

DEKONSTRUKSI PEMAKNAAN MUALAF SEBAGAI PENERIMA ZAKAT DI INDONESIA

Akmal Bashori,^{a,1*}, Arif Sugitanata^{b,2} Suud Sarim Karimullah^{c,3}

^{a,b} Universitas Sains Al-Qur'an (UNSIQ) Wonosobo, Indonesia,
^c Institute of Social Science, Gümüşhane University, Turkey

¹akmalbashori@unsiq.ac.id*; ²arifsugitanata@gmail.com ; ³suudsarimkarimullah@gmail.com

ARTICLE INFO

Article history

Received: May, 04 2023
Revised: February, 20 2024
Accepted: February, 29 2024

Keywords
Dekonstruksi-Rekonstruksi
Mualaf
Derrida
Zakat
Indonesia

ABSTRACT

This article addresses the underexplored issue of the neglect faced by Mualaf as zakat recipients post-prophecy, necessitating a contemporary deconstruction of the concept. The objective is to ensure that, despite editorial disparities, the essence of Mualaf aligns with fiqh mainstream. The method involves applying Jacques Derrida's deconstruction theory in a qualitative research framework. The results reveal that the deconstruction of contemporary Mualaf primarily intersects with praxis, emphasizing the awakening of individuals' hearts to rediscover their inherent human nature inclined towards goodness. The implications point to a reconstructed understanding of Mualaf, manifested in practical initiatives such as efforts to revive those ensnared in immoral activities, support mental rehabilitation for individuals affected by addiction, and contribute to the development of isolated communities or tribes in remote areas. This study sheds light on the transformative potential of reevaluating Mualaf in addressing societal challenges and advocates for a nuanced understanding in the discourse surrounding zakat recipients

*Penelitian ini berfokus pada dekonstruksi makna "Mualaf" sebagai salah satu dari delapan *asnāf* yang berhak menerima zakat menurut Al-Qur'an. Dengan mengadopsi jenis penelitian kualitatif dan teori analitis yang diinspirasi oleh teori Jacques Derrida, yang merupakan bagian dari pendekatan penelitian dalam bidang kritik sastra, filsafat, studi budaya, dan humaniora secara lebih luas. Penelitian menunjukkan bahwa pemahaman tradisional tentang Mualaf, sebagai penerima zakat, memerlukan reinterpretasi yang mempertimbangkan konteks sosial, ekonomi, dan spiritual masa kini. Dengan melakukan dekonstruksi terhadap teks-teks klasik dan kontemporer, studi ini menemukan bahwa konsep Mualaf tidak hanya terbatas pada individu yang baru memeluk Islam tetapi juga mencakup mereka yang membutuhkan*



Author correspondence email: akmalbashori@unsiq.ac.id



Available online at: <https://doi.org/10.35905/diktum.v22i1.5027>



dukungan untuk menguatkan identitas dan komitmen mereka terhadap agama. Selain itu, penelitian ini menyoroti pentingnya mengadaptasi aplikasi zakat untuk Mualaf dalam konteks ke-Indonesia-an dan dunia kontemporer, di mana tantangan sosial dan ekonomi yang dihadapi Mualaf dapat sangat beragam. Melalui proses tersebut, penelitian ini mengusulkan pemaknaan baru terhadap Mualaf yang lebih inklusif dan relevan, mencakup aspek pemberdayaan, dukungan sosial, dan integrasi ke dalam masyarakat. Temuan ini diharapkan dapat memperkaya diskursus seputar zakat dan Mualaf, serta memberikan panduan bagi praktik pemberian zakat yang lebih responsif terhadap kebutuhan Mualaf di era modern.

1. Pendahuluan

Mualaf adalah salah satu dari delapan *asnāf* yang disebutkan dalam Al-Qur'an (9: 60) dapat hak menerima zakat (Salim, 2020). Sementara itu, sebagai penerima zakat secara harfiahnya *Mualaf qulūbūhūm*—dengan pengertian formalistik dikatakan adalah orang yang sedang digerakkan hatinya condong kepada Islam (Abdurrahman al-Jazārī, 2003; Muhammad Al-Khathib al-Syarbini, t.t.). Agar bagaimana? Al-Qur'an tidak banyak menyoal akan hal ini. Memang awalnya nabi Muhammad Saw memberikan dana zakat kepada golongan tersebut, namun sejak masa *Khulafā ar-Rāsyidūn* menurut Wahbah (Wahbah az-Zuhailī, 1985) tidak lagi diberikan, diikuti oleh pendapat mazhab Hanafi (Muhammad Alī Jum'ah dkk., 2010).

Dalam beberapa kitab fikih klasik maupun penelitian kekinian perihal dekonstruksi makna Mualaf jarang tersentuh, disinyalir kajiannya lebih kepada secara normatif tentang pemberian zakat kepada Mualaf, seperti penelitian yang mengungkapkan bahwa terdapat hubungan antara dampak distribusi zakat dan dengan tingkat praktik keagamaan bagi mualaf di Selangor, Malaysia yang berdasarkan hasil dari analisis korelasi Pearson (Shaharuddin dkk., 2019), pada sisi yang lain, sejumlah besar zakat dialokasikan untuk pengembangan asraf Muallaf di negara bagian Selangor, terutama di area urban. Namun, sebagian besar distribusi zakat pada Muallaf ditujukan ke wilayah urban yang memiliki biaya hidup lebih tinggi tanpa mempertimbangkan seperangkat harga termasuk bundel barang dan jasa yang lebih luas yang mewakili pembelian konsumen di berbagai wilayah (Johari dkk., 2014). Selain itu, di Indonesia, distribusi zakat untuk Mualaf, menyebutkan ada kesesuaian antara apa yang dilakukan BAZNAS dengan fikih zakat; demikian juga penelitian distribusi zakat untuk Mualaf (Tri Devika Wahyuni, 2018). Ulama Nahdlatul Ulama dan Majlis Ulama Indonesia Bali, masih berpandangan bahwa Mualaf masih tetap diberikan dana zakat (Nahwanda, 2017), sementara itu menurut Muhamadiyah Mualaf kaya tidak lagi berhak mendapatkan zakat karena menganggap Mualaf tersebut sudah menjadi muzakki (Dedi Hidayatulloh, 2021). Hal tersebut sesuai dengan ijtihad yang telah dilakukan Umar bin Khattab pada masa pemerintahannya yang tidak memberikan hak menerima zakat kepada para muallaf (Ishaq & Ridwan, 2023).

Dari beberapa penelitian yang dilakukan di atas, tidak sampai menyentuh pemaknaan ulang tentang Muallaf, boleh jadi karena lebih terfokus pada pembahasan terkait dengan kelembagaan atau fakir-miskin sebagai *asnāf* utama zakat, di samping *āmil* sebagai lembaga pengelolanya. Menurut Yūsuf al-Qardāwī, perhatian terhadap—pemberian zakat kepada—Mualaf saat ini tidak begitu menemukan relevansinya ditengarai Islam lebih bersifat defensive bukan ekspansif, dalam arti mempertahankan dari godaan agama lain atau pemurtadan (Yūsuf al-Qardāwī, 2006). Selain itu, banyak orang yang (keluar) masuk Islam dengan berbagai motif lantaran hanya ingin legal menikah, atau terbawa suasana hati, politik dan sebagainya. Mereka itu rata-rata adalah hartawan. Dalam kasus ini, dalam penelitian ini mengajukan beberapa pertanyaan, apakah orang tersebut wajib diberi dana zakat? Jika teks terkait Mualaf dalam al-Qur'an tidak bisa di *nasākh*—maka diperlukan upaya mencari sebuah pengembangan makna Mualaf yang lebih kontekstual, dengan melakukan dekonstruksi yang berarti akan dilakukan “pembedahan” kembali maksud awal

dan sisi pragmatis dari konsep Mualaf sebagai penerima zakat tersebut terhadap konteksnya, kemudian dilakukan rekonstruksi. Apakah zakat masih relevan diberikan kepada Mualaf, sebagaimana dalam kitab-kitab fikih klasik ataukah harus dilakukan pemaknaan kontemporer?

Oleh karena itu, dalam penelitian ini berusaha mendemonstrasikan dekonstruksi terhadap makna Mualaf dan menjadi urgen dalam konteks ke-Indonesia-an dan kekinian, mengingat: *Pertama*, al-Qur'an diturunkan dalam fragmen ruang dan waktu sementara target atau "pengguna layanan" berada dalam peradaban mereka yang terus berkembang; *Kedua*, karena bahasa merupakan realitas budaya, bahasa tulis memiliki batas-batas lokal. Pada saat yang sama, pesan dan kebenaran agama bahasa nasional memiliki tuntutan universal. Di sini kecanggihan bahasa agama diuji dalam merekam pesan-pesan keagamaan tanpa menjadi anomali atau terbelenggu oleh bahasa yang digunakannya; *Ketiga*, ketika bahasa agama itu "sakral", muncul beberapa kemungkinan, mungkin pesan agama itu terpelihara dengan kuat, tetapi bisa juga makna dan pesan dasar agama itu terbatas pada teks yang "sakral". *Keempat*, selain mengkodifikasi hukum Tuhan, kitab suci adalah "catatan" dialog Tuhan dengan sejarah di mana para rasul-Nya merepresentasikan kehadiran Tuhan. Ketika dialog itu dilakukan, sangat mungkin nuansanya berkurang dan menjadi miskin, sehingga dialog antara Tuhan dan manusia kehilangan "ruhnya" ketika masa lampau berakhir, dan kemudian hanya hadir dalam bentuk "teks"; *Kelima*, semakin otonom dan berkembangnya pemikiran manusia, maka semakin otonom pula orang itu akan mengikuti atau menolak ajaran agama dan kitab suci. Lebih jauh lagi, ketika orang membaca teks kitab suci, sebenarnya bisa terjadi dialog kritis antara dua subjek. Alih-alih menafsirkan Kitab Suci dan menuntut fatwa, orang menjadikan Kitab Suci sebagai pembicara yang bebas dari kendali.

2. Metode Penilitian

Penelitian ini mempunyai tujuan yang jelas untuk menggali lebih dalam makna yang terkandung dalam konsep Mualaf melalui pendekatan kritis dan analitis sebagai bentuk dari suatu dekonstruksi. Dalam proses dekonstruksi tersebut, yang diadaptasi dari teori Jacques Derrida (Jacques Derrida, 2002) merupakan bagian dari pendekatan penelitian dalam bidang kritik sastra, filsafat, studi budaya, dan humaniora secara lebih luas. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk mengeksplorasi berbagai dimensi dan nuansa yang terkait dengan konsep Mualaf. Menggunakan studi kepustakaan dengan jenis penelitian kualitatif berarti peneliti berkomitmen untuk memahami fenomena tersebut dari perspektif subjektif dan kontekstual, tidak hanya mencari "jawaban" tetapi lebih kepada pemahaman mendalam tentang bagaimana konsep Mualaf dibingkai dan dipahami dalam berbagai konteks. Oleh karena itu, pemilihan sumber data primer yang luas dan mendalam, termasuk kitab-kitab klasik dan kontemporer, buku, serta jurnal, merupakan langkah penting untuk memastikan bahwa penelitian ini dapat mengakses dan menganalisis berbagai perspektif dan interpretasi yang ada.

Proses analisis deskriptif-analitik yang dilakukan dalam penelitian ini tidak hanya mencakup pengumpulan data tetapi juga analisis kritis terhadap data tersebut (Fiantika dkk., 2022). Ini melibatkan identifikasi tema-tema, pola, dan narasi yang muncul dari sumber data, serta kritik terhadap asumsi-asumsi dan bias yang mungkin mempengaruhi pemahaman tentang Mualaf. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya berusaha untuk "memecah" teks ke dalam komponen-komponennya tetapi juga untuk "membangun kembali" pemahaman yang lebih inklusif dan kontekstual tentang konsep Mualaf. Diharapkan, melalui pendekatan metodologis ini, penelitian dapat memberikan kontribusi signifikan terhadap pemahaman yang lebih luas dan mendalam tentang konsep Mualaf, mengungkap makna dan nuansa yang sebelumnya mungkin terlewat atau tidak diakui. Ini akan membantu dalam membuka dialog yang lebih kaya dan lebih inklusif mengenai Mualaf dalam masyarakat, memperluas cakupan diskursus seputar konversi agama, dan memperkaya pemahaman kita tentang dinamika keagamaan kontemporer.

3. Hasil dan Diskusi

a. Kerangka Ideal Normatif Konsep Mualaf

Mualaf merupakan satu dari sekian asnāf zakat yang dalam sejarahnya mengalami diskursus panjang. Mualaf berasal dari kata al-ulfah “الْأَفْهَةُ” yang mempunyai arti “menyatukan, melunakkan dan menjinakkan” (Ahmad Warson Munawir, 1997). Dari situ muncul istilah allafa baina al-qulūb “أَفَ بَيْنَ الْقُلُوبِ” berarti mempersatukan atau menundukkan hati manusia yang berbeda (QS. Ali Imran, [3]: 103). Dari segi bahasa tersebut dapat diartikan Mualaf adalah orang-orang yang diinginkan hatinya tertuju untuk masuk Islam “الَّذِينَ يُرَادُ تَأْلِيفُهُمْ بِهِمْ بِالإِسْلَامِ” (Abd Qādir Saibatu al-Hamd, 2011). Sedangkan menurut istilah Mualaf adalah orang yang hatinya [perlu] dilunakkan memeluk Islam, atau dikuatkan karena Islamnya masih lemah, atau tindakan preventif atas sikap buruknya pada orang Islam atau karena menghalangi orang Islam (Sayyid Sābiq, 1992). Sementara itu, menurut al-Banjari Mualaf yang berhak menerima zakat adalah orang yang telah dijinakkan hatinya, baik karena baru masuk Islam atau karena alasan lain (Muhammad Arsyad al-Banjari, 2008), sedangkan menurut Qarḍāwī (Yūsuf al-Qarḍāwī, 2000), Mualaf adalah :

“Those whose hearts are being reconciled include persons who have recently been brought to Islam, or who need to strengthen their commitment to this faith, and individuals whose evil can be forestalled or who can benefit and defend Muslims.” (ada harapan terhadap mereka hatinya terketuk dan bertambah mantap keyakinannya terhadap Islam, atau terhalangnya niat jahat mereka terhadap kaum muslimin atau pun ada [secerah] harapan membela kaum muslimin dari yang ingin mendzalimi).

Jadi, Mualaf adalah seorang [baik] masih kafir atau sudah muslim akan tetapi kadar keimannya masih *labil*, sehingga masih perlu adanya pendampingan [dakwah] melalui pemberian zakat, dengan tujuan untuk menarik simpati biar lebih mantap hatinya untuk memeluk Islam. Sebab, orang yang baru masuk Islam, biasanya menghadapi banyak tantangan dan cobaan khususnya dari keluarga dan ekonominya (Abdul Hamid Barahimi, 1997). Semua itu berpangkal dari al-Qur'an, surat al-Taubah, [9]: 60, telah menyebutkan adanya Mualaf sebagai salah satu mustahiq zakat:

“Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para Mualaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekaan) budak, orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah; dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”

Dari segi *wurud* maupun *dilālah*-nya ayat di atas *qhaṭī*. *Qarinah* yang dipakai kata “*innamā*” sebagai adat *hashr*, adanya “*lam tamkin*” dan penegasan bahwa hal ini adalah ketetapan dari Allah SWT. Pada ayat di atas, terdapat delapan golongan orang yang diberi santunan zakat. atas dasar itulah nabi Muhammad Saw semasa hayatnya selalu memberikan zakat kepada delapan golongan tersebut, termasuk kepada Mualaf. Mualaf dari Bani Hāsyim adalah Abū Sufyān ibn al-Ḥārīs ibn ‘Abd al-Muṭallib, dari bani Umayyah adalah Abū Sufyān ibn Ḥarb, dari bani Maḥzūm yaitu al-Ḥārīs ibn Hisyām, ‘Abd ar-Rahmān ibn Yarbū’, dari Bani Asad yaitu Ḥakīm ibn Ḥizām, dari bani ‘Āmir yaitu Suhail ibn ‘Āmr, Ḥuwaiṭib ibn ‘Abd al-‘Uzzā, dari bani Jumhūr adalah Ṣafwān ibn Umayyah, dari bani Sahm yaitu Adī ibn Qais, dari Ṣaqīf adalah al-‘Ulā’ ibn Jāriyah atau Ḥārīsah, dari bani Fazārah yaitu ‘Uyainah ibn Ḥiṣn, dari bani Tamīm yaitu al-Aqra’ ibn Ḥabis, dari bani Naṣr yaitu Mālik ibn ‘Auf, dan dari bani Sulaim yaitu al-‘Abbās ibn Mirdās, Nabi saw. memberikan kepada masing-masing dari mereka seratus ekor unta kecuali ‘Abd ar-Rahmān ibn Yarbū’ dan Ḥuwaiṭib ibn ‘Abd al-‘Uzzā, Nabi saw. Memberikan kepada keduanya lima puluh ekor

unta (Jalaluddin as-Suyūṭī, 2003). Dalam hal ini Shafwan pernah berkata, “Muhammad Saw memberiku zakat padahal dia adalah orang yang sangat membenciku karena kafir dan dia memberiku zakat hingga dia sayang padaku karena keislamanku” (M. Atho’ Mudzar, 1998). Sebaliknya—ahli hukum—Ibnu Arabi mengatakan bahwa pada masa Nabi Saw ada 39 orang yang diberi zakat oleh Nabi Saw (M. Quraish Shihab, 2018).

Sementara itu dengan ijtihadnya, ulama fikih membagi Mualaf ini dalam dua tipologi, yakni mualaf mukmin dan Mualaf [masih] kafir. Mualaf muslim ada empat kelompok: *pertama*, para orang terkemuka Islam yang masih diperhitungkan oleh orang kafir. Maka, apabila diberikan dana zakat kepada mereka diharapkan orang kafir akan memandang kewibawaan Islam melalui pembesar tersebut. Hal ini pernah dilakukan oleh Abu Bakar r.a. yang memberi dana zakat kepada ‘Adi bin Hatim dan Zabraqan bin Badr. Meskipun keislaman keduanya baik namun kedudukannya tinggi dan dihormati oleh pengikutnya, meskipun kafir (Abū Muḥammad ‘Abd Allah bin Aḥmad Ibnu Qudāmah, 1984; Muhyiddīn al-Nawawī, 2007). *Kedua*, kepada seluruh umat Islam yang bertanggung jawab menjaga perbatasan untuk menjamin keselamatan umat Islam dari gangguan non-Muslim dan pemberontak yang ingin memasuki perbatasan negeri, maka mereka ini akan menerima zakat agar hatinya teguh dan beriman, dalam menjalankan tugasnya agar umat Islam terbebas dari gangguan musuh (Muhammad Arsyad al-Banjari, 2008, hlm. 241).

Ketiga, Orang-orang yang mengambil zakat dari orang-orang yang sulit mendapat petunjuk, sekalipun tidak menolak membayar zakat, mendorong para *Sa’i* (petugas pemungut zakat) untuk pergi ke sana. Mereka menerima zakat agar hati mereka puas dengan tugas mereka. *Keempat*, kaum muslimin yang imannya masih lemah namun dihormati dan dipatuhi oleh umatnya. Dengan memberikan zakat kepada mereka diharapkan mereka tumbuh kuat dan tegar serta mau saling menasehati untuk berjihad di jalan Allah SWT. Mereka adalah orang-orang Mekkah yang disampaikan oleh Nabi SAW pada saat menaklukkan Mekkah, di antaranya ada yang munafik dan ada yang lemah imannya. Ketika Nabi SAW memberi mereka banyak hadiah, mereka menjadi lebih kuat imannya dan mengamalkan ajaran Islam dengan hati yang teguh (Abdurrahman al-Jazārī, 2003, hlm. 566).

Sedangkan Mualaf kafir ada 2 bagian: *pertama*, ada harapan mereka beriman karena indikasi ia akan memeluk Islam dengan mantap, tapi masih perlu support. Seperti Shafwan bin Umayah, yang dijaminan kenyamannya oleh nabi Saw. ia di beri kesempatan oleh Rasulullah untuk mengamati aktivitas umat Islam selama empat bulan; *kedua*, non-Muslim yang dikhawatirkan mengancam stabilitas Islam, dengan diberi zakat akan mempunyai pandangan lain (Sayyid Sābiq, 1992, hlm. 329; Wahbah az-Zuhalī, 1985, hlm. 871).

Dari pengertian dan tipologi Mualaf tersebut menunjukkan formalitas pemahaman dari teks, padahal bentangan waktu dan jarak serta perbedaan tradisi dan cara berpikir antara teks dan pembaca, muatannya tidak bisa dilepaskan dengan aspek kultural. Dengan demikian harus di *trace* kapan pemahaman seperti itu dimunculkan? Semua tipologi Mualaf tersebut memunculkan baik pemahaman Mualaf muslim maupun nonmuslim, dirumuskan sesuai konteksnya, oleh karena itu banyak pengertian yang dikaitkan dengan wilayah, Makkah pada waktu itu. Hasil dari penafsiran teks al-Qur’ān “*Mualafat al-Qulūbuhum*”, bersifat situasional, maka tidak lagi pas untuk menjelaskan realitas social hari ini. Merujuk pada pandangan Komarudin Hidayat, bahwa Tafsir-tafsir yang muncul baik dalam teks al-Qur’ān maupun hadis tidak dimaksudkan untuk mengurangi keluhuran kedua teks tersebut, melainkan untuk menunjukkan keniscayaan mutualisme tersebut, karena al-Qur’ān sendiri menunjukkan perlunya intertekstualitas penafsiran (Komarudin Hidayat, 1996).

Sehingga, apakah konsep zakat untuk melunakkan hati seorang dalam konteks sekarang menemukan relevansinya?. Contoh saja, sekarang ini banyak orang yang (keluar) masuk Islam lantaran hanya ingin legal menikah, atau terbawa suasana hati, kepentingan politik, dan sebagainya. Mereka itu rata-rata adalah hartawan. Dalam kasus ini apakah orang tersebut wajib diberi dana zakat? Jangankan sekarang yang sudah ribuan tahun/14 abad silam, jika kita lihat Umar bin Khattab r.a saja, yang *notabene* masih generasi sahabat, dekat dengan tradisi kenabian berbeda pandangan terhadap pemaknaan Mualaf, bahkan ia mengulir pemberian zakat kepada Mualaf. Apalagi masa sekarang!

b. Dinamika Distribusi Zakat kepada Mualaf

Meskipun dengan redaksi berbeda, namun *maqāṣid* (tujuan) distribusi zakat kepada Mualaf adalah sama, yakni menguatkan keislaman (Abū Abdillāh Muḥammad bin Yūsuf al-Abdari Asy-Syahir bi al-Mawwaq, 1978). Maka masa nabi Saw distribusinya bertujuan memperkuat Islam, misalnya nabi Saw memberi Ṣafwān ibn Umayyah (w. 41 H.) ia adalah seorang musyrik, yang paling membenci dan dibenci Islam, karena Nabi Saw, secara kontinu memberi bantuan, menjadilah hatinya luluh dan berbalik sangat dicintai dan mencintai Islam (Ismā'īl ibn Kaṣīr ad-Dimasyqī, 2000). Akan tetapi dalam pandangan Khalifah Umar r.a. ketika Islam sudah kuat pemberian untuk Mualaf dipandang tidak perlu lagi, karena pada tujuan pertama bagian ini adalah untuk memperkuat Islam (Abū Rawwās Qal'ah Jiy, 1989; Ishaq & Ridwan, 2023; Jaenudin, 2014). Oleh karena itu, pada masa akhir ke-khalifahan Abū Bakar r.a dan Umar bin Khaṭṭāb r.a keadaan berubah sama sekali, diriwayatkan:

“Pada suatu hari Uyainah bin Hasan dan Aqra' bin Habas datang meminta bagian zakat kepada Abu Bakar r.a. mereka menjelaskan bahwa sejak masa nabi Saw mereka terus menerus mendapat zakat, akan tetapi tahun ini mereka belum mendapat zakat. Abu Bakar r.a kemudian menulis surat kepada keduanya agar diberikan kepada Umar r.a setelah menemui Umar r.a, dengan spontan Umar r.a menjawab: “[sesungguhnya Allah telah menguatkan Islam dan tidak memerlukan kalian lagi. Maka jika kalian masuk Islam masuklah, dan jika tidak, antara kalian dan kami adalah pedang]” (Ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī, 2001, hlm. 519; Sayyid Sābiq, 1992, hlm. 330) Sejak saat itu Mualaf tidak menerima zakat hingga akhir pemerintahan Umar r.a.”

Sayyidinā Umar bin Khaṭṭāb r.a. berkaitan dengan ijtihādnya dalam menganulir pemberian zakat pada Mualaf tersebut, Yūsuf al-Qarḍāwī menegaskan bahwa, bukan berarti Umar r.a. me-*nasākh* naṣ. Karena zakat harus diberikan pada delapan *asnāf* yang telah ditetapkan Allah SWT sebagai orang yang berhak mendapatkannya. Apabila salah satu *asnāf* tidak ada, maka hilanglah bagiannya. Jika itu terjadi, dengan nada “emosi” al-Qarḍāwī mengatakan “tak sepatutnya jika dikatakan hal itu bertentangan dengan naṣ atau pun *nasakh* padanya (naṣ)”. Al-Qarḍāwī mengajukan contoh, apabila tidak ada “āmil zakāt” karena minimnya penguasa yang dapat diandalkan dalam penghimpunan dan pendistribusian kepada mustahiq, maka lenyaplah bagian mustahiq tersebut. *Riqāb* (kaum tiranik) juga demikian, apabila zaman sekarang tidak ada lagi *riqāb* individu, maka lenyap pulalah bagian ini. Namun, jangan dinyatakan, bahwa dengan tidak adanya bagian tersebut di atas, terjadi pertentangan maka *nasakh*-lah al-Qur'an (Yūsuf al-Qarḍāwī, 2006, hlm. 613).

Dari uraian di atas, kita dapat memeberikan hipotesis bahwa Umar bin Khattab r.a.—menganulir Mualaf maupun yang mengatakan sekarang ini tidak ada Mualaf—bukanlah *nasakh* al-Qur'an, akan tetapi hal itu hanyalah pemberitahuan akan respon terhadap suatu keadaan zamannya. Dengan berpegang pada pendekatan *maslahat* Khalifah Umar melakukan dekonstruksi pemaknaan terhadap pemknaan Mualaf, dalam konteks ini terlihat jelas bahwa hukum Islam menampakkan watak fleksibilitas dan kedinamisannya. Sehingga penalaran literal hukum Islam dari naṣ untuk menjelaskan makna (Idrus, 2020), meskipun boleh jadi ada signifikansinya namun hal tersebut harus bending lurus dengan konteks kemaslahatan. Karena keterpesonaan terhadap sebuah literalitas teks dengan mengabaikan maslahat merupakan tindakan ideologis yang menumpulkan kreatifitas (Akmal Bashori, 2021).

Oleh sebab itu sebenarnya Umar r.a pun tidaklah menggugurkan keenam macam dari pengertian “*al-Mualafat al-qulūbuhum*” tersebut, melainkan hanya mensimplifikasi dan me-nonaktif-kan salah satu dari pengertian tersebut, yakni: “kelompok kafir yang di khawatirkan tindakan buruknya terhadap Islam”. Penolakan Umar r.a. terhadap Uyainah dan Aqra' adalah karena mereka kelompok ini, di samping itu pada masa Umar r.a. Islam

sudah sangat kuat, jadi tidak perlu takut lagi. Jika demikian berarti, yang di *nasakh* Umar r.a bukan naṣ al-Qur'an akan tetapi adalah salah satu dari golongan [pengertian] dari Mualaf jenis kafir yang diindikasikan hendak membahayakan kaum muslimin.

Ijtihad Umar r.a. tersebut sangat berani dan progresif, namun pada masa sahabat tidak ada seorangpun yang mempermasalahkan ijtihad Umar r.a. ini. Baru belakangan ulama' mazhab mempermasalahkan tentang status Mualaf, boleh menerima dan tidaknya pemberian dana zakat. ijtihad Umar r.a tersebut mendasarkan kepada : *pertama*, Pemahaman atas al-Qur'an surat al-Kahfi, [18]: 29. *Kedua*, diberikannya zakat kepada Mualaf karena diharapkan agar mereka berubah dan masuk Islam. *ketiga*, untuk menolak kemungkinan datangnya kejahatan dari mereka.

Ijtihad Umar r.a tersebut menjadi ramai diperdebatkan pada generasi setelahnya, mereka berbeda pendapat atas Mualaf diberi dana zakat atau tidak: (1) Mažhab Ḥanafi berpendapat bahwa Mualaf tidak wajib atau gugur dari penerimaan dana zakat, Islam telah kuat karena Islam sudah banyak pengikutnya (Abdurrahman al-Jazārī, 2003, hlm. 282; Muhammad Alī Jum'ah dkk., 2010, hlm. 97), didukung oleh pendapat imam Ahmad bin Ḥanbal; (2) Mažhab Mālikī berpendapat, Mualaf tetap mendapat bagian, surat al-Taubah. [9]: 60 tidak ter-*mansukh*. (3) Mažhab al-Shāfi'ī membagi pendapatnya, jika ia kafir maka tidak diberi zakat, dan apabila ia fasik, maka berikanlah bagian Mualaf kepadanya (Sayyid Sābiq, 1992) (4) al-Jurjawi, membatasi pemberian zakat hanya kepada Mualaf yang ketika masuk Islam dalam keadaan fakir/miskin.

Diskursus semacam itu juga membuat ahli tafsir imam al-Qurtubī berkomentar, menurutnya hukum tentang Mualaf tetap ada jika ada non-Muslim yang perlu dibujuk, untuk tidak memberikan bahaya kepada umat Muslim, namun jika tidak ada maka sudah tidak diperlukan lagi (Abū 'Abd Allah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakar al-Qurtubī, 2006). Jadi 'illat-nya lebih kepada menjaga agar umat Islam terlindungi dari bahaya. Di sini para ulama *uṣūl fiqh* telah menetapkan bahwa pengaitan suatu hukum dengan suatu sifat yang *mustaq* (ada asal katanya), menunjukkan adanya 'illat. Dalam hal, sasaran zakat dikaitkan dengan golongan Mualaf, menunjukkan bahwa "تألیف القلوب" merupakan 'illat menyerahkan zakat kepada mereka. Maka, apabila 'illat itu ada, yakni "pembujukan" mereka harus diberi, akan tetapi jika 'illat itu tidak ada, maka tidak ada zakat baginya (Abū 'Abd Allah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakar al-Qurtubī, 2006, hlm. 613).

c. Dekonstruksi Mualaf Dalam Konteks Keindonesiaan

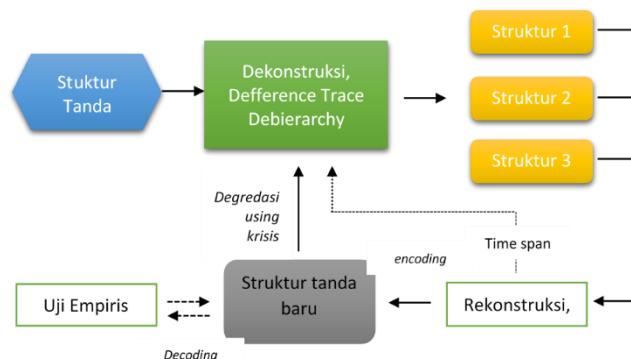
Dekonstruksi selalu mempertanyakan makna yang sudah ada, apakah sudah sesuai dengan konteks atau sudah usang. Jika masih sesuai konteks, maka tidak diperlukan pembacaan dan/atau pemaknaan ulang. Sebaliknya, jika telah usang maka makna dari suatu teks harus ditinjau ulang dengan membongkar kembali teks yang ada dan mengidentifikasi unit-unit makna yang memungkinkan sesuai dengan konteksnya (Natsir Asnawi, 2022). Dekonstruksi adalah konsepsi yang dibangun oleh Jacques Derrida, seorang ilmuwan berkebangsaan Prancis kelahiran Aljazair yang sangat *concern* dengan studi filsafat, khususnya filsafat bahasa dan penelaahan tanda (dalam semiotika). Tidak mudah untuk memotret secara sepintas teori dekonstruksi Derrida. Pemikirannya muncul karena beberapa hal : *pertama*, Ontologi Heidegger, Fenomenologi dan Postrukturalisme ini melatarbelakangi pemikiran Derrida; *kedua*, "kegalauan" atas hegemoni logosentrisme dan mengkritik filsafat Barat seperti S. Freud, F. De Saussure, Kritik Derrida terutama diarahkan pada sikap Saussure yang cenderung mengutamakan bahasa *lisan* ketimbang bahasa *tulisan* (Norris, 2017, hlm. 66), dan Lévi-Strauss Basis fonosentris metode Levi-Strauss berasal dari linguistik struktural Saussure dan Roman Jacobson. Namun, menurut Derrida, di samping komitmen metodologis, juga terdapat fonologisme *linguistik* dan *metafisis* yang menempatkan tuturan di atas tulisan. Akibatnya, bagi antropolog strukturalis modern, Levi-Strauss menampilkan ambiguitas yang sama seperti yang diperlihatkan Rousseau ketika menawarkan ilmu spekulatif di zamannya (Norris, 2017, hlm. 77). Dari situ ia membangun konsep dekonstruktionnya yang pertama kali diviralkan di Amerika ketika ia menyampaikan artikelnya.

Mengaplikasikan teori dekonstruksi Derrida di atas ke dalam pemaknaan Mualaf, maka peneliti berangkat dari corak berpikir Masdar F. Mas'udi, yang menurutnya, Mualaf yang dipahami fuqaha—dalam kitab-kitab fikih—secara praktis sebagai orang yang hatinya telah dijinakkan untuk menerima kesadaran Islam. Kasus tidak diberikannya zakat setelah Nabi, Khalifah Umar r.a. sebenarnya melihat kelemahan dari pendapat keagamaan yang formalistik ini. Tidak berguna bagi orang yang hanya berpura-pura menjadi Muslim tetapi perilakunya sangat jauh dari “perilaku” kemanusiaan. Khalifah Umar r.a. memandang Islam sebagai sesuatu yang esensial dan tidak formal (Masdar Farid Mas'udi, 2010).

Pemaknaan Mualaf sebagai orang yang diluluhkan hatinya tentu saja tidak lepas dari konteks Islam awal di bumi Arab pada waktu itu, di mana Islam yang di bawa nabi Saw menuai respon bervasiatif, dari sikap apatis-resisten terhadap Islam sampai sikap yang bersahabat. Oleh karena itu satu dari delapan golongan yang diberi dana zakat adalah *Mualafat qulūbuhum*, sebagai wujud persekutuan mereka dengan umat Islam selama masa ini. Nabi Saw memberikan mereka harta zakat untuk mendapatkan dan menjaga persekutuan (Abdullah Saed, 2005). Pemaknaan seperti ini berbeda dengan *mainstream*, Saed lebih menempatkan Mualaf sebagai partner bukan sebagai rival yang dianggap *enemi*.

Pemakaian secara substrantif sesuai konteksnya semacam ini menurut penulis lebih menemukan *elan* dasarnya, dan dilakukan bukan hanya akselerasi hukum Islam *an sich*, yang acapkali dituduh gagap dan tidak cukup antisipatif terhadap perkembangan zaman, yang sesungguhnya kegagapan selama ini demikian (Ilyas Supena & Ahmad Fauzi, 2002), diakibatkan adanya kesalahan metodologis, yakni persoalan epistemologi. karena disinyalir bangunan epistemologi yang menyelimuti hukum Islam selama ini masih berada dalam kungkungan episteme abad klasik dan skolastik. Padahal, hukum Islam sudah dihadapkan pada episteme modern yang begitu *complicated*. Maka, dengan pendekatan dekonstruksi ini akan berimplikasi cukup signifikan, sebab terjadi pembongkaran teks *Mualaf*—yang maknanya sudah dianggap baku dan final—menjadi teks yang hidup sesuai konteksnya (Komarudin Hidayat, 2012).

Demikian halnya dengan Mualaf, dimana saat ini dunia telah damai perdamaian, antara Muslim dan non-Muslim tidak lagi berperang dan saling mengganggu, justru saling bekerjasama dalam kehidupan social kemanuasiaan. Maka apakah perlu dana zakat diberikan kepada Mualaf untuk menjaga persekutuan? Di sini harus ada dekonstruksi pemknaan yang dapat menyentuh realitas, yang betul-betul berkontribusi khususnya bagi kemanusiaan umat Muslim. Oleh karena itu sebaik apa, pun itu dekonstruksi tentang Mualaf tampaknya tidak lengkap jika tidak diikuti dengan rekonstruksi. Artinya, bahwa dekonstruksi bukanlah akhir dari pekerjaan terhadap tanda. Ia justru harus ditindaklanjuti dengan rekonstruksi. Rekonstruksi adalah proses menata ulang secara terus-menerus struktur (tanda) yang juga sekaligus didekonstruksi secara berkelanjutan. Dengan demikian, setiap proses dekonstruksi (peleburan, pembongkaran) harus diikuti dengan rekonstruksi. Relasi dekonstruksi-rekonstruksi selanjutnya digambarkan sebagai berikut:



Bagan di atas merupakan proses dekonstruksi-rekonstruksi yang terjadi secara berulang, ada rentang waktu (*time span*) yang di dalamnya terjadi terbentuk konvensi-konvensi baru atas makna dari suatu tanda. Dekonstruksi berikutnya hanya dimungkinkan jika sebuah struktur (makna dan/atau tanda) telah mengalami degradasi, keusangan, atau krisis.

Demikian pula, rekonstruksi harus selalu ditempa atau diuji penggunaannya oleh komunitas sosial masyarakat (Ilyas Supena & Ahmad Fauzi, 2002).

Beberapa penelitian menyebutkan bahwa di Indonesia Mualaf sebagai penerima zakat tidak banyak untuk diberikan dana zakat karena rerata dari Mualaf memiliki status sosial dan ekonomi menengah. Data Mualaf Center, menyebutkan dalam dekade belakangan ini trend Mualaf cukup banyak dari 2003, mencapai kisaran 58,5 ribu Mualaf, dengan kisaran usia 30-40 tahun dengan tingkat Pendidikan rata-rata D3-S1, dan hampir rerata dari mereka mempunyai pendapatan menengah ke atas (Agung Sasongko, 2019), dengan laki-laki yang mendominasi (<http://mualaf.com/data-mualaf/>, 2022). Meskipun demikian tidak semua Mualaf di Indonesia yang dalam keadaannya tergolong dalam ekonomi lemah, misalnya kelompok Mualaf dari Agama Budha di kabupaten temanggung, oleh karena itu Baznas Kab. Temanggung mendistribusikan zakat kepada Mualaf asal Budha tersebut dengan melakukan penguatan SDM, pelatihan organisasi, meskipun belum maksimal (Fahrudin, 2020). Hal demikian juga dilakukan oleh Mualaf Center BAZNAS (MCB) yang juga melakukan pemberdayaan dan penambahan modal kepada Mualaf yang mempunyai usaha, namun seperti sebelumnya, Tindakan ini juga belum maksimal (Hakim, 2019).

Dari beberapa kasus tersebut, terlihat bahwa pola zakat yang diberikan kepada Mualaf tidak maksimal. Oleh karena itu dengan mengikuti corak (metodologi) berpikir Umar r.a. sebagai dasar pijak, harus dilakukan dekonstruksi dan rekonstruksi pemahaman konsep Mualaf, dalam konteks kekinian. Dana zakat yang dialokasikan pada Mualaf harus tetap ada, namun objeknya yang harus direkonstruksi. Artinya bukan kembali kepada konsep awal, yakni untuk memungkinkan seseorang dalam arti formal-teksual untuk bergabung dengan komunitas Muslim. Sebaliknya, itu adalah pekerjaan membujuk anggota masyarakat yang, karena satu dan lain hal, terjebak memilih jalan yang bertentangan dengan sifat manusiawi mereka.

Gagasan ini lebih bisa menyentuh hingga tataran praktis dan maslahatnya lebih besar dibanding hanya diberikan kepada Mualaf dalam arti formal. Dengan dana zakat itu mereka kita sadarkan agar bersedia kembali kepada jalan yang benar sesuai dengan fitrah yang *hanif*. Di sini dekonstruksi juga harus berpihak pada upaya memahami realitas budaya, dengan berprinsip pada kemaslahatan yang berorientasi pada *Maqāṣid syarī'ah* (Bashori, 2022). Berikut sebelum dan setelah dekonstruksi-rekonstruksi pemaknaan Mualaf:

No	Mualaf	Makna Sebelum Dekonstruksi	Makna Setelah Dekonstruksi-Rekonstruksi
1	Subjek Hukum		
	Orang yang hatinya dilunakkan	1. Orang yang hatinya [perlu] dilunakkan untuk memeluk agama Islam, 2. Mengukuhkan hatinya karena keislamannya masih lemah, 3. Tindakan preventif atas sikap buruknya terhadap orang Islam atau karena menghalangi orang Islam.	1. Orang yang perlu disadarkan hatinya untuk Kembali pada fitrah kemanusiaannya, fitrah yang selalu condong kepada kebaikan dan menolak kemungkaran. 2. <i>Men-ta'lif</i> hati orang atau pihak diperbolehkan dengan syarat penunjukannya diserahkan kepada otoritas. 3. Jika pemerintah tidak melakukannya, Ormas boleh melakukannya, tetapi tidak boleh secara personal.

4. *Maqāshid* dari *Mualafatu qulubuhum* adalah bagaimana mereka (mustahik) bisa masuk Islam dan cinta kepada Islam, minimal tidak berbuat jahat kepada umat Islam.

2 Sasaran Peruntukan

Zakat diberikan kepada perorangan yang baru masuk Islam	<ul style="list-style-type: none"> a) Terbatas untuk menyenangkan secara personal. b) Kepada Mualaf tertentu, yang kebutuhannya masih bersifat prediktif. c) Pelatihan Usaha/Penguatan SDM. 	<ul style="list-style-type: none"> 1. Upaya untuk menghidupkan kembali (dalam istilah saat ini) orang-orang yang terjebak dalam tindakan asusila, perjudian, kejahatan, pelanggaran ringan dan terorisme. 2. Biaya rehabilitasi mental orang atau anak yang disebabkan, misalnya kecanduan narkoba dan sejenisnya. 3. Pengembangan komunitas atau suku terasing di daerah terpencil. 4. Sarana rehabilitasi sosial lainnya.
---	--	---

Dari pemetaan di atas, dapat dijelaskan bahwa, dekonstruksi-rekonstruksi pemaknaan "Mualaf" menunjukkan pergeseran yang signifikan dalam pemahaman dan aplikasi konsep ini dalam konteks sosial dan hukum Islam. Tabel tersebut dibagi menjadi dua bagian utama: "Subjek Hukum" dan "Sasaran Peruntukan," masing-masing dengan makna sebelum dan setelah dekonstruksi-rekonstruksi.

Pada bagian subjek Hukum, sebelum dekonstruksi, makna "Mualaf" berfokus pada individu yang hatinya dilunakkan untuk memeluk Islam, dengan penekanan pada proses internal pribadi yang mengarah pada penerimaan agama. Makna ini mencakup kebutuhan untuk mengukuhkan hati mereka karena keislaman yang masih lemah dan sebagai tindakan preventif terhadap sikap buruk terhadap umat Islam. Setelah dekonstruksi-rekonstruksi, pemaknaan berubah menjadi lebih inklusif dan sistematis. Konsep "Mualaf" tidak hanya tentang perubahan hati individu tetapi juga tentang reintegrasi mereka ke dalam fitrah kemanusiaan yang condong kepada kebaikan dan menolak kemungkaran. Ini mencakup penyerahan penunjukan ta'lim (penyadaran hati) kepada otoritas yang berkompeten, dengan pemerintah atau organisasi massa (Ormas) yang dapat bertindak bila perlu, tetapi dengan batasan untuk tidak melakukannya secara personal. Tujuan utamanya adalah untuk memasukkan mereka ke dalam Islam dan membangun cinta terhadap Islam, atau minimal menghindari tindakan jahat terhadap umat Islam.

Selain itu, pada bagian sasaran peruntukan, sebelum dekonstruksi, zakat diberikan kepada individu yang baru masuk Islam dengan fokus pada kepuasan personal dan kebutuhan yang masih bersifat prediktif, termasuk pelatihan usaha atau penguatan sumber daya manusia. Setelah dekonstruksi-rekonstruksi, pemaknaan ini berkembang menjadi lebih luas dan mendalam, mencakup upaya rehabilitasi mental, pengembangan komunitas,

dan sarana rehabilitasi sosial lainnya. Ini tidak hanya terbatas pada individu yang baru masuk Islam tetapi juga mencakup orang-orang yang terjebak dalam perilaku negatif seperti asusila, kejahatan, dan kecanduan narkoba, serta pengembangan komunitas terasing di daerah terpencil.

Oleh karena itu, proses dekonstruksi-rekonstruksi pemaknaan "Mualaf" menggambarkan pergeseran dari pendekatan yang lebih individu dan situasional menjadi pendekatan yang lebih holistik dan terstruktur dalam mendukung integrasi sosial dan spiritual mualaf. Ini menekankan pentingnya otoritas yang kompeten dalam mengelola proses ini, serta kebutuhan untuk memperluas dukungan tidak hanya kepada individu yang baru memeluk Islam tetapi juga kepada mereka yang memerlukan rehabilitasi sosial dan mental, mencerminkan pemahaman yang lebih luas tentang keadilan dan kemanusiaan dalam Islam.

4. Kesimpulan

Penelitian ini mengungkapkan bahwa dekonstruksi yang dipelopori oleh Derrida sebagai metode kritik yang mempertanyakan makna yang dianggap baku dan final, digunakan untuk membongkar dan meninjau ulang makna tradisional "Mualaf" yang sebelumnya difokuskan pada proses internal individu dalam menerima Islam. Melalui proses tersebut, penelitian ini menemukan bahwa pemaknaan Mualaf sebagai penerima zakat yang termaktub dalam al-Qur'an, [9]: 60, secara teks tidak dapat begitu saja di *nasakh*, untuk tidak mengatakan ditiadakan. Namun dilihat dari prspektif dekonstruksi Derrida, bahwa teks memiliki pemaknaan yang plural, memunculkan pemaknaan-pemaknaan, setelah pemaknaan dengan sendirinya muncul pemaknaan baru dan seterusnya. Terlebih Mualaf dalam konteks sekarang memiliki makna berbeda. oleh sebab itu Mualaf pada masa sekarang redaksi Mualaf dalam teks tetap ada dalam sistem tanda namun berbeda dalam sistem makna.

Mualaf masa sekarang lebih menyentuh kepada wilayah praksis, yakni Orang-orang yang hatinya harus disadarkan untuk kembali pada fitrah manusianya, fitrah yang selalu mengusahakan kebaikan dan menolak keburukan. Maka dalam prakteknya, Mualaf dapat dirinci sebagai berikut: a) upaya menghidupkan kembali masyarakat yang terjebak dalam perbuatan asusila, perjudian, kriminalitas, kriminalitas dan terorisme; b) biaya rehabilitasi mental orang atau anak yang disebabkan, misalnya, oleh kecanduan narkoba dan sejenisnya; c) Pengembangan komunitas atau suku terasing di daerah terpenci.

Meskipun penelitian ini menawarkan analisis mendalam tentang dekonstruksi konsep Mualaf, namun hemat penulis, penelitian ini masih perlu dikembangkan karena cenderung berfokus pada aspek teoretis dan doktrinal, dengan sedikit perhatian pada implementasi praktis dan tantangan yang dihadapi dalam konteks yang beragam. Hal ini menjadi peluang baru bagi peneliti selanjutnya untuk mengeksplorasi pemaknaan Mualaf secara lebih luas guna memperkaya khazanah keilmuan yang akan datang.

5. References

- Abd Qādir Saibatu al-Hamd. (2011). *Tafsīr Ayāt Al-Āhkām*. Muassasat Ulūmil Qur'ān.
- Abdul Hamid Barahimi. (1997). *Al-'Adalah al-Ijtima'iyyah Fi al-Iqtisad al-Islāmī*. Markaz Dirāsat al-Wahdah al-Arabiyyah.
- Abdullah Saed. (2005). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Routledge.
- Abdurrahman al-Jazārī. (2003). *Kitāb Al-Fiqh Ala al-Madahīb al-Arba'ah*: Vol. Vol. 2 (2 ed.). Dār al-Kutub al-Islamiyyah.
- Abū 'Abd Allah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakar al-Qurṭubī. (2006). *Al-Jāmi' Li Aḥkām Alqurān* (Vol. 10). Muassasah ar-Risālah.
- Abū Abdillāh Muḥammad bin Yūsuf al-Abdari Asy-Syahir bi al-Mawwaq. (1978). *Al-Taj Wa al-Iklīl Li Mukhtashar Khalīl*. Dar Al-Fikr.

- Abū Muḥammad ‘Abd Allah bin Aḥmad Ibnu Qudāmah. (1984). *Al-Mughnī Wa al-Syarḥ al-Kabīr* (Vol. 2). Dar Al-Fikr.
- Abū Rawwās Qal’ah Jiy. (1989). *Mausū’at Fī Fiqh Umar Ibn Khaṭṭāb*. Dār al-Nafais.
- Agung Sasongko. (2019, Februari 9). Tren Hijrah Pengaruhi Jumlah Mualaf di Indonesia. *republika.co.* <https://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/mualaf/pmm42z313/tren-hijrah-pengaruhi-jumlah-mualaf-di-indonesia>
- Ahmad Warson Munawir. (1997). *Kamus Al-Munawir*. Pustaka Progresif.
- Akmal Bashori. (2021). *Fikih Nusantara: Dimensi Keilmuan Dan Pengembangannya*. Kencana Media Grup.
- Bashori, A. (2022). Konstruksi Keilmuan Fikih Nusantara: Perspektif Filsafat Sains. *DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum*, 20(2), 184-203. <https://doi.org/10.35905/diktum.v20i2.3373>
- Dedi Hidayatulloh. (2021). *Strategi Pembinaan Dalam Menanamkan Nilai-Nilai Religius Pada Mualaf Etnis Tionghoa Di Organisasi Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI) Surabaya* [Skripsi, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim]. <http://etheses.uin-malang.ac.id/30552/1/19770023.pdf>
- Fahrudin, W. (2020). Pemberdayaan Mualaf Perspektif Fikih Zakat; Studi Pemberdayaan Badan Amil Zakat Nasional. *JURNAL IQTISAD: Reconstruction of Justice and Welfare for Indonesia*, 7(2), 181-197. <https://doi.org/10.31942/ijq>
- Fiantika, F. R., Wasil, M., Jumiyati, S., Honesti, L., Wahyuni, S., Mouw, E., Mashudi, I., Hasanah, N., Maharani, A., & Ambarwati, K. (2022). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Get Press.
- Hakim, L. (2019). “STRATEGI PEMBERDAYAAN ZAKAT MUALAF Study Kasus: Mualaf Center BAZNAS (MCB); (Thesis Magister). Universitas Muhammadiyah. <http://repository.umj.ac.id/8552/1/TESIS.pdf>
- <Http://mualaf.com/data-mualaf/>. (2022). <http://mualaf.com/data-mualaf/>
- Ibn Jarīr at-Ṭabarī. (2001). *Tafsīr At-Ṭabarī*. Ḥuqūq at-Ṭaba’ Maḥfūẓah.
- Idrus, A. M. (2020). PARADIGMA LITERALISTIK DALAM PENALARAN HUKUM ISLAM. *DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum*, 18(1), 1-16. <https://doi.org/10.35905/diktum.v18i1.1404>
- Ilyas Supena & Ahmad Fauzi. (2002). *Dekonstruksi Dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Program Pasca Sarjana, IAIN Walisongo Semarang dengan Gama Media.
- Ishaq, I., & Ridwan, M. (2023). A study of umar bin Khatab’s Ijtihad in an effort to formulate Islamic law reform. *Cogent Social Sciences*, 9(2), 2265522. <https://doi.org/10.1080/23311886.2023.2265522>
- Ismā’īl ibn Kaṣīr ad-Dimasyqī. (2000). *Tafsīr Alquran Al-‘Azīm* (Vol. 7). Maktabah Aulād asy-Syaikh li at-Turāṣ.
- Jacques Derrida. (2002). *Dekonstruksi Spiritual; Merayakan Ragam Wajah Spiritual*. Jalasutra.
- Jaenudin, J. (2014). IJTIHAD UMAR IBN AL-KHATHAB TENTANG HAK MUALLAF DALAM ZAKAT. *ADLIYA: Jurnal Hukum dan Kemanusiaan*, 8(1), 25-38. <https://doi.org/10.15575/adliya.v8i1.8618>
- Jalaluddin as-Suyūṭī. (2003). *Ad-Dūr al-Ma’sūr Fī Tafsīr al-Ma’sūr* (Vol. 7). Ḥuqūq at-Ṭaba’ Maḥfūẓah.
- Johari, F., Mohd Ali, A. F., Ab Aziz, M. R., & Ahmad, N. (2014). The importance of zakat distribution and urban-rural poverty incidence among Muallaf (new convert). *Asian Social Science*, 10(21), 42-53. <https://doi.org/10.5539/ass.v10n21p42>

- Komarudin Hidayat. (1996). *Memahami Bahasa Aama: Sebuah Kajian Hermeneutika*. Paramadina.
- Komarudin Hidayat. (2012). "Arkoun Dan Tradisi Pembacaan Hermeneutika, Dalam Johan Henrik," in *Meulemen, Membaca al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun*. LKIS.
- M. Atho' Mudzar. (1998). *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi Dan Liberasi* (2 ed.). Titian Ilahi Press.
- M. Quraish Shihab. (2018). *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan, Dan Keserasian al-Qur'an* (Vol. 5). Lentera Hati.
- Masdar Farid Mas'udi. (2010). *Pajak Itu Zakat: Uang Allah Untuk Kemaslahatan Rakyat Baru*. Mizan.
- Muhammad Alī Jum'ah, Muhammad Aḥmad Sirāj, & Aḥmad Jābir Badrān. (2010). *Mausū'ah Fatāwā al-Mu'āmalāt al-Māliyyah, Lil Maṣhārif Wa al-Mu'assasāti al-Māliyyah al-Islāmiyyah* (Vol. 16). Dār al-Salām liṭṭabā'ah wa al-Nasr wa al-Taūzi' wa al-Tarjamah.
- Muhammad Al-Khathib al-Syarbini. (t.t.). *Al-Iqnā' Fī Hal Alfāzh Abī Syujā'*: Vol. Vo. 2. Dar Al-Fikr.
- Muhammad Arsyad al-Banjari. (2008). *Sabīl Al-Muhtadīn* (Vol. 2). Bina Ilmu.
- Muhyiddīn al-Nawawī. (2007). *Al-Majmū' Syarḥ al-Muhaqqiq* (1 ed.). Dar Khutub al-Ilmiyah.
- Nahwanda, A. Q. (2017). *Pandangan Ulama Kota Denpasar Terhadap Pembagian Zakat Kepada Mualaf Kaya*, (Skripsi). Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim.
- Natsir Asnawi. (2022). *Dekonstruksi Hukum*. Kencana.
- Norris, C. (2017). *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*, (2 ed.). ar-Ruz.
- Salim, A. (2020). SKEMA PENTASYARUFAN ZAKAT UNTUK PENANGGULANGAN COVID 19: Study Analisi Kritis Fatwa MUI No 23 Tahun 2020 Tentang Pemanfatan Harta Zakat, Infak, Dan Shadaqah Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 Dan Dampaknya. *Tafāqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman*, 8(2), 141-162.
- Sayyid Sābiq. (1992). *Fiqih Al-Sunnah* (Vol. 1). Dar Al-Fikr.
- Shaharuddin, S. A., Marlon, M. Y., Majid, M. A., Usman, A. H., Sungit, F., & Hamid, Z. A. (2019). The relationship between impact of zakat distribution and religious practice among muallaf in selangor. *Humanities and Social Sciences Reviews*, 7(4), 371-376. <https://doi.org/10.18510/hssr.2019.7448>
- Tri Devika Wahyuni. (2018). *Analisis Kriteria Mualaf Sebagai Penerima Zakat (Suatu Penelitian Di Baitul Mal Kota Banda Aceh)* [Skripsi]. Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Darussalam.
- Wahbah az-Zuhailī. (1985). *Al-Fiqh Islām Wa Adilatuh*: Vol. Vol. 2 (2 ed.). Dar Al-Fikr.
- Yūsuf al-Qardāwī. (2000). *Fiqh Al-Zakah A Comparative Study of Zakah: Regulations and Philosophy in The Light of Qur'an and Sunnah*, Terj. Monzer Khaf (Vol. 2). Scientific Publishing Center King Abdul Aziz University.
- Yūsuf al-Qardāwī. (2006). *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsat Muqāranat al-Aḥkām Wa Falsafatuh Fi Dhau' al-Qur'ān Wa al-Sunnah*: Vol. Vol. 2. Maktabah Wahbah.