terperinci yang mengupas kompleksitas bisnis perdagangan dan eksploitasi ini. Pada intinya, struktur organisasi jaringan perdagangan perempuan menunjukkan kemiripan dengan penyedia layanan hukum yang sah. Organisasi pelaku memiliki struktur yang menyerupai agensi tenaga kerja legal dan memanfaatkan berbagai saluran media cetak, internet, dan agen perekrut yang sering kali adalah korban sebelumnya untuk menarik individu rentan.

Berbagai studi menunjukkan bahwa perdagangan perempuan sangat menguntungkan bagi jaringan kriminal. Menurut ILO, eksploitasi seksual dan kerja paksa menghasilkan keuntungan global sebesar US\$ 32 miliar per tahun, atau sekitar US\$ 13.000 per korban. Perkiraan Interpol bahkan lebih tinggi, yakni hingga US\$ 19 miliar per tahun hanya dari perdagangan seks.<sup>189</sup> Rendahnya biaya awal dan risiko penegakan hukum menjadikan bisnis ini sangat menarik. Korban cenderung enggan melapor karena ancaman deportasi atau kriminalisasi, sedangkan pelaku sering menerima hukuman ringan.<sup>190</sup>

Model teoritis menjelaskan bagaimana *women trafficking* dapat timbul dari proses migrasi. Tamura memaparkan bahwa

<sup>184</sup>Christina Gathmann, "Effect of Enforcement on Illegal Markets: Evidence from Migrant Smuggling Along the South-western Border," dalam *Journal of Public Economics*, Vol. 90 No. 10, Tahun 2008, hal. 1926.

<sup>185</sup>Alexis A. Aronow, "Smuggling and Trafficking in Human Being: The Phenomenon, The Markets That Drive It and The Organizations That Promote It," dalam *European Journal on Criminal Policy and Research*, Vol.9 No. 2, Tahun 2001, hal. 162.

<sup>186</sup>John Salt, "Trafficking and Human Smuggling: A European Perspective," dalam *International Migration Journal*, Vol. 20 No. 1, Tahun 2000, hal. 54.

<sup>187</sup>Jeremy Stein, "Migration as Business: The Case of Trafficking," dalam *International Migration Journal*, Vol. 35 No. 4, Tahun 1997, hal. 494.

<sup>188</sup>Andreas Schloenhardt, et al, "Organized Crime and the Business of Migrant Trafficking," dalam *Crime, Law and Social Change*, Vol. 32, No. 3, 1999, hal. 233.

<sup>189</sup>George J. Borjas and J. Crisp, *Poverty, International Migration and Asylum*, New York: Palgrave Macmillan, 2005, hal. 170.

<sup>190</sup>Laura. Langberg, "A Review of Recent OAS Research on Human Trafficking in the Latin American and Caribbean Region," dalam *International Migration Journal*, Vol. 43 No. 1, Tahun 2005, hal. 139

penyelundupan dapat berubah menjadi perdagangan manusia bila penyelundup melihat peluang eksploitasi. Sementara Friebel dan Guriev menguraikan bahwa penyelundupan sering dilakukan dengan utang yang mengikat migran pada kerja paksa di negara tujuan. Karena kontrak tersebut bersifat ilegal, penagakannya dilakukan melalui kekerasan, menjadikan migran sangat rentan terhadap eksploitasi.<sup>191</sup>

Sayangnya, studi empiris masih terbatas. Akee dkk. menemukan bahwa ketimpangan pendapatan antarnegara dan tingkat pembangunan ekonomi merupakan indikator utama perdagangan perempuan. Ironisnya, pelarangan prostitusi dan pemberian status hukum kepada korban justru berkorelasi dengan meningkatnya *women trafficking*. Hal ini mengindikasikan perlunya studi lanjutan di tingkat mikro dan intervensi kebijakan yang lebih kompleks.<sup>192</sup>

Arus migrasi global yang besar terbukti menjadi indikator penting meningkatnya risiko perdagangan perempuan. Semakin banyak orang bermigrasi, semakin banyak pula individu yang rentan terhadap eksploitasi. Bahkan jika probabilitas per individu tetap rendah, volume migrasi yang tinggi akan menghasilkan lebih banyak korban secara absolut.<sup>193</sup>

Terdapat dua jalur utama yang menjelaskan bagaimana migrasi meningkatkan risiko *women trafficking*: sisi permintaan dan sisi penawaran. Dari sisi permintaan, jaringan kriminal cenderung beroperasi di wilayah dengan arus migrasi tinggi karena keberadaan pasar yang besar. Seperti bisnis legal, pelaku kriminal mencari lokasi dengan konsentrasi tinggi tenaga kerja potensial.<sup>194</sup> Efek aglomerasi memperkuat kehadiran jaringan *women trafficking* di lokasi tertentu. Contohnya terlihat di Afrika Utara, Eropa Timur, dan perbatasan AS-Meksiko. Di wilayah-wilayah ini, infrastruktur migrasi ilegal sudah berkembang pesat, memfasilitasi jaringan kriminal untuk mengeksploitasi migran dengan kedok penyedia kerja atau jasa penyelundupan.<sup>195</sup>

---

<sup>191</sup>Yuji Tamura, "Migrant Smuggling," dalam *Journal of Public Economics*, Vol 94 No. 7-8, Tahun 2010, hal. 540-548.

<sup>192</sup>Randal K. Q. Akee et al, "Determinants of Trafficking in Women and Children: Cross-National Evidence, Theory and Policy Implications," dalam *IZA - Institute Labor Economic Journal*, 2007, hal. 52.

<sup>193</sup>Yuji Tamura, "Migrant Smuggling," dalam *Journal of Public Economics*, Vol 94 No. 7-8, Tahun 2010, hal. 540-548.

<sup>194</sup>Scott John Freeman, *et.al.*, "The Spatial Concentration of Crime," dalam *Journal of Urban Economics*, Vol. 40, No. 2, Tahun 1996, hal. 187.

<sup>195</sup>George J. Borjas and J. Crisp. *Poverty, International Migration and Asylum*. New York: Palgrave Macmillan, 2005, hal. 175.

Jaringan pelaku *women trafficking* sering kali menyusup ke dalam infrastruktur migrasi ilegal yang lebih luas. Mereka menyamar sebagai agen tenaga kerja, memanipulasi jaringan sosial lokal dan bahkan hubungan personal korban untuk membangun kepercayaan. Ini menunjukkan bahwa *women trafficking* adalah bagian dari industri migrasi ilegal yang jauh lebih kompleks dan sistemik.<sup>196</sup>

Dari sisi penawaran, migran dari daerah miskin cenderung lebih bersedia menerima risiko tinggi termasuk eksploitasi. Banyak dari mereka berasal dari wilayah yang kekurangan pembangunan ekonomi dan institusi perlindungan. Dalam kondisi demikian, migrasi sering menjadi satu-satunya strategi bertahan hidup, meski harus melintasi perbatasan secara ilegal atau bekerja dalam kondisi buruk.<sup>197</sup>

Lebih jauh, individu yang berasal dari latar belakang pendidikan rendah dan ekonomi lemah lebih rentan terhadap jebakan perdagangan manusia. Jaringan migran yang sudah terbentuk memang menurunkan biaya migrasi, tetapi juga memperbesar kemungkinan penyalahgunaan oleh pihak ketiga. Hal ini memperlihatkan bahwa meskipun jaringan migran dapat menjadi pelindung, mereka juga bisa dimanfaatkan sebagai saluran eksploitasi.<sup>198</sup>

Dengan demikian, hubungan antara migrasi dan perdagangan perempuan bukan sekadar konsekuensi dari arus manusia lintas negara, melainkan hasil dari interaksi antara kebutuhan ekonomi, struktur jaringan kriminal, serta lemahnya proteksi hukum terhadap migran. Strategi pemberantasan *women trafficking* harus melibatkan pendekatan ekonomi, sosial, dan hukum secara bersamaan, serta didukung oleh riset mikro yang lebih mendalam.

#### b. Faktor Rendahnya Pendidikan

Rendahnya akses terhadap pendidikan yang inklusif dan bermutu merupakan salah satu determinan struktural yang memperbesar risiko perempuan menjadi korban perdagangan manusia. Di berbagai negara berkembang, perempuan masih

---

<sup>196</sup>William J Carrington, "Migration with Endogenous Moving Costs," dalam *American Economic Review Journal*, Vol. 84 No. 4, Tahun 1996, hal. 930.

<sup>197</sup>Jacqueline Bhabha, "Trafficking, Smuggling and Human Right," dalam *Migration Informations Source: Special Issue on Migration and Human Rights Journal*, Tahun 2005, hal. 49.

<sup>198</sup>Thomas K. Bauer, *et.al.*, "The Influence of Stocks and Flow on Migrations Location Choices," dalam *School of Arts and Sciences, Economics Journal*, Vol. 26 No. 31, Tahun 2007, hal. 229.

mengalami diskriminasi dalam akses pendidikan dibandingkan laki-laki. Ketimpangan ini tidak hanya mempersempit kesempatan hidup yang layak, tetapi juga menciptakan kondisi ketergantungan dan keterbatasan pilihan yang dapat dimanfaatkan oleh jaringan perdagangan manusia.<sup>199</sup>

Donna Hughes mencatat bahwa mayoritas perempuan yang diperdagangkan berasal dari latar belakang pendidikan yang rendah atau bahkan buta huruf. Dalam laporannya mengenai perdagangan internal perempuan untuk tujuan pernikahan paksa, terungkap bahwa sebagian besar responden tidak dapat menjawab pertanyaan tentang pendidikan mereka, yang menunjukkan keterputusan mereka dari sistem pendidikan formal. Fenomena ini mencerminkan struktur sosial yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat, terutama dalam konteks kemiskinan ekstrem.<sup>200</sup>

Pendidikan diyakini sebagai salah satu strategi paling efektif dalam mencegah dan menangani perdagangan manusia. Di berbagai negara, pendidikan telah diintegrasikan sebagai bagian dari program pencegahan yang tidak hanya memberi informasi tentang risiko perdagangan manusia, tetapi juga bertujuan untuk memberdayakan kelompok rentan secara ekonomi, sosial, dan psikologis. Hal ini termasuk pelatihan kejuruan, peningkatan literasi hukum, serta pembangunan kapasitas diri korban dan kelompok berisiko.<sup>201</sup>

Secara teoretis, pendidikan yang membebaskan dan transformatif sebagaimana dirumuskan oleh Freire<sup>202</sup> dan Dewey<sup>203</sup> dapat mendorong individu untuk memiliki kesadaran kritis terhadap ketidakadilan struktural, termasuk eksploitasi manusia. Pendidikan yang demikian tidak hanya berfungsi sebagai instrumen penyadaran, tetapi juga sebagai alat rekonstruksi identitas sosial dan pemberdayaan kolektif. Pendekatan ini menjadi landasan konseptual

---

<sup>199</sup>Wolthuis Annemieke & Blaak Mirjam, *Trafficking in Childres for Sexual Purposes from Eastern Europe to Western Europe. An Exploratory Rsearch in Eight Western European Receiving Countries*, Amsterdam: Ecpat Europe Law Enforcement Group, 2001, hal. 23.

<sup>200</sup>Donna M. Hughes, "The Natasha Trade: The Transnational Shadow Market of Trafficking on Women," dalam *Journal of International Affair*, Vol. 53 No. 2, Tahun 2000, hal. 18.

<sup>201</sup>Janet Vo. "Breaking The Cycle: Shifting Towards Effective Education Reform Toovercome Poverty and Abate Cambodia's Sex Industry," dalam *Suffolk Transnational Law Review*, Vol. 39 No. 2, 2016, hal. 481

<sup>202</sup>Paulo Freire, *Pedagogy of The Oppressed*, Harmondsworth UK: Penguin, 1972, hal. 25.

<sup>203</sup>John Dewey. "Individual Psychology and Education," [Report], *The Philosopher*, 1934.

penting dalam mengintegrasikan pendidikan ke dalam strategi anti-*trafficking* yang berkelanjutan.

Namun demikian, keterkaitan antara pendidikan dan pencegahan perdagangan manusia masih relatif minim dibahas dalam kajian akademik secara sistematis. Padahal, banyak intervensi organisasi internasional telah memasukkan pendidikan ke dalam kurikulum sekolah dasar dan menengah, serta dalam program pemulihan korban. Dalam konteks ini, pendidikan diposisikan sebagai medium perlindungan dini terhadap eksploitasi, sekaligus proses penyembuhan sosial pasca-trauma.<sup>204</sup>

Akses terhadap pendidikan sangat dipengaruhi oleh faktor struktural seperti kemiskinan, status minoritas, dan kondisi migrasi. Anak-anak dari keluarga miskin sering dipaksa untuk meninggalkan sekolah demi membantu ekonomi keluarga, yang membuka celah bagi praktik eksploitasi. Dalam situasi ini, pilihan untuk tetap bersekolah bukan hanya sulit, tetapi nyaris tidak tersedia. Hal ini menjelaskan mengapa perdagangan perempuan kerap terjadi bukan karena orang tua menjual anak, tetapi karena tidak adanya alternatif yang manusiawi untuk bertahan hidup.<sup>205</sup>

Dalam situasi konflik bersenjata atau bencana kemanusiaan, kerentanan terhadap perdagangan manusia meningkat secara signifikan. Banyak perempuan dan anak-anak yang kehilangan akses terhadap pendidikan akibat pengungsian, kekacauan administratif, perbedaan bahasa, atau ketakutan terhadap otoritas lokal. Dalam situasi semacam ini, pendidikan sebagai hak dasar sering kali terhenti, dan ini memperbesar potensi eksploitasi oleh jaringan kriminal bersenjata yang aktif dalam wilayah konflik.<sup>206</sup>

Migrasi lintas wilayah dan lintas negara juga memiliki dampak besar terhadap kesinambungan pendidikan. Anak-anak migran kerap menghadapi hambatan dalam beradaptasi dengan kurikulum baru, menghadapi kendala bahasa, atau bahkan takut mendaftar di sekolah karena status legal yang tidak jelas. Ketidakstabilan ini membuat

---

<sup>204</sup>Bob Spires, "Intersections Between Human Trafficking and Education: Toward New Research Agendas," dalam *Journal of Contemporary Issue in Education*, Vol. 16 No. 2, Tahun 2021, hal. 100.

<sup>205</sup>Jody Raphael, "Parent as Pimps: Survivor Accounts of Trafficking of Children in The United State," dalam *Dignity: A Journal on Sexual Exploitation and Violence*, Vol. 2 No. 2, Tahun 2020, hal. 34.

<sup>206</sup>Sarah Ferguson, "Fleeing Boko Haram, and Tricked Into Sexual Exploitation," [Report], *UNICEF USA Journal*, January 2020.

mereka sangat rentan terhadap eksploitasi, baik dalam bentuk kerja paksa, pernikahan paksa, maupun perdagangan seksual.<sup>207</sup>

Kemampuan berbahasa lokal menjadi salah satu prasyarat utama dalam integrasi pendidikan dan sosial. Korban perdagangan manusia yang tidak menguasai bahasa lokal sering kali terisolasi dan tidak mampu mengakses layanan publik, termasuk sekolah. Kebijakan pendidikan yang tidak inklusif, terutama di negara-negara maju, memperburuk marginalisasi dan meningkatkan ketergantungan terhadap pihak-pihak yang dapat mengeksploitasi posisi rentan tersebut.<sup>208</sup>

Pendidikan sebagai strategi pencegahan juga melibatkan peningkatan literasi di komunitas migran melalui kampanye informasi. Namun, efektivitas kampanye ini sering kali dibatasi oleh realitas bahwa banyak individu telah menyadari risikonya, namun tetap mengambil keputusan bermigrasi karena keterdesakan ekonomi. Oleh karena itu, pendidikan harus diarahkan lebih jauh ke dalam bentuk pemberdayaan langsung melalui pelatihan kejuruan, peningkatan kapasitas ekonomi, dan pengakuan hukum terhadap keterampilan yang diperoleh.

Pendidikan formal yang berkualitas sangat penting dalam membantu para korban perdagangan perempuan kembali menjalani kehidupan yang normal di tengah masyarakat. Namun, kenyataannya, banyak korban mengalami kesenjangan pendidikan yang cukup besar akibat terputus dari sekolah sejak usia muda. Selain itu, mereka juga membawa luka psikologis yang mendalam karena pengalaman eksploitasi yang traumatis. Hal ini membuat proses reintegrasi menjadi sangat sulit, apalagi jika mereka tidak memiliki ijazah atau keterampilan yang diakui secara hukum.<sup>209</sup>

Untuk mengatasi masalah ini, berbagai organisasi non-pemerintah (LSM) telah mendirikan program pendidikan alternatif bagi para penyintas, seperti kursus keterampilan, pelatihan kerja, dan kelas literasi dasar. Program ini sangat membantu, namun masih memiliki keterbatasan, baik dari segi kualitas pengajaran, jangkauan

---

<sup>207</sup>Nikki L. Aikens and Oscar A Barbarin, "Socioeconomic Differences in Reading Trajectories: The Contribution of Family, Neighborhood, and School Contexts," dalam *Journal of Educational Psychology*, Vol. 100 No. 2, Tahun 2008, hal. 235

<sup>208</sup>Nathaniel A Dell, *et.al.*, "Helping Survivors of Human Trafficking: A Systematic Review of Exit and Postexit Interventions," dalam *Trauma Violence & Abuse Journal*, Vol. 20 No. 2, Tahun 2019, hal. 196.

<sup>209</sup>Steve Murdock *et.al.*, "Poverty, Educational Attainment and Health Among America's Children: Current and Future Effects of Population Diversification and Associated Socioeconomic Change," dalam *Journal of Applied Research on Children: Informing Policy for Children At Risk*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2010, hal. 33.

wilayah, maupun pengakuan formal dari negara.<sup>210</sup> Di sisi lain, sebagian pendekatan dari LSM terutama yang berbasis bantuan asing kadang dinilai tidak sesuai dengan kebutuhan lokal, atau bahkan justru memperkuat ketimpangan, misalnya lewat praktik *voluntourism* (sukarelawan asing yang datang untuk pengalaman pribadi, bukan untuk membangun kapasitas lokal).<sup>211</sup>

Oleh karena itu, agar pendidikan benar-benar efektif dalam membantu penyintas, maka program-program ini harus dirancang bersama komunitas lokal. Ini berarti mendengarkan kebutuhan korban, melibatkan masyarakat sekitar, dan memastikan bahwa pendidikan yang diberikan sesuai dengan konteks sosial, budaya, dan ekonomi tempat mereka tinggal. Dengan begitu, pendidikan tidak hanya menjadi alat untuk mengisi kekosongan, tetapi juga menjadi jalan menuju pemulihan, kemandirian, dan perlindungan dari eksploitasi di masa depan.

## E. Pendekatan dan Teori

### 1. Pendekatan Semantik

Secara etimologis, istilah semantik berasal dari bahasa Yunani semantikos yang berarti “memaknai,” “mengartikan,” atau “menandakan.”<sup>212</sup> Dalam bahasa Yunani, terdapat beberapa kosakata yang menjadi akar dari istilah ini, yakni semantikos (memaknai), semainein (mengartikan), dan sema (tanda). Adapun secara terminologis, semantik dipahami sebagai disiplin ilmu yang mengkaji makna, baik dalam konteks hubungan antara kata-kata dan lambang-lambang dengan gagasan atau objek yang diwakilinya, maupun dalam konteks penelusuran dinamika makna tersebut beserta perubahan-perubahan yang menyertainya.<sup>213</sup>

Seiring perkembangan kajian linguistik, semantik juga dimanfaatkan sebagai instrumen analisis terhadap berbagai literatur klasik. Al-Qur’an, sebagai salah satu karya agung yang sarat estetika kebahasaan dan kaya akan kandungan sastra serta nilai-nilai budaya, menjadi objek yang mendapat perhatian besar dari para sarjana. Pendekatan semantik dianggap ideal untuk mengungkap makna ayat-

---

<sup>210</sup>George J. Borjas and J. Crisp, *Poverty, International Migration and Asylum*, New York: Palgrave Macmillan, 2005, hal. 175.

<sup>211</sup>Cori Jakubiak, "Ambiguous Aims: English-Language Voluntourism as Development," dalam *Journal of Language, Identity & Education*, Vol. 15 No. 4, tahun 2016, hal. 258.

<sup>212</sup>Fauzan Azima, "Semantik Al-Qur’an (Sebuah Metode Penafsiran)," dalam *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2017, hal. 47.

<sup>213</sup>Save M. Dagun, *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: LPKN, 2006, hal. 1016.

ayat Al-Qur'an sesuai dengan maksud yang dikehendaki Allah Swt. Melalui semantik, pergeseran maupun distorsi pemahaman terhadap kosakata Al-Qur'an di tengah masyarakat dapat diidentifikasi secara jelas.

Dalam tradisi metodologi tafsir, pendekatan kebahasaan sebenarnya telah diterapkan oleh sejumlah mufasir klasik, seperti Al-Farrâ' melalui karyanya *Ma'ânî al-Qur'ân*, Abu 'Uбайдah, Al-Sijistani, dan Al-Zamakhshari. Perkembangan lebih lanjut muncul melalui gagasan Amin al-Khuli, yang kemudian diaplikasikan dalam tafsir *al-Bayân li al-Qur'ân al-Karîm* oleh 'Aisyah bint al-Syati'. Pemikiran al-Khuli kemudian diperdalam dan dikembangkan oleh Toshihiko Izutsu melalui pendekatan yang dikenal sebagai "Semantik Al-Qur'an."<sup>214</sup>

Meski demikian, Izutsu bukanlah pelopor pertama dalam penerapan semantik pada kajian Al-Qur'an. Karya-karya klasik, khususnya yang berjudul *al-Wujûh wa al-Nazhâ'ir*, menunjukkan bahwa para ulama terdahulu telah memiliki kesadaran semantis dalam memahami Al-Qur'an. Karya tersebut merupakan bentuk upaya sistematis ulama klasik untuk menelaah makna yang terkandung dalam setiap kosakata yang digunakan dalam teks suci tersebut.<sup>215</sup>

Menurut Toshihiko Izutsu, semantik merupakan kajian analisis terhadap istilah-istilah kunci dalam suatu bahasa dengan sudut pandang yang pada akhirnya menghasilkan pemahaman konseptual mengenai Weltanschauung atau pandangan dunia dari masyarakat pengguna bahasa tersebut. Bahasa di sini tidak hanya diposisikan sebagai sarana berpikir dan berkomunikasi, tetapi juga sebagai wadah yang menyimpan konsep-konsep dan interpretasi tertentu tentang realitas.

Dalam konteks kajian makna kosakata Al-Qur'an, Izutsu menjelaskan bahwa proses penelitian semantik dilakukan melalui beberapa tahapan utama,<sup>216</sup> yaitu:

a. Penentuan kata fokus dan kata kunci

Tahap awal adalah memilih kata yang akan menjadi fokus penelitian, yakni kosakata yang dianalisis makna dan konsep yang terkandung di dalamnya. Kata fokus ini biasanya berada dalam jejaring kosakata lain yang berperan sebagai kata kunci pendukung.

---

<sup>214</sup>Alva Alvavi Makmuna, "Konsep Pakaian Menurut Al-Qur'an; Analisis Semantik Kata Libas, Siyab dan Sarabil dalam al-Qur'an Perspektif Toshihiko Izutsu", *Tesis*, IAIN Tulungagung, 2015, hal. 42.

<sup>215</sup>Nur Kholis, *Al-Quran Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: ElSaq Press, 2006, 169-170.

<sup>216</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, hal. 12-24.

b. Analisis makna dasar dan makna relasional

Pada tahap ini, peneliti mengidentifikasi makna dasar (*basic meaning*) dan makna relasional (*relational meaning*) dari kata fokus. Untuk mencapainya, digunakan dua jenis analisis:

Analisis sintagmatik, yaitu menelusuri makna kata dengan memperhatikan konteks kata-kata yang mendahului dan mengikutinya dalam suatu frasa atau kalimat tertentu.

Analisis paradigmatik, yaitu membandingkan kata atau konsep tertentu dengan kosakata lain yang memiliki kemiripan makna (sinonim) atau yang berlawanan makna (antonim).

c. Analisis semantik historis (kesejarahan makna)

Pelacakan sejarah makna kata dilakukan dengan dua pendekatan: Diakronik, yang meneliti penggunaan kata tersebut dalam masyarakat Arab pra-Islam, pada masa turunnya wahyu, pasca-Nabi, hingga era kontemporer, untuk melihat signifikansinya dalam pembentukan visi Qur'ani.

Sinkronik, yang mengamati perubahan bahasa dan pemaknaan kata sejak awal kemunculannya hingga menjadi sebuah konsep utuh dalam Al-Qur'an yang memegang peran penting dalam membentuk visi Qur'ani.

d. Perumusan konsep Qur'ani

Setelah kesejarahan kata terungkap dan makna beserta konsepnya dipahami, tahap akhir adalah merumuskan konsep-konsep yang ditawarkan Al-Qur'an kepada pembaca. Konsep-konsep ini bertujuan untuk diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari, sehingga terbentuk tatanan hidup yang berlandaskan prinsip-prinsip Al-Qur'an dan mewujudkan visi Qur'ani terhadap alam semesta.

Meskipun demikian, teori ini secara terbatas digunakan pada tahapan pelacakan sejarah mulai pra-Qur'anik, Qur'anik hingga pasca-Qur'anik. Hal ini penting untuk memfokuskan pada tahapan tersebut.

2. Pendekatan Maqasidi

a. Prinsip Dasar Penafsiran

Sebelum seorang penafsir melangkah lebih jauh ke dalam tahap penerapan metodologi, terdapat sejumlah prinsip mendasar yang perlu dipahami dan dijadikan pegangan utama. Prinsip-prinsip ini tidak hanya berfungsi sebagai landasan epistemologis, tetapi juga sebagai kerangka normatif yang mengarahkan bagaimana teks Al-Qur'an seharusnya dibaca, dimaknai, dan diinterpretasikan dalam konteks sosial maupun historis yang selalu berubah. Dengan memahami prinsip-prinsip ini secara mendalam, seorang penafsir

dapat menghindari sikap tekstualis yang kaku sekaligus terjebak pada subjektivitas berlebihan, sehingga proses penafsiran tetap berakar pada pesan moral Al-Qur'an dan sekaligus relevan dengan kehidupan kontemporer.

Pertama, menghindari bibliolatri atau pemberhalaan teks. Hal ini berarti bahwa seorang Muslim tidak boleh menjadikan teks Al-Qur'an semata-mata sebagai objek pemujaan statis yang hanya dibaca tanpa pemahaman mendalam. Al-Qur'an bukanlah kitab aturan hukum yang beku, yang hanya berisi larangan dan perintah yang terikat secara kaku oleh huruf-hurufnya.<sup>217</sup> Sebaliknya, kitab suci ini merupakan hudan, yakni sumber petunjuk yang hidup dan inspirasi bagi perubahan moral, sosial, dan spiritual. Dengan menghindari bibliolatri, seorang penafsir dituntut untuk menekankan dimensi transformatif Al-Qur'an, sehingga wahyu diposisikan sebagai pemandu kehidupan, bukan sekadar teks yang diperlakukan sakral secara formal tanpa pemaknaan kritis.

Kedua, membedakan antara dimensi universal dan partikular. Al-Qur'an memiliki dua lapis kandungan yang saling berhubungan. Di satu sisi terdapat nilai-nilai universal (*ushûliyyât*) yang bersifat abadi, seperti keadilan, persamaan, penghormatan terhadap martabat manusia, dan kebebasan. Nilai-nilai ini tetap relevan sepanjang masa karena merupakan inti dari ajaran Islam. Di sisi lain, terdapat aturan-aturan partikular (*furû'îyyât*) yang lebih bersifat teknis, praktis, dan terikat dengan situasi sosial-historis Arab abad ke-7. Tantangan seorang penafsir adalah mampu memilah dengan teliti mana yang termasuk dimensi universal yang harus dijaga dan mana yang partikular yang dapat disesuaikan dengan perubahan konteks zaman. Tanpa kemampuan ini, penafsiran akan mudah terjebak dalam legalisme sempit yang mengabaikan spirit etis Al-Qur'an.

Ketiga, memberikan prioritas pada visi etis Al-Qur'an atau *maqâshid al-syarî'ah*. Dalam tradisi usul fikih, *maqâshid* dipahami sebagai tujuan-tujuan utama syariat yang berkaitan dengan perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Namun, dalam kerangka penafsiran modern, *maqâshid* lebih dimaknai sebagai orientasi moral-etis Al-Qur'an yang harus menjadi kompas utama dalam menafsirkan ayat. Artinya, penafsiran tidak boleh berhenti pada teks literal semata, melainkan harus mengarahkan umat pada terwujudnya nilai-nilai keadilan, kasih sayang, kemaslahatan, dan kebebasan. Dengan demikian, setiap ayat dipahami bukan hanya

---

<sup>217</sup>Abd Muqsih Ghazali, *et.al.*, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009, hal. 42

berdasarkan konteks historis turunnya, melainkan juga dihubungkan dengan visi etis yang hendak dicapai Al-Qur'an dalam kehidupan umat manusia.

Keempat, memahami wahyu sebagai proses dialogis. Al-Qur'an turun bukan melalui mekanisme satu arah dari Tuhan kepada manusia tanpa keterlibatan konteks sosial. Banyak ayat diturunkan sebagai jawaban atas pertanyaan, persoalan, maupun problem nyata yang dihadapi Nabi Muhammad dan komunitas sahabat pada saat itu. Hal ini menunjukkan bahwa konteks sosial memiliki peran konstitutif dalam proses pewahyuan, bukan sekadar latar belakang yang bersifat pelengkap. Dengan memandang wahyu secara dialogis, penafsir didorong untuk tidak hanya fokus pada bunyi literal ayat, melainkan juga menimbang dinamika sosial yang melatarbelakangi kemunculannya. Pemahaman seperti ini memungkinkan Al-Qur'an terus dibaca sebagai teks yang hidup, relevan, dan mampu menjawab persoalan-persoalan baru umat manusia.

Secara keseluruhan, keempat prinsip dasar ini menegaskan bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak bisa dipahami hanya sebagai kegiatan filologis yang membongkar arti kata dan struktur bahasa. Ia adalah proses intelektual sekaligus spiritual yang menuntut kepekaan terhadap pesan moral, keadilan sosial, serta kebutuhan manusia lintas zaman. Dengan berpegang pada prinsip-prinsip ini, penafsiran tidak hanya berfungsi sebagai sarana untuk memahami teks, tetapi juga sebagai jalan untuk menghadirkan nilai-nilai Qur'ani dalam kehidupan nyata umat manusia.

#### b. Langkah-Langkah Aplikasi Penafsiran

Dalam kerangka metodologi penafsiran yang ditawarkan buku ini, terdapat beberapa tahapan praktis yang dapat dijadikan pedoman dalam membaca Al-Qur'an secara kritis, historis, dan kontekstual. Langkah-langkah ini tidak hanya berupa prosedur teknis, tetapi juga mengandung fondasi epistemologis yang memungkinkan seorang penafsir bergerak dari teks yang tampak kaku menuju makna yang hidup dan relevan bagi kondisi sosial masyarakat modern. Dengan mengikuti tahapan-tahapan ini, penafsiran tidak berhenti pada pengulangan tradisi lama, melainkan berkembang menjadi upaya kreatif untuk menghadirkan kembali pesan moral Al-Qur'an dalam wajah baru yang segar.

Langkah pertama adalah dekonstruksi sakralitas teks (mushaf). Dalam tahap ini, mushaf yang ada di tangan kita diperlakukan sebagai dokumen historis yang melewati proses panjang transmisi, penulisan, dan kodifikasi. Penting digarisbawahi bahwa langkah ini sama sekali bukan berarti menafikan kesucian wahyu, melainkan

menempatkan mushaf dalam dimensi sejarah manusiawi. Kodifikasi Al-Qur'an di masa Khalifah Utsman, misalnya, adalah hasil ikhtiar politik dan keagamaan yang dimaksudkan untuk menciptakan keseragaman bacaan di tengah keragaman qira'at. Mengingat bahwa aksara Arab pada masa awal masih sangat sederhana, tanpa titik, tanpa harakat, dan tanpa tanda baca, potensi terjadinya perbedaan pembacaan sangatlah besar. Bahkan, riwayat-riwayat dari tokoh sahabat seperti Ibn Abbas dan Aisyah menunjukkan bahwa kesalahan manusiawi dalam proses penyalinan dan pembacaan memang mungkin terjadi.<sup>218</sup> Menyadari fakta-fakta ini memungkinkan penafsir melepaskan diri dari sikap kaku yang memperlakukan teks sebagai sesuatu yang absolut dalam bentuknya, dan sebaliknya membuka ruang bagi analisis kritis terhadap Al-Qur'an sebagai teks yang sekaligus sakral dan historis. Tujuan dari langkah ini adalah membebaskan penafsir dari jebakan pemahaman literal yang beku, serta menyiapkan landasan untuk membaca Al-Qur'an sebagai produk wahyu yang hadir dalam sejarah nyata manusia.

Langkah kedua adalah rekonstruksi konteks historis melalui analisis aural. Pada tahap ini, penafsir dituntut untuk mendengar kembali Al-Qur'an sebagaimana ia pertama kali hadir, yakni sebagai wahyu yang diucapkan, didengar, dan berdialog dengan masyarakat Arab abad ke-7. Dimensi aural ini menegaskan bahwa Al-Qur'an bukan sekadar teks tertulis yang kita baca sekarang, tetapi sebuah pesan lisan yang awalnya hadir dalam situasi sosial tertentu. Karena itu, memahami *asbâb al-nuzûl* tidak cukup hanya dengan mencatat sebab-sebab turunnya ayat dalam arti sempit. Seorang penafsir perlu melampaui itu dengan meneliti struktur sosial, politik, ekonomi, dan budaya masyarakat Arab pada masa turunnya wahyu. Pertanyaan yang harus diajukan antara lain: problem konkret apa yang dijawab oleh ayat ini? siapa audiens langsungnya? dan bagaimana respons mereka terhadap wahyu tersebut? Melalui pendekatan ini, penafsir dapat mengidentifikasi pengalaman partikular yang melatari turunnya ayat, sekaligus memisahkannya dari pesan universal yang lebih abadi. Dengan demikian, Al-Qur'an dapat dibaca bukan hanya sebagai teks statis, melainkan sebagai respon dinamis terhadap realitas sosial tertentu.

Langkah ketiga adalah identifikasi visi etis universal atau *maqâshid al-syarî'ah*. Setelah seorang penafsir berhasil memahami

---

<sup>218</sup>Abd Muqstith Ghazali, *et.al.*, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009, hal. 16

konteks partikular dari turunnya ayat, langkah berikutnya adalah mengekstraksi nilai etis yang bersifat universal dari balik aturan hukum yang partikular. Dalam praktiknya, setiap kali menjumpai ayat hukum, penafsir perlu bertanya: apa tujuan moral yang hendak dicapai dari aturan ini? Sebagai contoh, dalam ayat tentang waris yang memberikan bagian perempuan setengah dari laki-laki, tujuan utama bukanlah mempertahankan angka rasio 2:1 itu sendiri, melainkan memperjuangkan hak perempuan untuk mendapatkan bagian warisan sebuah gagasan revolusioner pada masa itu. Dengan perspektif seperti ini, penafsir dapat menangkap esensi pesan Al-Qur'an yang abadi, yaitu prinsip keadilan dan penghargaan terhadap martabat manusia, tanpa harus membatasi diri pada bentuk partikular yang mungkin sudah tidak relevan dalam konteks sosial kontemporer. Tujuan dari tahap ini adalah menghidupkan kembali "spirit" dan nilai dasar Al-Qur'an sehingga ia tetap berfungsi sebagai sumber inspirasi etis lintas zaman.

Langkah keempat adalah rekontekstualisasi visi etis dalam kehidupan masa kini. Setelah menemukan prinsip universal yang terkandung dalam sebuah ayat, penafsir dituntut untuk "menerjemahkannya" ke dalam bentuk yang dapat diaplikasikan secara relevan di masyarakat modern. Inilah inti dari menjadikan Al-Qur'an sebagai hudan atau petunjuk yang hidup. Prinsip universal yang telah diekstraksi dari langkah sebelumnya harus diuji ulang dengan pertanyaan: bagaimana cara terbaik untuk mengaktualisasikan nilai ini di tengah tantangan sosial, politik, ekonomi, dan budaya hari ini? Misalnya, prinsip keadilan waris bagi perempuan pada zaman sekarang mungkin tidak lagi terwujud melalui pola 2:1, melainkan melalui kesetaraan penuh antara laki-laki dan perempuan, mengingat perubahan struktur sosial, tingkat pendidikan, serta peran ekonomi perempuan dalam keluarga. Dengan cara ini, pesan etis Al-Qur'an dapat terus hadir dalam berbagai situasi baru tanpa kehilangan relevansi. Tujuan akhir dari langkah ini adalah memastikan bahwa Al-Qur'an tidak dipahami sebagai sekumpulan aturan usang yang dipaksakan secara membabi buta, melainkan sebagai sumber inspirasi yang kreatif untuk menyelesaikan problem-problem kemanusiaan masa kini.

Secara keseluruhan, keempat langkah ini merupakan jalan metodologis yang memungkinkan penafsir bergerak dari pemahaman tekstual-historis menuju penafsiran yang etis, dinamis, dan progresif. Melalui dekonstruksi mushaf, rekonstruksi konteks historis, identifikasi maqāṣid, hingga rekontekstualisasi visi etis, Al-Qur'an dapat dihadirkan kembali sebagai teks yang terus berbicara

dan relevan. Dengan pendekatan semacam ini, penafsiran tidak hanya menjadi kegiatan akademis, tetapi juga sebuah upaya spiritual dan sosial untuk memastikan pesan Al-Qur'an tetap hidup di tengah masyarakat modern.

### 3. Pendekatan Hermeneutika Jorge Gracia

Jorge Gracia, dalam karyanya *A Theory of Textuality*, memperkenalkan sebuah konsep interpretasi yang dikenal sebagai *interpreter's function* atau teori fungsi interpretasi. Menurut Gracia, fungsi umum dari interpretasi adalah membangun pada benak audiens masa kini suatu pemahaman yang utuh terhadap teks yang sedang ditafsirkan. Dengan kata lain, kegiatan penafsiran harus mampu bertindak sebagai proses yang memberi dampak nyata kepada audiens, yakni menghadirkan pemahaman yang relevan terhadap teks historis yang menjadi objek kajian.

Gracia membagi fungsi interpretasi ini ke dalam tiga kategori spesifik yang masing-masing mempengaruhi bentuk pemahaman yang dihasilkan, yaitu: fungsi historis (*historical function*), fungsi pengembangan makna (*meaning function*), dan fungsi implikatif (*implicative function*). Ketiga fungsi ini memiliki peran berbeda dalam membentuk cara pandang audiens terhadap suatu teks.

#### a. *Historical Function* (Fungsi Historis)

Menurut Gracia, *historical function* adalah upaya audiens kontemporer seperti kita pada masa kini untuk memahami maksud yang ingin disampaikan oleh penulis pada saat teks tersebut disusun. Inti dari fungsi ini adalah bagaimana seorang penafsir (*interpreter*) berusaha menangkap makna yang dikehendaki oleh *historical author* pada konteks zamannya. Dengan demikian, fokusnya adalah mereproduksi makna yang dimaksudkan oleh penulis asli dan dipahami oleh audiens pada masa itu, tanpa menambahkan interpretasi atau pemaknaan baru dari pihak penafsir.<sup>219</sup>

#### b. *Meaning Function* (Fungsi Pengembangan Makna)

Fungsi kedua adalah *meaning function*, yaitu proses di mana penafsir mengembangkan pemahaman terhadap teks dengan memberikan makna baru yang mungkin belum dikenal pada saat teks tersebut awalnya ditulis atau diturunkan. Dalam fungsi ini, penafsir berupaya menyesuaikan penjelasan teks masa lalu agar dapat dipahami oleh audiens kontemporer, menggunakan bahasa dan kerangka berpikir masa kini. Misalnya, ketika menafsirkan sebuah hadis, penafsir dapat memberikan ulasan yang melampaui makna

---

<sup>219</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1995, hal. 155.

asli yang dipahami pada masa penulis. Menurut Gracia, meskipun makna pada dasarnya satu, ia dapat mengalami pengembangan. Oleh karena itu, meaning function bersifat subjektif, tetapi tetap harus berpijak pada historical function sebagai prasyarat utamanya.

c. *Implicative Function* (Fungsi Implikatif)

Implicative function adalah bentuk interpretasi di mana penafsir kontemporer tidak hanya memahami makna teks, tetapi juga mampu mengungkap implikasi yang terkandung di dalamnya, sehingga audiens masa kini dapat menangkap relevansi praktisnya. Pada tahap ini, penafsir dapat mengeluarkan makna yang berada di luar pernyataan eksplisit teks, namun tetap terkait secara erat dengannya. Pelaksanaan fungsi ini menuntut penafsir untuk terlebih dahulu menguasai historical function dan meaning function, karena pemahaman implikasi teks hanya dapat dicapai jika kedua fungsi tersebut telah terpenuhi.<sup>220</sup>

---

<sup>220</sup> Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal. 155.

### **BAB III**

## **TAFSIR *ASHNÂF* ZAKAT DAN RESPON AL-QUR'AN TERHADAP KORBAN *WOMEN TRAFFICKING***

#### **A. Konteks Sosial Perdagangan Perempuan Waktu Turunnya Al-Qur'an**

Sejarah peradaban dunia mencatat bahwa posisi perempuan kerap berada dalam kondisi yang memprihatinkan. Dalam berbagai masa, perempuan sering diperlakukan layaknya barang yang dapat dipindahkan kepemilikannya, bahkan seperti “piala bergilir” yang dapat dimiliki oleh siapa saja. Budaya patriarki turut memperkuat ketidakadilan ini, menempatkan perempuan semata-mata sebagai pekerja domestik yang mengorbankan tenaga dan waktu demi keberlangsungan hidup keluarga, namun pengorbanannya kerap dipandang sebelah mata.<sup>1</sup> Tanpa adanya rasa belas kasih, berbagai bentuk kekerasan harus mereka terima dengan penuh kesabaran.<sup>2</sup>

Kondisi perempuan pada masa Arab pra-Islam secara khusus menunjukkan betapa rendahnya status mereka. Secara umum, perempuan dipandang sebagai golongan kelas dua, dengan kedudukan sosial yang terpinggirkan. Mereka tidak memiliki kebebasan sosial, ekonomi, maupun politik, serta tidak dapat memainkan peran secara mandiri yang dapat menegaskan martabat dan kedudukannya.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Yogyakarta: LkiS, 2003, hal. 39.

<sup>2</sup>Hadi Masruri, “Peran Sosial Perempuan dalam Islam”, dalam *Egalita Jurnal Kesetaraan dan Keadilan Gender*, Vol. 8 No. 1, Tahun 2012, hal. 24.

<sup>3</sup>Muhammad Rawwas Qal'ah Ji, *Pribadi Yang Agung Rasulullah*, diterjemahkan oleh Tajuddin, Jakarta: Pustaka Ikadi, 2008, hal. 36.

Salah satu praktik kebudayaan jahiliyah yang paling kelim pada masa itu adalah tradisi membunuh anak perempuan. Bayi perempuan kerap dikubur hidup-hidup bukan karena kesalahan atau dosa, melainkan semata-mata karena ia terlahir sebagai perempuan. Tindakan keji ini tidak selalu dipicu oleh kemiskinan, melainkan sering kali dilatarbelakangi oleh kekhawatiran akan hilangnya kehormatan keluarga.<sup>4</sup>

Alasan utama di balik praktik pembunuhan bayi perempuan pada masa Arab pra-Islam adalah anggapan bahwa anak perempuan merupakan sumber petaka. Secara fisik, perempuan dinilai lebih lemah dibandingkan laki-laki sehingga dianggap tidak mampu terlibat dalam peperangan. Kelemahan ini dipersepsikan sebagai beban yang dapat mengurangi kekuatan dan pengaruh kabilah dalam persaingan antarsuku. Perempuan juga dianggap tidak mandiri, bergantung pada laki-laki, dan menjadi penghambat kemajuan, sehingga kehadirannya dipandang sebagai aib yang harus ditutupi, bahkan dengan cara dibuang atau dibunuh. Kondisi ini menyebabkan hak-hak perempuan terabaikan, sementara penghormatan terhadap mereka sering kali berubah menjadi pelecehan baik secara seksual maupun psikologis.<sup>5</sup> Islam menentang keras praktik semacam ini, sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah bahwa kemuliaan di sisi-Nya ditentukan oleh ketakwaan, bukan jenis kelamin.

Meski demikian, tidak semua suku di Jazirah Arab melakukan pembunuhan bayi perempuan. Suku-suku besar seperti Quraisy, misalnya, menghindari praktik ini karena mereka meyakini mampu menjaga kehormatan tanpa harus membunuh bayi perempuan. Beberapa sumber bahkan menunjukkan bahwa kaum Quraisy melarang penguburan bayi perempuan sesaat sebelum datangnya Islam, sebab tindakan tersebut dianggap memalukan. Walaupun demikian, reaksi negatif terhadap kelahiran bayi perempuan telah menjadi norma kultural yang mengakar di sebagian besar masyarakat Arab pra-Islam.<sup>6</sup>

Selain faktor aib sosial, terdapat kemungkinan bahwa pembunuhan bayi dilakukan atas dasar keyakinan keagamaan tertentu. Misalnya, kisah penyembelihan putra Nabi Ibrahim yang dipahami secara keliru oleh sebagian pengikutnya, sehingga mereka menganggap setiap keluarga wajib mengorbankan salah satu anaknya. Alasan lain adalah kekhawatiran

---

<sup>4</sup>Ingrid Mattson, "A Believing Slave is Better than an Unbeliever: Status and Community in Early Islamic Society and Law", *Disertasi*, Chicago: University of Chicago, 1999, hal. 200.

<sup>5</sup>Fatah Syukur, *Sejarah Peradaban Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2011. hal. 21.

<sup>6</sup>Ingrid Mattson, *Ulumul Qur'an Zaman Kita: Pengantar Untuk Memahami Kontek, Kisah, dan Sejarah Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Aman, 2013, hal. 34.

bahwa anak perempuan kelak menikah dengan orang asing atau laki-laki dari strata sosial rendah seperti budak atau mawali. Kekhawatiran juga muncul jika suku mereka kalah dalam peperangan, yang dapat menyebabkan perempuan menjadi tawanan atau selir musuh.<sup>7</sup>

Dengan demikian, faktor-faktor utama yang mendorong budaya pembunuhan bayi perempuan mencakup pertimbangan kehormatan keluarga dan suku, pandangan bahwa anak perempuan membawa beban ekonomi karena tidak mampu mencari nafkah seperti anak laki-laki, serta kekhawatiran terjadinya pernikahan lintas suku yang bermusuhan.

## **B. Tafsir *Ashnâf* Zakat dalam Perspektif Ulama Klasik dan Kontemporer**

Ijtihad dalam hukum Islam sering menjadi pijakan dalam merespon kompleksitas persoalan masyarakat yang mengalami perubahan di era modern.<sup>8</sup> Hampir semua ijtihad dan fleksibilitas hukum fikih mempertimbangkan apakah hukum-hukum terkait bersifat statis atau dinamis.<sup>9</sup> Dalam merespons perubahan zaman, fleksibilitas hukum Islam telah menjadi barometer yang dapat mengontrol perubahan realitas sosial. Secara sederhananya, hukum Islam berfungsi sebagai landasan normatif utama, sedangkan realitas sosial beserta segala dinamika yang menyertainya merupakan manifestasi kontekstual yang dapat dikaji secara dialogis dalam relasi dengan teks-teks hukum tersebut.<sup>10</sup>

Menurut Wahbah Zuhaili, dinamika hukum Islam adalah sesuatu yang lumrah terjadi dan masih berada dalam prinsip-prinsip syari'at.<sup>11</sup> Sementara menurut Muhammad Qasim, perubahan hukum dapat dilakukan dengan lima persyaratan, yaitu:<sup>12</sup> Pertama, tidak bertentangan dengan teks Al-Qur'an maupun Hadis. Banyak ahli hukum Islam mengatakan bahwa fleksibilitas hukum Islam dipandang perlu mengacu pada ayat keagamaan baik Al-Qur'an maupun hadis. Meskipun demikian, fleksibilitas hukum cenderung dapat diaplikasikan dalam persoalan-persoalan duniawi. Hal ini dipertegas oleh sabda nabi Muhammad bahwa

<sup>7</sup>Viky Mazaya, "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Sejarah Islam," dalam *Jurnal SAWWA*, Vol. 9 No. 2, Tahun 2014, hal. 329.

<sup>8</sup>Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, Bandung: Pustaka Setia, 2010, hal. 28.

<sup>9</sup>Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Qadhaya Fiqhiyyah Mu'ashirah*, Damaskus: Maktabah al-Farani, 1991, hal. 8.

<sup>10</sup>Mohammad Mufid, *Belajar dari 3 Ulama Syam*, Jakarta: Gramedia, 2015, hal. 82.

<sup>11</sup>Wahbah Az-Zuhaili. *Fiqh Islam wa Adillatuhu*. Jakarta: Gema Insani Press, 2011, hal. 354.

<sup>12</sup>Hadi Munawwar, Dhawabith Thagayyur al-Ahkam bi Taghayyur al-Zuruf 'Inda Muhammad Qasim al-Mansi, *Tesis*, Institute Agama Islam negeri (IAIN) Sumatera Utara, 2013, hal. 74.

"kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian sendiri". Setelah nabi wafat, ditemukan penjelasan bagaimana para sahabat, tabi'it dan tabi'in bersikap proaktif untuk membuat peraturan-peraturan yang tidak ada sebelumnya. Salah satu contohnya adalah membuat kantor, batas wilayah hingga mengkodifikasikan mushaf.

Kedua, fleksibilitas hukum yang bersifat stabil dan sering. Selain tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis, fleksibilitas hukum Islam juga dianggap wajib bersifat stabil dan sering. Banyak ahli fikih berpendapat bahwa *muttahaarud* adalah persoalan yang dilakukan secara berkesinambungan. Sedangkan *gâlib* dimaknai sebagai perkara yang dilakukan oleh mayoritas orang. Akibatnya, perubahan hukum tersebut dianggap sudah mu'tabar dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Dengan demikian, para fuqaha mempertimbangkan dan juga menjadikan hukum adat serta hukum muamalat sebagai tolok ukur bagi adanya hukum fikih.<sup>13</sup>

Ketiga, perubahan bersifat esensial. Perubahan sosial keagamaan menjadi hal yang tidak dapat dipungkiri. Dalam setiap lapisan masyarakat di berbagai tempat cenderung memiliki karakteristik yang berbeda-beda. Meskipun demikian, para fuqaha telah menentukan bagaimana fleksibilitas hukum Islam dapat dilakukan dengan tetap mengacu pada sifat esensialnya. Pada praktiknya, terdapat hukum positif yang mengklasifikasikan hukum Islam atas persoalan individu maupun masalah kolektif. Dengan demikian, untuk mengetahui apakah perubahan hukum Islam bersifat esensial atau tidak diperlukan semacam pendekatan lainnya seperti *dharuriat*, *hajiyyat*, dan juga *tahsiniyyat*.

Perspektif *dharuriat* biasanya mementingkan terwujudnya tujuan-tujuan syariah yaitu menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan, dan menjaga akal.<sup>14</sup> Sedangkan perspektif *hajiyyat* yang dimaksudkan untuk mempermudah umat manusia dalam beribadah.<sup>15</sup> Sebagai contoh konkret dapat dikemukakan keberadaan rukhsah (dispensasi) dalam hukum Islam, seperti diperbolehkannya seorang mukallaf yang sedang sakit untuk tidak menjalankan ibadah puasa pada bulan Ramadan. Demikian pula, syariat memperkenankan seorang suami untuk menjatuhkan talak apabila kelangsungan rumah tangga secara nyata tidak lagi memungkinkan untuk dipertahankan.<sup>16</sup> Selanjutnya adalah

---

<sup>13</sup>Hadi Munawwar, Dhawabith Thagayyur al-Ahkam bi Taghayyur al-Zuruf 'Inda Muhammad Qasim al-Mansi, *Tesis*, Institute Agama Islam negeri (IAIN) Sumatera Utara, 2013, hal. 79.

<sup>14</sup>Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Depok: Kencana, 2017, hal. 195.

<sup>15</sup>Jasser Auda, *Memahami Maqasid Syariah: Peranan Maqasid dalam Pembaruan Islam Kontemporer Selangor*, Malaysia: PTS Islamika, 2014, hal. 7.

<sup>16</sup>Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *al-Muawafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, hal. 10.

perspektif tahsiniyah. Perspektif ini merupakan tuntutan moral untuk tidak menyulitkan dan merusak kehidupan umat manusia di dalam masyarakat. Dengan demikian, perspektif ini akan mendorong kehidupan yang harmonis dan meningkatkan harkat serta martabat manusia.<sup>17</sup>

Keempat, memiliki keyakinan dan dugaan yang kuat. Sebagian besar dari hukum fikih adalah hasil penelitian yang diyakini dengan menggunakan media tertentu pada zaman tersebut. Perubahan kondisi sosial dan budaya secara tidak langsung mempengaruhi metodologi yang digunakan. Jika hukum fikih adalah konsekuensi logis dari metodologi modern, maka hukum tersebut dapat dipastikan memuat fakta ilmiah sebagai basis pendukungnya. Sebaliknya, hukum fikih yang ditetapkan pada zaman dahulu kemungkinan kecil memuat fakta dan metodologi modern saat ini. Sebab, setiap zaman menentukan apa dan bagaimana metodologi dapat digunakan untuk menghasilkan hukum fikih yang memiliki keabsahan di dalam masyarakat.<sup>18</sup>

Menurut Juhaya S. Praja, fleksibilitas hukum Islam tidak dapat terlepas dari tujuh prinsip.<sup>19</sup> Pertama, prinsip tauhid. Berdasarkan prinsip tauhid, penerapan dan pelaksanaan hukum Islam dipandang sebagai bentuk ibadah kepada Allah Swt. Konsekuensinya, tidak dibenarkan adanya praktik pemujaan atau pengultusan terhadap sesama manusia maupun makhluk lainnya dalam proses tersebut. Prinsip ini juga menegaskan pentingnya penetapan hukum yang merujuk secara langsung pada teks-teks normatif, yakni Al-Qur'an dan hadis. Dalam perspektif ini, siapa pun yang tidak menetapkan hukum berdasarkan ketentuan Allah Swt. dapat digolongkan sebagai bagian dari kelompok orang-orang yang kafir, zalim, atau fasiq, sebagaimana ditegaskan dalam surah al-Maidah/5: 44, 45, dan 47.

Kedua, prinsip keadilan. Salah satu teks yang memuat prinsip keadilan adalah surah al-Maidah/5: 8. Istilah keadilan secara umum kerap berjaln dan berkelindan dalam penetapan hukum Islam.<sup>20</sup> Dalam hal ini, keadilan yang dimaksud meliputi berbagai aspek seperti relasi antara manusia dan manusia maupun manusia dengan Tuhannya. Dari prinsip keadilan juga ditemukan term yang menegaskan bahwa hukum Islam bersifat dinamis dan dapat berdialog dengan kebutuhan manusia.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup>Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih Islam wa Adillatuhu*, Jakarta: Gema Insani Press, 2011, hal. 354.

<sup>18</sup>Abu Zahra, *al-Ahwal al-Syakhsyiyah*. Kairo: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 387.

<sup>19</sup>Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: LPPM, 1995, hal. 69.

<sup>20</sup>Husnul Fatarib, "Prinsip Dasar Hukum Islam (Studi terhadap Fleksibilitas dan Adaptabilitas Hukum Islam)," dalam *jurnal NIZAM*, Vol. 4 No. 01, Tahun 2014, hal. 68.

<sup>21</sup>Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: LPPM, 1995, hal. 69.

Ketiga, prinsip amar ma'ruf nahi munkar. Bagian ini merupakan fondasi normatif dalam hukum Islam yang berfungsi sebagai instrumen untuk membentuk tatanan sosial yang sesuai dengan nilai-nilai kebaikan dan keadilan ilahiah. Dalam konteks ini, hukum Islam tidak hanya bersifat normatif-teologis, tetapi juga menjalankan fungsi transformatif sebagai sarana rekayasa sosial (*social engineering*), sejalan dengan konsep yang dikenal dalam filsafat hukum Barat. Hasbi As-Shiddiqy menekankan bahwa peran negara dalam Islam turut merefleksikan prinsip ini, di mana negara tidak memiliki legitimasi untuk memaksakan kehendak secara otoriter kepada masyarakat, terlebih jika hal tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam. Kategori perintah moral dan larangan etis dalam amar ma'ruf nahi munkar ditetapkan tidak hanya berdasarkan wahyu, tetapi juga melalui penalaran rasional dan analisis yuridis yang mempertimbangkan konteks sosiologis dan historis dari persoalan hukum yang dihadapi.<sup>22</sup>

Keempat, prinsip kebebasan dan kemerdekaan. Dalam Islam, prinsip ini menghendaki hukum yang demokratis dan tidak berdasarkan pada paksaan. Dengan demikian, kebebasan yang dimaksudkan bukanlah dalam arti sempit karena mencakup kebebasan secara kolektif maupun individual. Dalam konteks beragama, Islam juga menghendaki kebebasan bertindak, berimajinasi dan berekspresi yang dianggap melekat pada setiap manusia. Meskipun demikian, kebebasan yang dimaksudkan tidak boleh menganulir kepentingan umum. Inilah mengapa kebebasan yang dicitakan Islam berbeda dengan kebebasan dalam arti yang sempit.<sup>23</sup>

Kelima, prinsip kesamaan dan kesatuan. Secara historis, prinsip ini adalah cerminan dari konstitusi Madinah yang menolak perbudakan manusia atas manusia. Prinsip kesamaan menjadi bagian penting yang tidak terelakkan dalam hukum Islam. Namun, hal ini sama sekali berbeda dengan implementasi dari stratifikasi sosial dalam sistem komunisme. Penghapusan perbudakan adalah salah satu bukti kongkrit dari manifestasi prinsip kesamaan. Sejak abad ke-14, hukum Islam telah mengenal konsep *equality before the law*. Hal ini sebagaimana penjelasan dalam Al-Qur'an surah al-Hujurat/49: 13.<sup>24</sup>

Keenam, prinsip Ta'awun. Prinsip ini mengacu pada sikap yang saling tolong-menolong dan bekerjasama dalam kebaikan. Menurut prinsip ini, Islam menganjurkan umat manusia untuk bekerjasama, saling memberikan bantuan untuk mendatangkan kemaslahatan, serta menjauhi perbuatan dosa tercela dan maksiat. Dalam konteks yang lebih luas,

---

<sup>22</sup>Zainuddin Ali, *Sosiologi Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika, 2008, hal. 38.

<sup>23</sup>Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: LPPM, 1995, hal. 70.

<sup>24</sup>Husnul Fatarib, "Prinsip Dasar Hukum Islam (Studi terhadap Fleksibilitas dan Adaptabilitas Hukum Islam)," dalam jurnal *NIZAM*, Vol. 4 No. 01, Tahun 2014, hal. 72.

prinsip ini tercermin dalam masyarakat yang sejahtera dan harmonis dengan menciptakan keberkahan untuk semua tanpa terkecuali.<sup>25</sup> Pernyataan ini sejalan dengan apa yang telah diabadikan dalam Al-Qur'an, khususnya dalam surah al-Mujadilah/58: 9,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ  
وَالتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

*Wahai orang-orang beriman, apabila kamu saling mengadakan pembicaraan rahasia, janganlah berbicara tentang perbuatan dosa, permusuhan, dan durhaka kepada Rasul. Akan tetapi, berbicaralah tentang perbuatan kebajikan dan takwa. Bertakwalah kepada Allah yang hanya kepada-Nya kamu akan dikumpulkan.*

Ketujuh, prinsip toleransi. Prinsip ini merupakan wujud dari sikap yang saling menghormati dan menghargai keberagaman pola pikir yang ada di tingkat individu maupun masyarakat secara luas. Konsep toleransi cenderung mengedepankan persamaan dibanding dengan perbedaan yang sering memunculkan diskriminasi dan paksaan. Sebab, secara bahasa prinsip ini tidak menginginkan sikap yang mendiskriminasi terhadap siapapun yang dianggap berbeda. Dengan demikian, jelas bahwa Islam telah mengajarkan toleransi dan mendukung kebebasan bagi setiap umat manusia tanpa memandang penting makna perbedaan dan diskriminasi.<sup>26</sup>

Dalam konteks fleksibilitas hukum, terdapat beberapa faktor yang mempengaruhi fuqaha mengeluarkan fatwa. Pertama, pengaruh lingkungan dan letak geografis. Perbedaan letak geografis dan lingkungan cenderung memiliki pengaruh yang cukup signifikan dalam menentukan hukum Islam. Sebagai ilustrasinya adalah pengalaman Imam Syafi'i yang belajar dari Baghdad ke Mesir. Pengaruh lingkungan dan letak geografis tersebut memang tidak sepenuhnya menentukan, melainkan dapat mempengaruhi pandangan Imam Syafi'i untuk menjadi mazhab tersendiri.

Mazhab Syafi'i lahir karena hasil ijtihadnya yang berbeda dengan mazhab sebelumnya. Hal ini yang kemudian sering disebut sebagai qaul *al-Qadim* dan qaul *al-Jadid*. Kedua, pertimbangan kepentingan umum. Bagian ini telah lama menjadi diskursus paling penting dalam fleksibilitas hukum. Sebab, semua hukum yang berubah dianggap wajib dan perlu merujuk pada kepentingan umum. Menurut Ibnu Qayyim, hukum Islam

<sup>25</sup>Zainuddin Ali, *Sosiologi Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika, 2008, hal. 49.

<sup>26</sup>Al Yasa Abu Bakar, "Seni Penerima Zakat: Sebuah Upaya untuk Reinterpretasi," dalam *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial*, Vol 16 No. 1 Tahun 2014, hal. 577-610.

adalah syariat yang didasarkan pada kepentingan umat manusia di dunia dan juga akhirat. Inilah alasan mengapa para fuqaha cenderung berbeda dalam merespon maqasid syariah sebagai salah satu ukuran untuk melihat sejauh fleksibilitas hukum relevan dengan kepentingan umum.<sup>27</sup>

Meskipun berbeda, akan tetapi para fuqaha telah berusaha semaksimal mungkin untuk menyesuaikan fleksibilitas hukum dengan kepentingan dan juga kebutuhan masyarakat. Contohnya, al-Ghazali yang menafsirkan kepentingan umum dalam konteks sumber hukum tasyri. Menurut al-Ghazali, kepentingan umum adalah poin penting dalam menjaga tujuan agama. Oleh karena itu, kepentingan umum tidak hanya berkaitan dengan apa saja yang mengandung manfaat dan menjauhkan dari mudarat.<sup>28</sup> Hal yang sama juga ditemukan dalam perspektif Imam Haramain. Dalam beberapa kasus, Imam Haramain mengakui bahwa penggunaan masalah mursalah dalam fleksibilitas hukum dianggap penting untuk mendukung dan memfasilitasi tercapainya kepentingan umum. Semua hal tersebut adalah rahmat untuk menghadirkan kemaslahatan di dalam masyarakat.<sup>29</sup>

Ketiga, adat istiadat. Fleksibilitas hukum Islam dalam mewujudkan kemaslahatan umum juga kerap mempertimbangkan adat istiadat yang berkembang dan diakui manfaatnya oleh masyarakat. Argumentasi kunci dari pernyataan tersebut adalah bahwa Al-Qur'an sebagaimana teks lainnya telah diturunkan berdasarkan pada adat istiadat. Oleh karena itu, teks Al-Qur'an memiliki posisi sentral untuk mendukung atau menolak adat istiadat.<sup>30</sup>

Imam Abu Yusuf, salah satu pengikut mazhab Hanafi dari kota Baghdad menegaskan bahwa seseorang boleh meninggalkan teks untuk mengikuti kebiasaan yang sedang berkembang. Merespon pandangan Abu Yusuf, Imam Qarafi mengatakan bahwa hukum Islam bersifat fleksibel karena mengikuti dinamika dan perubahan adat istiadat di dalam masyarakat. Dengan demikian, perubahan hukum Islam adalah sikap yang dianjurkan selama hal tersebut sepenuhnya relevan dengan adat istiadat. Contoh lainnya, Abu Hanifah yang melarang guru agama menerima hadiah dan upah atas pekerjaannya akan mengajarkan Al-Qur'an. Dasar hukum Abu Hanifah tersebut adalah kritik sosial yang seolah-olah

---

<sup>27</sup>Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lâmûal-Muwaqqi'în*, Juz II. Beirut: Dâr al-Fikr, 2003, hal. 2.

<sup>28</sup>Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, Juz II, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993, hal. 141.

<sup>29</sup>Zakki Yamani, *Syariat Islam Abadi*, diterjemahkan oleh Muhyidin Syaf dari judul *al-Syariat al-Khalidah*, Bandung: al-Ma'arif, 1986, hal. 45.

<sup>30</sup>Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lâmûal-Muwaqqi'în*, Juz II. Beirut: Dâr al-Fikr, 2003, hal. 5.

mewajibkan umat manusia untuk memberikan tunjangan dan hadiah kepada guru agama.<sup>31</sup>

Keempat, mempertimbangkan hikmah dan illat. Sebagian besar ulama ushul fikih mengakui bahwa fleksibilitas hukum Islam bergantung pada sebab atau illatnya. Para ulama juga membedakan antara hikmah dan illat. Untuk membuat perbedaan ini dapat dipahami, para ulama mencontohkan seorang musafir yang diperbolehkan untuk berbuka di bulan ramadan. Dari hukum tersebut dapat dipahami bahwa illatnya adalah perjalanan. Sedangkan upaya hukum Islam untuk menjauhkan umatnya dari kesulitan sering disebut juga dengan hikmah. Kasus ini juga berlaku bagi musafir yang memiliki fasilitas dalam perjalanannya, sebab masih ditemukan adanya illat dari sebuah kasus yaitu perjalanan.

Contoh kasus lainnya adalah seorang pekerja dalam kota yang sedang bekerja penuh, berat hingga merasa kesulitan dengan keadaan tersebut. Namun, ulama sepakat bahwa pekerja tersebut tidak diperkenan untuk berbuka mengingat bahwa dalam kasus tersebut tidak ditemukan illatnya. Kasus-kasus yang lainnya dapat dijumpai dalam kehidupan sehari-hari. Hal yang pasti ditemukan dalam berbagai kasus adalah adanya hikmah tetapi tidak dibarengi dengan illatnya. Contoh lainnya, hikmah dari tasyri memberikan zakat kepada *ashnâf* muallaf adalah pentingnya menarik golongan muallaf agar memiliki simpati terhadap Islam.<sup>32</sup>

Dalam kasus ini, Umar telah mengeluarkan kebijakan yang menganggap *ashnâf* muallaf sudah tidak relevan, maka muallaf pada saat itu tidak lagi dipertimbangkan menjadi golongan penerima zakat. Meskipun demikian, pemberian zakat untuk *ashnâf* muallaf dapat kembali terjadi di masa mendatang, dengan syarat ada illat dan juga hikmahnya. Semua poin-poin di atas, merupakan salah satu bukti bahwa Islam bersifat responsif terhadap masalah sosial kemasyarakatan. Pemikiran, ijtihad dan upaya para ulama telah menunjukkan bagaimana hukum Islam cenderung fleksibel dalam menjawab tantangan zaman. Dengan demikian, dianggap wajar jika hukum Islam selalu mengalami perubahan sesuai dengan kebutuhan masyarakat luas.<sup>33</sup>

## 1. Pandangan Ulama Klasik

### a. Tabari

Imam at-Tabari, salah satu ulama besar dalam tradisi tafsir klasik, memberikan penjelasan mendalam tentang *ashnâf* zakat berdasarkan surah at-Taubah/9: 60. Dalam pandangannya, delapan

---

<sup>31</sup>Moh Khasan, Kedudukan Maqasid al-Syariah dalam Pembaruan Hukum Islam, *Jurnal Dimas*, Vol. 8 No. 2, Tahun 2008, hal. 311.

<sup>32</sup>Zakki Yamani, diterjemahkan oleh Muhyidin Syaf dari judul *al-Syariat al-Khalidah*, Bandung: al-Ma'arif, 1986, hal. 46.

<sup>33</sup>Nurkholis Madjid, *Dialog Keterbukaan*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 128.

golongan penerima zakat merupakan batas yang bersifat tetap dan tidak terbuka untuk perluasan makna di luar yang disebutkan secara eksplisit dalam teks. Hal ini menunjukkan bahwa ijtihad dalam konteks at-Tabari lebih berfungsi untuk memperjelas rincian dan aplikasi praktis dari kategori-kategori yang ada, bukan untuk merekonstruksi ulang cakupan *ashnâf*.

Pandangan at-Tabari terhadap kelompok seperti *fi sabîlillâh*<sup>34</sup> misalnya, tetap dipahami dalam makna sempit yaitu para pejuang di jalan Allah, tanpa mencakup bidang pendidikan, dakwah, atau pelayanan sosial sebagaimana dibahas dalam wacana ijtihad kontemporer. Demikian pula al-mu'allafatu qulûbuhum<sup>35</sup>, meskipun disebut dalam konteks sosial-politik, tidak diperluas maknanya secara bebas, melainkan tetap merujuk pada praktik yang berlaku di masa awal Islam. Ini mencerminkan sikap kehati-hatian ulama klasik terhadap ijtihad yang berpotensi mengubah substansi hukum.

Dengan demikian, at-Tabari mewakili corak ulama klasik yang menekankan bahwa pengembangan hukum dalam zakat harus tetap berada dalam bingkai teks dan konsensus salaf. Perkembangan ijtihad mengenai *ashnâf* zakat, dalam konteks tafsir klasik seperti ini, tidak diarahkan pada perluasan kategori, tetapi lebih pada penegasan batasan syar'î agar distribusi zakat tidak keluar dari kerangka yang telah ditetapkan wahyu. Perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai definisi fakir dan miskin menunjukkan adanya nuansa interpretatif dalam memahami ayat tersebut. Sebagian ulama berpendapat bahwa fakir adalah individu yang membutuhkan bantuan, tetapi tidak memintanya, sementara miskin adalah mereka yang berada dalam kondisi membutuhkan dan secara aktif meminta pertolongan.

#### b. Al-Mawardi

Imam al-Mawardi memberikan penjelasan tegas bahwa delapan *ashnâf* yang berhak menerima harta zakat seperti yang telah termuat dalam QS At-Taubah: 60 merupakan batasan yang bersifat tetap dan tidak terbuka untuk perluasan makna. Dalam kitab tafsirnya, *an-Nukat wa al-'Uyûn*, ia menekankan mengenai zakat yang tidak sah diberikan kepada pihak di luar kategori tersebut, karena ayat ini bersifat tertutup bukan fleksibel. Pandangan ini

---

<sup>34</sup>Imam Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Tabari, *Tafsir ath-Thabari*, diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq al-Bakri, *et.al.*, dari judul *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ây Al-Qur'ân*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, hal. 899.

<sup>35</sup>Imam Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Imam Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Tabari, *Tafsir ath-Thabari*, diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq al-Bakri, *et.al.*, dari judul *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ây Al-Qur'ân*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, hal. 892.

menunjukkan bahwa al-Mawardi, sebagaimana kebanyakan ulama klasik, membatasi ruang ijtihad dalam hal perluasan cakupan *ashnâf* zakat.

Meski demikian, al-Mawardi membuka ruang ijtihad dalam aspek teknis distribusi. Ia menjelaskan bahwa zakat boleh diberikan kepada semua golongan secara merata, atau difokuskan hanya kepada sebagian golongan saja, tergantung pada kebutuhan sosial yang mendesak. Dengan demikian, meskipun kategori penerima tidak dapat diubah, pengelolaan distribusinya tetap dinamis dan adaptif sesuai kondisi masyarakat.

Selain itu, al-Mawardi juga mencatat kemungkinan gugurnya pemberian zakat kepada mu'allafatu qulūbuhum ketika tidak lagi diperlukan, sebagaimana pendapat 'Umar bin al-Khattāb di masa kekuasaan Islam telah mapan.<sup>36</sup> Hal ini menunjukkan bahwa ijtihad dalam konteks al-Mawardi tetap mempertimbangkan realitas sosial-politik, namun tanpa mengubah struktur dasar hukum syariat yang telah ditetapkan dalam nash.

Lebih lanjut, Al-Mawardi memahami adanya dinamika dalam implementasi zakat, terutama terkait penentuan kebutuhan fakir miskin. Menurutnya, fakir dan miskin harus diberi zakat hingga mencapai tingkat kecukupan minimum. Namun, besaran pemberian ini tidak bersifat statis ia dapat bervariasi bergantung pada kompetensi dan kondisi penerima.<sup>37</sup> Al-Mawardi mengakui bahwa kebutuhan pokok seperti sandang, pangan, dan papan bisa berubah seiring waktu dan tempat, menyiratkan perlunya ijtihad yang berkelanjutan untuk menilai kondisi aktual penerima zakat.

Dalam konteks peran amil (petugas pengumpul zakat), al-Mawardi juga menunjukkan bahwa mereka berhak menerima kompensasi atas pekerjaan yang dilakukan. Hak amil ini tidak didasarkan pada kebutuhan pribadi semata, melainkan sebagai bentuk upah yang proporsional dengan beban kerja mereka. Ini mencerminkan bahwa ijtihad juga diterapkan dalam menentukan remunerasi yang adil bagi mereka yang bertanggung jawab dalam mengelola dan mendistribusikan zakat, memastikan sistem zakat berjalan efisien dan profesional.

---

<sup>36</sup>Abû al-Hasan 'Alî ibn Muhammad al-Mâwardî, *an-Nukat wa al-'Uyûn fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid. 2, tahqiq: 'Abd al-Halîm al-Najjâr, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt, hal. 375.

<sup>37</sup>Abû al-Hasan 'Alî ibn Muhammad al-Mâwardî, *an-Nukat wa al-'Uyûn fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid. 2, tahqiq: 'Abd al-Halîm al-Najjâr, ..., hal. 374.

c. Tafsir *Ahkâm al-Qur'ân*

Tafsir *Ahkâm al-Qur'ân* karya al-Jashash menyajikan pendekatan kronologis dibandingkan kitab tafsir sebelumnya. Dalam tafsirnya, al-Jashash mengutip pandangan ulama mazhab Hanafi seperti Abu Hanifah dan Abu Yusuf yang membedakan secara tegas antara fakir dan miskin, serta mendukung kebolehan memberikan seluruh zakat kepada satu penerima jika dibutuhkan, selama ia termasuk kategori yang sah.

Terkait zakat untuk budak, al-Jashash mencatat bahwa sebagian ulama seperti Ibn Sirin tidak membolehkan zakat digunakan untuk membebaskan budak secara umum, kecuali budak mukatab yang sedang dalam proses menebus dirinya. Dalam hal ini, zakat diberikan kepada budak tersebut, bukan kepada orang yang membebaskannya. Ia juga menyebut bahwa hanya budak yang beriman yang boleh dibebaskan dengan zakat, sebagaimana pendapat Malik dan al-Awza'i.<sup>38</sup>

Untuk kategori orang berutang, al-Jashash menyatakan bahwa para ulama sepakat mereka berhak menerima zakat. Ia menambahkan bahwa orang yang tertimpa musibah seperti kebakaran atau banjir juga dapat dikategorikan sebagai *gârim* atau fakir, tergantung kondisinya. Sementara itu, amil zakat menerima bagian zakat bukan sebagai sedekah, tetapi sebagai imbalan atas tugas mereka. Pernyataan tersebut menegaskan bahwa zakat seharusnya dipungut dari kalangan yang memiliki kelebihan harta (*aghniyâ'*) dan dialokasikan kepada mereka yang berada dalam kondisi kekurangan (*fuqarâ'*), sebagai mekanisme distribusi kekayaan yang adil dan proporsional dalam tatanan sosial masyarakat.<sup>39</sup>

Selain itu, tafsir al-Jashash menegaskan prinsip zakat sebagai mekanisme redistribusi kekayaan dari golongan mampu kepada masyarakat miskin. Ia menekankan pentingnya distribusi zakat secara lokal dan langsung, menghindari adanya perantara yang tidak berhak. Pandangan ini memperkuat konsep zakat sebagai instrumen keadilan sosial dalam Islam yang bertujuan mengurangi ketimpangan ekonomi. Di saat yang sama, tafsir ini juga merekam adanya perbedaan ijtihad di antara para ulama tentang teknis distribusi zakat, termasuk soal jumlah minimal penerima dan boleh tidaknya pemindahan zakat ke luar wilayah asal.

---

<sup>38</sup>Ahmad ibn Ali al-Jashash, *Ahkâm Al-Qur'ân*, Juz 4, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994, hal. 326.

<sup>39</sup>Ahmad ibn Ali al-Jashash, *Ahkâm Al-Qur'ân*, Juz 4, ..., hal. 330.

Dengan demikian, tafsir al-Jashash memberikan kontribusi penting dalam diskursus klasik tentang zakat, menunjukkan bahwa ijhtihad mengenai *ashnâf* zakat dalam tradisi hukum Islam tidak hanya berfungsi menjaga ketepatan legalistik, tetapi juga mempertimbangkan realitas sosial yang terus berkembang. Tafsir ini menjadi bukti bahwa ulama klasik, khususnya dari mazhab Hanafi, telah mengupayakan keseimbangan antara otoritas nash dan kebutuhan masyarakat dalam merumuskan kebijakan zakat.

## 2. Pandangan Ulama Kontemporer

### a. Qurtubi

Qurtubi berpendapat bahwa pandangan mengenai *ashnâf* zakat menunjukkan keseimbangan antara ketegasan terhadap nash dan fleksibilitas dalam implementasi sosial. Qurtubi menegaskan bahwa huruf *lâm* dalam ayat “*lil-fuqarâ*” menunjukkan makna pilihan (*li al-ikhtiyâr*), artinya zakat tidak wajib dibagikan merata kepada seluruh delapan golongan, tetapi boleh diberikan hanya kepada sebagian dari mereka sesuai kebutuhan.<sup>40</sup> Namun, ia juga mengutip pandangan seperti dari Zainul Abidin yang menyatakan bahwa jika salah satu golongan tidak mendapat bagian, maka pemberi zakat dianggap zalim karena telah menahan hak yang ditetapkan Allah. Ini menunjukkan adanya dialektika antara kewajiban moral dan keleluasaan operasional dalam distribusi zakat.

Al-Qurthubi turut mengemukakan ragam pandangan ulama mengenai kriteria batas kepemilikan harta yang menentukan apakah seseorang masih tergolong *mustahiq* zakat atau tidak. Pandangan Malik dan sebagian besar ulama Madinah lebih longgar, yaitu memperbolehkan seseorang yang hidup dalam keterbatasan walau memiliki rumah atau pembantu tetap sebagai penerima zakat. Sebaliknya, Abu Hanifah menetapkan batas minimal harta (dua puluh dinar atau dua ratus dirham) di atas mana seseorang tidak berhak menerima zakat. Perbedaan ini mencerminkan bahwa penentuan *mustahiq* zakat tidak hanya berdasarkan ketiadaan harta, tetapi juga mempertimbangkan kecukupan dan kelayakan sosial.

Dalam hal pemberian zakat kepada *mu'allafatu qulûbuhum*, Qurtubi menggarisbawahi tajamnya perbedaan pendapat yang terjadi di antara para ulama. Sebagian besar ulama mazhab Maliki dan *hanafi* menganggap kategori ini sudah tidak relevan karena Islam telah kuat, dan keputusan Umar bin al-Khattab untuk menghentikan bagian ini dianggap sebagai ijhtihad sahabat yang mencerminkan

---

<sup>40</sup> Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Farah Abu Abdillah Al-Anshari Al-Khazraji Al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthubi*, Juz 8, diterjemahkan oleh Muhammad Ibrahim al-Hifnawi dari judul *al-Jami' li Ahkâm Al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Hadis, t.t., hal. 404.

situasi zamannya. Namun, jumbuh ulama tetap mempertahankan keberlakuan *ashnâf* ini, karena tidak ada nash yang secara eksplisit menghapusnya. Oleh karena itu, dalam kondisi tertentu, misalnya untuk memperkuat iman muallaf baru atau menjaga stabilitas sosial-politik, bagian ini tetap dapat diaktifkan.<sup>41</sup>

Adapun mengenai *fî ar-riqâb*, Qurtubi menyajikan dua pandangan utama. Sebagian ulama membolehkan pembebasan budak secara langsung oleh muzakki dengan hartanya, sebagaimana riwayat dari Ibn Abbas dan mazhab Maliki. Namun, pandangan lain seperti yang dipegang Syafi'iyah dan sebagian *hanafiyyah* melarang pembebasan budak secara langsung jika itu menyebabkan si pemberi zakat menjadi pemilik budak, meskipun niatnya untuk membebaskan. Ini memperlihatkan bahwa ulama klasik tetap berhati-hati agar distribusi zakat tidak menimbulkan celah penyalahgunaan dalam relasi sosial.

b. Al-Sya'rawi

Dalam tafsirnya, al-Sya'rawi menjelaskan bahwa kata "*innamâ*" dalam ayat zakat mengandung makna pembatasan, yang menunjukkan bahwa zakat hanya diperuntukkan bagi delapan golongan yang telah ditetapkan dalam surah at-Taubah/9: 60. Ia menegaskan bahwa zakat tidak boleh diberikan kepada pihak di luar kategori tersebut karena zakat adalah bagian dari sedekah wajib, berbeda dengan sedekah sukarela yang cakupannya lebih luas. Meski demikian, ia juga menyoroti bahwa semangat memberi dalam zakat berakar dari fitrah manusia yang penuh kasih sayang terhadap sesama, yang dalam Islam kemudian dilembagakan dalam sistem zakat demi keadilan dan keteraturan sosial.<sup>42</sup>

Al-Sya'rawi membedakan antara fakir dan miskin dengan merujuk pada beberapa pendapat ulama, namun menegaskan bahwa keduanya tetap berhak atas zakat tanpa membedakan prioritas secara mutlak. Ia juga menyoroti bahwa amil zakat, meskipun tidak disebutkan status ekonominya, tetap mendapatkan bagian zakat karena peran mereka dalam memastikan sistem pengelolaan zakat berjalan efektif. Pandangan ini memperlihatkan bahwa zakat bukan hanya instrumen bantuan langsung, melainkan juga sistem yang membutuhkan struktur manajerial yang kuat agar distribusinya tepat sasaran.

---

<sup>41</sup>Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Farah Abu Abdillah Al-Anshari Al-Khazraji Al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthubi*, Juz 8, diterjemahkan oleh Muhammad Ibrahim al-Hifnawi dari judul *al-Jami' li Ahkâm Al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Hadis, t.t., hal.. 438-439.

<sup>42</sup>Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawi*, Kairo: Dâr Akhbar al-Yaum, 1991, hal. 5220.

Terkait golongan *mu'allafatu qulûbuhum*, al-Sya'rawi menjelaskan bahwa hak mereka bersifat kontekstual. Ketika Islam masih dalam posisi lemah, zakat diberikan kepada mereka untuk meredakan permusuhan dan memperkuat solidaritas. Namun, saat Islam telah kuat seperti pada masa Khalifah Umar bin Khattab, pemberian ini dihentikan. Kendati begitu, ia membuka kemungkinan pemberian kembali bagian tersebut jika situasi sosial-politik menghendaki, misalnya untuk memperkuat keimanan kelompok tertentu atau mencegah konflik.

Pandangan al-Sya'rawi juga cukup progresif dalam memahami zakat untuk membebaskan budak (*fi ar-riqâb*). Ia menekankan bahwa Islam datang di tengah masyarakat yang telah lama menerapkan perbudakan, dan berupaya menghapusnya melalui pendekatan bertahap.<sup>43</sup> Zakat menjadi salah satu instrumen strategis dalam misi pembebasan ini, menunjukkan bahwa distribusi zakat bukan hanya soal keadilan ekonomi, tetapi juga bagian dari visi sosial Islam untuk membebaskan manusia dari ketertindasan struktural yang diwariskan dari sistem jahiliyah.

c. Tantawi Jauhari

Dalam *Tafsîr al-Jawâhir* karya Tantawi Jauhari, ayat zakat dalam QS At-Taubah/9: 60 dipahami sebagai sistem distribusi kekayaan yang tidak hanya bersifat spiritual, tetapi juga sosial dan kemanusiaan. Ia menekankan bahwa penyebutan delapan golongan mustahik zakat adalah bentuk keadilan ilahiyah yang dirancang untuk membangun keseimbangan dalam masyarakat. Fokus utama diberikan pada perbedaan antara fakir dan miskin, di mana fakir digambarkan sebagai individu yang tidak memiliki apa-apa namun tetap menjaga harga diri, sedangkan miskin adalah mereka yang kekurangan dan terpaksa meminta-minta. Dengan analisis ini, Tantawi menyoroti pentingnya memahami kemiskinan bukan hanya sebagai ketiadaan materi, tetapi juga sebagai kondisi psikososial yang membutuhkan pendekatan empatik dalam penyaluran zakat.

Ia juga menyoroti peran strategis amil zakat sebagai bagian dari sistem manajemen zakat yang bertanggung jawab penuh dalam pendistribusian harta zakat. Selain itu, ia menegaskan pentingnya kategori muallafatu qulubuhum, yang secara dinamis disesuaikan dengan kondisi dakwah dan kekuatan umat Islam. Menurutnya, pemberian zakat kepada muallaf bukan hanya bentuk belas kasih, tetapi strategi sosial-politik Islam yang menekankan pada peredaman konflik dan penyatuan masyarakat. Pandangan ini sejalan

---

<sup>43</sup>Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsîr asy-Sya'rawi*, ..., hal. 5224.

dengan ijtihad Umar bin Khattab yang menanggukhan bagian muallaf ketika Islam sudah mapan, menunjukkan bahwa implementasi zakat dapat beradaptasi dengan konteks sosial-politik.<sup>44</sup>

Tantawi juga memberikan perhatian besar pada pembebasan budak melalui zakat (*fî ar-riqâb*), yang dipahami sebagai komitmen Islam terhadap nilai-nilai kebebasan dan penghapusan penindasan. Ia menegaskan bahwa Islam tidak membenarkan perbudakan, melainkan datang untuk menghapusnya secara bertahap melalui mekanisme sosial seperti zakat. Dalam kategori *al-gârimîn*, ia menekankan bahwa zakat harus membantu mereka yang terjerat hutang karena kebutuhan, bukan karena perilaku konsumtif atau maksiat, kecuali jika disertai taubat. Pandangan ini menunjukkan perhatian besar terhadap rehabilitasi ekonomi dan sosial bagi individu yang terjebak dalam kesulitan finansial.

Akhirnya, kategori *fî sabîlillâh* dan *ibn al-sabîl* ditafsirkan secara luas oleh Tantawi, bukan hanya untuk para pejuang dalam arti militer, tetapi juga mencakup mereka yang mengabdikan diri untuk dakwah dan pendidikan Islam. Sementara *ibn al-sabîl* mencerminkan kepedulian Islam terhadap kondisi darurat yang bisa dialami siapa saja, termasuk orang yang secara ekonomi tergolong mampu tetapi mengalami kesulitan dalam perjalanan.<sup>45</sup> Tafsir ini menegaskan bahwa zakat adalah instrumen distribusi yang adaptif, progresif, dan bertujuan mengangkat martabat seluruh lapisan umat manusia.

Secara umum *ashnâf* zakat memiliki relevansi di dalam kehidupan yang serba modern. Namun dengan pertimbangan keterfokusan dan kedalaman analisis, pada bagian ini akan mendiskusikan beberapa *ashnâf* yang mendukung argumentasi utama dari penelitian ini. Salah satunya adalah *ashnâf riqâb*, yang secara tradisional diidentifikasi sebagai budak yang harus dibebaskan, mungkin tampak tidak relevan di dunia modern yang secara resmi telah menghapuskan perbudakan.

Namun, analisis mendalam mengungkapkan bahwa esensi dari kategori zakat ini, yaitu pembebasan manusia dari belenggu penindasan dan eksploitasi, tetap sangat vital. Makna *riqâb* tidak seharusnya dibatasi pada definisi historisnya yang sempit, melainkan harus diperluas untuk mencakup bentuk-bentuk perbudakan kontemporer yang, meskipun tidak selalu berwujud rantai fisik,

---

<sup>44</sup>Tantawi Jauhari, *Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm*, Juz 5, Kairo: Musthafâ al-Bâb al-Halabî, 1930, hal. 374.

<sup>45</sup>Tantawi Jauhari, *Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm*, Juz 5, ..., hal. 376.

namun secara efektif merampas kebebasan, martabat, dan hak asasi individu.<sup>46</sup>

Dalam lanskap sosial-ekonomi global saat ini, kita menyaksikan fenomena-fenomena yang secara substantive mereplikasi kondisi perbudakan. Perdagangan manusia, misalnya, adalah manifestasi paling jelas dari *riqâb* modern. Jutaan individu, termasuk perempuan dan anak-anak, diperjualbelikan untuk tujuan kerja paksa, eksploitasi seksual, atau bahkan pengambilan organ. Mereka dipaksa bekerja di bawah ancaman kekerasan, tanpa upah, dan tanpa kebebasan bergerak.

Dalam konteks ini, alokasi dana zakat untuk *ashnâf riqâb* menjadi sebuah imperative moral dan syariah. Dana ini dapat dimanfaatkan tidak hanya untuk operasi penyelamatan dan pembebasan korban, tetapi juga untuk menyediakan rehabilitasi psikologis, medis, serta pelatihan keterampilan yang krusial untuk reintegrasi mereka ke masyarakat. Ini adalah investasi dalam pemulihan martabat kemanusiaan yang terenggut, sebuah tujuan fundamental dari ajaran Islam.<sup>47</sup>

Selanjutnya, eksosistem utang mencekik yang diciptakan oleh rentenir atau platform pinjaman online ilegal juga dapat dianalisis sebagai bentuk perbudakan kontemporer. Individu yang terjatuh dalam lingkaran bunga tinggi dan ancaman non-stop secara de facto kehilangan kemandirian finansial dan, dalam banyak kasus, kebebasan personal mereka. Mereka terpaksa tunduk pada tuntutan para pemberi pinjaman, hidup dalam ketakutan, dan tidak mampu melepaskan diri dari jeratan tersebut. Di sini, zakat *riqâb* dapat berperan sebagai penyelamat, melunasi pokok utang yang menjadi belenggu dan memberikan kesempatan kedua bagi individu untuk memulai hidup baru tanpa beban yang menindas. Pendekatan ini bukan sekadar bantuan finansial, melainkan tindakan emansipasi yang memulihkan kemampuan seseorang untuk mengendalikan nasibnya sendiri.<sup>48</sup>

Lebih jauh, relevansi *riqâb* dalam konteks pekerja migran adalah adanya dieksploitasi atau individu yang terjebak dalam

---

<sup>46</sup>Marutha Kristian, *et.al.*, "Perluasan makna ar-Riqab sebagai upaya optimalisasi distribusi zakat di Indonesia," dalam *Syntax Literate: Jurnal Ilmiah Indonesia*, Vol. 7 No. 7, Tahun 2022, hal. 4.

<sup>47</sup>Rosmini, "Misi Emansipatoris Al-Qur'an dalam Relasi Seksualitas antara Majikan dan Budak Perempuan," dalam *al-Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan*, Vol. 4 No. 1, Tahun 2015, hal. 152.

<sup>48</sup>Zainudin, "Pemaknaan ulang ar-Riqab dalam upaya Optimalisasi Fungsi Zakat bagi Kesejahteraan Umat," dalam *Jurnal Hukum lus Quia lustum*, Vol. 24 No. 3, Tahun 2017, hal. 602.

sistem hukum yang tidak adil. Banyak pekerja migran, terutama di sektor informal, seringkali mengalami penyitaan paspor, penahanan gaji, jam kerja ekstrem, dan kondisi hidup yang tidak manusiawi, tanpa kemampuan untuk menuntut hak-hak mereka atau kembali ke negara asal. Meskipun mereka secara teknis "bebas," realitas hidup mereka menyerupai perbudakan modern. Demikian pula, individu yang dipenjara secara tidak adil atau yang tidak mampu membayar denda kecil yang menghalangi kebebasan mereka juga bisa masuk dalam lingkup *riqâb*, karena kebebasan fisik mereka terenggut oleh faktor eksternal. Zakat di sini dapat membiayai bantuan hukum, repatriasi, atau pembayaran denda untuk memulihkan kebebasan mereka.<sup>49</sup>

Para ulama kontemporer, seperti Syaikh Yusuf al-Qardhawi, telah mengadvokasi perluasan interpretasi *riqâb* ini, menegaskan bahwa semangat syariah adalah membebaskan manusia dari segala bentuk penindasan. Argumentasi mereka berakar pada maqasid syariah yang menempatkan perlindungan dan martabat manusia sebagai prioritas utama. Dengan demikian, pengelolaan zakat oleh organisasi modern harus proaktif dalam mengidentifikasi dan menangani bentuk-bentuk perbudakan baru ini. Ini menuntut tidak hanya penyaluran dana, tetapi juga pengembangan program terintegrasi yang melibatkan penyelamatan, rehabilitasi, advokasi, dan pencegahan.<sup>50</sup>

Singkatnya, *ashnâf riqâb* adalah kategori zakat yang tidak lekang oleh waktu. Ia berfungsi sebagai pengingat abadi akan komitmen Islam terhadap kebebasan dan keadilan. Dengan memahami *riqâb* secara analitis sebagai instrumen pembebasan dari segala bentuk perbudakan dan eksploitasi kontemporer, zakat dapat terus menjadi kekuatan transformatif yang mengembalikan martabat manusia dan mewujudkan prinsip-prinsip kemanusiaan universal.

### C. Respon Al-Qur'an terhadap Korban *Women Trafficking*

Al-Qur'an tidak hanya dapat dipahami sebagai kitab suci yang memuat tuntunan normatif dalam aspek ritual dan spiritual semata, melainkan juga sebagai teks ilahi yang sarat dengan dimensi sosial dan etika kemanusiaan. Salah satu orientasi mendasar dalam ajaran Al-Qur'an

---

<sup>49</sup>Marutha Kristian, *et.al.*, "Perluasan makna ar-Riqab sebagai upaya optimalisasi distribusi zakat di Indonesia," dalam *Syntax Literate: Jurnal Ilmiah Indonesia*, Vol. 7 No. 7, Tahun 2022, hal. 6.

<sup>50</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, diterjemahkan oleh Monzer Kahf, Jeddah: Scintific Publishing Centre, t.th, hal. 43.

adalah kehadirannya sebagai pedoman yang berpihak kepada mereka yang lemah, tertindas, dan termarginalkan dalam struktur masyarakat yang dalam istilah Qur'ani dikenal sebagai *al-mustad'afin*. Kelompok ini mencakup individu dan komunitas yang menjadi korban ketidakadilan struktural, ketimpangan ekonomi, marginalisasi budaya, serta bentuk-bentuk eksploitasi lainnya yang bertentangan dengan prinsip martabat manusia.

Dalam kerangka nilai-nilai Islam, dua konsep fundamental yang menjadi poros etika sosial Qur'ani adalah *al-'adl* (keadilan) dan *al-rahmah* (kasih sayang). Keduanya tidak hanya mencerminkan relasi transendental antara manusia dan Tuhan, tetapi juga menjadi instrumen pembentuk masyarakat yang egaliter, berkeadaban, dan berorientasi pada pemulihan hak-hak kelompok rentan. Termasuk di dalamnya adalah kelompok perempuan, anak-anak, kaum miskin, para budak dalam konteks historis, serta kelompok-kelompok yang kehilangan kekuasaan dalam sistem sosial yang timpang. Keadilan dalam hal ini tidak sekadar merupakan nilai ideal, melainkan sebuah prinsip aksiologis yang menuntut implementasi dalam tataran struktural, politik, dan kebijakan publik.

Kajian ini mengarah pada penelusuran ayat-ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit maupun implisit memuat ajaran mengenai perlindungan terhadap kelompok rentan, sekaligus menampilkan orientasi sosial dari ajaran Islam itu sendiri. Metodologi yang digunakan adalah pendekatan tafsir tematik, yang memungkinkan penarikan tema besar dari berbagai ayat, serta pendekatan semiotik sosial yang menekankan keterkaitan antara tanda-tanda linguistik Al-Qur'an dengan realitas sosial kontemporer. Analisis ini juga mengacu pada kerangka *maqâshid al-syarî'ah* sebagai paradigma etis dan teleologis dari syariat Islam, untuk memastikan bahwa interpretasi yang dilakukan tetap berada dalam koridor tujuan utama syariat, yaitu mewujudkan kemaslahatan dan keadilan substantif.

Keadilan sosial dalam Al-Qur'an bukanlah sekadar ajaran moral yang abstrak, tetapi merupakan mandat ketuhanan yang mendasari seluruh sistem hukum dan kehidupan sosial. Dalam Surah al-Hadid/57: 25, Allah berfirman yang artinya: "Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata, dan Kami turunkan bersama mereka Kitab dan neraca (keadilan), supaya manusia dapat menegakkan keadilan...". Ayat ini menegaskan bahwa misi kenabian tidak lain adalah untuk mewujudkan tatanan masyarakat yang adil sebagai cita sosial yang dijanjikan oleh wahyu.<sup>51</sup> Dengan kata lain, keadilan bukanlah konsekuensi dari iman, melainkan bagian dari inti wahyu itu sendiri.

---

<sup>51</sup>Imam Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Tabari, *Tafsir ath-Thabari*, diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq al-Bakri *et.al.*, dari judul *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ây Al-Qur'ân*, ..., hal. 899.

Penjelasan leksikal dari kata *'adl* sebagaimana dikemukakan oleh *Al-Râghib al-Isfahânî* dalam *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân* menunjukkan bahwa keadilan secara etimologis dimaknai sebagai "menempatkan sesuatu pada tempat yang semestinya". Ini menunjukkan bahwa keadilan tidak identik dengan persamaan mutlak atau pembagian yang seragam, tetapi lebih pada distribusi hak secara proporsional dan kontekstual sesuai dengan situasi dan kebutuhan masing-masing. Dalam hal ini, keadilan juga menyiratkan keberpihakan terhadap mereka yang haknya belum terpenuhi akibat ketimpangan sistemik yang melingkupi mereka.<sup>52</sup>

Dalam kajian usul fikih, konsep keadilan menjadi fondasi dari kerangka *maqâshid al-syarî'ah* yang digagas oleh al-Ghazali dan diperluas oleh al-Shatibi. Dalam kerangka ini, ditegaskan bahwa seluruh hukum Islam bertujuan untuk menjaga lima aspek fundamental manusia: *ad-dîn* (agama), *an-nafs* (jiwa), *al-'aql* (akal), *al-mâl* (harta), dan *an-nasl* atau *al-'ird* (keturunan atau martabat).<sup>53</sup> Maka, kelompok yang mengalami kekerasan, eksploitasi, atau penghilangan hak atas kelima aspek tersebut seperti halnya perempuan korban perdagangan manusia, anak-anak terlantar, dan pekerja migran tanpa perlindungan secara normatif dikategorikan sebagai *mustad'afîn* yang wajib dilindungi dan dibela.

Terminologi al-*mustad'afîn* dalam Al-Qur'an secara eksplisit disebutkan, salah satunya dalam QS. an-Nisa'/4: 75 yang artinya "Mengapa kamu tidak berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah (*mustad'afîn*), baik laki-laki, perempuan maupun anak-anak yang berdoa: Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini yang penduduknya zalim, dan berikanlah kami pelindung dari sisi-Mu, dan berikanlah kami penolong dari sisi-Mu!"

Ayat ini menggambarkan dengan sangat jelas bahwa keberpihakan terhadap kelompok tertindas bukan hanya tindakan sosial, tetapi juga dianggap sebagai jihad *fi sabilillâh*, perjuangan di jalan Allah. At-Tabari, dalam tafsir klasiknya, menafsirkan bahwa *mustad'afîn* dalam ayat ini adalah individu-individu yang tidak memiliki kuasa untuk melindungi diri mereka sendiri dari kekerasan dan ketidakadilan, termasuk perempuan dan anak-anak yang tak berdaya secara struktural. Dalam pemaknaan yang

---

<sup>52</sup>Abu al-Qasim Al-Râghib al-Isfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ed. tahqiq Shafwan Adnan Dawoodi, Beirut: Dâr al-Qalam, 2009, hal. 389.

<sup>53</sup>Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Jilid I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, hal. 286.

lebih luas, ayat ini menuntut kehadiran struktur hukum dan kebijakan yang proaktif dalam membela korban ketidakadilan sosial di setiap zaman.<sup>54</sup>

Tafsir kontekstual terhadap ayat tersebut memungkinkan perluasan pemahaman terhadap realitas kontemporer. Dalam konteks modern, mustad'afin dapat dipahami sebagai mereka yang mengalami subordinasi sistemik dalam berbagai bentuk, seperti korban kekerasan seksual, pekerja anak, perempuan korban *women trafficking*, dan komunitas miskin yang tereksklusi dari akses terhadap pendidikan, kesehatan, dan keadilan hukum. Dalam konteks ini, keterlibatan negara, lembaga zakat, dan masyarakat sipil menjadi krusial dalam merealisasikan nilai keadilan Qur'ani secara praktis.

Penafsiran yang dikemukakan oleh al-Biqā'i dalam *Nazhm ad-Durar* menekankan bahwa keadilan dalam Al-Qur'an bukan hanya tentang penyelamatan secara fisik, tetapi juga mencakup proses pemberdayaan dan penguatan kapasitas individu agar mampu keluar dari kondisi ketergantungan dan ketertindasan. Hal ini mencakup penyediaan perlindungan hukum, akses terhadap pendidikan, pelatihan ekonomi, dan pemulihan sosial bagi kelompok yang rentan. Konsep ini sejalan dengan prinsip empowerment dalam teori keadilan sosial modern yang berfokus pada transformasi struktural.<sup>55</sup>

Salah satu ayat yang secara spesifik menunjukkan keterkaitan antara keadilan dan perlindungan kelompok rentan adalah QS. al-Ma'idah/5: 8 yang artinya "Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu menjadi orang-orang yang selalu menegakkan keadilan karena Allah, dan janganlah kebencian terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa..."

Ayat ini memiliki muatan teologis yang mendalam. Ia menunjukkan bahwa keadilan tidak boleh dikorbankan bahkan ketika berhadapan dengan musuh atau kelompok yang dibenci sekalipun. Dalam penafsiran Fakhr al-Dîn al-Râzî, disebutkan bahwa cakupan keadilan dalam ayat ini meliputi seluruh aspek kehidupan: dari hukum dan ekonomi hingga relasi sosial dan personal. Ketika diterapkan dalam konteks perlindungan kelompok rentan, ayat ini menuntut agar keadilan diberikan tanpa

---

<sup>54</sup>Imam Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Tabari, *Tafsir ath-Thabari*, diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq al-Bakri, *et.al.*, dari judul *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ây Al-Qur'ân*, ..., hal. 899.

<sup>55</sup>Siti Nur Lutfiyatul Kharisma, *et.al.*, "Tafsir Maqashidi dalam Tafsir Nazm Al-Durar Fi Tanasub Al-Ayat Wa Al-Suwar Karya Burhanuddin Al-Biqā'i," dalam *Al-Kainah Journal of Islamic Studies*, Vol. 3, No. 2, hal. 216-228

prasangka berdasarkan kelas sosial, jenis kelamin, suku, agama, atau status ekonomi.<sup>56</sup>

Ayat ini juga memuat relasi yang erat antara keadilan dan ketakwaan. Ini bermakna bahwa pembelaan terhadap kelompok lemah bukan hanya tindakan etis, tetapi juga merupakan bentuk ibadah dan ekspresi ketakwaan kepada Allah. Dalam kerangka ini, advokasi terhadap korban *women trafficking*, pekerja migran yang tereksplorasi, dan anak-anak yang mengalami penelantaran bukan hanya aktivitas sosial, tetapi juga implementasi dari perintah ilahi yang menjanjikan kedekatan spiritual.

Dengan demikian, rangkaian ayat-ayat ini menunjukkan bahwa dalam paradigma Qur'ani, pembelaan terhadap kelompok rentan tidak boleh hanya diposisikan sebagai program tambahan (*subsidiary*), melainkan sebagai bagian integral dari proyek etis dan misi kenabian. Tafsir yang hidup dan progresif adalah tafsir yang mampu mengaktualisasikan prinsip-prinsip keadilan sosial dalam wajah kehidupan masyarakat modern baik melalui regulasi negara, kebijakan zakat, maupun praksis sosial berbasis komunitas.

Selain itu terdapat ayat yang memuat instrumen perlindungan sosial dalam kerangka keadilan distributif Islam secara eksplisit adalah QS. at-Taubah/9: 60. Ayat ini menetapkan delapan kategori penerima zakat (*ashnâf al-zakâh*), sebagai berikut: "Sesungguhnya zakat-zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang miskin, pengelola zakat (amil), orang yang dilunakkan hatinya (mu'allaf), untuk memerdekakan budak (*riqâb*), orang yang berutang (*gârimîn*), untuk jalan Allah (*fi sabîlillâh*), dan untuk *ibn al-sabîl*; sebagai kewajiban dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana."

Ayat ini menunjukkan bahwa zakat tidak hanya ditujukan untuk kebutuhan spiritual umat Islam dalam rangka mendekati diri kepada Allah melalui penyucian harta, melainkan juga memiliki dimensi sosial yang sangat konkret. Para ulama tafsir, seperti al-Qurtubî dan Ibn 'Āshūr, secara tegas menggarisbawahi bahwa fungsi zakat dalam ayat ini mencerminkan mekanisme sosial Islam dalam mengatur redistribusi kekayaan dan penanganan kemiskinan secara sistemik, bukan semata-mata bentuk amal individu. Zakat dalam hal ini difungsikan sebagai instrumentum legis alat hukum dan kebijakan yang berfungsi untuk

---

<sup>56</sup>Fakhr al-Dîn al-Razi, *Tafsîr al-Kabîr au Mafatih al-Ghayb*, tahqiq Sayyid Imran, Jilid 8, Kairo: Dâr al-Hadis, 2012, hal. 307-323.

menciptakan keseimbangan sosial dan perlindungan bagi kelompok-kelompok yang lemah secara struktural.<sup>57</sup>

Dalam tafsir *al-Jami' li Ahkâm Al-Qur'an*, al-Qurthubi menekankan bahwa penyebutan kategori *ashnâf* ini bukan hanya deskriptif, melainkan normatif dan aplikatif: zakat dapat diarahkan kepada siapa pun yang mengalami kesulitan sistemik, sepanjang sesuai dengan karakteristik salah satu dari delapan kelompok tersebut. Ini membuka ruang ijtihad untuk mengaitkan makna *ashnâf* secara kontekstual dengan fenomena sosial kontemporer.

Kategori-kategori seperti *riqâb* (pembebasan budak), *gârimin* (orang yang berutang karena kebutuhan mendesak), dan *fi sabilillâh* (berjuang di jalan Allah) adalah kategori yang memiliki kelenturan makna dan dapat diinterpretasi ulang berdasarkan kebutuhan zaman. Dalam konteks modern, ketiga *ashnâf* ini dapat dipahami sebagai dasar yurisprudensial yang sah untuk mengarahkan dana zakat kepada upaya-upaya kemanusiaan, seperti program rehabilitasi bagi korban perdagangan manusia (*women trafficking*), pembangunan shelter untuk perempuan korban kekerasan, penyediaan akses hukum bagi buruh migran eksploitatif, atau beasiswa pendidikan untuk anak-anak jalanan yang terlantar secara struktural.<sup>58</sup>

Misalnya, *ashnâf riqâb* yang secara klasik ditujukan untuk pembebasan budak, dalam konteks kontemporer dapat dimaknai sebagai segala bentuk pembebasan manusia dari perbudakan modern seperti eksploitasi seksual, kerja paksa, dan perdagangan manusia. Demikian pula, *gârimîn* dapat diinterpretasikan sebagai korban utang yang terjadi karena keterpaksaan struktural, seperti korban *human trafficking* yang terjebak utang kepada sindikat atau perempuan yang dipaksa berhutang untuk melarikan diri dari kekerasan domestik. Sementara itu, kategori *fi sabilillâh* dapat dibaca secara luas sebagai segala bentuk perjuangan kemanusiaan yang bermaksud menegakkan hak, martabat, dan keadilan sosial sesuai dengan prinsip-prinsip Islam.<sup>59</sup>

Dengan demikian, QS. at-Taubah/9: 60 dapat dianggap sebagai fondasi normatif yang memungkinkan zakat dijadikan instrumen keadilan sosial dalam konteks dinamis dan modern. Ini menjadi ruang bagi

---

<sup>57</sup>Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Farah Abu Abdillah Al-Anshari Al-Khazraji Al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthubi*, Juz 8, diterjemahkan oleh Muhammad Ibrahim al-Hifnawi Dari judul *al-Jami' li Ahkâm Al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Hadis, t.t., hal. 404.

<sup>58</sup>Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Farah Abu Abdillah Al-Anshari Al-Khazraji Al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthubi*, Juz 8, diterjemahkan oleh Muhammad Ibrahim al-Hifnawi Dari judul *al-Jami' li Ahkâm Al-Qur'an*, ..., hal. 404

<sup>59</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 43.

pengembangan tafsir sosial yang tidak hanya bertumpu pada makna tekstual literal, tetapi juga mempertimbangkan *maqâshid al-syari'ah* serta realitas sosial yang terus berubah.<sup>60</sup>

Lebih lanjut, penguatan prinsip keadilan sosial dalam Islam juga dapat ditemukan secara eksplisit dalam QS. al-Baqarah/2: 177. Ayat tersebut menegaskan bahwa "Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat yang disebut kebajikan. Akan tetapi, kebajikan ialah orang yang beriman kepada Allah, hari kemudian, para malaikat, kitab-kitab, dan nabi-nabi, dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, musafir, peminta-minta, dan untuk (memerdekakan) budak..."

Ayat ini mengkritik pola keberagamaan yang hanya berfokus pada ritual formalistik tanpa disertai tindakan sosial yang nyata. Dalam penafsiran Sayyid Qutb, sebagaimana tertuang dalam *Fî Zilâl al-Qur'ân*, dijelaskan bahwa nilai kebajikan (*al-birr*) yang sejati tidak dapat direduksi menjadi aktivitas simbolik semata seperti pengiblatan arah salat atau rutinitas ibadah yang kaku, melainkan harus diwujudkan dalam bentuk partisipasi aktif dalam menolong sesama, terlebih kepada kelompok rentan. Spirit iman dalam Islam diwujudkan melalui pengorbanan nyata dalam bentuk pemberian, kepedulian sosial, dan keterlibatan dalam mengangkat derajat mereka yang termarginalkan.<sup>61</sup>

Ayat ini juga menyebutkan beberapa kelompok rentan secara langsung, seperti anak yatim, orang miskin, dan budak. Penyebutan mereka dalam konteks "kebajikan sejati" menegaskan bahwa Al-Qur'an mengasosiasikan kualitas keimanan seseorang dengan keberpihakannya kepada kelompok yang tidak memiliki kekuasaan dalam masyarakat. Dalam konteks sosial kontemporer, pembacaan terhadap ayat ini dapat diperluas dengan menyertakan kelompok rentan lainnya yang muncul akibat transformasi sosial, seperti korban perdagangan perempuan, pengungsi, pekerja migran, anak-anak jalanan, dan kelompok minoritas sosial.

Secara epistemologis, ayat ini juga memberikan kerangka kritik terhadap pemahaman keagamaan yang menjadikan ibadah ritual sebagai satu-satunya ukuran kesalehan. Islam, menurut Al-Qur'an, menuntut keseimbangan antara dimensi spiritual dan dimensi sosial. Jika ritual dijalankan tanpa keberpihakan pada keadilan sosial, maka nilai-nilai spiritualitas itu menjadi kosong dan tidak berfungsi secara transformasional. Oleh karena itu, ayat ini membangun fondasi teologis

---

<sup>60</sup>Jasser Auda, *Maqâsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: IIIT, 2008, hal. 45-46.

<sup>61</sup>Sayyid Qutb, *Fî Zilâl al-Qur'ân*, jilid 1, ..., hal. 212.

bahwa kebajikan sosial merupakan substansi utama dari ketakwaan dan iman yang sejati.<sup>62</sup>

Dengan demikian, dua ayat ini QS. al-Taubah/9: 60 dan QS. al-Baqarah/2: 177 secara sinergis memberikan dasar normatif dan etis bagi pelaksanaan perlindungan sosial dalam Islam. Keduanya menuntut agar keimanan tidak berhenti pada tataran keyakinan dan ritual semata, tetapi juga menjelma dalam bentuk keberpihakan struktural terhadap kelompok rentan. Dalam konteks kekinian, ini berarti melegitimasi kebijakan berbasis zakat yang proaktif dalam menangani permasalahan sosial kontemporer, termasuk penanggulangan *women trafficking*, pemulihan korban eksploitasi, serta penguatan sistem keadilan bagi mereka yang dimarjinalkan.

#### **D. Prinsip dan Nilai Dasar yang Relevan dengan Korban *Women Trafficking***

Islam sebagai sistem nilai dan panduan hidup yang komprehensif, secara fundamental menolak dan mengutuk segala bentuk penindasan serta eksploitasi, khususnya yang menimpa perempuan. Penolakan ini berakar kuat pada doktrin-doktrin inti dalam Al-Qur'an dan Sunnah nabi Muhammad saw. yang secara konsisten menekankan keadilan, kesetaraan martabat manusia, dan perlindungan terhadap kelompok rentan. Setiap tindakan yang merendahkan, menyakiti, atau membatasi hak-hak perempuan bertentangan secara diametral dengan semangat ajaran Islam yang murni.

Landasan utama pandangan Islam terhadap perempuan adalah pengakuan eksplisit akan kesetaraan martabat kemanusiaan di hadapan Tuhan. Al-Qur'an secara gamblang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari satu jiwa (*nafs wahidah*), mengindikasikan bahwa esensi penciptaan mereka setara dan tidak ada keunggulan fundamental satu atas yang lain karena jenis kelamin. Ini diperkuat dengan penegasan bahwa balasan dan pahala Allah Swt. diberikan berdasarkan keimanan dan amal saleh, bukan gender.

Seperti dalam surah an-Nahl/16: 97, yang menjanjikan "kehidupan yang baik" bagi siapa saja yang beramal saleh, baik laki-laki maupun perempuan, secara tegas menghapuskan dasar diskriminasi gender dalam pencapaian spiritual dan material. Dalam sejarah peradaban Islam, prinsip ini diwujudkan melalui pemberian hak-hak fundamental bagi perempuan, jauh sebelum peradaban lain mengenal konsep serupa. Perempuan dijamin hak atas pendidikan, hak untuk memiliki dan mengelola harta secara

---

<sup>62</sup>Amina Wadud, *Qur'an and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 74-78.

mandiri, hak untuk memberikan persetujuan dalam pernikahan, serta hak untuk mendapatkan perlindungan hukum dari segala bentuk kekerasan dan ketidakadilan.<sup>63</sup>

Dengan fondasi yang kokoh ini, Islam secara inheren mengutuk berbagai bentuk penindasan dan eksploitasi perempuan yang masih marak di dunia modern. Kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), kekerasan seksual, dan pelecehan adalah manifestasi paling nyata dari pelanggaran terhadap martabat perempuan. Meskipun ada penafsiran dangkal yang keliru terhadap beberapa teks agama, mayoritas ulama kontemporer menekankan bahwa ajaran Islam sama sekali tidak membenarkan kekerasan fisik atau psikologis terhadap perempuan. Justifikasi untuk "memukul" dalam Al-Qur'an surah an-Nisa/4: 34 diinterpretasikan secara ketat sebagai tindakan simbolis, non-menyakitkan, dan sebagai pilihan terakhir dalam konteks permasalahan rumah tangga yang kompleks, yang intinya adalah perbaikan hubungan, bukan hukuman atau penyiksaan. Tindakan kekerasan sejati adalah haram.<sup>64</sup>

Selain itu, Islam juga secara tegas menentang perdagangan manusia dan segala bentuk perbudakan modern yang seringkali menjadikan perempuan sebagai korban utama. Konsep *ashnâf* zakat *riqâb*, yang secara historis dialokasikan untuk membebaskan budak, mencerminkan komitmen Islam terhadap emansipasi manusia dari belenggu penindasan. Semangat *riqâb* ini sangat relevan dalam memerangi sindikat perdagangan perempuan untuk eksploitasi seksual atau kerja paksa, di mana martabat dan kebebasan mereka dirampas secara brutal. Dana zakat dapat berfungsi sebagai instrumen vital untuk penyelamatan, rehabilitasi, dan reintegrasi korban, mengembalikan hak asasi dan kemandirian mereka.<sup>65</sup>

Di bidang ekonomi, Islam tidak membenarkan diskriminasi atau eksploitasi tenaga kerja perempuan. Meskipun mengakui peran gender yang saling melengkapi dalam keluarga, Islam menjamin hak perempuan untuk bekerja dan mendapatkan upah yang adil jika mereka memilih untuk berkarier di luar rumah. Eksploitasi tenaga kerja perempuan melalui upah rendah, kondisi kerja tidak manusiawi, atau pembatasan peluang hanyalah

---

<sup>63</sup>Rosmini, "Misi Emansipatoris Al-Qur'an dalam Relasi Seksualitas antara Majikan dan Budak Perempuan," dalam *al-daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan*, Vol. 4 No. 1, Tahun 2015, hal. 161.

<sup>64</sup>Amina Wadud, *Qur'an and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 74-78.

<sup>65</sup>Fahmi Makraja dan Ulil Azmi, "The Interpretation of Riqab, Garimin, Fi Sabilillah and Ibn Sabil is of Public Interest as Mustahik Zakat (Study of Yusuf al-Qaradawi's Thought)," dalam *Diktum Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 22 No. 2, Tahun 2024, hal. 99.

bentuk ketidakadilan yang bertentangan dengan prinsip keadilan ekonomi Islam.<sup>66</sup>

Akhirnya, penting untuk membedakan antara ajaran Islam yang autentik dengan praktik sosial-budaya yang menindas yang seringkali disalahartikan sebagai bagian dari agama. Tradisi seperti kawin paksa, sunat perempuan (FGM), atau pembatasan mobilitas yang berlebihan seringkali berakar pada adat istiadat lokal atau penafsiran sempit yang tidak sejalan dengan semangat keadilan dan perlindungan perempuan dalam Islam. Para cendekiawan Muslim kontemporer secara aktif menyerukan untuk mengkoreksi pemahaman ini dan menolak praktik-praktik yang merendahkan martabat perempuan atas nama agama.<sup>67</sup>

Dalam hal ini, perspektif Islam terhadap penindasan dan eksploitasi perempuan adalah satu kesatuan yang koheren, berlandaskan pada prinsip keadilan, martabat, dan kasih sayang. Setiap bentuk penindasan adalah penyimpangan dari ajaran ilahi. Umat Muslim, oleh karena itu, memiliki kewajiban moral dan agama untuk secara aktif memerangi ketidakadilan ini, melalui pendidikan yang benar, advokasi, penegakan hukum, dan perubahan sosial yang inklusif, demi menciptakan masyarakat di mana perempuan dapat hidup dalam keamanan, kemuliaan, dan meraih potensi mereka.

#### 1. Prinsip Keadilan dalam Islam dan Urgensinya terhadap Pembebasan Korban *Women Trafficking*.

Dalam khazanah pemikiran Islam klasik maupun kontemporer, keadilan (*al-'adl*) dipahami sebagai prinsip etis dan yurisprudensial yang paling fundamental dalam seluruh aspek kehidupan manusia. Ia merupakan nilai inti yang tidak hanya mengarahkan tujuan hukum Islam, tetapi juga membentuk kerangka teologis dan sosial dari sistem kehidupan Qur'ani. Dalam Al-Qur'an, keadilan disebutkan secara eksplisit sebagai tujuan utama diutusnyanya para nabi dan diturunkannya kitab suci. Dalam QS. al-Hadid/57: 25 yang artinya "Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata, dan Kami turunkan bersama mereka kitab dan neraca (keadilan), agar manusia dapat menegakkan keadilan." Ayat ini mengisyaratkan bahwa keadilan bukan hanya perintah moral atau kebijakan individual, tetapi menjadi fondasi bagi struktur masyarakat yang ilahiah.

---

<sup>66</sup>Sali Susiana, "Perlindungan Hak Pekerja Perempuan dalam Perspektif Feminisme," dalam *Aspirasi: Jurnal DPR RI*, Vol. 8 No. 2, Tahun 2017, hal. 208.

<sup>67</sup>Nabila Maharani, "Pelaksanaan Kawin Paksa sebagai Tuntutan Adat dalam Perspektif Hukum Positif dan Hak Asasi Manusia," dalam *Tarunalaw: Jurnal of Law and Syariah*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2024, hal. 25.

Konsep keadilan dalam Islam tidak selalu identik dengan kesetaraan numerik atau egalitarianisme liberal. Sebaliknya, ia mengandung dimensi proporsionalitas, yang didefinisikan oleh *Al-Râghib al-Isfahânî* sebagai *wadh' al-shay' fî mawdhi'ihî* “menempatkan sesuatu pada tempat yang semestinya.”<sup>68</sup> Definisi ini menyiratkan bahwa keadilan dalam Islam adalah upaya untuk mengembalikan hak kepada yang berhak, memperbaiki ketimpangan sosial, dan mencegah segala bentuk kezaliman, baik yang bersifat struktural maupun interpersonal. Karenanya, keadilan memiliki konsekuensi praktis dalam urusan sosial-politik, termasuk dalam penanganan isu *women trafficking* (perdagangan perempuan).

Perdagangan manusia, khususnya terhadap perempuan, merupakan bentuk zhulm (kezaliman) yang paling nyata dalam masyarakat modern. Praktik ini melibatkan perampasan kebebasan, eksploitasi seksual, kerja paksa, dan kekerasan sistematis terhadap perempuan. Menurut laporan UNODC dan IOM, mayoritas korban perdagangan manusia secara global adalah perempuan dan anak perempuan yang diperjualbelikan untuk eksploitasi seksual komersial.<sup>69</sup> Dalam Islam, tindakan seperti ini merupakan pelanggaran terhadap martabat manusia (*karâmah insâniyyah*) dan bertentangan langsung dengan prinsip keadilan yang mengharuskan perlindungan terhadap hak-hak kelompok rentan.

QS. an-Nisa'/ 4: 75 menegaskan perintah untuk membela kelompok mustad'afîn yaitu mereka yang lemah dan tertindas termasuk perempuan dan anak-anak, melalui perlawanan terhadap sistem penindasan. Ayat ini memberikan justifikasi moral dan legal untuk intervensi terhadap struktur sosial yang eksploitatif, dan mewajibkan orang-orang beriman untuk membebaskan mereka yang tertindas. Al-Tabarî dalam tafsirnya menekankan bahwa ayat ini ditujukan untuk membangkitkan kesadaran politik dan tanggung jawab kolektif terhadap ketidakadilan sosial.<sup>70</sup> Dengan demikian, pembebasan perempuan dari perdagangan manusia tidak hanya sah dalam pandangan Islam, tetapi merupakan bagian dari perintah langsung Al-Qur'an.

---

<sup>68</sup> Abu al-Qasim Al-Râghib al-Isfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ed. tahqiq Shafwan Adnan Dawoodi, Beirut: Dâr al-Qalam, 2009, hal. 389

<sup>69</sup> Fabrizio Sarrica et al, *Global Report on Trafficking in Persons*, New York: UNODC Research, 2022, hal. xiii.

<sup>70</sup> Imam Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Tabari, *Tafsir ath-Tabari*, diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq al-Bakri, et.al., dari judul *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ây Al-Qur'ân*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, hal. 899.

Keadilan juga merupakan inti dari filsafat hukum Islam, khususnya dalam kerangka *maqâshid al-syari'ah* (tujuan-tujuan syariat) yang diformulasikan oleh al-Ghazali dan al-Shatibi. Menurut mereka, lima aspek utama yang wajib dilindungi oleh hukum Islam adalah: agama (*ad-dîn*), jiwa (*an-nafs*), akal (*al-'aql*), harta (*al-mâl*), dan keturunan atau martabat (*an-nasl/al-'irdh*).<sup>71</sup> Perdagangan perempuan secara sistematis merusak ketiga dari lima maqasid tersebut: perempuan kehilangan kendali atas tubuh dan jiwanya, menjadi korban eksploitasi ekonomi, serta kehilangan martabatnya sebagai manusia merdeka. Oleh karena itu, segala bentuk pembelaan dan pemulihan terhadap korban *trafficking* tidak hanya bersifat kemanusiaan, tetapi merupakan penerapan langsung dari maqasid dan prinsip keadilan Islam.<sup>72</sup>

Dalam literatur kontemporer, para sarjana Muslim seperti Mohammad Hashim Kamali, Tariq Ramadan, dan Jasser Auda menekankan bahwa keadilan dalam Islam harus diterjemahkan dalam bentuk konkret: perundangan yang melindungi hak asasi manusia, kebijakan sosial yang adil, dan sistem distribusi yang tidak diskriminatif. Auda secara khusus mengembangkan pendekatan sistemik terhadap maqasid, di mana keadilan tidak hanya dilihat sebagai hasil, tetapi juga sebagai proses dan struktur sosial yang etis.<sup>73</sup> Dalam kerangka ini, negara dan lembaga zakat bertanggung jawab untuk menciptakan mekanisme pembebasan korban *women trafficking*, termasuk penyediaan shelter, bantuan hukum, pemulihan psikososial, dan pemberdayaan ekonomi.

Salah satu cara konkret menerapkan prinsip keadilan adalah dengan memanfaatkan instrumen distribusi zakat. QS. at-Taubah/9: 60 menyebut delapan golongan penerima zakat, termasuk *riqâb* (budak), *gârimîn* (orang berutang), dan *fi sabilillâh* (di jalan Allah). Banyak ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qardhawi, Wahbah al-Zuhayli, dan Khalid Rashid menegaskan bahwa kategori ini bersifat lentur dan kontekstual.<sup>74</sup> Dalam masyarakat modern, *riqâb* dapat ditafsirkan sebagai pembebasan dari perbudakan modern termasuk *women trafficking* sedangkan *gârimîn* bisa mencakup perempuan yang terjat

---

<sup>71</sup>Jasser Auda, *Maqâsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: IIIT, 2008, hal. 45-46.

<sup>72</sup>Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2002, hal. 81-83.

<sup>73</sup>Jasser Auda, *Maqâsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, ..., hal. 45-46.

<sup>74</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 4.

utang karena eksploitasi, dan *fi sabilillâh* dapat merujuk pada perjuangan sosial untuk memulihkan korban kekerasan berbasis gender.

Di sinilah keadilan Islam menemukan aktualisasinya: bukan hanya dalam bentuk aturan hukum yang abstrak, tetapi dalam gerakan sosial yang membebaskan dan memulihkan yang tertindas. Islam tidak membiarkan kezaliman berlangsung tanpa perlawanan. Sebaliknya, ia mewajibkan umatnya untuk menjadi pelaku aktif dalam membangun dunia yang adil, setara, dan manusiawi, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Ma'idah/5: 8 bahwa "adil itu lebih dekat kepada takwa."<sup>75</sup>

## 2. Konsep Hurriyah dalam Islam dan Relevansinya terhadap Pembebasan Korban *Women Trafficking*.

Dalam kerangka pemikiran Islam, kebebasan (*hurriyyah*) bukanlah sekadar hak legal yang diberikan kepada individu oleh otoritas sosial, melainkan merupakan nilai dasar yang melekat secara intrinsik pada hakikat manusia sebagai makhluk Tuhan. Islam memandang kebebasan sebagai bagian integral dari *karâmah insâniyyah* martabat kemanusiaan yang menjadi syarat esensial bagi eksistensi manusia sebagai makhluk yang memiliki akal, kehendak bebas, dan tanggung jawab moral (*talkîf*). Oleh karena itu, perampasan kebebasan baik dalam bentuk perbudakan, dominasi politik, maupun eksploitasi seksual seperti yang terjadi pada praktik *women trafficking* merupakan pelanggaran langsung terhadap prinsip-prinsip etis dan teologis dalam Islam.<sup>76</sup>

Al-Qur'an secara tegas menegaskan bahwa kemuliaan adalah hak setiap manusia, sebagaimana tertuang dalam QS. al-Isra'/17: 70: "Dan sungguh Kami telah memuliakan anak cucu Adam..." Ayat ini mengandung makna universal bahwa setiap manusia, tanpa memandang status sosial, gender, atau kekuatan ekonominya, adalah makhluk mulia yang tidak boleh ditundukkan secara sewenang-wenang. Para mufasir seperti Fakhr al-Dîn al-Râzî dan al-Qurthubi memaknai ayat tersebut sebagai bentuk pengakuan ilahiah atas kebebasan manusia sebagai ciptaan Tuhan yang dihormati, sehingga segala bentuk eksploitasi yang merendahkan harkat dan martabat manusia, termasuk perbudakan dan *trafficking*, bertentangan dengan kehendak syar'i.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup>Muhammad Suleman Nasir, *et.al.*, "Analysis of the Recipients of Zakat and the Current Situation," dalam *International Conference of Zakat*, 7-8 October 2020, Surabaya, hal. 1-8

<sup>76</sup>Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1997, hal. 5-7

<sup>77</sup>Fakhr al-Dîn al-Razi, *Tafsîr al-Kabîr au Mafatih al-Ghayb*, Tahqiq Sayyid Imran, Jilid 8, Kairo: Dâr al-Hadis, 2012, hal. 307-323

Dalam kondisi modern, korban *women trafficking* merupakan representasi nyata dari kelompok yang kehilangan *hurriyyah* mereka secara menyeluruh. Mereka tidak hanya dikekang secara fisik, tetapi juga mengalami keterasingan psikologis, pemisahan dari sistem hukum yang melindungi, serta penghapusan identitas sosial yang menjadikan mereka terpinggirkan dalam masyarakat. Laporan dari lembaga-lembaga internasional seperti International Organization for Migration (IOM) dan United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC) menyatakan bahwa perempuan korban *trafficking* sering mengalami kekerasan seksual berulang, perdagangan paksa, dan kerja dalam kondisi tidak manusiawi tanpa hak untuk menolak atau mencari perlindungan.<sup>78</sup> Situasi ini menunjukkan bagaimana konsep kebebasan yang seharusnya dijamin bagi semua manusia telah ditiadakan sepenuhnya dalam sistem *trafficking*. Dalam kerangka hukum Islam, kondisi semacam ini adalah bentuk nyata dari *zhulm* (kezaliman struktural) yang melanggar tujuan utama syariat Islam (*maqâshid al-syarî'ah*), terutama dalam menjaga kehidupan (*hifzh an-nafs*) dan martabat manusia (*hifzh al-'irdh*).<sup>79</sup>

Tradisi Islam memiliki sejarah panjang dalam memperjuangkan pembebasan dari perbudakan. Bahkan, secara bertahap Al-Qur'an mendorong proses abolisi terhadap praktik ini, melalui anjuran pembebasan budak sebagai penebusan dosa, tindakan kebajikan, dan penyempurnaan iman. Dalam QS. al-Balad/90: 13, Allah menyebut pembebasan budak (*fakku raqabah*) sebagai salah satu amal utama yang membawa seseorang ke jalan kebaikan. Selain itu, QS. at-Taubah/9: 60 menegaskan bahwa salah satu kategori penerima zakat adalah kelompok *riqâb* orang-orang yang sedang dalam proses pembebasan dari perbudakan. Ayat ini tidak hanya memiliki dimensi normatif, tetapi juga memberikan fondasi yurisprudensial bahwa kebebasan manusia merupakan tujuan sah dari distribusi kekayaan dalam Islam.

Di era kontemporer, banyak sarjana Muslim menafsirkan ulang makna *riqâb* dalam konteks perbudakan modern, termasuk dalam konteks *women trafficking*. Yusuf al-Qardhawi, misalnya, dalam karyanya *Fiqh al-Zakâh*, menyatakan bahwa istilah *riqâb* harus dipahami secara lebih kontekstual sebagai individu-individu yang terperangkap dalam struktur ketidakmerdekaan yang kompleks, seperti para korban perdagangan manusia, pekerja migran ilegal, dan

---

<sup>78</sup>Fabrizio Sarrica, *et.al.*, *Global Report on Trafficking in Persons*, New York: UNODC Research, 2022, hal. xiii

<sup>79</sup>Jasser Auda, *Maqâsid al-Sharî'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, ..., hal. 45-46.

perempuan yang dieksploitasi secara seksual.<sup>80</sup> Dalam pemikiran yang sama, Syed Khalid Rashid menggarisbawahi bahwa makna kebebasan dalam Islam tidak terbatas pada pembebasan status budak secara formal, tetapi juga mencakup pembebasan dari segala bentuk penindasan ekonomi, hukum, dan sosial.<sup>81</sup>

Kebebasan dalam Islam tidak pernah bersifat mutlak tanpa arah. Ia senantiasa berkorelasi dengan prinsip tanggung jawab (*mas'ûliyyah*) dan kehendak untuk menjalani hidup secara bermakna. Kebebasan sejati adalah kebebasan yang memungkinkan individu untuk memenuhi tanggung jawab spiritual, sosial, dan hukum mereka sebagai hamba Tuhan dan anggota masyarakat. Oleh sebab itu, Islam mengajarkan bahwa seseorang tidak bisa dibebani hukum atau tanggung jawab moral kecuali jika ia memiliki kemampuan dan kebebasan untuk memilih. Kaidah fiqh *lâ talkîfa illâ bi qudrah* (“tidak ada taklif kecuali dengan kemampuan”) menegaskan prinsip ini.<sup>82</sup> Maka, dalam konteks korban *trafficking*, mereka bukan hanya mengalami kerugian fisik dan psikis, tetapi juga terhalang dalam memenuhi tanggung jawab spiritualnya. Dengan kata lain, membebaskan mereka adalah bukan semata tindakan sosial, melainkan juga bentuk pemulihan spiritual dan eksistensial yang sejalan dengan mandat agama.

Pemikiran para sarjana modern seperti Muhammad Asad dan Jasser Auda menambahkan dimensi baru dalam memahami *hurriyyah*. Muhammad Asad, dalam tafsir *The Message of the Qur'an*, menekankan bahwa kebebasan dalam Islam mencakup seluruh aspek kehidupan manusia: fisik, intelektual, spiritual, dan sosial.<sup>83</sup> Kebebasan ini adalah syarat bagi tumbuhnya pribadi yang utuh dan bertanggung jawab, yang tidak hanya hidup untuk dirinya sendiri, tetapi juga untuk masyarakatnya. Sementara Jasser Auda dalam pendekatan *maqâshid al-syarî'ah*-nya, mengusulkan bahwa prinsip kebebasan harus menjadi kunci dalam membaca ulang hukum Islam dalam dunia modern, agar dapat merespon dengan adil terhadap kompleksitas kekerasan dan ketidakadilan sosial.<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 43.

<sup>81</sup>Muhammad Suleman Nasir, *et.al.*, "Analysis of the Recipients of Zakat and the Current Situation," dalam *International Conference of Zakat*, 7-8 October 2020, Surabaya, hal. 1-8

<sup>82</sup>Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jakarta: Gema Insani Press, 2011, hal. 354

<sup>83</sup>Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, ..., hal. 354

<sup>84</sup>Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dâr al-Andalus, 1980, hal. 34-35.

Secara praktis, nilai *hurriyyah* telah mendorong munculnya berbagai inisiatif berbasis keislaman dalam pembebasan korban *women trafficking*. Di beberapa negara Muslim, lembaga zakat dan filantropi telah mulai mengalokasikan sebagian dana untuk penyediaan shelter bagi perempuan korban kekerasan, penyuluhan hukum, serta pelatihan ekonomi pasca-trauma. Ini merupakan langkah aplikatif dari pemahaman bahwa zakat tidak hanya berfungsi sebagai ibadah ritual, tetapi juga sebagai instrumen keadilan sosial.<sup>85</sup> Organisasi seperti Islamic Relief Worldwide dan Humanitarian Forum misalnya, telah mempraktikkan pendekatan ini dalam program-program bantuan berbasis nilai *hurriyyah* dan *karâmah*.<sup>86</sup>

Dari seluruh uraian ini, dapat disimpulkan bahwa kebebasan (*hurriyyah*) dalam Islam bukanlah sekadar nilai teoretis, melainkan prinsip hidup yang operatif. Dalam konteks perbudakan modern seperti *women trafficking*, konsep ini harus dijadikan dasar teologis, moral, dan yurisprudensial dalam upaya pembebasan korban. Implementasinya tidak hanya mencakup pembebasan fisik, tetapi juga pemulihan martabat, penguatan kapasitas hidup, dan reintegrasi sosial. Dengan demikian, pembebasan perempuan dari sistem *trafficking* adalah bagian dari jihad kemanusiaan yang diperintahkan agama, dan tidak dapat dipisahkan dari upaya mewujudkan keadilan yang menjadi misi utama risalah Islam.

### 3. Musawah (Kesetaraan) dalam Islam dan Relevansinya terhadap Pembebasan Korban *Women Trafficking*.

Konsep *musāwah* dalam Islam memiliki akar yang sangat kuat dalam Al-Qur'an dan tradisi etis Islam, terutama menyangkut kesetaraan spiritual dan hak setiap manusia di hadapan Allah. Prinsip ini secara eksplisit ditegaskan dalam QS. Al-Hujurat/49: 13, yang menyatakan bahwa manusia diciptakan dalam keragaman tetapi derajat tertinggi ditentukan oleh takwa, bukan identitas lahiriah atau status sosial. Pemaknaan ini memberi pijakan bahwa tidak boleh ada sistem yang memulai dari anggapan bahwa satu kelompok memiliki hak lebih besar atas hidup, kehormatan, atau kebebasan dibandingkan kelompok lain. Semua orang dipandang setara, sehingga penindasan terhadap perempuan khususnya dalam bentuk *women trafficking* berarti menolak sentralitas nilai Islam tentang kesetaraan dasar.

Pengalaman nyata perempuan sosial korban *trafficking* menunjukkan fragilisasi total terhadap status manusia mereka. Mereka

---

<sup>85</sup>Tariq Ramadan, *Islamic Ethics and Liberation*, Oxford: Oxford University Press, 2009, hal. 142-151

<sup>86</sup>Jasser Auda, *Maqâsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, ..., hal. 45-46.

dijadikan komoditas, kehilangan kendali atas diri, hak ekonomi, dan bahkan identitas hukum serta sosial.<sup>87</sup> Dalam praktik ini, mereka tidak hanya mengalami perbudakan fisik, tetapi juga dibatasi ruang gerak mereka secara sosial dan hukum, dijauhkan dari akses layanan kesehatan, pendidikan, pekerjaan bermarwah, serta perlindungan hukum yang seharusnya tersedia bagi setiap warga negara. *Musâwah* menuntut agar mereka diperlakukan sebagai manusia seutuhnya yang berhak atas pemulihan, bukan sekadar subjek empati yang dibantu sesaat.

Gerakan global "*Musâwah*" yang mengadopsi nama dari prinsip ini menjadi bukti bahwa kesetaraan bukan hanya konsep normatif, melainkan juga alat advokasi hukum dan sosial yang efektif.<sup>88</sup> Organisasi ini melewati lintas negara dan budaya dengan menyatukan sarjana, aktivis, dan penyintas perempuan untuk memperjuangkan kesetaraan berdasarkan ajaran Islam yang progresif. Klaim mereka tidak mengingkari nilai-nilai syariah, tetapi menuntut pembacaan ulang teks yang memberdayakan perempuan, menolak diskriminasi, dan mempromosikan kebijakan publik berbasis keadilan. Konsep ini sangat relevan terhadap perempuan korban *trafficking*, karena mereka memerlukan perlindungan yang setara dengan korban lain, akses hukum, pendidikan, dan reintegrasi sosial yang layak seluruhnya sebagai hak, bukan sebagai belas kasih.

Selain itu, *musâwah* juga mendorong interpretasi ulang terhadap hukum zakat. Misalnya, golongan *riqâb*, *gârimîn*, dan *fi sabilillâh*, yang dalam tafsiran klasik ditujukan untuk pembebasan budak atau pelunasan utang, dapat dialihkan untuk mendukung rehabilitasi korban trafficking yang kehilangan kebebasan dan martabat secara struktural.<sup>89</sup> Dalam kerangka ini, zakat tidak hanya soal amal ritual, melainkan instrumen keadilan distributif yang memberikan akses setara kepada kelompok paling rentan tanpa pandang gender.

Dalam diskusi fiqh kontemporer, para sarjana seperti Syed Khalid Rashid mengusulkan pendekatan legal yang inklusif terhadap korban *trafficking*, dengan menjadikannya sebagai bagian dari kelompok penerima zakat yang memiliki hak sama untuk dipulihkan sebagai

---

<sup>87</sup>Ziba Mirhosseini, "Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah," dalam *Musawah For Equality in the Family*, Vol. 1, 2009, hal. 75

<sup>88</sup>Zaklina Dworska, "Musawah Movement's Activism for Women's Rights as Strengthening the Trend of Islamic Feminism", dalam *Journal Of The Catholic Social Thought*, 2024, hal. 278-291.

<sup>89</sup>Muhammad Suleman Nasir, *et.al.*, "Analysis of the Recipients of Zakat and the Current Situation," dalam *International Conference of Zakat*, 7-8 October 2020, ..., hal. 1-8.

bentuk musāwah.<sup>90</sup> Hal ini penting karena seringkali korban perempuan dipandang sebagai subjek yang ‘berbeda’ dan bukan entitas yang memiliki hak penuh dalam sistem hukum dan sosial.

Pendapat ini juga menemukan resonansi dalam karya pemikir Muslim modern seperti Ziba Mir-Hosseini, yang menekankan bahwa kesetaraan gender adalah nilai Qur’ani yang tidak bisa dikompromikan. Fiqh yang diskriminatif tidak hanya melanggar prinsip keadilan tetapi juga mengabaikan mesyarakat yang plural dan marjinal. Dalam pandangan Mir-Hosseini, upaya membebaskan korban *Trafficking* berkait langsung dengan proses mengaktualisasi musāwah dalam praktik hukum dan budaya Islam.<sup>91</sup>

Prinsip musāwah juga menyentuh aspek hukuman dan rehabilitasi dalam sistem peradilan Islam. Prinsip *restorative justice* dalam tradisi Islam dikenal dengan istilah *ishlâh* mendorong pemulihan korban secara komprehensif. Korban *trafficking* tidak hanya butuh restitusi atau kompensasi, tetapi integrasi sosial dan pemulihan kemampuan hidup layaknya warga yang diakui haknya secara utuh.<sup>92</sup> Kesetaraan juga menuntut agar korban tidak dikucilkan karena status trauma, tetapi diberi hak yang sama untuk mendapatkan layanan kesehatan, pendidikan, dan perlindungan sosial.

Ada pula peran kuat dari lembaga Islam seperti Islamic Relief Worldwide yang menerapkan pendekatan berbasis hak dan kesetaraan dalam program-program anti-*trafficking*. Mereka tidak membedakan gender korban, tetapi memperlakukan mereka dengan akses setara terhadap sumber daya dan layanan. Studi lapangan dari program di Indonesia dan Pakistan menunjukkan bahwa pendekatan ini mampu mempercepat proses pemulihan dan reintegrasi sosial korban.

Jika kita menelaah lebih dalam, ternyata pelaksanaan *musāwah* menuntut perubahan paradigma dalam seluruh spektrum respons terhadap *trafficking*. Ini mencakup reformasi hukum nasional untuk memprioritaskan hak korban, perubahan kurikulum pendidikan agama untuk menanamkan nilai kesetaraan, hingga penerapan kebijakan

---

<sup>90</sup>Ziba Mirhosseini, "Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari‘ah," dalam *Musawah For Equality in the Family*, Vol. 1, Tahun 2009, hal. 76.

<sup>91</sup>Ariefulloh Ariefulloh et al, "Restorative justice-based criminal case resolution in Salatiga, Indonesia: Islamic law perspective and legal objectives," dalam *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol.23 No. 1, Tahun 2023, hal. 19-36.

<sup>92</sup>Islamic Relief Worldwide, "Establishing Community and Faith-Based Approaches to Safeguarding in Emergency Contexts," dalam *Islamic Relief Journal*, Tahun 2024, hal. 1-17.

ekonomi inklusif yang memberdayakan korban perempuan.<sup>93</sup> *Musâwah* menjadikan korban bukan sebagai objek belas kasih, tetapi agen pemulihan diri yang memiliki hak moral, hukum, dan sosial yang setara.

Secara teologis, kesetaraan ini bukan hanya wacana sosial-politik. Ia adalah prinsip transenden yang menuntut implementasi nyata dalam struktur sosial umat. Tidak boleh ada diskriminasi atau subordinasi yang menjadikan seorang perempuan termarjinalkan karena status atau ketidakhadirannya dalam sistem. Setiap korban *trafficking* memiliki hak yang sama untuk memperoleh bantuan, pendampingan hukum, akses pekerjaan, dan layanan kesehatan sebagaimana warga lainnya.

Dengan demikian, *musâwah* menyediakan landasan konseptual, normatif, dan praktis yang kuat untuk memperjuangkan pembebasan perempuan korban *women trafficking*. Kesetaraan di sini berarti korban diperlakukan tanpa status ‘bantuan donor’, tetapi sebagai warga yang sepenuhnya memiliki hak dalam mewujudkan kembali hidupnya dengan martabat, keamanan, dan kesempatan yang setara.

#### 4. Konsep *Hifzh al-Dîn* dalam Islam dan Relevansinya terhadap Pembebasan Perempuan Korban *Women Trafficking*.

Dalam kerangka pemikiran *maqâshid al-syari'ah*, *hifzh al-dîn* yakni perlindungan terhadap agama menjadi salah satu tujuan syariah yang mendasar. Konsep ini mencakup hak setiap individu Muslim untuk menjalankan keyakinan dan praktik keagamaannya dengan bebas, aman, dan bermartabat tanpa adanya tekanan atau pemaksaan eksternal.<sup>94</sup> Prinsip ini tidak hanya berhubungan dengan aspek ritual formal seperti salat atau puasa, melainkan meresap hingga ke dalam ranah identitas spiritual, etika moral, dan pelayanan hak dasar. Dengan demikian, struktur sosial religius ideal dalam Islam harus menjamin tempat yang aman untuk agama bernafas dan berkembang di setiap level masyarakat.

Ketika perempuan menjadi korban perdagangan manusia (*women trafficking*), perampasan kebebasan beragama kerap menyertai eksploitasi fisik dan psikologis. Dalam banyak kasus yang didokumentasikan oleh UNODC dan IOM, korban dibatasi akses spiritualnya: mereka dilarang melaksanakan ibadah, membaca teks

---

<sup>93</sup>Muhammad Suleman Nasir, *et.al*, "Analysis of the Recipients of Zakat and the Current Situation," dalam *International Conference of Zakat*, 7-8 October 2020, Surabaya, hal. 1-8

<sup>94</sup>Abd Muqsih Ghazali, *et.al.*, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009, hal. 166.

suci, atau pun bergabung dengan komunitas keagamaan.<sup>95</sup> Kondisi ini secara sistemik merampas hak spiritual yang seharusnya menjadi bagian tak terpisahkan dari kebebasan beragama. Dalam pandangan Islam, kehilangan akses tersebut tidak berbeda dengan pencabutan identitas religius seseorang dan ini menjadi ancaman serius terhadap fungsi agama sebagai pelindung dan pengangkat moral manusia.

QS. Al-Baqarah/2: 186 menyatakan bahwa Allah maha mendengar doa setiap hamba yang memanggil-Nya. Ayat ini mencerminkan hak dasar spiritual yang tidak boleh diabaikan bahwa setiap Muslim berhak berkomunikasi langsung dengan Tuhan melalui ibadah dan doa.<sup>96</sup> Jika korban *trafficking* tidak diberi ruang atau ditempatkan dalam situasi di mana hubungan ini berlangsung penuh tekanan, maka mereka kehilangan koneksi spiritual esensial yang menghidupi iman dan ketenangan batinnya.

Selain hak spiritual, identitas agama perempuan Muslim terutama korban *trafficking* sering membentuk fondasi rasa diri (*karâmah insâniyyah*) mereka. Ketika mereka dilarang menjalankan tradisi keagamaan, mereka tidak hanya kehilangan akses spiritual, tetapi juga menghadapi situasi di mana nilai martabat mereka dibantah.<sup>97</sup> Dalam konteks ini, upaya rehabilitasi dan pemulihan korban tidak boleh stop pada rehabilitasi fisik atau psikologis saja, melainkan harus mencakup pemulihan hak beragama secara utuh termasuk pendidikan agama, pendampingan ibadah, serta integrasi komunitas spiritual yang aman.

Pendekatan keadilan restorative dalam Islam menawarkan ruang untuk menyembuhkan trauma korban secara menyeluruh dengan melibatkan aspek spiritual dan agama.<sup>98</sup> Model ini menghadapi pelaku hukum bukan hanya untuk menjatuhkan hukuman, tetapi juga bertujuan memulihkan integritas korban melalui layanan spiritual, bimbingan agama, dan akses komunitas ibadah dengan demikian membangun kembali identitas religius yang pernah diabaikan oleh eksploitasi sistemik.

Lebih jauh, instrumen keuangan Islam seperti zakat dan wakaf memiliki potensi besar untuk mendukung pemulihan spiritual korban *trafficking*. Golongan *riqâb* dalam zakat yang secara klasik dimaknai

<sup>95</sup>Fabrizio Sarrica, *et.al.*, *Global Report on Trafficking in Persons*, New York: UNODC Research, 2022, hal. xiii

<sup>96</sup>Abdullah Saeed and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*, USA: Ashgate Publishing Limited, 2004, hal. 253.

<sup>97</sup>Ziba Mirhosseini, "Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah," dalam *Musawah For Equality in the Family Journal*, Vol. 1, 2009, hal. 77.

<sup>98</sup>Ariefulloh Ariefulloh, *et.al.*, "Restorative Justice-Based Criminal Case Resolution in Salatiga, Indonesia: Islamic Law Perspective and Legal Objectives," dalam *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol.23 No. 1, Tahun 2023, hal. 19-36.

sebagai pembebasan budak dapat diinterpretasi ulang sebagai dana yang membantu rehabilitasi korban *trafficking* agar mereka dapat menjalankan hak agama yang hilang.<sup>99</sup> Wakaf sosial dan wakaf pendidikan juga dapat mendanai safe spaces, fasilitas rehabilitasi keagamaan, atau program pembinaan spiritual yang mendukung stabilisasi iman dan kesejahteraan religius korban. Dalam perspektif *hifzh al-din*, lembaga Islam memikul tanggung jawab moral dan finansial untuk memastikan hak spiritual ini dihidupkan kembali dengan setara.

Pemikiran Islam kontemporer turut menegaskan urgensi hak beragama korban *trafficking*. Abdullah Saeed, dalam kajiannya tentang kebebasan beragama dalam Islam, menekankan bahwa hak spiritual adalah hak universal Islam yang tidak dapat dinegosiasi.<sup>100</sup> Sementara itu, Jasser Auda menyarankan agar kebijakan berbasis maqasid mencakup pemulihan spiritual korban sebagai bagian dari pendekatan hukum dan sosial.<sup>101</sup> Dalam konteks *trafficking*, respons hukum Islam modern harus memperhitungkan pemulihan spiri-tualitas bersama pemulihan fisik dan hukum sebagai syarat keadilan substantif.

Aspek struktural yang membuat korban kehilangan akses ke pendidikan agama atau komunitas keagamaan menjadi tantangan tersendiri. Perempuan dari komunitas marginal banyak yang tidak memperoleh pendampingan spiritual karena status sosial atau ekonomi mereka. Dalam konteks Islam moderat dan inklusif, hal ini menjadi tanggung jawab kolektif: lembaga dakwah, pesantren, majelis taklim, dan komunitas masjid harus menyertakan pembebasan korban *trafficking* dalam agenda spiritual mereka.<sup>102</sup> Hal ini selaras dengan tujuan *hifzh al-din* yang menuntut pendirian sistem sosial beragama yang inklusif dan memfasilitasi hak semuanya.

Secara historis, Islam telah menunjukkan praktik pembebasan budak sebagai bagian dari misi spiritual dan sosial. Nabi Muhammad SAW membebaskan budak perempuan seperti Shafiyyah dan Umm Ayman, memberikan dukungan dan mentor spiritual agar hidup bebas

---

<sup>99</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 43.

<sup>100</sup>Abdullah Saeed and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*, USA: Ashgate Publishing Limited, 2004, hal. 254.

<sup>101</sup>Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, ..., hal. 18-25.

<sup>102</sup>Jonathan Brown, *Slavery and Islam*, Oxford: Oneworld Publications, 2020, hal. 95-102.

dan bermartabat.<sup>103</sup> Dalam konteks modern, *women trafficking* adalah manifestasi kontemporer dari perbudakan; oleh karenanya, respons Islam terhadapnya seharusnya bersifat kontekstual dan berlandaskan pada strategi pembebasan spiritual yang memperkuat iman dan martabat.

Evaluasi lapangan oleh Islamic Relief Worldwide melaporkan bahwa korban yang memperoleh layanan pendampingan spiritual turut menunjukkan peningkatan rasa aman, pemulihan kepercayaan spiritual, dan penguatan identitas beragama.<sup>104</sup> Hal ini menegaskan bahwa pemulihan spiritual bukan sekadar aspek tambahan, tetapi bagian integral dari pemulihan *hifzh al-dîn* yang menyeluruh.

Pada akhirnya, menghadirkan pembebasan perempuan korban *Trafficking* sebagai bagian dari realisasi *hifzh al-dîn* bukan hanya urusan moral atau spiritual semata, melainkan wajib teologis. Pendekatan ini menuntut legalitas, lembaga ekonomi Islam, rehabilitasi restoratif, serta pendampingan spiritual semua dirancang untuk memulihkan hak agama yang direnggut. Islam menawarkan kerangka hukum, moral dan etis untuk menjadikan pembebasan bukan hanya soal mengakhiri kekerasan, tetapi juga memulihkan iman dan hubungan spiritual korban dengan Tuhan. Itu bukan hanya amal, tetapi amanah suci terhadap kebebasan spiritual setiap individu.

##### 5. *Hifzh an-Nafs* dalam Islam dan Hubungannya dengan Pembebasan Korban *Women Trafficking*.

Dalam kerangka *maqâshid al-syarî'ah*, konsep *hifzh an-nafs* atau perlindungan jiwa manusia merupakan salah satu dari lima tujuan utama hukum Islam (*al-kuliyât al-khams*), di samping pelestarian agama (*hifzh al-dîn*), akal (*hifzh al-'aql*), keturunan (*hifzh an-nasl*), dan harta (*hifzh al-mâl*).<sup>105</sup> Konsep ini tidak hanya mencakup perlindungan dari kematian fisik, tetapi juga mencakup upaya menyelamatkan manusia dari kerusakan psikologis, eksploitasi, tekanan sosial, dan kekerasan sistemik.<sup>106</sup> Dalam konteks ini, perempuan korban *Women trafficking* merupakan kelompok yang sangat rentan terhadap ancaman terhadap jiwa dalam pengertian luas: tubuh mereka dieksploitasi, hak

---

<sup>103</sup>Amina Wadud, *Qur'an and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 74-78.

<sup>104</sup>Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2002, hal. 81-83.

<sup>105</sup>Abd Muqsih Ghazali, *et.al., Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009, hal. 166.

<sup>106</sup>Jasser Auda, *Maqâsid al-Sharî'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, ..., hal. 23-27.

mereka dilanggar, dan eksistensi kemanusiaan mereka tereduksi menjadi komoditas pasar gelap.

Dalam praktiknya, *trafficking in persons*, khususnya terhadap perempuan, mengakibatkan degradasi terhadap integritas fisik dan mental yang dapat disamakan dengan kondisi perbudakan.<sup>107</sup> Seorang korban tidak hanya kehilangan otonomi tubuh, tetapi juga akses terhadap hak hidup yang layak dan aman. Oleh karena itu, pembebasan mereka dari jerat perdagangan manusia bukan sekadar tindakan moral, tetapi sebuah kewajiban hukum dalam perspektif maqasid.<sup>108</sup> Dalam konteks ini, prinsip *hifzh an-nafs* harus diterjemahkan sebagai mandat aktif untuk menghapus segala bentuk penindasan yang mengancam keberlangsungan hidup korban.

Penguatan relevansi konsep ini dapat ditemukan dalam ayat Al-Qur'an QS. al-Ma'idah/5: 32, yang menyatakan bahwa siapa pun yang menyelamatkan satu jiwa, seolah-olah dia telah menyelamatkan seluruh umat manusia. Tafsir klasik seperti Tafsir at-Tabari menjelaskan bahwa ayat ini memiliki cakupan universal, tidak hanya terbatas pada konteks kriminalitas, tetapi juga mencakup kewajiban menyelamatkan dari situasi yang menyebabkan kehancuran manusia secara fisik maupun moral.<sup>109</sup> Dalam konteks perempuan korban *trafficking*, penyelamatan tidak hanya berbentuk fisik, tetapi juga penguatan daya hidup melalui rehabilitasi medis, pemulihan psikososial, serta pemulihan martabat individu.

Menurut al-Ghazali dalam al-Mustasfa, menjaga jiwa merupakan pondasi utama dari keberlangsungan tatanan sosial Islam.<sup>110</sup> Tanpa jaminan atas keselamatan jiwa, baik dalam pengertian literal maupun simbolik, maka struktur masyarakat akan berada dalam kekacauan moral. Artinya, setiap sistem hukum Islam harus menjadikan perlindungan jiwa sebagai landasan setiap kebijakan dan fatwa, terlebih lagi ketika menghadapi korban kekerasan sistemik seperti perdagangan manusia.

Jasser Auda, dalam kerangka maqasidnya yang bersifat dinamis dan multi-dimensi, mengembangkan gagasan bahwa perlindungan jiwa tidak hanya berarti menyelamatkan dari kematian, tetapi juga

---

<sup>107</sup>Fabrizio Sarrica, *et.al.*, *Global Report on Trafficking in Persons*, New York: UNODC Research, 2022, hal. 11-12.

<sup>108</sup>Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, ..., hal. 245-266.

<sup>109</sup>Imam Abu Ja'far Muhammad bin Jarir at-Tabari, *Tafsir ath-Tabari*, diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq al-Bakri, *et.al.*, dari judul *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ây Al-Qur'ân*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, hal. 121.

<sup>110</sup>Abd Muqsih Ghazali, *et.al.*, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009, hal. 166.

mengupayakan hadirnya *quality of life* sebagai bentuk pelestarian nilai-nilai kehidupan yang Islami.<sup>111</sup> Ini meliputi dimensi kesejahteraan, rasa aman, hak untuk tidak ditindas, dan jaminan perlindungan hukum. Dengan demikian, upaya menyelamatkan perempuan korban *trafficking* merupakan bentuk konkret pelaksanaan maqasid yang kontekstual, kontemporer, dan berkeadilan.

Lebih lanjut, dalam fiqh *al-huqûq al-insâniyyah*, para ulama kontemporer menekankan bahwa setiap manusia, termasuk perempuan korban perdagangan manusia, memiliki *haqq al-hayâh* (hak untuk hidup secara layak).<sup>112</sup> Maka, segala bentuk pembiaran terhadap eksploitasi seksual dan kerja paksa merupakan pengingkaran terhadap maqasid yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Sebagaimana ditegaskan oleh Yusuf al-Qardhawi, maqasid bukan sekadar teori hukum, tetapi juga harus menjadi instrumen perjuangan sosial dalam menegakkan keadilan dan menolak kezhaliman.<sup>113</sup>

Situasi *trafficking* modern secara faktual menciptakan kondisi di mana korban mengalami penderitaan psikis yang sangat dalam, termasuk trauma berat (PTSD), ketakutan, perasaan tidak aman, serta depresi berkepanjangan.<sup>114</sup> Studi dari WHO dan UNODC menyebutkan bahwa perempuan korban *trafficking* mengalami kecenderungan lebih tinggi untuk bunuh diri akibat keterasingan dan kehilangan harapan hidup. Hal ini menegaskan bahwa perlindungan jiwa (*hifzh an-nafs*) tidak bisa hanya dipahami sebagai penyelamatan dari pembunuhan fisik, tetapi juga sebagai perlindungan dari pembunuhan psikologis yang berlangsung secara sistematis.

Dalam pengertian ini, pendekatan yang dikembangkan oleh organisasi kemanusiaan berbasis Islam seperti Islamic Relief dan Muslim Aid yang mengintegrasikan bantuan medis, psikososial, hukum, dan spiritual dalam pemulihan korban *trafficking* patut dianggap sebagai manifestasi kontemporer dari *maqâshid al-syarî'ah*. Bahkan beberapa negara Muslim telah mulai memasukkan pemenuhan hak-hak korban *trafficking* ke dalam legislasi berbasis maqasid, seperti Maroko dan Malaysia. Jika ditinjau lebih lanjut, prinsip *hifzh an-nafs*

<sup>111</sup>Jasser Auda, *Maqâsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, ..., hal. 23–27.

<sup>112</sup>Wahbah Az-Zuhaili. *Fiqh Islam wa Adillatuhu*. Jakarta: Gema Insani Press, 2011, hal. 354.

<sup>113</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 43

<sup>114</sup>Jody Clay-Warner, *et.al.*, "Violence Predicts Physical Health Consequences of Human Trafficking: Findings From a Longitudinal Study of labor Trafficking in Ghana," dalam *Social Science & Medicine*, Vol. 279 No. 11, Tahun 2021, hal. 18-43

juga memiliki dimensi protektif terhadap masyarakat secara kolektif. Ibnu Ashur dalam *maqâshid al-syari'ah al-Islâmiyyah* menekankan bahwa menjaga jiwa bukan hanya dalam konteks individual, tetapi juga menjaga masyarakat dari praktik sosial yang merusak moralitas umum.<sup>115</sup> Oleh karena itu, membiarkan praktek *trafficking* berlangsung tanpa intervensi struktural adalah bentuk pengabaian terhadap prinsip maqasid yang menyeluruh.

Amina Wadud dalam pendekatan tafsir feminis menyatakan bahwa penafsiran maqasid harus responsif terhadap pengalaman perempuan, khususnya perempuan yang mengalami marginalisasi ganda seperti korban *trafficking*.<sup>116</sup> Konsep perlindungan jiwa harus dibaca sebagai upaya mewujudkan keadilan substantif bagi perempuan melalui transformasi sosial, bukan hanya simbolik atau legalistik. Dengan demikian, pembebasan korban *women trafficking* menjadi bagian dari agenda kesetaraan yang berakar dalam nilai-nilai Islam.

6. *Hifzh al-'Aql* (Penjagaan Akal) dan Kaitannya dengan Pembebasan Korban *Women Trafficking*.

Konsep *hifzh al-'aql* atau penjagaan akal merupakan salah satu dari lima tujuan utama syariat Islam (*al-darûrîyât al-khamsah, maqâshid al-syari'ah*), yakni perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Menurut pemikiran klasik dan kontemporer, akal bukan hanya instrumen intelektual, melainkan fondasi moral dan eksistensial manusia yang mengikatnya pada kemanusiaan dan kemuliaan kodrati. Islam memerintahkan umatnya menjaga dan mengembangkan akal melalui pendidikan, refleksi kritis, serta pelarangan terhadap hal-hal yang merusak akal seperti konsumsi minuman keras dan zat adiktif.<sup>117</sup> Sebagaimana ditegaskan bahwa menjaga akal melibatkan dua aspek: protektif hindari zat rusak pikiran, serta produktif galakkan ilmu dan berpikir.<sup>118</sup>

Dalam konteks *women trafficking*, akal korban tidak hanya diserang oleh eksploitasi fisik, tetapi juga mengalami degradasi psikologis yang sistemik. Identitas intelektual dan kapasitas penalaran mereka dipatahkan melalui trauma berkelanjutan, manipulasi, isolasi sosial, dan stigma. Kehilangan kemampuan berpikir jernih, membuat

---

<sup>115</sup>Ibnu 'Ashur, *Maqâshid al-Shari'ah al-Islâmiyyah*, Amman: Dâr al-Nafâ'is, 2001, hal. 203-208.

<sup>116</sup>Amina Wadud, *Qur'an and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 96-98.

<sup>117</sup>Mayola Andika, "Penafsiran Ayat-Ayat Hifzh Al-'Aql Perspektif Tafsir Maqâsidi," *Tesis*, Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2020, hal. 32.

<sup>118</sup>Abd Muqsih Ghazali, *et.al., Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009, hal. 166.

keputusan, atau sekadar memelihara harapan hidup menjadi nyata. Di sinilah urgensi *hifzh al-'aql* terasa sangat relevan: pembebasan korban tak cukup secara fisik, tetapi harus melibatkan upaya pemulihan kapasitas kognitif dan stabilitas psikologis.

Secara teologis, pembebasan korban *trafficking* sejalan dengan amanat Qur'an, yang menekankan penggunaan akal sebagai sarana pemahaman, pertimbangan moral, dan kapasitas pengambilan keputusan seperti perintah membaca dan perenungan.<sup>119</sup> Ketika akal korban hancur karena trauma atau trauma induktif, maka secara spiritual dan sosial mereka tetap tertindas meski fisiknya bebas. Islam menuntut agar pembebasan mencakup restorasi hak akal untuk berpikir, berefleksi, dan membuat pilihan.

Selain itu, para pemikir kontemporer seperti Jasser Auda menyarankan agar praktik maqasid diterjemahkan secara maknawi ke dalam konteks masa kini. Mereka menyatakan bahwa *hifzh al-'aql* hendaknya menjangkau kebebasan berpendapat, akses pendidikan, dan pemulihan intelektual bagi korban.<sup>120</sup> Ini memberi makna bahwa norma syariat bukan sekadar menjaga individu dari kerusakan mental, tapi juga aktif menghidupkan ulang kemampuan berpikir. Dalam kasus *women trafficking*, wajib ada program pendidikan, konseling psikososial, dan akses komunitas yang memfasilitasi pemulihan akal korban.

Dalam pendekatan Islam kontemporer terhadap anti-*trafficking*, kajian seperti dalam *Islamic Law and human trafficking: The Ethical and Legal Frameworks* menekankan bahwa maqasid menyediakan pijakan etis dan praktis untuk melindungi martabat manusia termasuk intelektual mereka. Hukum Islam tidak sekadar menolak eksploitasi, tetapi juga menjaga nilai-nilai pemuliaan akal dan menuntut restorasi kondisi akal bagi korban.<sup>121</sup> Ini diimplementasikan lewat kebijakan preventif dan rehabilitatif berbasis nilai-nilai syariah dan edukasi.

Lebih lanjut, pada tataran makro, strategi lembaga Islam seperti zakat dan wakaf bisa difungsikan untuk mendanai program pendidikan dan terapi untuk korban *trafficking*. Zakat keluarga yang mencakup golongan yang kehilangan kapasitas mental dan legal (seperti *gârimîn*

---

<sup>119</sup>Maryam dan Syaiful Anwar, "Relasi Al-Qur'an, Akal, Dan Filsafat: Implikasi Bagi Pendidikan Islam di Era Global," dalam *Abuya: Jurnal Pendidikan Dasar*, Vol. 10 No. 10, Tahun 2024, hal. 12.

<sup>120</sup>Jasser Auda, *Maqâsid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: IIIT, 2008, hal. 35-37.

<sup>121</sup>Saber Rashdi, "Islamic Law and Human Trafficking: The Ethical and Legal Frameworks," dalam *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, Vol. 9 No. 1, Tahun 2024, hal. 47-60.

atau *riqâb* reinterpretasi) bisa digunakan untuk membantu pemulihan akal melalui pelatihan, pendampingan, dan reintegrasi sosial.<sup>122</sup> Ini merupakan manifestasi konkret dari tanggung jawab kolektif Islam terhadap pemulihan kapasitas berpikir korban.

Secara historis, umat Islam telah mengedepankan pendidikan dan ilmu sebagai jalan pemuliaan akal. Misalnya, tradisi ilmiah era keemasan Islam adalah contoh bagaimana Islam mengintegrasikan akal dan iman.<sup>123</sup> Ketika akal korban *trafficking* dirusak, maka upaya restorasi harus menempatkan mereka kembali dalam ekosistem pembelajaran dan kebebasan intelektual. Tanpa restorasi kapabilitas berpikir, pemulangan mereka ke komunitas hanyalah replika ketertindasan sehingga *hifzh al-'aql* menjadi fondasi utama dalam keadilan pemulihan.

Lebih detail, pusat pemulihan korban *trafficking* yang memfasilitasi stabilisasi mental, konseling, dan pelatihan keterampilan harus dianggap sebagai upaya penegakan *hifzh al-'aql*. Ini bukan sekadar teknis medis, tetapi restorasi syar'i terhadap akal yang telah dilukai akibat perbudakan modern yang harus dipulihkan dalam struktur moral dan sosial melalui pendekatan maqasidiyah.<sup>124</sup>

Keunggulan perspektif maqasid dalam konteks ini adalah tidak hanya fokus pada restitusi mengambil korban dari tangan eksploitasi tapi juga menstruktur pemulihan jiwa dan akal sebagai bagian integral keberadaban. Tanpa memulihkan akal, korban tetap termarginalkan secara epistemik terasing dari kemampuan berpikir, memilih, dan berdaya. Inilah latihan kolektif keberadaban Islam: mengembalikan manusia, utuh dengan akalnya.

#### 7. Relevansi Konsep *Hifzh an-Nasl* terhadap Pembebasan Korban *Women Trafficking*.

Konsep *hifzh an-nasl* (perlindungan terhadap keturunan) merupakan salah satu dari lima prinsip utama dalam *maqâshid al-syarî'ah* yang bertujuan menjaga tatanan masyarakat melalui perlindungan institusi keluarga, kehormatan, dan keberlangsungan generasi manusia. Dalam diskursus klasik maupun kontemporer, *hifzh an-nasl* memiliki posisi yang sangat sentral karena terkait erat dengan

<sup>122</sup>Abd Kadir Arno, "Wakaf Produktif Sebagai Instrumen Kesejahteraan Sosial dan Pemberdayaan Ekonomi Umat," dalam *DINAMIS- Journal of Islamic Management And Bussines*, Vol. 1 No. 2, Tahun 2018, hal. 41-51.

<sup>123</sup>Nola Ariesta Elvan et al, "Sejarah Pendidikan Islam Dari Klasik, Pertengahan, Dan Modern," dalam *Quoba: Jurnal Pendidikan*, Vol. 1 No. 2, Tahun 2024, hal. 130-141.

<sup>124</sup>Nur Intan Harahap, "Trauma Healing Bencana Perspektif Islam dan Barat (Sufi Healing dan Konseling Traumatik)," dalam *Al-Irsyad: Jurnal Bimbingan Konseling Islam*, Vol. 1 No. 2, Tahun 2019, hal. 311-324.

struktur sosial dan norma-norma etika yang mengatur relasi antara jenis kelamin, pernikahan, dan tanggung jawab sosial terhadap anak-anak serta perempuan. Ketika prinsip ini dikaitkan dengan praktik perdagangan manusia, khususnya *women trafficking*, maka terdapat urgensi untuk melihat bagaimana nilai-nilai Islam bisa menjadi kerangka normatif dalam membebaskan dan melindungi korban. *women trafficking* seringkali menyebabkan kerusakan mendalam pada struktur keluarga, menghancurkan martabat perempuan, dan menciptakan siklus trauma antargenerasi. Oleh karena itu, pemaknaan ulang terhadap *hifzh an-nasl* dalam konteks ini sangat relevan dan mendesak.



## BAB IV

### KONTEKSTUALISASI INSPIRASI AL-QUR'AN UNTUK MENGATASI PROBLEM KORBAN *WOMEN TRAFFICKING* MELALUI MEKANISME ZAKAT

#### A. Korban *Women Trafficking* sebagai *Ashnâf* Zakat Perspektif Kebahasaan

Penelitian ini bertujuan mengkaji ulang makna kata *riqâb* dalam Al-Qur'an melalui pendekatan semantik Toshihiko Izutsu<sup>1</sup> serta mengeksplorasi relevansinya dalam konteks kontemporer, khususnya terhadap korban *women trafficking*. Hasil kajian menunjukkan bahwa korban *women trafficking* memiliki kesamaan substansial dengan beberapa kelompok penerima zakat (*ashnâf*), terutama *riqâb*<sup>2</sup>, *garim*, dan *fi sabîlillâh*. Mereka hidup dalam kondisi ketergantungan dan kehilangan kebebasan sebagaimana budak dalam konsep *riqâb*, sering kali terjerat utang seperti dalam kategori *garima*, dan membutuhkan dukungan untuk pemulihan serta reintegrasi sosial yang dapat dikaitkan dengan *fi sabîlillâh*. Pendekatan ini membuka ruang baru untuk reinterpretasi sosial terhadap makna-makna *ashnâf* zakat dalam menjawab problematika keadilan dan kemanusiaan masa kini.

---

<sup>1</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hal. 110-112.

<sup>2</sup>Nur Ibadi, "Is Human Trafficking's Victim Receive Zakat As Riqab: Zakat Distribution at East Java Philanthropic Organizations," dalam *Jurnal Al-Risalah*, Vol. 22 No. 1, Tahun 2022, hal 17.

## 1. *Gârim* Perspektif Kebahasaan

### a. Makna Pra Qur'anik

Istilah "*gârim*" berasal dari akar kata *غَرِمَ - يَغْرِمُ* yang bermakna dasar "menanggung beban" atau "memikul sesuatu yang wajib dibayar," khususnya dalam bentuk utang (*dayn*).<sup>3</sup> Dalam pengertian lugas, *al-gârim* adalah orang yang menanggung utang. Kata *al-gurm* atau *al-garamah* merujuk pada kewajiban membayar, baik dalam konteks ekonomi maupun sanksi. Makna paling utama dari *gârim* adalah orang yang memikul utang berat, baik karena kebutuhan mendesak maupun karena terlibat dalam perjanjian penjaminan.

*Gârim* dalam penggunaan bahasa Arab juga bisa merujuk pada dua pihak yang saling terkait secara hukum: orang yang memiliki utang (peminjam) dan orang yang menagihnya (kreditur). Di luar ranah hukum dan fikih, akar kata *gh-r-m* juga memiliki muatan sastra dan simbolik yang kaya. Kata *gharam*, misalnya, digunakan dalam puisi Arab untuk menggambarkan rasa cinta yang mendalam, penderitaan batin, atau azab yang melekat secara permanen.

Kesimpulannya, istilah *gârim* memiliki cakupan makna yang luas dan dalam: mulai dari individu yang menanggung beban finansial berat, orang yang terikat oleh kewajiban moral, hingga simbol keterikatan emosional dan penderitaan eksistensial. Pemahaman ini membuka peluang bagi perluasan aplikasi konsep *gârim*, terutama dalam konteks distribusi zakat.

### b. Makna Qur'anik

Dalam struktur konseptual Al-Qur'an, istilah *gârim* tidak sekadar menunjuk pada individu yang terbebani hutang, melainkan dimasukkan ke dalam jaringan makna etis dan sosial yang bernilai ibadah. Surah at-Taubah/9: 60 secara eksplisit menyebut *al-gârimîn* sebagai salah satu dari delapan golongan penerima zakat, bersama dengan fakir dan miskin. Hal ini menunjukkan bahwa beban hutang dipandang bukan sekadar persoalan individual, tetapi bagian dari konstruksi sosial yang memerlukan tanggung jawab kolektif.<sup>4</sup>

Pemberian zakat kepada *al-gârimîn* bukan hanya tindakan filantropi, tetapi merupakan bagian dari proses *ṭahārah* (penyucian) harta bagi yang memberi, dan *rahmah* (kasih sayang sosial) bagi yang menerima.<sup>5</sup> Maka terbentuklah relasi semantik dan aksiologis

---

<sup>3</sup>Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab* Jilid 12, ed. ‘Alî al-Yâziġî et al., Beirut: Dâr Sâdir, 1414 H, hal. 436-437.

<sup>4</sup>Fakhr al-Dîn al-Razi, *Tafsîr al-Kabîr au Mafatih al-Ghayb*, tahqiq Sayyid Imran, Jilid 8, Kairo: Dâr al-Hadis, 2012, hal. 307-323.

<sup>5</sup>Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Jakarta: Mizan, 2007, hal. 491.

yang saling terhubung: *gârim* ↔ *zakât* ↔ *thahârah* ↔ *rahmah*. Relasi ini menggambarkan bahwa *gârim* bukanlah subjek marginal yang harus ditutup aibnya, melainkan bagian dari struktur sosial yang harus dipulihkan secara spiritual dan material.<sup>6</sup>

Dengan demikian, Al-Qur'an secara radikal mereformulasi nilai-nilai pra-Qur'anik yang menganggap hutang sebagai aib atau kegagalan moral. Dalam kerangka Qur'anik, status *gârim* justru diangkat sebagai bentuk pengakuan terhadap kondisi kebutuhan yang sah, yang wajib dipenuhi oleh masyarakat melalui zakat.<sup>7</sup> Transformasi ini mengandung pesan etik bahwa solidaritas sosial dan redistribusi kekayaan adalah bentuk nyata dari ibadah dan ketaatan kepada Allah.<sup>8</sup>

### c. Makna Pasca Qur'anik

Istilah *al-gârimîn* adalah bentuk jamak dari *gârim*, yang secara leksikal berarti orang yang menanggung utang hingga tidak mampu melunasinya, meskipun ia masih mampu memenuhi kebutuhan dasar dirinya dan keluarganya. Menurut Quraish Shihab, individu yang tidak memiliki kecukupan hidup sama sekali tergolong fakir atau miskin, bukan *gârim*. Oleh karena itu, zakat dalam kategori ini diperuntukkan bagi mereka yang terlilit utang karena alasan yang sah dan bukan karena konsumsi berlebihan atau maksiat.

Secara syar'i, pengalokasian zakat kepada *gârimîn* mencerminkan kepedulian Islam terhadap keadilan sosial, melindungi baik debitor maupun kreditor. Menurut Imam al-Syafi'i dan Ahmad ibn Hanbal, cakupan ini juga meliputi orang yang mengorbankan hartanya demi kemaslahatan umum atau rekonsiliasi sosial, seperti dalam penyelesaian konflik.

Dalam fikih klasik dan kontemporer, *gârim* dimaknai lebih luas: termasuk korban bencana, ketimpangan struktural, hingga utang karena tanggung jawab sosial. Yusuf al-Qardhawi dan Wahbah al-Zuhayli menjelaskan bahwa zakat untuk *gârimîn* mencakup siapa saja yang terjerat hutang bukan karena maksiat, dan tidak memiliki kemampuan melunasi.

---

<sup>6</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rukes, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 49-56.

<sup>7</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, ..., hal. 110-112.

<sup>8</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal. 20-21.



dianggap telah kehilangan kendali atas hidupnya sendiri. Dalam konteks ini, “leher” menjadi metafora untuk “jiwa” atau nyawa manusia yang tertawan, yang harus dibebaskan dari sistem dominasi dan eksploitasi.

b. Makna Qur’anik

Dalam teks Al-Qur’an, istilah *riqâb* muncul dalam berbagai ayat yang secara khusus membahas isu perbudakan dan pembebasan manusia dari status tidak merdeka. Beberapa ayat penting yang memuat istilah ini antara lain adalah surah at-Taubah/9: 60, yang mencantumkan *riqâb* sebagai salah satu dari delapan golongan penerima zakat. Di sini, pembebasan budak dianggap sebagai bagian integral dari sistem distribusi keadilan sosial. Ayat ini menempatkan *riqâb* sebagai objek dari kewajiban kolektif umat, yaitu zakat, yang memiliki fungsi sosial dan moral. Selanjutnya, dalam surah al-Balad/90: 13, muncul ungkapan “fakku raqabah” yang secara eksplisit berarti “membebaskan budak.” Frasa ini menunjukkan pembebasan sebagai tindakan moral yang luhur, termasuk dalam kategori amal yang berat namun mulia di sisi Tuhan. Kata *riqâb* juga hadir dalam surah an-Nisa/4: 92 dan surah al-Mujadilah/58: 3, yang keduanya menjadikan pembebasan budak sebagai bentuk kafarat atau penebusan dosa, baik dalam kasus pembunuhan tidak sengaja maupun pelanggaran hukum sosial seperti zihar.

Dalam konteks-konteks tersebut, raqabah tidak lagi sekadar merujuk pada bagian tubuh seperti dalam makna asalnya, melainkan mengalami transformasi makna menjadi istilah teknis yang menunjuk pada manusia dalam kondisi perbudakan. Istilah ini secara semantik menggambarkan individu yang terikat oleh sistem sosial yang meniadakan kebebasan dasar, dan oleh karena itu, harus dimerdekakan. Perspektif Toshihiko Izutsu sangat relevan dalam menafsirkan pergeseran makna ini.<sup>13</sup> Menurutnya, terdapat transposisi makna dari simbol tubuh dalam hal ini “leher” ke dalam kerangka relasi sosial, di mana raqabah menjadi lambang dari kondisi ketertindasan struktural. Dengan demikian, Al-Qur’an tidak hanya mengadopsi istilah yang telah eksis dalam budaya Arab, tetapi juga memuat muatan normatif yang mengarahkan transformasi makna tersebut ke arah etika pembebasan dan keadilan sosial. Perubahan semantik ini mencerminkan cara Al-Qur’an membentuk ulang makna-makna kunci dalam kerangka nilai-nilai kemanusiaan.

---

<sup>13</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur’an: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*, ..., hal. 110-112.

c. Makna Pasca-Qur'anik

Istilah *ar-riqâb* (jamak dari raqabah) secara etimologis berarti "leher," namun secara historis berkembang menjadi simbol perbudakan,<sup>14</sup> mengacu pada praktik mengikat tawanan perang yang dijadikan budak. Makna ini merepresentasikan keterikatan fisik dan ketidakbebasan hukum serta sosial. Dalam fikih klasik, *ar-riqâb* merujuk pada budak, khususnya yang sedang dalam proses memerdekakan diri (*mukâtab*). Imam Syafi'i memperbolehkan zakat digunakan untuk membeli dan membebaskan budak. Sementara itu, Mazhab Abu Hanifah memperbolehkan zakat bagi budak, baik yang mukâtab maupun belum, namun dalam bentuk bantuan parsial.<sup>15</sup>

Dalam konteks modern, makna *ar-riqâb* diperluas oleh para ulama seperti Mahmud Syaltut untuk mencakup masyarakat tertindas, seperti wilayah jajahan atau pendudukan militer, yang dipandang mengalami ketidakbebasan serupa dengan perbudakan. Dalam hal ini, zakat dapat diarahkan untuk mendukung pembebasan struktural. Menurut Quraish Shihab, buruh kontrak yang terikat dalam sistem kerja eksploitatif dan tidak dapat keluar kecuali dengan membayar denda besar juga dianggap dalam situasi *riqâb* modern. Karena itu, zakat dapat digunakan untuk membantu mereka membebaskan diri, sejalan dengan maqasid syari'ah yang menekankan keadilan dan kebebasan.<sup>16</sup> Dengan demikian, *ar-riqâb* merupakan konsep dinamis yang dapat diterapkan secara kontekstual pada berbagai bentuk ketertindasan, baik klasik maupun modern, selama didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan Islam.

Korban *women trafficking* secara nyata berada dalam kondisi yang sangat rentan dan termarginalkan secara sistematis.<sup>17</sup> Mereka mengalami subordinasi yang ekstrem, ditandai dengan hilangnya kendali atas tubuh dan keputusan hidup mereka sendiri. Otonomi pribadi mereka dirampas melalui praktik-praktik eksploitasi yang berlangsung secara tersembunyi maupun terang-terangan. Para korban ini dijadikan objek perdagangan ilegal lintas negara maupun dalam negeri, yang memutuskan akses mereka terhadap hak-hak dasar seperti keamanan, kesehatan, dan keadilan hukum.

<sup>14</sup>Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab* Jilid 1, ed. 'Alî al-Yâzîjî, *et al.*, ..., hal. 424.

<sup>15</sup>Abu Abdullah Muhammad bin Idris bin al-Abbas bin Utsman bin Syafi', *Ringkasan Kitab Al-Umm penerjemah Muhammad Yasir Abd Muthalib*, Pusataka Azzam: Jakarta, 2005, hal. 500.

<sup>16</sup>Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 5, Tangerang Selatan: Lentera Hati, hal. 633.

<sup>17</sup>Cornelius Friesendorf, "Pathologies of Security Governance: Efforts Against Human Trafficking in Europe," dalam *Security Dialogue*, Vol. 38 No. 3, Tahun 2007, hal. 381.

Secara struktural, posisi mereka tidak berbeda jauh dari kondisi budak dalam sistem sosial klasik, di mana seseorang menjadi properti pihak lain dan kehilangan kebebasan secara menyeluruh. Bentuk eksploitasi yang dialami mencakup pemaksaan kerja, perbudakan seksual, dan penyanderaan ekonomi. Data dari *United Nations Office on Drugs and Crime* (UNODC) menegaskan bahwa mayoritas korban perdagangan manusia adalah perempuan dan anak perempuan.<sup>18</sup> Mereka dieksploitasi secara seksual dan ekonomis dalam jaringan kejahatan terorganisir, yang sering kali melibatkan praktik kekerasan, intimidasi, dan penipuan. Fakta ini menggarisbawahi bahwa *women trafficking* merupakan bentuk modern dari perbudakan yang telah lama dikecam dalam ajaran agama dan prinsip-prinsip kemanusiaan.

Dalam kerangka usul fikih, pendekatan *tanqîh al-manâth* atau penyaringan terhadap sebab hukum (*'illat*) digunakan untuk meninjau ulang relevansi kategori *riqâb* dalam konteks kekinian. Pendekatan ini memungkinkan pengidentifikasian esensi atau substansi yang menjadi dasar diberlakukannya hukum tertentu. Dalam kasus *riqâb*, *'illat* utama dari kewajiban zakat kepada kelompok ini adalah kondisi hilangnya kebebasan dan kehormatan manusia akibat dominasi struktural. Maka, walaupun bentuknya telah berubah dan tidak lagi berwujud perbudakan formal, substansi perbudakan tetap bisa ditemukan dalam praktik-praktik kontemporer seperti perdagangan manusia.<sup>19</sup>

Berdasarkan analisis ini, para korban *women trafficking* dapat secara normatif dikategorikan sebagai bagian dari *riqâb* dalam arti yang diperluas. Mereka merupakan individu-individu yang terbelenggu, tidak hanya secara fisik, tetapi juga secara ekonomi dan psikologis. Ketergantungan mereka kepada pelaku eksploitasi, serta ketidakberdayaan untuk keluar dari sistem tersebut, menegaskan perlunya intervensi pembebasan sebuah prinsip inti yang juga menjadi tujuan syariat dalam pembebasan budak. Dengan demikian, analogi substansial ini memperkuat argumen bahwa zakat dapat dan seharusnya dialokasikan untuk membebaskan korban *trafficking*, sebagai realisasi dari maqashid syariah dalam konteks sosial yang terus berkembang.

---

<sup>18</sup>Fabrizio Sarrica, *et.al.*, *Global Report on Trafficking in Persons*, New York: UNODC Research, 2022, hal. xiii

<sup>19</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 43.

Melalui analisis semantik Toshihiko Izutsu,<sup>20</sup> makna *riqâb* dalam Al-Qur'an dapat diperluas dari konteks perbudakan literal menjadi segala bentuk penindasan dan kehilangan kebebasan, termasuk yang dialami oleh korban *women trafficking*. Selain sebagai *riqâb* kontemporer, korban perdagangan perempuan juga dapat dikategorikan sebagai *gârim* karena banyak di antara mereka terjerat utang sebelum menjadi korban, serta sebagai *fi sabîlillâh* karena mereka membutuhkan dukungan untuk pemulihan dan perjuangan kembali memperoleh martabat hidup. Dengan demikian, alokasi zakat kepada mereka tidak hanya sah secara syar'i, tetapi juga mencerminkan semangat keadilan sosial yang menjadi inti dari syariah Islam.

### 3. *Fî Sabîlillâh* Perspektif Kebahasaan

#### a. Makna Pra Qur'anik

Frasa *fi sabîlillâh* (فِي سَبِيلِ اللَّهِ) secara linguistik terdiri dari tiga komponen utama. Pertama, *fi* (فِي) adalah sebuah harf jar (preposisi) dalam bahasa Arab yang mengandung arti "di", "dalam", atau "pada", dan dalam konteks ini mengindikasikan keterlibatan atau orientasi dalam suatu jalan.<sup>21</sup> Kedua, *sabîl* (سَبِيل) berasal dari akar triliteral س-ب-ل (*sîn-bâ'-lâm*), yang secara leksikal bermakna "jalan", "cara", atau "arah menuju tujuan". Kata ini dapat digunakan dalam makna literal (jalan fisik) maupun metaforis (jalan hidup, jalan perjuangan, atau jalan spiritual). Ketiga, *Allâh* (اللَّهُ) adalah bentuk *ism al-jalâlah*, yaitu nama khas untuk Tuhan dalam tradisi Islam, yang menandakan orientasi ilahiah dari jalan yang dimaksud.

Kata *sabîl* sering digunakan untuk merujuk pada jalur atau jalan secara fisik maupun metaforis, misalnya jalan menuju pasar, atau jalan menuju kebajikan. Frasa semacam *sabîl al-haqq* (jalan kebenaran) atau *sabîl al-shar* (jalan kejahatan) sudah dikenal dalam struktur bahasa Arab.<sup>22</sup> Struktur semantik ini menunjukkan bahwa istilah *sabîl* telah memiliki fleksibilitas makna yang memungkinkan penggunaannya dalam berbagai konteks, sebelum kemudian mengalami transformasi etis dalam Al-Qur'an.

#### b. Makna Qur'anik

Dalam konteks Qur'anik, frasa *fi sabîlillâh* mengalami transformasi makna yang sangat signifikan, yang dalam istilah

<sup>20</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hal. 110-112.

<sup>21</sup>Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab* Jilid 11, ed. 'Alî al-Yâzîjî et al., Beirut: Dâr Sâdir, 1414 H, hal. 319.

<sup>22</sup>Abu al-Qasim Al-Râghib al-Isfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ed. tahqiq Shafwan Adnan Dawoodi, Beirut: Dâr al-Qalam, 2009, hal. 237-238

Toshihiko Izutsu disebut sebagai semantic re-orientation, yakni proses di mana sebuah kata umum didefinisikan menjadi pusat medan makna baru yang sarat nilai etis dan religius.<sup>23</sup> Jika dalam bahasa Arab pra-Qur'anik kata *sabîl* hanya berarti "jalan" dalam pengertian fisik atau metaforis, maka Al-Qur'an mengangkatnya menjadi istilah kunci dalam sistem nilai Islam.<sup>24</sup> Dalam Al-Qur'an, *sabîl* tidak lagi sekadar menunjuk jalur perjalanan, melainkan menjadi simbol dari jalan hidup, perjuangan, dan misi spiritual yang ditentukan oleh kehendak Tuhan.<sup>25</sup>

Preposisi *fî* di awal frasa tidak hanya menunjukkan keberadaan dalam suatu tempat, melainkan mencerminkan keterlibatan total seseorang dalam proses pengabdian dan perjuangan religius. Sementara itu, unsur Allâh dalam frasa ini bertindak sebagai pengikat etis dan teologis, yang mengarahkan semua bentuk perjuangan dalam kerangka pandangan hidup teosentris Islam.<sup>26</sup>

Dalam medan semantik Qur'anik, *fî sabîlillâh* membentuk relasi makna baru dengan sejumlah istilah penting seperti *jihâd* (perjuangan), *infâq* (pengeluaran harta), *qatâl* (perang), hijrah (migrasi demi iman), *shabr* (ketabahan), dan *ikhâlâs* (ketulusan). Frasa ini menandai pergeseran nilai dari perjuangan individual ke perjuangan spiritual-sosial, yang dilandasi oleh motivasi keimanan. Pemaknaan ini tergambar jelas dalam berbagai ayat Al-Qur'an, antara lain: Surah al-Baqarah/2: 261 menggambarkan balasan berlipat bagi orang yang menginfakkan hartanya *fî sabîlillâh*. Surah at-Taubah/9: 60 menetapkan *fî sabîlillâh* sebagai salah satu dari delapan golongan yang berhak menerima zakat. Surah al-An'am/6: 153 menyebut *fî sabîlillâh* sebagai satu-satunya jalan lurus yang harus diikuti.

Dengan demikian, *fî sabîlillâh* dalam kerangka Qur'anik bukan hanya menunjukkan arah lahiriah, tetapi merupakan ekspresi etis-teologis yang mencakup komitmen total terhadap perjuangan menegakkan nilai-nilai ilahi dalam berbagai dimensi kehidupan.

### c. Makna Pasca Qur'anik

Dalam tradisi pemikiran Islam pasca-Qur'an, frasa *fî sabîlillâh* mengalami ekspansi makna yang mencerminkan dinamika sosial-

<sup>23</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hal. 11-14.

<sup>24</sup>Angelika Neuwirth, *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*, Oxford: Oxford University Press, 2019, 205-209.

<sup>25</sup>Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts In The Quran*, Montreal: McGill-Queen's Press, 2002, hal. 15.

<sup>26</sup>Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an, ...*, hal. 39-40.

keagamaan serta adaptasi terhadap tantangan zaman. Proses ini, dalam terminologi Toshihiko Izutsu, disebut sebagai post-Qur'anic ethical systemization, yakni tahap ketika istilah kunci Qur'anic dikembangkan menjadi prinsip-prinsip normatif dalam kerangka hukum Islam dan institusi sosialnya.<sup>27</sup> Ini memungkinkan konsep *fi sabîlillâh* direkonstruksi secara etis, melampaui makna literalnya yang terbatas pada jihad fisik.

Secara historis, interpretasi klasik, khususnya dalam mazhab fikih seperti Syafi'i dan Hanbali cenderung mereduksi makna *fi sabîlillâh* sebagai menunjuk pada *al-guzât* atau para mujahid yang terlibat langsung dalam perang demi membela Islam.<sup>28</sup> Dalam pandangan ini, keterlibatan di jalan Allah direpresentasikan secara literal melalui partisipasi fisik dalam *jihâd qitâlî* (perang bersenjata).

Penafsiran ini berakar pada konteks pewahyuan awal Islam ketika kebutuhan militer sangat sentral. Oleh sebab itu, para fuqahâ klasik mengasosiasikan *mustahiq* zakat kategori *fi sabîlillâh* hanya dengan mereka yang sedang berada di medan tempur atau dipersiapkan untuk itu, termasuk dalam pembiayaan logistiknya.<sup>29</sup>

Meskipun penafsiran umum atas frasa *fi sabîlillâh* dalam surah At-Taubah/9: 60 sering kali diasosiasikan secara sempit dengan partisipasi langsung dalam peperangan (*al-guzât*), sejumlah mufassir memperluas cakupannya. Mereka menafsirkan bahwa *fi sabîlillâh* dapat meliputi segala sesuatu yang berkaitan dengan pertahanan Islam dan keberlangsungan perjuangan di jalan Allah. Ini mencakup pembiayaan pembelian peralatan militer, pembangunan benteng pertahanan, dan penyediaan logistik lainnya.<sup>30</sup>

*Fakhr al-Dîn al-Râzî*, dalam *Tafsîr al-Kabîr*, menyatakan bahwa *fi sabîlillâh* mencakup seluruh bentuk pengeluaran yang bertujuan menegakkan kalimat Allah, tidak hanya terbatas pada pemberian kepada individu tertentu.<sup>31</sup> Dalam nada yang sama, al-Qurṭubî menegaskan bahwa *fi sabîlillâh* juga mencakup

<sup>27</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, ..., hal. 4-5.

<sup>28</sup>Abu Zakaria Yahya bin Syaraf bin Murri bin Hasan bin Husain bin Muhammad bin Hizam bin Abdullah bin Hizam an-Nawawi, *Al-Majmû' Sharh al-Muhadzdzab*, Jilid 6, Beirut: Dâr al-Fikr, 1996, hal. 240.

<sup>29</sup>Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughnî*, Jilid 2, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994, hal. 512.

<sup>30</sup>Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughnî*, Jilid 2, ..., hal. 512.

<sup>31</sup>Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr au Mafatih al-Ghayb*, tahqiq Sayyid Imran, Jilid 8, ..., hal. 307-323.

pembangunan dan penguatan infrastruktur militer serta institusi-institusi Islam yang menjadi instrumen pertahanan umat.<sup>32</sup>

Namun demikian, pemikir Islam modern seperti Muhammad Abduh, Muhammad Rashid Rida, Yusuf al-Qardhawi, dan Sa'id Ramadhan al-Buthi memberikan reorientasi semantik yang lebih progresif dan kontekstual terhadap istilah ini. Mereka menafsirkan *fi sabilillâh* sebagai segala bentuk pengorbanan demi menegakkan nilai-nilai Islam yang mencakup aspek pendidikan, dakwah, pembangunan sosial, bantuan kemanusiaan, dan perlindungan terhadap kelompok rentan.<sup>33</sup> Pendekatan ini lebih sejalan dengan dimensi etis yang ditekankan Izutsu, yakni bahwa istilah Qur'anik berkembang dari kosakata aksiologis menjadi nilai moral dalam konstruksi sosial dan hukum Islam.<sup>34</sup>

Quraish Shihab berpendapat bahwa "*sabilillâh*" dapat mencakup pertahanan dan persiapan penyerangan dalam bidang dakwah dan pemikiran. Pandangan ini muncul dari observasinya bahwa "peperangan" saat ini tidak lagi hanya melibatkan medan tempur fisik, melainkan telah bergeser menjadi perang mental dan ideologis.<sup>35</sup> Meskipun interpretasi ini mungkin tidak secara langsung termasuk dalam definisi jihad tradisional, ia sering menggunakan analogi atau kiasan untuk menghubungkan aktivitas dakwah dan pemikiran dengan konsep "jalan Allah," serupa dengan pendekatan ulama lain yang melakukan penafsiran kontekstual.

Dengan demikian, pendekatan semantik post-Qur'anik terhadap *fi sabilillâh* memungkinkan artikulasi makna baru yang kontekstual dan relevan. Jalan Allah bukan hanya medan pertempuran bersenjata, tetapi juga jalan perjuangan sosial yang berdimensi etis, spiritual, dan kemanusiaan.

---

<sup>32</sup>Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farrah Al-Anshari Al-Khazraji Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, juz 8, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, hal. 183.

<sup>33</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 57.

<sup>34</sup>Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts In The Quran*, Montreal: McGill-Queen's Press, 2002, hal. 17-18.

<sup>35</sup>Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 5, ..., hal. 633.

## B. Analisis Korban *Women Trafficking* sebagai *Ashnâf* Zakat Kontemporer

Zakat sebagai instrumen distribusi ekonomi dalam Islam tidak hanya bersifat ritual, tetapi juga memiliki fungsi sosial yang mendalam. Untuk itu, perlu dikemukakan bahwa korban *women trafficking* secara argumentatif dapat dimasukkan ke dalam tiga kategori *ashnâf* penerima zakat, yaitu *riqâb*, *gârim*, dan *fi sabilillâh*. Argumen ini bertumpu pada analisis semantik yang menunjukkan bahwa makna-makna klasik dari istilah tersebut telah mengalami transformasi konseptual sesuai dengan dinamika sosial.

Pertama, secara leksikal, istilah *riqâb* dalam Al-Qur'an merujuk pada budak atau individu yang berada dalam kondisi tidak bebas. Kata ini berasal dari akar kata *raqaba*, yang berarti leher, dan secara metaforis digunakan untuk menggambarkan orang-orang yang "terbelenggu" oleh status sosial yang menindas. Dalam konteks sejarah, *riqâb* merujuk pada perbudakan literal yang menghilangkan hak-hak dasar manusia, terutama kebebasan fisik dan otonomi pribadi. Namun demikian, pendekatan semantik modern, terutama melalui analisis yang dikembangkan oleh Toshihiko Izutsu, memungkinkan terjadinya perluasan makna terhadap istilah ini.<sup>36</sup>

Dalam kerangka pemikiran Izutsu, makna kata kunci dalam Al-Qur'an tidak bersifat statis, melainkan mengalami transformasi seiring perubahan konteks sosial dan kultural. Maka, *riqâb* dapat dimaknai secara lebih luas sebagai setiap individu yang hidup dalam situasi penindasan struktural yang merampas kebebasan dan martabat kemanusiaannya. Korban *women trafficking*, yang secara sistemik mengalami eksploitasi seksual, kerja paksa, dan ketertundukan terhadap jaringan kriminal transnasional, secara fungsional berada dalam kondisi serupa dengan perbudakan klasik. Oleh karena itu, mereka layak dimasukkan ke dalam kategori *ashnâf riqâb*, karena memenuhi unsur kehilangan kebebasan secara struktural.<sup>37</sup>

Kedua, istilah *gârim* secara linguistik berasal dari akar kata *gh-r-m*, yang bermakna beban atau tanggungan. Secara tradisional, *gârim* dipahami sebagai orang yang memiliki utang dan tidak memiliki kemampuan finansial untuk melunasinya. Dalam perkembangan interpretasi fiqh kontemporer, makna ini tidak hanya dibatasi pada hutang

---

<sup>36</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, ..., hal. 4-5.

<sup>37</sup>Katherine Bullock, "Modern Slavery and Islamic Law: A Maqâsid Approach to the Issue of Human Trafficking," dalam *Journal of Islamic Ethics*, Vol. 4, Tahun 2020, hal. 78-95.

konsumtif atau komersial, tetapi juga mencakup mereka yang mengalami kerugian ekonomi sebagai dampak dari ketimpangan sosial, kekerasan struktural, atau bencana kemanusiaan.<sup>38</sup>

Korban *trafficking* sering kali berada dalam kondisi *gârim* modern. Mereka terjebak dalam jeratan utang ilegal kepada perekrut atau sindikat, kehilangan akses terhadap pekerjaan yang layak, serta mengalami kerugian materiil dan psikologis akibat eksploitasi yang mereka alami. Dalam situasi seperti ini, zakat dapat diarahkan kepada mereka sebagai bentuk intervensi sosial untuk mengangkat beban ekonomi dan memberikan dukungan pemulihan yang berkelanjutan.<sup>39</sup>

Ketiga, frasa *fi sabilillâh* yang secara harfiah berarti "di jalan Allah", pada mulanya diasosiasikan dengan konteks jihad militer. Namun seiring perkembangan zaman dan dinamika sosial, para ulama kontemporer memperluas maknanya mencakup seluruh bentuk perjuangan yang ditujukan untuk menegakkan nilai-nilai kebaikan, keadilan sosial, dan perlindungan hak-hak asasi manusia.<sup>40</sup> Dalam kerangka ini, penyelamatan, rehabilitasi, dan pemberdayaan korban perdagangan manusia dapat dipandang sebagai bagian dari *fi sabilillâh*, karena merupakan bentuk nyata dari jihad kemanusiaan yang mendukung prinsip-prinsip dasar Islam.

Dengan mempertimbangkan dimensi kebahasaan dan perluasan semantik dari ketiga kategori *ashnâf* tersebut, dapat disimpulkan bahwa korban *women trafficking* secara sah dapat dimasukkan ke dalam cakupan distribusi dana zakat<sup>41</sup>. Mereka memenuhi karakteristik *riqâb* karena terampas kebebasannya, tergolong *gârima* karena menanggung kerugian ekonomi, dan masuk dalam *fi sabilillâh* karena pemulihannya merupakan bagian dari perjuangan moral dan sosial. Pendekatan ini tidak hanya mencerminkan relevansi zakat dalam menjawab tantangan kontemporer, tetapi juga memperkuat fungsi zakat sebagai instrumen keadilan distributif dan pembebasan kemanusiaan dalam kerangka *maqashid al-syari'ah*.

---

<sup>38</sup>Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab* Jilid 12, ed. ‘Alî al-Yâzîjî, *et.al.*, ..., hal. 436-437.

<sup>39</sup>Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Jilid 2, Tahqiq Muhammad Nasiruddin al-Albani, ..., hal. 151

<sup>40</sup>Idaul Hasanah, "Kontekstualisasi Makna *fi Sabilillah* Sebagai Unsur Penerima Zakat," dalam *Misykat: Jurnal Ilmu-ilmu Al-Qur'an Hadits Syari'ah dan Tarbiyah*, Vol. 7 No. 2, Tahun 2022, hal. 202-207.

<sup>41</sup>Ahmad Juraidi dan Angga Marzuki, "Human Trafficking dalam Pandangan Islam," dalam *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 16 No. 1, 2023, hal. 68-94

### C. Korban *Women Trafficking* sebagai *Ashnâf Zakat* Perspektif Maqasidi

Temuan di lapangan memperlihatkan adanya jarak yang semakin melebar antara struktur legal-formal distribusi zakat dan realitas penderitaan kontemporer yang bersifat kompleks serta multidimensional. Sistem delapan *ashnâf* zakat yang telah lama menjadi dasar distribusi tidak sepenuhnya mampu menjangkau kelompok rentan baru, khususnya korban perdagangan manusia atau *women trafficking*, yang mengalami bentuk eksploitasi dan kekerasan struktural yang belum pernah diantisipasi dalam kerangka klasik. Meskipun surah at-Taubah/9: 60 secara tekstual menyebut delapan kategori *mustahiq* zakat, penelusuran terhadap fungsi dan tujuan zakat dalam maqasid syari'ah menunjukkan bahwa daftar tersebut harus dilihat sebagai instrumen, bukan sebagai tujuan itu sendiri.<sup>42</sup> Dengan demikian, keberadaan delapan *ashnâf* tidak bersifat mutlak, melainkan terbuka untuk pengembangan ketika kemaslahatan dan keadilan sosial menuntutnya.

Salah satu indikator utama dari tidak tercapainya maqasid zakat secara optimal adalah munculnya kelompok masyarakat yang mengalami penderitaan struktural namun tidak dapat diakomodasi dalam kategori *mustahiq* secara literal. Korban *women trafficking* adalah contoh nyata. Mereka mungkin tidak tergolong fakir karena memiliki tempat tinggal, tidak dikategorikan sebagai miskin karena memiliki penghasilan yang bersifat semu, dan tidak pula dapat dimasukkan ke dalam golongan *gârimîn* karena utangnya bukan dalam rangka kebutuhan hidup yang dibenarkan oleh fikih klasik, melainkan merupakan bagian dari jebakan eksploitasi.<sup>43</sup> Namun demikian, secara substansi, mereka mengalami penderitaan ekonomi, keterasingan sosial, serta kerusakan psikologis dan spiritual yang jauh lebih dalam daripada yang dialami oleh banyak *mustahiq* klasik.

Dalam konteks tersebut, zakat sebagai instrumen distribusi yang diharapkan mampu mengangkat martabat dan melindungi hak dasar manusia justru kehilangan fungsinya. Ini mengarah pada apa yang dalam literatur ushul fikih disebut sebagai *intihâq al-maqşûd ma'a shihhat al-wasîlah*, yakni kegagalan pencapaian tujuan substansial meskipun sarana formal (yakni distribusi kepada delapan *ashnâf* tetap berjalan secara sah dan legal. Fenomena ini menunjukkan bahwa sistem zakat membutuhkan revitalisasi epistemik dan rekonseptualisasi operasional agar tidak terjebak

---

<sup>42</sup>Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, ..., hal. 125-132.

<sup>43</sup>Aun Hasan Ali, Zakat and the Challenge of Contemporary Poverty: Maqasid al-Shariah and Beyond, dalam *Journal of Islamic Ethics*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2021, hal. 38-41

pada formalisme teks yang justru menghambat pencapaian spirit keadilan syar'iyah.

Teori *tanqîh al-nushûsh bi 'aql al-mujtama'* yang dikembangkan dalam metodologi studi Al-Qur'an memberikan pijakan epistemologis yang kokoh untuk proses reinterpretasi tersebut.<sup>44</sup> Teori ini menyatakan bahwa meskipun Al-Qur'an memiliki dimensi universal sebagai wahyu, ia juga hadir dalam konteks sejarah dan masyarakat tertentu yang bersifat partikular. Oleh sebab itu, prinsip-prinsip dasar seperti keadilan, perlindungan jiwa, dan pengentasan eksploitasi bersifat qath'i dan tetap, namun mekanisme teknisnya dapat mengalami penyesuaian sesuai zaman dan kebutuhan umat. Dalam kasus zakat, ini berarti bahwa memperluas cakupan *ashnâf* bukanlah tindakan menyalahi wahyu, melainkan sebuah ijtihad maqasidi yang mendalam untuk memastikan agar spirit wahyu tetap hidup dan relevan dalam setiap konteks sejarah yang baru.

Korban *women trafficking*, dalam perspektif maqasid, mengalami kerusakan dalam lima dari enam unsur pokok *hifzh al-maqâshid*: *hifzh al-nafs* (jiwa), *hifzh al-'aql* (akal), *hifzh al-nasl* (keturunan), *hifzh al-mâl* (harta), dan *hifzh al-'irdh* (kehormatan). Mereka menjadi sasaran kekerasan, eksploitasi seksual, pemiskinan sistemik, dan trauma psikis yang sangat parah. Dalam kerangka maqasid, penderitaan ini menuntut perhatian serius, dan dana zakat harus difungsikan sebagai alat untuk pemulihan dan pemberdayaan mereka. Maka, memposisikan mereka sebagai *ashnâf* ke-9 bukan hanya valid, tetapi wajib dalam rangka menegakkan keadilan dan menjunjung martabat insani sebagaimana diidealkan dalam Al-Qur'an.

Pendekatan ini juga menghindarkan umat Islam dari jebakan bibliolatry, yakni pengultusan teks tanpa pemahaman kontekstual dan historis. Memperlakukan teks Al-Qur'an sebagai monumen statis tanpa mempertimbangkan maqasid dan kondisi zaman hanya akan menghasilkan ketidakadilan baru yang dilakukan atas nama hukum suci. Sebaliknya, pendekatan *tanqîh al-nushûsh* memberikan ruang bagi reinterpretasi berbasis nilai, di mana teks dibaca melalui lensa akal sosial kolektif (*'aql al-mujtama'*) yang responsif terhadap penderitaan umat. Ini bukanlah bentuk liberalisasi, melainkan ekspresi ijtihad kontekstual yang diizinkan bahkan dibutuhkan untuk menjamin keberlanjutan misi *rahmatan lil 'âlamîn* dalam kehidupan nyata.

Oleh karena itu, teori *tanqîh al-nushûsh* menjadi jembatan penting antara norma dan kenyataan, antara teks dan keadilan, serta antara masa

---

<sup>44</sup>Abd Muqsih Ghazali, *et.al.*, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009, hal. 166.

lalu dan masa kini. Dalam konteks ini, penambahan korban *women trafficking* sebagai *ashnâf* prioritas zakat adalah bentuk konkret dari aktivasi nilai-nilai etis Al-Qur'an dalam menjawab bentuk kezaliman kontemporer. Dengan dasar ini, zakat tidak sekadar berfungsi sebagai redistribusi dana, tetapi sebagai strategi transformasi sosial dan pembebasan manusia yang paling mendekati nilai luhur wahyu.

## D. Hermeneutika Perspektif Jorge Gracia

### 1. *Gârim* Perspektif Jorge Gracia

Jorge Gracia dalam *A Theory of Textuality* menawarkan pendekatan filosofis yang membedakan antara tiga dimensi penting dalam penafsiran teks: dimensi logika, epistemologi, dan metafisika. Dalam pendekatannya, Gracia menyatakan bahwa teks bukan semata-mata kumpulan kata-kata, melainkan entitas yang dibentuk oleh "entities that constitute texts" (ECTs) dan dirancang oleh seorang pengarang untuk menyampaikan makna tertentu kepada audiens tertentu dalam suatu konteks sosial dan budaya tertentu.<sup>45</sup> Dengan demikian, setiap penafsiran harus dimulai dari pemahaman terhadap struktur internal teks dan jaringan makna yang dikandungnya, yang kemudian dieksplorasi melalui relasi antara intensi pengarang, struktur bahasa, dan penerima teks.

Dalam konteks penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, pendekatan ini sangat relevan, terutama untuk menelaah konsep-konsep yang telah melekat secara tradisional dalam diskursus fikih dan teologi Islam, seperti halnya *ashnâf* zakat. Salah satu kategori yang menuntut penelaahan hermeneutis secara serius adalah "*al-gârimîn*", yaitu mereka yang berhutang dan layak menerima zakat. Penerapan pendekatan Gracia terhadap kategori ini memungkinkan reinterpretasi yang lebih responsif terhadap realitas sosial-kontemporer, terutama menyangkut persoalan seperti eksploitasi hutang dalam sistem ekonomi modern.

Dalam Surah At-Taubah ayat 60, istilah *al-gârimîn* muncul sebagai salah satu dari delapan kelompok penerima zakat. Secara leksikal, *gârim* berasal dari kata kerja *gârima* yang berarti "memikul beban", "terjerat hutang", atau "memikul tanggungan".<sup>46</sup> Dalam logika tekstual Gracia, ini mengharuskan kita untuk membedakan antara tanda bahasa (kata "*gârim*") dan entitas semantis yang diwakilinya. Teks bukanlah sekadar kumpulan fonem atau grafem, melainkan struktur

---

<sup>45</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1995, hal. 4-7.

<sup>46</sup>Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab* Jilid 12, ed. 'Alî al-Yâzîjî, *et.al.*, ..., hal. 436-437.

yang mewakili intensi tertentu, baik eksplisit maupun implisit. Oleh karena itu, langkah pertama adalah mengurai struktur intensional dari istilah ini, yakni: siapa yang dimaksud sebagai *gârim*? dalam situasi seperti apa? dan untuk tujuan apa zakat diberikan?

Klasik tafsir memberikan dua tipe utama dari *gârim*: pertama, mereka yang berhutang karena kebutuhan pribadi yang sah dan tidak mampu membayar; kedua, mereka yang berhutang demi kemaslahatan umum, seperti mendamaikan dua pihak yang bertikai.<sup>47</sup> Gracia mengingatkan bahwa pengelompokan semacam ini merupakan salah satu bentuk “taxonomic logic”, yaitu upaya logis untuk mengklasifikasikan teks berdasarkan fungsinya dalam suatu sistem epistemik dan budaya.<sup>48</sup> Maka dari itu, kita dapat bertanya: apakah sistem klasifikasi tersebut bersifat tertutup, atau dapat diperluas berdasarkan prinsip-prinsip rasional yang masih sesuai dengan intensi moral teks?

Gracia menyatakan bahwa memahami sebuah teks berarti menjalin relasi epistemik dengan struktur semantisnya yang dibatasi oleh konteks sosial, intensi pengarang, dan kapasitas audiens.<sup>49</sup> Dalam kasus *al-gârimîn*, konteks zaman Nabi saw. menempatkan hutang dalam sistem ekonomi yang relatif sederhana dan berbasis komunitas. Namun, realitas hari ini menunjukkan adanya bentuk-bentuk hutang baru yang bersifat sistemik dan eksploitatif misalnya korban pinjaman online ilegal, hutang karena *trafficking*, atau utang dari sistem riba yang memiskinkan secara struktural.<sup>50</sup> Dalam kerangka epistemologi teks Gracia, ini disebut sebagai bentuk “diferensiasi makna karena kondisi sosial baru” yang sah selama tidak mengaburkan struktur logis teks.

Dengan demikian, menurut Gracia, interpretasi yang menempatkan korban hutang modern termasuk perempuan yang tereksplorasi secara ekonomi akibat *trafficking* atau sistem kerja paksa sebagai bagian dari *al-gârimîn* adalah sah secara epistemologis, asalkan interpretasi itu didasarkan pada proses rasional yang valid dalam komunitas ilmiah dan tradisi normatif agama.<sup>51</sup> Ini sejalan dengan prinsip bahwa pemahaman terhadap teks bersifat dinamis dan tidak bisa

---

<sup>47</sup> Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farrah Al-Anshari Al-Khazraji Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, juz 8, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, hal. 183.

<sup>48</sup> Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal.73-97.

<sup>49</sup> Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal. 101-127.

<sup>50</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 49.

<sup>51</sup> Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1995, hal. 136-143.

terlepas dari keterlibatan aktif pembaca, khususnya dalam ruang sosial yang terus berubah.

Interpretasi atas teks Al-Qur'an tidak hanya menuntut pemahaman semantik, tetapi juga pengakuan atas pluralitas pemaknaan yang lahir dari perbedaan konteks dan niat interpretatif. Gracia menegaskan bahwa kebenaran interpretasi bukan hanya ditentukan oleh korespondensi dengan makna historis, tetapi juga oleh objektivitas fungsionalnya yakni seberapa jauh pemaknaan itu mampu menjawab realitas dan memenuhi fungsi moral dan sosial teks.<sup>52</sup> Oleh karena itu, memasukkan korban *women trafficking* yang terlilit hutang eksploitatif dalam kategori *al-gârimîn* dapat dianggap sebagai upaya hermeneutik yang sah, selama ia menjunjung tinggi prinsip keadilan distributif yang menjadi esensi teks tersebut.

Secara praktis, hal ini mendukung perluasan cakupan penggunaan zakat untuk membebaskan mereka yang menjadi korban eksploitasi finansial struktural. Perluasan makna ini tidak melanggar nash, melainkan merupakan aktualisasi dari semangat teks yang ditekankan oleh Gracia: bahwa teks harus hidup, dinamis, dan berfungsi sebagai agen transformasi sosial. Hal ini tentu didukung oleh maqasid syari'ah yang menekankan perlindungan jiwa, harta, dan martabat manusia yang semuanya dilanggar dalam praktik *trafficking* dan sistem utang eksploitatif.

## 2. *Fî Sabilillâh* Perspektif Jorge Gracia

Secara harfiah, frasa *fî sabilillâh* berarti “di jalan Allah”, yang dalam literatur fikih klasik mayoritas ditafsirkan sebagai jihad dalam bentuk peperangan *fî sabilillâh* atau ekspedisi militer.<sup>53</sup> Namun, dalam pendekatan hermeneutika Jorge Gracia, teks bukan sekadar himpunan kata, melainkan sistem semantik yang dibentuk oleh pengarang dalam konteks tertentu untuk menyampaikan maksud kepada audiensnya.<sup>54</sup> Oleh karena itu, interpretasi atas *fî sabilillâh* harus bergerak melampaui batasan leksikal dan historis, menuju eksplorasi epistemik atas maksud dan fungsi etik istilah tersebut dalam kerangka sosial modern.

Gracia membagi proses pemaknaan teks ke dalam tiga level: makna literal, makna konseptual, dan makna aplikatif. Dalam konteks *fî sabilillâh*, makna literalnya adalah segala bentuk aktivitas “di jalan Allah” namun pertanyaan filosofisnya ialah: jalan menuju Allah dalam konteks sosial dan politik hari ini dimaknai sebagai apa? Apakah harus

---

<sup>52</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal. 147-177.

<sup>53</sup>Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farrah Al-Anshari Al-Khazraji Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, juz 8, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, hal. 183.

<sup>54</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal. 4-5.

selalu militeristik? Ataukah jalan Allah mencakup aktivitas pembebasan kemanusiaan, keadilan sosial, dan pengentasan derita struktural? Melalui lensa Gracia, setiap teks Qur'anik mesti dimaknai sebagai produk relasi antara tanda (*sign*), maksud (*intention*), dan audiens (*reader*).<sup>55</sup> Maka dari itu, perluasan makna *fi sabîlillâh* kepada korban perdagangan manusia, program kemanusiaan, dan rehabilitasi sosial merupakan bentuk pemaknaan sah yang sesuai dengan kerangka fungsi semantik dan etis teks.

Dalam banyak tafsir klasik seperti karya al-Qurthubi, Ibn Katsir, dan al-Jashshash, *fi sabîlillâh* cenderung direduksi pada jihad dalam medan tempur.<sup>56</sup> Namun, sebagian ulama dari mazhab Maliki dan Hanafi membuka ruang perluasan makna kepada segala bentuk kemaslahatan umum.<sup>57</sup> Di sinilah Gracia menjadi relevan: ia mengkritik pendekatan reduksionistik terhadap teks yang hanya mengulang makna historis tanpa mempertimbangkan konteks audiens kontemporer. Teks menurut Gracia bersifat dinamis dan harus dipahami dalam konteks kebudayaan, moralitas, dan politik pembacanya.

Dalam konteks ini, zakat untuk *fi sabîlillâh* dapat digunakan untuk program pemberdayaan korban *trafficking*, penyintas kekerasan, pendidikan masyarakat marginal, hingga penanganan bencana kemanusiaan. Sebab, tujuan etis dari ayat ini bukan peperangan itu sendiri, tetapi kemenangan moral dan kemaslahatan umat. Gracia menekankan bahwa interpretasi sahih bukan yang membekukan teks, melainkan yang menggali fungsi moralnya untuk menjawab tuntutan zaman.<sup>58</sup> Oleh karena itu, ketika zakat digunakan untuk membebaskan individu dari sistem penindasan structural seperti eksploitasi tubuh, perbudakan seksual, atau kerja paksa hal itu tidak bertentangan dengan makna *fi sabîlillâh*, melainkan bentuk nyata dari aktualisasi nilai ilahiyah dalam sejarah manusia.

Gracia menolak klaim bahwa pemaknaan hanya valid jika sesuai dengan intensi pengarang pertama. Sebaliknya, ia menekankan pentingnya epistemologi komunitas: yaitu proses pembacaan, pemaknaan, dan pengakuan makna dalam lingkup sosial dan keilmuan yang sah.<sup>59</sup> Dalam hal ini, reinterpretasi *fi sabîlillâh* tidak hanya

---

<sup>55</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal. 25-29.

<sup>56</sup> Imaduddin Abul Fida' Ismail bin Umar bin Katsir bin Dau' bin Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, juz 4, diterjemahkan oleh M. Abdul Ghaffar, dari judul *Lubâbu at-Tafsîr min Ibn Katsîr*, Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003, hal. 149-154.

<sup>57</sup> hmad bin Ali Abu Bakar al-Razi al-Jashshash, *Ahkâm al-Qur'ân*, juz 4, hal. 322-347.

<sup>58</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal. 141-143.

<sup>59</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal. 122-127.

mungkin tetapi perlu, terutama bila didasarkan pada maqasid syari'ah dan realitas kontemporer. Hal ini didukung pula oleh sejumlah fatwa kontemporer yang memperluas cakupan *fi sabîlillâh* kepada sektor kesehatan, pendidikan, dan advokasi HAM.<sup>60</sup> Gracia menyebut ini sebagai semantic transference, yaitu ketika makna teks “ditransfer” secara sah ke domain baru karena kemiripan moral dan struktural.

Rasionalitas kolektif dalam komunitas keilmuan menjadi fondasi epistemik yang sah untuk menafsirkan ulang. Ini sejalan dengan pendekatan Gracia bahwa objektivitas tafsir tidak berarti satu makna tunggal, tetapi makna yang dapat dibenarkan secara epistemik melalui argumen dan maslahat.<sup>61</sup> Maka, mengalokasikan zakat bagi perempuan korban perdagangan manusia atau kelompok rentan lain sebagai bagian dari *fi sabîlillâh* adalah bentuk otoritatif dari tafsir etis dan sosial terhadap teks zakat.

Hermeneutika Gracia membuka ruang bagi pemaknaan fungsional teks, yakni bahwa teks harus berfungsi secara moral dan sosial dalam kehidupan pembacanya.<sup>62</sup> Jika jihad hari ini tidak lagi direpresentasikan dalam bentuk militer, tetapi dalam bentuk jihad sosial melawan eksploitasi, kemiskinan, dan ketidakadilan maka makna *fi sabîlillâh* harus direkontekstualisasi untuk mencakup aktivitas-aktivitas tersebut. Maka, perempuan yang dijadikan objek perdagangan manusia, yang kehilangan kehormatannya, kebebasan tubuhnya, dan terjatuh dalam hutang atau eksploitasi, dapat dianggap berada dalam medan “jihad” untuk pembebasan diri dan oleh karena itu, menjadi bagian dari cakupan *ashnâf fi sabîlillâh*.

Hal ini konsisten dengan logika teks zakat yang menghendaki distribusi kekayaan untuk memulihkan martabat dan keadilan sosial. Zakat untuk *fi sabîlillâh* bukan semata untuk perjuangan fisik, tetapi untuk perjuangan eksistensial manusia agar kembali merdeka dalam nilai-nilai ketuhanan. Ini adalah pemaknaan kontekstual, rasional, dan moral yang sangat ditekankan oleh Gracia sebagai proses pembacaan teks yang sah dan produktif.

Penerapan teori hermeneutika Jorge Gracia pada *ashnâf fi sabîlillâh* membuka peluang besar untuk rekontekstualisasi makna zakat sebagai alat perjuangan kemanusiaan di era kontemporer. Gracia menekankan bahwa kebenaran tafsir tidak bersifat monolitik, tetapi

---

<sup>60</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 49.

<sup>61</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal. 147-177.

<sup>62</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., 1995, hal. 168-174.

plural dan kontekstual, selama berakar pada struktur logis, intensi moral, dan legitimasi epistemik. Maka, memperluas cakupan *fi sabîlillâh* untuk mencakup program pembebasan korban *trafficking*, pengentasan sosial, dan jihad kemanusiaan merupakan bentuk aktualisasi etik yang sah dan sejalan dengan semangat teks.

### 3. *Riqâb* Perspektif Jorge Gracia

Berikut lanjutan analisis teori hermeneutika Jorge Gracia yang diterapkan pada kategori *ashnâf* zakat "*riqâb*" sebagaimana disebut dalam surah at-Taubah/9: 60. Kajian ini mengembangkan pendekatan tekstual-epistemologis Gracia dan menerapkannya secara mendalam terhadap relasi antara teks, makna, dan realitas sosial modern khususnya terkait korban perbudakan kontemporer seperti *women trafficking*.

Kata *riqâb* dalam surah at-Taubah/9: 60 secara literal berarti "leher-leher" (jama' dari *raqabah*), dan dalam konteks klasik merujuk pada para budak yang dapat ditebus atau dibebaskan dari perbudakan melalui zakat.<sup>63</sup> Dalam pendekatan Jorge Gracia, penting untuk memahami bahwa teks seperti surah at-Taubah/9: 60 adalah hasil konstruksi semantis yang memuat jaringan tanda, intensi, dan fungsi. Dalam hal ini, kata *riqâb* merupakan tanda linguistik yang menyimpan makna sosial dan moral tertentu, yang mesti dianalisis berdasarkan struktur logis dan epistemologisnya.

Gracia menyebut bahwa teks adalah entitas semantis yang terbentuk dari kumpulan tanda-tanda yang secara intensional diatur untuk menyampaikan makna kepada audiens tertentu dalam konteks tertentu.<sup>64</sup> Maka, sebelum menafsirkan ulang makna *riqâb*, kita perlu mendekonstruksi strukturnya melalui langkah logis: apa elemen semantis dari istilah ini? Siapa yang menjadi subjek dan objeknya? Apa fungsi sosialnya? Dalam konteks klasik, *riqâb* jelas merujuk pada sistem perbudakan formal, dan tujuan pemberian zakat adalah untuk membebaskan manusia dari ikatan kepemilikan tubuh. Namun, Gracia menekankan bahwa makna teks tidak dapat direduksi hanya pada konteks historisnya.<sup>65</sup>

Dalam tafsir klasik, para mufassir seperti al-Qurthubi, Fakhr al-Dîn al-Râzî, dan Ibn Katsir sepakat bahwa *riqâb* merujuk pada dua bentuk perbudakan: (1) budak mukatab, yaitu budak yang membuat perjanjian untuk menebus dirinya sendiri, dan (2) budak yang hendak

<sup>63</sup>Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab* Jilid 1, ed. ‘Alî al-Yâzîjî, *et.al.*, ..., hal. 424.

<sup>64</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal. 3-5.

<sup>65</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal. 23-24.

dibebaskan secara kolektif oleh masyarakat Muslim.<sup>66</sup> Namun, interpretasi semacam ini lahir dari struktur sosial abad ke-7 M yang mengenal sistem perbudakan legal, dan tidak serta merta berlaku persis dalam struktur sosial abad ke-21 yang telah secara hukum menghapus praktik perbudakan. Di sinilah Gracia menawarkan relevansi: ia menegaskan bahwa teks harus dipahami sebagai bagian dari jaringan historis dan makna yang tidak selalu identik dengan referensi literalnya.

Dalam semantik modern, istilah *raqabah* bisa diperluas untuk mencakup kondisi sosial yang menyerupai relasi perbudakan, seperti perdagangan manusia, eksploitasi seksual sistemik, penyanderaan ekonomi, atau penahanan tubuh secara ilegal. Dengan kata lain, ketika seseorang dirampas kebebasan tubuh dan kehormatannya, maka ia menjadi subjek yang layak diklasifikasikan sebagai bagian dari *riqâb*. Pendekatan semantik ini sesuai dengan prinsip Gracia bahwa tanda-tanda linguistik (seperti *riqâb*) tidak memiliki makna tetap, melainkan memperoleh signifikansinya dalam konteks penggunaan, fungsi sosial, dan hubungan antara penulis-teks-audiens.

Gracia mengembangkan konsep epistemologi teks sebagai proses intersubjektif yang dibentuk melalui interaksi antara pengarang, teks, dan pembaca dalam sebuah tradisi intelektual dan budaya tertentu.<sup>67</sup> Dalam konteks zakat, epistemologi ini mengharuskan pembaca kontemporer untuk memaknai ulang istilah *riqâb* bukan hanya dari kacamata sejarah, tetapi dari realitas sosial masa kini yang menuntut tindakan moral. Maka, korban perdagangan manusia dan pekerja migran yang dikurung, dianiaya, atau diperdagangkan secara paksa merupakan bentuk *raqabah* modern karena mereka kehilangan otonomi tubuh dan menjadi objek pemanfaatan ekonomi yang merampas martabatnya.

Gracia juga menggarisbawahi pentingnya membedakan antara makna yang terkandung dalam teks dan pemahaman yang dihasilkan oleh audiens. Dalam banyak kasus, pemahaman literal akan membatasi cakupan moral teks. Sebaliknya, dengan epistemologi pembebasan, pemaknaan terhadap *riqâb* dapat diperluas untuk mendukung agenda perlindungan korban penindasan struktural. Di sinilah zakat sebagai instrumen sosial tidak lagi terjebak pada semantik beku, tetapi menjadi katalis pembebasan bagi kelompok rentan seperti korban *trafficking*, penyintas kekerasan rumah tangga, dan narapidana politik yang dikriminalisasi secara tidak adil.

---

<sup>66</sup> Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farrah Al-Anshari Al-Khazraji Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, juz 8, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, hal. 183.

<sup>67</sup> Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal. 101-127.

Hermeneutika Gracia menolak anggapan bahwa kebenaran tafsir hanya dapat diperoleh melalui identifikasi dengan niat pengarang pertama (*authorial intent*). Ia membela legitimasi interpretasi yang lahir dari kebutuhan audiens modern, selama disusun dengan kerangka logis, epistemik, dan kontekstual yang dapat dipertanggungjawabkan.<sup>68</sup> Oleh karena itu, penafsiran terhadap *riqâb* yang mencakup korban *women trafficking* tidaklah menyimpang dari teks, melainkan justru merupakan bentuk kebertanggungjawaban etis terhadap semangat pembebasan yang dikandung teks tersebut.

Dengan menggunakan kerangka teori hermeneutika Jorge Gracia, kita dapat menyimpulkan bahwa makna *ashnâf riqâb* dalam surah at-Taubah/9: 60 secara sah dapat diperluas untuk mencakup korban perbudakan kontemporer, termasuk korban perdagangan manusia. Pendekatan Gracia memungkinkan interpretasi teks keagamaan untuk tetap setia pada struktur semantik aslinya, namun sekaligus terbuka terhadap makna baru yang relevan secara sosial. Hal ini menjadikan zakat bukan sekadar instrumen keuangan, tetapi sarana etis untuk memperjuangkan keadilan, kebebasan, dan martabat manusia di tengah dinamika dunia modern.

## **E. Strategi Struktural dalam Mengatasi Korban *Women Trafficking***

### **1. Penguatan Regulasi Zakat di Indonesia**

Penerapan zakat di Indonesia berlandaskan pada dua dimensi hukum utama, yaitu dimensi ibadah yang merefleksikan aspek spiritual dan kewajiban keagamaan, serta dimensi sosial-ekonomi yang menegaskan peran zakat dalam meningkatkan kesejahteraan masyarakat dan mengentaskan kemiskinan. Negara memiliki tanggung jawab konstitusional untuk menjamin setiap warga negara dapat menjalankan ibadah sesuai keyakinannya. Mengingat mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, penetapan regulasi terkait zakat menjadi suatu keniscayaan untuk memastikan adanya landasan hukum yang mengikat bagi seluruh warga negara.

Sebagaimana diuraikan pada pembahasan sebelumnya, proses perumusan regulasi zakat di Indonesia telah mengalami perkembangan yang cukup dinamis hingga lahirnya Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat. Undang-undang ini menjadi tonggak penting dalam proses transformasi dan positivisasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional, sehingga memiliki legitimasi dan kekuatan hukum yang berlaku secara formal di seluruh wilayah Indonesia.

---

<sup>68</sup>Jorge Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, ..., hal. 168-177.

Perjalanan pembentukan regulasi tersebut dilanjutkan dengan disahkannya Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, yang hingga kini menjadi landasan hukum utama pengelolaan zakat di Indonesia. Kehadiran UU ini tidak terlepas dari kontribusi para ulama dan tokoh Muslim yang sejak awal memperjuangkan kebijakan zakat, yang semula dituangkan dalam Instruksi Presiden (Inpres) dan Keputusan Mahkamah Agung (KMA), sebelum akhirnya diformalkan melalui undang-undang. Untuk mengoperasionalkan UU No. 23 Tahun 2011, diterbitkan Peraturan Pemerintah Nomor 14 Tahun 2014 sebagai peraturan pelaksana.<sup>69</sup>

Dalam implementasinya, regulasi tersebut menjadi dasar hukum bagi Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) serta peraturan menteri terkait tata kelola zakat. Di samping itu, fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) berfungsi sebagai pedoman normatif guna memastikan kesesuaian pelaksanaan zakat dengan prinsip-prinsip syariat Islam. Sementara itu, aspek teknis akuntansi dan audit syariah bagi lembaga pengelola zakat diatur melalui Pernyataan Standar Akuntansi Keuangan (PSAK) 109 tentang Akuntansi Zakat dan Infak/Sedekah yang dikeluarkan oleh Dewan Standar Akuntansi Syariah - Ikatan Akuntan Indonesia (DSAS-IAI). Ketentuan ini menjadi acuan dalam penyusunan laporan keuangan lembaga pengelola zakat, sekaligus menjamin akuntabilitas dan transparansi pengelolaan dana zakat.<sup>70</sup>

Berdasarkan ketentuan Pasal 7 Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, Pancasila ditetapkan sebagai sumber utama hukum nasional. Susunan jenis dan hierarki peraturan perundang-undangan mengikuti urutan yang tegas, dimulai dari Pancasila sebagai dasar negara, kemudian Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (UUD 1945), diikuti Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat (TAP MPR), Undang-Undang (UU) dan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (PERPPU), selanjutnya Peraturan Pemerintah (PP), kemudian Peraturan Presiden (Perpres), hingga Peraturan Daerah (Perda) yang mencakup Perda Provinsi dan Perda Kabupaten/Kota. Struktur ini mencerminkan sistem hukum nasional yang bertingkat, di mana setiap tingkatan memiliki kekuatan hukum yang mengikat dan berlaku secara nasional. Mengacu pada asas *lex superior derogat legi inferiori* sebagaimana dikemukakan Hans Kelsen, sistem hukum dipahami

---

<sup>69</sup>Republik Indonesia, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat.

<sup>70</sup>Tim Penyusun Peraturan Perundang-undangan Pengelolaan Zakat, *Kompilasi Peraturan Perundang-undangan Pengelolaan Zakat*, Jakarta: Badan Amil Zakat Nasional, 2016.

sebagai suatu tatanan berjenjang, di mana norma hukum yang berada pada tingkat lebih tinggi memiliki supremasi, sedangkan norma pada tingkat lebih rendah tidak boleh bertentangan dengan norma di atasnya.<sup>71</sup>

Dalam konteks pengaturan zakat di Indonesia, hierarki hukum tersebut diterapkan secara sistematis melalui Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat yang berperan sebagai landasan hukum utama dan rujukan bagi seluruh regulasi terkait pengelolaan zakat. Sebagai sebuah undang-undang, kedudukan UU No. 23 Tahun 2011 berada pada tingkat yang kokoh dalam sistem hukum, memberikan legitimasi dan kekuatan hukum yang mengikat terhadap kebijakan zakat nasional.<sup>72</sup> Implementasi lebih lanjut dari ketentuan undang-undang tersebut dituangkan dalam Peraturan Pemerintah Nomor 14 Tahun 2014, yang secara hierarkis berada di bawah undang-undang, namun tetap memiliki signifikansi strategis sebagai perangkat hukum pelaksana yang mengatur teknis operasional pengelolaan zakat di Indonesia.

Landasan yuridis penerapan regulasi zakat di Indonesia diatur dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat. Undang-undang ini menetapkan Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) sebagai otoritas utama pengelola zakat di tingkat nasional, dengan tata kelola yang mencakup mekanisme pengumpulan, pendistribusian, dan pendayagunaan zakat secara sistematis, serta menekankan prinsip transparansi dan akuntabilitas dalam pelaporan. Selain itu, undang-undang tersebut memuat ketentuan sanksi administratif sebagai instrumen preventif untuk mencegah terjadinya penyimpangan dalam pengelolaan zakat, sehingga aliran dana dapat dipertanggungjawabkan dan diarahkan bagi terwujudnya kesejahteraan umat.<sup>73</sup>

Meskipun telah diberlakukan selama lebih dari satu dekade, implementasi UU No. 23 Tahun 2011 masih menyisakan sejumlah persoalan. Salah satu kendala utama adalah maraknya Lembaga Amil Zakat (LAZ) yang beroperasi tanpa izin resmi. Kondisi ini antara lain disebabkan oleh ketentuan mengenai persyaratan dan prosedur

---

<sup>71</sup>Kholida Muthi'atul Maula, "Analisis Regulasi Pengelolaan Zakat dalam Hirarki Perundang-Undangan di Indonesia," dalam *Journal of Fiqh in Contemporary Financial transactions*, Vol.3 No.1, Tahun 2025, hal. 22-40.

<sup>72</sup>Republik Indonesia, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat.

<sup>73</sup>Kholida Muthi'atul Maula, "Analisis Regulasi Pengelolaan Zakat dalam Hirarki Perundang-Undangan di Indonesia," dalam *Journal of Fiqh in Contemporary Financial transactions*, Vol.3 No.1, Tahun 2025, hal. 22-40.

legalisasi LAZ yang dinilai kurang jelas, sehingga diperlukan formulasi regulasi yang tidak hanya mengatur, tetapi juga memberikan perlindungan dan dukungan terhadap keberlanjutan operasional LAZ yang telah aktif dalam pengelolaan zakat.<sup>74</sup>

Permasalahan lain yang cukup signifikan adalah ketiadaan regulasi yang menegaskan kewajiban hukum untuk membayar zakat. Ketiadaan penegakan tersebut berdampak pada rendahnya tingkat penghimpunan zakat, di mana realisasi penerimaan masih berada jauh di bawah potensi yang tersedia.<sup>75</sup> Hal ini terjadi karena sistem pengelolaan zakat di Indonesia hingga saat ini masih menganut sifat sukarela (voluntary), sehingga kewajiban membayar zakat belum memiliki daya ikat setara dengan kewajiban membayar pajak.<sup>76</sup>

Berdasarkan pengamatan penulis, diperlukan pembentukan regulasi yang dirancang dan ditegakkan oleh pemerintah selaku regulator sekaligus pengawas dalam pelaksanaan pengelolaan zakat, yang memberikan penekanan lebih pada kewajiban membayar zakat. Upaya ini bertujuan untuk meningkatkan kesadaran masyarakat Indonesia terhadap urgensi zakat sebagai kewajiban keagamaan sekaligus instrumen sosial-ekonomi. Dalam kerangka tersebut, Indonesia memiliki peluang untuk mengadopsi serta mengadaptasi model pengelolaan zakat yang telah terbukti efektif di negara lain. Dengan memanfaatkan kewenangannya sebagai regulator, pemerintah dapat membangun kerangka kerja yang lebih terstruktur, adaptif, dan responsif, sehingga pengelolaan zakat tidak hanya berjalan secara efisien, tetapi juga memberikan dampak sosial yang signifikan. Melalui langkah ini, diharapkan efektivitas sistem pengelolaan zakat di Indonesia dapat meningkat, sekaligus memenuhi kebutuhan serta ekspektasi masyarakat secara optimal.

Sebagai lembaga pemerintah non-struktural, Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) memegang peran sentral dalam pengelolaan zakat di tingkat nasional, dengan dukungan Lembaga Amil Zakat (LAZ) yang telah memperoleh izin resmi. Dalam melaksanakan mandatnya, BAZNAS memiliki kewenangan untuk membentuk Unit Pengumpul Zakat (UPZ) pada berbagai institusi. Seluruh Organisasi Pengelola

---

<sup>74</sup>Abdullah Jundi Faishal, "Evaluasi Satu Dekade Implementasi Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 Terhadap Kinerja Lembaga Amil Zakat (Studi Kasus Lembaga Amil Zakat Inisiatif Zakat Indonesia)," dalam *el-Mal: Jurnal Kajian Ekonomi dan Bisnis Islam*, Vol. 4 No. 3, Tahun 2023, hal. 707-718.

<sup>75</sup>Puskas BAZNAS, *Outlook Zakat Indonesia 2020*, Jakarta: Pusat Kajian Strategis - Badan Amil Zakat Nasional, 2020, hal. 55.

<sup>76</sup>Suciyani dan Amrin, "Development of Sharia Economic Law in Indonesia (Positivation of Zakat Law)," dalam *Legal Brief Journal*, Vol. 11 No.2, Tahun 2022, hal. 1335-1344.

Zakat (OPZ) dituntut untuk menjalankan tugas secara amanah, profesional, dan akuntabel, serta berkewajiban menyampaikan laporan pengelolaan zakat secara berkala kepada BAZNAS. Berbagai strategi, seperti digitalisasi dan program sosialisasi, diimplementasikan untuk memaksimalkan penghimpunan zakat.<sup>77</sup>

Namun, hasil sejumlah evaluasi kinerja menunjukkan bahwa persoalan transparansi dan akuntabilitas masih menjadi tantangan utama dalam pengelolaan zakat. Ketidakjelasan dalam keterbukaan informasi dan pertanggungjawaban dapat mengikis kepercayaan publik terhadap lembaga pengelola zakat, sehingga fungsi zakat sebagai instrumen pemberdayaan sosial dan ekonomi tidak dapat terwujud secara optimal. Oleh karena itu, diperlukan penguatan peran BAZNAS dalam mengawasi kinerja OPZ, khususnya dalam penerapan prinsip transparansi dan akuntabilitas, guna membangun dan memelihara kepercayaan masyarakat.<sup>78</sup>

Meskipun regulasi zakat di Indonesia telah diintegrasikan dalam kerangka peraturan perundang-undangan, implementasinya masih menghadapi sejumlah tantangan yuridis yang signifikan. Permasalahan yang mengemuka antara lain kesulitan dalam merumuskan definisi zakat yang baku, lemahnya koordinasi antara regulator dan Organisasi Pengelola Zakat (OPZ), serta disharmoni regulasi yang menimbulkan ketidakpastian dalam penerapan hukum. Selain itu, status zakat yang masih bersifat sukarela (voluntary) didasarkan pada kesadaran individu sebagai bentuk ibadah berimplikasi pada rendahnya tingkat kepatuhan muzaki dalam menunaikan kewajiban zakat. Kondisi ini diperburuk oleh keterbatasan transparansi dan akuntabilitas sebagian lembaga pengelola zakat, yang pada gilirannya mengurangi tingkat kepercayaan publik.<sup>79</sup>

Untuk menjawab tantangan tersebut, diperlukan langkah-langkah strategis dan rekomendasi kebijakan. Negara perlu mengambil peran aktif sebagai fasilitator dalam harmonisasi regulasi zakat agar kebijakan yang dihasilkan bersifat komprehensif, konsisten, dan aplikatif. Penguatan koordinasi antara OPZ, pemerintah, dan lembaga terkait menjadi krusial guna memastikan zakat berfungsi optimal

---

<sup>77</sup>Kholida Muthi'atul Maula, "Analisis Regulasi Pengelolaan Zakat dalam Hirarki Perundang-Undangan di Indonesia," dalam *Journal of Fiqh in Contemporary Financial transactions*, Vol. 3 No.1, Tahun 2025, hal. 22-40.

<sup>78</sup>Nani Suhartini, "Analisis Penerapan PSAK 109 dan Audit Syariah KMA RI No. 733 Tahun 2018 (Studi Kasus LAZ Al-Azhar Peduli Ummat)," dalam *Jurnal Manajemen Bisnis dan Organisasi*, Vol. 2 No. 1, Tahun 2023, hal. 11-23.

<sup>79</sup>Faridatun Najiyah, *et.al.*, "Manajemen Zakat di Indonesia (Tantangan dan Solusi)," dalam *Insight Management Journal*, Vol. 2 No. 2, Tahun 2022, hal. 45-53.

sebagai instrumen pengentasan kemiskinan. Aspek transparansi dan akuntabilitas juga harus diperkuat melalui publikasi laporan keuangan secara berkala, disertai pengawasan ketat terhadap pengelolaan dana zakat.

Sebagai rekomendasi, penguatan terhadap Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 menjadi langkah mendesak, khususnya dengan memperjelas kewenangan Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS), mempertegas peran Lembaga Amil Zakat (LAZ), serta menetapkan standar transparansi yang lebih tinggi bagi seluruh OPZ. Sinergi dan koordinasi yang efektif antara pemerintah, BAZNAS, LAZ, dan para pemangku kepentingan perlu dioptimalkan guna menghindari tumpang tindih kewenangan. Selain itu, sosialisasi yang intensif mengenai urgensi zakat beserta mekanisme pembayarannya kepada masyarakat menjadi kunci dalam meningkatkan kesadaran dan kepatuhan muzaki.

## 2. Optimalisasi Lembaga Zakat

Optimalisasi pengelolaan zakat merupakan langkah strategis untuk memaksimalkan kontribusinya terhadap peningkatan kesejahteraan masyarakat. Untuk mencapai pengelolaan zakat yang efisien dan efektif, diperlukan penerapan sejumlah strategi kunci. Salah satunya adalah membangun sistem pengumpulan zakat yang terpusat dan transparan. Penerapan sistem terpusat melalui lembaga zakat nasional memungkinkan peningkatan koordinasi, akuntabilitas, serta efektivitas pemantauan dan pelacakan dana, sehingga distribusi zakat dapat berlangsung secara lebih adil. Irsyad Andriyanto menegaskan bahwa pembentukan lembaga zakat terpusat di Indonesia berpotensi meningkatkan efisiensi dan transparansi, yang pada gilirannya mendorong pemanfaatan dana zakat secara lebih optimal bagi kesejahteraan masyarakat.<sup>80</sup>

Efektivitas pengelolaan zakat juga menuntut penerapan mekanisme tata kelola dan akuntabilitas yang kuat. Pelaporan keuangan yang transparan disertai audit rutin merupakan instrumen penting untuk memastikan dana zakat dikelola sesuai peruntukannya. Prinsip tata kelola yang baik, yang mencakup kebijakan, prosedur, serta mekanisme pengawasan yang terbuka, berperan membangun kepercayaan di kalangan muzaki dan mustahik. Kepercayaan ini akan mendorong terwujudnya pengelolaan zakat yang lebih efisien dan akuntabel.<sup>81</sup>

Pemanfaatan teknologi modern menjadi faktor signifikan dalam memperkuat efektivitas pengelolaan zakat. Penggunaan platform digital

---

<sup>80</sup>Irsad Andriyanto, "Pemberdayaan zakat dalam meningkatkan kesejahteraan umat," dalam *ZISWAF: Jurnal Zakat dan Wakaf*, Vol. 1 No. 2, Tahun 2016, hal. 1-22.

<sup>81</sup>Dyarini dan Siti Jamilah, "Manajemen risiko pengelolaan zakat," dalam *Jurnal Ikhraith Humaniora*, Vol. 1 No. 2, Tahun 2017, hal.45-52.

dan aplikasi berbasis mobile dapat mempercepat proses penghimpunan zakat, menyediakan saluran transaksi daring yang aman, dan meningkatkan manajemen basis data muzaki. Adopsi teknologi digital terbukti mampu mengurangi biaya administrasi, memperluas jangkauan calon donatur, serta meningkatkan efisiensi operasional. Beberapa studi bahkan menyoroti potensi teknologi blockchain dalam distribusi zakat di Indonesia, karena kemampuannya untuk memperkuat transparansi, ketertelusuran, dan keamanan transaksi, sehingga meningkatkan akuntabilitas dan dampak zakat terhadap kesejahteraan masyarakat.<sup>82</sup>

Selain itu, perencanaan strategis dan alokasi dana zakat yang tepat sasaran menjadi prasyarat pengelolaan zakat yang optimal. Penilaian kebutuhan yang komprehensif serta penentuan area prioritas akan memandu alokasi dana secara strategis. Identifikasi kebutuhan spesifik dari berbagai segmen masyarakat memungkinkan penyaluran zakat pada program-program yang berdampak langsung terhadap pengentasan kemiskinan, peningkatan akses kesehatan, pendidikan, dan aspek kesejahteraan lainnya. Dalam konteks ini, keberadaan sistem informasi pengelolaan zakat memegang peran vital untuk mendukung distribusi zakat yang efektif di Indonesia. Sistem tersebut tidak hanya memfasilitasi pengambilan keputusan berbasis data, tetapi juga memastikan alokasi dana yang lebih tepat sasaran demi pencapaian dampak kesejahteraan yang maksimal.<sup>83</sup>

Kolaborasi dan koordinasi antara lembaga zakat, instansi pemerintah, serta para pemangku kepentingan lainnya merupakan faktor krusial dalam mengoptimalkan tata kelola zakat. Pembangunan kemitraan strategis dan sinergi antar pihak memungkinkan terjadinya pertukaran pengetahuan, penguatan kapasitas, serta mobilisasi sumber daya secara lebih efektif. Melalui kerja sama tersebut, berbagai pihak dapat merumuskan pendekatan terpadu untuk mengatasi problematika sosial dan menjamin pemanfaatan dana zakat secara efisien. Dalam konteks ini, penerapan pendekatan balanced scorecard menjadi relevan untuk menganalisis sekaligus meningkatkan kinerja pengelolaan distribusi zakat. Pendekatan kolaboratif semacam ini memfasilitasi perencanaan, pemantauan, dan evaluasi program zakat secara

---

<sup>82</sup>Lukman Hamdani, "Zakat Blockchain: A Descriptive Qualitative Approach," dalam *EkBis: Jurnal Ekonomi dan Bisnis*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2020, hal. 492-502.

<sup>83</sup>Mutamimah, *et.al.*, "ICT-based Collaborative Framework for Improving the Performance of Zakat Management Organisations in Indonesia," dalam *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, Vol. 12 No. 6, Tahun 2021, hal. 887-903.

komprehensif, yang pada gilirannya dapat meningkatkan dampak terhadap kesejahteraan masyarakat.<sup>84</sup>

Peningkatan kapasitas sumber daya manusia menjadi elemen fundamental dalam mendukung efektivitas pengelolaan zakat. Pelaksanaan program pelatihan, lokakarya, dan forum berbagi pengetahuan dapat memperkuat kompetensi serta keterampilan personal lembaga zakat, pejabat publik, dan pemangku kepentingan terkait. Penguatan kapasitas ini mencakup bidang-bidang strategis seperti manajemen keuangan, evaluasi program, dan pengukuran dampak, yang secara langsung berkontribusi terhadap peningkatan kinerja pengelolaan dana zakat. Penelitian Mutamimah et al. menegaskan bahwa pengembangan profesional berkelanjutan dan program pelatihan merupakan pilar penting dalam memperbaiki praktik manajemen distribusi zakat di Indonesia.<sup>85</sup>

Pemantauan dan evaluasi berkelanjutan merupakan komponen integral dari tata kelola zakat yang efektif. Penilaian rutin terhadap pelaksanaan program zakat dan dampaknya terhadap kesejahteraan masyarakat memberikan gambaran objektif mengenai kekuatan, kelemahan, serta peluang perbaikan yang dapat diimplementasikan. Proses evaluasi ini berfungsi sebagai mekanisme umpan balik dalam pengambilan keputusan strategis, memungkinkan adanya penyesuaian kebijakan dan perbaikan metode distribusi. Dengan demikian, efektivitas dan efisiensi pemanfaatan zakat dapat terus ditingkatkan. Berbagai studi, termasuk yang difokuskan pada evaluasi efisiensi distribusi zakat dalam penanggulangan kemiskinan, menunjukkan bahwa pemantauan yang baik memastikan dana zakat tersalurkan tepat sasaran dan menghasilkan dampak sosial yang signifikan.<sup>86</sup> Selain itu, peningkatan kesadaran dan keterlibatan publik memiliki peran strategis dalam mengoptimalkan pengelolaan zakat. Edukasi publik dan program penjangkauan dapat memperluas pemahaman masyarakat tentang fungsi zakat, tujuan distribusinya, serta dampak positifnya bagi kelompok rentan. Membangun budaya filantropi dan tanggung jawab sosial di tengah masyarakat akan memperkuat partisipasi publik, memperbesar potensi pengumpulan zakat, memperluas sumber daya

---

<sup>84</sup>Sulastiningsih, *et.al.*, "Improving Performance of Zakat Institution in Poverty Alleviation: Balanced Scorecard Approach," dalam *Tazkia Islamic Finance and Business Review Journal*, Vol. 14 No. 2, Tahun 2020, hal. 142-163.

<sup>85</sup>Mutamimah, *et.al.*, "ICT-based collaborative framework for improving the performance of zakat management organisations in Indonesia," dalam *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, Vol. 12 No. 6, Tahun 2021, hal. 887-903.

<sup>86</sup>Mari Adachi, "Discourses of Institutionalization of Zakat Management System in Contemporary Indonesia: Effect of the Revitalization of Islamic Economics," dalam *International Journal of Zakat*, Vol. 3 No. 1, Tahun 2018, hal. 23-35.

bagi program kesejahteraan, serta memperkuat kohesi sosial. Dukungan dan keterlibatan masyarakat merupakan prasyarat utama bagi keberlanjutan program zakat yang berdampak luas.<sup>87</sup>

### 3. Infrastruktur dan Teknologi dalam Pengelolaan Zakat

Pengelolaan zakat di Indonesia dapat ditingkatkan secara signifikan melalui integrasi teknologi modern. Pemanfaatan platform digital berpotensi mempercepat proses pengumpulan, distribusi, dan pemantauan zakat secara lebih efisien. Sistem pembayaran zakat berbasis daring serta aplikasi seluler menyediakan kemudahan dan keamanan transaksi, sehingga mempermudah masyarakat dalam menunaikan kewajibannya. Digitalisasi pengelolaan zakat ini diyakini mampu meningkatkan efektivitas operasional dan memperluas partisipasi publik. Sebagaimana diungkapkan oleh Alfarizi (2023), Dewi dan Kusumastuti (2019), Irawati dan Fitriyani (2022), serta A. T. R. C. Yudha et al. (2020), penerapan solusi digital dalam distribusi zakat di Indonesia berkontribusi positif terhadap transparansi, aksesibilitas, dan akuntabilitas.

Salah satu inovasi teknologi yang menjanjikan dalam pengelolaan zakat adalah penerapan blockchain. Teknologi ini menyediakan sistem buku besar terdesentralisasi dan transparan, yang menjamin keamanan serta integritas pencatatan transaksi zakat. Melalui mekanisme blockchain, lembaga zakat dapat meningkatkan keterlacakan, kepercayaan, dan efisiensi dalam pengumpulan serta penyaluran zakat. Karakteristik desentralisasi blockchain secara substansial meminimalkan risiko terjadinya korupsi dan penipuan, sehingga memperkuat legitimasi lembaga zakat di mata publik. Urfiyya dan Sulastiningsih (2021) menegaskan bahwa blockchain memiliki potensi besar dalam meningkatkan akuntabilitas dan efektivitas tata kelola zakat di Indonesia.

Integrasi antara platform digital dan teknologi blockchain juga memungkinkan optimalisasi pemantauan serta pelacakan aliran dana zakat. Dengan dukungan teknologi ini, lembaga zakat dapat memastikan keterbukaan informasi terkait penggunaan dana dan menyediakan pembaruan secara real-time bagi donatur maupun penerima manfaat. Keberadaan catatan transaksi yang aman dan dapat diaudit berfungsi memperkuat akuntabilitas sekaligus meningkatkan kepercayaan terhadap sistem pengelolaan zakat.

Selain itu, pemanfaatan teknologi digital dan blockchain memberi peluang bagi lembaga zakat untuk mengakses data dan analisis yang

---

<sup>87</sup>Faridatun Najiyah, *et.al.*, "Manajemen Zakat di Indonesia (Tantangan dan Solusi)," dalam *Insight Management Journal*, Vol. 2 No. 2, Tahun 2022, hal. 45-53.

strategis. Teknologi ini mendukung proses pengumpulan dan evaluasi data terkait zakat, seperti profil demografis donatur, pola distribusi, serta analisis dampak penyaluran. Informasi tersebut dapat digunakan sebagai dasar dalam perumusan kebijakan dan strategi pengelolaan zakat yang lebih tepat sasaran, sehingga efektivitas alokasi dana dapat dioptimalkan. Hal ini sejalan dengan kajian Kasri dan Putri (2018), Sulaiman et al. (2015), dan Utami et al. (2020) yang menyoroti potensi besar data analytics dalam mendukung optimalisasi pengelolaan zakat di Indonesia.

Perlu ditekankan bahwa keberhasilan integrasi teknologi dalam pengelolaan zakat memerlukan tata kelola yang kokoh serta strategi peningkatan kapasitas yang komprehensif. Lembaga pengelola zakat dituntut untuk melakukan investasi dalam pengembangan kompetensi teknis, sekaligus memastikan keamanan dan integritas dari platform digital maupun sistem berbasis blockchain yang digunakan. Di samping itu, diperlukan perumusan kebijakan dan pedoman yang jelas sebagai landasan hukum dan operasional bagi penerapan teknologi tersebut dalam ekosistem pengelolaan zakat. Program peningkatan kapasitas yang terstruktur akan membekali sumber daya manusia, baik dari internal lembaga zakat maupun pemangku kepentingan terkait, dengan keterampilan dan pengetahuan yang memadai untuk mengoperasikan serta mengelola solusi teknologi secara efektif. Sinergi antara kecanggihan teknologi, tata kelola yang efektif, dan penguatan kapasitas kelembagaan diharapkan mampu mengoptimalkan pengelolaan zakat di Indonesia, sekaligus memperkuat transparansi, efisiensi, dan kontribusinya terhadap peningkatan kesejahteraan masyarakat.

Pengelolaan zakat di Indonesia berpotensi mengalami peningkatan signifikan melalui integrasi teknologi, khususnya pemanfaatan platform digital dan teknologi blockchain. Pemanfaatan media digital menyediakan mekanisme pembayaran zakat yang lebih praktis dan aman, sehingga mampu mendorong efisiensi serta memperluas partisipasi masyarakat. Sementara itu, teknologi blockchain memberikan jaminan transparansi, ketertelusuran, dan akuntabilitas dalam setiap transaksi zakat, sekaligus meminimalisasi risiko penipuan maupun korupsi. Penerapan teknologi ini juga memungkinkan pemantauan dan pelacakan distribusi dana zakat secara real time, yang secara langsung meningkatkan transparansi kelembagaan. Selain itu, integrasi platform digital dan blockchain menyediakan akses terhadap data serta analitik yang berharga, sehingga mendukung proses pengambilan keputusan yang berbasis bukti dan memungkinkan penyaluran dana zakat secara lebih tepat sasaran.

Meskipun demikian, keberhasilan implementasi teknologi ini memerlukan tata kelola yang kuat, strategi peningkatan kapasitas yang sistematis, dan kebijakan yang jelas guna menjamin keamanan, integritas, serta efektivitas pemanfaatannya. Dengan optimalisasi teknologi, pengelolaan zakat di Indonesia dapat ditransformasikan menjadi lebih transparan, efisien, dan berdampak signifikan terhadap kesejahteraan sosial.

#### 4. Kolaborasi Antar Sektor dalam Zakat

Berdasarkan hasil penelitian sejumlah lembaga riset, realisasi penghimpunan zakat di Indonesia menunjukkan tren peningkatan setiap tahun, namun kenaikannya masih belum sebanding dengan potensi yang tersedia. Potensi zakat nasional diperkirakan mencapai sekitar Rp217 triliun, sementara potensi wakaf berdasarkan data lokasi tanah wakaf yang mencapai 435.768 titik dan potensi wakaf uang apabila terkumpul, diproyeksikan dapat mencapai puluhan triliun rupiah. Meskipun jumlah Organisasi Pengelola Zakat (OPZ), baik yang dibentuk pemerintah maupun swasta, terus bertambah, capaian penghimpunan zakat tetap belum optimal. Fenomena ini terlihat paradoksal mengingat jumlah Lembaga Amil Zakat (LAZ) dan Badan Amil Zakat (BAZ) yang semakin banyak tidak diikuti dengan penurunan signifikan angka kemiskinan dan pengangguran, terlepas dari variasi data resmi terkait kemiskinan di Indonesia.<sup>88</sup>

Kondisi tersebut mengindikasikan perlunya sinergi yang lebih kuat antara BAZ, LAZ, dan Badan Wakaf Indonesia (BWI) dalam mengelola dana zakat, infak, sedekah, dan wakaf (ZISWAF). Idealnya, pengelolaan ZISWAF terpusat pada satu lembaga negara yang memiliki kewenangan penuh untuk menghimpun, mengelola, dan mengawasi dana tersebut. Sesuai dengan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, BAZNAS merupakan lembaga yang berwenang secara nasional untuk melaksanakan pengelolaan zakat, sementara masyarakat dapat membentuk LAZ guna membantu BAZNAS dalam pengumpulan, pendistribusian, dan pendayagunaan zakat. Secara normatif, kedua jenis OPZ ini memiliki mandat serupa dalam hal penghimpunan, pengelolaan, dan penyaluran zakat.<sup>89</sup>

Namun, implementasi prinsip akuntabilitas dan transparansi dalam pelaporan keuangan OPZ belum sepenuhnya memenuhi standar publik. Ketua Majelis Ulama Indonesia, KH. Amidhan, menilai bahwa

---

<sup>88</sup>Muhammad Aziz dan Sholikhah Sholikhah, "Regulasi Zakat di Indonesia; Upaya Menuju Pengelolaan Zakat Profesional," dalam *Tafáqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman*, Vol. 3 No. 1, Tahun 2015, hal. 32-59.

<sup>89</sup>Republik Indonesia, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat.

sebagian besar LAZ belum transparan karena tidak seluruhnya diaudit oleh akuntan publik dan tidak secara terbuka mempublikasikan laporan keuangannya. Senada dengan itu, Prof. Dr. Azyumardi Azra menekankan bahwa pengelolaan dana zakat oleh lembaga zakat swasta masih memerlukan peningkatan transparansi, termasuk melalui pembentukan lembaga independen yang khusus melakukan audit. Mengingat zakat merupakan dana publik, OPZ memiliki kewajiban untuk mematuhi Undang-Undang Nomor 14 Tahun 2008 tentang Keterbukaan Informasi Publik, yang menuntut transparansi dalam perencanaan, pengelolaan, dan distribusi dana, dengan laporan yang diaudit oleh akuntan publik sebagai bentuk pertanggungjawaban kepada masyarakat.<sup>90</sup>

Meskipun jumlah organisasi pengelola zakat di Indonesia terus meningkat, baik yang dibentuk oleh pemerintah maupun pihak swasta, dan telah memberikan kontribusi terhadap perkembangan pengelolaan dana Zakat, Infak, Sedekah, dan Wakaf (ZISWAF), persoalan efektivitas pengelolaan masih menjadi tantangan signifikan. Salah satu permasalahan utama adalah terjadinya overlapping dalam proses pengumpulan dana ZISWAF, di mana berbagai organisasi pengelola zakat cenderung menargetkan kelompok muzakki yang sama. Hal serupa juga terjadi pada tahap distribusi zakat, di mana penyaluran dana kerap menyasar *ashnâf* yang sama, sehingga memungkinkan seorang mustahiq menerima bantuan ganda dari beberapa lembaga.<sup>91</sup>

Selain itu, ego sektoral di kalangan lembaga pengelola zakat baik Badan Amil Zakat, Lembaga Amil Zakat, Amil Zakat Tradisional, maupun Badan Wakaf Indonesia memperburuk situasi. Lemahnya koordinasi dan komunikasi antar-lembaga berimplikasi pada ketidakefektifan sistem informasi data zakat, yang pada akhirnya menghambat akurasi penentuan target penyaluran. Lebih jauh, terdapat kecenderungan persaingan antara pengelola zakat dan wakaf dalam melaksanakan program pemberdayaan, yang memicu ketidakseimbangan distribusi informasi serta menurunkan tingkat kepercayaan publik.

Kendala yang paling mendasar adalah lemahnya peran pemerintah sebagai mediator dan koordinator antar-lembaga pengelola zakat dan wakaf. Kondisi ini diperparah oleh ketiadaan kewenangan

---

<sup>90</sup>Abdulloh Mubarak dan Baihaqi Fanani, "Penghimpunan Dana Zakat Nasional (Potensi, Realisasi dan Peran Penting Organisasi Pengelola Zakat)," dalam *Jurnal PERMANA*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2014, hal. 7-16.

<sup>91</sup>Abdul Rachman, "Sinergitas Organisasi Pengelola Zakat dan Wakaf dalam Pembangunan Ekonomi di Indonesia," dalam *Rumah Jurnal IAIN Bone*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2014, hal. 1-20.

pemerintah untuk bertindak sebagai regulator, koordinator, sekaligus pengawas dalam pengelolaan dana ZISWAF secara nasional. Untuk mewujudkan sinergisitas pengelolaan zakat di Indonesia, diperlukan tiga tahapan strategis. Pertama, menetapkan institusi yang berperan sebagai simpul komunikasi dan koordinasi antar-organisasi pengelola zakat. Kedua, melakukan pemetaan potensi zakat secara nasional dan membagi tugas penghimpunan dana ZISWAF sesuai dengan hasil pemetaan tersebut. Ketiga, menyusun peta program pemberdayaan dana ZISWAF berdasarkan tujuan, target, dan skala prioritas yang telah ditetapkan.<sup>92</sup>

Efektivitas sinergisitas ini akan lebih terjamin apabila dilakukan oleh lembaga negara, sebagaimana praktik di Arab Saudi melalui pembentukan Kementerian Zakat dan Wakaf. Mengingat besarnya potensi zakat dan wakaf dalam mendukung pembangunan ekonomi nasional, pembentukan Kementerian Zakat dan Wakaf di Indonesia sudah saatnya direalisasikan sebagai langkah strategis dalam optimalisasi pengelolaan ZISWAF.<sup>93</sup>

##### 5. Urgensi Pembentukan Kementrian Zakat dan Wakaf di Indonesia

Gagasan pembentukan Kementerian Zakat dan Wakaf di Indonesia merupakan langkah strategis untuk mengembalikan fungsi negara sebagai pengelola penuh zakat, sebagaimana praktik pada masa Rasulullah dan para Khulafâ' al-Râsyidîn. Dalam periode kenabian, pengelolaan zakat dilakukan secara terpusat oleh pemerintah. Rasulullah, misalnya, menugaskan pemuda dari Bani As'ad bernama Ibnu Lutaibah untuk mengurus zakat Bani Sulaim, serta mengutus Ali bin Abi Talib dan Mu'adz bin Jabal ke Yaman sebagai amil zakat. Tradisi ini dilanjutkan oleh Abu Bakar al-Siddiq, Umar bin al-Khattab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abi Talib, yang secara konsisten menunjuk petugas khusus untuk mengelola proses pengumpulan dan distribusi zakat.<sup>94</sup>

Dalam praktiknya, pengelolaan zakat pada masa sahabat tidak selalu bersifat sentralistis. Terdapat model kolaboratif antara pemerintah dan masyarakat, sebagaimana diterapkan pada masa pemerintahan Usman bin Affan dan Ali bin Abi Talib. Seluruh zakat

---

<sup>92</sup>Muhammad Aziz dan Sholikhah Sholikhah, "Regulasi Zakat di Indonesia; Upaya Menuju Pengelolaan Zakat Profesional," dalam *Tafâqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman*, Vol. 3 No. 1, Tahun 2015, hal. 32-59.

<sup>93</sup>Abdul Rachman, "Sinergitas Organisasi Pengelola Zakat dan Wakaf dalam Pembangunan Ekonomi di Indonesia," dalam *Rumah Jurnal IAIN Bone*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2014, hal. 1-20.

<sup>94</sup>Rika Delfa Yona, "Tarik Ulur Peran Pemerintah dalam Pengelolaan Zakat," dalam *Economis: Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2014, hal. 31-51.

umat Islam awalnya disalurkan ke Baitul Mal, namun ketika kapasitas penyimpanan penuh, para muzakki diperkenankan menyalurkan zakat langsung kepada para mustahiq. Usman bahkan mengangkat Zaid bin Tsabit sebagai pejabat khusus yang menangani urusan keuangan negara, sementara Ali turut melakukan pengawasan langsung terhadap distribusi zakat.

Zakat, dalam perspektif hukum Islam, tidak dapat direduksi sebagai bentuk kedermawanan sukarela. Ia memiliki sifat otoritatif yang mewajibkan setiap Muslim memenuhi kewajiban tersebut. Lebih dari itu, zakat tidak hanya memiliki dimensi ibadah individual yang bersifat vertikal, tetapi juga dimensi sosial yang bersifat horizontal. Secara historis, mayoritas praktik pengelolaan zakat dalam peradaban Islam dilakukan oleh negara, menunjukkan adanya legitimasi syar‘i dan politis bagi pemerintah untuk mengambil peran sentral dalam mekanisme ini.<sup>95</sup>

Berbeda dengan zakat yang bersifat wajib, wakaf dalam hukum Islam bersifat sunnah bagi umat yang ingin mendekatkan diri kepada Allah. Menurut Esposito, wakaf tertua dalam sejarah adalah Ka‘bah di Makkah, sementara pada masa Nabi wakaf pertama adalah Masjid Quba, disusul Masjid Nabawi. Tradisi wakaf pada masa Nabi juga melibatkan donasi sahabat seperti Mukhairiq, yang mewakafkan tujuh kebun buah di Madinah untuk kepentingan fakir miskin setelah wafatnya. Tradisi ini dilanjutkan oleh para sahabat dan khalifah seperti ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, yang mengelola wakaf demi kemaslahatan publik.

Potensi besar wakaf menuntut keterlibatan negara agar manfaatnya dapat dioptimalkan bagi masyarakat luas. Pengelolaan oleh pemerintah memungkinkan integrasi kebijakan, penyusunan regulasi bagi muzakki, hingga wacana sinkronisasi antara kewajiban zakat dan pajak. Dengan demikian, pembentukan Kementerian Zakat dan Wakaf tidak hanya akan memperkuat koordinasi antar-lembaga pengelola zakat dan wakaf, tetapi juga menghadirkan inovasi kelembagaan yang mampu meningkatkan efektivitas, akuntabilitas, dan kontribusi zakat-wakaf bagi pembangunan sosial-ekonomi nasional.<sup>96</sup>

Lahirnya Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, Infak, dan Sedekah, yang menggantikan Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat,

---

<sup>95</sup>Abdulloh Mubarak dan Baihaqi Fanani, "Penghimpunan Dana Zakat Nasional (Potensi, Realisasi dan Peran Penting Organisasi Pengelola Zakat)," dalam *Jurnal PERMANA*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2014, hal. 7-16.

<sup>96</sup>Muhammad Aziz dan Sholikhah Sholikhah, "Regulasi Zakat di Indonesia; Upaya Menuju Pengelolaan Zakat Profesional", ..., hal. 32-59.

memunculkan kembali perdebatan terkait isu-isu pengelolaan zakat yang belum terselesaikan selama lebih dari satu dekade. Salah satu isu sentral yang mengemuka adalah bentuk keterlibatan pemerintah dalam pengelolaan zakat: apakah perannya terbatas sebagai regulator, mencakup regulator sekaligus pengawas, atau bahkan meliputi regulator, pengawas, dan operator secara bersamaan. Berbagai pihak mulai dari kalangan akademisi, praktisi, masyarakat, hingga pemerintah mengajukan argumentasi dan pandangan masing-masing demi menentukan posisi yang ideal bagi pemerintah dalam tata kelola zakat.

Secara substansial, pasal-pasal dalam undang-undang tersebut, khususnya Pasal 5-20, mengindikasikan bahwa pemerintah berperan sebagai perencana (regulator), pengawas, sekaligus pelaksana (operator) pengelolaan zakat. Namun, pelaksanaan fungsi tersebut diserahkan kepada Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS), yang secara struktural bertanggung jawab kepada Presiden melalui Menteri Agama. Keterlibatan pemerintah dalam pengelolaan zakat dan wakaf didasarkan pada legitimasi otoritas yang dimilikinya, termasuk kewenangan untuk melakukan intervensi terhadap penghimpunan zakat sebagaimana mekanisme perpajakan, mengingat zakat memiliki potensi signifikan dalam mendukung pembangunan ekonomi nasional.<sup>97</sup>

Kendati demikian, BAZNAS maupun Lembaga Amil Zakat (LAZ) hingga saat ini tidak memiliki kewenangan memaksa muzakki untuk menunaikan zakat, melainkan sebatas memberikan imbauan dan mengandalkan kesadaran individu. Hal ini menimbulkan pertanyaan kritis: sampai kapan kesadaran sukarela tersebut dapat diandalkan untuk mengoptimalkan penghimpunan zakat? Kondisi serupa terjadi pada Badan Wakaf Indonesia (BWI), yang perannya sebagai fasilitator dan nadzir masih jauh dari optimal. Padahal, pada masa Rasulullah saw., penolakan membayar zakat mendapatkan respon tegas, bahkan Abu Bakar al-Shiddiq berkomitmen untuk memerangi pihak-pihak yang enggan menunaikan zakat. Dengan demikian, pemberian kewenangan otoritatif kepada pemerintah untuk memberlakukan kewajiban zakat secara mengikat berpotensi meningkatkan efektivitas penghimpunan dana zakat secara signifikan.

## **F. Strategi Kultural dalam Mengatasi Korban *Women Trafficking***

### **1. Pendidikan dan Literasi Zakat sebagai Instrumen Filantropi Islam.**

Sekolah Literasi Indonesia (SLI) merupakan program pendidikan berbasis filantropi Islam yang diinisiasi oleh Lembaga Amil Zakat

---

<sup>97</sup>Rika Delfa Yona, "Tarik Ulur Peran Pemerintah dalam Pengelolaan Zakat", ..., hal. 31-51.

Dompot Dhuafa sebagai wujud kepedulian terhadap akses pendidikan masyarakat Indonesia, khususnya kelompok marginal, wilayah pedalaman, serta komunitas dengan tingkat pendidikan yang masih rendah. Program ini mengusung konsep sekolah berbasis masyarakat dengan fokus utama pada penyediaan layanan pendidikan, peningkatan kualitas sistem instruksional, serta pengembangan kultur sekolah yang berorientasi pada penguatan literasi.<sup>98</sup>

SLI berada di bawah naungan Divisi Makmal Pendidikan Dompot Dhuafa Pusat dengan misi utama memberikan layanan pendidikan berkualitas kepada masyarakat sasaran. Pelaksanaan program ini menysasar tiga kategori sekolah. Pertama, Sekolah Urban, yang ditujukan bagi masyarakat desa yang bermigrasi ke wilayah perkotaan namun masih memiliki keterbatasan pendidikan. Kedua, Sekolah Beranda, yang difokuskan pada masyarakat di daerah marginal, pelosok, atau pedalaman dengan keterbatasan jumlah guru dan mutu pendidikan yang rendah. Ketiga, Sekolah Desa dan Kota, yang juga menghadapi tantangan serupa dalam hal kualitas pendidikan.<sup>99</sup>

Secara garis besar, tujuan utama SLI adalah menyelenggarakan dan menginisiasi kegiatan pendidikan pada sekolah-sekolah yang belum mendapatkan intervensi atau jangkauan optimal dari pemerintah. Mengingat luasnya wilayah Indonesia dan banyaknya jumlah sekolah, pemerintah kerap menghadapi keterbatasan dalam pemenuhan serta pemerataan layanan pendidikan, terutama di daerah terpencil. Oleh karena itu, program ini hadir sebagai upaya strategis untuk mengisi kekosongan peran negara dalam mendistribusikan kesempatan pendidikan yang setara bagi seluruh lapisan masyarakat, sesuai amanat Undang-Undang Dasar 1945 Pasal 31 ayat (1).

Sasaran prioritas SLI adalah Sekolah Beranda, yang melayani masyarakat di wilayah pelosok atau pulau-pulau kecil di Indonesia. Program ini dirancang dengan jangka waktu pelaksanaan selama tiga tahun, meliputi kegiatan pendampingan, pengkaderan, pembinaan, dan pemberdayaan pendidikan. Implementasinya dilakukan melalui penugasan guru literasi sebagai konsultan relawan yang tinggal di wilayah sasaran untuk menjalankan fungsi pendampingan, pembinaan, serta membantu guru lokal dalam proses pembelajaran. Target akhir dari program ini adalah terciptanya masyarakat pedalaman yang melek huruf dan memiliki keterampilan membaca dan menulis secara memadai.

---

<sup>98</sup>Moh Ali Aziz, *et.al.*, *Dakwah Pemberdayaan Masyarakat: Paradigma Aksi Metodologi*, Yogyakarta: Pusataka Pesantren, 2005, hal 121.

<sup>99</sup>Amelia Fauzia, *Filantropi Islam: Sejarah dan Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara di Indonesia*, Yogyakarta: Gading Publishing, 2013, hal. 329

Program Sekolah Literasi Indonesia dilaksanakan melalui mekanisme filantropi Islam. Filantropi secara umum dipahami sebagai segala bentuk pemberian atau pelayanan yang dilakukan secara sukarela, dengan tujuan untuk meningkatkan kesejahteraan sosial atau memberikan manfaat bagi kepentingan publik. Menurut Martin, setidaknya terdapat empat karakter utama dalam aktivitas filantropi, yakni sifatnya yang sukarela, bersumber dari sektor privat, berbentuk pemberian atau pelayanan, dan berorientasi pada kemaslahatan umum.<sup>100</sup> Dalam perspektif Islam, filantropi erat kaitannya dengan praktik zakat, infaq, sedekah, dan wakaf. Fauziah mencatat bahwa praktik-praktik tersebut merupakan bagian penting dari tradisi pemberian sukarela yang mulai dilembagakan dalam bentuk organisasi nirlaba sejak akhir abad ke-19. Perkembangan ini membuat aktivitas filantropi tidak hanya berhenti pada pemberian semata, tetapi juga diarahkan pada pendayagunaan yang lebih sistematis dan terstruktur.

Program Sekolah Literasi Indonesia, yang digagas oleh Lembaga Amil Zakat Dompot Dhuafa baik di tingkat pusat maupun cabang di seluruh Indonesia, dijalankan dengan memanfaatkan dana filantropi Islam seperti zakat, infaq, sedekah, wakaf, serta sumbangan dari donatur baik individu maupun kelompok. Pemanfaatan dana ini tidak hanya bertujuan untuk menyediakan layanan pendidikan bagi masyarakat yang membutuhkan, tetapi juga menjadi instrumen distribusi dana sosial agar manfaatnya dapat dirasakan secara merata, termasuk oleh masyarakat di wilayah terpencil atau pedalaman yang kerap terabaikan. Dengan demikian, program ini merepresentasikan peran Lembaga Amil Zakat sebagai aktor non-negara yang berkontribusi dalam mendistribusikan kesejahteraan kepada kelompok masyarakat yang kurang beruntung.<sup>101</sup>

Dalam hal ini, Perkembangan filantropi pendidikan Islam di Indonesia berjalan seiring dengan kemajuan teknologi dan arus informasi yang semakin pesat. Fenomena transformasi digital telah dimanfaatkan secara optimal oleh berbagai lembaga filantropi pendidikan Islam, terutama dalam menjangkau masyarakat luas. Melalui pemanfaatan media sosial, lembaga-lembaga tersebut mampu menyebarkan beragam informasi yang dapat diakses secara cepat dan mudah oleh publik. Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS), misalnya, menggunakan platform digital ini bukan hanya untuk menyampaikan

---

<sup>100</sup>Mike W Martin, *Virtuous Giving: Philanthropy, Voluntary Service, and Caring*, Bloomington: Indiana University Press, 1994, hal 41.

<sup>101</sup>Amelia Fauzia, *Filantropi Islam: Sejarah dan Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara di Indonesia, ...*, hal. 331

informasi, tetapi juga sebagai sarana mengajak masyarakat berpartisipasi langsung dalam program-program filantropi.<sup>102</sup>

Pertumbuhan masif penggunaan media sosial di tengah masyarakat menjadi peluang strategis bagi lembaga filantropi pendidikan Islam untuk mendekati diri kepada calon donatur. Sistem pengelolaan yang dahulu lebih bersifat konvensional kini bertransformasi menjadi model yang menekankan pada kecepatan adaptasi terhadap dinamika perubahan teknologi digital. Dalam konteks ini, filantropi pendidikan Islam tidak hanya dipandang sebagai kegiatan sosial-keagamaan, tetapi juga sebagai bagian dari ekosistem ekonomi Islam yang lebih luas, yang berpotensi mendorong peningkatan kesejahteraan umat serta menjaga stabilitas ekonomi. Berbagai platform digital seperti YouTube, Instagram, Twitter, Facebook, WhatsApp, dan media daring lainnya dimanfaatkan secara maksimal untuk mendukung kegiatan tersebut. Data Outlook Filantropi 2022 menunjukkan bahwa 57,7% lembaga atau organisasi filantropi pendidikan Islam di Indonesia melakukan penggalangan dana (fundraising) melalui media sosial, sementara sisanya menggunakan situs web atau saluran digital lain sebagai sarana publikasi dan komunikasi dengan masyarakat.<sup>103</sup>

Media sosial saat ini menjadi ruang terbuka yang memberikan kesempatan luas bagi setiap individu untuk berpartisipasi secara aktif, kreatif, sekaligus kolektif. Perkembangan teknologi, khususnya kehadiran internet, telah membawa perubahan fundamental pada hampir seluruh aspek kehidupan manusia. Keragaman media teknologi informasi yang tersedia menjadikannya instrumen yang sangat efektif dalam membentuk persepsi, sikap, dan perilaku masyarakat, termasuk dalam konteks filantropi pendidikan Islam. Kemudahan akses media sosial yang dapat dijangkau oleh publik kapan saja dan di mana saja memberikan dampak positif, khususnya dalam mengajak masyarakat untuk berkontribusi melalui zakat, infak, sedekah, dan wakaf. Selain itu, kehadiran influencer yang secara aktif mengampanyekan filantropi pendidikan Islam di platform digital turut memberikan pengaruh signifikan. Dengan basis pengikut (followers) yang besar, mereka

---

<sup>102</sup>Hilman Latief, "Filantropi Dan Pendidikan Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 28 No. 1, Tahun 2016, hal. 123.

<sup>103</sup>Noviyanti, "Konfigurasi Filantropi pendidikan Islam Era Digital: Studi Peran Sedekah Pada Aplikasi Media Sosial Youtube," dalam *AlMashrafiyah: Jurnal Ekonom*, Vol. 6 No. 2, Tahun 2022, hal. 51-63.

mampu membentuk opini publik dan mendorong partisipasi masyarakat secara lebih luas.<sup>104</sup>

Perkembangan filantropi pendidikan Islam di Indonesia dalam dua dekade terakhir merupakan fenomena positif, baik bagi umat Islam secara khusus maupun masyarakat Indonesia secara umum. Secara historis, praktik ini telah hadir sejak masuknya Islam di Nusantara, berakar pada tradisi filantropi yang bersumber dari ajaran agama, baik Islam maupun Kristen. Dalam konteks Islam, filantropi pendidikan memiliki kaitan erat dengan misi dakwah dan aktivitas keagamaan yang dilakukan sejak masa awal penyebaran Islam. Dinamika sejarahnya menunjukkan bahwa sejak awal abad ke-20, berbagai organisasi Islam, baik bercorak modern maupun tradisional, mulai bermunculan dan mengembangkan kegiatan filantropi pendidikan. Namun demikian, meskipun telah berkembang, kesadaran akan pentingnya filantropi bagi kemajuan bangsa dan kontribusinya terhadap pertumbuhan ekonomi nasional belum sepenuhnya merata di seluruh lapisan masyarakat.<sup>105</sup>

Di era transformasi digital saat ini, lembaga dan organisasi filantropi pendidikan Islam di Indonesia, baik di tingkat lokal maupun nasional, memanfaatkan teknologi digital secara strategis untuk memperluas jangkauan dan efektivitas programnya. Media sosial, dengan karakteristiknya yang inklusif dan jangkauan audiens yang luas, menjadi sarana utama dalam membangun keterhubungan dengan masyarakat. Sinergi antara lembaga filantropi pendidikan Islam dan influencer yang menyuarakan pesan-pesan kedermwanaan sosial telah menciptakan ruang partisipasi baru, memperkuat kepercayaan publik, dan mendorong masyarakat untuk menyalurkan zakat, sedekah, infak, serta wakaf melalui lembaga resmi yang diakui secara legal di Indonesia.<sup>106</sup>

## 2. Tingkat Kepercayaan Publik terhadap Penyaluran Zakat.

Membangun kepercayaan masyarakat terhadap penyaluran dana zakat merupakan elemen krusial dalam sistem pengelolaan dan distribusi zakat yang efektif. Kepercayaan ini mencerminkan keyakinan publik bahwa dana zakat yang mereka titipkan akan dikelola secara

---

<sup>104</sup>Yustati Herlina, "Efektifitas Instagram Sebagai Media Persuasi Filantropi Pendidikan Islam Bagi Mahasiswa IAIN Bengkulu," dalam *Jurnal Komunikasi*, Vol. 5 No. 1, Tahun 2019, hal. 83-101.

<sup>105</sup>Udin Saripudin, "Filantropi pendidikan Islam dan Pemberdayaan Ekonomi," dalam *BISNIS: Jurnal Bisnis dan Manajemen Islam*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2016, hal. 165.

<sup>106</sup>Zaki Arrazaq, "Filantropi Pendidikan Islam untuk Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat Era Transformasi Digital di Indonesia," dalam *Nusantara: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 4 No. 1, Tahun 2023, hal. 505-524.

amanah, sesuai dengan prinsip-prinsip syariah, dan benar-benar disalurkan kepada pihak-pihak yang berhak menerimanya.

Putra dan Irawan<sup>107</sup> mengidentifikasi sejumlah faktor strategis yang dapat memperkuat kepercayaan masyarakat dalam penyaluran dana zakat. Pertama, transparansi, yang menuntut pengelolaan zakat dilakukan secara terbuka, disertai penyampaian informasi yang jelas terkait mekanisme pengumpulan, pengelolaan, alokasi, dan penyaluran dana. Laporan keuangan yang mudah diakses dan dapat dipertanggungjawabkan akan memperkuat keyakinan publik. Kedua, akuntabilitas, di mana lembaga amil zakat wajib mempertanggungjawabkan secara jelas penggunaan setiap dana yang diterima, memastikan penggunaannya tepat sasaran sesuai tujuan yang telah ditetapkan. Ketiga, kredibilitas lembaga, yang dibangun melalui rekam jejak yang baik, legalitas yang jelas, dan reputasi positif di mata publik, sehingga meningkatkan tingkat kepercayaan muzakki.

Faktor keempat adalah keterlibatan masyarakat dalam proses pengelolaan zakat, misalnya melalui forum pengawasan atau konsultasi publik. Partisipasi ini memberikan rasa kepemilikan (*sense of ownership*) bagi masyarakat sehingga mereka lebih yakin terhadap kredibilitas lembaga. Kelima, efektivitas penggunaan dana, yang tercermin dari realisasi program nyata dan berdampak positif bagi mustahik, sehingga menunjukkan bahwa zakat dimanfaatkan secara optimal. Keenam, edukasi publik tentang prinsip, tata cara, dan mekanisme penyaluran zakat yang benar, yang akan meningkatkan pemahaman masyarakat serta kemampuan mereka untuk memantau kinerja lembaga.

Dalam konteks BAZNAS, upaya membangun kepercayaan publik dilaksanakan melalui berbagai strategi konkret. Program penyuluhan dan edukasi menjadi garda terdepan dalam memberikan pemahaman tentang urgensi zakat dan peran BAZNAS sebagai lembaga resmi pengelolanya. Selain itu, program bantuan sosial, seperti distribusi paket sembako, dilakukan untuk membantu masyarakat kurang mampu sekaligus mempererat hubungan positif antara BAZNAS dan masyarakat. Kepercayaan publik sangat erat kaitannya dengan persepsi, yang terbentuk dari proses kognitif dalam mengolah stimulus informasi. Dalam hal ini, kepuasan muzakki menjadi landasan penting bagi keberlangsungan hubungan antara lembaga amil zakat dan para pemberi zakat. Salah satu tantangan utama yang dihadapi adalah adanya kesenjangan signifikan antara potensi zakat yang ada dengan

---

<sup>107</sup>Josse Andrea Putra dan Deni Irawan, "Kepercayaan Masyarakat Terhadap Penyaluran Dana Zakat," dalam *Jurnal HukumRespublica Fakultas Hukum Universitas Lancang Kuning*, Vol. 23 No. 1, Tahun 2023, hal. 130-146.

realisasi penghimpunan dan penyalurannya. Hasil survei mengenai tingkat kepercayaan masyarakat terhadap penyaluran dana zakat di menunjukkan capaian positif, dengan skor rata-rata 3,72 (kategori baik). Indikator transparansi memperoleh skor 3,87, akuntabilitas 3,79, kredibilitas 3,77, komunikasi 3,77, dan sinergi 3,73. Angka-angka ini menggambarkan bahwa kepercayaan publik berada pada rentang “dipercaya” menuju “sangat dipercaya.”<sup>108</sup>

Untuk mempertahankan dan meningkatkan capaian ini, lembaga seperti BAZNAS harus menempatkan diri sebagai perpanjangan tangan pemerintah dalam mengatasi permasalahan sosial, dengan tata kelola yang independen, profesional, dan sesuai regulasi. Kolaborasi strategis dengan pemerintah daerah juga menjadi kunci, misalnya melalui sinergi program edukasi dan distribusi zakat, yang tidak hanya memperluas jangkauan layanan, tetapi juga memperkuat legitimasi lembaga di mata masyarakat.

Tolok ukur utama dalam memperoleh tingkat kepercayaan yang kuat dari masyarakat terhadap pengelolaan dana zakat terletak pada keberadaan nilai transparansi. Transparansi memiliki pengaruh signifikan terhadap berbagai dimensi, mulai dari peningkatan kepercayaan publik, optimalisasi efektivitas pengelolaan, hingga keberlanjutan program-program sosial yang dibiayai oleh dana zakat. Dampak positif dari penerapan transparansi mencakup: (1) penguatan kepercayaan masyarakat; (2) dorongan partisipasi aktif para muzakki; (3) pencegahan potensi penyalahgunaan dana; (4) peningkatan akuntabilitas lembaga; (5) penguatan hubungan jangka panjang dengan para donatur; (6) peningkatan mutu program bantuan; (7) daya tarik bagi investor sosial; serta (8) penciptaan citra positif lembaga.<sup>109</sup>

Namun, transparansi tidak sekadar menyajikan informasi, melainkan menuntut adanya komunikasi yang terbuka, konsisten, dan efektif dengan masyarakat. Melalui keterbukaan dalam tata kelola dana zakat, lembaga amil zakat dapat memaksimalkan dampak sosial, tidak hanya bagi penerima manfaat (mustahik), tetapi juga bagi kesejahteraan masyarakat luas. Membangun kepercayaan publik adalah proses jangka panjang yang memerlukan investasi waktu, energi, dan strategi yang matang. Data penelitian menunjukkan bahwa tingkat kepercayaan masyarakat terhadap penyaluran dana zakat oleh BAZNAS berada

---

<sup>108</sup>Wandira Atmaja, *et.al.*, "Analisis Transparansi dan Akuntabilitas Pengelolaan Dana Zakat, Infaq dan Sedekah (ZIS) Lembaga Amil Zakat Yatim Mandiri Medan," dalam *J-ISACC Journal of Islamic Accounting Competency*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2021, hal. 71-82.

<sup>109</sup>Fasya Fasya, "Fungsi Zakat sebagai Instrumen Pemberdayaan Ekonomi Umat di Kecamatan Padang Bolak Kabupaten Padang Lawas Utara," dalam *Al-Muamalat: Jurna Hukum dan Ekonomi Syariah*, Vol. 3 No. 1, Tahun 2018, hal. 37-52.

pada kategori “baik” atau tinggi, khususnya pada indikator transparansi, yang memperoleh skor positif berdasarkan hasil kuesioner daring. Fakta ini membuktikan bahwa BAZNAS masih menjadi pilihan utama muzakki dalam menyalurkan zakatnya.<sup>110</sup>

Meskipun demikian, data juga mengungkapkan adanya kesenjangan antara total dana zakat yang berhasil dihimpun dengan jumlah yang didistribusikan, di mana nilai distribusi relatif lebih rendah dibanding potensi penghimpunannya. Temuan ini konsisten dengan penelitian Hasibuan yang menegaskan bahwa transparansi laporan keuangan yang disampaikan melalui media daring serta diaudit oleh auditor independen merupakan faktor penentu kepercayaan publik. Peneliti lain juga menegaskan bahwa transparansi adalah elemen krusial, mengingat banyak pihak memiliki kepentingan langsung terhadap lembaga zakat.<sup>111</sup>

Lebih lanjut, indikator akuntabilitas juga menunjukkan skor positif, menandakan bahwa muzakki masih menaruh kepercayaan terhadap kinerja distribusi zakat BAZNAS. Hal ini sejalan dengan pendapat bahwa audit eksternal dan independen yang sesuai prinsip syariah mampu mengukuhkan akuntabilitas lembaga di mata publik. Temuan ini diperkuat oleh Amin & Hamid, yang menyoroti pentingnya memberikan kemudahan akses bagi masyarakat untuk memantau kegiatan, laporan keuangan, dan hasil audit tahunan. Selain transparansi dan akuntabilitas, kredibilitas lembaga menjadi faktor strategis dalam menjaga kepercayaan masyarakat. Kredibilitas dapat dibangun melalui pengelolaan dana zakat yang tepat sasaran, terencana, terukur, dan memberikan manfaat nyata bagi mustahik. Data penelitian ini menunjukkan bahwa BAZNAS memperoleh nilai kredibilitas tinggi dari masyarakat, baik dari muzakki maupun mustahik. Temuan ini bertentangan dengan hasil penelitian Auliani et al. yang menilai kinerja keuangan lembaga zakat secara umum belum optimal, sehingga kredibilitasnya masih rendah.<sup>112</sup>

Dyarini dan Jamilah menambahkan bahwa menjaga kredibilitas dan akuntabilitas adalah hal mutlak, karena setiap pelanggaran atau kesalahan pengelolaan zakat dapat merusak kepercayaan publik. Keberadaan prinsip keadilan dalam distribusi dana zakat juga menjadi

---

<sup>110</sup>Nur Hisamudin, "Transparansi dan pelaporan keuangan lembaga zakat," dalam *Jurnal Zakat dan Wakaf*, Vol. 3 No. 1, Tahun 2018, hal. 327-347.

<sup>111</sup>Nur Halijah, "Pengaruh Akuntabilitas dan Transparansi Pengelolaan Zakat Terhadap Minat Muzaki Membayar Zakat Pada Era Pandemi Covid-19," dalam *Jurnal Ilmiah Akuntansi Kesatuan*, Vol. 10 No. 3, Tahun 2022, hal. 559-567.

<sup>112</sup>Fasya Fasya, "Fungsi Zakat sebagai Instrumen Pemberdayaan Ekonomi Umat di Kecamatan Padang Bolak Kabupaten Padang Lawas Utara", ..., hal. 37-52

indikator yang dinilai oleh muzakki dalam menentukan kredibilitas lembaga. Penilaian kredibilitas ini pada akhirnya memengaruhi tingkat kepatuhan dan kesediaan muzakki untuk terus menyalurkan zakatnya melalui lembaga tersebut.<sup>113</sup>

Membangun kepercayaan publik memerlukan pola komunikasi yang jujur, terbuka, dapat dipercaya, serta memberi efek positif. Komunikasi tersebut idealnya dilakukan secara intens melalui interaksi berkelanjutan dan jalinan silaturahmi yang hangat. Dalam konteks lembaga sosial seperti Badan Amil Zakat, yang memegang peranan strategis dalam memberdayakan dan mencerdaskan umat, diperlukan strategi komunikasi yang terencana dengan baik guna memperkuat hubungan dengan masyarakat. Berdasarkan kajian terhadap pengelolaan dana zakat Baznas, khususnya pada variabel kepercayaan dengan indikator komunikasi, data menunjukkan bahwa pola komunikasi yang diterapkan pengelola BAZNAS mendapatkan apresiasi tinggi dari masyarakat, terutama para muzakki. Hal ini mencerminkan bahwa komunikasi yang dibangun dalam proses penyaluran zakat memiliki pengaruh signifikan terhadap persepsi dan kepercayaan publik.

Sejalan dengan temuan ini, Wardhani menegaskan bahwa komunikasi berperan penting dalam memberikan kontribusi berupa masukan, ide, koordinasi, informasi, kritik, maupun umpan balik yang konstruktif untuk mencari solusi atas berbagai permasalahan sosial.<sup>114</sup> Sementara itu, Sudarman menambahkan bahwa perencanaan komunikasi dengan masyarakat harus disusun secara sistematis dan terprogram, sebab pola komunikasi yang baik dan lancar akan meningkatkan kesadaran muzakki untuk menunaikan zakat.<sup>115</sup>

Lebih jauh, keberhasilan pengelolaan zakat tidak hanya ditentukan oleh komunikasi internal lembaga, tetapi juga oleh terbangunnya kolaborasi atau sinergi yang solid antara lembaga zakat, pemerintah, organisasi sosial, dan masyarakat. Pendekatan kolaboratif ini memastikan bahwa dana zakat disalurkan secara tepat sasaran, efektif, dan efisien kepada pihak yang berhak menerimanya. Tujuan utama sinergi tersebut adalah memaksimalkan manfaat zakat dalam

---

<sup>113</sup>Dyarini dan Siti Jamilah, "Manajemen risiko pengelolaan zakat," dalam *Jurnal Ikhraith Humaniora*, Vol. 1 No. 2, Tahun 2017, hal. 45-52.

<sup>114</sup>Rama Wijaya Kesuma Wardani, "Manajemen Komunikasi Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) Provinsi Jawa Barat," dalam *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*, Vol. 2 No. 1, Tahun 2018, hal. 12-22.

<sup>115</sup>Asep Sudarman, "Strategi Komunikasi untuk Meningkatkan Kesadaran Masyarakat dalam Membayar Zakat Maal," dalam *Communicatus: Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol. 2 No. 1, Tahun 2018, hal. 39-58.

mengentaskan kemiskinan, mengurangi kesenjangan sosial, serta membantu kelompok rentan. Hasil olahan data dari penyebaran kuesioner menunjukkan bahwa BAZNAS memperoleh tingkat kepercayaan yang tinggi dari masyarakat terkait penyaluran dana zakat. Fakta ini menegaskan bahwa BAZNAS menjadi pilihan utama muzakki dalam menyalurkan kewajiban zakat mereka. Penemuan ini sejalan dengan penelitian Apsari et al., yang mengidentifikasi kekuatan dan peluang dari penerapan sinergi dalam menghimpun dan menyalurkan dana zakat.<sup>116</sup>

### 3. Gerakan Zakat Berbasis Komunitas.

Zakat Community Development (ZCD) merupakan salah satu program strategis BAZNAS yang berorientasi pada pemberdayaan masyarakat berbasis komunitas dan desa. Program ini mengintegrasikan lima aspek utama dakwah, ekonomi, pendidikan, kesehatan, dan kemanusiaan secara holistik dengan pendanaan bersumber dari zakat, infak, sedekah, serta dana sosial keagamaan lainnya. Prinsip utama ZCD meliputi integrasi, partisipasi, keberlanjutan, amanah, dan akuntabilitas. Khususnya, prinsip integrasi mencakup tiga dimensi penting: integrasi multi-stakeholder yang melibatkan sektor pemerintah (*government sector*), sektor swasta (*private sector*), dan masyarakat sipil (*civil society*).<sup>117</sup>

Tujuan ZCD dirumuskan untuk: (1) membentuk masyarakat yang berakhlakul karimah; (2) memperkuat kelembagaan komunitas agar tangguh dan mandiri; (3) meningkatkan angka partisipasi wajib belajar; (4) memperluas pengetahuan serta derajat kesehatan masyarakat melalui pola hidup bersih dan sehat; serta (5) mengembangkan sistem mata pencaharian berkelanjutan guna meningkatkan pendapatan. Dalam implementasinya, kegiatan ZCD terbagi ke dalam lima ranah pemberdayaan, yakni ekonomi, sosial, keagamaan, pendidikan, dan kesehatan.<sup>118</sup>

Kondisi pandemi global COVID-19 memberikan dampak signifikan terhadap kelima aspek tersebut, sehingga program ZCD menjadi salah satu alternatif pemberdayaan yang relevan untuk meminimalkan dampak negatif terhadap perekonomian, pendidikan,

---

<sup>116</sup>Phatriakalista Intan Apsari, "Implementation Of Synergy Of Zis Fund Management In Sharia Banking And Zakat Management Organizations (Opz) For Strengthening The Zakat Ecosystem," dalam *Perisa: Islamic Banking and Finance Journal*, Vol. 6 No. 1, Tahun 2022, hal. 1-16.

<sup>117</sup>Ainul Fatha Isman, "Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Komunitas Zakat Pada Masa Pandemi di Desa Kahayya, Kabupaten Bulukumba," dalam *DIMAS: Jurnal Pemikiran Agama dan Pemberdayaan*, Vol. 21 No. 2, Tahun 2021, hal. 195-209.

<sup>118</sup>“Zakat Community Development” [Laporan], BAZNAS, 2020.

kehidupan beragama, dan kesehatan masyarakat. Berbagai inisiatif dilakukan, seperti penyemprotan disinfektan di ruang-ruang publik yang berpotensi menjadi pusat penyebaran virus, sosialisasi Perilaku Hidup Bersih dan Sehat (PHBS), serta pembagian sabun cuci tangan dan hand sanitizer bagi mustahik binaan. Langkah-langkah ini bertujuan untuk menekan laju penularan COVID-19 sekaligus meningkatkan kesadaran masyarakat akan pentingnya kebersihan dan kesehatan.<sup>119</sup>

Hidup sehat dipahami sebagai kondisi sejahtera secara fisik, mental, dan sosial yang memungkinkan setiap individu hidup produktif. Pelayanan kesehatan gratis menjadi intervensi vital bagi kelompok masyarakat kurang mampu. Kekurangan fasilitas dan akses kesehatan di suatu wilayah akan berdampak pada rendahnya status kesehatan, yang pada gilirannya menurunkan produktivitas sumber daya manusia, memperburuk kualitas hidup, dan memperbesar risiko kemiskinan. Dalam konteks ini, Bank Dunia menegaskan bahwa kemiskinan dan kesehatan memiliki hubungan yang tidak terpisahkan. Kesehatan masyarakat yang optimal merupakan modal dasar pembangunan ekonomi.<sup>120</sup>

Sebagai contoh implementasi, pemberdayaan masyarakat di Desa Kahaya melalui ZCD meliputi distribusi hand sanitizer, penyemprotan disinfektan, dan program vaksinasi. Kegiatan-kegiatan ini mencerminkan komitmen ZCD dalam menghadirkan layanan kesehatan preventif di tengah situasi darurat pandemi, sehingga dapat memperkuat ketahanan kesehatan masyarakat secara berkelanjutan. Merebaknya pandemi COVID-19 turut memberikan dampak signifikan pada sektor pendidikan, termasuk Pondok Tahfidz yang berlokasi di Desa Kahaya. Sebagai pusat pembelajaran, pondok ini berpotensi menjadi tempat penularan penyakit apabila tidak dikelola dengan protokol kesehatan yang memadai. Situasi ini menuntut seluruh lapisan masyarakat, khususnya anak-anak, untuk memahami dan menerapkan pola hidup bersih dan sehat. Menanggapi kondisi tersebut, Zakat Community Development (ZCD) terus melakukan penyuluhan Perilaku Hidup Bersih dan Sehat (PHBS) di wilayah-wilayah binaannya. Salah satu program sosialisasi dilaksanakan di Pondok Tahfidz Desa Kahaya dengan melibatkan kolaborasi bersama 12 relawan Kelas Inspirasi Bulukumba. Kegiatan ini diikuti oleh anak-anak berusia 5–13 tahun,

---

<sup>119</sup>Andriyani, "Kajian Literatur pada Makanan dalam Perspektif Islam dan Kesehatan," dalam *Jurnal Kedokteran dan Kesehatan*, Vol. 15 No. 2, Tahun 2019, hal. 178-198.

<sup>120</sup>Dianira Anggraeni Suta Putri, Pengaruh Infrastruktur Kesehatan Dan Pendidikan Terhadap Tingkat Kemiskinan Di Indonesia, *Tesis*, Universitas Airlangga, 2019, hal. 53

kelompok usia yang cenderung aktif bermain di luar rumah sehingga membutuhkan pemahaman yang baik mengenai pencegahan penyebaran virus corona. Pelaksanaan sosialisasi PHBS disambut dengan antusias oleh peserta. Pada tahap awal, anak-anak diperkenalkan dengan berbagai jenis makanan sehat dan bergizi, seperti buah-buahan dan sayuran. Mereka juga diberikan praktik langsung mengenai teknik mencuci tangan yang benar menggunakan sabun. Program ini diharapkan dapat mendukung upaya pemerintah dalam mencegah penyebaran COVID-19 sekaligus membiasakan anak-anak untuk menjaga kebersihan diri dalam kehidupan sehari-hari.<sup>121</sup>

Selain itu, kesadaran akan keterbatasan lingkungan belajar mendorong inisiatif pengaktifan Taman Baca sebagai sarana pembelajaran masyarakat. Fasilitas ini tidak hanya menyediakan akses bacaan, tetapi juga menjadi pusat berbagai aktivitas edukatif yang dapat menunjang kegiatan harian masyarakat. Untuk memperkuat pengelolaan taman baca, Sahabat ZCD Kampung Zakat Kahayya mengikuti Bimbingan Teknis Strategis Pengembangan Perpustakaan Berbasis TIK yang diselenggarakan Perpustakaan Nasional di Makassar. Pelatihan ini memberikan pengetahuan dan keterampilan terkait pengembangan perpustakaan serta pendampingan literasi berbasis teknologi informasi. Pengembangan Taman Baca Istana Bongkina di Desa Kahayya kemudian diarahkan pada konsep Transformasi Perpustakaan Berbasis Inklusi Sosial, di mana fungsi taman baca tidak hanya sebagai tempat membaca dan menulis, tetapi juga sebagai ruang interaksi, kreativitas, dan pengembangan diri masyarakat. Dengan demikian, perpustakaan berperan ganda: sebagai pusat literasi sekaligus wadah pemberdayaan komunitas. Pada masa pandemi COVID-19, kebutuhan akan sarana pembelajaran tatap muka menjadi semakin mendesak, mengingat kejenuhan masyarakat terhadap metode pembelajaran daring. Keberadaan wadah pembelajaran langsung berperan sebagai pemicu motivasi untuk mempertahankan semangat belajar di tengah situasi krisis, sehingga pengetahuan tetap bertambah dan berkembang. Di Desa Kahayya, taman baca berfungsi sebagai pengganti lingkungan belajar formal yang tidak dapat diakses sejak pandemi berlangsung.<sup>122</sup>

Pendidikan merupakan proses fundamental bagi setiap individu dalam memperoleh pengetahuan, yang berperan penting dalam

---

<sup>121</sup>Fiona Langry and Ravinder Rena, "Socio-Economic Implications of the COVID-19 Pandemic and its Impact on the South African Informal Economy," dalam *African Journal of Inter/Multidisciplinary Studies*, Vol. 5 No. 1, Tahun 2023, hal. 1-12

<sup>122</sup>Mohamed Saladin Abdul Rasool, *et.al.*, "Wellbeing of the Society: A Maqasid al-Shari'ah Approach," dalam *Journal Afkar*, No. 1, Tahun 2020, hal. 25-46

pengembangan keterampilan, termasuk faktor-faktor psikologis seperti tingkat pendidikan, program motivasi, keterampilan yang diperoleh, jarak ke sekolah, dan frekuensi keterlibatan dalam kegiatan pembelajaran. Dalam perspektif Islam, kewajiban menuntut ilmu meliputi dua dimensi: fard'ain pengetahuan yang membentuk karakter individu dan fard kifayah pengetahuan yang berorientasi pada tanggung jawab sosial dalam komunitas Muslim. Pentingnya pendidikan menjadi pendorong bagi komunitas pemberdayaan seperti Zakat Community Development (ZCD) untuk terus berkontribusi menciptakan akses pendidikan berkualitas. Namun, pandemi juga memberikan dampak signifikan pada sektor ekonomi. Kebijakan pemerintah dalam rangka pencegahan penularan COVID-19 telah mengurangi pendapatan masyarakat, sehingga diperlukan inovasi untuk mempertahankan keberlangsungan hidup.<sup>123</sup>

Salah satu strategi yang dilakukan adalah pengembangan Usaha Kecil dan Menengah (UKM) di Desa Kahayya, melalui pembentukan kelompok seperti Kelompok Tani Millennial Farm Kahayya, UKM Kopi Kahayya, dan Kelompok Madu Mustika Kahayya. Millennial Farm Kahayya, yang terdiri dari pemuda mustahik, berfokus pada pengembangan agrowisata dengan memanfaatkan lahan pertanian yang tidak terpakai untuk penanaman berbagai komoditas hortikultura, termasuk sayuran yang digunakan untuk memenuhi kebutuhan pangan masyarakat lokal. UKM Kopi Kahayya dibentuk sebagai respon terhadap rendahnya harga jual kopi akibat praktik tengkulak. Melalui pembinaan, para petani dibekali pengetahuan tentang budidaya, panen, pengemasan, dan pemasaran kopi. Saat ini, kelompok ini telah menjalin kemitraan dengan berbagai pihak, termasuk Lembaga Zakat Dompet Dhuafa yang secara rutin membeli produk mereka, serta sejumlah reseller yang tersebar di Kabupaten Bulukumba. Selain itu, kelompok ini aktif mengikuti pameran kopi di tingkat lokal maupun nasional dan membangun jejaring dengan komunitas kopi di dalam dan luar daerah.<sup>124</sup>

Kelompok Madu Mustika Kahayya, sebagai kelompok madu pertama di desa, memanfaatkan musim kemarau untuk berburu lebah di hutan sebagai tambahan pendapatan. Meskipun pengelolannya masih tradisional, kelompok ini berhasil menghasilkan madu murni dan

---

<sup>123</sup>Izza Mafruhah, *et.al.*, "Implementasi Konsep Zakat Community Development (ZCD) dalam Pemberdayaan Mustahiq Produktif di Kabupaten Sukoharjo," dalam *Sustainable Competitive Advantage*, Tahun 2015, hal. 1-9.

<sup>124</sup>Ainul Fatha Isman, "Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Komunitas Zakat Pada Masa Pandemi di Desa Kahayya, Kabupaten Bulukumba," dalam *DIMAS: Jurnal Pemikiran Agama dan Pemberdayaan*, Vol. 21 No. 2, Tahun 2021, hal. 195-209.

sedang merencanakan pengembangan budidaya lebah ternak. Pemasaran produk madu dilakukan melalui media sosial, meskipun distribusinya masih terkendala oleh infrastruktur jalan yang belum memadai dan sedang dalam proses perbaikan. Dengan kombinasi pembelajaran tatap muka di taman baca dan pemberdayaan ekonomi melalui UKM, Desa Kahayya menunjukkan model pemberdayaan masyarakat yang berkelanjutan di tengah tantangan pandemi. Konsepsi penggunaan zakat untuk kegiatan ekonomi produktif terfokus dari sasaran zakat yang diarahkan untuk mengatasi ketenagakerjaan atau pengangguran serta kemiskinan. Menurut Kasri dan Nurzaman, dan bahwa zakat produktif berpengaruh terhadap peningkatan pendapatan mustahiq dan pengurangan kemiskinan. Pemberian dana zakat produktif kepada mustahik dalam bentuk bantuan modal usaha. Zakat produktif sebagai modal untuk menjalankan kegiatan ekonomi dan potensi produktivitas mustahiq. Pengikut Imam Nawawimengatakan bahwa kepada orang yang memiliki keterampilan, hendaknya diberi modal untuk menjalankan suatu pekerjaan, boleh seharga alat-alat yang dibutuhkan dan boleh pula lebih Besar bantuan yang diberikan disesuaikan dengan keperluan agar dari usahanya diperoleh keuntungan. Tentu bantuan yang diberikan berbeda-beda sesuai dengan tempat, waktu, jenis usaha dan sifat perorangan. Yūsuf al-Qardawi menyatakan bahwa negara Islam boleh membangun pabrik-pabrik, perusahaan-perusahaan dan sebagainya. Dengan demikian usaha yang dimiliki dapat menghasilkan keuntungan dan dapat membiayai seluruh kebutuhan mereka.<sup>125</sup>

Zakat merupakan salah satu instrumen strategis dalam upaya pengentasan kemiskinan. Peran zakat telah terbukti menjadi alternatif efektif dalam mengurangi tingkat kemiskinan, sebagaimana ditunjukkan oleh sejumlah negara yang berhasil memanfaatkannya untuk memberdayakan masyarakat miskin, mengubah mata pencaharian mereka, serta membantu keluar dari lingkaran kemiskinan. Sebagai ibadah yang memiliki nilai sosial tinggi, zakat mengandung tujuan sosial-ekonomi yang luas, tidak hanya memberi manfaat bagi penerima zakat (mustahik), tetapi juga bagi pemberi zakat (muzakki) serta masyarakat secara keseluruhan. Islam tidak semata mengajarkan ritual ibadah bersifat ukhrawi, melainkan juga mencakup dimensi sosial-ekonomi duniawi. Seorang Muslim dituntut untuk tidak hanya mencapai kesalehan spiritual, tetapi juga kesalehan sosial. Dalam konteks ini, konsep pemberdayaan melalui Zakat Community

---

<sup>125</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqih al-Zakah A Comparative Study The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2, Diterjemahkan oleh Monzer Kahf, ..., hal. 43.

Development (ZCD) telah memberikan harapan baru bagi masyarakat Desa Kahayya untuk bertahan dan bangkit di tengah pandemi. Program ZCD yang mencakup sektor ekonomi, kesehatan, sosial, dan pendidikan telah berhasil mengubah situasi sulit akibat COVID-19 menjadi optimisme kolektif. Pandemi yang melanda justru mendorong terwujudnya semangat gotong royong dan solidaritas sosial, sehingga tercipta suasana damai dan peningkatan kesejahteraan melalui berbagai program pemberdayaan yang berkelanjutan.<sup>126</sup>

#### 4. Pemberdayaan Ekonomi Mustahik.

Pengelolaan zakat produktif dapat dilaksanakan melalui empat pola utama. Pertama, pola program, di mana zakat produktif dikelola langsung oleh Badan Amil Zakat Nasional (Baznas) melalui pembentukan unit atau lembaga khusus. Dalam model ini, Baznas berperan penuh mulai dari penunjukan pengelola, seleksi calon mustahik, penyaluran dana, pendampingan, hingga manajemen risiko. Keberhasilan maupun kegagalan program sepenuhnya menjadi tanggung jawab Baznas. Kedua, pola kemitraan, yaitu kerja sama Baznas atau baitul mal dengan lembaga keuangan syariah atau koperasi, seperti BPRS, BMT, dan Koperasi Simpan Pinjam Syariah. Dalam pola ini, Baznas melakukan seleksi proposal, menyalurkan dana zakat kepada mitra terpilih, memantau pelaksanaan, serta menerima laporan pertanggungjawaban. Baznas berperan sebagai penyandang dana (funding agency). Ketiga, pola otonom, yaitu pembentukan badan hukum atau badan usaha oleh Baznas, misalnya koperasi syariah atau perseroan terbatas, yang secara profesional mengelola zakat produktif. Baznas berperan sebagai inisiator dan pemilik, sementara pengelolaan operasional dilakukan oleh badan hukum tersebut. Keempat, pola pengembangan masyarakat (community development), di mana baitul mal menetapkan lokasi atau komunitas sasaran, kemudian melakukan analisis kebutuhan, pemetaan potensi, pendampingan, serta pengorganisasian untuk menciptakan kekuatan kolektif dalam mengentaskan kemiskinan. Kegiatan ini diprioritaskan pada sektor kesehatan, pendidikan, pemberdayaan ekonomi, dan pembinaan ibadah.<sup>127</sup>

Pencarian pola ideal pengelolaan zakat produktif terus berlangsung di berbagai daerah, dilandasi keyakinan bahwa zakat mampu menjadi instrumen strategis untuk menekan angka kemiskinan,

---

<sup>126</sup>Nur Salma Sabrina Binti Sahaluddin, "The Awareness of Zakat in the Universal Society," dalam *International Journal of Academic Research in Business & Social Sciences*, Vol. 9 No. 11, Tahun 2019, hal. 647-651.

<sup>127</sup>Ahmad Thoharul Anwar, "Zakat Produktif Untuk Pemberdayaan Ekonomi Umat," dalam *ZISWAF Jurnal Zakat dan Wakaf*, Vol. 5 No. 1, Tahun 2018, hal. 41.

mengurangi kesenjangan ekonomi, serta membuka akses permodalan bagi masyarakat miskin. Namun, realisasi optimal masih terkendala oleh ketidaklengkapan regulasi. Regulasi menjadi faktor penting mengingat pengelolaan zakat dilakukan di bawah kewenangan negara. Aturan yang diperlukan mencakup definisi zakat produktif, status modal usaha, penanganan dana macet, mekanisme penghapusan piutang, serta tata cara penggunaan dana operasional dan pendampingan. Perlu pula diatur sistem administrasi zakat produktif dalam konteks zakat sebagai Pendapatan Asli Daerah (PAD), dengan tetap menjaga prinsip fleksibilitas pengelolaan syariah. Baznas Kabupaten Mandailing Natal, misalnya, menempatkan zakat produktif sebagai program unggulan untuk mengatasi kemiskinan. Jika Zakat Community Development (ZCD) dipilih sebagai program nasional, maka zakat produktif dapat diintegrasikan dalam skema pemberdayaan ekonomi komunitas, bahkan dijadikan bagian inti pemberdayaan ekonomi masyarakat. Oleh karena itu, manajemen zakat produktif perlu segera dibenahi agar tidak menimbulkan masalah keuangan di kemudian hari, dimulai dari penetapan pola pengelolaan yang tepat baik melalui program langsung, kemitraan, atau badan hukum tersendiri.<sup>128</sup>

Selain itu, penyaluran zakat harus mempertimbangkan karakteristik mustahik. Analisis kelayakan diperlukan untuk menentukan apakah mereka tergolong mustahik produktif atau konsumtif. Bentuk penyaluran dapat dibagi menjadi dua. Pertama, bentuk sesaat, yaitu bantuan yang diberikan sekali tanpa target kemandirian ekonomi, misalnya untuk lansia jompo atau penyandang disabilitas yang tidak lagi mampu berusaha. Kedua, bentuk pemberdayaan, yaitu penyaluran yang disertai target transformasi mustahik menjadi muzakki. Target ini memerlukan waktu dan strategi yang tepat, dimulai dari pemahaman menyeluruh atas penyebab kemiskinan agar solusi yang diberikan benar-benar efektif dan berkelanjutan. Selama ini, pendayagunaan dana zakat yang dilakukan oleh Badan Amil Zakat (BAZ) dan Lembaga Amil Zakat (LAZ) mencakup berbagai kegiatan jangka pendek maupun jangka panjang di bidang produksi, konsumsi, serta program sosial kemasyarakatan. Pemanfaatan dana zakat untuk kegiatan produktif umumnya difokuskan pada pusat-pusat pemberdayaan melalui beragam program, antara lain pembinaan dan penyuluhan sosial-ekonomi serta teknik usaha, pemberian beasiswa dan tunjangan bagi guru, pelatihan keterampilan,

---

<sup>128</sup>Hajrah, "Pemberdayaan Ekonomi Mustahik Melalui Program Zakat Community Development di Badan Amil Zakat Nasional Kutai Timur," dalam *At-Tawazun: Jurnal Ekonomi Syariah*, Vol. 11 No. 01, Tahun 2023, hal. 37-48.

layanan dan pembiayaan perawatan kesehatan, pembangunan fasilitas pendidikan, pembiayaan usaha produktif, penciptaan lapangan kerja melalui pengembangan usaha, pemberian modal bagi usaha kecil rumah tangga, serta pengembangan investasi pada proyek-proyek strategis tertentu.<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup> Rijalush Shalihin, "Zakat Community Development (Zcd) dalam Pembangunan Ekonomi Masyarakat Desa Teluk Payo Kabupaten Banyuasin," dalam *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah dan Masyarakat*, Vol. 10 No. 2, Tahun 2016, hal. 1-12.



## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Berdasarkan analisis konseptual, semantik, serta pendekatan maqasid syari'ah dan hermeneutika kontekstual, penelitian ini menyimpulkan bahwa korban *women trafficking* sangat relevan untuk dikategorikan sebagai bagian dari kelompok penerima zakat. Pertama, secara kebahasaan dan semantik, istilah *riqâb* yang secara literal merujuk pada “leher yang terbelenggu” dapat ditafsirkan secara kontekstual sebagai siapa pun yang berada dalam kondisi keterikatan paksa dan kehilangan kebebasan dasar sebagai manusia. Dalam hal ini, korban perdagangan perempuan, yang secara sistemik dipaksa bekerja, diperdagangkan, atau dieksploitasi secara seksual dan ekonomi, termasuk dalam makna kontemporer *riqâb*, sebagaimana dikuatkan oleh teori semantik Toshihiko Izutsu yang menekankan evolusi makna etis dalam istilah Qur'anik.

Kedua, korban *women trafficking* juga dapat dikategorikan sebagai *gârim*, yakni individu yang terbebani oleh utang atau beban ekonomi yang mereka tanggung bukan karena kemauan sendiri, melainkan karena struktur yang menindas. Banyak dari mereka terjerat utang melalui praktik debt bondage, pemalsuan kontrak kerja, atau biaya migrasi ilegal. Dalam kerangka ini, zakat dapat digunakan sebagai instrumen pemulihan ekonomi dan pembebasan sosial.

Ketiga, kategori *fî sabilillâh* sebagai penerima zakat tidak semestinya dimaknai secara sempit sebagai pejuang militer, tetapi dapat

diperluas untuk mencakup perjuangan kemanusiaan yang bertujuan membebaskan manusia dari perbudakan modern dan eksploitasi. Korban perdagangan manusia, dalam kerangka ini, sedang menjalani perjuangan untuk kembali pada martabat insani mereka.

Akhirnya, pendekatan hermeneutika sosial juga membuka peluang untuk mengusulkan adanya *ashnâf* prioritas dalam fiqh zakat, yang dikhususkan bagi kelompok rentan struktural yang tidak terwadahi oleh delapan kategori klasik. Maka, korban *women trafficking* tidak hanya dapat dikategorikan ke dalam *ashnâf* yang ada, tetapi juga layak menjadi prioritas distribusi zakat atas dasar urgensi kemanusiaan, keadilan, dan pembebasan.

## B. Saran

Sebagai tindak lanjut dari temuan dalam penelitian ini, diperlukan upaya sistematis dan lintas sektor agar reinterpretasi konsep *ashnâf* zakat yang inklusif terhadap korban *women trafficking* dapat terimplementasi dalam kebijakan dan praksis sosial secara nyata. Pemerintah sebagai pemegang otoritas regulatif dan pelaksana kebijakan publik, semestinya membuka ruang legislasi zakat yang adaptif terhadap kerentanan sosial kontemporer. Revisi terhadap Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat atau minimal pembentukan Peraturan Pemerintah yang menafsirkan *ashnâf* secara kontekstual dapat menjadi langkah awal untuk memperluas cakupan distribusi zakat secara sah. Pemerintah juga dapat mengintegrasikan lembaga amal zakat dengan sistem perlindungan korban perdagangan orang melalui kementerian terkait seperti Kementerian Sosial, Kementerian Agama, dan Badan Nasional Penanggulangan Tindak Pidana Perdagangan Orang (BNPTPO), sehingga zakat menjadi instrumen pemulihan dan reintegrasi sosial bagi para penyintas.

Bagi tokoh agama dan ulama, urgensi terletak pada pembaruan cara pandang terhadap nash, khususnya ayat zakat, agar tidak terperangkap pada pemahaman fiqh klasik yang ahistoris. Para ulama dan pemimpin keagamaan memiliki tanggung jawab moral dan epistemik untuk memfasilitasi ijtihad sosial yang bersifat kolektif, yakni mengajak komunitas ulama lintas mazhab, praktisi sosial, dan kelompok penyintas untuk duduk bersama menyusun panduan penyaluran zakat berbasis maqasid. Dakwah keumatan juga perlu diarahkan pada narasi solidaritas struktural, bukan sekadar belas kasih personal, agar zakat tidak hanya menjadi praktik filantropi, tetapi instrumen advokasi sosial yang membebaskan. Pemberian fatwa kolektif mengenai legitimasi korban *trafficking* sebagai penerima sah zakat akan menjadi tonggak penting dalam perubahan sosial berbasis nilai keislaman.

Sementara itu, bagi kalangan akademisi, penelitian ini membuka peluang besar untuk eksplorasi lebih dalam terhadap integrasi antara teori-teori semantik Qur'anik, hermeneutika kontekstual, dan ilmu hukum Islam kontemporer. Akademisi di bidang studi Islam, sosiologi, hukum, dan kajian gender diharapkan dapat mengembangkan diskursus multidisipliner mengenai konsep penerima zakat dengan pendekatan yang lebih etis dan reflektif terhadap realitas penderitaan struktural. Selain menghasilkan karya ilmiah, akademisi juga dapat berperan sebagai jembatan antara lembaga riset, lembaga zakat, dan pembuat kebijakan dalam merumuskan rekomendasi-rekomendasi kebijakan yang berbasis bukti ilmiah sekaligus menjunjung nilai-nilai keadilan Islam. Melalui kolaborasi lintas otoritas ini, zakat sebagai instrumen keadilan sosial akan menemukan bentuknya yang paling etis dan relevan di tengah krisis kemanusiaan yang terus berlangsung.



## DAFTAR PUSTAKA

- "Corruption and Contemporary Forms of Slavery: Examining Relationship and Addressing Policy Gaps." [Laporan]. *United Nations Development Programme*, 2021, hal. 8.
- "Global Initiative Against Transnational Organized Crime, Global Organized Crime Index 2023," [Berita], 26 September 2023, hal. 11.
- "United Nations Protocol to Prevent, Suppress and Punish *Trafficking* in Persons, Especially *Women* and Children." [Berita]. *General Assembly resolution United Nations*, 15 November 2000.
- "Zakat Community Development" [Laporan], BAZNAS, 2020.
- Abas, Melani, *et.al.*, "Risk Factors for Mental Disorders in Women Survivors of Human Trafficking: A Historical Cohort Study," *BMC Psychiatry Journal*, Vol. 3 No. 13, Tahun 2013, hal. 204.
- Abdullah, Syarifudin. *Zakat Profesi*. Jakarta: Moyo Segoro Agung, 2003.
- Abubakar, Irfan, dan Chaider S. Bamualim. *Filantropi Islam & Keadilan Sosial: Studi tentang Potensi, Tradisi, dan Pemanfaatan Filantropi Islam di Indonesia*. Jakarta: Center for The Study of Religion and Culture (CSRC) Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2006.
- Irfan, dan Chaider S. Bamualim. *Revitalisasi Filantropi Islam: Studi Kasus Lembaga Zakat dan Wakaf di Indonesia*. Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2005.
- Adachi, Mari. "Discourses of Institutionalization of Zakat Management System in Contemporary Indonesia: Effect of the Revitalization of Islamic Economics," *International Journal of Zakat*, Vol. 3 No. 1, Tahun 2018, hal. 23-35.

- Adinugraha, Hendri Hermawan, et.al., "Islamic Philanthropy in Indonesia: A Bibliographic Analysis of Its Regulation and Practice," *Profjes: Profetik Jurnal Ekonomi Syariah*, Vol. 4 No. 1, Tahun 2025, hal. 322-341.
- Agustiani, Hendriati dan Sulistyowati Irianto. "Perdagangan Perempuan: Studi terhadap Kerentanan Perempuan di Indonesia Timur", *MIMBAR: Jurnal Sosial dan Pembangunan*, Vol. 33 No. 2, Tahun 2017, hal. 237-245.
- Ahmed, Ziauddin. "Zakat and Economic Wellbeing", *Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad*, Vol. 20 No. 1 Tahun 1981, hal. 24.
- Aikens, Nikki L., and Oscar A Barbarin, "Socioeconomic Differences in Reading Trajectories: The Contribution of Family, Neighborhood, and School Contexts," *Journal of Educational Psychology*, Vol. 100 No. 2, Tahun 2008, hal. 235
- Akee, Randal K. Q. et al., "Determinants of Trafficking in Women and Children: Cross-National Evidence, Theory and Policy Implications," *IZA - Institute Labor Economic Journal*, 2007, hal. 52.
- Ali, Aun Hasan. Zakat and the Challenge of Contemporary Poverty: Maqasid al-Shariah and Beyond. *Journal of Islamic Ethics*, Vol. 5, No. 1 (2021), hal. 38–41.
- Ali, Zainuddin. *Sosiologi Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika, 2008.
- Amrullah, Haji Abdul Malik Karim. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2000.
- Andika, Mayola. "Penafsiran Ayat-Ayat Hifzh Al-‘Aql Perspektif Tafsir Maqāshidi." *Tesis*. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2020.
- Andriyani. "Kajian Literatur pada Makanan dalam Perspektif Islam dan Kesehatan," *Jurnal Kedokteran Dan Kesehatan*, Vol. 15 No. 2, Tahun 2019, hal. 178-198.
- Andriyanto, Irsad. "Pemberdayaan zakat dalam meningkatkan kesejahteraan umat," *ZISWAF: Jurnal Zakat Dan Wakaf*, Vol. 1 No. 2, Tahun 2016, hal. 1-22.
- Annemieke, Wolthuis, and Blaak Mirjam, *Trafficking in Childres for Sexual Purposes from Eastern Europe to Western Europe. An Exploratory Rsearch in Eight Western European Receiving Countries*. Amsterdam: Ecpat Europe Law Enforcement Group, 2001.
- Anwar, Ahmad Thoharul, "Zakat Produktif Untuk Pemberdayaan Ekonomi Umat," *ZISWAF Jurnal Zakat dan Wakaf*, Vol. 5 No. 1, Tahun 2018, hal. 41.

- Apsari, Phatriakalista Intan. "Implementation Of Synergy Of Zis Fund Management In Sharia Banking And Zakat Management Organizations (Opz) For Strengthening The Zakat Ecosystem," *Perisa: Islamic Banking and Finance Journal*, Vol. 6 No. 1, Tahun 2022, hal. 1-16.
- Arbi, Abdulkadir. "The Qur'anic Key-Term Semantics of Toshihiko Izutsu and its Relevance to Contemporary Tafsir Studies". *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 10 No. 2, Tahun 2016, hal. 4553.
- Ariefulloh, *et.al.*, "Restorative justice-based criminal case resolution in Salatiga, Indonesia: Islamic law perspective and legal objectives," *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol.23 No. 1, Tahun 2023, hal. 19-36.
- Arifai, Samsul. "Tujuan dan Sasaran Zakat dalam Konteks Ibadah dan Muamalah," *IBEF Jurnal Islamic banking Economy and Financial*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2000, hal. 15.
- Arno, Abd Kadir. "Wakaf Produktif Sebagai Instrumen Kesejahteraan Sosial Dan Pemberdayaan Ekonomi Umat," *DINAMIS- Journal of Islamic Management And Bussines*, Vol. 1 Vo. 2, Tahun 2018, hal. 41-51.
- Aronow, Alexis A. "Smuggling and Trafficking in Human Being: The Phenomenon, The Markets That Drive It and The Organizations That Promote It." *European Journal on Criminal Policy and Research*, Vol.9 No. 2, Tahun 2001, hal. 162.
- Arrazaq, Zaki. "Filantropi Pendidikan Islam Untuk Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat Era Transformasi Digital di Indonesia," *Nusantara: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 4 No. 1, Tahun 2023, hal. 505-524.
- Arrington, Leonard J. *Great Basin Kingdom: An Economic History of the Latter-day Saints 1830-1900*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dâr al-Andalus, 1980.
- ‘Ashur, Ibnu. *Maqâshid al-Shari‘ah al-Islâmiyyah*, Amman: Dâr al-Nafâ'is, 2001.
- Asnaini. *Zakat Produktif dalam Perspektif Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Atmaja, Wandira, *et.al.*, "Analisis Transparansi dan Akuntabilitas Pengelolaan Dana Zakat, Infaq dan Sedekah (ZIS) Lembaga Amil Zakat Yatim Mandiri Medan." *J-ISACC Journal of Islamic Accounting Competency*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2021, hal. 71-82.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: IIT, 2008.

- Jasser. *Memahami Maqasid Syariah: Peranan Maqasid dalam Pembaruan Islam Kontemporer Selangor*. Malaysia: PTS Islamika, 2014.
- Azima, Fauzan. "Semantik Al-Qur'an (Sebuah Metode Penafsiran)," *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2017, hal. 47.
- Aziz, Moh Ali, et.al., *Dakwah Pemberdayaan Masyarakat: Paradigma Aksi Metodologi*. Yogyakarta: Pusataka Pesantren, 2005.
- Aziz, Muhammad, dan Sholikhah Sholikhah. "Regulasi Zakat di Indonesia; Upaya Menuju Pengelolaan Zakat Profesional." *Tafáqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman*, Vol. 3 No. 1, Tahun 2015, hal. 32-59.
- Azizah, Ummu Salma. et.al., "The Impact of Zakat Against Poverty Alleviation, Inequality & Economic Growth: Case Study of Indonesia," *International Conference of Zakat (ICONZ)*, Jakarta, 22-23 November 2021, hal. 189-200.
- Badan Amil Zakat Nasional. *Peraturan BAZNAS Nomor 3 Tahun 2018 tentang Pedoman Pendistribusian dan Pendayagunaan Zakat*. Jakarta: BAZNAS, 2018.
- Baidhawi, Zakiyuddin. "Distributive Principles of Economic Justice: an Islamic Perspective IJIMS," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 2 No. 2, Tahun 2012, hal. 241-266.
- Bakar, Al Yasa' Abu. "Seni Penerima Zakat: Sebuah Upaya untuk Reinterpretasi." *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial*, Vol 16 No. 1 Tahun 2014, hal. 577-610.
- Baldwin, Susie B. et al., "Identification of Human Trafficking Victims in Health Care Setting," *Health Hum Right Journal*, Vol. 13 No. 1, Tahun 2011, hal. 49.
- Bales, Kevin. *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*. London: University of California Press, 2012.
- Baltaji, Muhammad. *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khattab*, diterjemahkan oleh Masturi Irham Dari judul asli *Minhaj 'Umar bin al-Khattab fi al-Tasyri' Dirasah Mastaw'ibah li Fiqh 'Umar wa Tadzimatuh*. Jakarta: Khalifa, 2005.
- Basri, Rusdaya. "Human Trafficking dan Solusinya dalam Perspektif Hukum Islam," *Jurnal Hukum Diktum*, Vol. 10, No. 1, 2012, hal. 88.
- Bassiouni, M. Cherif. "Enslavement as an International Crime," *Journal of International Law and Politics*, Vol. 23, Tahun 1991, hal.445.
- Bauer, Thomas K., et al., "The Influence of Stocks and Flow on Migrations Location Choices," *School of Arts and Sciences, Economics Journal*, Vol. 26 No. 31, Tahun 2007, hal. 229.

- Beik, Irfan Syauqi. "Analisis Peran Zakat dalam Mengurangi Kemiskinan: Studi Kasus Dompot Dhuafa Republika," *Jurnal Pemikiran dan Gagasan*, Vol. 2, Tahun 2009, hal. 11.
- Berger, Julia. "Religious Nongovernmental Organizations: An Exploratory Analysis," *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, Vol. 14 No. 1, Tahun 2003, hal. 15-39.
- Bhabha, Jacqueline. "Trafficking, Smuggling and Human Right," *Migration Informations Source: Special Issue on Migration and Human Rights Journal*, Tahun 2005, hal. 49.
- Biol, Alline Pedra Jorge. "Empowering Victims of *Human trafficking*: the Role of Support, Assistance and Protection Policies," *HUMSEC Journal*, Vol. 2, Tahun 2008, hal. 171.
- Borjas, George J. dan Jeff Crisp. *Poverty, International Migration and Asylum*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Brace, Laura. *The Politics of Property: Labour. Freedom and Belonging*: Edinburgh University Press, 2004.
- Brown, Jonathan. *Slavery and Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2020.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail. *Ensiklopedia Hadis Shahih al-Bukhari*, Jilid 1 diterjemahkan oleh Masyhar dan Muhammad Suhadi. Jakarta: Almahira, 2011.
- , Muhammad ibn Isma'il. *Shahih al-Bukhârî*, Jilid 1 No. 8, Kitab al-Îmân, Bab: Du'âukum Îmânukum, t.t.
- Bullock, Katherine. "Modern Slavery and Islamic Law: A Maqâsid Approach to the Issue of Human Trafficking." *Journal of Islamic Ethics*, Vol. 4, Tahun 2020, hal. 78-95.
- Buss, David. "Selection, Evaluation, and Manipulation," *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 53 No. 6, Tahun 2007, hal. 1221
- Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Qadhaya Fiqhiyyah Mu'ashirah*. Damaskus: Maktabah al-Farani, 1991.
- Carr, Clara Passmann, *et.al.*, "The Role of Early Life Stress in Adult Psychiatric Disorders: A Systematic Review According to Childhood Trauma Subtypes," *The Journal of Nervous and Mental Disease*, Vol. 201 No. 12, Tahun 2013, hal. 1007.
- Contreras, Paola Michelle, *et al.*, *Psychoterapy in The Aftermath of Human Trafficking: Working Throught The Consequences of Psychological Coercion*. Inggris: Routledge, 2018.
- Dagun, Save M. *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: LPKN, 2006.
- Dell, Nathaniel A, *et.al.*, "Helping Survivors of Human Trafficking: A Systematic Review of Exit and Postexit Interventions," *Trauma Violence & Abuse Journal*, Vol. 20 No. 2, Tahun 2019, hal. 196.

- Demir, Khalil. *The Zakat Handbook: A Practical Guide for Muslim in the West*. United State of America: Zakat Foundation of America, 2007.
- Dewey, John. "Individual Psychology and Education." [Report]. *The Philosopher*, 1934.
- Dijck, Maarten van. "Trafficking in Human Beings: a Literature Survey." [Report]. *the 6th Framework Programme of the European Commission*, Juni 2005, hal. 11.
- Dovydaitis, Tiffany. "Human Trafficking: The Role of The Health Care Provider," *Journal of Midwifery & Women's Health*, Vol 55 No 5, Tahun 2010, hal. 467.
- Duyne, Petrus C. van, *et.al.*, *The Organised Crime Economy: Managing Crime Markets in Europe*. Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2005.
- Dworska, Żaklina. Musawah Movement's Activism for Women's Rights as Strengthening the Trend of Islamic Feminism", *Journal Of The Catholic Social Thought*, 2024, hal. 278-291.
- Dyarini dan Siti Jamilah. "Manajemen risiko pengelolaan zakat," *Jurnal Ikhraith Humaniora*, Vol. 1 No. 2, Tahun 2017, hal.45-52.
- Dzikrulloh, *et.al.*, "Optimalisasi Zakat Sebagai Instrumen Modal Sosial Guna Mengatasi Masalah Kemiskinan Di Indonesia," *Dinar: Jurnal Ekonomi dan Keuangan Islam*, Vol. 5 No. 1, Tahun 2019, hal. 58.
- Elvan, Nola Ariesta, *et.al.*, "Sejarah Pendidikan Islam Dari Klasik, Pertengahan, Dan Modern," *Quoba: Jurnal Pendidikan*, Vol. 1 No. 2, Tahun 2024, hal. 130-141.
- Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan*. Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Faishal, Abdullah Jundi. "Evaluasi Satu Dekade Implementasi Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 Terhadap Kinerja Lembaga Amil Zakat (Studi Kasus Lembaga Amil Zakat Inisiatif Zakat Indonesia)," *el-Mal: Jurnal Kajian Ekonomi dan Bisnis Islam*, Vol. 4 No. 3, Tahun 2023, hal. 707-718.
- Fasya. "Fungsi Zakat sebagai Instrumen Pemberdayaan Ekonomi Umat di Kecamatan Padang Bolak Kabupaten Padang Lawas Utara," *Al-Muamalat: Jurna Hukum dan Ekonomi Syariah*, Vol. 3 No. 1, Tahun 2018, hal. 37-52.
- Fatarib, Husnul. "Prinsip Dasar Hukum Islam (Studi terhadap Fleksibilitas dan Adaptabilitas Hukum Islam)," *Jurnal NIZAM*, Vol. 4 No. 01, Tahun 2014, hal. 68.
- Fauzia, Amelia. "Islamic Philanthropy in Indonesia: Modernization, Islamization, and Social Justice," *ASEAS - Austrian Journal of South-East Asian Studies*, Vol. 10, No. 2, Tahun 2017, hal. 223-236.
- , Amelia. *Filantropi Islam: Sejarah dan Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara di Indonesia*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2013.

- Fedina, Lisa, *et.al.*, "Risk Factor for Domestic Child Sex Trafficking in The United States," *Journal of Interpersonal Violence*, Vol. 34 No. 13, Tahun 2019, hal. 2673.
- Ferguson, Sarah. "Fleeing Boko Haram, and Tricked Into Sexual Exploitation." [Report]. *UNICEF USA Journal*, January 2020.
- Freeman, Scott John, et al., "The Spatial Concentration of Crime," dalam *Journal of Urban Economics*, Vol. 40, No. 2, Tahun 1996, hal. 187.
- Friedman, Mathew. "Fighting Human Slavery: Why the Private Sector should care." [Berita]. 16 September 2016.
- Friesendorf, Cornelius. "Pathologies of Security Governance: Efforts against *Human trafficking* in Europe." *Journal Security Dialogue*, Vol. 38 No. 3, Tahun 2007, hal. 381.
- Gathmann, Christina. "Effect of Enforcement on Illegal Markets: Evidence from Migrant Smuggling Along the South-western Border," *Journal of Public Economics*, Vol. 90 No. 10, Tahun 2008, hal. 1926.
- Ghazali, Abd Muqsih., *et.al.*, *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- . Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Usûl*, Jilid 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Gonzalez, Nicole, *et.al.*, "Moving to Restoration: The Experiences of Women Trafficking Exiting Sex Trafficking," *Journal of Human Trafficking*, Vol. 5 No.203, Tahun 2019, hal. 73.
- Goodey, Jo, et al., "Migration, crime and victimhood: responses to sex trafficking in the EU," *Punishment & Society Journal*, Vol. 5 No. 4, Tahun 2003, hal. 420.
- Gracia, Jorge. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- . Jorge. *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience*, Albany: SUNY Press, 1996.
- Hajrah. "Pemberdayaan Ekonomi Mustahik Melalui Program Zakat Community Development di Badan Amil Zakat Nasional Kutai Timur," *At-Tawazun: Jurnal Ekonomi Syariah*, Vol. 11 No. 01, Tahun 2023, hal. 37-48.
- Hakim, Rahmad. "Dakwah Bil Hal: Implementasi Nilai Amanah dalam Organisasi Pengelola Zakat untuk Mengurangi Kesenjangan dan Kemiskinan," *Iqtishodia: Jurnal Ekonomi Syariah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 63.
- Halijah, Nur. "Pengaruh Akuntabilitas dan Transparansi Pengelolaan Zakat Terhadap Minat Muzaki Membayar Zakat Pada Era Pandemi Covid-19," *Jurnal Ilmiah Akuntansi Kesatuan*, Vol. 10 No. 3, Tahun 2022, hal. 559-567.

- Halimatusa'diyah, Im. "Zakat and Social Protection: The Relationship Between Socio-religious CSOs and the Government in Indonesia," *Journal of Civil Society*, Vol. 11 No. 1, Tahun 2015, hal. 79-99.
- Hamdani, Lukman. "Zakat Blockchain: A Descriptive Qualitative Approach," *EkBis: Jurnal Ekonomi dan Bisnis*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2020, hal. 492-502.
- Harahap, Nur Intan. "Trauma Healing Bencana Perspektif Islam dan Barat (Sufi Healing dan Konseling Traumatik)," *Al-Irsyad: Jurnal Bimbingan Konseling Islam*, Vol. 1 No. 2, Tahun 2019, hal. 311-324.
- Hardy, Veronica L., *et.al.*, "Domestic Minor Sex Trafficking: Practice Implications for Mental Health Professionals," *Affilia: Journal of Women and Social Work*, Vol. 28 No. 1, Tahun 2013, hal. 18.
- Hasan, Ahmad. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pustaka Salman, 1984.
- Hasanah, Idaul. "Kontekstualisasi Makna fi Sabilillah Sebagai Unsur Penerima Zakat," *Misykat: Jurnal Ilmu-ilmu Al-Qur'an Hadits Syari'ah dan Tarbiyah*, Vol. 7 No. 2, Tahun 2022.
- Hayeeharasah, Fadell., *et.al.*, "The Timeline of Zakah." *Journal Procedia Social and Behavioral Sciences*, Vol. 88 Tahun 2013, hal. 6.
- Hemmings, Stacey, *et.al.*, "Responding to The Health Needs of Survivors of Human Trafficking: A Systematic Review," *BMC Health Services Research Journal*, Vol. 16 No. 1, 2016, hal. 9.
- Herlina, Jumi, dan Restu Khaliq, "Poverty, Welfare and Assessing the Impact of Productive Zakat Distribution", *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 20 No. 1 Tahun 2021, hal. 31.
- Herlina, Yustati. "Efektifitas Instagram Sebagai Media Persuasi Filantropi Pendidikan Islam Bagi Mahasiswa IAIN Bengkulu," *Jurnal Komunikasi*, Vol. 5 No. 1, Tahun 2019, hal. 83-101.
- Hisamudin, Nur. "Transparansi dan pelaporan keuangan lembaga zakat," *Jurnal Zakat dan Wakaf*, Vol. 3 No. 1, Tahun 2018, hal. 327-347.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*, Jakarta: Serambi, 2012.
- Hughes, Donna M. "The Natasha Trade: The Transnational Shadow Market of Trafficking on Women," *Journal of International Affair*, Vol. 53 No. 2, Tahun 2000, hal. 18.
- Hulsey, Amber L. "*Human trafficking: Flying under the Radar.*" *Disertasi*, Political Science, International Development and International Affairs, University of Southern Mississippi, 2018.
- Ibadi, Nur. "Is Human Trafficking's Victim Receive Zakat As Riqab: Zakat Distribution at East Java Philanthropic Organizations," *Jurnal Al-Risalah*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2022, hal 17.

- Isfahânî, Abu al-Qasim Al-Râghib. *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ed. tahqiq Shafwan Adnan Dawoodi. Beirut: Dâr al-Qalam, 2009.
- Isman, Ainul Fatha, "Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Komunitas Zakat Pada Masa Pandemi di Desa Kahayya, Kabupaten Bulukumba," *DIMAS: Jurnal Pemikiran Agama dan Pemberdayaan*, Vol. 21 No. 2, Tahun 2021, hal. 195-209.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico Religious Concepts In The Quran*. Montreal: McGill-Queen's Press, 2002.
- , Toshihiko. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hal. 4-5.
- Jahar, Asep Saepudin. "The Clash of Muslims and the State: Waqf and Zakat in Post Independence Indonesia," *Studia Islamika*, Vol. 13 No. 3, Tahun 2006, hal. 353-395.
- Jakubiak, Cori. "Ambiguous Aims: English-Language Voluntourism as Developmen." *Journal of Language, Identity & Education*, Vol. 15 No. 4, tahun 2016, hal. 258.
- Jamadar, Justice Peter, and Laurissa Pena, Human Trafficking, Forced Labour, and Modern Forms of Slavery: Commonwealth Caribbean Perspectives. [Report]. *Caribbean Court of Justice (CCJ)*, 31 Maret 2022, hal. 34.
- Jannah, Laila Ulfa Izzatul. "Penguatan Ekonomi Gharim dalam Perspektif Ulama Kontemporer melalui Lembaga Amil Zakat," *I-Economics: A Research Journal on Islamic Economics*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2021, hal. 138.
- Jashshash, Ahmad bin Ali Abu Bakar al-Razi. *Aḥkâm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.
- Jauhari, Tantawi. *Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm*, Juz 5. Kairo: Musthafâ al-Bâb al-Halabî, 1930.
- Jauziyah, Ibn Qayyim. *I'lâmûal-Muwaqqi'în*, Juz II. Beirut: Dâr al-Fikr, 2003.
- Juraidi, Ahmad, dan Angga Marzuki, "Human trafficking dalam Pandangan Islam." *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 16 No. 1, 2023, hal. 68-94.
- Juzairi, Abdurrahman. *Fiqh Empat Madzhab: Bagian Ibadat (Puasa, Zakat, Haji, Kurban)*, diterjemahkan oleh Chatibul Umum Abu Hurairah dari judul *Al-Fiqh 'Ala Al-Madzahib Al-Arba'h*. Jakarta: Dârul Ulum Press, 2004.
- Kahf, Monzer. *The Economics of Zakah*. Jeddah: IRTI, 1995.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Freedom of Expression in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1997.
- , Mohammad Hashim. *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2002.

- Kangaspunta, Kristiina. "Mapping the Inhuman Trade: Preliminary Findings of the Database on Trafficking in Human Beings," *Forum on Crime and Society Journal*, Vol. 3 No. 1 and 2, Desember 2003, hal. 90-96.
- Katsir, Imaduddin Abul Fida' Ismail bin Umar bin Katsir bin Dau' bin. *Tafsir Ibnu Katsir*, diterjemahkan oleh M. Abdul Ghaffar, dari judul *Lubâbu at-Tafsîr min Ibn Katsîr*. Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003.
- Khaeruman, Badri. *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Kharisma, Siti Nur Lutfiyatul, *et.al.*, "Tafsir Maqashidi dalam Tafsir Nazm Al-Durar Fi Tanasub Al-Ayat Wa Al-Suwar Karya Burhanuddin Al-Biqâ'i," *AL-KAINAH Journal of Islamic Studies*, Vol. 3, No. 2, hal. 216-228.
- Khasan, Moh. Kedudukan Maqasid al-Syariah dalam Pembaruan Hukum Islam, *Jurnal Dimas*, Vol. 8 No. 2, Tahun 2008, hal. 311.
- Kholis, Nur. *Al-Quran Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: ElSaq Press, 2006, 169-170.
- Kiss, Ligia, *et.al.*, "Exploitation, Violence and Suicide Risk Among Child and Adolescent of Human Trafficking in The Greater Mekong Subregion," *JAMA Pediatrics Journal*, Vol. 169 No. 9, Tahun 2015, hal. 169.
- Komnas Perempuan. *Catahu 2023: Catatan Tahunan tentang Kekerasan terhadap Perempuan*. Jakarta: Komnas Perempuan, 2023.
- , Perempuan. *Catahu 2023: Catatan Tahunan tentang Kekerasan terhadap Perempuan*. Jakarta: Komnas Perempuan, 2024.
- Kristian, Marutha, *et.al.*, "Perluasan makna ar-Riqab sebagai upaya optimalisasi distribusi zakat di Indonesia," *Syntax Literate: Jurnal Ilmiah Indonesia*, Vol. 7 No. 7, Tahun 2022, hal. 4.
- Langberg, Laura. "A Review of Recent OAS Research on Human Trafficking in the Latin American and Caribbean Region." *Journal International Migration*, Vol. 43 No. 1, Tahun 2005, hal. 139.
- Langry, Fiona, and Ravinder Rena. "Socio-Economic Implications of the COVID-19 Pandemic and its Impact on the South African Informal Economy," *African Journal of Inter/Multidisciplinary Studies*, Vol. 5 No. 1, Tahun 2023, hal. 1-12.
- Latief, Hilman. "Filantropi Dan Pendidikan Islam Di Indonesia," *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 28 No. 1, Tahun 2016, hal. 123.
- Lyndon, Amy E, *et.al.*, "Manipulations and Force as Sexual Coercion Tactic: Conceptual and Empirical Differences." *Aggressive Behavior Journal*, Vol. 33 No. 4, Tahun 2007, hal. 291.
- Madjid, Nurkholis. *Dialog Keterbukaan*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 128.

- Mafruhah, Izza, *et.al.*, "Implementasi Konsep Zakat Community Development (ZPD) dalam Pemberdayaan Mustahiq Produktif di Kabupaten Sukoharjo," *Sustainable Competitive Advantage*, Tahun 2015, hal. 1-9.
- Maharani, Nabila. "Pelaksanaan Kawin Paksa sebagai Tuntutan Adat dalam Perspektif Hukum Positif dan Hak Asasi Manusia," *Tarunalaw: Jurnal of Law and Syariah*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2024, hal. 25.
- Mahayuddin, Yahya. *Sejarah Islam*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1995
- Makmuna, Alva Alvavi. "Konsep Pakaian Menurut Al-Qur'an; Analisis Semantik Kata Libas, Siyab dan Sarabil dalam al-Qur'an Perspektif Toshihiko Izutsu." *Tesis*. IAIN Tulungagung, 2015.
- Makraja, Fahmi, dan Ulil Azmi. "The Interpretation of Riqab, Garimin, Fi Sabilillah and Ibn Sabil is of Public Interest as Mustahik Zakat (Study of Yusuf al-Qaradawi's Thought)." *Diktum Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 22 No. 2, Tahun 2024, hal. 99.
- Malahayatie. "Interpretasi Asnaf Zakat Dalam Konteks Fiqih Kontemporer (Studi Analisis Fungsi Zakat dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat)", *Jurnal al-Mabhats*, Vol. I No. I. Tahun 2016, hal. 49.
- Manan, Abdul. *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Depok: Kencana, 2017.
- Manzûr, Ibn. *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr Sâdir, 1414 H.
- Maqdisi, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah. *Al-Mughnî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Martin, Mike W. *Virtuous Giving: Philanthropy, Voluntary Service, and Caring*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Maryam dan Syaiful Anwar. "Relasi Al-Qur'an, Akal, Dan Filsafat: Implikasi Bagi Pendidikan Islam di Era Global," dalam *ABUYA: Jurnal Pendidikan Dasar*, Vol. 10 No. 10, Tahun 2024, hal. 12.
- Masruri, Hadi. "Peran Sosial Perempuan Dalam Islam", *Egalita Jurnal Kesetaraan dan Keadilan Gender*, Vol. 8 No. 1, Tahun 2012, hal. 24.
- Mattson, Ingrid. "A Believing Slave is Better than an Unbeliever: Status and Community in Early Islamic Society and Law". *Disertasi*. Chicago: University of Chicago, 1999.
- , Ingrid. *Ulumul Qur'an Zaman Kita: Pengantar Untuk Memahami Kontek, Kisah, dan Sejarah Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Aman, 2013.
- Maula, Kholida Muthi'atul. "Analisis Regulasi Pengelolaan Zakat dalam Hirarki Perundang-Undangan di Indonesia," *Journal of Fiqh in Contemporary Financial transactions*, Vol.3 No.1, Tahun 2025, hal. 22-40.

- Maulana RJ. "Komnas Perempuan: Selama Empat Tahun Terakhir, 267 Kasus TPPO Libatkan Perempuan sebagai Korban hingga Menjadi Objek Eksploitasi." *Radar Jember Jawa Pos*, 31 Juli 2025.
- Mâwardî, Abû al-Hasan ‘Alî ibn Muhammad. *an-Nukat wa al-‘Uyûn fî Tafsîr al-Qur’ân*, jilid. 2, tahqiq: ‘Abd al-Halîm al-Najjâr. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt, hal. 374.
- Mazaya, Viky. "Kesetaraan Gender dalam Perspektif Sejarah Islam," *Jurnal SAWWA*, Vol. 9 No. 2, Tahun 2014, hal. 329.
- Meidina, Ahmad Rezy, dan Mega Puspita, "Revitalisasi Makna Filantropi Islam: Studi terhadap Pandangan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah," *el-Uqud: Jurnal Kajian Hukum Ekonomi Syariah*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2023, hal. 1-13.
- Meirison. "Zakat dan Pajak dalam Tinjauan Para Pakar dan Ulama Kontemporer." *Saqifah Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, Vol. 7 No. 2, Tahun 2022, hal. 13.
- Merry, Sally Engle. "Thinking about Trafficking," *Jurnal Wellesley Centers for Women Research and Action Report*, Vol. 35 Tahun 2013, hal. 7-8.
- Mirhosseini, Ziba. "Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari‘ah," *Musawah For Equality in the Family*, Vol. 1, 2009, hal. 75
- Mubarok, Abdulloh, dan Baihaqi Fanani. "Penghimpunan Dana Zakat Nasional (Potensi, Realisasi dan Peran Penting Organisasi Pengelola Zakat)." *Jurnal PERMANA*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2014, hal. 7-16.
- Mufid, Mohammad. *Belajar dari 3 Ulama Syam*. Jakarta: Gramedia, 2015.
- Mufraini, M. Arief. *Akuntansi dan Manajemen Zakat*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Munawwar, Hadi. Dhawabith Thagayyur al-Ahkam bi Taghayyur al-Zuruf ‘Inda Muhammad Qasim al-Mansi. *Tesis*. Institute Agama Islam negeri (IAIN) Sumatera Utara, 2013, hal. 74.
- Munif, Ahmad. *Filsafat Hukum Islam Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Murdock, Steve, et al., "Poverty, Educational Attainment and Health Among America's Children: Current and Future Effects of Population Diversification and Associated Socioeconomic Change," *Journal of Applied Research on Children: Informing Policy for Children At Risk*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2010, hal. 33.
- Murniati, Rina, dan Irfan Syauqi Beik, "Pengaruh Zakat Terhadap Indeks Pembangunan Manusia dan Tingkat Kemiskinan Mustahik: Studi Kasus Pendayagunaan BAZNAS Kota Bogor," *Jurnal Al-Muzara'ah*, Vol. 2 No. 2, Tahun 2014, hal. 135-149.

- Mursal, *et.al.*, "The contribution of Amil Zakat, Infaq and Shadaqah Muhammadiyah (LAZISMU) Institutions in Handling the Impact of Covid-19," *Journal of Sustainable Finance & Investment*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2013, hal. 118-124.
- Musa, Muhammad Yusuf. *Tarikh al-Fikr al-Islami*. Mesir: Dâr al-Kitab al-Arabi, 1958.
- Musta'anah, Ana, *et.al.*, "Studi Literatur: Hubungan Digitalisasi Zakat Terhadap Intensi Perilaku Generasi Millenial Membayar Zakat," *SYARIKAT: Jurnal Rumpun Ekonomi Syariah*, Vol. 6 No. 1, Tahun 2023, hal. 1-14.
- Mutamimah, *et.al.*, "ICT-based collaborative framework for improving the performance of zakat management organisations in Indonesia," *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, Vol. 12 No. 6, Tahun 2021, hal. 887-903.
- Muthmainnah, Yulianti. *Zakat untuk Korban Kekerasan terhadap Perempuan dan Anak*. Jakarta: QAF, 2021.
- Muzayyanah. "Mustahik Zakat Dalam Islam (Studi Pendekatan Sosio Kultural Masyarakat)," *Jurnal al-Mizan*, Vol. 04, No.1, Tahun 2020, hal. 90-104.
- Naif. "Zakat Profession: Islamic Legal Studies form Calssical Ulama until Contemporary Ulama." *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 8 No. 4 Tahun 2015, hal. 688.
- Najiyah, Faridatun, *et.al.*, "Manajemen Zakat di Indonesia (Tantangan dan Solusi)," *Insight Management Journal*, Vol. 2 No. 2, Tahun 2022, hal. 45-53.
- Nasir, Muhammad Suleman, *et.al.*, "Analysis of the Recipients of Zakat and the Current Situation," *International Conference of Zakat*, 7-8 October 2020, Surabaya, hal. 1-8.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 1985.
- Nasution, Mustafa Edwin. *et al.*, *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Nawawi, Abu Zakaria Yahya bin Syaraf bin Murri bin Hasan bin Husain bin Muhammad bin Hizam bin Abdullah bin Hizam. *Al-Majmû' Sharh al-Muhadzdzab*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.
- Nazara, Intan Septiana, *et.al.*, "Factor Affecting the Performance of Productive Zakat Management during the Covid-19 Pandemic," *Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2022, hal. 162.
- Neuwirth, Angelika. *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

- Noviyanti. "Konfigurasi Filantropi pendidikan Islam Era Digital: Studi Peran Sedekah Pada Aplikasi Media Sosial Youtube," *AlMashrafiyah: Jurnal Ekonom*, Vol. 6 No. 2, Tahun 2022, hal. 51-63.
- Nuruddin, Amiur. *Ijtihad Umar ibn al-Khattab: Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1987.
- Paulo Freire. *Pedagogy of The Oppressed*, Harmondsworth UK: Penguin. 1972.
- Permono, Sjechul Hadi. *Pemerintah Republik Indonesia sebagai Pengelola Zakat*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995, hal. 8.
- Praja, Juhaya S. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: LPPM, 1995.
- Prastowo, Andi. *Memahami Metode-Metode Penelitian Suatu tinjauan Teoretis & Praktis*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Puskas BAZNAS. *Outlook Zakat Indonesia 2020*. Jakarta: Pusat Kajian Strategis - Badan Amil Zakat Nasional, 2020.
- Putra, Josse Andrea, dan Deni Irawan, "Kepercayaan Masyarakat Terhadap Penyaluran Dana Zakat," *Jurnal HukumRespublica Fakultas Hukum Universitas Lancang Kuning*, Vol. 23 No. 1, Tahun 2023, hal. 130-146.
- Putri, Dianira Anggraeni Suita. Pengaruh Infrastruktur Kesehatan Dan Pendidikan Terhadap Tingkat Kemiskinan Di Indonesia. *Tesis*. Universitas Airlangga, 2019.
- Qal'ah Ji, Muhammad Rawwas. *Pribadi Yang Agung Rasulullah*, diterjemahkan oleh Tajuddin. Jakarta: Pustaka Ikadi, 2008.
- Qaradawi, Yusuf. *Fiqh al-Zakah*, vol. 1. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000.
- , *Fiqh al-Zakah A Comparative Study The Rukes, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Qur'an and Sunna* Vol. 2. Diterjemahkan oleh Monzer Kahf. Jedah: Scintific Publishing Centre, t.th.
- , *Kaidah Utama Fikih Muamalah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2010.
- , *Spektrum Zakat dalam Membangun Ekonomi Kerakyatan*, diterjemahkan oleh Sari Narulita dari judul *Dauru az-Zakah Fi ilaj al-Musykilat al-Iqtisadiyah*. Jakarta: Zikru Media Intelektual, 2005.
- Qodir, Abdurrachman. *Zakat dalam Dimensi Mahdhah dan Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
- Qurthubi, Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farrah Al-Anshari Al-Khazraji. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, juz 8. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- , Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Farah Abu Abdillah Al-Anshari Al-Khazraji. *Tafsîr al-Qurthubi*, Juz 8, diterjemahkan oleh Muhammad Ibrahim al-Hifnawi dari judul *al-Jami' li Ahkâm Al-Qur'an*. Kairo: Dâr al-Hadis, t.t.
- Qutb, Sayyid. *Fî Zilâl al-Qur'ân*, jilid 1. Kairo: Dâr al-Shurûq.

- Rachman, Abdul. "Sinergitas Organisasi Pengelola Zakat dan Wakaf dalam Pembangunan Ekonomi di Indonesia," *Rumah Jurnal IAIN Bone*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2014, hal. 1-20.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- , Fazlur. *Major Themes of the Qur'a.*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Ramadan, Tariq. *Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Raphael, Jody. "Parent as Pimps: Survivor Accounts of Trafficking of Children in The United State," *Dignity: A Journal on Sexual Exploitation and Violence*, Vol. 2 No. 2, Tahun 2020, hal. 34.
- Rashdi, Saber. "Islamic Law and Human Trafficking: The Ethical and Legal Frameworks," *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, Vol. 9 No. 1, Tahun 2024, hal. 47-60.
- Rasool, Mohamed Saladin Abdul, et al., "Wellbeing of the Society: A Maqasid al-Shari'ah Approach," *Journal Afkar*, No. 1, Tahun 2020, hal. 25-46.
- Razi, Fakhr al-Dîn. *Tafsîr al-Kabîr au Mafatih al-Ghayb*, tahqiq Sayyid Imran. Kairo: Dâr al-Hadis, 2012.
- Republik Indonesia. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.
- Rimal, Retina, and Chris Papadopoulos. "The Mental Health of Sexually Trafficked Female Survivors In Nepal," *International Journal of Social Psychiatry*, Vol. 62 No. 5, Tahun 2016, hal. 496.
- Riquet, Michel. *Christian Charity in Action*. New York: Hawthorn, 1961.
- Riwayati, Sri, dan Nurul Bidayatul Hidayah. "Zakat dalam Telaah QS. At-Taubah: 103 (Penafsiran Enam Kitab)," *Jurnal Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1 No. 2 Desember 2018, hal. 84.
- Rodriguez, Junius P. *Slavery in the Modern World: A History of Political, Social, and Economic Oppression*. London: Bloomsbury Publishing, 2011.
- Rosmini. "Misi Emansipatoris Al-Qur'an dalam Relasi Seksualitas antara Majikan dan Budak Perempuan," *al-Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan*, Vol. 4 No. 1, Tahun 2015, hal. 152.
- Rusyd, Ibnu. *Bidayatul Mujtahid*. Jakarta: Pustaka Amani, t.th.
- Sabiq, Sayyid. *Fikih Sunnah*, Jilid 2. Tahqiq Muhammad Nasiruddin al-Albani. Bandung: PT Al-Ma'arif, 1981.
- Saeed, Abdullah, and Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*, USA: Ashgate Publishing Limited, 2004.

- Saeed, Abdullah. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, London: Routledge, 2014.
- Sahaluddin, Nur Salma Sabrina Binti Sahaluddin, "The Awareness of Zakat in the Universal Society," *International Journal of Academic Research in Business & Social Sciences*, Vol. 9 No. 11, Tahun 2019, hal. 647-651.
- Salt, John. "Trafficking and Human Smuggling: A European Perspective," *International Migration Journal*, Vol. 20 No. 1, Tahun 2000, hal. 54.
- Samad, Abdus, dan Lowell M. Glenn. "Development of Zakah and Zakah Coverage in Monotheistic Faiths" *International Journal of Social Economics*, Vol. 37 No. 4, Tahun 2010, hal. 305.
- Samheri. "Reinterpretasi Mustahiq Al-Zakah Sebagai Solusi Pengentasan Kemiskinan," *El-Furqana: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2018, hal. 149-164.
- Sari, Dian Fitriarni, *et.al.*, "Investigating the Impact of Zakat on Poverty Alleviation: A Case from West Sumatra, Indonesia," *International Journal of Zakat*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2019, hal. 1-12.
- Sari, Milya, dan Asmendri, "Penelitian Kepustakaan (Library Research) dalam Penelitian Pendidikan IPA," *Jurnal Natural Science: Jurnal Penelitian Bidang IPA dan Pendidikan IPA*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2020, hal. 44.
- Sarif, Suhaili, *et.al.*, "Zakat for Generating Sustainable Income: an Emerging Mechanism of Productive Distribution," *Cogent Business & Management*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2024, hal. 1-13.
- Saripudin, Udin. "Filantropi pendidikan Islam Dan Pemberdayaan Ekonomi," *BISNIS: Jurnal Bisnis dan Manajemen Islam*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2016, hal. 165.
- Sarrica, Fabrizio, *et.al.*, *Global Report on Trafficking in Persons*, New York: UNODC Research, 2022.
- Schloenhardt, Andreas, *et.al.*, "Organized Crime and the Business of Migrant Trafficking." dalam *Crime, Law and Social Change*, Vol. 32, No. 3, 1999, hal. 233.
- Serie, Colinda M.B., *et.al.*, "Sex Traffickers' View: A Qualitative Study Into Their Perceptions of The Victim-Offender Relationship." *Journal of Human trafficking*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2018, hal. 169.
- Setiawan, Adi, *et.al.*, "Analisis Kebijakan BAZNAS Tentang *Ibn al-sabîl* Sebagai Mustahik Zakat," *Jurnal Ekonomi Islam Ar-Ribh*, Vol 03 No. 2 Tahun 2020, hal. 178-196.
- Shabbir, Akhtar. *The Quran and the Secular Mind: A Philoshopy of Islam*. Abingdon: Rouledge, 2007.

- Shalihin, Rijalush. "Zakat Community Development (Zcd) dalam Pembangunan Ekonomi Masyarakat Desa Teluk Payo Kabupaten Banyuasin," *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah dan Masyarakat*, Vol. 10 No. 2, Tahun 2016, hal. 1-12.
- Shandro, Jamie, *et.al.*, "Human Trafficking: A Guide To Identification And Approach For The Emergency Physician," *Annals of Emergency Medicine Journal*, Vol. 68 No. 4, Tahun 2016, hal. 506
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir Al-Misbah*, Vol. 5. Tangerang Selatan: Lentera Hati.
- , *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Jakarta: Mizan, 2007.
- Siaran Pers Komnas Perempuan Memperingati Hari Anti Perdagangan Orang Sedunia 2025 "Perkuat Pencegahan, Penanganan dan Pemulihan Korban Perdagangan Manusia di Era Digital" Jakarta, 30 Juli 2025
- Siegel, Dina, and Sylvia de Blank. "Women Who Traffic Women: The Role of Women in Human Trafficking Networks -Dutch Cases," *Global Crime Journal*, 2010, hal. 447.
- Sijistânî, Abû Dâwûd Sulaymân ibn al-Ash'ath. *Sunan Abî Dâwûd*. Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah.
- Spidel, Alicia, *et.al.*, "The Psychopath as Pimp." *The Canadian Journal of Police & Security Service*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2006, hal. 199.
- Spires, Bob. "Intersections between Human Trafficking and Education: Toward New Research Agendas," *Journal of Contemporary Issue in Education*, Vol. 16 No. 2, Tahun 2021, hal. 100.
- Stefanoaia, Mihai. "Modern Day Slavery Human Trafficking in The 21st Century," *International Conference Knowledge Based Organization*, 2015, hal. 509.
- Stein, Jeremy. "Migration as Business: The Case of Trafficking," *International Migration Journal*, Vol. 35 No. 4, Tahun 1997, hal. 494.
- Street, Amy E., and Ileana Arias, "Psychological Abuse and Posttraumatic Stress Disorder In Battered Women: Examining The Rules of Shame And Guilt." *Violence and Victims Journal*, Vol. 16 No. 1, Tahun 2001, hal. 78.
- Suciyani dan Amrin. "Development of Sharia Economic Law in Indonesia (Positivation of Zakat Law)." *Legal Brief Journal*, Vol. 11 No.2, Tahun 2022, hal. 1335-1344.
- Sudarman, Asep. "Strategi Komunikasi untuk Meningkatkan Kesadaran Masyarakat dalam Membayar Zakat Maal," *Communicatus: Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol. 2 No. 1, Tahun 2018, hal. 39-58.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D)*. Bandung: Alfabeta, 2016.

- Suhartini, Nani. "Analisis Penerapan PSAK 109 dan Audit Syariah KMA RI No. 733 Tahun 2018 (Studi Kasus LAZ Al-Azhar Peduli Ummat)," *Jurnal Manajemen Bisnis dan Organisasi*, Vol. 2 No. 1, Tahun 2023, hal. 11-23.
- Sulastiningsih, *et.al.*, "Improving Performance of Zakat Institution in Poverty Alleviation: Balanced Scorecard Approach," *Tazkia Islamic Finance and Business Review Journal*, Vol. 14 No. 2, Tahun 2020, hal. 142-163.
- Suprayitno, Eko. *Ekonomi Islam: Pendekatan Ekonomi Makro Islam dan Konvensional*. Yogyakarta: Graha ilmu, 2005.
- Suryani, Dyah, dan Lailatul Fitriani. "Peran Zakat dalam Menanggulangi Kemiskinan," *Al-Iqtishad: Jurnal Pemikiran dan Penelitian Ekonomi Islam*, Vol. 10 No. 1, Tahun 2022, hal. 43-62.
- Susiana, Sali. "Perlindungan Hak Pekerja Perempuan dalam Perspektif Feminisme," *Aspirasi: Jurnal DPR RI*, Vol. 8 No. 2, Tahun 2017, hal. 208.
- Syafi', Abu Abdullah Muhammad bin Idris bin al-Abbas bin Utsman bin. *Ringkasan Kitab Al-Umm penerjemah Muhammad Yasir Abd Muthalib*. Pusataka Azzam: Jakarta, 2005.
- Syalabi, Ahmad. *Sejarah Kebudayaan Islam*, diterjemahkan oleh Mukhtar Yahya, Jakarta: Mutiara, 1994.
- Syalabi, Muhammad Mushtafa. *Ta'lim al-Ahkam*. Beirut: Dâr al-Nahdah al-Syarifah, 1981.
- Syaltut, Mahmud. *Al-Islam Aqidah wa Syariah*. Kairo: Dârul Qalam, 1966.
- Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsîr asy-Sya'rawi*, Kairo: Dâr Akhbar al-Yaum, 1991.
- Syathibi, Ibrahim bin Musa. *Al-Muawafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004.
- Syukur, Fatah. *Sejarah Peradaban Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2011.
- Tabari, Imam Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. *Tafsir ath-Thabari*, diterjemahkan oleh Ahmad Abdurraziq al-Bakri, et al., dari judul *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ây Al-Qur'ân*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- Tamura, Yuji. "Migrant Smuggling," *Journal of Public Economics*, Vol 94 No. 7-8, Tahun 2010, hal. 540-548.
- Taringan, Azhari Akmal. *Studi Hukum Islam Kritis: Wacana Kontemporer*. Medan: Merdeka Kreasi, 2022.
- Thomawi, Sulaiman Muhammad. *Umar Ibn al-Khattab wa Usul al-Siyasah wa al-IDârah al-haditsah: Dirasah Muqaranah*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 174.

- Tim Penyusun Peraturan Perundang-undangan Pengelolaan Zakat. *Kompilasi Peraturan Perundang-undangan Pengelolaan Zakat*. Jakarta: Badan Amil Zakat Nasional, 2016.
- Todres, Jonathan, and Angela Diaz, "Covid-19 and Human Trafficking the Amplified Impact on Vulnerable Populations," *JAMA Pediatrics Journal*, Vol 175 No 2, Tahun 2021, hal. 123.
- Tyldum, Guri. "Limitations in research on *human trafficking*." *Journal International Migration*. Vol. 48 No. 5, Tahun 2010, hal. 48.
- Usman, Iskandar. *Istihsan dan Pembaruan Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo, 1994.
- Uzoma, Agwu Patience. "*Human trafficking, a Form of Modern Day Slavery: Causes and Recommendations*." *International Journal of Business and Management Invention*, Vol. 8 No. 12, Tahun 2019, hal. 41.
- Verma, Princy. "Human Trafficking A Contemporary Form Of Slavery," *Journal of Scientific Research and Technology*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2024.
- Vo, Janet. "Breaking The Cycle: Shifting Towards Effective Education Reform Toovercome Poverty and Abate Cambodia's Sex Industry," *Suffolk Transnational Law Review*, Vol. 39 No. 2, 2016, hal. 481
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wardani, Rama Wijaya Kesuma. "Manajemen Komunikasi Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) Provinsi Jawa Barat," *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*, Vol. 2 No. 1, Tahun 2018, hal. 12-22.
- Warner, Jody Clay, et al., "Violence predicts physical health consequences of human trafficking: Findings from a longitudinal study of labor trafficking in Ghana," *Social Science & Medicine*, Vol. 279 No. 11, Tahun 2021, hal. 18-43.
- Watts dan Zimmerman. "Violence against women: Global scope and magnitude," *Jurnal the Lancet*, edisi 359 Tahun 2002, hal. 1232-1237
- Wheaton, Elizabeth M. et al., "Economics of Human Trafficking," *International Migration Journal*, Vol. 48 No. 4, Tahun 2010, hal. 53.
- Widiastuti, Tika. "A mediating Effect of Business Growth on Zakat Empowerment Program and Mustahiq's Welfare," *Cogent Business & Management*, Vol. 8. No. 1, Tahun 2021, hal. 1-18.
- Wijers, Marjan, and Lin Lap Chew, *Trafficking in Women Forced Labour and Slavery-like Practices in Marriage Domestic Labour and Prostitution*, Bangkok: Foundation Against Trafficking in Women, 1999, hal. 47.

- William J Carrington. "Migration with Endogenous Moving Costs," *American Economic Review Journal*, Vol. 84 No. 4, Tahun 1996, hal. 930.
- Worldwide, Islamic Relief. "Establishing Community and Faith-Based Approaches to Safeguarding in Emergency Contexts," *Islamic Relief Journal*, Tahun 2024, hal. 1-17.
- Yamani, Zakki. diterjemahkan oleh Muhyidin Syaf dari judul *al-Syariat al-Khalidah*. Bandung: al-Ma'arif, 1986.
- Yona, Rika Delfa. "Tarik Ulur Peran Pemerintah dalam Pengelolaan Zakat," *Economis: Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam*, Vol. 4 No. 2, Tahun 2014, hal. 31-51.
- Zahra, Abu. *al-Ahwal al-Syakhsiyyah*. Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.
- Zainudin. "Pemaknaan ulang ar-Riqab dalam upaya Optimalisasi Fungsi Zakat bagi Kesejahteraan Umat." *Jurnal Hukum lus Quia lustum*, Vol. 24 No. 3, Tahun 2017.
- Zamzami, Mohammad Subhan. "Zakat dalam Sejarah Umat Pra-kenabian Muhammad dalam Al-Ihkam" *Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, Vol. 8 No. 1, Tahun 2013, hal. 87.
- Zelikovski, Nataliya. "Childhood Psychological and Physical Abuse: Psychopatology, Dissociation, and Axis Diagnosis," *Jurnal of Trauma & Dissociation*, Vol. No. 3, Tahun 2002, hal. 59.
- Zuhaili, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, vol. II. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1997.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Ilya Syafa'atun Ni'mah  
Tempat, tanggal lahir : Tuban, 18 Maret 1996  
Jenis Kelamin : Perempuan  
Alamat : Weden Kecamatan Bangilan Kabupaten Tuban.  
Email : [ilyasyafaatunn@gmail.com](mailto:ilyasyafaatunn@gmail.com)

### **Pendidikan:**

1. Pasca-Tahfidz Bayt Qur'an
2. Universitas Sunan Ampel Surabaya

### **Konferensi:**

1. "Nahdlatul Ulama's Political Perspective" presented at International Conference on Religion, Scriptures & Scholars (Ulama) ICRSS, Oct 2023.
2. "The Qur'an and the Concept of Sacred Nature as an Effort to Preserve the Environment" presented at PTIQ International Quranic Studies Conference (IQSC), Juni 2024

### **Publikasi:**

1. "Tafsir Al Quran Dan Kritik Sosial: Studi Terhadap Tafsir Taj Al Muslimin Min Kalami Rabbi Al-Alamin Karya Misbah Mustafa," UIN Sunan Ampel Surabaya, Feb 2018
2. Tak Perlu Ragu Merawat Semaan Al-Qur'an. NU Online, Des 2022
3. What Aspects of Islamic Banking are Lacking?. Medium(dot)com, November 2024
4. Tafsir QS. al-Nisa [4]: 6 dalam Pembentukan Hukum di Indonesia dan Maroko: Studi tentang Batas Usia Perkawinan. Harakatuna(dot)com, Juli 2024
5. Reinterpretasi Masa 'Iddah Dalam Islam. IbihTafsir(dot)ID Mei 2024
6. Melacak Peluang Kontekstualisasi Hak Waris dalam Tafsir Tāj Al-Muslimīn. IbihTafsir(dot)ID Mei 2024
7. Relasi Suami-Istri dalam Q.S. al-Nisa(4): 34: Studi Ragam Tafsir Nusyūz. IbihTafsir(dot)ID April 2024
8. Pencucian Uang dalam Sudut Pandang Al-Qur'an. Nu Online, Jan 2024
9. Redefinisi Hak Poligami dalam Tafsir Taj Al-Muslimin. NU Online, Jan 2024
10. Ragam Tafsir Surah Al-Ahzab Ayat 59 tentang Status Jilbab, TafsirAl-Qur'an(dot)ID, Jan 2024

11. "Book Review: Mahjabeen Dhala, Feminist Theology and Social Justice in Islam: A Study on the Sermon of Fatima," *Journal for the Academic Study of Religion*, April 2025
12. "Book Review: Religion, death and the senses by Christina Welch and Jasmine Hazel Shadrack, USA, Equinox Publishing, 2024, 288 pp., \$100.00 (Hardcover), ISBN 9781800504936," *Mortality*, Juni 2025
13. "Book Review: Rehman, Sofia. Gendering the Ḥadīth tradition recentring the authority of Aisha, mother of the believers," *Religio*, Juli 2025

## 2386131042-Ilya-Syafa-atun-Ni-mah.pdf

### ORIGINALITY REPORT

12%

SIMILARITY INDEX

11%

INTERNET SOURCES

6%

PUBLICATIONS

7%

STUDENT PAPERS

### PRIMARY SOURCES

1	<a href="https://repository.ptiq.ac.id">repository.ptiq.ac.id</a> Internet Source	4%
2	<a href="http://www-emerald-com-443.webvpn.sxu.edu.cn">www-emerald-com-443.webvpn.sxu.edu.cn</a> Internet Source	1%
3	Submitted to Universitas Indonesia Student Paper	<1%
4	<a href="https://repository.uin-suska.ac.id">repository.uin-suska.ac.id</a> Internet Source	<1%
5	Submitted to UIN Walisongo Student Paper	<1%
6	<a href="https://repository.iainlhokseumawe.ac.id">repository.iainlhokseumawe.ac.id</a> Internet Source	<1%
7	<a href="https://eprints.walisongo.ac.id">eprints.walisongo.ac.id</a> Internet Source	<1%
8	Sandiko Yudho Anggoro, Setiawan Bin Lahuri, Muhammad Ridlo Zarkasyi. Istinbath : Jurnal Hukum, 2022 Publication	<1%
9	<a href="https://jurnal.mahadalymudi.ac.id">jurnal.mahadalymudi.ac.id</a> Internet Source	<1%
10	<a href="https://archive.org">archive.org</a> Internet Source	<1%

