

## Transformasi dan Perubahan Sosial NU: Zakat/Pajak dan Petani/Buruh\*



ANOM SURYAPUTERA

Penulis adalah  
Redaktur Jurnal GerbanG  
terbitan eLSAD Surabaya,  
alumnus Fakultas Hukum Unair  
Surabaya.

Salah satu agenda penting dalam Muktamar di Lirboyo nanti adalah menempatkan pokok bahasan pada peran NU dalam transformasi dan perubahan sosial pasca Orde Baru. Masalah yang menarik untuk dibincang ulang, sampai di mana keseriusan NU ketika menjumpai fenomena buruh-buruh yang diperkuat oleh mantan petani di desa asalnya. Petani yang bertempat di desa-desa selama ini menjadi fakta yang dimitologiskan bahwa mereka adalah representasi dari realitas NU. Sehingga, masyarakat yang ada di kota seperti buruh tidak perlu dihitung dan itu bukanlah realitas representasi NU. Pembahasan tentang fenomena sosial ini selanjutnya

dapat dikaitkan dengan wacana keagamaan yang dekat dengan persoalan ekonomi yaitu zakat/pajak.

Sebelum berpanjang lebar membahas korelasi zakat/pajak dengan petani/buruh, penulis berupaya untuk mengacu pada dua tataran makna dan tindakan yang tak terpisahkan. Di satu pihak ada dampak-dampak sosial dari setiap wacana cendekia (zakat/pajak) yang bergerak maju sambil meletakkan relnya sendiri. Dan di lain pihak ada praktik-praktik nyata para pelakunya, dalam hal ini adalah petani/buruh, yang mengikuti logika praktis. Artinya, bukan kaidah sadar dan konstan melainkan skema-skema praktis dan buram bagi mereka sendiri. Skema ini terus menerus berubah sesuai logika situasi, sudut pandang, hampir selalu parsial, dipaksakan oleh situasi dan seterusnya<sup>1</sup>. Pertanyaan yang diajukan, apakah benar buruh ber-*habitus* sama dengan buruh-buruh yang revolusioner seperti diimpikan Karl Marx? Bagaimana dengan petani NU yang terdesak oleh kapitalisme pertanian dan memilih kerja sebagai buruh? Lantas bagaimana model transformasi dan perubahan sosial yang pas bagi buruh NU?

### Transformasi dan Perubahan

Istilah transformasi (*transformation*) di sini berbeda pengertiannya dengan yang umum diberikan pada kata ini, yaitu perubahan (*change*). Ahimsa-Putra<sup>2</sup> tidak mengartikan transformasi sebagai per-

ubahan karena dalam perubahan terkadung pengertian proses berubahnya sesuatu ke sesuatu yang lain dalam ruang dan waktu tertentu. Transformasi menunjuk pada berubahnya sesuatu tapi (seolah-olah) tanpa melalui sebuah proses, atau proses tersebut tidak dipandang penting. Dalam bahasa Jawa dikenal istilah *malih rupo* (alih wajah), artinya dalam suatu transformasi yang berlangsung adalah sebuah perubahan pada tataran permukaan. Sedangkan pada tataran yang lebih dalam, nalar, perubahan tersebut tidak terjadi. Dalam perbincangan kali ini, suatu transformasi ala NU adalah pergantian yang terjadi hanya pada kulit atau wadah dan bukan sepenuhnya pada “isinya” NU.

Meminjam beberapa contoh Ahimsa-Putra, pertama-tama kita dapat melihat transformasi melalui wilayah simbolisme, yang tampak paling jelas dalam bahasa. Misalnya, *Junaedi akan bekerja di Surabaya* dan *Junaedi arep kerjo ning Suroboyo* secara empiris kedua kalimat ini dengan jelas menunjukkan adanya perbedaan dan pergantian. Namun makna yang dikandungnya tetap sama, yakni subyek (Junaedi) akan menuju ke suatu tempat tertentu “Surabaya” untuk bekerja. Maka, terjadilah sebuah pergantian di tingkat permukaan dan itulah yang disebut transformasi.

Kedua, istilah transformasi juga dapat digunakan untuk menunjuk pada pergantian kalimat-kalimat berikut: *Junaedi pergi ke kantor Serikat Buruh NU* (Subyek-Predikat Keterangan Tempat), *Pergi Junaedi ke kantor Serikat Buruh NU* (Predikat-Subyek Keterangan Tempat) dan seterusnya. Di sini juga terjadi pergantian-pergantian, tetapi selain ada di tingkat permukaan, pergantian

juga terjadi pada “struktur” atau “susunan” dari elemen-elemen permukaan tersebut. Elemen “Junaedi” pada kalimat pertama ada di depan lalu bergeser menduduki tempat kedua pada kalimat berikutnya, dan seterusnya. Perubahan tempat ini dengan sendirinya juga terjadi pada elemen-elemen lain. Namun, “isi” kalimat-kalimat dengan urutan yang berbeda dari elemen-elemen yang sama ini ternyata tetap saja sama yaitu “Junaedi” sebagai subyek yang sedang berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain, “kantor Serikat Buruh NU”. Pesan dari kalimat-kalimat tersebut atau “struktur dalamnya” tetap sama dan terjadi apa yang disebut “transformasi struktural” atau *malih-rupo* pada tingkat struktur tapi struktur permukaan.

Ketiga, istilah transformasi dapat menunjuk pada pergantian-pergantian kalimat dengan pola yang berbeda lagi. Misalnya, *Junaedi menggerakkan anggota Serikat Buruh NU demonstrasi ke pabrik Maspion*, *Gerakkan anggota Serikat Buruh demonstrasi ke Maspion*, *Gerakkan ...* Dalam kalimat-kalimat ini transformasi yang terjadi bukan hanya berupa pergantian susunan elemen-elemen yang membentuk struktur tapi juga hilangnya elemen-elemen tertentu di dalamnya. Namun, pesan yang ingin disampaikan atau “struktur dalamnya” tetap sama yaitu Junaedi menyuruh orang lain (para aktivis) menuju “pabrik Maspion” untuk ber-demonstrasi.

Ketiga contoh transformasi di atas memperlihatkan bahwa dalam analisis (antropologi) struktural kita dapat menyusun rangkaian-rangkain transformasi dari fenomena yang kita amati. Setelah kita memahami bermacam-macam transfor-

masi fenomena buruh dan petani pada tataran yang berbeda-beda kita akan dapat memperoleh bangunan yang membantu kita memahami fenomena tersebut sebagai satu kesatuan. Di situ pula masih terdapat struktur-dalam yang masih tak bergeming digerus transformasi dari berbagai modal simbolik fenomena sosial yang kita amati sekarang ini.

### **Transformasi: Dari Petani Ke Buruh**

Transformasi dan perubahan sosial mendasar di atas tidak berarti banyak bila kita tidak mencari struktur luar dan dalam fenomena sosial yang kita teliti. Kaitannya dengan fenomena pertanian NU, Pradjarta<sup>3</sup> mendeskripsikan modal simbolik berupa sumber-sumber kewibawaan ekonomi kiai langgar. Kemampuan ekonomi kiai-kiai langgar di Tayu sangat variatif. Namun, pada umumnya dalam hal pemilikan kekayaan dan sumber ekonomi mereka tergolong kelompok menengah ke atas. Data yang dikumpulkan Pradjarta mengungkapkan bahwa seorang kiai bisa menjadi petani sawah dan pemelihara udang windu yang menengah ke atas, dengan tanahnya seluas 2,5 ha dan tambak seluas 1,5 ha.

Sedangkan pendapatan yang terkait dengan kedudukannya sebagai kiai sangatlah insidental dan tidak banyak. Bila penduduk mengadakan *slametan* barangkali kiai sering menerima uang di samping makanan. Penduduk pun bisa saja membawakan zakat fitrah kepada kiai, meskipun sekarang diserahkan pada panitia-amil, secara simbolis hal itu tetap mempunyai pengaruh yang tidak bisa disepelekan. Faktor-faktor reproduksi atau suprastruktur-suprastruktur ini mempunyai otonomi

relatif, mempunyai sistem tersendiri yang dapat berbeda dengan faktor produksi berupa infrastruktur ekonomi.

Meminjam bagan atau skema habitus dan gaya hidup Bourdieu<sup>4</sup>, petani NU mempunyai cara untuk merespons dan melakukan persepsi dengan cara tertentu terhadap lingkungan sekitarnya. Tanah yang dimiliki dan harus dipertahankan mati-matian, ketergantungan pada tokoh/kiai lokal yang berpengaruh serta "zakat" terhadap panen yang ditransedensikan terlebih dulu oleh kiai agar mendapat berkah, tertanamkan dalam diri individu. Karena proses penanamannya berlangsung lama dan terus-menerus maka beroperasi secara spontan. Habitus ini menyatu dengan subyek, menjadi kekuatan yang menstruktur dan dapat mengalami transformasi sesuai dengan tuntutan yang dihadapi.

Tak tertutup kemungkinan dalam situasi tertentu yaitu konflik petani-negara, modal ekonomi menonjol dalam perlawanan petani. Kasus-kasus sengketa tanah akibat pengusuran tanah untuk kawasan industri dan pembangunan pabrik seperti di tanah Lomanis Cilacap, tanah Jenggawah Jember pabrik Semen Gresik yang membuahkan kasus enam desa di Tuban dan seterusnya memunculkan aksi-aksi petani di dalam dan di luar desa.

Aksi di dalam desa meliputi sejumlah tindakan protes di lokasi konflik dalam rangka mempertahankan tanah-tanah yang menjadi haknya. Mulai dari pencabutan tanda-tanda larangan dari negara hingga tetap bertahan di tengah-tengah tanah yang disengketakan meskipun seringkali kandas kalau tokoh lokal/kiainya ditahan. Aksi

pembakaran petani Jenggawah Jember dapat menjadi contoh perlawanan dengan kekerasan karena sudah jengkel dengan gedung tembakau milik PTP. Selain itu terdapat pula aksi di luar desa yang dibantu oleh aktivis-aktivis mahasiswa yang mengkoordinasikan diri sebelum aksi. Pola aksi di luar desa relatif bergantung pada kesatuan-kesatuan aksi legal dan paralegal mahasiswa/NGO tertentu, yang tak jarang menimbulkan konflik "wilayah garapan" antara idealisme mahasiswa dan pertanggungjawaban *funding agency*-nya. Wilayah garap itu mulai dari mengurus hukum acara pidana, biasanya menyangkut pasal-pasal "penebar kebencian negara" KUHP, hingga demonstrasi ke Komnas HAM. Aksi di luar desa sering terlambat karena kasusnya sudah terlanjur represif, keluarga korban meminta agar yang penting tersangka dibebaskan dari tahanan dan aktivis paralegal akhirnya dituntut kreatif meniyasati problem psikologis ini.<sup>5</sup>

Namun tidak semua petani mereaksi tindak tanduk negara secara radikal. Dalam amatan kasat mata, perusahaan Gudang Garam Kediri yang dilingkari oleh "petani-petani" sebetulnya tidak ada masalah karena instrumen kapitalis ini menonjolkan modal ekonomi berupa pemberian kesempatan bagi warga sekitar untuk bekerja di sana. Konsesi-konsesi semacam ini ampuh bagi peredaman aksi-aksi di dalam dan di luar desa, dan perusahaan pun bergerak aktif dalam mentransformasikan petani menjadi buruh.

Di luar kasus-kasus temporer yang menakutkan itu, dalam situasi yang biasa-biasa saja, petani menanggung beban pajak dan uang sewa bagi petani-gurem. Ke-

duanya bersama-sama atau secara tersendiri merupakan kedua pokok persoalan kembar yang secara klasik menjadi titik pusat amarah petani di Asia Tenggara. Kedua jenis pungutan itu dulu, dan sekarang pun masih sering, merupakan ancaman-ancaman kelembagaan yang primer bagi kesejahteraan petani. Gerakan-gerakan agraris seringkali berkisar sekitar persoalan-persoalan dalam hubungan tuan "Takur" (tuan tanah versi film India) dan penyewa seperti uang sewa, keringanan untuk membayarnya dan kredit-kredit. Sedangkan pajak semakin menjadi persoalan kedua, yang juga tetap menjadi penyebab utama pergolakan petani yang solidaritasnya kuat. Semakin kaku dan regresif negara memungut pajak, maka kian hebat aksi-aksi sosial yang dilahirkannya<sup>6</sup>. Aksi-aksi ini kembali lagi pada format semula berupa aksi-aksi petani yang bertempat di luar atau di dalam desa dengan segala resikonya. Bagi yang kompromistis dan menghindari resiko kematian, petani akan merelakan salah satu anggota keluarganya untuk mencari uang sendiri di kota. Keputusan terakhir ini tidak berpretensi agar anggota keluarga itu dapat membayar semua beban ekonomis yang diembannya, tapi menunjukkan secara simbolik bahwa dia ingin ada generasi yang mandiri dan pasti lebih baik daripada dirinya sendiri.

Dari uraian singkat di atas, yang amat jauh dari hasil penelitian yang lebih mendalam, terjadi apa yang dinamakan transformasi pada dunia perburuhan. Buruh-buruh hasil desakan struktur ekonomi di desanya, bekerja dengan mengandalkan tenaga dan ketrampilan sekenanya. Mereka harus berhadapan

dengan “dunia buruh” yang diimajinasikan perusahaan atau bahkan NGO sendiri, seperti UMR yang menjadi Upah Maksimum dan uji-coba NGO buruh untuk mengorganisirnya. Salah satu model demonstrasi yang menarik untuk ditelaah adalah demonstrasi ribuan buruh Maspion Surabaya yang di sela-selanya terdapat beberapa aktivis mahasiswa. Ketika situasi sedang panas-panasnya, tiba-tiba mahasiswa, yang tengah melakukan orasi itu ditahan di kepolisian dengan ancaman hukuman kurang lebih di atas 5 (lima) tahun dari UU Kemerdekaan Berpendapat.

Beberapa hari berikutnya, tuntutan buruh perihal UMR telah diselesaikan oleh pihak perusahaan dibantu dengan para pihak “seperti biasanya” di zaman Orde Baru. Terhadap peristiwa penangkapan mahasiswa itu salah seorang aktivis buruh menyatakan tidak mengenal mereka dan tidak tahu menahu tentang apa yang mereka kerjakan. Ditambah lagi dengan buruh Maspion ribuan lainnya yang juga tidak peduli terhadap mahasiswa yang ditahan itu. Dan nyaris hanya kalangan perguruan tinggi saja yang sibuk memberi pembelaan di media massa dan lobi-lobi untuk membebaskannya.

Kejadian serupa di Surabaya ini juga terjadi tahun 1996 ketika elemen-elemen PRD demonstrasi bersama buruh sambil membawa-bawa isu dwifungsi ABRI. Tak ayal mereka diburu habis-habisan, ditahan, sempat dibebaskan dan pasca 27 Juli 1996 menjadi buronan politik lagi. Kedua peristiwa ini entah benar atau tidak menandakan sebuah distingsi (*la distinction*) antara semangat aksi buruh mahasiswa dan buruh sendiri. Mahasiswa yang

biasa aktif di dunia advokasi seperti NGO-NGO buruh lainnya, mengimajinasikan buruh sebagai kekuatan progresif-revolusioner bagi perubahan struktural sampai ke akar-akarnya. Tetapi, di sisi lain buruh menganggap bahwa tuntutan mereka tidak mengarah pada “cabut dwi fungsi ABRI” melainkan UMR sudah dibayar tepat waktu atau belum? Fenomena ini bukan berarti modal ekonomi buruh yang menonjol justru modal simboliknya yang menguat. Artinya, UMR cukup diterima saja sesuai dengan standar kehidupan mereka dan cepat-cepat segera mengirim uang untuk keluarga di rumah. Dan yang terpenting lagi juga, ketika buruh pulang ke desa bermaksud memberi penanda bagi warga desanya bahwa mereka sudah berhasil. Uang yang habis untuk beli baju dalam rangka mudik,<sup>7</sup> bisa dicari lewat kerja keras lagi dan ada jaminan standar UMR hasil demonstrasi beramai-ramai tadi.

Sebagai akhir penjelasan singkat transformasi petani ke buruh, skema gaya hidup, (*Style de vie*) dalam artikel ini menggambarkan habitus petani yang dibentuk oleh struktur-struktur kepemilikan tanah, ketaatan pada kiai, panen dan pajak yang membuat petani tampil sebagai individu yang tidak selamanya bebas dari struktur (lihat bagan 1). Praktik-praktik yang dilakukannya tidak mesti sama dengan daya persepsi dan apresiasinya, dan bahkan daya persepsi-apresiasi ini dapat mempengaruhi praktik-praktik kesehariannya ketika dia sebagai buruh. Istilah Masdar dalam pemikirannya tentang zakat/pajak, buruh adalah wadagnya sedangkan petani adalah ruhnya.

Hal ini merupakan buah dari *Junaedi*

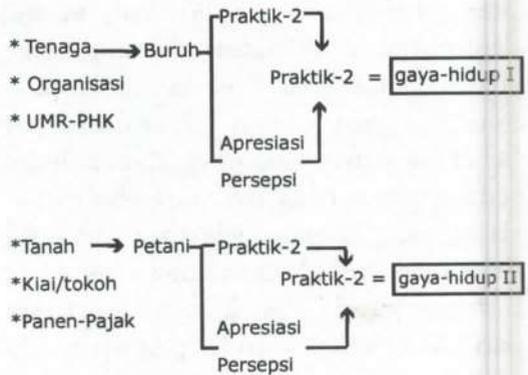
akan bekerja di Surabaya, Pergi Junaedi ke kantor Serikat Buruh NU, dan Gerakkan anggota Serikat Buruh demonstrasi ke Maspion. Secara empiris sama saja antara Junaedi yang petani terus jadi buruh dan aktivis Serikat Buruh, karena struktur dalamnya sebagai petani yang modal ekonominya menonjol untuk bertahan hidup diapresiasi pada praktik-praktik kesehariannya sebagai buruh. Di struktur dalam Junaedi, yang terpenting adalah upah tiap bulan diterima, cukup untuk makan, beli baju baru, pulang ke desa sebagai orang sukses dan tidak usah sibuk dengan diskusi, apalagi orasi untuk mengorganisasi perlawanan anti militer di perusahaannya.

Menyitir contoh analisis Bourdieu dalam tentang *L'espace des consommations alimentaires*,<sup>8</sup> dalam relasi petani/buruh dan negara di bagan 2, penulis menggambarkan bahwa modal ekonomi petani dominan sedangkan buruh tidak. Modal kultural-simbolik petani rendah karena digunakan untuk melegitimasi modal ekonominya, sedangkan pada buruh menguat karena obsesinya untuk meningkatkan status sosial di mata penduduk desa aslinya. Lantas, bagaimana dengan wacana keagamaan ekonomi NU yang juga diinterpretasi secara transformatif?

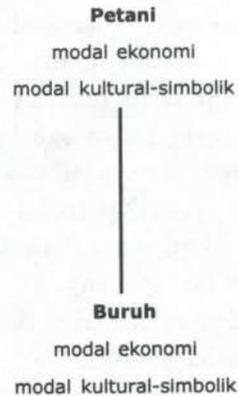
### Transformasi: Dari Zakat Ke "Pajak/Zakat"

Pasca *Risalah Zakat/Pajak* karya Masdar<sup>9</sup>, muncul keinginan petinggi negara untuk menyalurkan zakat bukan hanya untuk orang Islam dan sekarang RUUnya sudah masuk disahkan oleh DPR. Istilah Zakat/Pajak muncul setelah pembahasan historis Masdar yang mendorong trans-

**Bagan I**  
Gaya Hidup (Style de Vie)  
PETANI/BURUH vs Negara



**Bagan 2**



formasi zakat dari zaman Nabi ke zaman *nation-state* dan perubahan struktur-dalam pemikiran ushul fiqh dan fiqh zakat. Selain secara historis-empiris Masdar menambahkan perspektif filsafat sosial tentang keadilan (maslahat) dan korelasinya pada wacana zakat, sedikit berbeda dengan kebanyakan kiai yang memandang bahwa masalah filsafat adalah masalah lain dan sulit

dihubungkan dengan hukum zakat. Di sinilah tampaknya perbedaan cara pandang yang harus dimaklumi, bila buku Masdar itu memberatkan “pikiran” karena kita tak terbiasa berpikir secara filosofis dan historis.

Zakat/pajak yang mengibaratkan keduanya menyatu, zakat sebagai ruh atau etika sosial dan pajak adalah wadagnya, kini sedang diuji daya kritisnya dalam kasus RUU Zakat. Pertama kali, RUU tentang pelaksanaan zakat dirancang pada tahun 1964 oleh Kementerian Agama tapi belum sempat disampaikan ke parlemen. Baru pada tahun 1967 RUU tersebut diajukan ke DPR-GR dan hasilnya pun nihil. Sebab, zakat diidentikkan dengan perjuangan revivalistis Piagam Jakarta. Dan sekarang Menteri Agama rezim Habibie membacakan RUU yang terdiri dari 10 bab dan 23 pasal itu dibacakan di sidang paripurna DPR<sup>10</sup>.

Bagi anggota Komisi I F-KP yang juga guru besar IAIN Sunan Ampel Surabaya, zakat dalam RUU Zakat tersebut merupakan kontribusi Islam bagi bangsa. Ketentuan fuqara’ dan masakin bersifat umum tidak khusus menunjuk pada orang muslim. Begitu pula dengan mu’alaf menyangkut orang non-Islam yang membantu perjuangan umat Islam dan *ibn sabil* bisa dimaknai sebagai pembangunan sarana dan kepentingan umum. Selanjutnya, lembaga pengelola manajemen zakat tingkat nasional akan dibentuk dan menurut hitungan Dr Ahmad Sutarmadi, staf Departemen Agama, targetnya bisa Rp 2-3 trilyun per tahun dengan tetap menggunakan prosentase 2,5% itu.

Pertama-tama, dalam wacana konsti-

tusionalisme apa yang diupayakan oleh Departemen Agama tersebut merupakan transformasi dari zakat ke pajak/zakat. Pajak/zakat dalam artian bentuk dari aturan hukum “zakat” nantinya adalah Undang-undang, mempunyai kaidah perintah yang harus dipatuhi dan bila tidak dilakukan pasti terkena sanksi. Tidak mungkin Undang-undang hanya sebatas menyeru umat untuk sukarela membayar uang sekian prosen dan beras sekian kilogram seperti selama ini dilakukan. Sebagai sumber hukum Undang-undang zakat tersebut, pastilah memakai konstitusi (UUD’45), tapi pasal mana kemudian yang dapat digunakan oleh RUU Zakat ini? Tidak mungkin pasal 29 UUD’45 tentang kebebasan beragama menjadi acuannya, sebab tidak ada korelasinya dengan ekonomi dan yang paling mungkin adalah pasal 23 tentang keuangan negara.

Dari perbincangan ini terdapat satu problem sumber hukum yaitu memakai sumber hukum UUD’45 atau kitab-kitab fiqh yang jelas rujukannya pada nash-nash Qur’an Hadits. Zakat yang selama ini dibahas dalam kitab-kitab fiqh direduksi menjadi aturan hukum negara tentang keuangan negara, padahal satu-satunya sumber keuangan negara adalah pajak. Kesimpulannya, UU tentang Zakat adalah setali tiga uang dengan UU Perpajakan seperti diatur dalam pasal 23 UUD’45 tetapi menggunakan ketentuan-ketentuan dalam kitab fiqh.

Kedua, argumentasi bahwa umat Islam lebih rasional berposisi sebagai warga negara justru membawa umat Islam menyalahi wacana konstitusionalisme. Dalam *nation-state* tidak boleh ada pembe-

daan warga negara berdasarkan agama karena semuanya sama. Umat Islam yang membayar zakat karena UU Zakat dan pajak karena UU Perpajakan akhirnya mempunyai beban ganda, dan konsekuensinya umat Islam mempunyai rasa kepemilikan yang lebih di atas warga non-muslim.

Ketiga, adanya benturan kewenangan. Apakah mungkin Departemen Agama akan memegang dan mendistribusikan uang zakat, tidakkah berbenturan dengan kewenangan Departemen Keuangan yang memegang kendali seluruh uang negara. Dualisme kewenangan tidak boleh terjadi dalam pemungutan dan distribusi keuangan negara karena bisa berakibat buruk pada transparansi penggunaan uang pajak dan uang zakat. Saat ini saja, penggunaan uang pajak tidak pernah jelas apalagi uang zakat yang harus dibayarkan oleh warga muslim bersamaan dengan uang pajak.

Masih banyak sebenarnya daftar panjang untuk mengkritisi pajak/zakat Menteri Agama dengan zakat/pajak Masdar, tapi masalah yang paling penting adalah keabsahan kedudukan Departemen Agama sebagai pihak yang mengajukan RUU Zakat dan dampaknya bagi kemaslahatan masyarakat petani dan buruh. Dalam konteks kehidupan sosial kita sekarang, pentasarufan dana zakat/pajak untuk sektor pertanian dan perburuhan bisa mencakup secara umum: pembangunan sarana dan prasarana pertanian sebagai tumpuan kesejahteraan ekonomi rakyat secara luas, dan sektor industri yang langsung berorientasi pada peningkatan kesejahteraan rakyat banyak.

RUU zakat yang masih menggunakan

paradigma sentralisme-birokratik maka amat mustahil untuk mendistribusikan pada rakyat yang langsung ditarik zakatnya. *Tu'kbadzu min aghniya-ibim wa turaddu fi fuqaraim* (pajak itu diambil dari masyarakat yang punya untuk diberikan pada kalangan yang tak berpunya dari masyarakat itu pula). Petani NU menengah ke atas seperti dituliskan Pradjarta, dengan modal ekonominya pasti berpikir dua kali sebelum menyerahkan zakatnya ditambah pula dengan kekritisannya terhadap keabsahan amil zakat (Departemen Agama). Sedangkan petani gurem dan buruh yang diberi pengharapan uang zakat pun, lemah dalam prakteknya karena tidak pernah ada data-data sosial yang memadai berdasarkan kriteria fakir dan miskin dari Departemen Agama.

Dalam perspektif zakat/pajak Madar, konsepsi lembaga imamah yang berwenang mengurusnya perlu dikembalikan pada pengertiannya semula, yakni pemerintah yang dibentuk dari dan oleh rakyat pembayar zakat/pajak itu sendiri. Kini, apabila amilin adalah pemerintah, maka dalam kaitannya dengan hak penerimaan dana zakat/pajak, mereka adalah orang-orang dan atau fungsi-fungsi yang terlibat dalam pengontrolan dana, aparat pengumpul dana, aparat administrasi dan departemen teknis yang bekerja untuk kemaslahatan rakyat dengan dana zakat/pajak. Menurut penulis, tidak perlu ada dualisme kelembagaan yang satu mengurus zakat dan pajak di sisi lain karena departemen teknis yang dibentuk hanyalah murni mengurus pajak yang digali dari dan untuk semua warga negara. Tidak dari satu kelompok warga negara tapi untuk semua

warga negara.

Transformasi “zakat” menuju UU Zakat berdampak buruk bagi wacana politik kewarganegaraan (*amilin*). Bagi petani menengah ke atas, UU Zakat yang tidak jelas siapa kriteria pemberi zakat membuat mereka ragu untuk membayarnya saat panen. Sedangkan bagi konglomerasi dan industriawan yang KTP-nya tertera muslim, akan terkena zakat dan pajak sekaligus, dan mirip dengan kasus pelabelan “halal” MUI dana produksi pasti dinaikkan. Buruh harus ikut menanggung resiko berupa ancaman berkurangnya jatah UMR dan terpaksa menambah jam kerjanya, sedangkan konsumen sudah pasti mengalami kenaikan harga.

### Refleksi: Transformasi dan Perubahan Sosial

Masalah petani, buruh, zakat dan pajak merupakan masalah pelik sosial budaya Islam, dan hambatan pertama yang harus diatasi adalah transendentalisme teologis yang digantikan atau digunakan oleh berbagai nasionalisme modern. Hal ini membuat kita untuk memeriksa kembali kesulitan teoritis inti yang biasanya belum tertangkap oleh aktivis-aktivis NU: bagaimana menguraikan secara memadai penggantian (transformasi) modal simbolik pertanian ke perburuhan, sebelum mencari langkah-langkah strategis pemberdayaan buruh dan petani.

Dalam sebuah model proses pembentukan *political-will* yang rasional, Habermas menawarkan pembahasan isu-isu pragmatis dalam komunitas tertentu (lihat skema 3).<sup>11</sup> Isu-isu pragmatis yang dibawakan oleh buruh dan petani NU diarahkan pada tiga

aras, gerakan transformasi, wacana keagamaan (fiqh zakat) sebagai etiket ekonomi, dan disatukan pada wacana moral. Wacana moral yang dipakai adalah deontologi yang semata-mata memandang wajib tidaknya perbuatan dan keputusan yang akan dilakukan,<sup>12</sup> dan akhirnya mendasari wacana hukum positif.

Gerakan transformasi secara kelembagaan “seharusnya” resmi menjadi urusan Sarbumusi (Serikat Buruh Muslimin) NU yang sekarang sedang konsolidasi. Aktivitasnya pun boleh-boleh saja menggunakan modal simbolik-kultural seperti arisan dan tahlilan, tapi pola pendidikan transformatif buruh dimulai dari persepsi-persepsi agraris mereka sebelum total mengenalkannya pada dunia industri. Misalnya, menyatakan bahwa “petani” adalah buruh, “tuan tanah” adalah pengusaha, sawah adalah pabrik, “panen” adalah “UMR” sehingga imajinasi buruh-buruh NU akan hidup sebelum mengapresiasi kehidupan sosial di sekitar pabriknya.

Di satu kesempatan kajian keagamaan, buruh-buruh NU mengaji secara intensif problematika “pajak” dan “zakat” baik sebagai etiket (etika terapan) hingga etika sosial. Sekarang Sarbumusi memang masih sibuk mengorganisir buruh di kota-kota tetapi satu saat nanti perlu dipikirkan NGO buruh NU yang siap menyuplai pendidikan sistematis dengan wacana keagamaan. Titik temu antara pendidikan transformatif dan keagamaan terletak pada wacana moral deontologis, petani yang terlanjut jadi buruh tidak gampang bertindak tanpa disertai rasa kewajiban. Kewajiban di sini bukan berarti tunduk total pada negara melainkan pada wacana keagamaan dan

sosial NU yang perhatian terhadap wacana-wacana agrobisnis dan perburuhan.

Gerakan buruh semacam ini membuat buruh secara instingtif punya pembacaan hukum perburuhan (hukum positif) yang baru. Dan pembacaan yang dialektis dengan wacana keagamaan tersebut dapat ditularkan pada sanak-saudaranya yang berada di desa, petani. Buruh NU akan aktif dengan sendirinya membela kepentingan petani di desa asalnya tanpa mengorbankan jati dirinya sebagai buruh di kota. Kesemuanya tergantung pada kesiapan dan keseriusan peserta Mukhtar nanti, menaruh minat pada masalah “kecil” seperti ini atukah menghitung-hitung kepolitikan NU dalam partai politik saja.

Lihat “Anggitan Nalar Islami” dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: FNIS, 1994), hlm. 158.

<sup>2</sup> Pembaca dapat melihat bank naskah Jurnal GerbanG perihal tulisan “pendekar struktualisme” UGM-Indonesia Heddy Shri Ahimsa-Putra. *Agama dan Perilaku Ekonomi: Perspektif Antropologi Struktural* (1999).

<sup>3</sup> Pradjarta Dirdjosanjoto. *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKIS, 1999), him. 128-129.

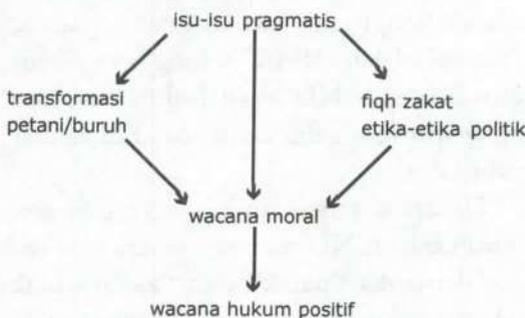
<sup>4</sup> Pierre Bourdieu. *La distinction: Critique sociale du jugement* (Paris: Les editions de minuit, 1979). Khususnya bab 3 tentang “L’habitus et l’espace des styles de vie” (Habitus dan ruang gaya-gaya hidup), Bourdieu memperjelas apa yang dimaksud dengan istilah “skema-skema buram” Arkoun pada analisisnya tentang nalar Islam, kemampuan individu untuk mengapresiasi dan mempersepsi kehidupan sosialnya. Dalam bagan tersebut, yang dimodifikasi penulis untuk menganalisis buruh dan petani, terdapat keterkaitan pada wilayah apresiasi dan persepsi yang dapat mempengaruhi praktik-praktik kerja kelompok ber-habitus lain.

<sup>5</sup> Lihat laporan gerakan petani yang dituliskan dalam bentuk artikel Jurnal. Noer Fauzi dan Erpan Faryadi. *Sengketa Agraria dan Gerakan Protes Petani: Catatan Ekspedisi* (Yogyakarta: Jurnal Ilmu Sosial Transformatif INSIST, No. 1/1 999)

<sup>6</sup> James C. Scott. *Moral Ekonomi Petani: Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1976), hlm. 141. Lihat penjelasan tentang pajak masa kolonial yang diamati Scott telah merusak moral ekonomi dan subsistensi petani di Asia Tenggara.

<sup>7</sup> Ini mungkin amatan subyektif, di UPN Veteran Surabaya, penulis menyaksikan buruh yang ramai-ramai menghadiri pernikahan bos perusahaannya. Malam untuk para pejabat dan orang penting, paginya di hari Minggu buruh berpesta dengan memakai baju-baju ABG yang tampaknya

Bagan 3



\* Penulis berterimakasih atas provokasi-provokasi Maulidin tentang buruh yang menonjolkan aspek status sosialnya. Juga Mulli yang ikut “bingung” berdiskusi tentang sosiologinya Bourdieu, dan Mas Beqi LKIS yang sedang sibuk mengedit buku komentar *Risalah Zakat/Pajaknya* Masdar. Seperti biasanya, pemikiran dalam tulisan ini sepenuhnya menjadi tanggung jawab penulis, bukan pada “provokator”.

<sup>1</sup> Tulisan ini mengambil sebagian perspektif Mohammed Arkoun yang menganalisis masyarakat dan sosiologi nalar Islam, dengan menggunakan tulisan Pierre Bourdieu dalam *Le Sens Pratique*.

tak mau kalah dengan mahasiswa. Praktik-praktik sosial buruh ini selintas mengejutkan sekali, tidak ada wajah-wajah revolusioner seperti dalam literatur gerakan buruh kiri, malah gaya hidup desa saat hari raya yang ditransformasikan. Seperti beli baju dan kosmetika yang layak dipakai untuk menaikkan status pergaulannya. Lagi-lagi, pinjam istilah Bourdieu, modal simbolik yang kuat dan modal ekonomi melemah.

<sup>8</sup> Bourdieu menggambarkan plus minus modal ekonomi dan kultural-simbolik dari konsumsi makanan di Perancis. Es jus sari buah (*jus de fruit*), modal kultural-simboliknyanya kuat karena orang Perancis suka dengan nuansa eksotiknya (*recherche exotique*). *La distinction*, hlm.209.

<sup>9</sup> Masdar Farid Mas'udi. *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakarta: P3M, Cet.III, 1993).

<sup>10</sup> Berita dari Gatra Nomor 38N, 7 Agustus 1999 yang disebarluaskan oleh arifzair@softhome.net pada seluruh milis kmnu@egroups.com.

<sup>11</sup> Bagan ke-3 ini diinspirasi oleh teori wacana hukum Jurgen Habermas. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg (Massachusetts: The MIT Press, 1996), hhn. 164.

<sup>12</sup> K. Bertens. *Etika* (Jakarta: Gramedia, Cet. IV, 1999)