

**PEMIKIRAN HUKUM UMAR BIN KHATTAB
DALAM PERSPEKTIF MAQASHID SYARI'AH**

Oleh:

Hasanuddin Dollah Hasibuan

NIM: 94311010212

**Program Studi
HUKUM ISLAM**



PROGRAM PASCASARJANA

UIN SUMATERA UTARA

MEDAN

2016

SURAT PERNYATAAN

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : **Hasanuddin Dollah Hasibuan**
Nim : 94311010212
Tempat/Tgl. Lahir : Montong, Labuhan Batu Utara/ 21 September 1978
Pekerjaan : Dosen STAIS Al-Sunnah, Tanjung Morawa, Deli Serdang,
Sumatera Utara
Alamat : Jalan Pengabdian, Gang H. M. Pulungan, Bandar Setia, Kab. Deli
Serdang. Sumatera Utara.

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa disertasi yang berjudul “**PEMIKIRAN HUKUM UMAR BIN KHATTAB DALAM PERSPEKTIF MAQASHID SYARI’AH**” benar-benar karya asli saya, kecuali kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya.

Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan di dalamnya, sepenuhnya menjadi tanggungjawab saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Medan, 11 Desember 2016

Yang membuat pernyataan

Hasanuddin Dollah Hasibuan

PERSETUJUAN

Disertasi Berjudul

PEMIKIRAN HUKUM UMAR BIN KHATTAB

DALAM PERSPEKTIF MAQASHID SYARI'AH

Oleh:

Hasanuddin Dollah Hasibuan

NIM: 94311010212

Dapat disetujui untuk dibawa ke sidang munaqasyah untuk memperoleh gelar Doktor
pada Program Studi Hukum Islam
Pascasarjana UIN Sumatera Utara Medan

Medan, 11 Desember 2016

Promotor

Prof. Dr. Amiur Nuruddin, MA.

NIP: 195108111981031005

Prof. Dr. Ahmad Qarib, MA.

NIP: 195804141987013002

Halaman Pengesahan

Disertasi berjudul “PEMIKIRAN HUKUM UMAR BIN KHATTAB DALAM PERSPEKTIF MAQASHID SYARI'AH” an. Hasanuddin Dollah Hasibuan, NIM. 94311010212 Program Studi Hukum Islam telah diujikan dalam Sidang Ujian Akhir Disertasi (PromosiDoktor) Pascasarjana UIN SU Medan pada tanggal Januari 2017. Disertasi ini telah diterima untuk memenuhi syarat memperoleh gelar Doktor (Dr.) pada Program Studi Hukum Islam.

Medan,
Panitia Sidang Ujian Akhir Disertasi (Promosi Doktor)

Pascasarjana UIN SU Medan

Ketua

Prof. Dr. Syukur Khalil, MA.
NIP. 19640209 198903 1003

Sekretaris

Dr. Hafsa Rangkuti, MA.
NIP. 196405271991032001

Anggota

1. Prof. Dr. Al Yasa' Abu Bakar, MA.
NIP.

2. Prof. Dr. Amiur Nuruddin, MA.
NIP. 19510811 198103 1 005

2. Prof. Dr. Ahmad Qarib, MA.
NIP. 19580414 198701 3 002

4. Prof. Dr. Nawir Yuslem, MA.
NIP. 19580815 198503 1 007

5. Dr. H.M. Jamil, MA.
NIP. 19660910 199903 1 002

Mengetahui
Direktur PPs. UIN SU

Prof. Dr. Syukur Kholil, MA.
NIP. 19640209 198903 1003

ABSTRAK

Disertasi ini membahas pemikiran hukum Umar bin Khattab. Pembahasannya difokuskan pada masalah berikut: a) Apa sajakah kebijakan hukum Umar bin Khattab yang tampak secara lahir mengabaikan nash Alquran atau Sunnah? b) Apakah dengan kebijakan-kebijakan Umar bin Khattab tersebut dapat kemudian disimpulkan bahwa pesan-pesan ayat Alquran dan Sunnah itu dapat ditinggalkan begitu saja lalu mengambil apa yang menurut pertimbangan akal budi lebih sesuai dengan maslahat umat manusia di suatu masa dan tempat? c) Apakah dasar pemikiran hukum Umar bin Khattab yang dapat disimpulkan dari kebijakan-kebijakan hukum yang pernah dilakukannya?

Data-data terkait persoalan di atas diuraikan secara penjang lebar dalam disertasi ini, lalu kemudian dianalisa dan disimpulkan, dengan menggunakan buku-buku rujukan utama seperti *Manhaju Umar fi al-Tasyri'* karya Muhammad Baltaji; *Dirâsatu fi Fiqhi al-Maqâshidi al-Syari'ah*; *Baina al-Maqâshid al-Kulliyah wa al-Nushushu al-Juziyyah* karya Yusuf Al-Qaradhawi; *Al-Muwâfaqât* karya Abu Ishak Al-Syathibi; *Maqâshidu Al-Syari'ah Al-Islâmiah* karya Ibnu 'Asyur dan referensi penting lainnya. Dengan demikian maka disertasi ini adalah penelitian pustaka.

Dalam upaya menemukan jawaban persoalan di atas maka disertasi ini disusun dalam lima bab secara sistematis. Bab pertama: Pendahuluan. Bab kedua: Biografi Umar bin Khattab. Bab ketiga: Konsep pemikiran maqashid dalam syari'at Islam . Bab keempat: Pemikiran Hukum Umar bin Khattab, dan bab kelima: Penutup.

Kesimpulan yang dapat ditarik setelah menganalisa kebijakan-kebijakan hukum Umar bin Khattab adalah: 1) Kebijakan hukum Umar bin Khattab yang secara zahir mengabaikan nash Alquran dan Sunnah ditemukan cukup banyak. 2) Terhadap nash Alquran yang sudah qath'iy maka Umar bin Khattab tidak pernah mengabaikannya. Sedangkan terhadap Sunnah (praktek) Nabi Saw banyak fakta-fakta yang menunjukkan bahwa Umar tidak mengikutinya secara harfiah. 3) Dasar pemikiran hukum Umar bin Khattab yang dapat disimpulkan dari kebijakan-kebijakannya adalah bahwa beliau sejak semula tampaknya telah membagi Sunnah Nabi Saw menjadi eternal dan temporal.

مستخلص

تتناول هذه الرسالة العلمية البحث عن الفكر الحكيم الاسلامي العمري. والبحوث في هذه الرسالة تتركز في المسائل الآتية: أ) ما هي التطبيقات عن الاحكام الشرعية التي قام بها عمر بن الخطاب التي تبدو في ظواهرها تخالف بعض النصوص الشرعية القطعية؟ ب) هل لنا أن نستنبط من تلك التطبيقات أنه يجوز ترك النصوص الشرعية القطعية والظنية حينما وجدناها لا تتناسب مع تطورات أحوال الناس وظروفهم ونأخذ بما هو الصالح للناس حسب ما أدركته عقولنا بدلا عن تلك النصوص الشرعية؟ ج) ما هو المبدأ الفكري الحكيم الذي بنى عليه عمر بن الخطاب بعض مخالفاته للسنة النبوية؟

والباحث في هذه الرسالة قام بجمع معلومات تتعلق بالمسائل المذكورة ثم بحثها بحثا عميقا ثم بمحاولة الاستنباط الاصولي من تلك المعلومات. والكتب التي رجع اليها الباحث كمراجع أساسية هي: كتاب منهج عمر في التشريع لمحمد بلتاجي ودراسات في فقه المقاصد الشرعية بين المقاصد الكلية

والنصوص الجزئية ليوست القرضاوى والمواقف فى أصول الاحكام لأبى اسحاق الشاطبى ومقاصد الشريعة الاسلامية لطاهر ابن عاشور.

وللوصول الى الجواب للمسائل المذكورة فهذه الرسالة تقسم الى خمسة ابواب. الباب الاول: المقدمة. والباب الثانى: ترجمة عمر بن الخطاب. والباب الثالث: ضوابط اعتبار الفكر المقاصدى. والباب الرابع: الفكر الحكى لعمر بن الخطاب. والباب الخامس: الخاتمة.

وخلصه البحث هى: (١) أن التطبيقات عن الاحكام الشرعية التى قام بها عمر بن الخطاب التى تبدو فى ظواهرها تخالف بعض النصوص الشرعية القطعية كثيرة كما هى المذكورة فى هذه الرسالة . (٢) إن عمر بن الخطاب لم يكن يأبى العمل بأى نص شرعى قطعى فى القرآن ولا الالتفات منه ولا الترك والنسخ بينما السنة قد تقع المخالفة من عمر بن الخطاب فيها (٣) أن مخالفته فى بعض الأحيان للسنة النبوية مبني على رأيه منذ البداية أن السنة تنقسم الى قسمين: السنة المؤبدة والسنة المؤقتة

ABSTRACT

This Dissertation specially discusses about Islamic legal thought of Umar bin Khattab. The discussion mainly focuses on these problems: a) With Umar's bin Khattab implementation of Islamic law (legal policy) which are impressed by setting aside or ignoring *nash*Alquran or Sunnah?, b) can we conclude that the Alquran messages in each verse and *Sunnah* completely able to be left and take the decision based on our opinion for human use in the time and place? c) what is the basic of Umar's thought of law that we conclude from his legal policies or depended on his practiced policies?

The related data of these problems above are going to be described deeply in this dissertation, afterwards they are analyzed and concluded using these main reference books: *Manhaju Umar fi al-Tasyrî*, written by Muhammad Baltaji; *Dirâsatu fi Fiqhi Maqâshidi al-Syarîah*; *Baina al-Maqâshidi al-Kulliyah wa al-Nushûsh al-Juz`iyyah*, written by Yusuf Al-Qaradhawi; *Al-Muwâfaqât*, written by Abu Ishak Al-Syâthibi; *Maqâshidu Al-Syarîâh Al-Islâmiyyah*, written by Ibnu Âsyûr and other substantial references. Therefore, this dissertation is The Library Research.

For finding the answer of these questions above, this dissertation is arranged by five systematically chapters: Chapter One: Introduction. Chapter Two: Biography of *Umar bin Khattab*. Chapter Three: Concept of Maqâshidi's Thought In Islamic Legal. Chapter Four: Umar's bin Khattab Thought of Law, and Chapter Five: Closing.

The conclusion of this dissertation based on analyzing of Islamic legal thought of Umar bin Khattab are: 1) we find some of law policy of Umar bin Khattab those are seem ignoring, overriding, abandoning force the using of *nash*Alquran and Sunnah so much. 2) Umar bin Khattab never ignoring, overriding for *nash*Alquran understood finally, but he doesn't apply sunnah literally as we conclude from his law policies factually. 3) The basic of Islamic legal thought of Umar bin Khattab as concluded from his law policies, that in the beginning, he divided prophet's sunnah to eternally and temporally.

KATA PENGANTAR

Tidak ada yang dapat memberi pertolongan kecuali Allah Swt sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini, sebagai syarat untuk memperoleh gelar Doktor (Dr) di bidang Hukum Islam di Pascasarjana UIN-SU Program Studi Hukum Islam. Segala puji bagi Allah Swt Yang telah menurunkan Alquran sebagai pedoman hidup bagi sekalian manusia. Shalawat dan salam semoga senantiasa melimpah kepada Nabi Muhammad Saw yang telah menjelaskan isi Alquran dan mencontohkan penerapannya kepada umat manusia. Kitab Alquran dan Sunnah tersebut selamanya akan menjadi petunjuk dalam menyelesaikan tugas kekhalifahan umat manusia di pentas bumi ini.

Sejak menduduki bangku kuliah pada jenjang sarjana lengkap (S1) penulis telah mulai tertarik dengan kajian-kajian hukum Islam kontemporer. Karena itu maka penulis sangat senang membaca pemikiran salah satu ulama kontemporer yang sangat kesohor, Yusuf Al-Qaradhawi. Sebab penulis melihat bahwa pemikiran hukumnya sangat luas dan senantiasa memberikan kemudahan bagi umat manusia. Kemudian, setelah mengikuti program magister di pascasarjana UIN-SU yang ketika itu namanya masih IAIN-SU, melalui para dosennya banyak ilmu pemikiran hukum Islam kontemporer yang penulis dapatkan. Demikian juga saat mengikuti program doktoral pemikiran hukum kontemporer itu semakin terasa lebih dalam dan tajam disampaikan oleh para guru besar yang mengajar saya dan teman-teman.

Dari perkembangan pemikiran di ataslah kemudian muncul keinginan penulis untuk mengkaji pemikiran hukum Islam lebih dalam lagi. Penulis melihat bahwa pemikiran Umar bin Khattab sangat menarik untuk dikaji lebih dalam dan diteladani *manhajnya* dalam pemahaman, penerapan dan pengembangan hukum Islam. Selain daripada itu, pemikiran dan kebijakan hukum Umar bin Khattab oleh sebagian orang sering dijadikan dasar dalam mengesampingkan atau mengabaikan nash-nash Alquran. Sebagian dari mereka tampak niatnya tulus untuk pengembangan hukum Islam namun barangkali masih keliru dalam menyimpulkan *manhaj* apa yang sesungguhnya dianut oleh Umar bin Khattab dalam memahami dan menerapkan nash-nash agama Islam ini.

Sebagian mereka sedemikian adanya. Namun sebagian lainnya terasa dan tampak niatnya tidak bermaksud untuk pengembangan hukum Islam, tetapi hendak mengesampingkannya dan menggantinya dengan penggunaan akal pikiran semata tanpa bimbingan wahyu. *Wallahu A'lam*, hanya Allah yang Maha Mengetahui niat mereka. Bahkan sebagian lainnya lagi ada yang menilai bahwa kebijakan hukum yang dilakukan Umar bin Khattab yang sekilas terkesan mengabaikan nash adalah bentuk penghianatannya kepada syari'at Islam yang dibawa Muhammad Saw. Semoga Allah melindungi kita semua dari anggapan yang benar-benar keliru dan menyesatkan itu.

Hal di atas semua menjadi dorongan yang kuat bagi penulis untuk menelusuri dan menyelami lebih dalam pemikiran hukum Umar bin Khattab *Radhiyallahu 'Anhu*. Mudah-mudahan apa yang penulis paparkan dalam disertasi yang tentunya masih jauh dari kesempurnaan ini menjadi *amal jariyah* bagi penulis di sisi Allah Swt. Jika ada yang keliru di dalamnya mudah-mudahan Allah memberikan kesempatan bagi penulis memperbaikinya sebelum ajal menjemput jiwa dan raga.

Atas karya yang kecil ini penulis ingin mengucapkan terimakasih yang sebanyak-banyaknya kepada:

1. Kedua orang tua tercinta: Ayahanda H. Kh. Dollah Hasibuan dan Hj. Tiaro Sagala (semoga Allah membahagiakannya di alam barzakh dan memasukkannya kelak ke dalam Surga). Keduanya tidak pernah bosan memanjatkan doa kepada Allah Swt demi keberhasilan anak-anaknya. Semoga Allah senantiasa melindungi dan mencurahkan rahmat-Nya untuk ayah dan ibu tercinta.
2. Istri tercinta, Hj. Nur Aisah Simamora, Lc. MA. Pendamping hidupku yang terus-menerus memberikan dukungan, motivasi dan doa buat suaminya tercinta. Sekali lagi terimakasih untukmu istriku.
3. Bapak Prof. DR. Saidurrahman, MA., selaku rektor UIN SU. Semoga Allah senantiasa memberikan pertolongan-Nya pada Bapak dan semua jajaran dalam memajukan UIN SU.
4. Bapak Prof. DR. Ramli Abdul Wahid, MA., selaku direktur Pascasarjana UIN SU.

5. Kedua Promotor disertasi ini: Bapak Prof. DR. Amiur Nuruddin, MA dan Bapak Prof. DR. Ahmad Qarib, MA.
6. Semua guru-guruku, terkhusus yang masuk dalam perkuliahan S3: Bapak Prof. DR. Nur Ahmad Fadhil Lubis, MA., sekaligus sebagai rektor UIN SU saat penulis masih kuliah di bangku S3, Bapak Prof. DR. Yasir Nasution, MA., Bapak Prof. DR. Nawir Yuslem, MA., Bapak Prof. DR. Pagar, M.Ag, Bapak Prof. DR. Amiur Nuruddin, MA., Bapak Prof. DR. Ahmad Qarib, MA., Bapak Prof. DR. Faisar Ananda, MA., dan Prof. DR. Al Yasa' Abu Bakar, MA., selaku dosen tamu dari UIN ar-Raniri, Banda Aceh.
7. Semua guru-guruku di SD Negeri 116901 Montong Kecamatan Na IX Na X Kabupaten Labuhan Batu., yang telah mengajari saya baca tulis dan berhitung serta ilmu-ilmu dasar lainnya yang sangat banyak.
8. Semua guru-guruku di Pesantren Mustafawiyah Purbabaru., yang telah mengajarkan padaku ilmu bahasa Arab, Tafsir, Hadis, Akidah Islam, Hukum Islam dan cabang-cabang ilmu lainnya.
9. Seluruh abang, adik, kakak: Ma'ruf Hasibuan, Abdul Aziz Hasibuan, Ramean Hasibuan, Jami'ah Hasibuan, M. Yunus Hasibuan, Abdul Manap Hasibuan, Agus Salem Hasibuan, Nur Beza Hasibuan, dan Siti Maisaroh Hasibuan. Semuanya telah memberikan dukungan dan doa buat saya dalam menuntut ilmu sejak dari SD sampai saat ini.
10. Seluruh pihak terkait yang berperan serta dalam penyelesaian studi dan disertasi ini, yang tidak dapat saya sebut namanya satu persatu.

Terakhir, Penulis menyadari bahwa apa yang ada dalam disertasi ini masih jauh dari kesempurnaan. Banyak sekali kekurangan dan kelemahan yang terdapat di dalamnya. Namun demikian saya berharap, kiranya disertasi memberikan manfaat (sekecil apa pun) untuk semua yang membacanya dan umat Islam keseluruhan. Dan semoga Penulis yang hina dan faqir kepada Allah Swt mendapat ganjaran dan pahala dari-Nya di dunia dan akhirat kelak. Amin.

Medan, 12 Desember 2016

Hasanuddin Dollah Hasibuan

DAFTAR ISI

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar belakang masalah.....	1
B. Rumusan masalah.....	12
C. Tujuan penelitian.....	13
D. Kegunaan penelitian.....	14
E. Kajian terdahulu.....	16

F. Metode penelitian.....	18
G. Sistematika pembahasan.....	20

BAB II

BIOGRAFI UMAR BIN KHATTAB

A. Pribadi Umar bin Khattab.....	21
B. Faktor-faktor utama yang membentuk kepribadian Umar bin Khattab....	40
C. Umar bin Khattab wafat.....	44

BAB III

TEORI MAQASHID SYARI'AH

A. Pengertian maqashid syari'ah.....	49
B. Maqashid syari'ah Dan Maslahat.....	59
C. Urgensi berpikir maqashidi dalam memahami, menyampaikan dan menerapkan ajaran Islam.....	63
D. Dasar dan perkembangan pemikiran maqashidi dalam Syari'at Islam....	81
E. Cara mengetahui maqashid Syari'ah.....	125
F. Prinsip-prinsip pemikiran maqashidi.....	156
G. Maqashid Syari' pada nash <i>qath'iy</i>	192

BAB IV

PEMIKIRAN HUKUM UMAR BIN KHATTAB

A. Gambaran singkat pemikiran hukum Umar bin Khattab.....	211
B. Penerapan nash dalam kebijakan hukum Umar bin Khattab.....	214
C. Prinsip-prinsip pemikiran maqashidi Umar bin Khattab.....	290

D. Kewajiban berpegang pada nash dalam pemikiran hukum Umar bin Khattab.....	342
--	-----

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan.....	355
B. Saran.....	359

BAB I

PENDAHULUAN

H. Latar belakang masalah

Umar bin Khattab dikenal sebagai sahabat yang paling banyak menggunakan penalaran (*ra'yu/ijtihad*) dalam memahami dan menerapkan ajaran Islam. Hal yang membuat Umar bin Khattab demikian antara lain karena bakat kecerdasan yang begitu melekat pada dirinya yang diwarisinya dari nenek moyangnya.

Selain itu Umar bin Khattab tampaknya menyimpulkan bawa bilamana di masa Nabi Saw hidup dirinya telah sering menyampaikan pendapat dan usulan dan Nabi Saw pun menerimanya dengan senang hati dan bangga, dan bahkan ada beberapa pandangan atau usulan Umar bin Khattab yang kemudian diperkuat Allah Swt dengan menurunkan wahyu. Kenyataan ini kelihatannya dipahami Umar bin Khattab sebagai legitimasi (izin) dari Allah dan Nabi Saw bagi umat ini untuk melakukan ijtihad seluas-luasnya baik di masa Nabi Saw masih hidup terutama setelah wafat.

Pemahaman Umar bin Khattab yang sedemikian dapat dibuktikan dengan banyaknya hasil penalaran hukum beliau yang terkadang sampai-sampai terkesan seperti mengabaikan tuntutan nash, antara lain kebijakan meniadakan bagian muallaf dari harta zakat; tidak membagikan tanah hasil peperangan kepada pasukan perang yang jelas-jelas terlibat perang; tidak menerapkan hukuman potong tangan pada orang-orang yang diadukan sebagai pencuri, dan lain sebagainya.

Hal yang ingin ditegaskan disini adalah bahwa walau bagaimana pun, tidak dapat dielakkan bahwa, kebijakan atau ijtihad Umar yang terkesan mengkondisikan penerapan nash-nash Alquran dan Sunnah sebagaimana dapat dilihat dalam contoh-contoh yang akan dipaparkan dalam disertasi ini, pada akhirnya menjadi salah satu pintu gerbang lahirnya pemikiran-pemikiran, prinsip-prinsip atau kaedah-kaedah ushuliah hukum Islam yang kontroversial. Kaedah-kaedah itu semisal antara lain:

- a. Pemikiran yang menghendaki agar dalam memahami dan menerapkan nash-nash syari'at yang bersifat *juz'i* (parsial) wajib mengacu kepada nash-nash *kulli* (universal)¹
- b. Pemikiran yang menawarkan agar kemaslahatan umat manusia lebih dikedepankan ketimbang mengamalkan tuntutan zahir nash-nash dengan tujuan bahwa maslahat tersebutlah sebagai penafsiran daripada nash yang ada. dengan kata lain, pemikiran ini menginginkan agar kemaslahatan dikedepankan ketimbang menerapkan tuntutan zahir nash bila dirasa dalam melaksanakannya mengalami hambatan sosial yang cukup serius.
- c. Pemikiran yang hendak me-*naskh* ayat-ayat madani yang parsial dengan ayat-ayat makki yang universal. Karena dipahami bahwa, ayat-ayat madani adalah penerapan sementara bagi pesan-pesan universal yang turun di Makkah. Wacana berijtihad seperti ini oleh Mahmoud Thaha yang berkebangsaan Sudan kelihatannya memasukkannya pada metode atau teori *nasikh-mansukh terbalik* atau teori *evolusi syari'ah (the evolutionary approach)*². Artinya, kalau dulu yang di-*mansukh*-kan adalah ayat-ayat Makkiyah, diganti dengan ayat-ayat Madaniyah, Mahmoud Thaha mengusulkan untuk zaman sekarang agar yang di-*mansukh*-kan adalah ayat-ayat Madaniyah dan diganti dengan ayat-ayat Makkiyah, agar dapat sejalan dengan perkembangan hukum internasional.³ Maksud teori ini lebih kurang adalah bahwa, untuk merelevansikan ajaran Islam di abad dua puluh sekarang ini, persoalan-persoalan yang dalil hukumnya telah ditegaskan dalam ayat-ayat yang turun di Madinah (Madaniyah) bila dianggap tidak dapat diamalkan lagi maka tuntutan ayat-ayat Madaniyah tersebut untuk sementara

¹Lihat: (Makalah) Abdullah Ibrahim Zaid al-Kailani, *Atsar al-maqashid al-juziyyah wa al-kulliyah fii fahmi al-nushush al-syar'iyyah; dirasah tathbiqiyah min al-sunnah al-nabawiyyah*; Dirasat 'Ulumi al-Syari'ah wa al-Qanuun, 2006, jilid XXXIII, h. 5. (journals.ju.edu.jo/DirasatLaw/article/view/1853/1841-)

²Faisar Ananda Arfa, *Wanita dalam Konsep Islam Modernis* (Jakarta: Pustaka Pirdaus, 2004), h. 168 dst...

³Busthanul Arifin dalam A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional; Eklektisisme Hukum Islam & Hukum Umum* (Bandung: TERAJU, 2004), h. viii.

ditunda penerapannya. Lalu dikembalikanlah kepada ayat-ayat Makkiyah yang pada umumnya mengandung prinsip-prinsip umum syari'ah.⁴

Buah daripada pengembangan pemikiran hukum Umar bin Khattab pada akhirnya yang paling menjadi perdebatan dikalangan ahli hukum Islam adalah, boleh tidaknya mendahulukan maslahat ketimbang nash? Para ahli pun terbagi menjadi dua kelompok; kelompok yang membolehkan dan kelompok yang tidak membolehkan. Persoalan hukum yang sangat kontroversial pun lahir kemudian, semisal penyamaan bagian warisan anak perempuan dengan anak laki-laki; hukuman kisas dan *hudud* dapat diganti dengan penjara; hak talak dapat dipindahkan kepada istri; dan lain sebagainya. Sebagian ahli hukum Islam mempersilahkan atau membolehkan perubahan itu semua sedangkan sebagiannya tidak.

Oleh karena itulah, tulisan ini ingin menunjukkan bagaimana sesungguhnya pemikiran hukum Umar bin Khattab. Misalnya, benarkah pemikirannya menghendaki kebolehan berijtihad terhadap atau di atas *nash khusus* yang dinilai tunjukannya telah *qath'iy*?; Apa saja hasil-hasil pemikiran hukum Umar bin Khattab yang dinilai menyentuh nash *Qath'iy*? Apakah sebenarnya yang mendasari pemikiran hukum Umar bin Khattab sehingga melahirkan pemikiran dan kebijakan-kebijakan hukum yang terkesan mengabaikan nash Alquran atau Sunnah?

Tulisan ini akan mencoba menganalisis pemikiran hukum Umar bin Khattab sebagaimana sekilas telah digambarkan di atas dengan pendekatan teori maqashid syari'ah. Sebab tampaknya, pemikiran hukum Umar bin Khattab merupakan salah satu pendorong utama bagi gencarnya para ahli hukum Islam membicarakan dan menulis segala yang terkait dengan maqashid syari'ah. Kemudian, penulis juga ingin menunjukkan sejauhmana pentingnya menghidupkan kembali cara berpikir hukum Umar bin Khattab.

Memang disadari bahwa para sahabat ketika itu, termasuk Umar bin Khattab belum pernah melontarkan satu prinsip hukum seperti yang dikenal dewasa ini dalam

⁴Arfa, *Wanita*, h. 169.

kitab-kitab usul fikih dan kaedah fikih. Akan tetapi diyakini bahwa apa yang dilontarkan dan dinyatakan oleh ulama-ulama ushul tidak lain selain daripada merupakan penegasan saja terhadap cara-cara yang ditempuh oleh Nabi dan para sahabat dalam mengambil kesimpulan hukum.

I. Rumusan Masalah.

Persoalan yang telah digambarkan di atas dapat dirumuskan dalam poin-poin pertanyaan berikut:

1. Apa sajakah kebijakan-kebijakan hukum Umar bin Khattab yang tampak secara zahir berseberangan dengan nash Alquran dan Sunnah?
2. Benarkah pemikiran hukum Umar bin Khattab merekomendasikan kebolehan berseberangan dengan nash Alquran dan Sunnah atas pertimbangan maqashid syari'ah?
3. Apakah yang mendasari pemikiran hukum Umar bin Khattab sehingga melahirkan pemikiran dan kebijakan-kebijakan hukum yang terkesan mengabaikan nash Alquran atau Sunnah?

J. Tujuan penelitian

1. Penelitian ini ingin menunjukkan kepada pembaca apa saja produk pemikiran (ijtihad) Umar bin Khattab yang sekilas atau secara lahir dinilai berbenturan dengan tuntutan (*dilalah*) satu ayat Alquran yang dipahami telah qath'iy, yaitu nash yang begitu jelas tuntutananya dan tidak mengandung penafsiran atau pengertian lebih dari satu tunjukan makna.
2. Tulisan ini ingin mencari jawaban yang lebih lengkap mengenai apakah benar pemikiran hukum Umar bin Khattab merekomendasikan kebolehan

berseberangan dengan nash Alquran dan Sunnah atas pertimbangan maqashid syari'ah

3. Dengan mengetahui dan menganalisa produk-produk pemikiran hukum Umar bin Khattab maka berikutnya akan ditunjukkan apa yang mendasari pemikiran hukum Umar bin Khattab sehingga melahirkan pemikiran dan kebijakan-kebijakan hukum yang terkesan mengabaikan nash Alquran atau Sunnah?

K. Kegunaan Penelitian

Penulis berharap karya ini berguna untuk dijadikan sebagai salah satu rujukan dalam menelusuri gambaran pemikiran hukum Umar bin Khattab yang kontekstual dalam proses penetapan hukum oleh Umar bin Khattab di masa ia memerintah, untuk kemudian dapat dijadikan sebagai pijakan dalam mengembangkan hukum Islam berdasarkan kaedah-kaedah yang dilandaskan pada pertimbangan terhadap maqashid syari'ah.

Selain daripada itu penelitian ini juga diharapkan bermanfaat untuk dijadikan sebagai salah satu pedoman dalam upaya merelevansikan hukum Islam dengan kehidupan umat manusia yang perkembangan kehidupannya sangat pesat dan membutuhkan jawaban-jawaban hukum. Sehingga bila pemikir hukum Islam tidak dapat menangkap semangat perkembangan tersebut secara proporsional maka akan dapat berakibat pada pengambilan kesimpulan hukum yang tidak sejalan pula dengan keinginan Tuhan sebagai penentu hukum yang sesungguhnya.

Demikian juga, penelitian ini diharapkan bermanfaat sebagai salah satu pedoman dalam mengetahui batas-batas yang harus dilestarikan (kaedah) dalam memahami dan menerapkan ajaran Islam. Salah dalam menentukan batas-batas dimaksud dapat berakibat fatal terhadap hasil ijtihad.

Pembahasan mendalam mengenai ini menurut penulis sangat penting dan sangat berguna. Sebab penalaran hukum Umar bin Khattab yang sedemikian maju sebagaimana tergambar sekilas di atas perlu digali lebih jauh seperti apa sesungguhnya hakikatnya. Supaya majunya pemikiran Umar tersebut dapat didudukkan posisinya secara proporsional. Kepiawaian Umar bin Khattab dalam merelevansikan ajaran Islam dengan

keadaan yang dialaminya saat dia memerintah perlu diamati, ditiru dan dicontoh. Akan tetapi haruslah dengan penuh hati-hati. Keliru dalam memahami semangat pemikiran hukum Umar bin Khattab bisa mengakibatkan kekeliruan yang serius dalam memahami ajaran Islam.

Misalnya, terlalu cepat menyimpulkan bahwa pemikiran hukum Umar bin Khattab merekomendasikan kebolehan pengabaian nash demi maslahat dan (merekomendasikan) penggunaan akal dalam porsi yang terkesan berlebihan, bisa mengakibatkan kesimpulan-kesimpulan hukum yang didapatkan agak sulit dipahami dan diterima kaum muslimin.

Dengan kata lain, terlalu maju dalam memahami kecerdasan pemikiran Umar bin Khattab ini menurut penulis dapat menghasilkan pemikiran yang radikal liberal-sekularistik yang memang disatu sisi menawarkan kecerdasan dalam pemikiran pembaharuan hukum Islam tetapi di sisi lain sering mengakibatkan kehilangan pijakan nilai dan moral yang kokoh sehingga memberi ruang pada pemikiran sekularisasi bahkan nihilisme. Sebaliknya, terlalu takut mengikuti cara berpikir Umar bin Khattab sebagaimana dimaksud dapat berakibat menjadi takut mengadakan pembaharuan-pembaharuan dalam hukum Islam yang bahkan mengakibatkan lahirnya pemikiran radikal konservatif-fundamentalistik, yang di satu sisi memang memberi peneguhan dan kemapanan beragama, tetapi di sisi lain dapat menjadi penghambat kemajuan hukum Islam karena kehilangan kecerdasan dalam menghadapi kehidupan yang serba kompleks. Sehingga berakibat sulitnya diterima masyarakat muslim kesimpulan-kesimpulan hukum yang diberikan kepada mereka, sebab dirasakan tidak sejalan dengan realitas kehidupan.

Untuk itu, sekali lagi, bagaimana sesungguhnya kontekstualitas pemikiran hukum Umar bin Khattab perlu diteliti secara mendalam. Agar dengan mengetahuinya kemudian para peneliti dapat terbantu dalam menentukan batas-batas yang harus dilestarikan dalam memahami, menerapkan dan mengembangkan hukum Islam. Salah dalam menentukan batas-batas dimaksud dapat berakibat fatal terhadap hasil ijtihad.

Dalam penjelasan Quraish Shihab lebih kurang beliau nyatakan bahwa, bila batasnya dibuat terlalu ke bawah maka dapat mengakibatkan kemandegan pemikiran, sehingga

tidak dapat mencapai apa yang diharapkan, dan bila batasnya dibuat terlalu ke atas dan bebas sehingga melampaui batas maka dapat pula mengakibatkan bahaya yang serius.⁵

L. Kajian Terdahulu

Sebagai tokoh besar dalam sejarah Islam, tentulah sudah sangat banyak tulisan mengenai Umar bin Khattab. Akan tetapi sejauh yang dapat penulis telusuri belum ada tulisan atau karya ilmiah yang benar-benar berkonsentrasi pada masalah model moderasi pemikiran hukum Umar bin Khattab. Karya-karya yang mirip dengan apa yang akan penulis bahas dalam disertasi ini antara lain adalah:

1. *Ensiklopedi Fiqh Umar bin Khattab (Mausu'ah Fiqh Umar bin Khattab)*. Buku ini diterbitkan oleh Maktabah al-Falah. Kuwait, tahun 1981. Disusun oleh Muhammad Rawwas Qal'ah Jei. Buku ini berupaya mengumpulkan secara ensiklopedis pendapat-pendapat Umar mengenai masalah-masalah fikih, tanpa ada penjelasan lebih lanjut dan kritik.
2. *Metode Umar bin Khattab dalam Penetapan Hukum (Manhaju Umar bin Khattab fii al-Tasyri')*. Karya Muhammad al-Baltaji. Sebuah karya yang sungguh besar sumbangsuhnya dalam ilmu hukum Islam. Buku ini mengemukakan bagaimana metode Umar bin Khattab dalam meletakkan sebuah hukum syara' dalam masalah-masalah yang muncul di zamannya. Diterbitkan tahun 1970 oleh Dar al-Fikr al-'Arabi.
3. *Politik Hukum Umar bin Khattab (Siyasatu al-Tasyri' 'Inda Umar bin Khattab)*. Thesis mahasiswa Universitas Islam Gaza – Palestina, bernama Muhammad Shubhi Husain Abu Shaqr. Thesis yang disusun pada tahun 2007. Thesis ini

⁵Baca: M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2013), h. 140-144.

membahas tentang: 1. Politik hukum umum. 2. Perbandingan politik hukum umum dengan politik hukum Islam. 3. Politik hukum Islam selalu dilandaskan pada pandangan kepala negara. 4. Penjelasan siasat (politik) Umar bin Khattab dalam menetapkan hukum bagi satu masalah, yaitu dengan cara mengemukakan antara lain: *Manhaj* (metode) Umar dalam menyikapi hadis *ahad*; Kesungguhan Umar dalam mengantisipasi masuknya hadis-hadis palsu dalam syari'at Islam; Penolakan Umar terhadap hadis *ahad* bila bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam; Perhatian Umar yang besar terhadap maslahat dalam menetapkan sebuah hukum dan selalu mengedepankan maslahat umum di atas maslahat khusus; Kepiawaian Umar dalam menerapkan hukum pidana Islam; Menjelaskan bahwa Umar termasuk tokoh yang pertama kali menerapkan kaedah *saddu az-zari'ah* (preventif).

4. *Ijtihad Umar bin Khattab*. Buku ini adalah karya Prof. Dr. Amiur Nuruddin. Konsentrasi pembahasannya adalah mengkaji bagaimana dan apa cara-cara perubahan dan pengubahan hukum Islam berdasarkan yang dapat diketahui dari hasil-hasil ijtihad Umar bin Khattab yang dinilai sangat maju di zamannya.

Demikianlah antara lain tulisan-tulisan yang berbicara seputar kepiawaian Umar bin Khattab dalam memahami ajaran Islam terutama di bidang hukumnya. Berdasarkan apa yang dijelaskan di atas maka dapat dilihat bahwa tulisan yang ada belum ada yang secara intensif membicarakan bagaimana pemikiran hukum Umar bin Khattab itu dikaitkan secara lebih tajam dengan teori maqashid syari'ah yang semakin berkembang dewasa ini.

M. Metode Penelitian.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas bahwa objek penelitian dalam tulisan ini adalah: produk-produk pemikiran hukum Umar bin Khattab dan maqashid syari'ah. Oleh karena itu maka data-data yang dibutuhkan adalah data tekstual yang berkaitan dengan bahasan yang dikemukakan dalam tulisan ini. Dan dengan demikian maka penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, bukan penelitian lapangan. Sebab data yang diperlukan bersumber dari berbagai literatur yang mendukung penelitian ini.

Untuk lebih kongkritnya berikut ini dijelaskan langkah-langkah penulisan yang akan penulis tempuh dalam menemukan jawaban daripada permasalahan diatas adalah:

1. Mengumpulkan data mengenai apa saja kebijakan Umar bin Khattab yang sekilas tampak mengabaikan nash, baik nash Alquran maupun sunnah atau hadis. Dengan demikian maka tidaklah semua hasil pemikiran hukum Umar bin Khattab akan dikemukakan dan dikumpulkan untuk dianalisa dalam penelitian ini.
2. Sarana pengumpul data utama (primer) dalam penelitian ini adalah buku-buku yang banyak membicarakan hasil-hasil pemikiran hukum Umar bin Khattab, seperti kitab Ensiklopedi Fikih Umar bin Khattab (*Mausu'ah Fiqh Umar bin Khattab*). Karya Muhammad Rawwas Qal'ah Jei; Politik Hukum Umar bin Khattab; (*Manhaju Umar bin Khattab fii al-Tasyri'*). Karya Muhammad al-Baltaji; *Ijtihad Umar bin Khattab*. Buku ini adalah karya Prof. Dr. Amiur Nuruddin. Inilah buku-buku yang merupakan sumber utama dalam pengumpulan data terkait dengan produk pemikiran hukum Umar bin Khattab. Sedangkan sumber data sekunder yang digunakan antara lain adalah, kitab *al-Muwafaqât*, karya Abu Ishak al-Syathibi, kitab *Maqâshid al-Syarîah al-Islâmiyyah*, karya Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, kitab *Dirâsatu fii Fiqhi al-Maqâshidi al-Syari'ah; Baina al-Maqâshid al-Kulliyah wa al-Nushushu al-Juziyyah*, karya Yusuf al-Qaradhawi, dan lain sebagainya.
3. Data yang berhasil dikumpulkan akan dianalisis untuk dapat mengetahui jawaban pertanyaan-pertanyaan yang ada rumusan masalah. Dalam menganalisis data maka cara yang ditempuh adalah: *pertama*, menguraikan profil Umar bin Khattab secara lengkap dan kaitannya dengan cara berpikirnya. *Kedua*, menguraikan data dan fakta mengenai kebiakan-kebijakan hukum Umar bin Khattab. *Ketiga*, menjelaskan dasar pemikiran hukum Umar bin Khattab atas kebijakan-kebijakan hukumnya tersebut. *Keempat*, menjelaskan karakter pemikiran hukum Umar bin Khattab sejauh yang dapat ditangkap, dan tentunya dengan menguraikan berbagai pendapat pemikir Islam tentang kebijakan-kebijakan Umar bin Khattab. Dalam

melakukan analisis maka secukupnya akan memperhatikan faktor-faktor sosiologis yang mempengaruhi kebijakan hukum Umar bin Khattab. Sebab setiap hukum yang muncul tidak pernah lepas dari realitas sosiologis yang mempengaruhinya. Dalam sosiologi hukum dikenal suatu teori bahwa ketika norma mulai berubah, maka seluruh subsistem dalam masyarakat (termasuk subsistem hukum) harus pula menyesuaikan diri untuk mencari suatu keseimbangan baru, dan perkembangan seperti ini terjadi secara terus menerus dalam masyarakat.⁶ Kemudian penelitian ini jelas sekali tidak dapat lepas dari pembahasan sejarah hukum. Karena itu maka salah satu yang menjadi kewajiban penulis adalah menelaah hubungan antara hukum dengan gejala-gejala sosial lainnya dari sudut sejarah. Metode sejarah ini sangat berguna untuk dapat mengungkap fakta hukum pada masa lampau dalam hubungannya dengan fakta hukum pada masa kini.⁷ Dengan demikian maka penelitian ini dapat dikatakan penelitian hukum Islam yang berkonsentrasi pada metode istimbat hukum Islam yang dengan pendekatan sejarah hukum dan sosiologi hukum, karena ingin melihat latar belakang sosiologis yang mempengaruhi setiap keputusan hukum.

4. Menarik kesimpulan untuk memberikan jawaban bagi masalah yang diangkat dalam penelitian ini.

N. Sistematika Pembahasan.

Untuk dapat menemukan jawaban dari pertanyaan yang ada dalam rumusan masalah sebagaimana disebutkan di atas, maka sistematika yang akan diikuti dalam tulisan ini adalah sebagai berikut.

Bab I: Pendahuluan

Bab II: Biografi Umar bin Khattab

Bab III: Konsep pemikiran maqashidi dalam syari'at Islam

Bab IV: Pemikiran Hukum Umar Bin Khattab

⁶Munir Fuady, *Teori-Teori Dalam Sosiologi Hukum* (Jakarta: Kencana, 2011), h. 62.

⁷Faisar Ananda, *Metodologi Penelitian Hukum Islam* (Bandung: Ciptapustaka Media Perintis, 2010), h. 64.

BAB II

BIOGRAFI UMAR BIN KHATTAB

D. Pribadi Umar bin Khattab

Sebelum membicarakan pemikiran hukum Umar bin Khattab terlebih dahulu penulis akan menjelaskan siapa sosok Umar bin Khattab itu, bagaimana pengakuan-pengakuan Nabi Saw sendiri mengenai dirinya. Sehingga dengan mengetahuinya para peneliti terbantu memahami dan menyelami pemikiran Umar bin Khattab secara umum dan dalam hal ini pemikiran hukumnya secara khusus. Maksudnya, dengan mengetahui apa yang penulis maksud di atas dan yang akan dipaparkan berikut ini maka akan dapat diyakini bahwa apa yang dilakukan Umar bin Khattab selama hidupnya setelah Islam tidak mungkin lari atau melenceng dari kebenaran yang diinginkan Allah Swt dan Rasul-Nya. Berikut penjelasan singkat tentang manusia agung dan hebat ini.

1. Manusia sempurna

Umar bin Khattab yang memiliki silsilah yang bertemu dengan Nabi Saw ini⁸ adalah manusia sempurna dari segala sisi. Hal ini berdasarkan pengakuan dari Nabi Saw dalam hadisnya⁹: *فلم أر عبقرياً من الناس يفري فرية* (Aku belum pernah melihat manusia sempurna yang mengerjakan pekerjaannya secara menakjubkan). Maksud Nabi Saw adalah Umar bin Khattab. Makna *عبقري* adalah: *الكامل من كل شيء* (orang yang sempurna dari segala sisi).¹⁰ Maksud hadis di atas menurut Mahmud Abbas al-‘Aqqad, seorang pemikir muslim ternama dari Mesir, adalah bahwa Umar memiliki kemampuan melakukan sesuatu secara sempurna yang tidak dapat ditandingi oleh siapa pun. Hal itu diakui Nabi Saw melalui hadisnya di atas.¹¹ Pengakuan Nabi Saw tidak mungkin meleset.

2. Diciptakan sebagai Pemimpin

Umar bin Khattab adalah pribadi yang kuat. Ia diciptakan untuk menjadi komando yang diikuti bukan prajurit yang mengikut. Pribadi yang melekat pada dirinya inilah yang membuatnya sering terkesan membantah Nabi Saw, dan sekaligus membuat pandangannya sering dipertimbangkan Nabi Saw. Nabi Saw tidak menganggapnya negatif. Bahkan dengan karakternya yang demikian Umar justru dianggap Nabi Saw sebagai patner dalam mencari solusi bagi banyak persoalan yang terkait dengan siasat dakwah Islam dan bahkan yang terkait dengan pribadi Nabi Saw, rumah tangga serta para istirinya.¹²

3. Perbedaan karakter Abu Bakar dan Umar

⁸Beliau adalah Umar bin Khattab bin Nufail bin Abdu al-‘Uzza bin Riyah bin Abdullah bin Qurth bin Rizah bin ‘Adiy bin Ka’ab bin Luaiy bin Ghalib al-Qurasyiy al-‘Adawi. Maka silsilahnya bertemu dengan Muhammad Saw pada *Luaiy*. Lihat: Muhammad Ridha, *Tarikh wa Manâqib Amîr al-Mukminîn al-Farûq Umar bin al-Khattab* (Mesir: Maktabah al-Mahmudiah al-Tijariah, 1936), h. 8.

⁹Abdullah bin Muhammad al-Ghunaiman, *Syarhu Kitabi al-Tauhid min Shahihi al-Bukhari* (al-Madinah al-Munawwarah, 1405 H), jiid II, h. 286.

¹⁰*ibid.*

¹¹Abbas Mahmud al-‘Aqqad, *‘Abqariyyatu ‘Umar* (Mesir: Dar Nahdhati Mishr, 2003), h. 11.

¹²Muhammad Muhammad al-Madani, *Nazarât fî Fiqhi al-Farûq Umar ibnu al-Khattâb* (Kairo: Wizâratu al-Auqâf, 2005), h. 9.

Sedikit perbandingan antara Umar bin Khattab dan Abu Bakar. Abu Bakar bagi Nabi Saw adalah seorang sahabat yang memiliki ketundukan yang sempurna yang mengamini dan mengimani segala apa yang disampaikan dan dilakukan Nabi Saw dari relung hatinya yang terdalam. Sedikitpun tidak ada terbersit dihatinya terhadap perkataan dan perbuatan Nabi Saw kecuali bahwa itu adalah kebenaran dan kebaikan. Bila melihat sesuatu yang belum paham maka Abu Bakar tidak bergegas menanyakan kepada Nabi Saw, tetapi ia sabar sampai pada akhirnya persoalan tersebut terang dengan sendirinya baginya.¹³

Adapun Umar bin Khattab, ia selalu ingin memahami segala sesuatu. Dia ingin imannya selalu dilandasi dengan pemahaman terhadap segala sesuatu. Ia ingin mengetahui kedalaman segalanya dan mengetahui hakikatnya. Hal-hal yang rumit sekalipun ia selalu ingin mengetahui tafsirannya. Itulah sebabnya Umar terkadang terkesan membantah dan bahkan tampak terkadang tidak lemah lembut dan tenang di hadapan Nabi Saw yang sebenarnya hukumnya wajib itu.¹⁴ Hal ini dapat dilihat dalam sikapnya yang agak kasar saat Nabi Saw menyetujui permintaan keluarga untuk mensalatkan Abdullah bin Ubai yang wafat ketika itu. Pada waktu Nabi Saw hendak pergi Umar pun menahan dan menarik Nabi Saw agar tidak pergi. Sebab Abdullah bin Ubai yang merupakan salah seorang tokoh munafik Madinah itu menurut Umar tidak pantas disalatkan Nabi Saw.¹⁵

Namun hal yang perlu diingat adalah bahwa, yang mendorong Umar bersikap demikian bukanlah karena kelemahan imannya kepada Nabi Saw. Tidak. Sama sekali tidak! Bukan juga karena bangga terhadap kekuatan pribadi yang dimilikinya. Semua sahabat yang menyaksikan dan mengenal Umar menjadi saksi bahwa kesan itu tidak ada pada Umar bin Khattab. Akan tetapi yang mendorongnya bersikap demikian antara lain adalah, *pertama*, karena karakter aslinya yang memang demikian. *Kedua*, ia (Umar) memiliki watak kemandirian. *Ketiga*, ia merasa bahwa mengemban dakwah Islam ini adalah tanggungjawab bersama, bukan hanya Nabi seorang diri. *Ketiga*, Umar memiliki karakter yang sangat konsisten dalam mempertahankan sesuatu yang dinilainya benar dan

¹³*Ibid*

¹⁴*Ibid.*

¹⁵*Ibid.*

masalahat bagi umat.¹⁶ Inilah yang membuat Umar bin Khattab sering bersikap agak tegas dan tidak selembut Abu Bakar di hadapan Nabi Saw. Dan Nabi Saw benar-benar mengenali dan menyadari hal demikian. Itulah sebabnya Nabi Saw tidak memandangnya sesuatu yang buruk dari Umar bin Khattab. Sebaliknya, beliau Saw bahkan bangga dengan itu.¹⁷

Wajib diketahui bahwa, perbedaan antara Abu Bakar dan Umar di atas bukanlah berarti bahwa Abu Bakar beriman dan Umar ragu, Umar kuat dan Abu Bakar lemah. Perbedaan itu hanyalah perbedaan karakter pribadi masing-masing saja.¹⁸ *Maqam* Abu Bakar adalah *maqam shiddiqiah*, yaitu pemilik hati yang benar-benar bersih dan jernih hampir menyerupai Nabi dari segi ini. Sedangkan *maqam* Umar adalah *Muhaddatsiah*, yaitu pemilik akal pikiran yang mampu menembus alam malakutnya ilmu dan pikiran, hingga hampir pula menyerupai Nabi dari segi ini. Orang seperti ini bila mengeluarkan pendapat maka pendapat itu selalu benar. Seolah-olah ia mendapat wahyu sebelum mengeluarkan pendapatnya itu.¹⁹ Karena menyadari kelebihan masing-masing inilah sepertinya sehingga Abu Bakar selama menjabat khalifah tidak pernah tidak melibatkan Umar bin Khattab di setiap musyawarah yang diadakannya,²⁰ sebagaimana Umar bin Khattab selalu meminta Ali bin Thalib hadir dalam setiap musyawarah yang diadakannya.²¹

4. Memiliki pandangan yang selalu terilhami (*muwaffaq/muhaddats*)

Umar bin Khattab adalah salah satu sahabat yang mendapat pengakuan dari Nabi Saw sebagai orang yang hati dan pikirannya senantiasa diilhami dengan ilmu pengetahuan,

¹⁶*Ibid*, h. 10.

¹⁷*Ibid*.

¹⁸*Ibid*.

¹⁹*Ibid*, h. 11

²⁰*Ibid*, h. 92.

²¹*Ibid*, h. 90.

ketajaman pemikiran dan firasat. Pengakuan itu dinyatakan Nabi Saw dalam sabdanya yang berbunyi:²²

لَقَدْ كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجَالٌ يَكْلُمُونَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا
أَنْبِيَاءَ فَإِنْ يَكُنْ مِنْ أُمَّتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ فَعَمَّرَ

Demi sesungguhnya di kalangan Bani Israil, umat sebelum kamu, ada orang-orang yang senantiasa diilhami (kebenaran) meski mereka bukan Nabi. Jika itu ada pada umatku maka ia adalah Umar

Maksud hadis di atas adalah bahwa, Umar bin Khattab salah satu manusia dari kalangan umatnya yang senantiasa diilhami kebenaran ke dalam hatinya oleh Allah Swt. Dengan kata lain, hatinya selalu dibisiki malaikat saat berbicara meski ia tidak melihat malaikat itu. Padahal ia bukan seorang Nabi.²³

Menurut riwayat Imam Bukhari disebutkan dengan redaksi yang sedikit agak berbeda:²⁴

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -
:لَقَدْ كَانَ فِيمَا قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدَّثُونَ فَإِنْ يَكُ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ فَأِنَّهُ عُمَرُ

Dari Abu Hurairah beliau berkata: “Rasulullah Saw bersabda: Demi sesungguhnya pada setiap umat terdapat orang-orang yang diilhami. Maka jika itu ada pada umatku maka dia adalah Umar.

Yang dimaksud dengan kata محدث (muhaddats) dalam hadis di atas adalah:

الرَّجُلُ الصَّادِقُ الظَّنِّ وَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ مَنْ أُلْقِيَ فِي رَوْعِهِ شَيْءٌ مِنْ قِبَلِ الْمَلَأِ
الْأَعْلَى، فَيَكُونُ كَالَّذِي حَدَّثَ بِهِ
orang tersebut adalah orang yang disampaikan ke dalam hatinya sesuatu dari alam ruh

²²Hamzah Muhammad Qasim, *Manâ al-Qâri Syarh Mukhtashar al-Bukhârî* (Damaskus: Dar al-Bayan, 1990), jilid IV, h. 261.

²³*Ibid.*

²⁴Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, ed. Muhammad Zuhair bin Nashir al-Nashir (t.t: Dar Thauq al-Najat), jilid V, h. 12.

(*al-mala' al-a'laa*). Sehingga ia bagaikan berbicara berdasarkan itu).²⁵ Seorang ulama Syekh Muhammad Muhammad al-Madani mengutip penjelasan imam al-Bukhari mengenai kata محدثون (*muhaddatsun*) yaitu: ملهمون يجرى الصواب على سنتهم (orang-orang yang selalu terilhami sehingga apa yang dituturkan lisan mereka maka itulah kebenaran).²⁶

5. Tegas dan keras

Dalam sebuah hadis Nabi Saw menyatakan:

أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ، وَأَشَدُّهُمْ فِي اللَّهِ عُمَرُ، وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءً عُمَانُ
وَأَفْرَوُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ أَبِي بَن كَعْبٍ، وَأَفْرَضُهُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَأَعْلَمُهُمْ بِالْحَلَالِ
وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينًا وَأَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ
الْجَرَّاحِ

Orang yang paling lemah-lembut terhadap umatku adalah Abu Bakar, yang paling tegas adalah Umar, yang paling pemalu adalah Usman, yang paling *aqra'* (bagus hafalan dan bacaan Alquran)nya adalah Ubaiy bin Ka'b, yang paling mengetahui faraid adalah Zaid bin Tsabit, yang paling mengetahui halal dan haram adalah Mu'az bin Jabal. Dan setiap umat memiliki seorang administrator. Administrator umat ini adalah Abu Ubaidah bin al-Jarrah.²⁷

Di awal kekhalifahan Umar bin Khattab, sampai kepadanya informasi bahwa umat rakyat Madinah ketika itu merasa takut dan cemas di bawah kepemimpinan Umar bin Khattab yang mereka kenal sangat tegas dan keras. Menyikapi itu Umar bin Khattab kemudian menyampaikan pidatonya di hadapan umat Islam suatu hari sebelum melaksanakan salat berjama'ah sebagai berikut²⁸:

²⁵Ahmad bin Ali bin Hajar Abu al-Fadhli al-Asqalani al-Syafi'i, *Fathu al-Bari Syarhu Shahihi al-Bukhari* (Beirut: Daru al-Ma'rifah, 1379), jilid VII, h. 50.

²⁶al-Madani, *Nazarât*, h. 111.

²⁷Muhammad bin Hibban bin Ahmad bin Hibban, *al-Ihsan fî Taqriib Shahih Ibnu Hibban*, ed. Syu'aib al-Arnaut (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1988), cet. I, jilid XVI, h. 74.

²⁸Lihat: Abdurrahman Umairah, *Rijâl wa Nisâ' Anzala Allâhu fihim Alqurân* (Mesir: Maktabah al-Ushrah, 2001), jilid II, h. 99.

بلغنى أن الناس هابوا شدتى وخافوا غلظتى ثم إنى قد وليت أموركم أيها الناس, فاعلموا أن تلك الشدة قد أضعفت، ولكنها إنما تكون على أهل الظلم والتعدي على المسلمين، فأما أهل السلامة والدين والقصد؛ فأنا ألين لهم من بعضهم لبعض، ولست أدع أحداً يظلم أحداً أو يعتدي عليه حتى أضع خده وأضع قدمي على الخد الآخر حتى يذعن للحق، وإنى بعد شدتي تلك أضع خدي على الأرض لأهل العفاف وأهل الكفاف

Sampai informasi kepadaku bahwa umat ini cemas dan takut terhadap ketegasan dan kekerasanku.... Kemudian aku pun telah dilantik untuk memimpin kalian wahai sekalian manusia. Ketahuilah bahwa sikap keras itu saat ini justru menjadi bertambah. Akan tetapi hal tersebut hanyalah terhadap orang-orang yang berlaku zalim dan melanggar hak-hak kaum muslimin. Sedangkan terhadap orang-orang yang mencintai kedamaian, tunduk pada aturan agama dan bersikap baik, maka saya lebih lembut kepada mereka dibanding sesama kalian. Aku takkan membiarkan seorang pun berlaku zalim kepada orang lain atau melanggar hak-haknya. Jika itu terjadi maka aku akan menginjak pipinya di atas tanah dengan kakiku, sampai ia tunduk pada kebenaran. Sungguh setelah ketegasanku itu aku akan letakkan pula pipiku untuk orang-orang baik tunduk

Umar bin Khattab memang memiliki watak yang keras. Nabi dan semua sahabat mengetahui dan mengakui itu. Akan tetapi kerasnya Umar itu hanya terhadap orang yang melanggar batas dan aturan. Beliau tegas dan keras dalam mempertahankan kebenaran. Perlu diketahui bahwa sikap lahirnya Umar-lah yang keras. Hatinya sesungguhnya sangat baik dan penyayang dan mudah menaruh iba pada orang lain. Hal ini diakui sendiri oleh salah satu sahabat terdekat Nabi Saw bernama Usman bin Affan. Dimana ketika Abu Bakar ra, telah yakin bahwa dirinya akan menghadap Allah Swt, beliau pun bertanya kepada para pembesar sahabat tentang pendapat mereka mengenai Umar bin Khattab? Ketika giliran Usman bin Affan ditanya, beliau menjawab: **علمى به أن سريره خير** (yang aku ketahui tentang dia adalah, apa yang di dalam hatinya lebih baik daripada yang tampak. Tidak ada di antara kami orang sebaik dia). Demikianlah jawaban Usman bin Affan mengenai kepribadian Umar bin Khattab²⁹.

²⁹Ibid, h. 97

Manakala peperangan badar usai, Rasulullah Saw mengajak Abu Bakar, Ali dan Umar bermusyawarah mengenai orang-orang Quraish yang tertawan.

Abu Bakar: “Ya Rasulullah, mereka itu adalah orang-orang sepupu, keluarga dan saudara-saudaramu. Pendapatku dalam hal ini adalah, kita minta saja dari mereka tebusan. Sehingga apa yang kita ambil dari mereka itu akan menambah kekuatan kita. Dan mudah-mudahan Allah memberi mereka hidayah, lantas mereka pun menjadi pendukung kita”.

Rasulullah Saw: “Apa pendapatmu wahai Ibnu Khattab”?

Umar bin Khattab: “Tidak, demi Allah pendapatku tidak seperti pendapat Abu Bakar. Menurutku, Engkau serahkan si fulan padaku agar aku tebas lehernya. Engkau serahkan Abbas kepada Hamzah agar dia tebas lehernya. Engkau serahkan Uqail kepada Ali agar dia tebas pula lehernya. Ini agar semua tahu bahwa tidak ada di hati kita belas kasih terhadap orang-orang kafir. Mereka itu adalah pembesar dan pimpinan orang-orang kafir itu”.³⁰

Dari riwayat ini dapat dilihat bagaimana perbedaan kecenderungan hati Umar bin Khattab dengan Abu Bakar. Umar menginginkan ketegasan yang keras, sedang Abu Bakar sebaliknya, menginginkan sikap yang lemah-lembut dan belas kasih.

6. Adil, jujur dan wara’

Seorang orientalis bernama Moir menggambarkan keberhasilan Umar bin Khattab dalam pemerintahannya: “Kesederhanaan dan penuh tanggungjawab adalah diantara prinsip utama yang dipegang teguh oleh Umar bin Khattab. Karakter yang tampak jelas dalam pemerintahannya adalah sikap tidak memihak kepada siapa pun... Beliau benar-benar telah melaksanakan tanggungjawabnya secara proporsional”. Rasa keadilan sangat kuat menghunjam pada dirinya. Umar tidak pernah pilih kasih dalam memilih petugas pemerintahannya. Meski ia membawa tongkatnya kemana-mana, ia pukul dengannya seketika siapa saja yang melanggar – sampai-sampai disebutkan bahwa tongkatnya itu

³⁰*Ibid*, h. 90.

lebih berbahaya dari pedang – meski demikian, beliau sebenarnya memiliki hati yang lembut. Banyak sekali kebijakan dan sikap Umar yang membuktikan hal itu. Diantaranya sikapnya yang sangat santun dan lembut kepada para janda dan anak yatim”.³¹

Sangat wara’

Wara’ adalah sikap yang sangat hati-hati kepada maksiat atau bahkan sesuatu yang berpotensi maksiat. Wara’ adalah sikap menghindari dari maksiat dan segala yang mengarah kesana. Sikap ini sangat melekat pada diri Umar bin Khattab. Misalnya, Umar sangat berhati-hati terhadap sesuatu yang ia khawatir bukan haknya. Contoh, setelah kekayaan negara begitu melimpah sebagai hasil dari banyaknya pajak yang masuk ke kas Negara dari wilayah-wilayah yang telah dibebaskan, maka suatu hari Umar bin Khattab ingin membagi-bagikan sebagian harta kekayaan negara kepada rakyatnya di Madinah sebagai bantuan langsung tunai buat mereka. Hal yang menarik dalam pembagian tersebut adalah bahwa, Umar bin Khattab bukannya mengistimewakan bagian putra kandungnya Abdullah. Beliau justru mengurangi bagiannya. Ketika itu masing-masing kaum muhajirin yang hijrah pertama-tama beliau berikan empat ribu dirham. Sedangkan anaknya hanya tiga ribu lima ratus. Lantas ada yang bertanya padanya: “Dia (anakmu Abdullah) kan juga termasuk orang-orang pertama hijrah, mengapa engkau kurangi bagiannya?”. Umar menjawab: *إنما هاجر به أبوه يقول ليس هو كمن هاجر بنفسه* (Dia hijrah karena dibawa ayahnya. Tidaklah sama dia dengan orang yang hijrah sendiri)³². Maksudnya adalah, Abdullah bin Umar bin Khattab, saat peristiwa hijrah masih sangat kecil. Dia hijrah karena dibawa oleh ayahnya. Seandainya dia telah dewasa saat itu mungkin saja ia tidak akan hijrah bersama kaum muslimin. Atau maksud Umar, kesulitan dan tantangan kaum muhajirin dalam peristiwa hijrah saat itu tidak dirasakan oleh Abdullah yang masih kecil, seperti merasakan kepenatan kaki berjalan dari Makkah ke Madinah yang jaraknya mencapai 500 km. Sehingga menurut Umar bin Khattab kualitas hijrah anaknya itu tidak sama dengan kualitas hijrah orang dewasa saat hijrah.

³¹Ridha, *tarikh*. 54.

³²Muhammad bin Futuh al-Humaidi, *al-Jam’u baina al-Shahihain al-Bukhari wa Muslim*, ed. Ali Husain al-Bawwab (Beirut: Dar al-Nasyr dan Dar Ibnu Hazm, 2002), jilid I, h. 60.

Sehingga dalam pembagian finansial pun tidak boleh disamakan. Bagian Abdullah harus lebih sedikit. Dari sini dapat dilihat betapa adil, jujur dan wara'nya Umar bin Khattab dalam menjalani kehidupannya. Padahal seandainya ketika itu beliau memberi bagian yang sama kepada putranya itu, mungkin saja dia tidak zalim secara hukum, dan orang lain pun tidak akan ada yang keberatan. Akan tetapi, beliau sangat hati-hati menyangkut keperluan dirinya dan keluarganya. Beliau khawatir dinilai tidak adil disisi Allah Swt jika menyamakan bagian anaknya dengan muhajirin lainnya. Dari sini dapat dilihat, Umar bin Khattab telah mencapai puncak ketakwaan, keadilan dan kejujurannya. Beliau sudah dapat menghindarkan sesuatu yang sebenarnya tidak masalah tetapi karena khawatir menjadi masalah maka ia pun meninggalkannya. Beliau telah mampu meninggalkan yang halal karena khawatir jatuh pada yang haram. Beliau telah mengamalkan dengan baik arahan Nabi Saw berikut:

لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ حَذْرًا لِمَا بِهِ الْبَأْسُ

Tidaklah sampai seorang hamba pada kelompok orang-orang yang mantap ketakwaannya (*al-muttaqqiin*) sampai ia mampu meninggalkan sesuatu yang sebenarnya tidak masalah karena khawatir kemudian menjadi masalah.

Minta izin kepada umat setiap mengambil sesuatu dari *Baitulmal*

Umar bin Khattab, sangkin jujur dan khawatirnya jatuh pada yang haram, sampai-sampai mengambil apa pun dari Baitul Mal tidak ia lakukan sebelum mendapat izin dari kaum muslimin. Bukti atas yang demikian antara lain adalah riwayat yang disampaikan Ibnu al-Barra' bin Ma'rur yang menjelaskan bahwa suatu hari Umar bin Khattab mengeluhkan satu penyakit. Kemudian ada yang menyarankan agar ia meminum madu. Ketika itu ada madu satu botol kecil di *baitulmal*. Inilah yang disarankan agar diambil dan diminumnya untuk obat penyakitnya itu. Umar menerima saran itu. Akan tetapi sebelum mengambilnya Umar bin Khattab yang ketika itu sedang berada di atas mimbar terlebih dahulu meminta dengan berkata: **إِنْ أَذْنْتُمْ لِي فِيهَا أَخَذْتُهَا وَإِلَّا فَإِنَّهَا عَلَيَّ** (kalau kalian izinkan aku mengambilnya aku akan ambil. Tetapi

jika tidak maka (madu) itu haram atasku. Kaum muslimin (yang ada saat itu di sisinya) pun mengizinkannya.³³

Kehati-hatian seperti inilah yang disebut *wara'* oleh para ulama dan wali-wali Allah Swt dalam tausiah dan tulis-tulisan mereka. Orang-orang bertakwa yang *wara'* bahkan meninggalkan yang halal jika khawatir akan menjerat kepada yang haram.³⁴

Dalam sebuah riwayat dijelaskan sebagai berikut:

عن سالم عن أبيه قال كان عمر بن الخطاب إذا نهى الناس عن شيء دخل إلي أهله أو قال جمع فقال إني نهيت عن كذا وكذا والناس إنما ينظرون إليكم نظر الطير إلى اللحم فإن وقعتم وقعوا وإن هبتم هابوا وإني والله لا أوتى برجل منكم وقع في شيء مما نهيت عنه الناس إلا أضعفت له العقوبة لمكانه مني فمن شاء فليتقدم ومن شاء فليتأخر

Dari Salim dari ayahnya, beliau berkata: “Umar bin Khattab, apabila beliau telah mengeluarkan satu larangan kepada rakyatnya, pergilah dia menemui keluarganya atau mengumpulkan mereka. Beliau lalu menyampaikan di hadapan mereka: “Sesungguhnya aku telah mengeluarkan larangan begini dan begitu. Pandangan mata orang lain pada kalian tak ubahnya bagaikan pandangan mata burung terhadap daging. Kalau kalian melanggarnya mereka pun akan melanggar. Kalau kalian menjauh mereka pun menjauh. Demi Allah, tidak seorang pun dari kalian dihadapkan kepadaku karena melanggar salah satu dari yang aku larang itu kecuali aku akan lipatgandakan hukuman atasnya, atas pertimbangan kedekatanku kepadanya. Siapa yang hendak melanggar silahkan. Siapa yang hendak menjauhi silahkan!³⁵

Suatu sikap keadilan, kejujuran dan *kewara'an* yang luar biasa. Tidak dimiliki kecuali oleh orang-orang yang benar-benar menginginkan kebenaran itu betul-betul tegak dipersada bumi ini. Dengan sikap yang tegas dan berani itu sehingga keluarganya-lah justru yang lebih berhati-hati terhadap pelanggaran apa pun. Sikap ini jauh berbeda

³³Alauddin Ali bin Hisamuddin al-Muttaqiy al-Hindiy al-Burhan Furi, *Kanzu al-'Ummal fii Sunani al-Af'aal wa al-Af'aal*, ed. Bakri al-Hayani dan Shafwatu al-Saqaa (t.t: Muassasah al-Risalah, 1981), jilid XII, h. 656.

³⁴Muhammad bin Muhammad Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumi al-Din* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t), jilid II, h. 95.

³⁵Abu Bakar Abd al-Razzaq bin Hamam al-Shan'ani, *Mushannaf Abd al-Razzaq*, ed. Habibu al-Rahman al-A'zami (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1403 H), jilid XI, h. 343.

dengan sikap para pemimpin dunia pada umumnya. Mereka mengistimewakan keluarga apalagi anak-anak mereka. Sehingga menjadi orang-orang yang tidak dapat disentuh hukum sama sekali.

Keadilan, kejujuran dan *kewara'an* Umar bin Khattab inilah antara lain kemudian yang berpengaruh besar pada keberhasilannya memperluas wilayah pembebasan. Penduduk wilayah yang dibebaskan merasa yakin betul bahwa, Islam yang ketika itu dipimpin oleh seorang Umar yang sangat jujur dan tidak memikirkan sama sekali kepentingan dirinya, keluarganya dan kaumnya saja, tetapi untuk kepentingan kemanusiaan yang beliau letakkan berada pada urutan paling atas. Sehingga seandainya Allah Swt memanjangkan usianya hingga saat ini tidak mustahil semua bangsa Arab dan kaum muslimin akan mampu bersatu di bawah komando beliau.³⁶

7. Pemberani

Sifat pemberani yang dimiliki Umar bin Khattab dapat terlihat dalam banyak peristiwa, antara lain sebagai berikut:

a. Mengawal para sahabat beribadah di Masjidilharam

Umar bin Khattab seorang pemberani. Tidak takut dengan siapa saja, baik sebelum maupun sesudah Islam. Bukti keberanian Umar antara lain: Abu Zakwan meriwayatkan bahwa, suatu hari, setelah Umar bin Khattab masuk Islam, terjadi dialog singkat antara beliau dengan Nabi Saw.

Umar: “Bukankah kita dalam kebenaran jika kita mati atau hidup?”.

Nabi Saw: “Benar. Demi Zat Yang diriku di dalam kekuasaan-Nya, sungguh kamu semua dalam kebenaran, mati atau hidup”.

Umar: “Kalau begitu, mengapa harus sembunyi-sembunyi? Demi Zat Yang Mengutusmu dengan kebenaran, Engkau harus keluar (melakukan kegiatan Islam terang-terangan-pen).

³⁶Muhammad Baltaji, *Manhajju Umar fi al-Tasyri'* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiyy, 1970), h. 28.

Maksud Umar adalah agar Nabi Saw dan kaum muslimin tidak lagi beribadah secara sembunyi-sembunyi. Lalu kaum muslimin pun pergi ke masjidilharam di bawah pengawasan Umar dan Hamzah. Kaum Quraish ketika itu hanya dapat memandangi dengan sedih rombongan kaum muslimin yang telah berani terang-terangan beribadah di masjidilharam setelah Umar bin Khattab masuk agama Islam. Ketika itulah Umar diberi gelar oleh Nabi Saw dengan *al-Faruq* (Pemisah). Sebab Umar hari itu menunjukkan bahwa dirinya sanggup memisah dan menghalangi kaum Quraish untuk tidak mengganggu kaum muslimin yang beribadah di masjidilharam karena dikawal Umar. Demikianlah, kebiasaan Nabi Saw memang suka memberi gelar atau panggilan sahabatnya dengan sesuatu yang istimewa dari mereka. Nabi juga misalnya, memberi gelar *al-Shiddiq* kepada Abu Bakar, Khalid bin Walid dengan *Saifullah* dan lain sebagainya.³⁷

Dari kisah di atas dapat dilihat betapa pemberaninya Umar bin Khattab. Beliau berani secara mental untuk mengusulkan kepada Nabi Saw apa yang menurutnya harus dilakukan kaum muslimin. Menurutny kaum muslimin tidak perlu takut kepada kaum Quraish sehingga harus sembunyi-sembunyi melakukan kegiatan ibadah. Beliau juga berani secara mental dan fisik mengambil resiko jika ternyata kaum Quraish berani mengganggu kaum muslimin yang dikawalinya bersama Hamzah saat itu.

b. Hijrah terang-terangan

Setelah Nabi Saw mengizinkan semua sahabat untuk hijrah ke Madinah maka dengan segala strategi agar tidak dapat diketahui para pembesar Quraish para sahabat pun satu persatu hijrah ke Madinah sampai tak ada satu pun sahabat yang tinggal di Makkah. Hal yang menarik adalah bahwa, satu pun sahabat tidak ada yang berani hijrah terang-terangan, kecuali Umar bin Khattab *radiallahu ‘anhu*.³⁸ Ali bin Abu Thalib meriwayatkan bahwa, manakala Umar bin Khattab hendak berangkat hijrah ke Madinah, beliau pun menenteng pedangnya, meletakkan busur panah dipundaknya, anak panah

³⁷Ridha, *Tarikh*, h. 19.

³⁸Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Fiqh al-Sirah al-Nabawiah ma'a Mujazi li Tarikh al-Khilafah al-Rasyidah* (Kairo: Dar al-Salam, 1999), cet. VI, h. 129.

terhunus di tangannya. Beliu pun berjalan mengenakan tongkatnya di hadapan Ka'bah. Para pembesar Quraish saat itu ada di halaman Ka'bah. Umar pun tawaf mengelilingi Ka'bah tujuh kali dengan tegap dan tenang. Selesai tawaf beliau pun salat dua raka'at di belakang *Maqam*. Kemudian beliau berdiri dan berkata: “.....Siapa yang ingin ibunya kehilangan anak, ingin membuat anaknya yatim dan istrinya janda, silahkan menjumpai aku di belakang lembah ini!”.³⁹ Demikianlah Umar bin Khattab. Tidak takut kepada siapa pun selain kepada Allah Swt. Suka keterusterangan, tidak suka bersembunyi. Itulah sebabnya, begitu masuk Islam beliau pun langsung memberitahunya kepada keluarga dekatnya dan semua manusia. Manakala orang-orang mengetahui keislamannya karena diteriakkan seseorang dikhalayak ramai atas permintaan Umar bin Khattab, maka beliau pun dipukuli serta membalas pukulan mereka. Beliau sempat ditawari oleh pakciknya (*khaluhu*/saudara kandung ibunya) agar dilindungi atasnama pakciknya tersebut agar tidak diganggu dan disakiti kaum Quraish tetapi beliau menolaknya.⁴⁰ Sebab ia berkeyakinan bahwa tidak ada tempat berlindung selain Allah Swt.

8. Cerdas, berpemikiran luas dan berpandangan jauh

Ensiklopedia Inggris mencatat: “Umar adalah seorang yang sangat bijaksana dan cerdas. Jauh pandangan. Beliau telah mempersembahkan *khidmat* yang agung untuk Islam”.⁴¹

Profesor Washington Irving menulis:

Kehidupan Umar dari awal hingga akhir menunjukkan bahwa ia adalah seorang yang memiliki kecerdasan akal yang luar biasa. Ia seorang yang sangat berprinsip dan kuat berpegang pada keadilan. Dialah yang meletakkan dasar-dasar pemerintahan Islam. Dia berhasil melaksanakan keinginan-keinginan Nabi Saw. Ia menjadi pendukung setia bagi

³⁹*Ibid.*

Lihat juga: Abdurrahman bin Abu Bakar al-Suyuthi, *Tarikhu al-Khulafa'*, ed. Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid (Mesir: Mathba'ah al-Sa'adah, 1952), h. 105.

⁴⁰ Ridha, *Tarikh*, h. 21.

⁴¹*Ibid*, h. 55.

Abu Bakar dalam menjalankan pemerintahannya yang singkat itu serta selalu memberikan masukan padanya...⁴²

Dari keseluruhan kebijakan-kebijakan hukum yang diambil dan diputuskan oleh Umar bin Khattab sebagaimana akan dipaparkan pada bab IV yang akan datang, tergambar kecerdasan, keluasan dan kejauhan pandangan Umar bin Khattab. Berikut ini antara lain contohnya.

a. Kasus pembagian tanah ghanimah

Pada persoalan pembagian tanah hasil pembebasan misalnya, sebagaimana lebih rinci akan dibicarakan dalam bab IV, dengan kepiawaiannya beliau berhasil meyakinkan mayoritas sahabat bahwa sebaiknya tanah tersebut tidak dibagi-bagikan kepada pasukan perang, faktor terbesar yang mempengaruhinya adalah kemampuannya melihat apa yang tidak atau belum dilihat sahabat lain pada mulanya. Ketika itu Umar bin Khattab menjelaskan bahwa, kalau tanah-tanah hasil pembebasan ini dibagikan kepada pasukan perang maka kekayaan akan menumpuk pada sebagian kecil saja, sedangkan yang lain hidup dalam kesulitan. Penduduk asli yang telah tunduk di bawah pemerintahan Islam pun akan kehilangan mata pencaharian. Mereka akan hidup miskin. Sebab tanah mereka telah lepas dari tangan dan berpindah kepemilikan pada pasukan perang yang mengalahkan mereka. Sementara itu, prinsip yang dipegang dalam Islam adalah pembebasan, bukan penjajahan. Pembebasan dari penguasa zalim kepada penguasa adil. Karenanya maka wilayah yang telah dibebaskan haruslah menjadi lebih sejahtera setelah dibebaskan dibanding sebelumnya. Jika tanah mereka diambil, itu artinya mereka akan hidup lebih sulit setelah dibebaskan. Anak-anak dan para janda yang ditinggal mati dalam peperangan oleh suaminya tidak akan dapat makan secara layak lagi. Tentu hal ini tidak baik bagi kelangsungan pemerintahan Islam. Penduduk itu tentu setiap saat akan berpikir bagaimana supaya bebas dari cengkeraman penguasa baru. Suatu saat mereka akan mengadakan perlawanan. Oleh sebab itulah Umar bin Khattab tidak mengambil tanah dari mereka. Tetapi dibiarkan mereka kelola dengan membayar pajak kepada pemerintah, itu pun pajak yang sangat rendah. Sebagian pajak tersebut kemudian dibagikan kepada pasukan yang terlibat dalam peperangan saat penaklukan tanah dimaksud. Sebagian

⁴²*Ibid.*

sisanya dibuat menutupi gaji para tentara yang ditugaskan di wilayah-wilayah pembebasan. Jika ada sisa barulah disimpan sebagai kas negara. Inilah sebagian pandangan yang disampaikan Umar bin Khattab saat terjadinya perdebatan dan pertentangan sengit antara dirinya dengan sebagian sahabat yang tidak menyetujui rencana kebijakannya tersebut, yang mereka nilai bahwa Umar bin Khattab telah merampas hak mereka dan diberikan kepada orang-orang yang tidak terlibat perang dalam penaklukan yang mereka raih dengan pedang-pedang mereka sendiri. Tetapi sebagian besar sahabat akhirnya sepakat dengan Umar berkat penjelasannya yang sangat cemerlang dan visioner.⁴³

b. Kebijakan pembedaan dalam pemberian subsidi

Sejak semula Umar bin Khattab telah menyampaikan pendapatnya yang berbeda dengan Abu Bakar mengenai porsi bagian masing-masing pada pembagian subsidi dari kekayaan kaum muslimin. Menurut Umar bin Khattab tidak mungkin disamakan bagian muslim yang sejak semula telah Islam dan mengalami pahitnya hijrah tidak mungkin sama bagiannya dengan orang yang masuk Islam di saat pembebasan Mekkah. Sehingga suatu hari terjadi dialog ringan antaranya dengan Abu Bakar:

Umar berkata kepada Abu Bakar: “Apakah Engkau ingin menyamakan antara orang yang mengalami hijrah sampai dua kali dan telah mengalami berkiblat kepada dua kiblat dalam shalatnya dengan orang yang masuk Islam di tahun pembebasan (Mekkah) karena takut pedang?”. (أتسوى بين من هاجر الهجرتين وصلى الى القبلتين وبين من أسلم) (عام الفتح خوف السيف؟)

Abu Bakar: “Sesungguhnya melakukannya semata karena Allah. Dan sesungguhnya Allah yang akan memberi imbalan mereka” (إنما عملوا لله وإنما أجورهم على الله). Maksudnya Abu Bakar adalah, mereka melakukan semua perjuangan itu semata karena Allah, tidak untuk dibeda-bedakan dengan kaum muslimin yang masuk Islam belakangan. Maka Allah-lah yang akan membalas.

⁴³Baca: Baltaji, *Manhaju Umar*, h. 23 dst...

Umar: “Aku tidak akan menyamakan orang yang pernah memerangai Rasulullah dengan orang yang berperang membelanya”. (لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه) (وسلم كمن قاتل معه *Anhu*. Beliau tetap menyamakan bagian semua kaum muslimin selama pemerintahannya. Akan tetapi, setelah Umar bin Khattab menjadi khalifah, maka apa yang merupakan pendapatnya dahulu itu-lah yang dijalankannya.⁴⁴

Pendapat yang disampaikan Umar bin Khattab di atas menunjukkan betapa cerdasnya beliau melihat sesuatu yang harus dibedakan jika memang tidak sama. Dukungan penulis terhadap pendapat Umar ini tidaklah berarti merendahkan pendapat Abu Bakar. Sebab hal tersebut berangkali terpulung kepada kecenderungan berpikir masing-masing antara Umar dan Abu Bakar. Kedua pendapat mereka itu sama-sama memiliki kelemahan dan kelebihan. Itulah sebabnya Usman bin Affan tidak melanjutkan pemikiran Umar bin Khattab dalam hal ini, tetapi melanjutkan pemikiran Abu Bakar. Dan dalam perkembangan berikutnya pendapat Abu Bakar dan Usman itulah yang dianut Abu Hanifah dan *fuqaha* Irak.⁴⁵

E. Faktor-faktor utama yang membentuk kepribadian Umar bin Khattab

1. Faktor keturunan

⁴⁴Ridha, *Tarikh*, h. 47-48.

⁴⁵*Ibid*, h. 48.

Menurut Abbas Mahmud al'Aqqad, Umar mewarisi keahlian memutus perkara dari Kabilah dan nenek-moyangnya. Dalam arti, Umar memiliki bakat menjadi hakim yang handal. Di masa jahiliah, kabilah dan nenek-moyangnya sering dipercaya menyelesaikan kasus-kasus persengketaan di kalangan suku mereka sendiri dan selalu menjadi delegasi untuk mengadakan komunikasi dan lobi kepada suku lain. Kepercayaan ini mereka terima dengan senang hati dan mereka warisi dan wariskan secara turun-temurun. Ketika Abdul Muththalib bersengketa dengan Harb bin Umaiyah mengenai siapa yang paling berhak menjadi kepala suku di antara mereka maka kakeknya-lah Nufail bin Abdul 'Uzza yang menyelesaikannya dengan keputusan bahwa Abdul Muththalib-lah yang berhak saat itu dengan segala pertimbangan yang diajukannya. Kakeknya dikenal sebagai orang yang adil dan bijaksana. Keadilan dan keberanian Umar dalam menegakkan kebenaran itu tidak lepas juga dari pengaruh nenek-moyangnya yang dikenal sebagai orang yang keras dan tegas. Kakeknya dari garis keturunan Ibunya-pun yang bernama Hisyam bin Mughirah adalah seorang pemberani dan cerdas, sehingga selalu dipercaya memimpin setiap pertempuran suku Quraish dengan suku lain.⁴⁶ Kecenderungan terhadap keadilan, ketegasan dan keberanian menjalankan kebenaran yang diwarisinya secara turun-temurun sedemikian itu menjadi semakin sempurna setelah beliau (Umar bin Khattab) memeluk Islam dan berpegang teguh pada ajarannya. Ia pun kemudian menjadi orang yang kuat, berani dan adil di kalangan kaum muslimin.⁴⁷

2. Faktor bakat kecerdasan yang melekat

Kecerdasan yang melekat benar-benar tampak pada diri Umar sejak sebelum masuk Islam dan setelahnya. Bukti-bukti sebelum masuk Islam yang telah dijelaskan sedikit di atas bahwa beliau memang mewarisi kecerdasan dari nenek-moyangnya. Setelah masuk Islam antara lain bukti-buktinya adalah seringnya apa yang merupakan pendapat Umar ra kemudian didukung kebenarannya oleh wahyu dari Allah Swt. Yaitu antara lain:

⁴⁶Abbas Mahmud al-'Aqqad, *'Abqariyyatu 'Umar* (Mesir: Dar Nahdhati Mishr, 2003), h. 29.

⁴⁷*Ibid*, h. 30.

- a. Setelah perang badar usai, sebagaimana telah dijelaskan di atas, Nabi Saw meminta pendapat para pembesar sahabat mengenai tawanan perang. Pendapat Umar ketika itu berbeda dengan Abu Bakar. Umar mengusulkan agar tawanan itu dibunuh saja, sedangkan Abu Bakar mengusulkan agar dibebaskan saja setelah menerima tebusan dari mereka. Pendapat Abu Bakarlah pada mulanya yang diambil Nabi Saw. Akan tetapi kemudian turunlah wahyu yang ternyata menguatkan pendapat Umar bin Khattab. Wahyu itu dengan keras menegur Nabi Saw atas pilihannya itu. Ayat tersebut berbunyi: مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ . الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَمْ سَكُّمُ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (Tidak pantas, bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum dia dapat melumpuhkan musuh di bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawi sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Allah Mahaperkasa Mahabijaksana. Sekiranya tidak ada ketetapan terdahulu dari Allah, niscaya kamu ditimpa siksaan yang besar karena (tebusan) yang kamu ambil). (Q.S. al-Anfaal: 67-68). Ayat ini dengan jelas mendukung pendapat yang diusulkan Umar bin Khattab.⁴⁸
- b. Turunnya ayat yang mendukung saran Umar bin Khattab agar para istri Nabi Saw memakai *hijab* saat orang-orang yang bukan mahram mereka ada keperluan dengan mereka.⁴⁹ Yaitu ayat yang berbunyi: وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ (Dan apabila meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (para istri Nabi) maka mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Q.S. al-Ahzab: 53)

⁴⁸Abdurrahman Umairah, *Rijaal wa Nisaa' Anzala Allahu fihim Alquran* (Mesir: Maktabah al-Ushrah, 2001), jilid II, h. 91.

⁴⁹*Ibid*, h. 94

- c. Turunnya ayat yang mendukung saran Umar kepada Nabi Saw agar tidak menshalatkan non muslim. Yaitu ketika Abdullah bin Ubaiy wafat, dipanggillah Nabi Saw agar menshalatkannya. Nabi pun bangkit untuk menshalatkannya. Hingga ketika akan memulai salat Umar bin Khattab berdiri persis di hadapan Nabi Saw dan berkata: “Ya Rasulallah, orang yang paling memusuhi Allah adalah Abdullah bin Ubaiy. Dia inilah yang mengatakan suatu ‘begini dan begitu’ dan di lain hari mengatakan ‘begini dan begitu’ (artinya, perkataan yang menantang Allah Swt-pen). Saran itu tidak dihiraukan Nabi Saw. Namun kemudian turunlah wahyu yang membenarkan saran Umar tadi yang berbunyi⁵⁰: وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ (Dan jangan Engkau salatkan siapapun yang mati di antara mereka selamanya, dan jangan Engkau berdiri (mendoakan) di atas kuburnya”. Q.S. al-Taubah 84)

Peristiwa-peristiwa di atas menunjukkan betapa terangnya pikiran dan hati Umar dalam melihat suatu persoalan. Inilah bakat kecerdasan yang melekat yang beliau warisi dari nenek moyangnya, disamping betapa sungguh-sungguhnya beliau dalam memikirkan sesuatu sehingga Allah Swt mengilhami pandangan-pandangan cemerlang kepadanya.

3. Faktor politik

Untuk diketahui bahwa, wilayah yang berhasil dibebaskan (*futiha*) di masa pemerintahan Umar bin Khattab:

1. Tahun 14 H (tahun pertama pemerintahan Umar bin Khattab): Damaskus, Himsh, Ba’labakka, Basrah dan Aballah.
2. Tahun 15 H: Urdun, Thabariah. Terjadi peperangan Yarmuk dan Qadisiah
3. Tahun 16 H: Ahwaz, Madain. Tikrit, Bait al-Maqdis, Qansarin, Intokia dan Manbaj; Terjadi peperangan Jalula; Turun ke al-Reeey.

⁵⁰*Ibid.*

4. Tahun 19 H: Qaisariah
5. Tahun 20 H: Mesir, Maghrib, Kaisar Ramawi.
6. Tahun 21 H: Iskandariah dan Nahawand.
7. Tahun 22 H: Azarbajian, Dainur, Hamdan, Tharabilis Barat, dan al-Reeey
8. Tahun 23 H: dibebaskan seluruh sisa negeri yang ada di Persia yang belum dibebaskan sebelumnya, seperti Rumman, Sajastan, Isbahan dan sekitarnya.⁵¹

Melihat kepada keterangan di atas, tidak kurang dari 25 wilayah yang berhasil dibebaskan di masa pemerintahan Umar bin Khattab. Luasnya wilayah kekuasaan ini membuat terjadinya percampuran antara Arab dengan non Arab. Permasalahan sosial pun menjadi sangat beragam. Ini semua pada akhirnya mengakibatkan banyaknya kebijakan baru yang harus mempertimbangkan situasi dan kondisi yang ada. Sehingga membuat warna hukum menjadi lebih beragam. Kondisi sosial politik ini memberi pengaruh yang sangat kuat terhadap pemikiran hukum Umar bin Khattab. Sebab mau tidak mau, mempertimbangkan keadaan sosial menjadi satu keharusan.

F. Umar bin Khattab wafat

Umar bin Khattab menghembuskan nafas terakhir pada waktu subuh karena ditikam oleh seorang beragama majusi bernama Abu Lu'lu'ah, hamba sahaya Mughirah bin Syu'bah. Ketika itu, saat Umar mengimami salat subuh, Abu Lu'lu'ah yang sengaja ikut pura-pura salat dan mengambil shaf terdepan tiba-tiba mengeluarkan pisau (*khanjarah*) bermata dua yang telah diberinya racun lalu menikamkannya kepada Umar dengan tiga tusukan, salah satunya tepat di bawah pusar Umar bin Khattab, bagian yang sangat mematikan bila terkena tikaman. Si penikam durjana itu kemudian menerobos barisan salat sambil menikam siapa saja yang mencoba menghalanginya. Namun sebelum benar-benar manusia terlaknat ini dapat ditangkap para sahabat ia pun menyembelih dirinya sendiri. Menurut sebagian riwayat di pagi hari itu juga, setelah sempat dibawa

⁵¹al-Buthi, *Fiqh*, h. 357-358.

pulang ke rumahnya, dan sempat meninggalkan banyak pesan kepada para sahabat yang hadir di sisinya saat itu, Umar bin Khattab pun menghembuskan nafas terakhir. Sang pemimpin besar itu pun meninggalkan dunia untuk selamanya.⁵² Dalam riwayat lainnya disebutkan bahwa beliau sempat hidup selama tiga hari lagi sejak ditikam. Beliau wafat dan dikuburkan pada hari Rabu, tepatnya pada tahun ke-23 Hijriah. Beliau menjabat sebagai khalifah selama sepuluh tahun.⁵³ Banyak riwayat mengenai usia beliau saat wafat. Sebagian menyatakan 63 tahun, sebagian lagi mengatakan 59, 55, 54, atau 53 tahun. Beliau menjabat khalifah selama 10 tahun empat bulan dan beberapa hari.⁵⁴

Wafatnya Umar bin Khattab meninggalkan duka yang mendalam bagi kaum muslimin. Sebab ia adalah sosok yang layak diberi gelar kehormatan sebagai tokoh Arab dan paling berhasil memimpin mereka, padahal bangsa ini dikenal sebagai bangsa yang sulit tunduk kepada aturan hukum. Umar sebagai sosok yang sangat tegas dan adil serta memiliki pandangan yang jauh kedepan dan sangat memahami perilaku dan kecenderungan rakyatnya itu kini telah tiada. Pemimpin paling kuat di masanya, paling tegas dan paling berwibawa itu telah dipanggil Allah ke sisi-Nya. Umar adalah sosok yang sekiranya diberi Allah usia panjang niscaya beliau akan sanggup melebur dan menyatukan bangsa Arab satu kesatuan.⁵⁵ Tetapi apa hendak dikata, usia setiap manusia memang masing-masing harus berakhir, untuk mengharungi kehidupan berikutnya, akhirat yang abadi.

Sepeninggal Umar bin Khattab, Ibnu Mas'ud menggambarkan kesedihannya yang mendalam dengan mengatakan:

⁵²Abu Ya'la al-Mushiliy al-Tamimi, *Musnad Abu Ya'la*, ed. Husain Salim Asad (Damaskus: Dar al-Ma'mun li al-Turats, 1984), jilid V, h. 116.

⁵³Abu al-Qasim al-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabir*, ed. Hamdi bin Abd al-Majid al-Salafi (Mushil: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 1983), jilid I, h. 70.

⁵⁴Abu al-Qasim al-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabir*, h. 70.

⁵⁵ Baltaji, *Manhaju*, h. 27.

لما أسلم عمر كان الإسلام كالرجل المقبل لا يزداد إلا قوة ولما مات عمر كان
الإسلام كالرجل المدبر لا يزداد إلا ضعفا

Sejak Umar masuk Islam maka Islam pun bagai seorang yang bergerak ke depan. Kekuatannya terus-menerus bertambah. Tetapi sejak Umar wafat, Islam pun persis seperti seorang yang berjalan mundur. Terus-menerus mengalami kemunduran.⁵⁶

Betapa tidak, di masa kekhalifahan Umar lah pasukan militer tiga negara terbesar di dunia saat itu dibuat kucar-kacir dan akhirnya tunduk di bawah pemerintahan Islam, yaitu Persia, Romawi dan Qibth (Egypt/Mesir). Hal yang paling mencengangkan adalah bahwa tiga negara besar itu diserang dan berhasil dikuasai dalam waktu yang bersamaan padahal pasukan militer kaum muslimin saat itu sangat sedikit dibanding pasukan musuh dan kekayaan negara pun belum seberapa.⁵⁷ Dengan kemampuan memimpin yang tiada tara seperti demikian maka wajarlah kaum muslimin sangat kehilangan sepeninggal Umar bin Khattab sebagaimana digambarkan Ibnu Mas'ud di atas.

Abdurrahman bin Yasar berkata⁵⁸:

شهدت موت عمر بن الخطاب رضي الله عنه فانكسفت الشمس يومئذ

“Aku menyaksikan kematian Umar bin Khattab *Radhiyallahu ‘Anhu*, matahari pun gerhana ketika itu”.

Jika riwayat di atas dapat diterima maka berarti matahari pun turut berduka atas wafatnya Umar bin Khattab.

⁵⁶Abu al-Abbas Ahmad bin Khalid bin Muhammad al-Nashiri, *al-Istiqshaa li Akhbaari Duwali al-Maghrrib al-Aqshaa*, ed. Ja'far al-Nashiri dan Muhammad al-Nashiri (t.t: Dar al-Kitab, 1997), jilid I, h. 85.

⁵⁷*Ibid.*

⁵⁸al-Thabrani, *al-Mu'jam*, h. 70

Demikianlah sekilas uraian tentang biografi atau kehidupan Umar bin Khattab.

G. Urgensi pemaparan riwayat Umar bin Khattab

Urgensi pemaparan riwayat Umar bin Khattab di awal disertasi ini adalah bahwa, berdasarkan uraian mengenai sosok Umar bin Khattab sebagaimana di atas maka dapatlah dikatakan bahwa, manusia yang dinyatakan Nabi Saw sebagai *'abqariy* (manusia sempurna) yang keahliannya dalam melakukan sesuatu tidak dapat ditandingi oleh siapapun, sosok yang selalu mencapai hasil maksimal dan akurat setiap kali melakukan sesuatu, dengan mengetahui itu semua maka dapatlah disadari bahwa apa saja yang disampaikan dan dilakukan oleh sahabat yang digelar Nabi Saw dengan *al-faruuq* ini benar-benar dapat dijadikan tauladan oleh siapa pun, baik sebagai anggota masyarakat maupun tokoh publik atau pemimpin umat manusia. Termasuk di dalamnya adalah pemikiran dan gagasan-gagasan beliau di bidang hukum. Dapatlah juga dipastikan bahwa apa yang dilakukan Umar bin Khattab dalam semua kebijakannya pastilah sulit dicari celah kekeliruan dan kelemahannya.

Dengan demikian maka apa yang hendak dilakukan dalam disertasi ini tidaklah untuk mencari kelemahan pandangan-pandangan dan kebijakan hukum Umar bin Khattab sebagaimana yang dilakukan oleh segelintir umat manusia yang bahkan menuduh beliau banyak mengingkari Alquran dan Sunnah Rasulullah Saw. Apa yang dilakukan di sini tidak lain kecuali untuk menarik kesimpulan-kesimpulan teori dan kaedah hukum berdasarkan pemikiran dan kebijakan hukum Umar bin Khattab dan para sahabat lainnya. Dengan kata lain, pemikiran dan kebijakan hukum Umar bin Khattab itu diyakini tidak menyalahi Alquran dan Sunnah. Sehingga tugas umat ini berikutnya adalah menjadikannya sebagai suluh dalam memahami dan menerapkan nash-nash Alquran dan Sunnah Nabi Saw secara akurat.

BAB III

KONSEP PEMIKIRAN MAQASHIDI DALAM SYARI'AT ISLAM

Pembahasan utama dalam bab ini dibatasi pada pembahasan prinsip-prinsip pemikiran maqashidi saja. Prinsip-prinsip itu kemudian akan dilihat wujudnya dalam penerapan hukum Umar bin Khattab untuk selanjutnya menarik kesimpulan pemikiran hukumnya dari analisis terhadap kebijakan-kebijakan tersebut.

Untuk itu maka pembahasan dalam bab ini dibagi kepada poin-poin bahasan berikut: Pengertian maqashid syari'ah; Dasar Pemikiran Maqashidi dalam Syari'at Islam; Prinsip-prinsip pemikiran maqashidi.

Rangkaian pembahasan di atas diharapkan dapat memberikan pemahaman mengenai kaedah-kaedah menerapkan pemikiran maqashidi secara memadai terkait dengan upaya menemukan jawaban dari persoalan utama pembahasan disertasi ini.

H. Pengertian maqashid syari'ah

1. Pengertian Maqashid secara etimologis (*lughawi*)

Abdulkadir bin Hirzullah, guru besar maqashid syari'ah dan hukum perdata pada Fakultas Ilmu Sosial dan Keislaman Universitas Batinah Aljazair, dengan merujuk kitab *Lisan al-Arab* karya Ibnu Manzur, menyebutkan bahwa, kata *maqashid* dalam bahasa Arab adalah bentuk jamak dari kata *maqshad* atau *maqshid*. Sedangkan kata tersebut (*maqshad*) memiliki banyak makna antara lain⁵⁹:

- استقامة الطريق (jalan lurus): pengertian inilah yang terdapat dalam firman Allah Swt Q.S. al-Nahl: 9: وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ yang maknanya adalah: تبيين الطريق المستقيم (menerangkan jalan yang lurus). Sehingga terjemahan ayat ini berarti: “Dan hak Allah-lah menerangkan jalan yang lurus”.⁶⁰
- الاعتماد والأمر (kesengajaan). Pengertian inilah yang mashur dipakai di kalangan ulama fikih dan usul fikih. Makna inilah yang dimaksud dalam ungkapan mereka misalnya: المقاصد معتبر في التصرفات. Maksud *maqashid* dalam ungkapan seperti ini adalah: الإرادة الباطنية (keinginan [kesengajaan] yang ada dalam hati).⁶¹ Sehingga makna ungkapan di atas adalah: *maksud dan tujuan yang ada di hati seseorang merupakan sandaran (hukum) dalam semua transaksi.*

Abdullah Ibrahim Zaid al-Kailani menambahkan makna lainnya, yaitu⁶²:

- العدل (keadilan). Makna inilah yang dimaksud dalam sebuah syair yang berbunyi: على الحكم المأتى يوما اذا قضى * قضيته ألا يجور ويقصدا (Suatu hari nanti Sang Pemilik keputusan (*al-Hakam*), bila membuat keputusan-Nya pastilah tidak akan menyimpang dan [pasti] adil)

⁵⁹Abdul Kadir bin Hirzullah, *al-Madkhal ila Maqashid al-Syari'ah; Min al-Ushul al-Nashshiah ila al-Isykaliyyati al-Mu'ashirah* (Riyad: Maktabah al-Rusyid, 2005), h.13.

⁶⁰Departemen Agama, *Alquran Tajwid dan Terjemahnya* (Bandung: P.T. Syamil Cipta Media, 2006), h. 268.

⁶¹Hirzullah, *al-Madkhal*, h. 13.

⁶²al-Kailani, *Atsar*, h. 2.

- التوسط والاعتدال (pertengahan/lurus/ sederhana/sedang-sedang/perlahan/hati-hati). Makna inilah yang tepat dalam memahami ayat: *وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ* (dan sederhanalah dalam berjalan) (Q.S. Luqman: 19.)
- الكسر (pecah/patah). Maka bila orang Arab misalnya menyebut: *قصدت العود* maka maknanya adalah: *aku mematahkan kayu itu*. Demikian misalnya bila mereka mengatakan: *وانقصد الرمح أي انكسر* maka maknanya adalah: *anak panah itu patah*.

Jasser Auda menjelaskan bahwa kata *maqashid* yang berasal dari bahasa Arab dan merupakan bentuk jama' dari kata *maqshid/maqshad*, memiliki makna: 'maksud, sasaran, prinsip, niat, tujuan, tujuan akhir. Dalam bahasa Yunani kata tersebut berarti *telos*, Prancis: *finalite*, Jerman: *Zweck*.⁶³

Demikianlah makna *maqashid* secara etimologis (*lughawi*/bahasa). Pengertian secara bahasa ini kiranya akan sangat membantu dalam memahami pengertiannya secara epistemologis.

2. Pengertian Maqashid Syari'ah secara epistemologis

Para pakar yang berkonsentrasi membahas teori maqashid syari'ah menyatakan bahwa para ulama terdahulu belum membuat definisi tersendiri terhadap istilah maqashid syari'ah. Ahmad al-Raisuni misalnya menjelaskan bahwa Abu Ishak Al-Syathibi meski membuat pembahasan yang panjang mengenai maqashid sehingga dikenal sebagai syekhnya maqashid namun menurutnya al-Syathibi tidak membuat satu definisi tentang apa itu maqashid syari'ah. Sebab barangkali – menurut Ahmad al-Raisuni – Syathibi menganggapnya bukanlah istilah yang perlu diberi definisi khusus, karena pengertiannya telah begitu jelas. Lebih-lebih istilah tersebut (*maqashid*) sesungguhnya telah lama mashur di kalangan ulama-ulama yang telah berabad-abad muncul sebelumnya.⁶⁴ Ulama-

⁶³Jasser Auda, REFORMASI HUKUM ISLAM BERDASARKAN FILSAFAT MAKASID SYARIAH. PENDEKATAN SISTEM, terj. Rosidin dan Ali Abdul Mun'im (Sumatera Utara: Fakultas Syari'ah dan La Tansa Press, 2014), h. 2.

⁶⁴Amad al-Raisuni, *Nazariyyatu al-Maqâshid 'Inda al-Imam al-Syathibi* (Herdon: The International Institute of Islamic Thought [IIIT], 1992), h. 5.

ulama terdahulu juga, lanjut Raisyuni, tidak memberikan definisi khusus bagi maqashid syari'ah sejauh yang beliau telurusi.⁶⁵

Abdullah Ibrahim Zaid al-Kailani juga menyatakan hal yang sama. Menurutnya, para ulama terdahulu tidak memberikan definisi terhadap istilah maqashid syari'ah. Katanya, “barangkali karena maknanya mereka nilai telah begitu jelas, sehingga mereka merasa tidak perlu membuat definisinya. Pengertian yang mereka tunjukkan terhadap maqashid syari'ah kelihatannya bertumpu pada prinsip *jalbu al-mashâlih wa dar'u al-mafâsid*”.⁶⁶

Definisi maqashid syari'ah baru didapat hanya di kalangan ulama kontemporer. Diantara ulama yang telah memberinya definisi khusus adalah Muhammad Tohir Ibnu 'Asyur, seorang ulama berkebangsaan Tunisia, dan 'Allal al-Fasi, ulama berkebangsaan Maghribi.⁶⁷

Dalam menjelaskan definisi maqashid syari'ah, Tohir Ibnu 'Asyur membagi maqashid kepada dua macam. *Pertama, al-maqâshid al-'âmmah* (maqashid umum). yaitu:

مقاصد التشريع العامة هي المعانى والحكم الملحوظة للشارع فى جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون فى نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل فى هذا : أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعانى التى لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. ويدخل فى هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة فى سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة فى أنواع كثيرة منها.

“Tujuan umum daripada syari'at adalah melestarikan, menjaga dan mencapai nilai-nilai (*maâni*) dan filosofi-filosofi (*al-hikam*) yang menjadi target Syari' (Pembuat Syari'at) dari keseluruhan atau sebagian besar syari'at-Nya. Dimana pelestarian nilai dan filosofi syari'at itu tidak tertentu pada satu hukum syara' saja. Dengan demikian maka masuklah dalam pengertian ini: sifat (karakter) syari'at, target umum syari'at, serta nilai filosofis yang selalu menjadi target syari'at. Masuk dalam pengertian ini juga nilai-nilai filosofis yang tidak dilestarikan pada semua jenis hukum, namun dilestarikan dalam contoh-contoh hukum yang banyak”.

Kedua, al-maqâshid al-khâshshah (maqashid khusus) yaitu:

الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة, أو لحفظ مصالحهم العامة فى تصرفاتهم الخاصة

⁶⁵*Ibid.*

⁶⁶ al-Kailani, *Atsar*, h. 3.

⁶⁷ al-Raisuni, *Nazariyyatu*, h. 5.

Cara-cara yang dimaksudkan atau diinginkan oleh *al-Syari'* (Pembuat Syari'at) untuk mewujudkan tujuan-tujuan yang bermanfaat bagi umat manusia. Atau, untuk menjaga masalah umum dalam kegiatan-kegiatan khusus mereka.⁶⁸

Termasuk dalam pengertian maqashid khusus sebagaimana definisi di atas adalah, setiap nilai filosofis (hikmah) yang terkandung dalam hukum-hukum yang terkait dengan aktifitas umat manusia, seperti: tujuan yang ada pada anjuran membuat administrasi akad gadai; tujuan menegakkan sistem keluarga yang aman dengan menganjurkan akad nikah, dan; tujuan menghindarkan seseorang yang tidak dapat mempertahankan rumahtangganya lagi dengan cara menyediakan sarana (*syari'at*) cerai (*talak*).⁶⁹

Diantara maqashid (tujuan) umum yang dimaksud Tohir Ibnu Asyur – sebagaimana dikutip Ahmad al-Raisuni – adalah: *hifzu al-nizaam* (melestarikan sistem), *jalbu al-masalih* (mengupayakan masalah) dan *dar'u al-mafasid* (menghindarkan mafsadat/bahaya), *iqamatu al-musawat baina al-nas* (menjunjung asas kesamaan hak sesama manusia), *ja'lu al-syari'at muhabatan mutha'atan nafizatan* (menjadikan syari'at itu berwibawa, ditaati dan dilaksanakan), dan *ja'lu al-ummah qawiyah marhubah al-janib muthmainnatu al-bal* (berupaya menjadikan umat sebagai umat yang kuat, disegani dan memiliki jiwa yang tenang/bahagia)...⁷⁰

Sementara itu – masih melanjutkan penjelasan Ahmad al-Raisuni – sang guru besar 'Allal al-Fasi membuat definisi yang begitu jelas dan lugas yang menghimpun antara maqashid umum dengan maqashid khusus sebagai berikut:

المراد بمقاصد الشريعة : الغاية منها والاسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها

“Yang dimaksud dengan maqashid syari'ah adalah: cita-cita tertinggi daripada syari'at tersebut serta rahasia-rahasia yang terdapat pada setiap hukum syara' yang diletakkan oleh Sang Pembuat syari'at (Syari')”.⁷¹

⁶⁸*Ibid*, h. 6. Lihat juga: Ismail al-Hasani, *Nazhariyyatu al-Maqashid 'Inda al-Imam Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur* (Herdon: The International Institute of Islamic Thought [IIIT], 1995), h. 117-118

⁶⁹al-Raisuni, *Nazhariyyatu*, h. 6.

⁷⁰*Ibid*.

⁷¹*Ibid*, h. 7.

Definisi ini dinilai menghimpun antara maqashid umum dengan maqashid khusus. Sebab poin pertama pada definisi di atas (الغاية منها) *cita-cita tertinggi daripada syari'at* merupakan maqashid umum. Sedangkan sambungan definisi tersebut keseluruhannya merupakan maqashid khusus atau partikular.⁷²

Maqashid umum syari'at Islam menurut 'Allal al-Fasi adalah: *'Imâratu al-Ardhi* (memakmurkan dunia); *hifzu nizâmi al-ta'âyusy fi al-ardh* (menjaga sistem kehidupan dunia). Beliau menegaskan bahwa, dunia ini akan senantiasa mendapatkan kedamaiannya sepanjang manusia yang menempatinnya senantiasa mampu menjaganya serta secara terus menerus melaksanakan tugas kemanusiaan mereka seperti menegakkan keadilan dan istiqamah, menjaga akal budi, menjaga kemaslahatan kerja, mencari dan menjaga nilai-nilai kebaikan universal (*al-khair*) serta senantiasa memikirkan dan mempersembahkan yang bermanfaat dan terbaik bagi orang lain.⁷³

Setelah mengajukan pandangan dua tokoh maqashid di atas, yakni Tohir Ibnu 'Asyur dan 'Allal al-Fasi, tentang definisi maqashid syari'ah, Ahmad al-Raisuni mengajukan definisinya sendiri sebagai berikut:

إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها, لمصلحة العباد.

Sesungguhnya maqashid syari'ah itu adalah: cita-cita tertinggi yang ingin dicapai oleh syari'at untuk kemaslahatan hamba.⁷⁴

Selanjutnya Ahmad al-Raisuni membagi maqashid syari'ah kepada tiga bagian, yaitu:

Pertama, Al-Maqâshid al-'Ammah (maqashid umum), yaitu maqashid yang senantiasa dilestarikan syari'at serta membuat sarana-sarana atau misi untuk mewujudkannya dalam semua atau sebagian besar bab-bab syari'at.

Kedua, Al-Maqâshid al-Khâshshah (maqashid khusus), yaitu maqashid yang ingin diwujudkan oleh syari'at dalam bab tertentu atau sedikit bab-bab yang ada kemiripan antara satu dengan lainnya.

⁷²*Ibid*, h. 6.

⁷³'Allal al-Fasi, *Maqashidu al-Syari'ati al-Islamiyyati wa Makarimuha* (t.t: Dar al-Gharbi al-Islami, 1993), h. 45-46.

⁷⁴ al-Raisuni, *Nazhariyyatu*, h. 7.

Ketiga, Al-Maqâshid al-Juz'iyah (maqashid partikular), yaitu apa yang menjadi tujuan dari setiap hukum syara' melalui program penentuan hukum terhadap sesuatu apakah ia wajib, haram, sunat, makruh, mubah, demikian juga membuat syarat atau sebab dari satu peristiwa atau ketentuan hukum.

Yusuf Qaradhawi menjelaskan definisi maqashid syari'ah sebagai berikut:

الغايات التي تهدف اليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات, وتسعى الأحكام الجزئية الى تحقيقها في حياة المكلفين, أفرادا وأسرا وجماعات وأمة

Yaitu, tujuan dan target yang ingin dicapai oleh nash-nash berupa perintah, larangan dan pembolehan. Ketentuan-ketentuan hukum yang rinci berupaya mewujudkan (tujuan dan target) itu dalam kehidupan mukallaf, baik perorangan, keluarga, golongan dan umat.⁷⁵

Kata *maqashid*, dapat dipahami juga sebagai: hikmah-hikmah yang diinginkan di balik penetapan sebuah hukum. Sebab setiap hukum yang disyari'atkan Allah Swt pasti ada hikmah-hikmahnya. Tidak mungkin Allah Swt mensyaria'tkan sesuatu secara sia-sia tanpa tujuan.⁷⁶

Menurut Jasser Auda, maqashid syari'ah adalah: sasaran-sasaran atau maksud-maksud yang terkandung dalam syari'at tersebut. Jasser mengemukakan pendapat sejumlah teoritikus Hukum Islam yang menyatakan bahwa maqashid adalah nama lain bagi *mashalih*, yakni maslahat-maslahat yang dicakup oleh satu syari'at. Misalnya, 'Abd al-Malik al-Juwaini, sebagai salah seorang pencetus istilah *maqashid* menggunakan istilah *al-maqashid* dan *al-mashâlih al-'âmmah* (maslahat umum) secara bergantian. Abu Hamid al-Ghazali, Fakhruddin al-Razi, dan al-Amidi, para ulama ini juga memandang bahwa maqashid syari'ah adalah nama lain dari istilah *maslahat mursalah*. Demikian juga halnya dengan Najmuddin al-Tufi, yaitu tokoh yang dikenal mengutamakan maslahat dibanding tuntutan zahir nash khusus. Ulama ini juga memandang bahwa kemaslahatan adalah "apa yang memenuhi tujuan-tujuan (*maqashid*) Sang Pembuat Syari'at, yakni Allah Swt".⁷⁷ Demikian Jasser Auda mengemukakan pandangan beberapa

⁷⁵Yusuf al-Qaradhawi, *Dirâsatu fii Fiqhi al-Maqâshidi al-Syari'ah; Baina al-Maqâshid al-Kulliyah wa al-Nushushu al-Juziyyah* (Kairo: Daru al-Syuruq, 2008), h. 20.

⁷⁶*Ibid*, h. 21

⁷⁷Jasser Auda, REFORMASI HUKUM ISLAM..., h. 3.

ulama yang melihat bahwa maqashid syari'ah merupakan sinonim daripada *maslahat mursalah*, yaitu maslahat yang tidak disebut secara langsung dalam nash-nash syari'at.

Dengan demikian maka dapatlah dikatakan bahwa maqashid syari'ah itu adalah nilai-nilai universal yang ada pada syari'at Islam yang hendak diwujudkan, dijaga dan dikembangkan dalam sistem kehidupan manusia, baik nilai-nilai itu tersurat maupun tersirat.

Pesan tersurat biasanya mudah menemukannya dalam sebuah nash. Sedangkan pesan tersirat terkadang sulit menemukannya dan cenderung diperselisihkan oleh para ahli. Sebagai contoh, Imam Syafi'i berpendapat bahwa melaksanakan salat 'Idul Fitri atau 'Idul Adha lebih afdhal di masjid daripada di lapangan. Menurutnya, Nabi Saw melakukan kedua salat sunat yang dianjurkan berjamaah tersebut di masjid tidak lain adalah karena masjid Nabawi saat itu masih sangat sempit sehingga tidak dapat menampung seluruh jamaah yang hadir. Adapun setelah bangunan masjid telah luas seperti sekarang ini maka melakukannya di masjid menjadi lebih afdhal.⁷⁸ Sementara itu berdasarkan nash *fi'liy* dari Rasulullah Saw menunjukkan bahwa beliau Saw tidak melakukan salat 'Id di masjid kecuali satu kali saja itu pun karena hujan. Akan tetapi Imam Syafi'i memahami bahwa diadakannya salat 'Id oleh Nabi Saw di lapangan tidak lain maksud beliau Saw adalah karena masjid saat itu sempit. Seandainya tidak maka Nabi Saw niscaya melakukannya saat itu di masjid. Pandangan seperti ini adalah pandangan maqashidi yang bersifat tersirat. Yaitu pandangan yang meyakini bahwa kesimpulan hukum tidak selamanya ditarik dari tunjukkan zahir nash, tetapi terkadang bahkan sering sekali ia ditarik dari pesan tersirat yang ada di balik nash meski tidak diungkapkan secara tegas dalam nash yang ada.

I. Dasar Pemikiran Maqashidi Dalam Syari'at Islam

1. Dasar Pemikiran Maqashidi dalam Alquran

⁷⁸Abu Zakaria Muhyiddin Yahya bin Syarf al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab* (t.t: tp. t.t), jilid V, h. 5

Isyarat agar ajaran agama itu dipahami tidak secara tekstual (*harfiah*) namun harus kontekstual (*maknawi/maqashidi*) sangat banyak ditemukan dalam Alquran. Kontekstual maskudnya adalah, memahami satu ajaran dengan melihat kepada latarbelakang lahirnya ajaran tersebut, untuk kemudian dapat dikondisikan dan disesuaikan penerapannya dengan situasi dan keadaan yang mengitari satu masyarakat. Sebab ajaran agama itu diturunkan oleh Allah Swt bukan untuk kepentingan-Nya, tetapi kepentingan (masalahat) hamba-Nya. Oleh karena itu maka tugas umat manusia kemudian adalah melihat, menilik, memperhatikan dan menimbang selalu apa yang tepat bagi satu masyarakat sesuai dengan perubahan dan perkembangannya, dengan tetap mengacu kepada nilai-nilai universal yang dikandung nash-nash Alquran dan atau sunnah, namun kemaslahatan umat manusia juga tidak terabaikan.

Apa yang penulis kemukakan di atas berdasarkan hasil penelitian induktif konprehensif (*al-istqrâ' al-kâmil*) oleh para ulama terhadap Alquran dan Sunnah Rasulullah Saw. Mereka menyimpulkan bahwa tujuan (*maqshad*) diturunkannya Alquran tiada lain kecuali untuk melindungi dan mengembangkan kemaslahatan hamba. Kesimpulan itu selalu diungkapkan dalam sebuah kaedah singkat yaitu: جلب المصالح ودرء المفساد (mencari maslahat dan menolak mafsadat). Inilah secara ringkas tujuan daripada diturunkannya syari'at oleh Allah Swt.⁷⁹

Ibnu Qayyim menegaskan:

والقرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الإحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة⁸⁰

Alquran dan Sunnah Rasulullah Saw penuh dengan penyertaan alasan penetapan sebuah hukum (*ta'lilu al-ahkam*). Alasan itu dijelaskan dengan hikmah dan maslahat yang ada di balik ketentuan satu hukum. Penciptaan seluruh makhluk juga dijelaskan alasannya dengan hikmah dan maslahat dibalik penciptaannya. Demikian juga, setiap ketetapan

⁷⁹Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ud al-Yubi, *Maqashidu al-Syari'ah wa 'Alaqtuha bi al-Adillati al-Syar'iyyah* (Riyad: Dar al-Hijrah, 1998), h. 106

⁸⁰Ibnu Qayyim al-Jauziah, *Miftâhu Dar al-Sa'âdah wa Mansyuru Wilâyati al-Ilmi wa al-Irâdah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, t.t), jilid II, h. 22.

hukum dan penciptaan sesuatu selalu dijelaskan hikmahnya. Kalau seandainya jumlah penjelasannya dalam Alquran dan Sunnah sekitar seratus atau dua ratus tempat akan jelaskan di sini. Akan tetapi jumlahnya lebih dari seribu tempat dengan cara yang beragam”.

Demikian juga misalnya ditemukan pernyataan imam al-Ghazali:

ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة⁸¹

“Maksud (tujuan) syara’ terhadap makhluk ini ada lima, yaitu: menjaga agamanya, jiwanya, akalanya, keturunannya dan hartanya. Setiap yang bertujuan melestarikan kebutuhan dasar yang lima ini maka itu berarti maslahat (kebaikan bagi mereka), dan segala yang menghilangkannya maka itu berarti mafsadat (berbahaya)”.

Al-Imam al-Syathibi, tokoh yang paling populer berbicara tentang maqashid syari’ah juga menyatakan hasil kajiannya terhadap Alquran dan Sunnah:

والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره⁸²

“Pendapat yang *mu’tamad* (diperhitungkan) adalah bahwa berdasarkan hasil penelitian induktif yang kami lakukan terhadap syari’at ini maka disimpulkanlah bahwa, ia (syari’at itu) dibuat (oleh Tuhan) tidak lain hanyalah demi kemaslahatn hamba. Kesimpulan ini tidak akan dapat dibantah oleh siapapun termasuk al-Razi”.

Dasar pemikiran maqashidi dalam Alquran antara lain adalah firman Allah Swt berikut:

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ
وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ

Dan persiapkanlah dengan segala kemampuan yang kamu miliki untuk menghadapi mereka berupa kekuatan dan pasukan berkuda yang dapat menggetarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang-orang selain mereka, yang tidak kamu ketahui, tetapi Allah mengetahuinya.⁸³ (Q.S. al-Anfal: 60)

⁸¹Muhammad bin Muhammad al-Ghazali Abu Hamid, *al-Mustashfâ fi Ilmi al-Ushûl*, ed. Muhammad Abdussalam Abdusysyafi (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1413 H), h. 174.

⁸²Al-Syathibiy, *al-Muwâfaqât*, ed. Muhammad Muhyiddin Abdul Majid (Kairo: Dar al-Thalai’, 2010), jilid II, h. 3.

⁸³Kementerian Agama RI, *Al-Quran Tajwid Warna*, h. 184.

Perhatikanlah, dalam ayat ini dengan jelas Allah Swt memerintahkan agar dengan sekuat tenaga orang-orang baik itu mempersiapkan kekuatan (قُوَّة) yang pernah Nabi pertegas maksudnya dengan keahlian dan kemahiran *memanah*⁸⁴, serta menyiapkan ‘pasukan berkuda’ (مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ). Kekuatan (keahlian memanah) dan pasukan berkuda tersebut telah dijelaskan Allah secara tegas maksud dan tujuannya pada ayat di atas, yaitu untuk *menggentarkan nyali musuh-Nya dan musuh kaum muslimin* (تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ). Pertanyaannya adalah: Apakah untuk konteks saat ini ‘kekuatan’ (keahlian memanah) dan ‘pasukan berkuda’, seberapa banyak, masih dianggap relevan untuk menggentarkan musuh yang telah menggunakan alat-alat perang yang canggih seperti pesawat tempur, kapal perang yang canggih, rudal yang dapat ditembakkan antar benua, dan alat-alat canggih lainnya? Lalu apakah pesan lahir Alquran yang secara jelas menyebut ‘pasukan berkuda’ dan ‘kekuatan’ yang ketika itu dipertegas Nabi Saw dengan ‘memanah’, harus dipertahankan atau ditinggalkan sementara lalu mengembangkan maksud yang sesungguhnya dari ayat tersebut, yaitu mengimbangi kekuatan persenjataan musuh sesuai dengan perkembangan teknologi umat manusia? Penulis yakin tidak ada yang setuju bila makna lahir (*harfiah*) ayat di atas dipertahankan. Karena logika manusia mengatakan, tidak mungkin seperti itu maksud Tuhan Yang menurunkan ayat tersebut. Dengan menganalisa ayat ini maka semakin terasalah pentingnya penalaran atau pemikiran maqashidi dalam memahami dan menerapkan nash-nash Alquran dan Hadis atau Sunnah Rasulullah Saw.⁸⁵

Contoh yang lebih menarik lagi terkait dengan dasar pemikiran maqashid dalam Alquran adalah kisah yang pernah terjadi di zaman Nabi Musan dan Harun. Suatu ketika Nabi Musa as meminta Nabi Harun as menggantikan posisinya untuk mengurus dan

⁸⁴Penjelasan Nabi Saw di atas lihat antara lain pada kitab: Muslim, *al-Musnad al-Shahih al-Mukhtashar binaqli al-‘Adli ‘an al-‘Adli Ila Rasulillah Shallallahu ‘Alaihi wa Sallam*, ed. Muhammad Fuad Abd al-Baqi (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, t.t), jilid III, h. 1522. Lihat juga dalam kitab: Ibnu Katsir, *Tafsiru Alquran al-‘Azim*, ed. Sami bin Muhammad Salamah (t.t: Dar Thayyibah, 1999), h. 184.

⁸⁵Lihat: al-Kailani, *Atsar*, h. 5.

mengendalikan Bani Israil saat ia pergi ke satu tempat memenuhi panggilan Allah Swt. Lantas kemudian al-Samiri memunculkan fitnah dan menyesatkan Bani Israil dengan seekor lembu emas. Setelah Harun as berupaya meredam persoalan itu lalu beliau berijtihad dengan memandang mana yang lebih memenuhi unsur maslahat (*al-ashlah*) untuk sementara bagi umatnya ketika itu sambil menunggu Musa as pulang. Selanjutnya Musa as pun pulang. Melihat umatnya yang telah menyembah lembu emas karena propaganda al-Samiri beliau lantas menoleh ke Harun as sambil menyesalkan kelalaiannya. Musa as bertanya kepada Harun sebagaimana tercantum dalam Alquran: “*Apa yang membuatmu tidak mengikuti (apa yang ku katakan) saat kau lihat mereka sesat. Apakah engkau mengabaikan perintahku?*” Harun menjawab: “*Hai saudara seibuku, janganlah engkau tarik jenggotku dan kepalaku. Sesungguhnya aku hanya takut engkau katakan padaku, “Engkau telah memecah-belah antara Bani Israil dan engkau tidak memelihara amanatku”*”. (Q.S. Thaha: 90-94)⁸⁶

Ijtihad *maslahi* atau *maqashidi* yang dimaksud pada ayat di atas adalah sikap Nabi Harun as yang lebih mengedepankan kekhawatiran akan terpecah-belahnya Bani Israil ketimbang menyelesaikan secara tegas persoalan akidah umatnya yang telah rusak saat itu sementara sebelum Nabi Musa as kembali. Sebab dinilainya Musa as saudaranya itu lebih mampu bersikap tegas dalam mengatasi persoalan akidah mereka yang telah melenceng saat itu.⁸⁷

Ketika itu Nabi Harun as menyadari bahwa ia sedang dihadapkan dengan dua masalah: *pertama*, masalah *hifzu al-‘aqidah* (menjaga akidah). *Kedua*, masalah *hifzu al-jami’ah* (menjaga kesatuan), yang di dalamnya sekaligus akan terjaga masalah *hifzu al-anfus* (menjaga nyawa), *hifzu al-maal* (menjaga harta) dan *hifzu al-ukhuwwah baina al-ummah* (menjaga persaudaraan umat). Nabi Harun as saat itu mengedepankan masalah yang kedua. Pertimbangannya saat itu adalah karena persoalan ancaman

⁸⁶Ayat Alquran yang mengabadikan kisah di atas berbunyi:

قَالَ يَا هَارُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا (٩٢) أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي (٩٣) قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ
بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي (٩٤)

⁸⁷Ahmad al-Raisuni, *al-Ijtihād al-Maslahi; Masyrû’iyyatuhû wa manhajuhû* (makalah) (Riyadh: al-Mamlakatu al-‘Arabiyyatu al-Su’udiyyatu, Wizâratu al-Ta’lîmi al-‘Âliy. Jami’atu al-Imâm Muhammad bin Su’ûd al-Islâmiah. Marâkizu al-Tamayyuz al-Bahtsiy fi Fiqhi al-Qadhâyâ al-Mu’âshirah, 2010), h. 9-10.

perpecahan umat konfliknya akan lama dan menyelesaikannya butuh waktu panjang. Sedangkan persoalan penyimpangan akidah yang dialami umatnya suatu itu bersifat sementara saja yaitu sampai Musa as pulang. Dan dalam kenyataannya persoalan itu benar-benar hilang setelah Nabi Musa as kembali lalu menyelesaikannya.⁸⁸

Ijtihad maslahi atau maqashidi yang dilakukan Nabi Harun as yang dicantumkan Allah Swt dalam Alquran di atas merupakan dalil yang sangat kuat bagi anjuran berfikir maslahi atau maqashidi dalam memahami dan menyelesaikan setiap persoalan yang dihadapi.

2. Dasar Pemikiran Maqashidi dalam Sunnah Rasulullah

Orang yang memperhatikan sunnah Nabi Saw, baik perkataan maupun perbuatannya maka ia akan melihat dengan jelas sekali korelasi antara sunnah Nabi Saw dengan penalaran maqashidi dalam memahami dan menerapkan syari'at Islam. Bukti-buktinya akan dapat dilihat dengan jelas dengan memperhatikan contoh-contohnya dalam sunnah Nabi Saw, yaitu antara lain:

- a. Tampaknya dalil dari Sunnah Nabi Saw yang paling masyhur tentang kebolehan meletakkan atau menarik hukum berdasarkan maksud nash (*maqâshidu al-nash*) tidak hanya zahir nash (*zâhir al-nash*) saja adalah hadis riwayat Bukhari dan Muslim mengenai salat di Bani Quraizah sebagai berikut:

عن ابن عمر أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال لما رجع من الأحزاب لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي لم يرد ذلك منا فذكر للنبي (صلى الله عليه وسلم) فلم يعنف واحداً منهم

Dari Ibnu Umar bahwa Nabi Saw bersabda manakalah beliau kembali *al-Ahzab*: “Janganlah sama sekali salat asar siapapun dari kalian kecuali di Bani Quraizah”. Lalu sebagian mereka (sahabat) belum sampai sedangkan waktu asar telah tiba. Lantas sebagian mereka berkata: “Kita tidak boleh salat sampai tiba disana”. Sebagiannya lagi berkata: “Kita mesti salat. Bukan itu yang diinginkan beliau (Nabi Saw) dari kita.”⁸⁹

⁸⁸al-Raisuni, *al-Ijtihad*, h. 10

⁸⁹Maksudnya: bukan ‘tidak bolehnya salat sebelum tiba di Bani Quraizah’ yang diinginkan Nabi saw. Tetapi yang diinginkannya adalah rombongan sahabat harus mampu menempuh perjalanan secepatnya sehingga sebelum tiba waktu asar rombongan sahabat seharusnya sudah sampai ditujuan.

Peristiwa ini kemudian disampaikan kepada Nabi Saw, tetapi beliau tidak mencela satu pun dari sahabat.⁹⁰

Dalam memahami dan menerapkan nash hadis di atas para sahabat yang tergabung dalam perjalanan tersebut terbagi dua. *Pertama*, kelompok sahabat yang memahami bahwa yang diinginkan Nabi Saw sesungguhnya adalah agar para sahabat bergegas dalam perjalanan. Sehingga diharapkan sebelum tiba waktu asar rombongan telah sampai di Bani Quraizah, agar salat asar dilaksanakan di sana saja. Pandangan kelompok sahabat pertama ini sesungguhnya secara lahir telah menyalahi zahir nash hadis di atas. *Kedua*, kelompok sahabat yang memahami bahwa yang diinginkan Nabi Saw adalah, salat asar baru boleh dilaksanakan setelah sampai di Bani Quraizah meski pun sekiranya waktu telah habis. Kelompok kedua ini mengambil sikap mengambil zahir nash saja. Mengenai apa maksud Nabi Saw yang sebenarnya mereka serahkan kepada Allah Swt dan Rasul-Nya. Setelah sahabat kembali ke Madinah perbedaan dalam memahami dan menerapkan hadis perintah Nabi Saw tersebut dilaporkan. Tetapi Nabi Saw membenarkan kedua kelompok sahabat tersebut, tidak menyalahkan salah satunya. Hal yang ingin digarisbawahi adalah bahwa, dengan tidak adanya yang disalahkan Nabi Saw satu dari dua kelompok sahabat yang berbeda pendapat sebagaimana dalam hadis di atas menjadi dalil bagi bolehnya memakai kedua *manhaj* (metode) tersebut di atas dalam memahami nash agama.⁹¹ Hanya saja, jumhur ulama berpendapat bahwa manhaj yang paling tepat di antara dua kelompok sahabat di atas adalah manhaj pertama, yaitu sahabat yang memahami perintah Nabi Saw dalam hadis tersebut berdasarkan *maqshadnya* bukan zahirnya.⁹² Sedangkan sahabat yang memahaminya berdasarkan zahirnya tidak disalahkan Nabi Saw, menurut Ibnu Qayyim, tidak lain hanya karena mereka dinilai Nabi Saw telah berijtihad dengan pendapat mereka

⁹⁰Al-Humaidi, *al-Jam'u*, jilid II, h. 189.

⁹¹Jasir Audah, *al-Ijtihad al-Maqashidi; Majmu'atu Buhuts* (al-Syabkah al-'Arabiyyah li al-Abhats wa al-Nasyr, 2011), h. 3.

⁹²*Ibid*, h. 4.

itu. Sekiranya tidak karena demikian niscaya manhaj mereka ini tidak dibenarkan Nabi Saw.⁹³

- b. Suatu ketika Nabi Saw melarang umatnya di Madinah menyimpan daging kurban lebih dari tiga hari. Tujuan pelarangan tersebut dijelaskan sendiri secara langsung oleh Nabi Saw dengan menyatakan: **إِنَّمَا نَهَيْتُ عَنْهُ لِلدَّافَّةِ،** **الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَادَّخِرُوا** “*Sebenarnya aku melarang kalian karena ketika itu orang-orang Arab dari kampung (al-daffah) sedang datang ke kota. Sekarang, makanlah (daging kurban kalian), sedekahkan dan simpanlah*”.⁹⁴ Orang-orang yang datang tersebut adalah orang-orang miskin dari dusun yang tentunya harus disantuni saat itu. Sebab itu Nabi Saw melarang sahabat menyimpan daging kurbannya lebih dari bekal tiga hari. Artinya, daging yang boleh disimpan hanya untuk bekal tiga hari. Selebihnya harus disedekahkan kepada tetamu mereka yang datang dari kampung ketika itu.⁹⁵ Disini jelas sekali terlihat bahwa Nabi Saw memberikan contoh bagaimana hukum boleh atau tidaknya menyimpan daging kurban. Hukumnya tergantung keadaan, situasi dan kondisi. Bila tidak ada orang-orang yang perlu disantuni secara khusus maka hukum menyimpan daging kurban seberapa lama pun diperbolehkan. Sedangkan jika ada yang harus disantuni secara khusus maka tidak boleh. Pelajaran yang dapat diambil dari sini adalah bahwa, hukum itu dapat dikondisikan penerapannya. Pengkondisian penerapan hukum seperti ini disebut namanya dengan penerapan hukum berbasis penalaran maqashidi.

⁹³Pendapat Ibnu Qayyim di atas dapat dilihat antara lain dalam kitab: Ahmad bin Ali bin Hajar Abu al-Fadhli al-Asqalani al-Syafi'i, *Fathu al-Bari Syarhu Shahihi al-Bukhari* (Beirut: Daru al-Ma'rifah, 1379), jilid VII, h. 410.

⁹⁴Ahmad bin hambal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hambal*, ed. Syu'aib al-Arnauth (t.t: muassasah al-risalah, 1999), jilid XXXX, h. 293.

⁹⁵al-Kailani, *Atsar*, h. 1.

- c. Manakala Abdullah bin Ubay bin Salul membuat propokasi di Madinah, Umar meminta izin kepada Nabi Saw untuk membunuh si Munafik yang sangat berbahaya itu. Nabi Saw tidak mengizinkan. Kata Nabi: **دَعَاهُ لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ** “Jangan, agar orang-orang tidak mengatakan bahwa Muhammad membunuh sahabatnya sendiri”.⁹⁶ Dalam peristiwa ini, tampak jelas, Nabi Saw menunjukkan betapa pentingnya mempertimbangkan efek positif dan negatif dari satu tindakan (*al-nazru fi ma’âlâti al-af’âl*) sebelum melakukannya. Meski sesungguhnya Abdullah bin Ubay bin Salul sudah sangat wajar dihabisi nyawanya yang karenanya Umar menawarkan diri untuk bertindak membunuhnya namun Nabi Saw melarangnya. Tidak lain yang dipertimbangkan Nabi Saw kecuali karena khawatir muncul isu bahwa ajaran Muhammad Saw itu tidak benar, sebab ternyata mau dan tega membunuh sahabatnya sendiri.⁹⁷ Sebab Abdullah bin Ubay bin Salul sesungguhnya adalah seorang kafir yang menyembunyikan kekafirannya. Ia menyatakan diri sebagai muslim namun sesungguhnya ia bukan muslim. Sehingga menurut khalayak ramai si Munafik ini adalah muslim. Bila Nabi Saw mengizinkan Umar membunuhnya maka isu yang akan tersebar adalah: seorang muslim (sahabat) telah dibunuh oleh Muhammad. Efek negatif inilah yang diantisipasi oleh Nabi Saw. Hal tersebut kemudian tentu akan membuat orang berfikir memeluk agama Islam, dan tindakan itu justru akan merusak citra Islam ke depan. Pertimbangan semacam ini kemudian menjadi satu prinsip hukum (kaedah fikih) dalam ajaran Islam, yang oleh Syathibi menyebutnya dengan: **النظر في مآلات الأفعال معتبر** “Pertimbangan efek positif-negatif (*ma’âl*) dari tindakan مقصود شرعاً

⁹⁶Al-Humaidi, *al-Jam’u*, jilid II, h. 256.

⁹⁷Hasan bin Abd al-Hamid Bukhari, *Manhaju al-Jam’i baina al-Maqâshid wa al-Nushûsh wa Atsaruhû fi Dirâsati al-Qadhâya al-Fiqhiyyah al-Mu’âshirah* (Riyadh: t.p, 2010), h. 535.

diakui sebagai tujuan syara".⁹⁸ Kaedah ini sangat dekat dengan kaedah *Saddu al-Zari'ah* (menutup celah menuju bahaya), yaitu kaedah yang melarang perbuatan yang pada dasarnya boleh untuk menghindari yang tidak boleh terjadi (bahaya yang serius).⁹⁹

- d. Hadis Nabi tentang alasan pelarangan ziarah kubur pada permulaan Islam, lalu kemudian setelah agama Islam begitu kuat di dada para sahabat barulah kemudian Nabi Saw membolehkannya, dengan sabdanya: **كُنْتُمْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوا الْقُبُورَ، فَإِنَّهَا تَذَكَّرُ فِي الدُّنْيَا وَتَذَكَّرُ الْآخِرَةَ**
"Dahulu aku melarang kalian ziarah kubur. (sekarang) ziarahlah. Sebab ia (ziarah kubur itu) mengingatkan kamu di dunia dan mengingatkan pada akhirat".¹⁰⁰ Dalam hadis ini jelas sekali Nabi Saw melakukan antisipasi kemusyrikan yang mungkin saja akan terjadi bila ziarah kubur di awal Islam dibolehkan. Sebab salah satu tradisi kemusyrikan pada Arab jahiliah adalah meminta keselamatan pada arwah leluhur mereka. Demi mengantisipasi hal tersebut agar tidak terulang maka sementara waktu Nabi Saw melarang ziarah kubur.¹⁰¹ Dalam contoh ini Nabi Saw jelas sekali ingin mengajarkan kepada umatnya agar berfikir maqashidi, yang salah satu turunan kaedahnya adalah pengkondisian hukum.
- e. Ketika Sa'ad bin Ibrahim menderita sakit keras beliau bertanya kepada Nabi apakah ia boleh menyedekahkan sebanyak 2/3 dari keseluruhan hartanya, sebab ahli waris yang ditinggalkannya hanya satu orang anak perempuan, dan jika sisa dari 2/3 itu saja untuk anaknya tersebut sudah cukup banyak? Nabi menjawab: 'Jangan'. 'Bagaimana kalau setengahnya?', tanya Sa'ad lagi. Nabi

⁹⁸Abu Ishak Al-Syathibiy, *al-Muwafaqaat*, ed. Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, (Riyadh: Maktabah al-Sa'i, 2010) jilid IV, h. 87.

⁹⁹Bukhari, *Manhaj*, h. 534.

¹⁰⁰Badruddin al-'Aini, *Umdat al-Qâri Syarh al-Bukhari* (Beirut: Dar Ihya al-Turats, t.t), jilid VIII, h. 69.

¹⁰¹Lihat antara lain: Muhammad bin Salih bin Muhammad al-Utsaimin, *Syarh Riyadhu al-Shalihin* (Riyadh: Dar al-Wathan, 1426 H), jilid III, h. 472

menjawab: ‘Jangan’. ‘Kalau sepertiganya?, lanjut Sa’ad. Nabi menjawab: **الثالث والثالث كثير أو كبير إنك إن تذر ورتتك أغنياء خير من أن** **تدعهم عالة ً يتكفون الناس**¹⁰² (Ya, sepertiga. Sepertiga itu pun sebenarnya sudah banyak’. Sesungguhnya bila engkau tinggalkan keluargamu dalam keadaan kaya akan lebih baik daripada engkau tinggalkan mereka miskin, mengharap belas kasih orang lain). Sementara itu, ketika Umar menyedekahkan separuh hartanya dan Abu Bakar malah semua harta miliknya, Nabi Saw tidak melarang keduanya. Terhadap Abu Bakar ketika itu Nabi Saw hanya bertanya: “Apa yang engkau sisakan untuk keluargamu?”. Abu Bakar menjawab: “Aku tinggalkan untuk mereka itu Allah dan Rasul-Nya”¹⁰³. Mengapa sikap Nabi Saw berbeda kepada Abu Bakar dan Sa’ad bin Ibrahim? Apakah Nabi Saw tidak konsisten dalam ajarannya? Tidak mungkin. Sebab Nabi Saw senantiasa dibimbing Allah Swt dalam menjalankan ajaran agama Islam ini. Dan bila beliau keliru maka Allah akan segera meluruskannya. Jika demikian maka berarti sikap Nabi Saw yang berbeda terhadap dua sahabat tersebut tadi pasti memiliki pesan hukum yang sangat penting. Yaitu bahwa, pertimbangan maqashidi harus selalu hadir dalam meletakkan sebuah hukum. Syathibi mengutip penjelasan Ibnu Arabi yang mengatakan bahwa: Apa yang Nabi Saw lakukan di atas pertimbangannya adalah karena sifat tawakkal Abu Bakar dinilai Nabi Saw lebih tinggi daripada Sa’ad bin Ibrahim dan sahabat lainnya. Sebab ketika itu juga Abu Lubabah dan Ka’ab bin Malik yang ingin berinfak lebih dari sepertiga hartanya ditolak oleh Nabi dan hanya menerima sepertiga dari keseluruhan harta yang bersangkutan.¹⁰⁴ Menegakkan agama dengan menyumbangkan harta di jalan Allah memang sangat terpuji. Inilah tentunya yang dimaksudkan Sa’ad bin Ibrahim. Namun meninggalkan anak cucu dalam keadaan kecukupan secara

¹⁰²Al-Humaidi, *al-Jam’u*, jilid I, h. 98.

¹⁰³Abdullah al-Hakim, *al-Mustadrak ‘Ala al-Shahihain*, ed. Mustafa Abdul Kadir Atha (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), jilid I, h. 574.

¹⁰⁴Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, ed. Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan Aalu Salman, jilid III, h. 71.

finansial lebih besar pahalanya ketimbang menginfakkan semua harta yang ada. Hal ini tentunya jika diyakini bahwa anak cucu yang ditinggalkan tidak sanggup hidup dalam kesulitan secara ekonomi. Sedangkan jika diyakini sanggup, maka menginfakkan seluruh harta menjadi boleh. Inilah perbedaan yang dilihat Nabi Saw antara Abu Bakar dan sahabat lainnya.

- f. Apabila dalam keadaan hujan maka bacaan *hayya 'ala as-salâh* dirubah sahabat menjadi: *shallû fi buyûtikum* (salatlah kamu di rumah kamu masing-masing)! Keterangan ini terdapat dalam hadis yang diriwayatkan oleh dua perawi hadis kawakan, imam Bukhari dan imam Muslim sebagai berikut¹⁰⁵:

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لِمُؤَدِّبِهِ فِي يَوْمٍ مَطِيرٍ إِذَا قُلْتَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَلَا تَقُلْ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ قُلْ صَلُّوا فِي بُيُوتِكُمْ فَكَانَ النَّاسَ اسْتَنْكَرُوا قَالَ فَعَلَهُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي إِنَّ الْجُمُعَةَ عَزْمَةٌ وَإِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أُخْرِجَكُمْ فَتَمَشُونَ فِي الطِّينِ وَالذَّحْضِ

“Ibnu Abbas suatu hari berkata kepada *muazzin* (tukang azan)-nya saat hujan turun, “bila engkau telah mengucapkan, أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ maka jangan ucapkan, حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ Tapi ucapkanlah, صَلُّوا فِي بُيُوتِكُمْ (salatlah kamu di rumah kamu masing-masing). Karena Ibnu Abbas menangkap sikap keheranan di wajah sahabat lain, lalu beliau menjelaskan: “hal seperti ini telah pernah dilakukan orang yang lebih baik dariku (yakni Rasulullah Saw). Aku tidak suka menyulitkan kalian. Jika kalian dipanggil maka kalian pasti akan melewati tanah dan lumpur yang licin”.

Dengan memperhatikan contoh-contoh sunnah di atas maka paling tidak ada dua pesan yang dapat ditangkap:

Pertama, Sunnah seperti di atas menjadi faktor pengaruh terbesar bagi lahirnya kaedah-kaedah universal dalam dunia hukum Islam yang membuat hasil ijtihad seorang mujtahid

¹⁰⁵al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, ed. Muhammad Zuhair bin Nashir al-Nashir (t.t: Dar Thuqu al-Najat, 1422 H), jilid II, h. 6; Muslim, *al-Musnad al-Shahih al-Mukhtashar binaqli al-'Adli 'an al-'Adli Ila Rasulillah Shallallahu 'Alaihi wa Sallam*, ed. Muhammad Fuad Abd al-Baqi (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, t.t), jilid I, h. 485.

menjadi lurus dan sesuai dengan maksud-maksud Sang Pembuat Syari'at (*maqashid al-Syari'*) bagi hamba-Nya. Kaedah-kaedah itu antara lain misalnya:¹⁰⁶

- a. الأصل في الأحكام العقلية لا التعبدية (Hukum itu pada dasarnya bersifat *ta'qquliah* [logika] bukan *ta'abbudiah* [ibadah semata]). Senada dengan kaedah di atas 'Allal al-Fasi menyatakan: أن الديانة الإسلامية مبنية على العقل وعلى النظر (Agama Islam ini dibangun di atas akal dan pikiran).¹⁰⁷
Namun perlu segera diketahui bahwa, *al-ahkam* (hukum-hukum) yang dimaksud dalam kaedah ini adalah hukum yang berkaitan dengan *mu'amalat* (hubungan antar sesama manusia), bukan ibadah *mahdah*.
- b. وجوب فهم جزئيات الشريعة على ضوء كلياتها (memahami ajaran yang bersifat partikular wajib mengacu kepada ajaran yang bersifat universal)
- c. أن من الأعمال الشرعية ما هو غير مقصود لنفسه وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها وهي المصالح التي شرعت لأجلها (di antara perbuatan-perbuatan syara' itu ada yang tidak menjadi tujuan sesungguhnya, yang dituju justru hal lain, yaitu semangat yang tersembunyi padanya, dan semangat tersebut adalah masalahat yang menjadi alasan sesuatu itu disyari'atkan)
- d. أن من ابتغى في التكاليف الشرعية غير ما شرعت له فقد ناقض (dalam hal-hal yang terkait dengan hukum *taklifi*, siapa menginginkan selain yang disyari'atkan baginya maka ia berarti telah melawan syari'at, dan setiap orang yang melawannya berarti perbuatannya dalam apa yang ia lawan itu dianggap batal)

¹⁰⁶al-Kailani, *Atsaru*, h. 1

¹⁰⁷al-Fasi, *Maqashidu*, h. 07.

- e. أن التكاليف كلها راجعة الى مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم (semua kewajiban bertumpu pada maslahat hamba, di dunia dan akhirat)

Kedua, Sunnah yang ditunjukkan Nabi Saw seperti di atas juga mengandung pesan yang sangat kental bahwa:

- a. Memahami satu ajaran haruslah menggunakan penalaran maqashidi (*al-fahmu al-maqashidi*), yaitu penalaran yang berbasis hikmah dan maslahat yang ingin dicapai dari satu ajaran.¹⁰⁸ Ibnu Tamiah pernah berkata: *من فهم حكمة الشارع كان هو الفقيه حقا* (Siapa yang telah memahami hikmah kebijaksanaan (yang dibuat) Pembuat Syari'at (*al-Syari'*) maka dia berarti benar-benar ahli fikih).¹⁰⁹
- b. Manhaj (metode atau sistem) Nabi Saw dalam menilik dan mempertimbangkan penetapan hukum syara' adalah: memperhatikan *maqashid*, baik maqashid parsial (*juz'iy*) maupun maqashid universal (*kulliy*). Itulah sebabnya para ulama terdahulu meletakkan pertimbangan *maqashid syari'ah* sebagai prinsip yang paling mendasar saat mereka menggunakan sunnah Nabi Saw sebagai dalil hukum.¹¹⁰
- c. Allah Swt sebagai Pembuat Syari'at menurut penulis sesungguhnya hanyalah menurunkan cara membuat dan mengkondisikan hukum, bukan poin-poin hukum baku yang tidak dapat dikondisikan sama sekali dalam perkembangan, perubahan dan perbedaan kebudayaan dan peradaban umat manusia. Penjelasan mengenai ini akan lebih rinci dalam pembahasan lanjutan dalam disertasi ini.

¹⁰⁸al-Kailani, *Atsar*, h. 2

¹⁰⁹Taqiyuddin Abu al-Abbas Ahmad bin Abdul Halim Ibnu Taimiyyah al-Harrani, *al-Fatawa al-Kubra*, ed. Muhammad Abdul Kadir 'Atha dan Mustafa Abdul Kadir 'Atha (t.t: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1987), jilid VI, h. 172.

¹¹⁰al-Kailani, *Atsar*, h. 2.

Demikianlah isyarat penalaran maqashidi yang terdapat dalam Alquran dan Sunnah rasulullah Saw. Tradisi Alquran dan Sunnah – sebagaimana dapat diperhatikan dalam kutipan-kutipan ayat dan hadis di atas – yang banyak sekali menyertakan alasan bagi satu ajaran syara’ menjadi isyarat yang begitu jelas bagi orang yang memperhatikan bahwa ada masalah, manfaat dan kebaikan yang menjadi target-target (*ghayaat*) dan tujuan-tujuan (*maqashid*) dari setiap ajaran yang ada. Bila berkaitan dengan hubungan sosial (*mu’amalat*) maka cara-cara yang dapat ditempuh untuk mencapai target dan tujuan tersebut haruslah dipahami bersifat kondisional dan situasional, tidak bersifat permanen, kaku dan mengikat. Demikian itu agar sifat syari’at yang menginginkan masalah umat manusia dapat senantiasa terjaga dan terlindungi.

J. Prinsip-prinsip pemikiran maqashidi

Ada beberapa prinsip yang mesti dipahami dengan baik untuk dapat berpikir maqashidi sebagai berikut.

1. Memperhatikan makna zahir dan makna maqashidi secara proporsional

Makna zahir dan makna maqashid pada setiap nash Alquran dan Sunnah mestilah sama-sama diperhatikan secara cermat dan berimbang. Demikian itu agar tidak terabaikan nash-nash Alquran dan Sunnah di satu sisi dan agar tidak ada benturan antara nash dengan realita kehidupan di sisi lain. Kaedah yang paling tepat dalam hal antara lain adalah kaedah berikut:

يَنْبَغِي أَنْ يُنْظَرَ فِي الْمَعْنَى إِلَى الظُّهُورِ وَالْخَفَاءِ فَحَيْثُ يَظْهَرُ ظُهُورًا كَثِيرًا فَلَا
بَأْسَ بِاتِّبَاعِهِ وَتَخْصِيصِ النَّصِّ بِهِ أَوْ تَعْمِيمِهِ عَلَى قَوَاعِدِ الْقِيَاسِ ، وَحَيْثُ يَخْفَى
أَوْ لَا يَظْهَرُ ظُهُورًا قَوِيًّا فَاتِّبَاعُ اللَّفْظِ أَوْلَى

Sepatutnya makna dari satu lafaz haruslah diperhatikan apakah ia tampak jelas atau samar. Jika tampak sangat jelas maka tak mengapa mengikutinya serta *mentakhshish* nash dengannya atau men-*ta'mim*-nya berdasarkan kaedah kias. Sedangkan jika ia samar atau tidak terlalu jelas dan kuat maka mengikuti (zahir) lafaz lebih baik.¹¹¹

Artinya, apabila makna kontekstual dan maqashidi dari satu nash sangat jelas maka mengikuti makna tersebut lebih baik, bahkan terkadang wajib. Sedangkan apabila makna tersebut samar maka mengikuti zahir nash lebih baik dan lebih selamat.

Imam Syathibi, sebagaimana dikutip Ibrahim Zaid al-Kailani menyatakan:

العَمَلُ بِالظُّوَاهِرِ أَيْضًا عَلَى تَتَبِعٍ وَتَغَالٍ بَعِيدٍ عَنِ مَقْصُودِ الشَّارِعِ، كَمَا أَنَّ
إِهْمَالَهَا إِسْرَافٌ أَيْضًا¹¹²

Mengamalkan semata zahir nash secara tekstual sebenarnya jauh atau tidak sejalan dengan maksud dan tujuan Sang *Syari'* demikian juga jika sama sekali mengabaikannya (nash termasuk tindakan melampaui batas (*israaf*)).

Kaedah maqashidi diatas dijelaskan oleh Zaid al-Kailani lebih lanjut bahwa maksudnya adalah: mempertahankan makna leksikal (*al-ma'na al-qamusiy*) dan mengabaikan sama sekali makna maqashidi dalam satu nash, tidak akan dapat mewujudkan tujuan sesungguhnya yang diinginkan oleh Sang Pembuat nash tersebut. Sebab menurutnya, hukum adalah sarana yang digunakan untuk mencapai tujuan. Karena itu maka seorang mujtahid mestilah berusaha selalu berada di antara dua sisi berikut:

- Memperhatikan makna *lafziy* (*i'tibar al-mabani*)
- Memperhatikan makna maqashidi (*i'tibar al-ma'ani*)¹¹³.

Demikianlah, memperhatikan makna maqashidi memang mutlak dibutuhkan, namun mengesampingkan makna zahir nash juga tidak dibenarkan, jika sampai pada tahap mengabaikan dan meninggalkannya sama sekali.¹¹⁴ Prinsip ini sangat perlu diperhatikan setiap kali memahami dan menerapkan nash, agar tidak ada kesan benturan antara makna

¹¹¹Ibnu Daqiq al-'Id, *Ihkamu al-Ahkam Syarhu 'Umdat al-Ahkam*, ed. Mustafa Syekh Mustafa dan Mudassir Sundus (t.t: Muassasah al-Risalah, 2005), jilid I, h. 349.

¹¹²Syathibi, *al-Muwafaqaat*, ed. Muhammad Muhyiddin Abdul Majid, jilid III, h. 72.

¹¹³al-Kailani, *Atsar*, h. 2.

¹¹⁴Abdurrahman Ibrahim Zaid al-Kailani, *Qawa'id al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syathibiy 'Ardhan wa Dirasatan wa Tahlilan* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2000), h. 252.

kontekstual yang berhasil ditangkap dari nash dimaksud dengan tuntutan makna tekstual. Imam Syathibi kemudian menegaskan bahwa: *manhaj* seperti inilah yang ditempuh oleh mayoritas ulama, dan di atas prinsip inilah penalaran maqashid syari'ah dikembangkan.¹¹⁵

Alasan pentingnya memperhatikan makna maqashidi nash agama – masih menurut imam Syathibi adalah sebagai berikut: dengan melakukan kajian menyeluruh (*itiqua'*) dan dengan membuka-buka lembaran nash-nash syara' maka disimpulkanlah bahwa, sering sekali makna lafzi dari satu nash ternyata bukan merupakan tujuan sebenarnya yang ingin dicapai, tetapi adalah makna tersembunyi yang ada di balik redaksi nash tersebut.

Contohnya antara lain adalah hadis Nabi Saw berikut: **اَكْفُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا**

تُطِيقُونَ¹¹⁶ (*lakukan dari amal-amal ibadah itu yang kamu sanggupi*). Dimana apabila dilihat kepada makna lafaznya maka bisa saja dipahami bahwa hadis ini menganjurkan umat untuk mempersedikit ibadah dan bahkan menghentikan aktifitas ibadah secara total dengan dalih 'tidak sanggup lagi', lalu mengajukan dalil hadis di atas yang seolah-olah mengatakan bahwa beribadah itu dilakukan semampunya saja! Tentulah bukan ini maksud hadis di atas! Maksudnya yang sebenarnya adalah, agar seorang hamba jangan menghabiskan keseluruhan waktunya untuk beribadah. Namun pada saat-saat tertentu dan terasa ringan saja. Kalau sudah letih atau mengantuk maka istirahatlah dahulu! Sebab dikhawatirkan jika dipaksakan maka justru muncul rasa bosan lalu sama sekali meninggalkan ibadah¹¹⁷. Demikianlah contoh hadis yang sama sekali tidak boleh dilihat kepada tunjukkan *lafziy*-nya saja, tetapi haruslah kepada makna maqashidi-nya.

Demikian juga misalnya dengan firman Allah Swt: **فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ** Dengan digunakan-Nya kata **فَاسْعُوا** yang akar katanya adalah **سَعَى** yang mengandung makna antara lain: 'bergegas' atau 'berlari-lari kecil', pastilah maksud ayat ini bukan perintah untuk berlari-lari kecil atau bergegas dengan tergesa-gesa untuk pergi mengingat Allah

¹¹⁵Syathibi, *al-Muwafaqaat*, ed. Muhammad Muhyiddin Abdul Majid, jilid II, h, 222; al-Kailani, *Qawa'id*, h. 253.

¹¹⁶Badruddin al-'Aini, *Umdat al-Qari Syarh al-Bukhari* (Beirut: Dar Ihya al-Turats, t.t), jilid I, h. 239.

¹¹⁷al-Kailani, *Qawa'id*, h. 255.

Swi sesuai dengan tunjukan makna *lafziah*-nya. Tetapi maksud yang sesungguhnya adalah: agar kaum muslimin senantiasa menjaga dengan baik pelaksanaan salat jumat dan meninggalkan segala sesuatu yang membuatnya tidak dapat melakukannya dengan baik apabila telah datang panggilan untuk menghadirinya¹¹⁸.

Masih berkaitan dengan masalah di atas, terdapat juga misalnya hadis Nabi Saw yang seolah-olah secara makna leksikal melarang umatnya melakukan puasa terus-menerus tanpa jeda hari. Dimana suatu hari Nabi Saw ditanya tentang seorang yang berpuasa dengan cara tersebut, lalu beliau menjawab: لا صام ولا أفطر (orang itu tidak dihitung puasa dan tidak pula dihitung tidak puasa). Hadis ini tidak boleh tentunya dipahami dengan cara semata memandang kepada makna *lafziah*-nya. Sebab jika dipandang sedemikian maka akan dipahami bahwa Nabi Saw melarang sama sekali melakukan puasa bersambung tanpa jeda hari. Sedangkan kenyataannya beliau sendiri melakukan puasa dengan cara tersebut demikian juga sebagian generasi salaf. Dengan demikian maka berarti maksud hadis di atas adalah larangan puasa bersambung bagi yang sebenarnya ada unsur memaksakan diri di sana, atau orang yang apabila melakukannya maka akan banyaklah hak dan kewajiban dirinya atau orang lain yang terabaikan atau sebab-sebab lainnya. Untuk orang-orang seperti inilah sesungguhnya maksud hadis tersebut¹¹⁹.

Demikianlah antara lain alasan-alasan yang menunjukkan bahwa makna *lafzi* dan makna *maqashidi* mesti selalu sama-sama dipertimbangkan dalam memahami dan menerapkan nash-nash ajaran agama ini. Sebab jika tidak maka akan terjadilah kekeliruan demi kekeliruan dalam memahaminya. Oleh karena itu maka siapapun yang memperhatikan pemikiran hukum yang dibangun para ulama fikih dan usul fikih maka pastilah akan melihat bahwa mereka semua menekankan agar zahir dan makna lafaz harus sama-sama dipertimbangkan. Mereka menganggap keliru bila ada seorang miftahid yang hanya melihat satu lafaz dari satu sisi saja lalu mengabaikan sisi lainnya¹²⁰.

¹¹⁸*Ibid.*

¹¹⁹*Ibid*, h. 256.

¹²⁰*Ibid*, h. 257

Ibnu Qayyim mencela sekaligus orang-orang yang terlalu berpegang pada zahir nash dan yang sama sekali mengabaikannya. Beliau mengatakan:

وأصحاب الرأي والقياس حملوا معاني النصوص فوق ما حملها الشارع
وأصحاب الألفاظ والظواهر قصرُوا بمعانيها عن مراده^{١٢١}

Para pendukung logika dan qias, mereka meletakkan makna nash di atas batas yang diletakkan Sang Pembuat Syari'at (*al-Syari'*). Sedangkan para pendukung Zahiriah, mereka meletakkan makna nash terlalu rendah sehingga tidak mencapai apa yang dimaksud.

Orang yang benar adalah orang yang benar-benar mampu memadukan antara tuntutan makna zahir dan makna maqashidi. Orang-orang seperti inilah barangkali yang dimaksudkan Nabi Saw dalam sabdanya:

يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وتأويل الجاهلين^{١٢٢}

Ilmu ini akan diemban kelak disetiap generasi oleh orang-orang yang adil diantara mereka. Mereka akan menjaganya dari penyimpangan orang-orang yang sangat keras dan ketat, dan dari tipuan para pendusta serta penafsiran orang-orang bodoh

2. Meyakini bahwa syari'at Allah Swt mengandung hikmah dan bertujuan mewujudkan maslahat hamba.

¹²¹Ibnu al-Qayyim al-Jauziah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, jilid I, h. 222.

¹²²Hadis di atas diriwayatkan oleh Ibnu Jarir al-Thabari, al-Khatib, Ibnu Uday, al-Daruquthniy, al-Khallal dan al-Qadhi Ismail. Mereka meriwayatkannya dari lebih dari satu sahabat. Memang semua sanadnya lemah. Akan tetapi dipandang kuat oleh Ibnu Qayyim, karena jalan periwatannya begitu banyak. Imam Ahmad juga menilainya sebagai hadis yang memiliki sanad sahih. Hadis di atas juga dipandang kuat sanadnya oleh ulama besar bernama Ibnu al-Wazir, karena jalan periwatannya yang cukup banyak menurutnya. Demikian juga al-Hafiz Ibnu Abdu al-Barr dan al-'Uqaili. Mereka adalah orang-orang terpercaya yang sangat banyak menelaah hadis. Dengan demikian maka hadis di atas dapat diperpegangi. Lihat: al-Qaradhawi, *Dirâsatu*, h. 41

Hal ini sangat penting. Sebab Sang Pencipta Yang Mahabijaksana lagi Mahamengetahui segala sesuatu tidak mungkin menurunkan untuk makhluk-Nya syari'at yang tidak mengandung hikmah dan tidak menjamin kemaslahatan hamba-Nya, syari'at yang menyulitkan dan memudaratkan bagi kehidupan umat manusia. Ini semua tentu hal yang mustahil bagi-Nya. Sebab Dia adalah Zat yang mengetahui segalanya. Tidak ada yang luput dari pengetahuannya sesuatu apa pun. Sebagaimana firman-Nya:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ

“*Sesungguhnya Allah, tidak ada yang luput dari-Nya sesuatu apa pun yang ada di langit dan bumi*”. (Q.S. Ali Imran: 5)

Setiap orang yang ingin melakukan ijtihad dalam agam Islam mestilah meyakini bahwa setiap ajaran yang disyari'atkan Allah Swt pasti memiliki banyak tujuan (*maqashid*) yang akan dicapai serta mengandung maslahat yang akan diwujudkan bagi hamba-Nya, baik di dunia maupun di akhirat. *Maqashid* tersebut – pada selain *ibadah* – dapat diketahui dan bahkan harus dicari, agar dibangun di atasnya pengembangan dan penegakan hukum dari satu sisi dan agar hati menjadi lebih damai dan tenang sehingga lebih menerima bagi apa-apa yang disyari'atkan untuknya. *Maqashid* dan hikmah serta maslahat tersebut wajib diketahui oleh para ahli fikih. Sehingga mereka benar-benar sampai pada kesadaran bahwa tidak ada syari'at Allah Swt yang tidak mengandung hikmah dan maslahat. Ibnu Qayyim al-Jauziah dalam hal ini menyatakan sebagai berikut:

إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل¹²³

Sesungguhnya syari'at ini, bangunan dan pondasinya berdiri di atas hikmah dan maslahat hamba, di dunia dan akhirat. Ia (syari'at) semuanya keadilan, semuanya rahmat, semuanya maslahat, semuanya hikmah. Sebab itu maka setiap masalah yang keluar dari keadilan menuju kezaliman, dari rahmat menuju kebalikannya, dari maslahat menuju

¹²³Muhammad bin Abi Bakar Ayyub al-Zara'i Abu Abdillah Ibnu al-Qayyim al-Jauziah, *I'lamu al-Muwaqqi'in*, jilid III, h. 3

mafsadat (kerusakan), dari hikmah menuju kesia-siaan, maka itu semua tidaklah bagian dari syari'at, meskipun sungguh-sungguh dicari *ta'wil*-annya.

3. Memandang syari'at Islam secara integral

Siapun yang ingin memahami syari'at ini secara benar, sesuai dengan apa yang diinginkan Allah Swt sebagai Zat Yang Menurunkannya, dan sebagaimana yang didakwahkan Rasulullah, serta seperti yang dipahami para sahabat dan orang-orang yang mengikuti jalan mereka dengan baik, maka yang bersangkutan tidak dibenarkan memandang dan mendekati nash-nashnya secara sebelah-sebelah/parsial (*mujazza'ah*) dan acak/tak memiliki metodologi, seperti tanah yang dicakari ayam (*muba'tsarah*), dan sama sekali tidak mengkaitkan antara satu dengan lainnya. Ini tidak benar. Yang benar adalah, yang bersangkutan hendaklah memahaminya secara integral-komprehensif. Nash yang satu haruslah dikaitkan dengan nash lainnya. Bahkan jika ada banyak nash yang saling terkait maka semuanya harus ditemukan dan dianalisa, agar yang satu dapat menafsirkan yang lainnya, yang satu dapat menjadi pijakan bagi yang lain, lalu kemudian menarik kesimpulan. Orang yang dapat melakukan yang demikian maka akan dapatlah ia senantiasa memberi jawaban dan jalan keluar bagi masalah-masalah yang tidak dapat dipecahkan orang lain.¹²⁴

4. Pemikiran maqashidi yang hendak diterapkan tidak bertentangan dengan nash-nash khusus yang eternal

Nash-nash khusus adalah nash-nash yang secara khusus dan tegas menyebutkan cara yang harus ditempuh dalam mewujudkan dan menjaga nilai-nilai universal syari'at Islam (maqashid syari'ah). Contohnya, untuk mewujudkan keadilan dalam pembagian harta warisan maka Allah Swt menurunkan ayat-ayat yang secara langsung menentukan bagian masing-masing ahli waris, demikian juga seperti ketentuan (*hadd*) hukuman pelaku zina,

¹²⁴*Ibid*, h. 149

hukuman pidana pencurian, nilai diyat (tebusan darah korban pembunuhan), masa iddah, dan lain sebagainya yang berbicara tentang ketentuan yang ditetapkan Alquran.¹²⁵

Pertanyaannya adalah: apakah ketentuan-ketentuan yang telah ditunjuk Allah Swt dalam menjaga dan melestarikan nilai-nilai universal syari'at Islam seperti di atas dapat diubah dalam penerapannya?

Untuk memperkuat prinsip di atas berikut ini penulis kutip pandangan para ulama.

Imam Syathibi menolak secara tegas jika sarana pencapaian maqashid yang ditunjuk langsung oleh Alquran dapat diubah atau dikembangkan. Misalnya, hukuman rajam bagi pelaku zina yang *muhsan* sebagai cara yang ditunjuk langsung oleh Alquran untuk mencapai maqashid *Syari'* Syathibi melihatnya tidak dapat diganti dengan cara apapun; hukuman potong tangan tidak dapat diganti dengan hukuman apa saja, dan semua hukuman yang telah ditetapkan caranya dalam Alquran tidak dapat diubah dan dan diganti. Alasannya secara tegas dikemukakan Imam Syathibi sebagai berikut:¹²⁶

إن المصلحة وإن علمناها على الجملة؛ فنحن جاهلون بها على التفصيل فقد علمنا أن حد الزنى مثلا لمعنى الزجر بكونه فى المحصن الرجم، دون ضرب العنق، أو الجلد إلى الموت، أو إلى عدد معلوم، أو السجن، أو الصوم، أو بذل مال كالكفارات، وفي غير المحصن جلد مائة وتغريب عام دون رجم، أو القتل أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها، إلى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة فى العقل. هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره، وإذا لم نعقل ذلك -ولا يمكن ذلك للعقول- دل على أن فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها، وهكذا يجري الحكم فى سائر ما يعقل معناه^{١٢٧}

Sesungguhnya maslahat, meski kita dapat mengetahuinya secara global namun tidak dapat mengetahuinya secara rinci. Sebagai contoh, kita mengetahui bahwa tujuan hukuman perbuatan zina adalah untuk menimbulkan efek jera. Akan tetapi kita tidak dapat mengetahuinya lagi mengapa harus dengan cara dihukum rajam bagi pelaku yang sudah menikah (*muhsan*), tidak dengan dipancung, atau didera (dicambuk) sampai mati atau sebanyak bilangan tertentu, tidak pula dengan dipenjarakan, diwajibkan puasa, atau didenda seperti layaknya membayar kifarat. Sedangkan untuk pelaku yang belum

¹²⁵Baltaji, *Manhaj*, h. 122.

¹²⁶al-Kailani, *Qawa'id*, h. 254

¹²⁷Syathibi, *al-Muwafaqat*, ed. Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan Aalu Salman, jilid III, h. 409.

menikah (*ghairu muhshan*) hukumannya adalah didera seratus kali dan dibuang ke tempat pengasingan selama satu tahun. Kita tidak tahu juga mengapa bukan dirajam atau dibunuh. Tidak juga kita ketahui mengapa harus seratus kali dera, tidak lebih dan tidak kurang. Kita tidak dibenarkan mengganti cara yang telah ditentukan itu dengan cara-cara lain yang secara akal juga pasti menimbulkan efek jera. Jika akal kita tidak mampu mengetahui alasan-alasan ketentuan bentuk hukuman itu secara rinci, maka berarti dalam ketentuan bentuk hukuman ada masalah yang tidak dapat diketahui manusia secara rinci. Inilah kaedah yang harus berlaku pada semua hukum yang makna (*maqashid*)-nya dapat diketahui akal manusia secara global.

Imam Syathibi melanjutkan:

وكثيراً ما يظهر لنا ببادئ الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي، ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك، يبينه نص آخر يعارضه؛ فلا بد من الرجوع إلى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى¹²⁸.

Dan sering sekali tampak bagi kita *makna mashlahi* (makna *maqashidi*) dalam satu perintah atau larangan, namun ternyata tidak demikian yang sebenarnya. Karena rupanya ada nash lain yang menentangnya. Karena itu maka makna *mashlahi* yang tampak tadi haruslah diabaikan, lalu kembali mengambil makna *zahir* nash yang ada.

Ibnu Asyur memberikan sedikit ruang untuk mengubah sarana atau cara penyampai kepada tujuan (*maqashid*) jika benar-benar dinilai apa yang menjadi tujuan syara' tidak terabaikan. Menurut Ibnu Asyur, hal semacam alat bunuh dalam hukuman kisas yang dipandang sebagai sarana mencapai tujuan yaitu terbunuhnya si pelaku kejahatan, maka dapat dipilih. Sehingga menurutnya, tidak mengapa jika si pelaku kejahatan (*terpidana mati*) dibunuh dengan pedang, ditembak dengan peluru timah panah, ditimpa dengan batu besar, diletakkan di bawah kaki gajah, atau dilempar ke binatang buas. Semua cara ini boleh dipilih menurut Ibnu Asyur. Sebab hal yang terpenting adalah tujuan yang diinginkan dapat dicapai yaitu terlaksananya hukuman pidana mati atas si terpinada.¹²⁹ Adapun hukuman kisas (*pidana mati*) nya itu sendiri menurutnya tidak dapat diubah. Sebab menurutnya semua cara yang ditetapkan oleh *Syari'* dalam rangka menggapai *maqashid* umum tidak dapat diubah. Sebab bila cara-cara dimaksud diubah

¹²⁸Syathibi, *al-Muwafaqat*, jilid III, h. 410.

¹²⁹Ibnu 'Asyur, *Maqashidu*, h. 420

atau diganti maka *maqashid* umum tidak akan dapat dicapai, atau dapat dicapai namun tidak maksimal. Sebab itu maka cara-cara dimaksud tidak dapat diganti atau diubah.¹³⁰

Menurut Ibnu Asyur, cara yang ditunjuk oleh Allah Swt dalam Alquran dalam rangka mewujudkan atau menjaga *maqashid* umum adalah dinamakan *maqashid* juga yang beliau sebut namanya *maqashid khusus*. Oleh karena hal tersebut menurutnya termasuk *maqashid Syari'* juga maka tentulah tidak dapat diubah. Terkait dengan ini beliau menyatakan:¹³¹

وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة

Ia (*maqashid khusus*) adalah: cara-cara yang dimaksudkan (diinginkan) oleh *Syari'* untuk mewujudkan tujuan-tujuan yang bermanfaat bagi umat manusia, atau untuk menjaga kemaslahatan umum mereka dengan menentukan cara-cara tertentu bagi mereka. Demikian itu agar upaya-upaya khusus yang mereka tempuh untuk mencapai kemaslahatan khusus tidak mereka tempuh dengan cara membatalkan kemaslahatan umum yang telah digariskan bagi mereka.

Tegasnya, Tohir Ibnu Asyur sama sekali tidak memberi ruang bagi umat manusia memilih caranya sendiri untuk mewujudkan kemaslahatan (*maqashid*) umum mereka bilamana cara-cara tersebut telah ditunjuk Allah Swt secara tegas dan jelas dan tidak mengandung makna lain selain makna zahirnya. Dengan demikian maka berarti, semisal menghukum mati (meng-kisas) seorang pelaku pembunuhan berencana adalah *maqashid khusus* yang Allah tetapkan untuk mencapai *maqashid umum* yaitu terjaganya ketertiban umat manusia serta tidak terjadinya pembunuhan berantai di antara umat manusia dengan aksi-aksi balas dendam antara keluarga yang tersangkut sengketa kasus pembunuhan. Jika hukuman mati (kisas) tersebut diganti dengan penjara seumur hidup misalnya, maka *maqashid* di atas menurut Ibnu Asyur tidak akan terwujud atau tidak maksimal terwujudnya.

Apabila pandangan Ibnu 'Asyur di atas dipertegas maka gambarnya adalah sebagai berikut:

Contohnya kasus potong tangan:

¹³⁰*Ibid*, h. 415

¹³¹*Ibid*.

Melindungi harta (*hifzu al-maal*) = Maqashid Umum

Memotong tangan pidana pencurian = maqashid khusus

Maksudnya adalah, terlindunginya harta secara maksimal tidak akan dapat terwujud kecuali dengan menerapkan hukuman potong tangan. Artinya, maqashid umum dalam pandangan Ibnu ‘Asyur tidak akan dapat tercapai secara maksimal sesuai dengan keinginan Allah Swt tanpa menempuh cara yang ditetapkan Allah Swt secara tegas dan jelas.

Syekh Utsaimin juga mengingatkan sebagai berikut:¹³²

... ومن ذلك أيضاً ما يفعله بعض الطلبة من إدخال الاحتمالات العقلية في الدلائل اللفظية؛.... حتى تضيع فائدة النص، وحتى يبقى النص كله مرجوحاً لا يستفاد منه. هذا غلط. خذ بظاهر النصوص ودع عنك هذه الاحتمالات العقلية، فإننا لو سلطنا الاحتمالات العقلية على الأدلة اللفظية في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ما بقي لنا حديث واحد أو آية واحدة يستدل بها الإنسان، ولأورد عليها كل شيء، وقد تكون هذه الأمور العقلية وهميات وخيالات من الشيطان، يلقيها في قلب الإنسان حتى يززع عقيدته وإيمانه والعياذ بالله.

Diantaranya juga adalah apa yang dilakukan oleh sebagian pelajar. Mereka memaksakan *ihthimalat a'qliyyah* (penafsiran-penafsiran logis di luar tunjukan zahir nash) pada *lafaz* (nash Alquran dan Sunnah-pen). Sehingga hilanglah fungsi nash, dan pada akhirnya semua nash yang ada tidak dapat memberi manfaat apa-apa lagi. Ini salah. Ambillah zahir nash. Hilangkan darimu penafsiran-penafsiran logis tersebut. Sebab kalau kita buat nash-nash Alquran dan Sunnah itu tunduk pada logika maka kelak akan tinggallah padanya satu hadis dan satu ayat saja yang akan dijadikan sebagai pedoman umat manusia. Padahal terkadang penafsiran-penafsiran logis itu hanyalah penafsiran semu dan tipu daya setan saja yang ia masukkan ke dalam hati umat manusia, sehingga hancur binasalah akidah dan imannya. Semoga Allah melindungi kita.

Abd al-Qadir bin Hirzullah menyatakan pendapatnya bahwa, terhadap satu persoalan hukum dimana nash yang menjadi landasannya bersifat pasti adanya (*qath'iyu al-tsubut*) serta pasti tunjukan maknanya (*qath'iyu al-dilalah*) maka cara yang direkomendasikan sebagai ketetapan hukum bagi persoalan dimaksud tidak dapat diubah dan diganti sama sekali. Misalnya, tulis Hirzullah, bagian suami dari harta istrinya yang wafat adalah setengah dari keseluruhan jumlah harta jika si istri tidak meninggalkan anak, sebagaimana dalam firman Allah Swt: **وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ**

¹³²al-‘Utsaimin, *Syarhu*, jilid II, h. 218.

وَلَدٍ (Kamu mendapat setengah dari apa (harta) yang ditinggalkan istrimu jika mereka tidak memiliki anak). Maka, apa yang tercantum dalam ayat ini, wajib diikuti makna zahirnya secara apa adanya. Tidak dapat diubah dan diganti dengan dalih pengembangan terhadap maqashid syari'ah. Nash diatas tidak dapat diabaikan dengan alasan, misalnya, bahwa ketentuan hukum waris yang ada dalam Alquran ditetapkan Allah Swt berdasarkan kondisi sosial masyarakat Arab saat ayat-ayat Alquran turun.¹³³ Demikian juga misalnya, hukuman *hadd* yang ada pada ayat berikut:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

Pelaku zina wanita dan pelaku zina laki-laki maka dera-lah masing-masing mereka seratus kali dera

Ketentuan hukuman bagi pelaku zina yang tersebut pada ayat di atas, tulis Hirzullah, tidak dapat diubah dan diganti dengan dalih bahwa *maqashid al-zajar* (tujuan efek jera) dapat dicapai dengan model hukuman lainnya.¹³⁴ Demikian juga, lanjut Hirzullah, semua ayat-ayat hukum dalam Alquran yang tunjukan maknanya hanya satu, tidak mengandung lebih dari satu makna, semisal ketentuan-ketentuan pembagian harta warisan, halalnya jual belia, haramnya riba, bagian-bagian yang telah ditentukan, jumlah bilangan-bilangan yang telah ditentukan. Semua ini tidak berlaku padanya ijtihad. Ia harus diterapkan sebagaimana tertera dalam ayat dimaksud.¹³⁵

Al-Yasa' Abu Bakar memiliki pandangan yang sama dengan para ulama di atas. Sebagaimana dijelaskan pada pendahuluan bab ini bahwa pandangan beliau dalam hal ini adalah bahwa, Alquran berada pada posisi akan mengubah adat Arab, bukan melestarikan. Oleh karena itu, bila ada adat Arab yang dipertahankan Alquran maka adat tersebut harus dianggap telah bernilai universal dan karena itu layak (harus) berlaku dalam masyarakat lain yang adatnya berbeda.¹³⁶ Lebih tegasnya, beliau menyatakan

¹³³ Abd al-Qadir bin Hirzullah, *Dhawabith I'tibari al-Maqashid fii Majali al-Ijtihad wa Atsaruha al-Fiqhiy* (Kerajaan Saudi Arabia, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2007), h. 46

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*, h. 46-47.

¹³⁶ *Ibid.*, h. 123 (penjelasan di atas terdapat dalam catatan kaki)

bahwa, terhadap ayat-ayat Alquran yang dinilai *qath'iy*, karena artinya hanya satu maka adalah yang harus menyesuaikan diri.¹³⁷ Menurut Al Yasa', ketentuan yang telah final yang dengan demikian tidak dapat diubah lagi dan harus berlaku pada masyarakat mana dan dimana saja, antara lain seperti bagian laki-laki yang ditetapkan Alquran dua kali bagian saudaranya perempuan bila mereka mewaris secara bersama-sama; adanya izin poligami bagi laki; adanya izin bercerai; adanya larangan kawin dengan orang musyrik, dan lain-lain.¹³⁸ Al-Yasa' Abubakar mencatat bahwa sebagian ulama yang sangat menekankan penalaran maslahat dalam pembangunan hukum Islam telah ada yang sampai menganggap bahwa kedudukan maslahat dalam sistem hukum Islam sampai pada tingkat dapat menyingkirkan nash.¹³⁹ Namun pandangan ini segera beliau tunjukkan kelemahannya dengan menyatakan: Sayang sekali tata kerja dari pandangan tersebut (yakni, maslahat dapat menyingkirkan nash) belum dijelaskan secara memadai, sehingga harus digabung atau menjadi bagian dari penalaran *lughawiyyah* atau *ta'liliyyah*. Kalau dianggap telah merupakan penalaran yang berdiri sendiri, maka penjelasan yang ada tersebut sukar untuk diikuti, karena tidak jelas langkah dan tahapannya. Karena itu uraian dan diskusi yang dibangun oleh para pendukung pandangan tersebut cenderung masih merupakan retorika atau gagasan abstrak, bahkan ada yang oleh sebagian orang dianggap sebagai maslahat semu. Dengan kata lain belum menjadi sesuatu yang bersifat ilmiah objektif, sistematis dan komprehensif, apalagi menjadi sebuah metode yang praktis di samping efektif dan efisien.¹⁴⁰ Demikian Al-Yasa'.

Yusuf al-Qaradhawi adalah salah seorang ulama yang sangat keras mengecam siapa saja yang mencoba mengubah cara-cara yang ditetapkan dalam Alquran dengan dalil bahwa maqashid syari'ah yang ada pada ayat-ayat Alquran itu dapat saja dicapai tanpa harus mengikuti cara atau sarana yang dicantumkan dalam Alquran. Beliau mengatakan bahwa, sesuatu yang ketentuan hukumnya sudah ditegaskan dalam Alquran secara langsung, yakni tidak lagi mengandung penafsiran selain makna zahir ayat, maka ketentuan tersebut

¹³⁷*Ibid*, h. 130.

¹³⁸*Ibid*, h. 149.

¹³⁹Al Yasa' Abu Bakar, *Ushul Fiqih*, h. 54.

¹⁴⁰*Ibid*, h. 54.

tidak akan mengalami perubahan lagi, kapan dan dimana saja. Contoh yang beliau ajukan antara lain semisal masalah bagian wanita dalam harta warisan yang hanya setengah dari bagian lagi-laki merupakan ketentuan Alquran yang tidak akan dapat berubah lagi. Beliau mengancam keras orang yang ingin merubahnya. Sebab menurut beliau hal semacam ini merupakan ketentuan yang *qath'iy* (permanen). Ketentuan-ketentuan yang *qath'iy* yang ada dalam Alquran menurut beliau merupakan penyangga kesatuan akidah, pemikiran dan aktivitas umat. Ketentuan-ketentuan tersebut tak ubahnya bagaikan pasak-pasak bumi yang menjadi penyangga baginya agar tidak goyang dan rubuh. Yusuf al-Qaradhawi sama sekali tidak memberi toleransi kepada orang-orang yang disebutkan sebagai orang-orang yang mempermainkan agama, untuk membelokkan penafsiran yang ada pada ayat-ayat yang dinilai *qath'iy* menjadi *muhtamal* (mengandung makna lebih dari satu) dan yang *muhkamat* kepada *mutasyabihat*. Beliau menilai mereka yang demikian bagai menjadikan agama seperti adonan yang dapat mereka bentuk sesuai selera dan perintah setan yang mebisiki mereka.¹⁴¹ Yusuf al-Qaradhawi memandang bahwa ayat-ayat yang dinilai telah *qath'iy* tidak boleh diperdebatkan lagi maknanya. Sebab ia telah diterima oleh umat ini dari generasi ke generasi.¹⁴²

Quraish Syihab, salah seorang ulama ternama di Asia Tenggara, menurut yang dapat penulis amati dari penjelasan-penjelasanannya dalam buku-bukunya, agak sulit menyimpulkan pandangannya dalam hal ini. Di satu sisi beliau tampaknya memberi peluang kebolehan mengkondisionalkan penerapan ayat-ayat *juz'iy* yang dilalahnya *qath'iy*, tetapi di sisi lain sepertinya tidak demikian, tetapi harus menerapkan secara apa adanya sebagaimana yang tertera pada ayat-ayat *juz'iy* dimaksud. Contoh penjelasan beliau tentang poin pertama, dapat dilihat ketika beliau menjelaskan persoalan *nasikh-mansukh* pada ayat-ayat Alquran. Setelah menjelaskan mengenai persoalan apakah ada lagi proses *nasikh-mansukh* dalam Alquran, beliau kemudian menyimpulkan seperti berikut:¹⁴³

¹⁴¹Yusuf al-Qaradlawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'at al-Islamiah* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1996), h. 70. Lihat juga: Yusuf al-Qaradhawi, *Syumulu al-Islam* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), h. 107-108.

¹⁴²Yusuf al-Qaradhawi, *Syari'atu al-Islam Shalih li al-Tathbiq fi Kuli Zamaan wa Makaan* (Kairo: Dar al-Shahwah, 1993), 112

¹⁴³Shihab, *Membumikan*, h. 228-229.

“.....Dengan demikian, kita cenderung memahami pengertian *naskh* dengan “pergantian atau pemindahan dari satu wadah ke wadah lain”.....Dalam arti bahwa kesemua ayat Alquran tetap berlaku (tidak ada yang temporal dan tidak ada yang berakhir masa berlakunya – pen.), tidak ada kontradiksi. Yang ada hanya pergantian hukum bagi masyarakat atau orang tertentu, karena kondisi yang berbeda. Dengan demikian, ayat hukum yang tidak berlaku lagi (untuk sementara waktu – pen.) baginya, tetap dapat berlaku bagi orang-orang lain yang kondisinya sama dengan kondisi mereka semula. Pemahaman semacam ini akan sangat membantu dakwah Islamiah, sehingga ayat-ayat hukum yang bertahap tetap dapat dijalankan oleh mereka yang kondisinya sama atau mirip dengan kondisi umat Islam pada awal masa Islam”.

Berdasarkan penjelasan di atas maka berarti, keseluruhan ayat-ayat hukum yang bersifat *juz'iy* dalam Alquran akan tetap berlaku sepanjang masa. Namun pemberlakukannya digilir pada masing-masing umat manusia secara bergantian. Demikian pandangan Quraish Shihab tentang kemungkinan dapat tidaknya penerapan Alquran disesuaikan dengan situasi dan kondisi, masa, tempat atau golongan umat manusia jika dilihat dari penjelasannya di atas.

Akan tetapi dalam penjelasannya yang lain, sepertinya dapat disimpulkan bahwa beliau tidak memberi peluang untuk menerapkan ayat-ayat dimaksud sesuai dengan situasi dan kondisi. Tetapi harus diterapkan secara apa adanya sebagaimana yang tertera dalam ayat yang ada. Kesimpulan ini dapat dilihat dalam penjelasan-penjelasannya terhadap keharusan menerapkan ayat-ayat waris secara ketat, alias sesuai dengan angka-angka bagian masing-masing ahli waris sebagaimana tercantum dalam Alquran. Saat menafsirkan ayat yang berbunyi:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Setelah menjelaskan penafsiran bagian masing-masing yang tersebut pada ayat di atas, beliau misalnya mengatakan:

Pernyataan bahwa, *kita tidak mengetahui apakah orang tua atau anak yang lebih dekat manfaatnya*, sebagaimana tersebut dalam akhir ayat di atas, ini menunjukkan bahwa nalar

manusia tidak akan mampu mendapatkan hasil yang terbaik bila kepadanya diserahkan wewenang atau kebijaksanaan menetapkan bagian-bagian warisan.....¹⁴⁴

Quraish Shihab melanjutkan:

Bila fitrah manusia dalam hal yang berkaitan dengan materi petunjuknya tidak akan mengalami perubahan lagi, atau kemampuannya tidak akan mengantar mereka sampai pada petunjuk yang dibutuhkannya maka dalam kedua hal ini Alquran menghadirkan petunjuk rinci. Misalnya petunjuknya tentang yang tidak boleh dinikahi. Ini karena anak atau saudara, misalnya, selama mereka normal tidak mungkin memiliki birahi terhadap ibu atau saudaranya. Demikian juga dalam ketentuan tentang pembagian warisan dan juga dalam rincian masalah metafisika. Sedang bila petunjuk-petunjuk dimaksud berkaitan dengan kemampuan manusia menjabarkannya lebih jauh, atau berkaitan dengan adanya kemungkinan perubahan-perubahan dalam pandangan manusia, maka ketika itu, petunjuknya bersifat global. Redaksi ayat-ayat yang digunakannya pun selalu dapat menimbulkan interpretasi yang berbeda, agar ayat-ayat tersebut dapat menampung setiap perbedaan yang diakibatkan oleh penalaran yang sehat, atau akibat pertimbangan positif manusia.¹⁴⁵

Dari dua kutipan keterangan di atas dapat diketahui bahwa, Quraish Shihab melihat bahwa cara apa yang ditunjuk ayat-ayat *juz'iyah/ khashshah* dalam mencapai maqashid syari'ah tidak dapat diubah dalam penerapannya. Sebab ia termasuk maksud dan tujuan Allah Swt untuk ditempuh demi mencapai maqashid umum atau universal (*al-maqashid al-'ammah/al-kulliyah*) yang ada pada ayat-ayat induk (*al-ayat al-kulliah*).

Lebih lanjut Quraish Shihab menjelaskan bahwa, kelompok ayat-ayat di atas menjelaskan tentang warisan. Banyak sorotan yang dikemukakan tentang persoalan ini. Bahkan sekian banyak kritik yang dilontarkan bukan saja oleh non-muslim, tetapi juga oleh sementara kaum muslimin, baik dengan tujuan yang tulus, maupun selainnya yang hanya Allah Yang Maha Tahu. Dapat dipastikan, tulis Quraish Shihab, bahwa kritik-kritik itu diakibatkan oleh titik tolak yang keliru antara lain karena memandang ketentuan-ketentuan tersebut secara parsial, dengan mengabaikan pandangan dasar dan menyeluruh ajaran Islam. Memandang masalah *juz'iy* terlepas dari induknya pasti akan menimbulkan kekeliruan, seperti juga kekeliruan memahami satu teks atau ucapan terlepas dari

¹⁴⁴Lihat: M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), volume 2, h. 363.

¹⁴⁵Lihat: *Ibid.*

konteksnya. Bahkan pemahaman demikian bukan saja mengandung kesalahpahaman atau kesalahan, tetapi juga dapat menggugurkan sekian banyak prinsip.¹⁴⁶

Quraish Shihab menambahkan bahwa, setiap peradaban menciptakan hukum sesuai dengan pandangan dasarnya tentang wujud, alam dan manusia. Setiap peradaban membandingkan sekian banyak nilai kemudian memilih atau menciptakan apa yang dinilainya terbaik. Karena itu, merupakan kekeliruan besar memisahkan antara satu hukum syara' yang bersifat *juz'iy* dengan pandangan dasarnya yang menyeluruh. Siapa yang menafsirkan satu teks keagamaan atau memahami ketentuan hukum agama terpisah dari pandangan menyeluruh agama itu tentang Tuhan, alam, dan manusia – pria dan wanita – pasti akan terjerumus dalam kesalahpahaman penilaian, dan ketetapan hukum parsial yang keliru. Termasuk dalam hal ini pandangan Islam tentang waris, khususnya menyangkut hak pria dan wanita.¹⁴⁷

Melihat kepada uraian Quraish Shihab di atas, sepertinya dapat disimpulkan bahwa beliau tidak setuju jika *ayat-ayat khusus* (istilah Baltaji), *maqashid khashshah* (istilah Ibnu Asyur), *maqashid juz'iyah* (istilah Yusuf Qaradhawi), diubah atau diganti dengan yang lain selain yang tertera dalam Alquran. Sebab jika tidak maka justru akan menggugurkan banyak prinsip. Ibnu Asyur menyebutnya, sebagaimana tersebut di atas bahwa: *menolak melaksanakan maqashid khusus justru akan mengakibatkan luputnya maqashid atau masalah umum yang dikehendaki Allah Swt untuk hamba-Nya.*¹⁴⁸

Dalam pengantar kitab *Risalah fii Ri'ayati al-Maslahah* karya al-Thufi, sang *muhaqqiq* (editor) yakni Rasyid Ridha menyampaikan dukungannya terhadap pandangan al-Thufi yang dimuat dalam majalah *al-Manar* yang isinya menyatakan bahwa, *dalam bidang muamalat masalah mestilah didahulukan ketimbang nash.* Sebab dalam bidang ini, kaedah yang harus digunakan adalah: *dar'u al-mafasid wa hifzu al-mashalih au jalbuha*

¹⁴⁶Lihat: *Ibid*, volume 2, h. 368.

¹⁴⁷Lihat: *Ibid*, h. 368-369.

¹⁴⁸Ibnu 'Asyur, *Maqashidu*, h. 415.

(menghindarkan mafsadat dan melestarikan atau mengambil maslahat).¹⁴⁹ Dapat dilihat di sini bahwa mengutamakan nash yang dimaksud Rashid Ridha adalah dalam bidang mu'amalat dan tentunya pada ayat-ayat yang tunjukan maknanya tidak final (*qath'iy*) saja.

Terkait dengan pandangan al-Thufi dalam maslah ini, Yusuf Qaradhawi mengaskan bahwa pandangan al-Thufi yang sesungguhnya mengenai ini tidak dapat ditangkap oleh para pemikir pada umumnya jika enggan mengatakan sengaja memplesetkan maksud imam al-Thufi yang sebenarnya. Menurutnya, penjelasan al-Thufi mengenai ini tidak tuntas dibaca oleh banyak kalangan. Mereka memenggal-menggal penjelasan al-Thufi tentang hubungan antara maslahat dan nash secara tidak adil alias zalim. Al-Thufi menurut Qaradhawi sama sekali tidak seperti yang mereka gambarkan, yaitu mendahulukan masalah secara mutlak atas semua nash agama tanpa kecuali, baik nash yang bersifat *zanniy* maupun yang *qath'iy*. Al-Thufi sama sekali tidak memiliki pandangan demikian.¹⁵⁰

Apa yang dimaksudkan al-Thufi sesungguhnya dalam hal ini hanyalah nash-nash yang dalam kategori *dilalah*-nya *zhanniy*, tidak termasuk nash yang *dilalah*-nya *qhat'iy*. Sebab dalam tulisannya dengan sangat jelas beliau mengecualikan bidang ibadah dan *al-muqaddarat* (hal-hal yang telah ditentukan dalam nash cara dan ukuran pelaksanaan sesuatu). Sebab *al-Syari'* (Sang Pembuat Syari'at) telah menentukan cara dan ukuran pelaksanaan kedua jenis hukum tersebut dengan terang dan jelas, sehingga tidak mengandung kemungkinan makna lain selain dari apa yang tercantum secara lahir dalam nash yang ada. Demikian itu adalah seperti ukuran bagian masing-masing ahli waris dalam pembagian harta warisan; ukuran-ukuran kewajiban zakat; masa tunggu (*iddah*) bagi wanita yang bercerai dari suaminya atau ditinggal mati; bilangan cambukan dan lain sebagainya. Inilah dahulu komentar yang pernah saya tulis mengenai pandangan al-Thufi tentang maslahat dan nash. Demikian Yusuf Qaradhawi¹⁵¹.

¹⁴⁹ Ahmad Abdurrahim al-Saih dalam al-Thufi, *Risalah fii Ri'ayati al-Maslahah*, ed. Ahmad Abdurrahim al-Saih (Kairo: al-Dar al-Mishriyah al-Lubnaniyah, 1993), h. 9.

¹⁵⁰ al-Qaradhawi, *Dirasatu*, h. 110-111.

¹⁵¹ *Ibid*, h. 111.

Kata Qaradhawi bahwa setelah dirinya berkali-kali menelaah pernyataan al-Thufi dengan seksama, teranglah baginya bahwa: ketika beliau (al-Thufi) menyebut kalimat ‘nash’ maka yang beliau maksud sesungguhnya adalah nash yang *zhanniy*, baik dari segi sanad dan eksistensinya atau segi matan (teks) dan *dilalah* (tunjukkan makna)nya. Dan siapapun yang membaca penjelasan al-Thufi secara keseluruhan, tidak sepotong-sepotong, maka apa yang disebut di atas akan sangat terang baginya, tegas Qaradhawi.¹⁵² Untuk menguatkan apa yang dikatakannya, Yusuf Qaradhawi mengutip secara langsung penjelasan al-Thufi sebagai berikut:

وأما النص فهو إما متواتر أو آحاد, وعلى التقديرين, فهو إما صريح في الحكم أو محتمل, فهي أربعة أقسام: فإن كان متواترا صريحا, فهو قاطع من جهة متنه ودلالته, لكن قد يكون محتملا من جهة عموم أو إطلاق. وذلك يقدر في كونه قاطعا. فإن فرض عدم احتمال من جهة العموم والإطلاق ونحوه, وحصلت فيه القطعية من كل جهة, بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه: منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة. فيعود إلى الوفاق. وإن كان آحادا محتملا فلا قطع, وكذا إن كان متواترا محتملا أو آحادا صريحا لا احتمال في دلالته بوجه لقوات قطعته من أحد طرفيه: إما متنه أو سنده¹⁵³

Nash itu adakalanya berperingkat *mutawatir* dan adakalanya *aahaad*. Kedua peringkat nash tersebut masing-masing dapat mengandung pesan hukum yang *sharih* (jelas) dan dapat pula *muhtamal* (samar/mengandung makna beragam). Dengan demikian maka keseluruhannya terbagi empat: Jika satu nash itu berperingkat *mutawatir* lagi *sharih*, maka ia-pun dianggap berstatus *qath'iy* dari sisi teks dan tunjukkan maknanya. Namun bisa juga berstatus *muhtamal* dari sisi keumuman dan kemutlakannya. Hal ini dapat mengurangi *qath'iy*-annya. Apabila seumpamanya (satu nash yang *mutawatir* dan *sharih*) tidak mengandung kemungkinan makna beragam (*muhtamal*) dari sisi keumuman, kemutlakan dan semisalnya, dan dari sisi manapun dilihat ia (nash tersebut) memang bertatus *qath'iy*, tidak ada sama sekali terkesan adanya kemungkinan keragaman makna (*ihthimal*), maka kita harus nyatakan bahwa nash seperti ini tidak mungkin lagi berseberangan dengan *maslahat*. Kita kembalikanlah ia kepada prinsip *al-wifaq* (yaitu bahwa, nash *qhat'iy* pasti telah mengandung maslahat yang sesuai dengan umat manusia-pen). Adapun jika ia (nash itu) berperingkat *aahaad* lagi *muhtamal* maka sama sekali tidak mungkin *qath'iy*. Begitu juga jika ia berperingkat *mutawatir* namun *muhtamal*.

¹⁵²*Ibid*, h. 112.

¹⁵³*Ibid*. Demikian bunyi teks yang telah penulis sesuaikan dengan apa yang ada dalam kitab aslinya. Lihat: Najmu al-Din al-Thufi, *al-Ta'yyin fi Syarh al-Arba'in*, ed. Ahmad Haj Muhammad Usman (Beirut: Muassasah al-Rayyan. Mekkah: Al-Maktabah al-Makkiyyah), h. 1998.

Bahkan meskipun ia (nash itu) berperingkat *aahaad* lagi *sharih* serta tidak ada *ihtimal* pada tunjukan maknanya sama sekali (tetap tidak dapat dipandang *qath'iy-pen*). Sebab (nash yang berperingkat seperti demikian) walau bagaimanapun salah satu sisi muatan teks (*matan*)-nya atau *sanad*-nya membuatnya tidak dapat dipandang *qath'iy*.

Demikianlah Yusuf Qaradhawi mengutip pernyataan al-Thufi yang menurutnya disalahpahami *pemikiran maslahi*-nya oleh banyak kalangan. Menurut beliau, teks pernyataan al-Thufi diatas adalah sebagai bukti bahwa, al-Thufi tidak berpendapat bahwa maslahat dapat diutamakan ketimbang nash apabila nash itu benar-benar telah *qath'iy*, baik *tsubut*-nya atau *dilalah* (tunjukan makna) nya. Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa, pengutamaan nash atas *maslahat* menurut Qaradhawi dipahami al-Thufi hanyalah dalam nash-nash yang bersifat *zhanniy*, bukan *qath'iy*.

Dengan melihat kepada penjelasan para ulama di atas maka dapat ditarik kesimpulan bahwa ketentuan-ketentuan hukum yang dijelaskan dalam Alquran yang secara tegas dan jelas disebut dan ditunjuk dan tanpa mengandung pengertian ganda, yakni hanya satu makna yang dapat ditangkap dari tunjukan nash yang ada maka wajiblah menerapkannya secara apa adanya. Tidak diubah dengan alasan penalaran maqashidi apa pun. Apabila ada adat yang berbeda maka adaplah yang menyesuaikan diri.

5. Memahami bahwa banyak sunnah Nabi Saw yang temporal dan lokal

Kaedah maqashidi di atas sangat penting guna menghindari kesalahan dalam memahami sunnah Nabi Saw, agar tidak terjebak pada kesimpulan yang salah dalam memahaminya sehingga mengabaikan maqashid syari'ah.¹⁵⁴

Terkait dengan ini Yusuf Qaradhawi menegaskan sebagai berikut:

فالناظر المتعمق يجد أن من الحديث ما بنى على رعاية ظروف زمنية خاصة، ليحقق مصلحة معتبرة أو يدرأ مفسدة معينة أو يعالج مشكلة قائمة في ذلك الوقت، أو يكون مبنيًا على عرف قائم في ذلك الوقت ولكنه لا يعد قائمًا اليوم¹⁵⁵

Orang yang memperhatikan secara mendalam, maka akan dapat melihat bahwa diantara hadis itu ada yang lahir berdasarkan situasi masa tertentu, untuk: Mewujudkan maslahat

¹⁵⁴al-Qaradhawi, *Dirâsatu*, h. 161.

¹⁵⁵*Ibid.*

yang dinilai sangat penting (*mu'tabarrah*) atau menghindarkan *mafsadat* (bahaya) yang diduga kuat akan terjadi, atau untuk menyelesaikan masalah yang ada saat itu. Hadis dapat juga lahir berdasarkan '*uruf*' yang melingkupi keadaan saat itu namun saat ini dinilai '*uruf*' tersebut tidak ada lagi

Artinya, terkadang tampak bahwa sebuah hadis itu mengandung pesan hukum yang universal dan abadi namun setelah diteliti lebih lanjut ternyata hadis tersebut didasarkan atas '*illat*' dimana hukum dimaksud menjadi hilang dengan hilangnya '*illat*' tersebut, atau ternyata hadis tersebut berdasarkan '*uruf*' yang berlaku saat itu yang dapat membuatnya (hukum tersebut) tidak ada lagi dengan berubahnya '*uruf*' tersebut. Akan tetapi, tulis Qaradhawi, melakukan kajian dalam bidang ini adalah tugas berat. Karena membutuhkan keahlian khusus untuk mengkaji secara menyeluruh akan nash-nash yang ada beserta pemahaman yang tepat terhadap maqashid syari'ah dan hakikat agama. Dibutuhkan juga keberanian dan keteguhan hati dalam menyampaikan kebenaran yang diyakini oleh yang bersangkutan meski harus berseberangan dengan apa yang telah terbiasa diamalkan umat manusia secara turun temurun. Keberanian itulah yang dahulu benar-benar dimiliki seorang ulama besar bernama Syekh Islam Ibnu Taimiah yang membuatnya dinilai menyimpang oleh ulama-ulama di zamannya dan akhirnya beliau sering dipenjarakan dan meninggal di penjara.¹⁵⁶

Yusuf Qaradhawi mengingatkan kaum muslimin agar tidak terjerumus pada sikap berlebihan dalam beragama yang ditunjukkan kelompok khawarij. Kelompok yang secara sangat fatal salah dalam memahami nash-nash agama Islam. Mereka cenderung mengabaikan maqashid syari'ah dan sama sekali mengabaikan *asbab nuzul* ayat Alquran. Sehingga misalnya, mereka menerapkan ayat yang sebenarnya turun atas orang-orang musyrik namun mereka terapkan atas kaum muslimin. Itulah sebabnya Ibnu Umar menilai mereka ini seburuk-buruk makhluk. Karena mereka menyelewengkan kitab Allah dari *asbab nuzul*-nya.¹⁵⁷

Menurut Yusuf Qaradhawi mengetahui *asbab wurud* hadis lebih dibutuhkan ketimbang *asbab nuzul* Alquran. Sebab karakter Alquran bersifat universal dan abadi.

¹⁵⁶*Ibid*, h. 162.

¹⁵⁷*Ibid*.

Alquran menurut Qaradhawi, tidak memuat hal-hal yang bersifat parsial, rinci, dan jawaban satu masalah kecuali tujuannya agar diambil daripadanya prinsip-prinsip dan pelajaran. Sedangkan Sunnah Nabi Saw sifatnya lebih banyak bertujuan mengatasi masalah yang muncul saat itu. Sehingga ia banyak sekali yang bersifat parsial dan rinci, dimana Alquran tidak demikian.¹⁵⁸

Fakta yang mendukung kebenaran prinsip di atas antara lain adalah hadis-hadis berikut:

a. Larangan Wanita Bepergian Tanpa Didampingi Mahram.

Dalam sebuah hadis Rasulullah Saw bersabda:

لا تسافر امرأة الا مع ذى محرم

“Janganlah melakukan perjalanan seorang wanita kecuali didampingi mahramnya”.¹⁵⁹

Sebab lahirnya larangan yang ada dalam hadis di atas antara lain adalah karena: a) Belum adanya saat itu transportasi massal seperti sekarang. Kendaraan yang ada saat itu hanya kuda, unta dan keledai, b) Perjalanan yang sangat sunyi. Artinya, sudahlah hanya menunggang kuda atau unta, perkampungan pun jarang dilewati, orang yang lewat sangat jarang dan manusia belum seramai sekarang. Jalan yang dilewati dan sekitarnya sangat sunyi. Karena hanya padang sahara yang tidak dihuni manusia. Tentulah dalam kondisi seperti ini maka sangat berbahaya bagi wanita apabila bepergian sendiri tanpa ditemani mahramnya.¹⁶⁰

Karena itu maka hukum yang tepat saat itu adalah bahwa seorang wanita pergi musafir sendirian tanpa pendampingan mahram adalah **haram**, karena sangat berbahaya. Tujuan pengharamannya adalah untuk menghindarkan diri yang bersangkutan dari gangguan

¹⁵⁸*Ibid.*

¹⁵⁹Abu Nu’aim Ahmad bin Abdullah al-Ashbahai, *al-Musnad al-Mustakhrāj ‘Alâ Shaîh al-Imâm Muslim*, ed. Muhammad Hasan Muhamamd Hasan Ismail al-Syafi’i (Beirut: Dar al-Kutub al’Ilmiyah, 1996), jilid IV, h. 16.

¹⁶⁰Keterangan di atas disadur dari: Yusuf al-Qaradhawi, *Kaifa Nata’amalu Ma’a al-Sunnah* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2003), h. 149

orang-orang jahat diperjalanan sehingga dapat mengakibatkan terjadinya perkosaan bahkan pembunuhan terhadap wanita tersebut. Singkatnya, yang ingin dijaga oleh hukum tersebut adalah kehormatan wanita dan jiwanya (*hifzu al-'ardhi wa al-nafsi*).

Lantas kemudian, Qaradhawi lanjut menjelaskan, masyarakat manapun yang sudah tidak sama situasi dan kondisinya lagi dengan apa yang digambarkan di atas, artinya, transportasi massal telah ada dan perjalanan tidak sunyi, sehingga tidak ada kekhawatiran yang berarti bila membiarkan wanita bepergian sendiri, maka tentulah tidak tepat lagi apabila hukum mereka musafir sendirian tetap dibuat haram, tetapi hukumnya telah menjadi boleh secara syara'. Pandangan ini tidaklah bertentangan dengan hadis di atas. Sebab apa yang ingin diantisipasi dalam hadis di atas nyaris tidak ada lagi. Sehingga hukumnya mestilah berbeda. Oleh karena itulah, maka tidak asing lagi sekarang ini telah banyak ulama yang membolehkan wanita pergi berhaji sendirian tanpa didampingi suami atau mahramnya bilamana ia bersama wanita yang banyak selainnya atau dalam keadaan yang sangat menjamin keamanannya. Dan ternyata Aisyah ra juga telah pernah pergi melaksanakan haji bersama ummul mukinin lainnya di masa Umar, dan masing-masing mereka tidak didampingi mahramnya. Yang menemani mereka saat itu adalah Usman bin Affan bersama Abdurrahman bin Auf sebagaimana tersebut dalam hadis Bukhari.¹⁶¹

Itulah sebabnya Aisyah Ummul Mukminin pernah melaksanakan haji bersama kaum wanita lainnya tanpa ditemani mahram masing-masing. Yang mengiringi mereka saat itu adalah Usman bin 'Affan dan Abdurrahman bin 'Auf, sebagaimana tersebut dalam kitab *Sahih Bukhari*. Dan karena itulah sebagian imam mazhab membolehkan kaum wanita pergi melaksanakan haji meski tidak ditemani mahram asalkan berangkat bersama-sama dengan wanita yang banyak atau bahkan hanya satu teman wanita saja yang dapat menjaga dirinya dan terpercaya. Bahkan sebagian ulama berpendapat, wanita yang amanah dan mampu menjaga dirinya boleh pergi sendirian melaksanakan perjalanan bilamana keadaan perjalanan benar-benar aman.¹⁶²

¹⁶¹Contoh dan keterangan di atas disadur dari: al-Qaradhawi, *Kaifa*, h. 149.

¹⁶²Lihat: al-Qaradhawi, *Dirasatu*, h. 166-167.

Dapat dilihat dalam analisa hadis di atas bahwa, fakta yang menunjuk bagaimana Sunnah Nabi Saw dalam menerapkan maqashid syari'ah berupa upaya penjagaan terhadap keselamatan dan kehormatan wanita tidak mungkin dapat diterapkan secara harfiah lagi di zaman sekarang, kecuali untuk kondisi tertentu saja dimana wanita memang harus didampingi mahramnya. Dengan demikian maka penerapan Sunnah terhadap syari'at Islam ada yang temporal, tidak eternal.

- b. Larangan mengetuk pintu bagi suami yang pergi jauh dan lama lalu pulang pada waktu malam.

Terdapat hadis yang menjelaskan bahwa bagi seorang suami yang pergi meninggalkan rumahnya dalam waktu yang lama, lalu pulang dan sampai di rumahnya di waktu malam agar tidak mengetuk pintu, tetapi menunggu saja di luar rumah sampai pagi. Larangan ini dipahami oleh sebagian umat Islam secara harfiah dan lahiriah, tanpa mempertimbangkan situasi dan kondisi yang membuat Nabi Saw mengeluarkan larangan tersebut. Sehingga menurut mereka larangan tersebut masih harus diamalkan hingga sekarang. Padahal, menurut Yusuf Qaradhawi, larangan tersebut muncul demi mempertimbangkan dua hal berikut: a) Untuk menghindarkan kesan di masa itu bahwa si suami memang menyegaja pulang dan sampai malam hari ke rumahnya dengan tujuan mengintip-ngintip apa yang dilakukan istrinya di malam hari jika ia tidak ada, b) Untuk menghindarkan kesan buruk sangka itulah antara lain yang membuat Nabi melarang umatnya mengetuk pintu bila sampai di rumah pada waktu malam, c) Ketika itu belum ada sarana komunikasi seperti di zaman sekarang yang membuat suami dapat dengan mudah memberitahu rencana kepulangannya dan kira-kira jam berapa akan sampai. Sehingga bila suami sampai di rumah pada malam hari lalu mengetuk pintu agar dibukakan, dikhawatirkan si istri tidak dalam keadaan siap menyambut suaminya karena tidak ada kesempatan berhias untuk suaminya sebagaimana yang dianjurkan.¹⁶³

Dengan adanya dua alasan di atas inilah, lanjut Qaradhawi, sehingga muncul larangan Nabi supaya suami tidak mengetuk pintu bila ia sampai ke rumahnya di malam hari. Sedangkan di zaman sekarang, apalagi dengan kehadiran telepon genggam (*handphone*

¹⁶³*Ibid*, h. 167-168.

[HP]), sudah dengan sangat mudah suami dapat memberi kabar rencana kepulangannya dan bahkan sekira jam berapa ia akan sampai. Sehingga si istri dapat membereskan segalanya dan menghias dirinya. Karena itu maka larangan Nabi Saw di atas tidak mesti diamalkan lagi saat ini. Sebab bukan makna zahir larangan itu yang dimaksudkan Nabi Saw. Demikian lebih kurang penjelasan Yusuf Qaradhawi.¹⁶⁴

Bahkan jika seorang suami yang pulang di malam hari di zaman sekarang, lalu tidak masuk ke rumahnya tetapi menunggu di luar rumah atau mencari tempat penginapan menunggu besok paginya, dengan alasan larangan Nabi Saw di atas yang sesungguhnya kondisional itu, maka justru dianggap aneh oleh orang banyak. Dan penulis yakin, dengan situasi, kondisi dan kemajuan teknologi yang begitu maju saat ini, seandainya Nabi hidup di tengah-tengah umat manusia saat ini, maka larangan itu tidak akan muncul dari Nabi Saw. Sebab maksud Nabi Saw bukanlah larangan masuk ke rumah bagi yang pulang malam hari itu sendiri. Tetapi yang beliau maksud sesungguhnya adalah menghindarkan kekhawatiran-kekhawatiran yang dijelaskan di atas.

Analisis terhadap fakta hadis di atas menunjukkan bahwa upaya-upaya yang harus ditempuh dalam mewujudkan, menjaga, dan melestarikan nilai-nilai universal pesan syari'at Islam tidak wajib terikat dengan apa yang pernah ditempuh di masa Nabi Saw, kecuali dalam bidang ibadah mahdha saja.

a. Larangan tinggal di negeri kaum musyrikin

Imam al-Albani misalnya, sangat menyesalkan sikap kaum muslimin yang bertempat tinggal di negeri non Muslim. Menurutnya tidak pindah atau hijrahnya mereka itu ke negeri Islam dikarenakan dua hal. *Pertama*, karena kecintaan sebagian mereka kepada dunia. Mereka merasa lebih sejahtera di negeri non Muslim tersebut. Sedangkan bila pindah ke negeri Islam maka menurut mereka kehidupan mereka tidak akan sesejahtera sebelumnya. *Kedua*, karena mereka tidak mengetahui hukum yang datang dari Nabi Saw

¹⁶⁴*Ibid.*

ini. Kelompok inilah yang paling banyak, kata al-Albani.¹⁶⁵ Salah satu dalil yang dikemukakan al-Albani adalah hadis Nabi Saw yang berbunyi:

أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ مُقِيمٍ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِينَ¹⁶⁶

“Aku berlepas diri dari setiap muslim yang bermukim di tengah-tengah kaum musyrikin”

Inti hadis ini secara lahir adalah berpesan agar kaum muslimin tidak bermukim atau tinggal dalam waktu lama apalagi menjadi penduduk tetap di satu negeri bersama mayoritas kaum musyrikin. Apabila al-Albani hanya menyayangkan yang demikian maka yang lain ada yang sampai mengharamkan. Yakni seorang muslim haram bertempat dalam waktu yang lama apalagi bermukim di negeri kaum musyrikin seperti Eropa dan Barat.

Pandangan di atas sangat kontras dengan pandangan Yusuf Qaradhawi. Beliau menjelaskan, di zaman sekarang ini terkadang pergi kesana sangat dibutuhkan, seperti untuk menuntut ilmu tertentu, berobat, bekerja, berdagang, mendirikan kedutaan, menyebarkan dakwah, mengajari dan menguatkan iman kaum muslimin yang ada di sana. Tentulah ini semua membutuhkan waktu yang lama untuk berdiam di sana.¹⁶⁷ Sehingga jika larangan sebagaimana dalam hadis di atas masih dipertahankan sesuai dengan makna zahirnya maka pastilah akan menimbulkan kesulitan yang luar biasa bagi umat manusia, baik muslim maupu non muslim di zaman sekarang ini. Sebab dunia sekarang ini sudah bagai satu perkampungan besar yang dapat ditempati dan dilalui dalam waktu yang sangat singkat. Hubungan antar negara pun dinilai sudah dan masih relatif aman. Sehingga tidak ada sementara ini sebab-sebab yang menghalangi bermukim di negeri

¹⁶⁵Nashiru al-Dîn al-Albâni, *Silsilatu al-Ahadiitsi al-Shahihah ma'a Syaiin min Fiqhiha wa Fawaidiha* (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1996), jilid VI, h. 848.

¹⁶⁶Ahmad bin al-Husain al-Baihaki, *Sunan al-Baihaki al-Kubra*, ed. Muhammad Abdul Kadir Atha (Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dar al-Baz, 1994), jilid VIII, h. 131.

Lihat juga: Abu Isa al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, ed. Ahmad Muhammad Syakir, dkk (Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1975), jilid IV, h. 155. Lihat juga: Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, ed. Syu'aib al-Arnauth dan Muhammad Kamil Qarrah Balali (t.t: Dar al-Risalah al-'Alamiah, 2009), jilid IV, h. 281.

¹⁶⁷al-Qaradhawi, *Dirâsatu*, h. 168

kaum musyrikin. Kecuali barangkali negeri-negeri tertentu yang betul-betul membenci kaum muslimin.

Menurut Yusuf Qaradhawi hadis di atas tidak mungkin dapat dipahami berlaku untuk semua kasus, waktu, situasi dan kondisi. Sebab hadis di atas tidak lain maksudnya adalah:

- a. Agar setiap muslim yang tinggal bersama kaum musyrikin ketika itu segera berpindah ke Madinah untuk bergabung dengan kaum muslimin lainnya demi membela ajaran Islam yang dibawa Rasulullah Saw, dan bahwa:
- b. Bagi seorang muslim saat itu yang tetap tinggal di negeri kaum musyrikin maka Nabi Saw menyatakan tidak bertanggungjawab untuknya jika terjadi apa-apa yang mengancam keselamatan jiwanya. Tidak akan mengurus urusan tebusan darah (*diat*)nya jika ia dibunuh kaum musyrikin. Sebab dialah yang mebiarkan dirinya terancam dalam bahaya serius setiap saat dengan menetapnya ia di tengah-tengah kaum musyrikin yang ketika itu hubungannya dengan kaum muslimin begitu sangat tegang.¹⁶⁸

Jika demikian maka, sebut Yusuf Qaradhawi:¹⁶⁹

إذا تغيرت الظروف التي قيل فيها النص وانتفت العلة الملحوظة من وراءه من مصلحة تجلب أو مفسدة تدفع فالمفهوم أن ينتفى الحكم الذي ثبت من قبل بهذا النص, فالحكم يدور مع علته وجودا و عدما.

Apabila situasi dan kondisi yang menyebabkan lahirnya sebuah *nash* telah berubah, serta '*illat* (latar belakang hukum) yang ada di balik *nash* tersebut juga telah hilang, yaitu masalah yang hendak dicapai atau mafsadat yang ingin dihindarkan, maka haruslah dipahami bahwa hukum yang lahir dengan *nash* tersebut haruslah berubah. Sebab hukum itu selalu bergerak dan berubah bersama ada atau tidaknya '*illat*-nya.

Dengan penjelasan di atas, Yusuf Qaradhawi ingin menunjukkan bahwa setiap ketentuan-ketentuan hukum dari Nabi Saw yang terikat dengan situasi dan kondisi di masa itu maka

¹⁶⁸Demikian penjelasan Yusuf Qaradhawi mengenai alasan atau '*illat* yang melatarbelakangi lahir atau munculnya hadis di atas, dengan uraian tambahan dan pengurangan dari penulis. Lihat: al-Qaradhawi, *Dirasatu*, h. 168-169.

¹⁶⁹*Ibid*, h. 170.

dapat bahkan harus berubah bilamana situasi dan kondisi pada masa berikutnya telah berubah.

Hal-hal seperti inilah yang perlu diperhatikan dalam kajian maqashid syari'ah. Terkait dengan ini juga, mari perhatikan kaedah berikut:

إذا كان النص حين نزوله أو حين صدوره عن المشرع مبنياً على عرف قائم ومعللاً به ، فإن النص عندئذ يكون عرفياً فيدور مع العرف ويتبدل بتبدله. مثال ذلك الحديث الذي نص على التساوي الوزني في الذهب والفضة ، والتساوي الكيلي فيما عداها ، غير أن العرف تبدل في هذه الأوزان ، وهنا يأتي قول أبي يوسف رحمه الله: إن النص على بيع الحبوب كَيْلاً ، وعلى الذهب والفضة وزناً لكونهما كانا في ذلك الوقت كذلك ، فالنص جاء موافقاً للعادة ، فلما كانت العادة هي المنظور إليها في الحكم المذكور ، فإذا تغيرت تغير الحكم ، فليس في اعتبار العادة المتغيرة الحادثة مخالفة للنص بل فيه اتباع للنص¹⁷⁰

Apabila satu nash turun atau muncul dari *Musyarri'* (Pembuat Syari'at) berdasarkan *'urf* (tradisi) yang ada saat itu, dan dengan jelas *'urf* tersebutlah yang dijadikan sebagai *'illat*-nya, maka nash tersebut berarti tergantung *'urf*. Dengan demikian maka ia (nash) itu berubah dan berganti bersamanya. Contohnya adalah nash hadis yang mengharuskan penjualan mas dan perak harus ditimbang sedangkan dagangan selainnya disukat. Akan tetapi *'urf* itu kenyataannya kemudian telah berubah. Dalam hal ini Abu Yusuf mencoba memberikan penjelasan sebagai berikut: Sesungguhnya nash yang mengharuskan menjual biji-bijian harus dengan sukatan dan mas serta perak harus ditimbang, itu karena seperti itulah tradisi yang berlaku saat itu. Artinya, nash tersebut memerintahkan mengikuti tradisi yang ada saat itu. Jika demikian maka yang menjadi dasar hukum dalam hal ini adalah *'urf*. Jika ia (*'urf*) berubah maka berubahlah hukum tersebut. Mengubah hukum dengan cara mengikuti *'urf* dalam contoh seperti ini tidaklah disebut melanggar nash, tetapi justru disebut mengikuti nash.

¹⁷⁰Munazzamah al-Muktamar al-Islami bi Jeddah, *Majallatu Majma' al-Fiqh al-Islami*, jilid V, h. 2836, <http://www.ahlalhddeeth.com>. Dikutip dari perpustakaan digital, program *Maktabah Syamilah*)

Demikianlah antara lain yang dapat dijelaskan terkait dengan adanya di antara hadis-hadis Nabi Saw yang bersifat temporal dan lokal.

6. Berpegang pada prinsip kemudahan

Ini adalah salah satu prinsip dasar yang sangat penting dalam syari'at Islam. Prinsip inilah yang dipesankan Nabi Saw saat mengutus Abu Musa dan Mu'az ke Yaman dengan sabdanya:

يَسِّرًا وَلَا تُعَسِّرًا، وَبَشِيرًا وَلَا تُنْفِرًا، وَتَطَوَّعًا وَلَا تَخْتَلَفًا¹⁷¹

“Kalian permudahlah, jangan persulit. Bersikaplah memikat, jangan membuat orang menjauh. Saling mencintailah, jangan berselisih”.

Hal ini tidaklah dimaksudkan sebagai upaya mempelintir nash-nash agama untuk mencari-cari yang paling mudah. Tetapi yang dimaksud adalah, upaya mendalam untuk menemukan kemudahan yang Allah tuangkan dalam nash-nash agama itu. Sehingga misalnya, jika ada dua pendapat, yang satu sulit diamalkan dan yang satu lagi mudah, maka yang diambil adalah pendapat yang memberi kemudahan. Hal ini sejalan dengan apa yang dilakukan Nabi Saw yang senantiasa memilih sesuatu yang lebih mudah di antara dua pilihan sepanjang tidak dosa. Sehingga prinsip atau kaedah yang senantiasa menjadi landasan para ulama dalam hal ini adalah seperti: *الضرورات تبيح المحظورات* (keadaan darurat dapat mengubah yang dilarang menjadi boleh); *الحاجة تنزل منزلة الضرورة* (kebutuhan yang mendesak dapat berubah menjadi darurat); *الضرر يزال* (Semua yang memudaratkan harus dihilangkan); *العادة محكمة* (Tradisi dapat diangkat menjadi hukum); *المشقة تجلب التيسير* (keadaan sulit mestilah diatasi dengan pemberian kelonggaran), dan kaedah-kaedah lainnya¹⁷².

¹⁷¹Hadis di atas *Muttafaq 'Alaihi*. Lihat antara lain: Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, ed. Muhammad Zuhair bin Nasir al-Nasir, jilid IV, h. 65.

¹⁷² al-Qaradhawi, *Dirasatu*, h. 151

7. Mencari terlebih dahulu maqashid nash sebelum menetapkan hukum

Pekerjaan ini tidaklah mudah. Yusuf Qaradhawi menjelaskan bahwa pekerjaan ini membutuhkan pembahasan yang lama dan perenungan yang mendalam (*tadabbur*) terhadap nash-nash yang ada. Seorang mujtahid – tulis Qaradhawi – mestilah mengetahui maqashid syari'ah pada setiap perintah dan larangan Allah Swt dan Rasul-Nya. Sebab pengetahuan mengenai hal tersebut sangat berperan untuk menentukan hukum sesuatu apakah ia wajib, sunat, halal, haram, mubah, atau makruh. Sebagai contoh, tidaklah mungkin sesuatu yang dianggap sangat penting (*dharuri*) dalam kehidupan manusia, dan bahkan manusia tidak akan dapat hidup tanpanya, lalu dinyatakan seorang fakih hukumnya hanya sunat apalagi mubah. Dan tidak dapat dibayangkan, sesuatu yang sangat fatal akibat buruknya bagi kehidupan manusia, lalu hukumnya hanya ditetapkan sebagai sesuatu yang makruh atau bahkan mubah. Demikian juga halnya sesuatu yang sesungguhnya hanya merupakan kebutuhan aksesoris/pelengkap saja, lalu ditetapkan hukumnya wajib atau fardhu.¹⁷³

Qaradhawi mengambil contoh masalah jenggot. Terkait dengan ini maka pertanyaannya, apakah hadis-hadis yang memerintahkan memelihara jenggot menunjukkan wajib atau sunat? Ulama dari kalangan ahli hadis seperti Albani misalnya, sangat mencela laki-laki yang mencukur jenggotnya. Setelah menguraikan hadis-hadis yang memerintahkan memelihara jenggot, selain itu alasan yang diutarakannya antara lain adalah: karena perbuatan tersebut menyerupai wanita, sedangkan menyerupai wanita adalah perbuatan yang dilaknat Rasulullah Saw; karena perbuatan tersebut dinyatakan Nabi Saw sebagai perbuatan menyerupai kaum musyrikin dan mengubah ciptaan Allah yang sangat disenangi setan.¹⁷⁴

Benar bahwa indikasi yang mengarah kepada hukum wajibnya berjenggot terdapat paling tidak tiga hadis sahih berstatus *marfu'* sebagai berikut:

¹⁷³*Ibid*, h. 155

¹⁷⁴Muhammad Nashir al-Din al-Albani, *Hujjatu al-Nabiyyi Shalla Allahu 'Alaihi wa Sallama Kamaa Rawaha 'Anhu Jabir ra* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1399 H), h. 119.

Pertama, Hadis yang bersumber dari Ibnu Umar yang berbunyi:

خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ، أَحْفُوا الشَّوَارِبَ، وَأَوْفُوا اللَّحَى¹⁷⁵

“Berbedalah kalian dengan kaum musyrikin. Cukurlah kumis dan biarkanlah jenggot”.

Kedua, Hadis Abu Hurairah

جزوا الشوارب، وأرخوا اللحى، وخالفوا المجوس¹⁷⁶

“Cukur kalianlah kumis dan urailah jenggot. Berbedalah dengan orang Majusi”.

Ketiga, Hadis Abu Umamah al-Bahili

يا معشر الأنصار حمروا وصفروا وخالفوا أهل الكتاب, قال فقلنا: يا رسول الله إن أهل الكتاب يتسولون ولا يأتزروا, فقال صلى الله عليه وسلم تسولوا واتزروا وخالفوا أهل الكتاب, قال فقلنا يا رسول الله إن أهل الكتاب يتخففون ولا ينتعلون, قال: فقال النبي صلى الله عليه وسلم فتخففوا وانتعلوا, وخالفوا أهل الكتاب, قال: فقلنا يا رسول الله إن أهل الكتاب يقصون عثانينهم ويوفرون سبالهم, فقال النبي صلى الله عليه وسلم قصوا سبالكم ووفروا عثانينكم, وخالفوا أهل الكتاب

Wahai kaum Anshar, merahkan dan kuningkanlah (rambut/jenggot) kalian. Berbedalah dengan Ahli Kitab. Dia (al-Bahili) berkata, “kami bertanya: “Ya Rasulullah, sesungguhnya Ahli Kitab mengenakan celana tanpa *izar* (pakaian seperti sarung-pen). Maka Rasulullah bersabda: “Bercelana dan pakailah *izar*. Berbedalah dengan Ahli Kitab. Kata al-Bahili, kami bertanya lagi: “Ya Rasulullah, orang-orang Ahli Kitab hanya memakai *khuf* dan tidak memakai sandal”. Maka Nabi Saw bersabda: “Pakailah *khuf* dan sandal. Berbedalah dengan Ahli Kitab”. Kata al-Bahili, kami berkata lagi: “Ya Rasulullah, Ahli Kitab mencukur jenggot dan memelihara kumis mereka”. Maka Nabi

¹⁷⁵Hadis di atas *muttafaq ‘alaihi*. Diantaranya dalam kitab *al-Lu’lu’ wa al-Marjan* (146); Dirwayatkan Bukhari dalam bab tentang *Pakaian* (5892), dan Muslim dalam bab *Bersuci* (259). Lihat: al-Qaradhawi, *Dirasatu*, h. 156. Hadis di atas penulis rujuk antara lain pada kitab: Imam Muslim, *al-Musnadu al-Mukhtashar binaqli al-‘Adli*, jilid I, h. 222; Majdu al-Diin Abu al-Sa’adat al-Mubarak bin Muhammad al-Jazari ibnu al-Atsir, *Jami’ al-Ushul fii Ahadiitsi al-Rasul*, ed. Abd al-Qadir al-Arnauth (t.t: Maktabah al-Hulwani, Mathba’ah al-Mallah, Daru al-Bayan, 1970), jilid IV, h. 764.

¹⁷⁶Diriwayatkan oleh Muslim dalam bab *Bersuci* (260). Demikian dijelaskan Yusuf Qaradhawi: al-Qaradhawi, *Dirasatu*, h. 156

Saw bersabda: “Cukurlah kumis kamu dan peliharalah jenggot. Berbedalah dengan Ahli Kitab.¹⁷⁷

Menanggapi ketiga hadis di atas, Qaradhawi berbeda pendapat dengan ulama yang memahaminya sebagai perintah wajib, sebagaimana dikutip salah satunya pendapat al-Albani di atas. Menurut Qaradhawi, pada hadis di atas sangat jelas terlihat Nabi Saw mengaitkan dengan *'illat* (latar belakang) daripada anjuran yang disampaikannya tentang berjenggot, mencat rambut dan kumis, memakai celana dan izar, yaitu untuk menampakkan perbedaan dengan apa yang dilakukan orang-orang Ahli Kitab dan Majusi ketika itu. Dengan adanya *'illat* yang secara tegas disebutkan dalam nash hadis di atas, maka berarti persoalan berjenggot, mencukur kumis dan lain sebagainya sebagaimana tersebut di atas bukanlah persoalan *ibadah mahdah*, tetapi sesuatu yang dikaitkan dengan *'illat*, yang dengan demikian maka berarti hukumnya berdasarkan ada atau tidaknya *'illat* yang melatarbelakanginya. Ada *'illat*nya maka ada hukumnya. Jika tidak ada maka hukumnya pun dapat hilang.¹⁷⁸

Melakukan sesuatu yang membuat seorang muslim berbeda dengan non muslim – lanjut Qaradhawi – tentulah sesuatu yang penting. Sebab penampilan lahir menunjukkan apa yang ada di dalam hati yang bersangkutan. Itulah sebabnya maka banyak hadis Nabi Saw ditemukan mengenai anjuran supaya berbeda dengan Ahli Kitab dan Majusi. Namun demikian, dapatkah dikatakan bahwa anjuran Nabi Saw di atas (berjenggot, mencukur kumis, memakai sandal dan *khuf* secara bergantian, memakai izar sekaligus celana) beliau maksudkan sebagai anjuran yang termasuk kategori *maqshad dharuri* (tujuan yang sangat mendasar) atau *asasi* dalam ajaran Islam, sehingga hukumnya dipahami menjadi wajib, atautkah ia hanya dapat dimasukkan dalam kategori *hajiyyat* atau malah *tahsiniyyat*, sehingga hukumnya tidak wajib? Jawaban yang benar, kata Qaradhawi, adalah bahwa hal tersebut masuk dalam kategori *tahsiniyyat* atau *takmiliyyat*, bukan *dururiyyat* atau *hajiyyat*. Oleh karena itu maka hukum yang sesuai dengannya adalah sunat, tidak wajib. Alasannya antara lain adalah, seandainya hadis Nabi Saw di atas menunjukkan wajib, maka para

¹⁷⁷Hadis di atas diriwayatkan imam Ahmad (22283). Menurut para ahli *takhrij* hadis, sanadnya sahih. Diriwayatkan juga oleh Tabrani dalam kitabnya *al-Kabir* (7924), namun tanpa menyebutkan soal memakai celana dan *izar*. Demikian dijelaskan Yusuf al-Qaradhawi: al-Qaradhawi, *Dirasatu*, h. 157

¹⁷⁸*Ibid.*

sahabat beliau-lah yang lebih dahulu memahaminya demikian dan tidak ada satu pun di antara mereka yang melanggarnya. Namun kenyataannya para sahabat tidak seragam dalam melaksanakan keeluruhan anjuran yang ada dalam hadis di atas. Buktinya, sebagai salah satu contoh, di antara mereka ada yang mencat rambutnya (seperti Abu Bakar dan Umar) dan ada yang tidak (seperti Anas dan Ubai bin Ka'ab); Di antara mereka ada yang terkadang hanya memakai celana dan terkadang hanya memakai izar, tidak seluruh sahabat senantiasa memakai celana sekaligus izar. Demikian juga kaum muslimin di sepanjang zaman. Bahkan mayoritas mereka hanya memakai celana saja. Sebab barangkali dengan hanya bercelana maka lebih mudah dan lincah melakukan aktifitas. Namun demikian tidak ditemukan ada seorang ulama terkemuka yang melarang hal tersebut. Nah, ini semua menunjukkan bahwa berbeda dengan orang non muslim dalam hal ini bukanlah sesuatu yang wajib. Sebab jika wajib pastilah sahabat tidak berbeda dalam mengamalkannya. Namun nyatanya berbeda. Maka itu menunjukkan bahwa hukumnya tidaklah wajib. Kesimpulannya, berpenampilan dan berpakaian berbeda dengan non muslim tidaklah sesuatu yang wajib, tetapi sunat atau *mustahabb*. Sedangkan prinsip Islam dalam kategori hukum ini (sunat), sebagaimana ditegaskan para ulama *muhaqqiqin* adalah: **الكراهة تزول بأدنى حاجة وكذلك الاستحباب يزول بأدنى حاجة** (larangan berupa makruh dapat gugur dengan sedikit kepentingan [*hajat*] saja. Demikian juga anjuran sunat, dapat gugur dengan sedikit kepentingan saja). Dengan kata lain, dalam dua kategori hukum ini tidak boleh ada penekanan berlebihan.¹⁷⁹

8. Membedakan antara maqashid yang bersifat permanen dan abadi dengan sarana (*wasail*) yang bersifat relatif (dapat berubah)

Yusuf Qaradhawi menjelaskan bahwa bilamana syari'at Islam itu diperhatikan dengan seksama maka akan dapat dilihat bahwa di dalam ajarannya ada nash-nash yang hanya meletakkan prinsip dasar yang hendak dicapai tanpa menentukan cara atau sarana

¹⁷⁹Baca: al-Qaradhawi, *Dirasatu*, h. 157-158. Mengenai kaedah fikih bahwa hukum makruh dapat hilang karena ada *hajat* dapat dilihat antara lain dalam kitab: Abu al-Munzir Mahmud bin Muhammad bin Mustafa bin Abd al-Lathif al-Minyawi, *Tahqiqu al-Mathalib bi Syarhi Dalili al-Thalib* (Mesir: al-Maktabah al-Syamilah, 2011), h. 49.

(*wasilah*) untuk mencapai atau mewujudkannya. Sarana untuk mencapai maksud-maksud (*maqashid*) yang ingin dicapai nash ajaran tersebut diserahkan kepada akal budi manusia, untuk disesuaikan selalu dengan tuntutan situasi dan kondisi yang ada di satu masa atau tempat. Yusuf Qaradhawi mencontohkan seperti prinsip *syura* atau *musyawarah* dalam kehidupan umat manusia. Terwujud dan tercapainya kesepakatan melalui prinsip syura atau musyawarah itulah sesungguhnya yang menjadi target syari'at, terutama dalam hal yang berkaitan dengan urusan politik. Prinsip ini secara tegas diperintahkan Allah Swt, sebagaimana firman-Nya: **وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ** (*dan mengenai urusan mereka, mereka selesaikan dengan musyawarah* [Q.S. al-Syura: 38]). Demikian juga firman-Nya: **وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ** (*dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu* [Q.S. Ali Imran: 159]). Demikianlah perintah Allah Swt untuk mewujudkan prinsip musyawarah selalu dalam urusan-urusan yang dihadapi umat manusia ini. Akan tetapi bagaimana cara bermusyawarah itu, siapa-siapa yang harus dilibatkan dalam musyawarah, bagaimana kriteria memilih orang-orang yang dapat diangkat menjadi anggota dewan syura dan bagaimana khalifah (pemimpin) itu diangkat dan dibai'at, tidak lagi dirinci penjelasannya oleh Alquran. Hal tersebut sengaja ditinggalkan Allah Swt, bukan karena lupa atau lalai¹⁸⁰, tetapi karena bermaksud memberi kelonggaran bagi umat manusia, agar mereka dapat memilih sistem apa dan mana yang lebih sesuai dengan situasi dan kondisi mereka di tempat dan zaman mereka masing-masing. Itulah sebabnya maka cara pemilihan atau pengangkatan khalifah yang empat tidak sama. Semua disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang ada pada masa masing-masing.¹⁸¹

¹⁸⁰Dalam sebuah riwayat dari Abu Tsa'labah ra Nabi Saw bersabda:

إِنَّ اللَّهَ حَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا وَفَرَضَ لَكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَتَرَكَ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْهُ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا وَلَا تَبْخَثُوا فِيهَا

Sesungguhnya Allah telah menetapkan ketetapan-ketetapan maka jangan kalian langgar, menfardhukan kewajiban-kewajiban maka jangan kalian lalaikan, mengharamkan banyak hal maka jangan kalian langgar, dan mendiamkan banyak hal, bukan karena Tuhan kamu lupa, tetapi itu adalah sebagai rahmat dari-Nya untuk kamu. Maka terimalah ia dan jangan kamu membahas-bahasnya”. Lihat antara lain: Abu Abdillah al-Hakim, *al-Mustadrak*, ed. Mustafa Abdullah ‘Atha, jilid IV, h. 129.

¹⁸¹al-Qaradhawi, *Dirasatu*, h. 175.

Dalam contoh ini, tampak jelas bahwa, maqashid yang ingin dicapai dan dipertahankan keberadaannya adalah prinsip *musyawarah*, dan inilah yang bersifat permanen dan abadi. Sedangkan *bentuk* atau *cara* yang ditempuh untuk mewujudkan dan melaksanakan *musyawarah* itu adalah merupakan *sarana* yang dapat ditempuh secara berbeda dan berubah-ubah dari masa ke masa, tempat, situasi dan kondisi yang ada. Karena itu maka ia tidak bersifat permanen.¹⁸²

Qaradhawi menilai bahwa di antara kesalahan sebagian umat dalam memahami Sunnah Rasulullah Saw adalah bahwa mereka tidak membedakan mana yang bersifat abadi dan mana yang harus berubah dari Sunnah Rasulullah Saw. Mereka tidak membedakan antara *maqashid* Sunnah yang abadi dengan *wasail* (sarana) Sunnah yang bersifat temporal. Sehingga tampaklah di kalangan sebagian umat ada yang sangat memfokuskan diri pada masalah-masalah yang sesungguhnya dimaksudkan Nabi Saw hanya sebagai sarana saja untuk mencapai apa yang dimaksudkan secara hakiki. Padahal orang yang benar-benar memahami Sunnah akan melihat bahwa yang terpenting adalah *maqashid/hadf* (tujuan atau target), sebab yang demikian itulah yang bersifat permanen (*tsabit*) dan abadi (*daim*), sedangkan sarana maqashid, yakni cara atau upaya yang ditempuh untuk mencapai tujuan dan target itu bersifat temporal (sementara), sehingga dapat berubah sesuai dengan perubahan situasi, kondisi, adat, budaya, zaman dan faktor-faktor pengubah lainnya.¹⁸³ Karena itu maka apabila ditemukan nash dalam sebuah hadis, maka mestilah dipahami bahwa tujuan hadis tersebut tidak lain adalah untuk memberi jawaban atau solusi bagi keadaan dan tempat saat itu, tidak untuk mengikat dan mewajibkan umat manusia untuk selamanya berpegang padanya. Bahkan – lanjut Qaradhawi – bilamana ditemukan nash pada Alquran sekalipun yang menjelaskan sesuatu yang dinilai sebagai sarana untuk mencapai tujuan saja, maka sarana tersebut pun dapat dan bahkan harus dirubah. Sebab Alquran tidak berarti menuntut umat manusia untuk terikat pada contoh sarana penyampai kepada tujuan yang diberikan saat itu. Karena sarana yang berfungsi

¹⁸²Baca: *Ibid*, h. 175-176.

¹⁸³al-Qaradhawi, *Kaifa*, h. 159

sebagai penyampai kepada tujuan dapat saja berkembang dan berubah sesuai berkembang dan perubahan masa dan tempat.¹⁸⁴

Contoh-contoh terkait dengan kaedah maqashidi pada poin ini antara lain sebagai berikut:

a. Perlengkapan perang

Ayat Alquran surah al-Anfal ayat 60 yang menyatakan agar memperbanyak penyediaan **pasukan berkuda** guna menggentarkan musuh. Ayat tersebut berbunyi:

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ
وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ

Dan persiapkanlah kekuatan dan pasukan berkuda dengan segala kemampuan kamu untuk menghadapi mereka. Dengan (persiapan itu) kamu akan dapat menggentarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang-orang selain mereka yang tidak kamu ketahui. (Q.S. Al-Anfal: 60)

Meski demikian bunyi ayat di atas – lanjut Qaradhawi – yang menggunakan secara jelas dan tegas kata ‘pasukan berkuda’ yang digunakan sebagai sarana perlengkapan senjata perang untuk menggentarkan musuh, meski demikian tidak akan ada orang yang mengatakan di zaman sekarang bahwa zahir ayat tersebut harus dipegang, yang dengan demikian berarti harus pasukan berkudalah yang diperbanyak saat ini untuk menghadapi musuh, karena itulah yang tersebut secara langsung dalam nash ayat Alquran. Setiap orang yang memiliki kecerdasan dalam memahami bahasa pastilah akan memahami bahwa pasukan berkuda saat ini adalah pasukan tank lapis baja lengkap dengan persenjataannya yang serba modern dan canggih¹⁸⁵.

Demikian juga – lanjut Qaradhawi – hadis yang menyatakan bahwa, *siapa yang meluncurkan anak panah di jalan Allah maka ia akan mendapat (pahala) begini dan*

¹⁸⁴*Ibid*, h. 160.

¹⁸⁵*Ibid*, h. 161.

*begitu*¹⁸⁶, haruslah dipahami bahwa maksud hadis tersebut tidaklah hanya meluncurkan ‘anak panah’ tetapi juga termasuk senapan, meriam, rudal atau senjata perang lainnya.

b. Alat pembersih gigi dan mulut

Demikian juga halnya dengan hadis tentang anjuran memakai kayu siwak sebagai alat pembersih gigi dan mulut, sebagaimana terdapat dalam hadis yang menyatakan bahwa, *Siwak itu alat membersihkan mulut dan membuat Allah suka*¹⁸⁷. Hadis ini mestilah dipahami bertujuan menganjurkan umat manusia agar membersihkan mulutnya dengan cara apa saja. Adapun kayu siwak yang tersebut dalam hadis di atas hanyalah sebagai salah satu sarana atau alat pembersih mulut yang ada di zaman Nabi Saw. Oleh karena kayu siwak merupakan alat pembersih mulut yang terbaik di antara yang mudah didapat ketika itu di jazirah Arab maka kayu tersebutlah yang dianjurkan Nabi Saw untuk dipakai. Sehingga dengan demikian maka tidak mengapa jika alat pembersih mulut lain seperti sikat gigi bersama odolnya yang lebih mudah didapat saat ini dipakai sebagai alat pembersih mulut. Tujuan mulut dan keridhaan Allah tetap tercapai juga insyaAllah. Artinya, tujuan tetap tercapai meski sarana untuk mencapai tujuan itu berubah atau diubah¹⁸⁸.

Dengan memperhatikan contoh di atas maka dapatlah diketahui bahwa, dalam penalaran maqashid syari’at ada di antara sarana penyampai kepada maqashid yang ingin dicapai syari’at ada di antaranya yang situasional dan kondisional.

9. Menyelaraskan antara yang permanen dengan yang relatif

¹⁸⁶Hadis di atas diriwayatkan oleh imam Ahmad, Nasa’i, Ibnu Majah, Tabrani dan Hakim dari Amru bin Abasah. Lihat: al-Qaradhawi, *Kaifa*, h. 161.

¹⁸⁷Hadis di atas riwayat Ahmad dari Abu Bakar, serta al-Syafi’i, Ahmad, Nasa’i, Darimi, Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, Hakim dan Baihaki dari Aisyah ra, serta Ibnu Majah dari Abu Umamah, dan Bukhari dalam kitab *al-Tarikh*, demikian juga Tabrani dalam kitab *al-Ausath* dari Ibnu Abbas. Lihat: al-Qaradhawi, *Kaifa*, h. 161.

¹⁸⁸Lihat: *Ibid*, h. 161.

Prinsip pemikiran maqashidi berikutnya adalah, sebagaimana dijelaskan Yusuf Qaradhawi: Menyelaraskan antara yang permanen dengan yang relatif. Bilamana orang-orang liberal tulen misalnya, menginginkan agar semua yang ada dalam agama ini – selain akidah – dianggap tidak ada yang permanen (*tsabit*) tetapi dapat berubah (*mutaghayyir*), sementara itu kaum tekstualis murni menginginkan agar semua yang tertera dalam nash tidak dapat alias tidak boleh dita'wil dan dicari makna maqashidinya, maka kelompok muslim moderat menyelaraskan antara keduanya. Muslim moderat memandang bahwa, wilayah yang diyakini permanen yang tidak berlaku padanya ijihad memang sempit tetapi tidak sesempit yang diyakini oleh kelompok liberalis, yaitu, menurut mereka hanya mencakup akidah-akidah yang fundamental. Wilayah permanen (*qath'iy*) lebih luas dari hanya persoalan akidah fundamental semata, tetapi juga tidak seluas yang diyakini kelompok tekstualis. Wilayah permanen (*tsawabit*) itu menurut muslim moderat dalam penjelasan Yusuf Qaradahwi mencakup:

- a. Wilayah akidah yang fundamental. Yaitu: rukun iman yang enam: iman kepada Allah, Malaikat, kitab-kitab, para rasul, hari kemudian dan qada serta qadar.
- b. Rukun Islam. Yaitu: Sahadat, mendirikan salat, menunaikan puasa, menunaikan zakat, menunaikan haji bagi yang sanggup.
- c. Induk-induk kebaikan, seperti: keadilan, ihsan, membantu kerabat, jujur, amanah, menjaga dari yang diharamkan, kasih sayang, sabar, syukur, malu dan lain sebagainya.
- d. Induk-induk kejahatan, seperti: membunuh, berzina, penyimpangan seksual, minum khamar, berjudi, mencuri, merampok, sihir, memakan riba, memakan harta anak yatim, *qazaf* (menuduh wanita baik-baik melakukan zina), lari dari medan perang, kesaksian palsu, durhaka kepada kedua orangtua, memutuskan silaturrahi, ghibah, namimah, berbohong, mengoyak kehormatan orang lain, sombong, dengki, menebar keencian, riya, ujub, cinta dunia, mengikuti hawa nafsu, kikir, dan lain sebagainya.

- e. Induk-induk hukum syara' yang *qath'iy* yang berkaitan dengan makan dan minum, pakaian dan perhiasan, jual-beli, urusan harta benda, nikah, talak, wasiat, hukum waris, hukuman-hukuman yang telah ditetapkan ukurannya, seperti kisas dan hudud, dan lain sebagainya.

Hal tersebut semua menurut Yusuf Qaradhawi adalah wilayah yang permanen. Wilayah yang dipagari dengan pagar yang tidak dapat ditembus. Karenanya maka tidak berlaku padanya ijtihad dan upaya-upaya pembaharuan. Sedangkan selain wilayah permanen sebagaimana disebut di atas adalah wilayah yang dapat berubah sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi. Demikian Yusuf Qaradhawi.¹⁸⁹

10. Membedakan kontekstualisasi pemaknaan ibadah dengan muamalat

Prinsip pemikiran maqashidi berikutnya adalah: Membedakan kontekstualisasi pemaknaan ibadah dengan muamalat. Yakni, dalam soal ibadah maka filsafat dasarnya adalah memegang kuat nilai *ta'abbudi*, yakni melaksanakan apa adanya yang ditunjuk oleh *nash*, diketahui atau tidak diketahui sisi *maknawi*-nya. Singkatnya, dalam wilayah ini, seorang hamba wajib tekstual, tidak kontekstual. Sedangkan dalam hal muamalat, maka filsafat dasarnya adalah: memandangnya secara kontekstual, tidak terikat kepada tunjukan lahir *nash*-nya.¹⁹⁰

Demikianlah antara lain yang dapat dikemukakan prinsip-prinsip pemikiran maashidi. Prinsip-prinsip ini wajib diperhatikan oleh siapa saja yang ingin mendalami Ilmu hukum Islam. Inilah petunjuk-petunjuk yang *muqtashid* atau *washati* dalam pemikiran hukum Islam.

Hukum yang mengabaikan penalaran terhadap maqashid syari'ah tidak akan dapat menjawab persoalan umat di sepanjang masa dan sering sekali hasilnya menyulitkan umat manusia. Demikian juga kesimpulan yang didasarkan pada pemikiran yang keliru

¹⁸⁹Baca: *Ibid*, h. 197-198.

¹⁹⁰Baca: *Ibid*, h. 199-215.

dan melampaui batas-batas yang diinginkan dalam melakukan penalaran terhadap maqashid syari'ah, juga akan menimbulkan bahaya besar bagi umat Islam. Prinsip yang benar adalah bahwa: لا يغفل المقاصد ولا يهمل النصوص (Tidak mengabaikan maqashid dan tidak pula menihilkan nash).

BAB IV

PEMIKIRAN HUKUM UMAR BIN KHATTAB

A. Ke-khas-an pemikiran hukum Umar bin Khattab

Pemikiran hukum yang ditunjukkan Umar bin Khattab melalui usulan-usulan dan kebijakan-kebijakannya sudah sejak lama menjadi bahasan kajian setiap kali membicarakan hukum Islam kontemporer. Hal ini tidak lain karena Umar bin Khattab memiliki pemikiran hukum yang *khas*. Beliau tampaknya sangat jeli dalam menangkap nilai-nilai universal syari'at (maqashid syari'ah) dan kemudian memahami bahwa nilai-nilai universal itulah yang bersifat abadi, sedangkan upaya-upaya untuk mewujudkan, menjaga dan mengembangkannya bersifat situasional kondisional temporal dan lokal, kecuali upaya-upaya yang telah bersifat final yang ditentukan langsung oleh Allah Swt dalam Alquran.

Untuk dapat melihat gambaran karakter pemikiran hukum Umar bin Khattab secara lebih jelas maka yang pertama harus dilakukan adalah memperhatikan apa saja produk pemikiran dan kebijakan-kebijakan hukumnya yang khas dan bahkan mengundang polemik baik di masa beliau hidup maupun sesudah wafat dan bahkan hingga saat ini.

B. Produk pemikiran dan kebijakan hukum Umar bin Khattab

Karakter pemikiran hukum Umar akan lebih jelas tampak dalam hasil-hasil pemikiran dan kebijakan hukumnya sebagai berikut:

1. Masalah bagian muallaf

Di dalam banyak referensi sering digambarkan bahwa Umar bin Khattab mengkondisikan perintah Allah Swt untuk memberikan bagian orang-orang muallaf dari harta zakat. Perintah Allah Swt itu termuat dalam ayat berikut:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ
وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ¹⁹¹

Sesungguhnya sedekah (zakat) itu hanyalah bagian orang-orang fakir, orang-orang miskin, para petugasnya (amil zakat), orang-orang muallaf, hamba sahaya yang ingin menebus dirinya supaya merdeka, orang-orang yang berhutang, orang-orang yang berjuang di jalan Allah, orang yang berstatus ibnu sabil. Sebagai ketentuan wajib dari Allah. Dan Allah Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana

Penjelasan yang selalu mengemuka mengenai ayat di atas kaitannya dengan kebijakan Umar bin Khattab adalah bahwa, pada ayat di atas, sebagaimana dapat dilihat, tersebut secara langsung kelompok *muallaf* (orang-orang yang perlu dijinakkan hatinya kepada Islam) sebagai kelompok yang berhak menerima zakat. Karena itu, berdasarkan ayat ini maka sepanjang hayat Nabi Saw, para *muallaf* selalu diberinya bagian dari harta zakat. Mereka itu seperti Uyainah bin Hushain bin Huzaifah bin Badar, al-Aqra' bin Habis, dan lain sebagainya.¹⁹²

Dalam riwayat Anas bin Malik ra dinyatakan bahwa suatu hari Rasulullah Saw membagi-bagikan harta hasil peperangan hunain. Maka beliau memberikan bagian yang lebih kepada orang-orang muallaf dibanding para sahabat. Al-Aqra' bin Habis dan Uyainah masing-masing diberi Nabi seratus unta.¹⁹³ Bagian yang banyak sedemikian itu

¹⁹¹Q.S. al-Taubah: 60.

¹⁹²Musa, *Tarikh*, h. 62

¹⁹³Musa, *Tarikh*, h. 62.

sampai-sampai mengundang kecemburuan di hati kaum Anshar. Sehingga ketika itu Nabi Saw berusaha membujuk hati mereka dengan mengatakan: *“Apakah kalian tidak senang kalau mereka pulang bersama harta yang mereka terima dan kalian pulang bersama Nabi?”*.¹⁹⁴

Penyantunan bagi orang-orang muallaf seperti itu dilanjutkan oleh Abu Bakar ra di awal-awal pemerintahannya. Karena memang hasil yang didapatkan untuk pengembangan Islam dengan penyantunan itu sangat menggembirakan. Banyak orang-orang yang baru memeluk agama Islam menjadi orang yang sangat cinta kepada agama yang agung itu. Seperti yang terekam dalam riwayat Sa’id bin Musayyib dari Shafwan bin Umayyah yang suatu hari mengatakan: *“Aku disantuni oleh Nabi Saw secara terus-menerus sampai benar-benar tidak ada yang paling aku cintai diantara semua makhluk selain beliau. Padahal sebelumnya dialah manusia yang paling aku benci”*.¹⁹⁵

Kegiatan menyantuni tersebut terus berlanjut, sampai akhirnya suatu hari Uyainah bin Hushain dan al-Aqra’ datang menemui Abu Bakar yang ketika itu telah menjadi khalifah sepeninggal Rasulullah Saw. Mereka meminta kepadanya agar diberikan sebidang tanah yang mereka inginkan. Lalu Abu Bakar memberikan dan bahkan mengesahkannya dengan akta tanah yang ditandatangani olehnya. Ketika itu Umar bin Khattab tidak ada di majelis Abu Bakar. Karena ingin mendapat kesaksian dari Umar bin Khattab maka kedua muallaf tadi pun pergi menemuinya. Mereka berdua lantas membacakan isi akta tanah yang telah mereka terima dari Abu Bakar tersebut.

Akan tetapi di luar dugaan mereka, Umar bukannya memberikan kesaksian tapi justru menarik akta tersebut lalu membasahinya dengan ludahnya¹⁹⁶ dan menghapus isinya.

¹⁹⁴*Ibid.*

¹⁹⁵*Ibid*, h. 63.

¹⁹⁶Kisah di atas penulis kutip dari kitab: Musa, *tarikh*, h. 63. Adapun peristiwa bahwa Umar menghapusnya dengan meludahinya lebih dahulu terdapat dalam: Qal’ah Jei, *Mausu’ah*, h. 30, dengan redaksi aslinya sebagai berikut:

وأقطع أبو بكر لعبيبة بن حصن قطيعة وكتب له بها كتابا فقال له طلحة أو غيره: انا نرى هذا الرجل سيكون من هذا الأمر بسبيل – لعنى عمر – فلو أقرأته كتابك فأتى عبيبة عمر فأقرأه كتابه فقال عمر: أهدا كله لك دون الناس , وبصق في الكتاب فمحاه , فسأل عبيبة أبا بكر أن يجدد له كتابا فقال: والله لا أجدد مرا رده عمر

Tentu mereka protes. Tapi Umar bin Khattab tidak peduli. Beliau bahkan mengatakan: “Betul bahwa dahulu Rasulullah Saw selalu berusaha menyantuni kalian. Itu karena Islam saat itu masih sedikit. Sekarang kaum muslimin telah banyak. Islam tidak membutuhkan orang seperti kalian lagi. Kalau kalian ingin tetap dalam Islam, silahkan! Jika tidak maka kalian akan berhadapan dengan pedang kami....!”¹⁹⁷

Hal yang menarik dalam peristiwa ini adalah, Abu Bakar ra tidak marah atas tindakan Umar bin Khattab tersebut. Sebab beliau telah mengetahui sebelumnya bahwa pandangan Umar mengenai bagian muallaf adalah hanya apabila Islam berada pada kondisi sangat membutuhkan penambahan jumlah kaum muslimin dimana jumlah kaum kafir misalnya sangat banyak. Sedangkan jika keadaan tidak lagi demikian maka bagian mereka (muallaf) tidak perlu ada lagi.¹⁹⁸ Tidak hanya Abu Bakar yang mendiamkan tindakan Umar tersebut, bahkan seluruh sahabat *radiyallahu ‘anhum*. Sehingga dengan demikian maka ketentuan pengguguran bagian muallaf saat itu untuk *sementara waktu* telah menjadi *ijma’* sahabat.¹⁹⁹ *Ijma’* ini terbentuk dikala itu barangkali karena mereka (para sahabat) paham benar bahwa bagian muallaf itu dibuat Allah Swt dan Rasul-Nya benar-benar karena satu ‘*illat* (alasan hukum) tertentu, yaitu agar para muallaf semakin kuat berpegang pada agama Islam dan agar yang lain tertarik masuk Islam. Karenanya, bilamana ‘*illat* tersebut telah hilang maka hukum memberikan bagian mereka pun harus dihilangkan pula.²⁰⁰

Dijelaskan juga antara lain oleh Yusuf Musa misalnya, bahwa, dalam contoh ketentuan hukum yang dirubah sahabat yang dikomandoi oleh Umar bin Khattab di atas, dapat dipahami bahwa *maqashid syari’ah* (tujuan syari’at) adalah *i’zazu al-Islam* (untuk meninggikan Islam). Cara yang ditempuh untuk mencapai tujuan ini di masa Nabi Saw adalah dengan *memberi* santunan kepada para muallaf. Sedangkan cara yang ditempuh di masa sahabat adalah dengan *tidak memberi* mereka lagi. Kedua cara ini bertujuan mencapai *maksud* yang sama yaitu *meninggikan Islam*, namun dengan cara yang berbeda.

¹⁹⁷Yusuf, *Tarikh*, h. 63.

¹⁹⁸*Ibid.*

¹⁹⁹*Ibid*, h. 64.

²⁰⁰*Ibid.*

Sebab bilamana di masa sahabat Islam masih ditampakkan sebagai agama yang harus selalu mengambil hati kepada orang-orang muallaf dengan terus-menerus menyantuni mereka maka dikhawatirkan akan menimbulkan kesan bahwa Islam masih lemah sehingga harus menyantuni orang-orang yang diduga Islamanya masih lemah. Padahal Islam ketika itu telah kuat dan berjaya. Kuat dan telah jayanya Islam ketika itu harus ditunjukkan, agar kaum muslimin menjadi semakin semangat dan kuat hatinya mempertahankan agamanya.²⁰¹

Ringkasnya, sebagaimana dijelaskan Muhammad Muhammad al-Madani bahwa, muallaf diberi bagian dengan alasan menguatkan Islam adalah berdasarkan nash. Kemudian muallaf tidak diberi santunan lagi dengan alasan Islam telah kuat juga berdasarkan nash, tanpa harus memahaminya sebagai tindakan menghapus atau mengabaikan nash.²⁰²

Oleh karena itulah maka Umar bin Abdul Aziz suatu waktu pernah memberlakukan kembali penyantunan bagi muallaf. Dimana beliau pernah memberikan santunan kepada Betriq sebanyak seribu dinar demi menarik simpatinya terhadap Islam.²⁰³ Tentu Umar bin Abdul Aziz melakukannya ketika itu berdasarkan alasan-alasan yang dapat diterima.

Selanjutnya, masih terkait dengan masalah muallaf, Atho Mudzhar mengutip beberapa pendapat ulama soal apakah masih ada atau telah gugur bagian para muallaf dari harta zakat kaum muslimin sebagai berikut.²⁰⁴

1. Bagi Imam Abu Hanifah golongan muallaf telah gugur dari kelompok penerima zakat karena Islam telah begitu kuat dan meluas saat ini.
2. Imam Syafi'i berpendapat bahwa, golongan muallaf terbagi dua: *pertama*, golongan kafir. Inilah yang telah gugur dari kelompok penerima zakat. *Kedua*, golongan fasik. Golongan ini boleh diberi zakat atas nama muallaf.
3. Bagi imam Malik bin Anas, secara yuridis hukum muallaf tetap ada, dan surat at-Taubah ayat 61 tidak ter-*mansukh*. Di dalam pelaksanaannya, apabila ada

²⁰¹*Ibid.*

²⁰²al-Madani, *Nazarât*, h. 50

²⁰³*Yusuf Musa*, h. 64.

²⁰⁴M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h. 42.

kebutuhan yang mendorong kaum muslimin untuk menjinakkan hati orang kafir maka mereka boleh diberi zakat. Tetapi jika tidak ada faktor pendorongan sebagaimana dimaksud maka tidak perlu lagi.

4. Menurut Imam Syaukani, boleh memberi zakat kepada para muallaf bila saatnya kelak dibutuhkan. Misalnya, pada suatu masa misalnya, dalam pemerintahan seorang imam ada suatu kaum yang tidak mau tunduk kepada imam kecuali dengan memberi mereka materi, sedangkan ketundukan mereka terhadap pemerintahan sangat dibutuhkan untuk stabilitas politik negara, maka ketika itu mereka boleh diberi zakat atasnama muallaf.
5. Menurut Syekh Muhammad Abduh, ijtihad Umar bin Khattab tersebut tidaklah menggugurkan hukum zakat bagi para muallaf. Ijtihad Umar tersebut hanyalah bermaksud mengambil masalah, yaitu agar orang-orang muallaf yang tamak akan harta seperti yang ada dalam kasus yang dialami saat itu tidak terus menerus datang meminta zakat sedangkan keberadaan mereka tidak terlalu penting lagi saat itu bagi penguatan Islam.
6. Syekh Muhammad Syaltut berpendapat yang intinya adalah bahwa, bila sifat-sifat muallaf yang ada pada masa Nabi ada pada muallaf yang lain dan keadaan kaum muslimin masih membutuhkan mereka maka mereka boleh diberi zakat. Sedangkan jika tidak maka mereka tak perlu diberi zakat. Jadi yang dilakukan Umar bin Khattab hanyalah contoh pengkondisian penerapan hukum Islam bukan merupakan pembatalan terhadap satu hukum yang datang dari Allah Swt. Sebagai contoh, Syekh Syaltut menunjuk masyarakat yang belum memiliki agama di bagian selatan Mesir. Di sana, mereka perlu diberi zakat atasnama muallaf guna mengimbangi gerakan missionaris yang senantiasa ingin mengajak agar mereka masuk kadalam agama para missionaris itu.
7. Beberapa ulama Indonesia juga yang dihubungi Atho Mudzhar pada umumnya menyatakan bahwa apa yang dilakukan Umar bin Khattab itu bukanlah bermaksud pembatalan hukum dan tidak pula berarti Umar keluar dari nash dan ajaran Islam.

Sedangkan pendapat Atho Mudzhar sendiri adalah:²⁰⁵

- a. Ijtihad Umar bin Khattab itu tidaklah berarti bertentangan dengan nash dan tidak pula berarti menggugurkan hukum golongan muallaf dari kelompok mustahik zakat, melainkan hanya merupakan penerapan hukum untuk suatu kondisi dan pada saat tertentu berhubung adanya suatu masalah yang perlu dicapai.
- b. Kalaupun ijtihad Umar itu pada suatu masa dilaksanakan, maka yang terhalang menerima zakat pada kondisi dan waktu itu hanyalah para muallaf dari golongan kafir. Sedangkan muallaf dari golongan Islam masih berhak menerima zakat. Bahkan di suatu negeri yang penduduknya minoritas muslim mungkin saja muallaf dari golongan kafir dapat diberi zakat lagi.

Yusuf al-Qaradhawi menyampaikan pandangannya terkait dengan hal di atas bahwa, Umar ra tidak pernah menyatakan bahwa dengan apa yang dilakukannya itu bermaksud membatalkan atau tidak mengamalkan nash Alquran, tidak sama sekali. Apa yang dilakukan Umar bin Khattab tidak lain maksudnya kecuali bahwa, orang-orang seperti Uyainah bin Hishn al-Fazzari, Aqra' bin Habis al-Tamimi, dan lain-lain, saat itu dianggapnya tidak lagi berhak mendapat santunan dari zakat dan dana sosial lainnya. Sifat atau kriteria sebagai *muallaf* saat itu dinilai tidak ada lagi oleh Umar bin Khattab. Sebab tidak mungkin selamanya mereka itu dianggap muallaf. Diantara mereka itu ada yang dianggap Umar telah bagus Islamnya seiring dengan berjalannya waktu. Diantara mereka ada yang sengaja tidak diberikan Umar bin Khattab sebab Islam telah kuat ketika itu. Sehingga tidak perlu lagi mengkhawatirkan kepala-kepala suku yang mungkin akan mengganggu bila bagian mereka dari dana sosial kaum muslimin dihentikan. Jumlah kaum muslimin juga telah banyak saat itu. Sehingga Umar ra menganggap tidak perlu lagi membujuk-bujuk hati orang-orang tertentu dari kaum non muslim dengan memberi mereka jatah dari dana sosial kaum muslimin dengan harapan agar mereka mau masuk Islam. Dengan demikian maka Umar bin Khattab tidak pernah membatalkan nash. Tempat (*mahallu*) pengamalan nash itulah yang tidak ada ketika itu. Artinya, seandainya di masa Umar atau para pemimpin sesudahnya tempat pengamalan itu kembali ada, yakni: orang-orang yang perlu di-*ta'lif* hatinya kembali ada dan mereka perlu diberi

²⁰⁵*Ibid*, h. 44.

santunan atau jatah dari dana sosial kaum muslimin, maka pastilah mereka harus diberikan²⁰⁶.

Yusuf Qaradhawi – sebagaimana beliau kutip penjelasan Syekh al-Madani – menganalogikan kriteria atau sifat muallaf itu bagaikan kriteria kefakiran atau kemiskinan pada seseorang. Sepanjang seseorang itu miskin dan dinilai oleh pemerintah perlu dibantu maka saat itu yang bersangkutan pun diberi bantuan dari dana sosial umat Islam. Sedangkan jika keadaannya telah berubah, yakni yang bersangkutan dipandang tidak miskin lagi, maka tentulah secara otomatis ia tidak lagi berhak mendapat santunan dimaksud. Bahkan jika misalnya di satu tempat dipandang tidak ada lagi fakir miskin, maka penggalan ayat *al-fuqaraa wa al-masaakiin* dalam ayat mustahik zakat itu pun dapat saja tidak ada letak pengamalannya untuk sementara. Lebih jelasnya, oleh karena hamba sahaya (*al-riqab*) tidak ada lagi sekarang maka tentulah tidak harus dipaksakan bagian hamba sahaya harus tetap disediakan di kantor-kantor amil zakat. Karena mereka tidak ada maka penggalan ayat tersebut pun tidak memiliki tempat saat ini untuk diterapkan.²⁰⁷

Yusuf Qaradhawi juga mengutip analogi yang dibuat oleh seorang yang beliau sebut sebagai da'i besar, Syekh al-Ghazali yang mengumpamakan apa yang dilakukan Umar bin Khattab terhadap persoalan muallaf dengan seumpama: satu perguruan tinggi misalnya membuat satu program pemberian beasiswa bagi anak-anak yang berprestasi dari pihak perguruan tinggi. Lalu kemudian di satu waktu ada beberapa anak yang biasanya mendapat beasiswa dari program tersebut namun kali ini tidak. Apakah dengan tidak dapatnya mereka dapat dikatakan bahwa program tersebut dihentikan oleh pejabat saat itu? Tentulah tidak. Program itu masih ada. Tidak dibatalkan. Namun hanya untuk mereka yang memenuhi syarat untuk berhak mendapat.²⁰⁸

Mengenai ini Prof. Amiur Nuruddin, guru besar Hukum Islam pada UIN Sumatera Utara, mengemukakan bahwa terkait apakah bagian muallaf pernah digugurkan atau dibatalkan

²⁰⁶al-Qaradhawi, *Dirâsatu*, h. 104-105.

²⁰⁷*Ibid*, h. 106.

²⁰⁸*Ibid*, h. 107.

terdapat dua tinjauan yang berbeda yang kemudian dampaknya turut mempengaruhi perkembangan hukum Islam. Tinjauan *pertama*, mengatakan bahwa konsensus sahabat yang terjadi pada masa Abu Bakar yang menggugurkan saham muallaf tersebut telah *menasikh* bagian muallaf yang terdapat pada ayat 60 surah al-Taubah. Pemikiran semacam inilah barangkali, lanjut beliau, yang kemudian membawa adanya teori lokal dan temporal pada ayat-ayat Alquran. Tinjauan yang *kedua* berpendapat bahwa pengguguran saham muallaf di masa sahabat itu tidaklah dimaksudkan sebagai pembatalan (*nasikh*) terhadap nash. Tetapi yang sebenarnya adalah “penghentian hukum disebabkan berhentinya atau tidak terpenuhinya *‘illat*-nya. Pendekatan yang kedua inilah tampaknya yang membuka pintu bagi adanya sifats-sifat situasional dan kondisional dalam ayat-ayat Alquran.²⁰⁹

Amiur menolak adanya pendapat yang mengatakan bahwa saham muallaf sama sekali tidak pernah dihentikan. Sebab pendapat tersebut menurutnya bertentangan dengan fakta sejarah yang diakui banyak orang. Beliau juga menolak pandangan yang melihat bahwa tindakan Umar bin Khattab itu sebagai tindakan pembatalan (*nasikh*) terhadap nash. Sebab pendapat ini pada gilirannya akan melahirkan teori yang menunjukkan bahwa ada ayat-ayat yang bersifat lokal dan temporal. Sedangkan konsekwensi logis dari teori ini adalah bahwa berarti akan ada senantiasa proses *penanasakh*-an terhadap ayat-ayat Alquran secara terus-menerus bilamana dirasa oleh orang-orang tertentu ada ayat-ayat yang tidak relevan lagi dengan situasi dan kondisi tertentu. Karena itu, tegas beliau, teori ini tidak dapat diterima terhadap Alquran. Pendapat yang disetujui oleh Amiur Nuruddin tampaknya adalah pandangan yang menunjukkan bahwa sikap para sahabat dalam kasus tidak diberikannya saat itu saham para muallaf diartikan sebagai kebijaksanaan yang bertujuan pengkondisian terhadap penerapan ajaran-ajaran Alquran.²¹⁰

Setelah menguraikan pandangan para ulama mengenai bagian muallaf dari harta zakat sebagaimana dapat dilihat di atas, maka pertanyaan yang barangkali muncul adalah: Terkait dengan penyantunan yang dilakukan Nabi Saw kepada para muallaf, apakah

²⁰⁹Lihat: Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Ibn al-Khaththab; Studi Tentang Perubahan Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1991), h. 143.

²¹⁰*Ibid*, h. 144.

sebenarnya itu diambil Nabi Saw dari harta zakat atau dari harta kekayaan negara secara umum, yakni selain zakat? Fakta yang dapat ditunjukkan sementara ini hanyalah, sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa apa yang diberikan kepada para muallaf itu baik oleh Nabi Saw maupun Abu Bakar tidaklah dari harta zakat, tetapi dari kekayaan lain yang dimiliki negara seperti tanah dan rampasan perang (*ghanimah*). Sedangkan harta berupa zakat tidak diberikan Umar bin Khattab kepada muallaf sejauh ini tidak ditemukan.

Al Yasa' Abu Bakar menjelaskan bahwa apa yang diberikan kepada beberapa orang tertentu yang pada masa sebelum Umar diberi tunjangan ssebagai muallaf oleh Rasulullah itu sebenarnya berupa tunjangan saja dan bersumber dari Baitul Mal²¹¹ bukan dari zakat.

Jika demikian adanya maka berarti Umar bin Khattab dalam hal ini tidaklah menyentuh ayat 60 surat al-Taubah di atas yang mengatur bagian muallaf dari harta zakat.

Tegasnya Umar bin Khattab tidaklah berbeda dengan perintah ayat. Beliau hanya berbeda dengan praktek Nabi Saw. Perbedaan itu pun diyakini pastilah tidak karena menurut Umar bin Khattab bahwa yang dilakukan Nabi Saw salah. Tetapi karena perbedaan situasi dan kondisi. Situasi dan konidisi di zaman Nabi Saw, demi kepentingan memperbanyak jumlah (kuantitas) maka ketika itu dipandang perlu menggunakan kekayaan negara untuk menarik hati para muallaf, baik muallaf dalam kategori orang yang baru masuk Islam maupun orang-orang yang tidak Islam tetapi dianggap perlu hatinya ditarik agar memeluk agama Islam.

Situasi seperti di atas kemudian dipandang Umar bin Khattab telah berubah. Umat Islam telah banyak jumlahnya dan telah kuat. Karena itu maka beliau memandang bahwa seandainya Nabi Saw hidup dalam situasi dan kondisi Islam telah banyak kuat seperti yang ada pada masa Abu Bakar dan terutama di masa kekhalfahannya sendiri (yakni Umar) maka pastilah Nabi Saw juga menghentikan program itu.

Dari sini dapat dilihat bahwa, Umar bin Khattab memang sedari awal telah menunjukkan bahwa dalam menjalankan, menjaga dan mengembangkan maqashid syari'ah (maksud, pesan dan nilai-nilai syari'at) maka tidak wajib terikat dengan apa yang pernah dilakukan

²¹¹Al Yasa', *Ushul Fiqih*, h. 13. Keterangan berada di footnote.

Nabi Saw kecuali dalam bidang akidah dan ibadah. Selain di bidang yang dua ini maka apabila dipandang perlu maka tidak menjadi persoalan jika apa yang dilakukan umat ini berbeda dengan apa yang dilakukan Nabi Saw sepanjang dinilai tidak menyimpang dari maqashid syari'ah.

2. Pembagian harta rampasan perang

Fakta berikutnya adalah persoalan pengamalan Firman Allah pada ayat 41 surat al-Anfal yang menyatakan bahwa harta hasil perang (*ghanimah*) setelah dikurangi seperlima untuk kegiatan keagamaan dan sosial seperti penyantunan anak-anak yatim, fakir miskin dan sebagainya, maka sisanya atau yang empat perlima lagi dibagikan kepada mereka yang turut berperang.

Sebagian ahli menyebutkan bahwa, sebelum khalifah Umar bin Khattab, yang dibagi tidak hanya benda-benda bergerak tetapi juga benda-benda yang tidak bergerak seperti ladang dan kebun pekarangan di wilayah yang baru ditaklukkan. Tetapi di bawah kepemimpinan Umar bin Khattab, sewaktu tentara Islam berhasil menaklukkan Iraq, Suria dan Khurrahan, beliau tidak memberlakukan ketentuan yang ada dalam Alquran sebagaimana disebut di atas. Umar menolak membagi-bagikan tanah yang ada di daerah taklukan tersebut. Beliau membiarkan tanah yang ada di sana tetap menjadi milik pemilik aslinya. Hanya saja mereka dikenakan kewajiban bayar pajak sebagai kompensasi atas kebebasan mereka memeluk agama mereka dan dengan bebas menjalankan kewajiban agamanya. Pajak itu disimpan di baitulmal untuk memberikan insentif/gaji tetap kepada mereka yang turut berperang dalam menaklukkan kota-kota dimaksud. Kebijakan Umar itu ditentang oleh banyak peserta perang, termasuk sejumlah sahabat senior seperti Bilal bin Rabbah, Abdurrahman bin 'Auf, dan Zubair bin Awwam. Maka terjadilah perdebatan sengit selama tiga malam. Umar dituduh telah meninggalkan Alquran dan Sunnah Nabi Saw. Tetapi Umar tetap dengan pandangannya yang menurutnya tetap sesuai dengan Alquran dan Sunnah meski secara harfiah bertentangan dengan keduanya.²¹²

Yusuf Musa menjelaskan bahwa, ketika itu Umar ra dihujat oleh sahabat-sahabat yang tidak mendukung kebijakannya. Mereka antara lain mengatakan: “bagaimana mungkin

²¹²Sjadzali, *Ijtihad*, h. 38.

harta yang telah Allah berikan untuk kami sebagai hasil yang kami dapatkan dengan pedang kami lantas engkau ingin berikan kepada orang-orang yang tidak turut berperang? Mereka akan menikmati harta itu sampai ke anak cucu mereka padahal mereka sama sekali tidak hadir dalam peperangan itu?”. Hujatan yang begitu keras hanya dijawab Umar dengan mengatakan: “Ini pendapat”.

“Kalau begitu bermusyawarahlah dahulu dengan yang lain!”, saran sahabat yang tetap tidak setuju dengannya.

Umar pun kemudian mengumpulkan para pembesar kaum muhajirin untuk dimintai pendapatnya. Akan tetapi tetap tidak ditemukan kata sepakat. Lalu kemudian Umar mengumpulkan lima orang dari suku Aus dan lima dari Khazraj yang kesemuanya adalah pembesar kaum Anshar. Umar lantas menyampaikan pandangan dengan mengatakan: “Hari ini aku ingin kalian memberikan masukan untuk membantuku mengemban amanah yang dibebankan padaku dalam mengurus kalian. Saya tidak lain kecuali hanya salah seorang dari kalian. Kalian aku minta hari ini turut dalam melihat mana yang benar. Di luar sana para sahabat telah berbeda pendapat. Ada yang sependapat denganku dan ada yang tidak. Aku ingin menegaskan bahwa sungguh aku tidak bermaksud mengharuskan kalian mengikutiku jika apa yang kulakukan berdasarkan hawa nafsuku dalam hal ini. Di sisi kalian ada kitab diturunkan Allah yang senantiasa menuturkan yang benar. Demi Allah, setiap kali aku menyampaikan sesuatu, tidak ada yang kuinginkan daripadanya kecuali kebenaran”.

Para pembesar kaum Anshar yang berkumpul menjawab: “Kami siap mendengarkanmu wahai Amirul Mukminin!”. Sampaikanlah apa yang ingin engkau sampaikan!

Umar pun melanjutkan: “Aku telah mendengar hujatan orang-orang yang mengira bahwa aku ingin menzalimi hak-hak mereka. Sungguh aku berlindung kepada Allah dari perbuatan zalim. Demi jika aku menzalimi mereka sedikitpun dengan memberikan kepada yang lain apa yang seharusnya menjadi hak mereka maka berarti aku telah celaka! Pendapatku dalam hal ini adalah, tanah yang ada pada wilayah taklukan tidak dapat dibagi-bagikan kepada para pejuang yang terlibat dalam peperangan dalam penaklukkannya. Tanah itu harus dibiarkan dimiliki oleh pemilik sebelumnya, hanya saja mereka wajib membayar pajak untuk penambahan kekayaan kaum muslimin. Pajak itu akan diberikan secara terus menerus kepada para pejuang dan anak cucu mereka

kemudian. Sebab kota-kota besar – seperti Siria, Jazirah, Kufah dan Basrah – mestilah juga ditempatkan disana tentara-tentara yang banyak. Darimana diambil gaji mereka itu bila tanah-tanah wilayah taklukan telah habis dibagi?”.

Semua yang berkumpul sepakat dengan apa yang diusulkan Umar bin Khattab. mereka mengatakan: “Benar sekali apa yang engkau sampaikan. Bila negeri-negeri yang telah ditaklukkan tidak dijaga dengan menempatkan banyak tentara disana dan dibekali dengan gaji serta perlengkapan militer yang memadai maka orang-orang kafir akan kembali merebut kota-kota tersebut”.

Umar bin Khattab melanjutkan: “Kalau begitu masalah ini telah terang bagiku”.

Akhirnya Umar bin Khattab berhasil meyakinkan semua sahabat untuk mengikuti rencana kebijakannya tersebut.²¹³

Untuk lebih jelas dan tegasnya, melihat dialog yang dilakukan Umar dengan para sahabat dalam kasus ini maka dapatlah disimpulkan bahwa pertimbangan yang melatarbelakangi Umar untuk mengambil kebijakannya ketika itu adalah sebagai berikut:²¹⁴

1. Bahwa setelah tanah-tanah yang ditaklukkan itu berada dalam kekuasaan kaum muslimin, selanjutnya perlulah pemeliharaan. Untuk itu perlu ditempatkan tentara guna pengamanannya yang tentunya juga perlu diberi tanah tempat tinggal mereka ditambah lagi biaya hidup mereka dalam menjalankan misi tersebut. Seandainya tanah itu dibagi maka tentulah tujuan pemeliharaan itu tidak tercapai.
2. Apabila tanah-tanah itu dibagikan kepada para tentara yang turut berperang, maka dikhawatirkan akan menimbulkan perpecahan di kalangan kaum muslimin. Karena dengan pembagian itu berarti pemilik tanah-tanah tersebut akan mengelompok kepada kalangan tertentu yakni tentara-tentara yang ikut berperang saja. Bagaimana dengan kaum muslimin yang kebetulan tidak ikut berperang atau generasi yang datang kemudian?
3. Apabila tanah itu dibagi-bagikan kepada para tentara yang berperang maka dikhawatirkan akan dapat melemahkan kekuatan tentara Islam sendiri. Karena

²¹³ Musa, *Tarikh* h. 65-67. Lihat juga: Baltaji, *Manhaju Umar*, h. 131 dst...

²¹⁴ Mudzhar, *Membaca*, h. 46.

hal itu dapat menstimulir untuk berperang dengan motivasi bukan karena Allah melainkan karena untuk mendapatkan harta rampasan. Demikian Atho Mudzhar.

Alasan lain yang menjadi pertimbangan Umar bin Khattab dalam hal ini antara lain adalah:

a. **Bahwa tanah tidak masuk dalam pengertian ghanimah.**

Umar bin Khattab sepertinya melihat bahwa tanah tidak termasuk harta ghanimah, sehingga tidak masuk dalam ayat yang mengatur tentang ghanimah yang memang menyatakan harus dibagi kepada pasukan perang setelah disisihkan seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, para anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil. Sebagaimana Firman Allah:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ

“Dan ketahuilah, sesungguhnya segala yang kamu peroleh sebagai rampasan perang maka seperlimanya untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak yatim, orang miskin dan ibnu sabil”. (Q.S. Al-Anfal: 41)

Umar melihat tanah tidak masuk dalam ketentuan ayat di atas, tetapi masuk dalam ayat 7 surat al-Hasyr berikut:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ [الحشر: ٧]

“Harta rampasan fai’ yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk beberapa negeri adalah untuk Allah, Rasul dan kaum kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, agar supaya harta itu jangan beredar diantara orang-orang kaya saja di antara kamu”. (Q.S. al-Hasyr: 7).²¹⁵

Alasan yang ditarik Umar bin Khattab dari ayat di atas tampaknya adalah bahwa apabila tanah dibagi maka akan menciptakan kelompok orang-orang kaya mendadak sementara orang-orang miskin masih banyak. Umar agaknya memahami betul semangat daripada ayat ini. Karena itulah ia menolak untuk membagikan (langsung) tanah hasil peperangan

²¹⁵Departemen Agama Republik Indonesia, *Alquran Tajwid Dan Terjemahnya* (Bandung: PT. Syamil Cipta Media, 2006), h. 546.

di Irak. Sebab dengan membagikannya justru akan menyalahi semangat ajaran ayat di atas, yaitu mengelompoknya pemilikan tanah tersebut pada lapisan masyarakat tertentu saja, tegasnya orang-orang yang ikut berperang saja.²¹⁶

Lebih jelasnya, Umar menyatakan tanah yang ada di Irak terlalu luas untuk dibagikan kepada tentera. Jika itu dilakukan maka tidak akan menghasilkan pemerataan, sebaliknya akan menimbulkan kelompok baru sebagai tuan tanah. Karena itu Umar berpendapat tanah ini harus tetap dikuasai Baitul Mal (pemerintah, umat Islam) dan digarap oleh penduduk setempat atau kaum muslimin yang bersedia, dengan cara bagi hasil, dan pemerintah yang akan memberikan tunjangan hidup kepada tentera dan semua pegawai yang bertugas dari uang bagi hasil tersebut.²¹⁷

Dalam perkembangan berikutnya, para ulama memang berbeda pendapat soal perbedaan *ghanimah* dan *fai'* yang jelas-jelas memang masing-masing memiliki ayat tersendiri itu.

Imam Syafi'i memandang bahwa *ghanimah* adalah harta yang diperoleh dari orang kafir setelah sebelumnya terjadi peperangan antara kaum muslimin dengan mereka. Sedangkan *fai'* adalah harta yang diperoleh dengan jalan damai, yakni tidak ada terjadi peperangan sebelumnya, seperti pajak dan lain sebagainya.²¹⁸

Imam Mujahid berpendapat, *ghmanimah* adalah harta hasil perang yang terdiri dari benda bergerak seperti unta, pedang dan lain sebagainya, sedangkan *fai'* adalah harta hasil perang yang terdiri dari benda tak bergerak seperti bangunan dan tanah. Senada dengan pendapat yang terakhir inilah sepertinya pendapat Umar ketika itu. Sehingga ayat di atas dapat dijadikan dasar penyelesaian bagi masalah tanah di Irak sebagaimana dijelaskan di atas.²¹⁹

b. Nabi Saw sendiri menvariasikan pembagian tanah rampasan perang (*fa'i*)

Terkait dengan hal ini Muhammad Baltaji memberikan penjelasan yang rinci. Sehingga benar-benar dapat menjadikan persoalan ini menjadi lebih terang.

²¹⁶Mudzhar, *Membaca*, h. 48.

²¹⁷Al Yasa', *Ushul Fiqih*, h. 12. Penjelasannya berada di footnote.

²¹⁸Mudzhar, *Membaca*, h. 48.

²¹⁹*Ibid.*

Ulama yang karyanya mengenai Metode Ijtihad Umar yang cukup masyhur ini, menjelaskan bahwa, **Umar bin Khattab adalah orang yang sangat konsisten menerapkan nash, namun dalam bentuk yang menjamin kemaslahatan umat.**²²⁰ Menurutnya, apa yang dilakukan Umar bin Khattab bukanlah bentuk pengabaian terhadap nash dan bukan pula pembatalan terhadapnya. Apa yang dilakukannya tidak lain hanyalah merupakan tindakan yang didasarkan pada dalil, baik dalil dari Alquran maupun Sunnah, baik dalil *sharih* maupun dalil yang dilandaskan pada semangat kedua sumber hukum Islam tersebut.

Dalam keputusan Umar bin Khattab tidak membagikan tanah hasil peperangan di daerah taklukan seperti Irak, Siria dan Mesir, menurut Baltaji, tidak ada sama sekali nash yang diabaikan Umar bin Khattab. Umar hanya berpendapat bahwa tanah tidaklah termasuk dalam kategori *ghanimah* yang disebutkan dalam Alquran surah al-Anfal. Tanah yang diperoleh di daerah taklukan menurut Baltaji, dimasukkan Umar bin Khattab dalam kategori *fai'*. Artinya, soal tanah, ayat yang mengaturnya bukanlah ayat *ghanimah* yang ada dalam surah al-Anfal, tetapi ayat *fai'* yang ada dalam surah al-Hasyr.²²¹ Pendapat Umar tersebut kemudian disepakati oleh mayoritas pembesar sahabat, yang sekaligus juga telah dianggap saat itu sebagai dewan musyawarat atau majelis syura di masa kepemimpinan Umar bin Khattab. Mereka itu seperti Usman bin 'Affan, Ali bin Abu Thalib, Talhah, dan Abdullah bin Umar.²²²

Selain dilandaskan pada ayat yang ada pada surah al-Hasyr, ketentuan Umar yang disepakati kemudian oleh mayoritas pembesar sahabat itu menurut Baltaji dilandaskan kepada kenyataan bahwa Nabi Saw juga ternyata telah menerapkan ketentuan yang berbeda-beda terhadap tanah hasil peperangan. Artinya, menurut Baltaji, khusus tanah, memang tidak wajib dibagikan. Sebab Nabi Saw juga pernah tidak membagikannya. Sehingga dengan demikian ketentuannya tergantung pendapat Imam bersama para pembesar yang ada disekitarnya. Berikut ini faktanya:

²²⁰Baltaji, *Manhaju Umar*, h. 127.

²²¹*Ibid*, h. 134.

²²²*Ibid*.

- a. Pada tahun ke-4 Hijriah Yahudi Bani Nadhir suatu hari berupaya membunuh Nabi Saw. Dengan demikian maka berarti mereka telah melanggar perjanjian damai yang ada antara mereka dan kaum muslimin. Karena pelanggaran tersebut maka Nabi bersama sahabat pun mengepung kaum Yahudi selama lima belas hari. Singkatnya, kaum Yahudi akhirnya menyerah dan menerima kesepakatan yang diadakan saat itu dengan Nabi Saw yang isinya adalah:
 1. Mereka harus pergi meninggalkan Madinah
 2. Mereka boleh membawa barang-barang kekayaan mereka sebanyak yang dapat diangkut unta mereka, kecuali senjata.
 3. Tanah, kebun kurma dan senjata yang mereka tinggalkan akan secara otomatis menjadi milik kaum muslimin.

Demikianlah kesepakatan yang diadakan saat itu. Lalu apa yang ditinggalkan kaum Yahudi tersebut dibagi-bagikan Nabi Saw. Namun yang mendapat bagian dari harta (tanah dan kekayaan lainnya) tersebut hanya kaum muhajirin, dengan alasan bahwa kaum muhajirin ketika itu masih miskin, karena mereka hijrah dari Mekkah menuju Madinah dengan meninggalkan kekayaan mereka di sana. Hanya dua orang dari kaum Anshar yang turut mendapat bagian, karena mereka dinilai termasuk fakir saat itu. Peristiwa ini terjadi setelah turunnya surah al-Anfal yang menyatakan bahwa 4/5 harta rampasan perang adalah bagian pasukan yang terlibat dalam perang. Akan tetapi Nabi Saw tidak menggunakan ayat tersebut dalam membagi harta yang ditinggalkan sebagaimana dimaksud di atas. Sebab saat itu tidak terjadi peperangan antara kaum muslimin dengan kaum Yahudi. Mereka hanya mengaku kalah sebelum berperang karena barangkali tidak yakin akan menang. Itulah sebabnya tidak semua pasukan yang turut dalam pengepungan tersebut mendapat bagian, tetapi hanya kaum muhajirin yang masih miskin saja dan dua kaum Anshar yang miskin. Demikianlah ketentuan Nabi Saw dalam peristiwa ini.²²³

- b. Pada tahun ke-5 Hijriah kaum Yahudi Bani Quraizah melanggar perjanjian damai yang ada antara mereka dengan Rasulullah Saw. Lalu kaum muslimin bergerak untuk menyerang kaum Yahudi tersebut. Terjadilah pertempuran. Gugur sebagai syahid dari kaum muslimin seorang pejuang bernama Khallad bin Suwaid.

²²³*Ibid*, h. 139.

Namun lagi-lagi kaum Yahudi berada di pihak yang kalah. Kemenangan ketika itu berada di tangan kaum muslimin. Tanah dan kekayaan Yahudi Bani Quraizah pun beralih ke tangan kaum muslimin. Keputusan Nabi Saw saat itu adalah:

1. Mengambil satu perlima untuk Allah Rasul-Nya.
2. Sisa yang ada dibagikan kepada pasukan yang terlibat dalam peperangan.
3. Kali ini tanah turut dibagikan Nabi Saw kepada pasukan.²²⁴

Demikianlah ketentuan Nabi Saw saat itu menyangkut hasil peperangan kali ini, baik berupa kekayaan tak bergerak seperti tanah dan rumah dan maupun kekayaan bergerak. Semua dibagikan oleh Nabi Saw kecuali hanya satu perlima yang memang telah ditetapkan sebagai bagian untuk Allah dan Rasul-Nya.

- c. Pada tahun ke-7 Hijriah, terjadi pula peperangan sengit antara kaum muslimin dan Yahudi Khaibar. Banyak pasukan Islam yang gugur saat itu. Namun Yahudi kembali menelan kekalahan pahit. Kaum muslimin menang lagi. Yahudi menyerah dan meminta kaum muslimin agar menerima penyerahan diri mereka. Sebagai konsekwensinya, mereka rela harta kekayaan dan tanah mereka menjadi milik kaum muslimin asalkan darah mereka aman. Lalu Nabi Saw membagikan harta kekayaan dan tanah yang diperoleh itu bagi kaum muslimin yang terlibat perang. Kemudian, kaum Yahudi mengajukan permohonan kepada Rasul Saw: “Kami memiliki pengetahuan mengelola tanah dan mengurus kurma. Berilah kami kesempatan mengelola tanah”. Permintaan mereka itu diterima Nabi Saw. Tanah dan kurma boleh mereka olah dan urus, dengan kesepakatan: separuh hasilnya untuk mereka dan separuhnya untuk kaum muslimin. Artinya, hak milik tetap ada di tangan kaum muslimin. Yahudi hanya diberi izin mengelola. Kesepakatan ini berlanjut sampai akhirnya Umar benar-benar mengusir mereka sama sekali dari Khaibar.²²⁵
- d. Dengan peristiwa Khaibar tersebut Yahudi Fadak merasa ketakutan terhadap kaum muslimin. Lalu mereka (Yahudi Fadak) mengirim beberapa orang utusan menghadap Rasulullah Saw untuk mengadakan perjanjian damai. Isinya adalah:

²²⁴*Ibid.*

²²⁵*Ibid.*, h. 140.

1. Tanah dan kebun kurma mereka tetap menjadi milik mereka.
2. Setengah dari hasil tanah dan kebun kurma akan mereka serahkan kepada Rasulullah Saw.

Permohonan itu diterima Rasulullah Saw. Bagi hasil yang diterima dari Yahudi Fadak tersebut lalu digunakan Rasulullah Saw untuk kemaslahatan kaum muslimin. Dan setelah beliau wafat, maka hak atau bagian Nabi Saw dari setoran Yahudi tersebut menjadi milik Baitulmal. Sebab harta Nabi Saw tidak diwarisi oleh kerabat dan ahli baitnya.²²⁶

- e. Kemudian pada tahun yang sama, yakni tahun ke-7 Hijriah, Nabi mengajak Yahudi Wadi al-Qura mengikuti ajaran Islam. Tetapi mereka menolak dan bahkan menyerang kaum muslimin. Namun Yahudi kembali kalah setelah terjadi pertempuran. Kaum muslimin lalu menguasai harta kekayaan mereka. Kemudian Nabi Saw membagikannya kepada peserta perang. **Tetapi kekayaan berupa tanah dan kebun kurma tidak dibagikan Nabi Saw.** Beliau membiarkannya di tangan kaum Yahudi. Tetapi mereka harus memberikan setengah hasilnya kepada kaum muslimin. Persis seperti apa yang dilakukan Nabi Saw terhadap Yahudi Khaibar.²²⁷
- f. Lalu kemudian, pada tahun ke-8 Hijriah, Rasulullah Saw menaklukkan Makkah dengan peperangan. Sebagian kaum muslimin ada yang syahid dalam peperangan ini. Akan tetapi dalam kesempatan kali ini Nabi Saw sama sekali tidak mengambil apa-apa dari penduduk Makkah yang kalah dalam penaklukan itu. **Tanah, kurma dan semua harta kekayaan orang-orang Qurais beliau biarkan tanpa diambil sedikitpun.**²²⁸

Inilah sikap-sikap Nabi Saw, lanjut Baltaji, yang dapat ditemukan berkaitan dengan tanah taklukan, yaitu: Tanah Bani Nadhir, tanah Bani Quraizah, Tanah Khaibar, setengah tanah Fadak, tanah Wadi al-Qura dan tanah Makkah.

Tanah Bani Nadhir diperoleh tanpa perang. Sebab itu maka semuanya menjadi hak Nabi Saw untuk mengolahnya akan diperuntukkan untuk apa saja, yakni tidak ada hak pasukan

²²⁶*Ibid.*

²²⁷*Ibid.*

²²⁸*Ibid.*

Islam di sana untuk menentukan bagaimana harta tersebut harus dibagi. Hasil daripada tanah tersebut akan diperuntukkan misalnya kepada biaya keluarga Nabi Saw, fakir miskin, dan biaya mobilisasi militer. Yang pasti bukan untuk kepentingan pribadi Nabi Saw.

Tanah Bani Quraizah diperoleh dengan sedikit perang. Ketika itu Rasul Saw memberlakukan padanya hukum ghanimah. Yakni tanah tersebut dibagikan Nabi Saw kepada para pasukan yang terlibat dalam perang setelah dikeluarkan terlebih dahulu daripadanya seperlima yang akan diperuntukkan bagi kerabat, anak yatim, orang miskin dan Ibnu Sabil.

Adapun tanah Khaibar dan tanah Wadi al-Qura, diperoleh dengan perang. Nabi lalu membagikannya. Namun kemudian, hak pengelolaannya diberikan Nabi Saw kepada kaum Yahudi dengan perjanjian bagi hasil. Setengah hasilnya untuk Yahudi sebagai pengelola dan setengah untuk kaum muslimin sebagai pemilik tanah.

Sedangkan tanah Fadak, tidak terjadi padanya peperangan. Tanah tersebut diperoleh karena mereka (Yahudi Fadak) meminta jaminan keamanan kepada Nabi Saw dan bila permintaan ini diterima maka dengan suka rela mereka akan menyerahkan setengah tanah mereka menjadi milik kaum muslimin. Permohonan itu pun diterima Nabi Saw. Sehingga setengah tanah mereka menjadi milik kaum muslimin. Terhadap tanah ini, Nabi Saw menggunakannya untuk kepentingan kaum muslimin sesuai apa dan bagaimana yang sesuai dengan kemaslahatan mereka.

Kemudian tanah Makkah. Tanah ini diperoleh dengan perang. Namun sama sekali kekayaan kaum Quraish itu tidak diambil oleh Nabi Saw. Semuanya beliau biarkan tetap di tangan kaum Quraish tanpa memberikan apa-apa bagi pasukan perang yang turut serta dalam pembebasan Makkah.²²⁹

Alhasil, kebijakan Nabi Saw sendiri memang berbeda-beda terhadap masing-masing tanah yang diperoleh dari kaum non muslim disepanjang hayatnya. Itulah semua menurut Baltaji yang membuat Umar dan sahabat yang sependapat dengannya tidak membagikan tanah hasil peperangan kepada pasukan perang yang terlibat. Dan inilah alasan yang sesungguhnya menurut Baltaji. Maksudnya, Umar bin Khattab tidak membagikan

²²⁹*Ibid*, h. 141.

tanah hasil perang ketika itu karena sejak zaman Nabi Saw tanah hasil peperangan memang tidak pernah dipatok oleh Syari'at Islam akan hukumnya. Sebagaimana terlihat dalam apa yang dilakukan Nabi Saw terhadap tanah Bani Nadhir, Bani Quraizah, Khaibar, Fadak, Wadi al-Qura dan tanah Makkah. Semuanya berbeda. Ada tanah yang dibagikan dan ada yang tidak. Ada yang hak kepemilikannya berpindah ke tangan kaum muslimin sementara hak mengelola diberi Nabi Saw kepada kaum Yahudi lalu hasilnya dibagi dua. Ada pula yang setengah tanahnya milik kaum muslimin dan setengahnya tetap milik kaum Yahudi.²³⁰

Dengan demikian tidak dapat dikatakan bahwa setiap tanah yang diperoleh melalui peperangan maka wajib dibagi sesuai dengan perintah ayat yang ada pada surah al-Anfal. Sebab jika demikian maka bagaimana dengan tanah Makkah yang jelas sekali diperoleh setelah terjadi peperangan? Mungkinkah Nabi Saw tidak menjalankan perintah ayat tersebut? Tentu saja tidak mungkin. Tegas Baltaji.²³¹

Selain alasan di atas, Baltaji mengajukan dua alasan lainnya:

1. Dengan kenyataan bahwa para panglima perang di Irak, Siria dan Mesir tidak serta-merta menerima permintaan pasukannya untuk membagikan tanah, sedang harta yang bergerak telah mereka bagikan, ini menunjukkan bahwa berarti tidak ada ketentuan yang telah *qath'iy* sejak zaman Nabi Saw menyangkut hukum tanah taklukan, baik dengan nash Alquran maupun Sunnah Nabi Saw. Bahkan dapat dikatakan, ia tidak masuk dalam kategori *ghanimah* meski didapat dengan peperangan. Sebab jika seandainya telah ada ketentuan yang *qath'iy* dalam Alquran atau Sunnah maka tidak mungkin para panglima tersebut ragu-ragu lagi membagikannya. Mereka pasti langsung membaginya sebagaimana halnya harta hasil perang (*ghanimah*) berupa harta bergerak tanpa berpikir panjang dan tanpa menunggu perintah dari Umar bin Khattab dan para penasehatnya di Madinah saat itu. Tapi tidak demikian dengan harta tak bergerak seperti tanah. Mereka tidak berani membuat keputusan apa-apa tentangnya sebelum mereka mengirimkan surat kepada Umar bin Khattab untuk menanyakan apakah harus dibagi atau tidak.

²³⁰*Ibid*, h. 142

²³¹*Ibid*.

Dan untuk diketahui, para panglima perang di atas adalah termasuk pembesar sahabat yang *fakih* (ahli fikih). Mereka orang-orang yang sangat tahu dan mengerti sunnah Rasulullah Saw. Sehingga tidak mungkin mereka tidak mengetahui apa yang telah menjadi ketentuan Alquran atau Sunnah mengenai hal semacam itu sehingga mereka merasa perlu menanyakannya terlebih dahulu kepada Umar bin Khattab sebagai khalifah saat itu. Nah, ini semua menunjukkan bahwa, khusus tanah, berarti tidaklah termasuk dalam kategori ghanimah. Yang termasuk ghanimah hanyalah benda-benda bergerak seperti mas, perak dan kekayaan bergerak lainnya.

2. Berkaitan dengan hukum tanah taklukan sebenarnya para pembesar sahabat yang ada di Madinah tidaklah lebih tahu dibanding para pembesar sahabat yang memimpin satu wilayah dan menjadi panglima perang di sana. Mereka semua pastilah telah sama-sama mengetahui bahwa hukum tanah berbeda dengan hukum benda bergerak yang didapat sebagai hasil peperangan. Tanah tidak termasuk dalam hukum ghanimah sebagaimana dalam surah al-Anfal. Dengan demikian maka berarti apa yang ditanyakan para panglima perang di Irak, Siria dan Mesir itu bukanlah untuk **mengetahui apakah tanah hasil perang masuk dalam kategori ghanimah atau tidak**. Sebab hal tersebut telah jelas bagi mereka masing-masing. Apa yang ingin mereka tanyakan sebenarnya adalah: kebijakan apakah kiranya yang akan dijalankan untuk urusan tanah yang didapat kali ini? Ketentuan manakah diantara yang pernah dilakukan Nabi Saw menyangkut tanah taklukan yang akan diberlakukan kali ini? Inilah sesungguhnya, menurut Baltaji, yang ingin ditanyakan para panglima perang itu.²³²

Kesimpulan pandangan Baltaji berkaitan dengan hal ini adalah bahwa:

- a. Hukum tanah hasil peperangan adalah masalah yang diserahkan kepada umat Islam.
- b. Tidak ada mengenai pembagian tanah hasil perang ketentuan syara' yang bersifat mengikat (*tasyri' tsabit*), tidak ayat-ayat surah al-Anfal dan tidak pula ayat-ayat surah al-Hasyr.

²³²*Ibid*, h. 144.

- c. Dengan demikian maka para pembesar umat di masanya-lah yang masing-masing diminta untuk berjihad apakah tanah yang didapat dibagi-bagikan atau tidak. Acuannya adalah apa yang pernah dilakukan Nabi Saw. Dimana beliau mengambil keputusan menyangkut hal ini sesuai dengan keadaan yang menuntut. Karena itu maka terkadang Nabi Saw membaginya dan terkadang tidak.

Hanya dengan memahami beginilah menurut Baltaji apa yang dilakukan Umar dapat disejalkan dengan apa yang pernah dilakukan Nabi Saw di masanya.

Praktek (sunnah) Nabi Saw yang ditunjukkan Baltaji di atas menunjukkan dengan jelas bahwa, Umar bin Khattab sama sekali tidak mengabaikan perintah ayat Alquran. Apa yang dilakukannya hanyalah:

- a. **meluruskan definisi ghanimah**

Artinya, Umar bin Khattab meluruskan anggapan sebagian sahabat bahwa tanah termasuk ghanimah sehingga dengan demikian wajib dibagi kepada tentara yang terlibat perang. Anggapan ini keliru menurut Umar bin Khattab. Yang benar menurutnya adalah bahwa tanah masuk dalam kategori *fai'*. Dengan demikian maka ayat yang dijadikan landasannya tidaklah Alquran ayat 41 surat al-Anfal tetapi ayat 7 surat al-Hasyr.

- b. **memvariasikan hukum pembagian tanah rampasan perang**

Sebagaimana Nabi Saw memvariasikan pembagian tanah maka Umar pun demikian. Jika hal ini memang benar-benar diketahui Umar bin Khattab sebagaimana digambarkan Baltaji maka menjadi semakin kuatlah alasan Umar tidak membagikan tanah ketika itu. Sebab seandainya pun Nabi Saw secara terus menerus membagikan tanah rampasan perang selama hidupnya apabila situasi dan kondisi tidak mendukung lagi maka Umar bin Khattab akan menghentikannya sesuai dengan karakter pemikiran hukumnya yang tampaknya meyakini bahwa praktek Nabi Saw selain bidang akidah dan ibadah mahdha tidak mengikat, sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

3. Tidak memotong tangan bagi pencuri

Suatu ketika beberapa hambasahaya milik Hathib mengambil seekor unta milik seseorang dari suku Muzani. Hambasahaya itu lantas menyembelih unta tersebut dan memakannya sampai habis. Setelah mengetahui siapa pelakunya sang pemilik unta itu lalu mengadakan

kasus tersebut kepada Umar bin Khattab. Umar pun lantas memerintahkan seorang algojo bernama Kasir bin Shalt untuk melakukan eksekusi hukuman potong tangan kepada hambasahaya itu. Akan tetapi seketika Umar bin Khattab menghentikan algojo tersebut dan kemudian bertanya kepada orang suku Muzani (pemilik unta) yang ketika itu telah dihadirkan: “Berapa harga untamu?”. Suku Muzani itu menjawab: “Demi Allah untaku itu sudah pernah ditawarkan orang empat ratus dirham namun tidak kuberi”. Umar lalu memerintahkan Hathib (pemilik hambasahaya) agar membayar delapan ratus dirham kepada si pemilik unta. Umar menyatakan alasan: “kalau sendainya tidak karena aku yakin engkau membiarkan hambasahayamu itu kelaparan sehingga mereka sampai berani mengambil unta itu pastilah akan ku jalankan hukuman potong tangan atas mereka. Tetapi karena engkau membiarkan mereka kelaparan maka aku tidak memberlakukan hukuman itu atas mereka dan justru engkau yang kubebani membayar denda yang berat!”²³³

Dari peristiwa ini dapat dipahami bahwa Umar bin Khattab tampaknya melihat bahwa hukuman potong tangan baru akan diberlakukan atas orang yang mengambil harta yang bukan miliknya apabila pelakunya tidak dalam keadaan yang benar-benar terpaksa. Sedangkan jika yang bersangkutan dalam keadaan sangat terdesak maka hukuman potong tangan tidak dapat diberlakukan atasnya.

Dalam kasus yang diriwayatkan oleh banyak pakar terkait dengan hadis di atas,²³⁴ benar bahwa hal yang membuat para hambasahaya itu tidak dijatuhi hukuman potong tangan adalah karena mereka tidak diberi makan oleh tuan mereka yang nama lengkapnya Abdurrahman bin Hathib itu, sampai mereka benar-benar kelaparan. Dalam keadaan seperti itu mereka akhirnya terpaksa mengambil unta orang lain untuk mereka makan.²³⁵ Sebab dapat diduga kuat bahwa orang yang melakukan pencurian dalam keadaan yang

²³³ Ahmad bin Husain bin Ali bin Musa Abu Bakar al-Baihaki, *Sunan al-Baihaki al-Kubra*, ed. Muhammad Abdul Qadir ‘Atha (Makkah al-Mukarramah, Maktabah Dar al-Baz, 1994), jilid VIII, h. 278.

²³⁴ Lihat juga kitab sumber lainnya seperti: Abu Abdullah Muhammad bin Idris al-Syafi’i, *al-Musnad* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1400, H), jilid I, h. 224; Malik bin Anas, *al-Muwaththa’*, ed. Muhammad Musthafa al-A’zami (Abu Dabi: Muassasah Muhamamd Zaid bin Sultan Ali Nahyaan, 2004), jilid IV, h. 1083.

²³⁵ Musa, *Tarikh*, h. 72.

demikian bukanlah karena didorong oleh kejahatan jiwanya tetapi karena kondisi yang mendesak demi mempertahankan hidup (nyawa)nya.

Barangkali muncul pertanyaan: bukankah dalam keadaan sulit seharusnya seorang muslim dituntut untuk mempertahankan imannya sehingga tidak perlu mencuri? Benar, saat-saat sulit Allah hendak menguji setiap hamba-Nya. Akan tetapi sudah digariskan Tuhan pula bahwa apabila nyawa (jiwa) seseorang terancam maka ia diberi sedikit kelonggaran melakukan sesuatu yang pada dasarnya tidak boleh ia lakukan. Misalnya, binatang haram seperti babi, tentulah haram dimakan dalam kondisi normal – sebagaimana diketahui bersama – akan tetapi dalam kondisi mendesak, jiwa terancam, maka hewan tersebut boleh dimakan secukupnya. Demikian pulalah halnya dengan hukum mencuri, pada dasarnya tidak boleh, tetapi menjadi boleh jika dalam keadaan terdesak, dengan syarat tidak boleh lebih dari sekedar yang dibutuhkan untuk menjaga jiwa yang bersangkutan dari kematian atau kelaparan berat.²³⁶

Dalam kajian maqashid syari'ah diketahui bahwa, masalah nyawa wajib didahulukan ketimbang masalah harta. Harta setiap manusia memang dijaga oleh syari'at. Caranya antara lain adalah dengan mengharamkan pencurian dan menjatuhkan hukuman berat bagi pelakunya. Menjaga harta (*hifz al-maal*) adalah asas yang sangat mendasar sehingga masuk dalam kaedah universal yang lima (*al-kuliyat al-khamsah*). Akan tetapi penjagaan syari'at kepada nyawa manusia lebih ketat dan kuat lagi dibanding harta. Sebab masalah nyawa lebih penting dibanding masalah harta.

Karena itu apabila nyawa terancam maka sesuatu yang pada dasarnya haram dimakan berubah ketika itu menjadi boleh dimakan, baik sesuatu yang haram pada bendanya maupun yang haram pada cara mendapatkannya seperti harta yang dicuri. Persoalan nyawa dan bahkan kesihatan wajiblah lebih diutamakan ketimbang persoalan harta.

Bahkan Ibnu Hazm menegaskan, apabila dalam keadaan sangat lapar seseorang wajib mengambil apa saja yang dapat dimakan untuk menyelamatkan nyawanya, dan jika tidak melakukannya maka yang bersangkutan dipandang berdosa karena telah membiarkan dirinya binasa. Ibnu Hazm menulis sebagai berikut:

²³⁶ Mudzhar, *Membaca*, h. 55.

وإن فرضا على الإنسان أخذ ما اضطر إليه في معاشه , فإن لم يفعل فهو قاتل نفسه , وهو عاص لله قال الله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ} وهو عموم لكل ما اقتضاه لفظه - وباللغة تعالى التوفيق .

Dan sesungguhnya fardhu atas setiap orang mengambil apa yang terpaksa ia ambil untuk mempertahankan hidupnya. Jika tidak melakukannya maka yang bersangkutan dipandang membunuh dirinya sendiri. Dia dinilai bermaksiat kepada Allah. Allah Ta'ala berfirman: (dan janganlah kamu membunuh diri kamu sendiri). Ayat ini berlaku umum bagi siapa saja yang dicakup lafaznya – *Wabillâhi al-Taufiq*.²³⁷

Apa yang dijelaskan di ataslah tentunya yang menjadi landasan pemikiran hukum Umar bin Khattab dalam menangani perkara ini.

Hal yang ingin penulis tegaskan di sini adalah bahwa, Umar bin Khattab dalam kasus ini ingin menyampaikan paling tidak dua pesan prinsip hukum berikut:

Pertama, Agar hati-hati dalam memahami redaksi ayat

Allah Swt dalam ayat 38 surat al-Maidah mengenai hukuman potong tangan pencuri menyatakan:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Pada ayat di atas, Allah Swt menggunakan kata السارق (*al-sâriq*) yang artinya adalah *pencuri*. Pesan yang dikandung oleh ayat ini tidaklah menunjukkan bahwa: *setiap perbuatan mengambil milik orang lain dari tempatnya yang layak dalam ukuran tertentu tanpa izin pemiliknya* maka disebut mencuri. Tidak hanya itu. Tetapi harus ditambahkan satu poin lagi yaitu: *dalam keadaan tidak terpaksa*. Dengan demikian maka penggunaan redaksi ayat di atas mengisyaratkan definisi mencuri sekurang-kurang sebagai berikut: *Setiap perbuatan mengambil milik orang lain dari tempatnya yang layak dalam ukuran tertentu tanpa izin pemiliknya dalam keadaan tidak terpaksa*. Inilah tampaknya definisi mencuri yang ingin ditunjukkan Umar bin Khattab dengan kebijakannya di atas.

Tegasnya, orang yang mengambil harta orang lain tidak karena terpaksa maka berarti ia memang memiliki watak *pencuri*. Karena itu maka ia tidak dapat bebas dari

²³⁷Ibnu Hazm, *al-Muhallâ* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), jilid XI, h. 343. Dikutip dari maktabah syamilah.

jeratan ayat di atas. Sedangkan jika dalam keadaan terpaksa maka berarti yang bersangkutan diduga kuat tidak memiliki watak *pencuri*. Karena itu maka ayat di atas tidak menjeratnya. Sebab diduga kuat jika tidak dalam keadaan terpaksa maka yang bersangkutan tidak akan mencuri.

Dalam pandangan penulis, apabila orang yang terpaksa mengambil milik orang lain dikenakan sanksi potong tangan maka berarti tujuan melindungi dari syari'at Islam terhadap mereka sama sekali tidak ada, dan ini mustahil terjadi. Sebab mereka mengambilnya karena kelaparan, lalu kemudian mereka pun dihukum potong tangan manakala mereka bersuha menyelamatkan nyawa mereka dengan sesuatu yang paling cepat dan mudah mereka lakukan yaitu mengambil apa saja yang ada saat itu tanpa memandang itu apa dan milik siapa. Itu mereka lakukan demi keselamatan jiwa mereka. Jika mereka harus dipotong tangannya maka dimanakah perlindungan syari'at terhadap mereka?

Jadi, apa yang dilakukan Umar tidak lain adalah meluruskan definisi *mencuri* yang ada pada pikiran si pemilik unta. Artinya, dalam hal ini Umar bin Khattab tidak berseberangan dengan ayat Alquran, tetapi hanya berseberangan dengan pemilik unta dalam hal definisi pencuri yang dimaksudkan Alquran.

a. Agar melakukan *istiqrâ al-adillah* dalam menetapkan kategori hukum

Selain penegasan definisi mencuri yang ditunjukkan Umar bin Khattab melalui penggunaan kata oleh Alquran, pesan lain yang hendak disampaikan dalam kebijakannya tersebut adalah, agar dalam menetapkan kategori hukum hendaklah dihimpun semua dalil-dalil yang ada.

Pemaknaan kata السارق (*al-sâriq*) yang tersirat dari kebijakan Umar bin Khattab sebagaimana dijelaskan di atas didukung oleh ayat lain yang melarang secara tegas membunuh diri sendiri sebagaimana dijelaskan Ibn Hazm di atas. Selain ayat tersebut banyak lagi ayat lain yang memberi keringan kepada setiap hamba yang dalam kondisi terpaksa melakukan sesuatu yang pada mulanya tidak boleh atau haram dilakukan. Ayat tersebut antara lain adalah firman Allah Swt dalam surat al-Baqarah ayat 195:

وَلَا تُلقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

“dan janganlah kamu buang diri kamu pada kebinasaan”.

Ayat lainnya lagi adalah surat al-Baqarah ayat 173 ketika mengharamkan bangkai, darah, babi dan hewan halal namun disembelih dengan nama selain Allah, lalu kemudian membuat pengecualian bagi orang yang terpaksa memakannya dengan firman-Nya:

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“maka siapa yang terpaksa, bukan karena menginginkannya dan tidak pula melampaui batas maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang”.

Ayat-ayat di atas mestilah diperhatikan betul-betul lalu dipadukan dengan ayat-ayat lain yang berbicara larangan atau pengharaman apa saja.

Demikianlah antara lain tampaknya yang pesan-pesan tersirat yang ingin disampaikan Umar bin Khattab dengan kebijakannya tersebut.

Mengenai persoalan ini, untuk lebih rinci menarik diperhatikan ulasan Yusuf Qaradhawi. Ulama yang sangat masyhur ini menjelaskan bahwa, Umar saat itu sesungguhnya tidaklah menghentikan hukuman potong tangan bagi pencuri yang benar-benar telah memenuhi syara-syarat untuk dijatuhi hukum potong tangan. Artinya, seandainya ada saat itu orang yang mencuri dan syarat-syarat untuk dijalankannya hukuman potong tangan padanya benar-benar terpenuhi maka pastilah Umar memotong tangannya. Apa yang dilakukan Umar ketika itu hanyalah karena beliau memandang bahwa hukuman *hadd* wajib dihindarkan bila ada *syubhat* (kesamaran fakta pidana) dalam satu perkara pidana (*al-hudud tasqutu bi al-syubhat*). Dalam sebuah hadis disebutkan:

ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإن وجدتم للمسلم مخرجا ، فخلوا سبيله ، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير له من أن يخطئ في العقوبة

“Hindarkanlah hukuman *hadd* atas kaum muslimin (umat manusia) semampu kamu. Jika kalian menemukan jalan keluar maka biarkanlah ia (seorang tersangka) bebas. Karena sesungguhnya seorang imam (hakim), salah dalam membebaskan (si tersangka) lebih baik baginya daripada salah dalam menghukum”.

Meski hadis di atas lemah (*dha'if*) – sebut Qaradhawi – namun maknanya *sahih* (benar). Buktinya, semua mazhab fikih yang diikuti umat Islam, menggugurkan hukuman *hadd* dari orang yang dalam kasus pidananya terdapat ketidakjelasan fakta yang membuat si tersangka harus menjalani hukuman *hadd*. Umar memandang keadaan paceklik saat itu merupakan *syubhat 'ammah* (syubhat yang berlaku umum) yang membuat hukuman *hadd* tidak dapat dijalankan ketika itu. Sebab pada umumnya, dalam suasana sulit seperti saat itu, tidak ada orang yang mencuri kecuali karena alasan kesulitan ekonomi.²³⁸

Menurut Yusuf Qaradhawi, sebagaimana beliau kutip dari penjelasan syekh al-Madani, diantara asas yang sangat fundamental dalam ajaran Islam bagi sebuah masyarakat sosial adalah asas *al-takaful baina al-naas* (saling tolong-menolong antar sesama). Artinya, satu kelompok masyarakat berkewajiban mengulurkan pertolongan apabila ada salah satu anggota masyarakat yang berada dalam kesulitan. Jika satu orang pun dari anggota masyarakat tidak melaksanakan kewajiban ini maka mereka semua berdosa. Sedangkan orang yang dalam kesulitan itu berhak mengambil dari orang yang berkecukupan sekedar yang dapat menutupi kebutuhannya yang sangat mendesak. Dan orang tersebut dalam keadaan demikian tidak disebut ‘mencuri’. Sebab definisi mencuri adalah: mengambil yang bukan haknya secara diam-diam. Sedangkan orang yang kesulitan tadi – berdasarkan asas *takaful* sebagaimana disebut di atas – memiliki hak atas sebagian harta orang-orang yang berkecukupan di lingkungan atau wilayahnya. Atas dasar ini maka yang diambilnya sesungguhnya adalah haknya. Dalam keadaan perekonomian sangat sulit (paceklik), pastilah banyak anggota masyarakat yang kesulitan soal pangan dan kebutuhan mendesak lainnya. Nah, fenomena tersebut dapat dijadikan alasan bagi penghentian sementara penerapan hukuman *hadd* (dalam hal ini hukuman potong tangan) bagi mereka yang dianggap terkena dampak kondisi paceklik. Sedangkan jika keadaan tidak lagi masa peceklik, maka hukuman tersebut harus dijalankan kembali.²³⁹

²³⁸al-Qaradhawi, *Dirasatu*, h. 107-108.

²³⁹*Ibid*, h. 108.

Dalam contoh kasus di atas, Umar bin Khattab, menurut Qaradhawi, menghubungkan ijtihadnya dengan lafaz ayat yang menggunakan kata *saraqah* yang dipahami Umar bin Khattab sebagai: perbuatan mengambil yang bukan haknya secara diam-diam. Kemudian, definisi itu dikaitkan Umar bin Khattab dengan masa paceklik. Dimana dalam kondisi dimaksud seorang yang terdesak (kesulitan) secara ekonomi memiliki hak pada harta orang-orang yang dinilai tidak terkena dampak kondisi paceklik. Karenanya, manakala yang bersangkutan mengambil secukupnya untuk memenuhi kebutuhannya maka tak dapat diberlakukan atasnya kandungan ayat di atas, yaitu pemberlakuan hukuman *hadd* berupa potong tangan bagi pencuri. Sebab, sekali lagi, orang yang terdesak tersebut tidak disebut ‘mencuri’. Kemudian, Umar memandang bahwa, dalam musim paceklik tidak dipandang wajib melakukan pemeriksaan serius untuk mengetahui apakah seseorang yang mencuri itu benar-benar dalam keadaan sangat sulit atau tidak.²⁴⁰

Diantara dalil yang menunjukkan bahwa Umar bin Khattab memahami bahwa seseorang tidak disebut ‘mencuri’ apabila barang yang diambilnya itu ada haknya di dalamnya adalah riwayat Qasim bin Abdullah yang menyatakan bahwa suatu hari ada seseorang yang diketahui mengambil sesuatu dari Baitulmal. Kemudian kasus tersebut ditanyakan Sa’ad bin Abi Waqqash melalui surat kepada Umar bin Khattab. Lalu Umar menjawabnya dengan menuliskan: لا قطع عليه لان له فيه نصيبا (tidak ada hukuman potong tangan atas yang bersangkutan. Sebab di dalamnya [baitulmal] ada haknya).²⁴¹ Pernyataan Umar ini menunjukkan bahwa, apabila ada hak seseorang pada barang yang diambilnya secara diam-diam, maka tidak sempurna makna ‘mencuri’ pada perbuatannya itu. Ketidaksempurnaan makna tersebutlah yang disebut dengan *syubhat* (kesamaran fakta pidana) yang membuat hukuman *hadd* berupa potong tangan itu menjadi gugur.

²⁴⁰*Ibid*, h. 109.

²⁴¹*Ibid*. Penulis menemukan redaksi pernyataan Umar di atas dengan bunyi: لا قطع عليه ما من أحد إلا وله فيه حق. Penulis menemukannya dalam catatan kaki kitab: Malik bin Anas, *Muwaththa’ al-Imam Malik*, ed. Taqiyyuddin al-Nadwi (Damaskus: Dar al-Qalam, 1991), jilid IX, h. 36.

Dengan penjelasan di atas, Yusuf Qaradhawi kelihatannya menilai bahwa Umar bin Khattab memiliki pemikiran hukum bahwa ayat Alquran tidak boleh dan tidak pernah boleh dihentikan pengamalannya. Umar ketika itu bukan menghentikan penerapan nash Alquran. Umar hanya melihat bahwa bila memang tidak ada kasus maka otomatis nash Alquran tidak dapat dijalankan. Dalam kasus di atas, Umar tidak menjerat para hambasahaya dengan ayat tentang hukuman potong tangan tidak lain hanya karena memang kasus pencurian dengan makna pencurian yang sempurna dinilainya tidak ada. Apa yang dilakukan para hamba sahaya dalam kasus di atas menurut Umar tidak dapat disebut pencurian. Sebab unsur-unsur tindakan pencurian tidak ada di sana. Alasannya karena pada masa pakeklik ada hak orang miskin di dalam harta orang-orang kaya. Bila mereka mengambil hak mereka itu maka tindakan tersebut tentu tidak dapat dikatakan pencurian. Jadi, bukan soal pengkondisian penerapan nash atau pengedepanan maslahat atas nash. Tetapi soal apakah kasusnya benar-benar ada atau tidak.²⁴²

4. Penambahan bilangan cambuk atas peminum khamar

Berdasarkan riwayat Ali bin Abu Thalib, di masa Nabi Saw dan Abu Bakar hukuman cambuk bagi peminum khamar adalah empat puluh kali cambuk. Lalu dimasa Umar hukuman cambuk ditambah menjadi delapan puluh kali.²⁴³ Penambahan tersebut berawal dari laporan seorang bernama Wabarah al-Kalibi yang ketika itu diutus oleh Khalid bin Walid menghadap Umar bin Khattab. Ketika Wabarah datang Umar bin Khattab dan sahabat lainnya seperti Usman, Ali, Abdurrahman bin ‘Auf, Thalhah, dan Zubair sedang berada di masjid.

Wabarah: **إِنَّ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ أَرْسَلَنِي إِلَيْكَ وَهُوَ يَقْرَأُ عَلَيْكَ السَّلَامَ وَيَقُولُ: إِنَّ النَّاسَ قَدْ انْهَمَكُوا فِي الْخَمْرِ وَتَحَاقَرُوا الْعُقُوبَةَ** (Khalid bin Walid mengutusku dan

²⁴²*Ibid.*

²⁴³Abu al-Hasan Ali bin Umar bin Ahmad bin Mahdi bin Masud bin Nu'man bin Dinar al-Baghdadi al-Daruquthni, *Sunan al-Daruquthni*, ed. Syuaib al-Arnauth, Hasan Abdul Mun'im Syalabi, Abdul Latif Hirzullah dan Ahmad Barhum (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2004), jilid IV, h. 285.

menyampaikan salam padamu. Khalid menyuruhku untuk menanyakan hal berikut: Masyarakat telah semakin gencar meminum khamar. Mereka telah anggap enteng terhadap hukuman meminum khamar).

Umar menoleh ke arah sahabat-sahabat lain lalu berkata: هُمْ هَؤُلَاءِ عِنْدَكَ فَسَلُّهُمْ (Mereka-mereka itu ada di sini, tanyalah mereka!)

Ali: نَرَاهُ إِذَا سَكِرَ هَذِي وَإِذَا هَذِي أَفْتَرَى وَعَلَى الْمُفْتَرِي تَمَانُونَ (Seperti mana kita lihat, bila seorang yang minum khamar itu mabuk maka pikirannya pun kacau, dan bila telah kacau maka ia pun akan melakukan fitnah. Hukuman orang yang melakukan fitnah adalah delapan puluh kali cambuk).

Umar: أَبْلِغْ صَاحِبَكَ مَا قَالَ: فَجَلَّدَ خَالِدٌ تَمَانِينَ وَجَلَّدَ عُمَرُ تَمَانِينَ (Sampaikanlah apa yang dikatakannya itu kepada temanmu [yakni kepada Khalid bin Walid yang mengutusny]). Sejak itu Khalid bin Walid mencambuk peminum khamar delapan puluh kali, demikian juga Umar bin Khattab.²⁴⁴

Dalam riwayat Bukhari dan Muslim juga disebutkan sebagai berikut: Dari Anas bin Malik, bahwa suatu hari seorang laki-laki yang terbukti meminum khamar dibawa ke hadapan Nabi Saw, kemudian rasul memukulnya dengan dua pelepah kurma sekira-kira 40 kali. Anas berkata: “Abu Bakar juga melakukan hukuman demikian. Ketika pada masa Umar beliau meminta pendapat orang-orang (para pembesar sahabat)”. Abdurrahman bin’Auf berkata: “Seringan-ringan hudud adalah 80. Maka kemudian Umar memerintahkan demikian”.²⁴⁵

Kebijakan hukum Umar bin Khattab ini tentulah mengundang pertanyaan, yaitu apakah yang dilakukan Umar tersebut tidak bertentangan dengan sunnah Rasulullah?

M. Atho Mudzhar mengatakan, ada dua alasan yang melatarbelakangi perubahan hukuman dera peminum khamar yang dilakukan Umar bin Khattab tersebut di atas.

²⁴⁴al-Hakim, *al-Mustadrak*, ed. Mustafa Abdul Kadir ‘Atha, jiid IV, h. 417.

²⁴⁵al-Humaidi, *al-Jam’u*, ed. Ali Husain al-Bawwab, jilid II, h. 435. Lihat juga: Ibnu Hibban, *Al-Ihsan fi Taqriib Shahih Ibni Hibban*, ed. Syu’aib al-Arnauth, jilid X, h. 300; Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, ed. Syu’aib al-Arnauth, et. al, jilid 20, h. 195.

1. **Alasan netral.** Yaitu – sebagaimana dijelaskan Ali bin Abi Thalib dalam riwayat yang dikutip di atas – bahwa orang yang minum khamar itu akan rusak akal sehatnya. Bila rusak akal sehatnya maka kacau pikirannya. Bila pikirannya kacau maka dia akan melakukan apa saja berupa fitnah yang akan mengacaukan masyarakat, antara lain seperti menuduh orang baik-baik berbuat zina (*qazf*). Dengan demikian maka hukumannya disamakan dengan perbuatan menuduh orang baik-baik berbuat zina, yaitu 80 kali.

Alasan maslahat (terikat oleh kondisi dan waktu). Yaitu bahwa banyak orang semakin menjadi-jadi meminum khamar dan meremehkan hukuman cambuk atas tindakan kejahatan tersebut. Agaknya latarbelakang inilah yang secara lebih tegas tampak menjadi latar belakang perubahan bilangan hukuman cambuk yang ditetapkan di masa Umar bin Khattab. Dan dalam wilayah seperti inilah justru ada peluang memainkan peran ijtihad. Sebab bila hukuman yang ditetapkan semula oleh Allah Swt dan Rasul-Nya dipandang remeh dan enteng maka wajiblah hukumnya mencari cara agar perbuatan tersebut hilang. Untuk itu maka menurut Umar dan sahabat lainnya ketika itu cara yang lebih tepat adalah menambah bilangan hukuman cambuk sebanyak dua kali lipat. Ini tujuannya adalah untuk menjaga ketinggian agama dan kemaslahatan kaum muslimin. Sebab bila orang-orang telah semakin menganggap enteng hukuman minum khamar maka akan semakin banyak pula orang yang akan berani meminumnya, dan itu artinya masyarakat akan semakin terganggu keamanannya, mengingat banyak sekali tindakan kriminal yang muncul dari para peminum khamar.²⁴⁶

Penjelasan M. Atho' Mudzhar sang guru besar hukum Islam yang juga mantan rektor UIN Sunan Kalijaga ini sangat tepat. Karena didukung oleh tuntutan penerapan tingkatan maqashid syari'ah. Perlu penulis tegaskan dalam tulisan ini bahwa, kebijakan hukum Umar bin Khattab yang dibantu merumuskannya oleh para pembesar sahabat itu amatlah bermanfaat bagi para ahli hukum Islam. Dimana mereka menjadi memiliki keberanian untuk melakukan ijtihad meski terhadap masalah yang telah ada secara lahir ketentuannya dari Allah dan rasul-Nya. Keberanian itu lahir karena telah terlebih dahulu dilakukan oleh para pembesar sahabat yang ketika itu dikomandoi oleh Umar bi Khattab.

²⁴⁶Baca: Mudzhar, *Membaca*, h. 52-53

Karennya maka tidaklah mustahil bila hukuman cambuk 80 kali itu akan bertambah atau berkurang dalam gelombang kehidupan manusia. Dimana bila keadaan para pecandu minuman keras telah benar-benar semakin memandang enteng hukumannya, atau tampak gejala di masyarakat bahwa jumlah peminum khamar jutsru semakin banyak, bukannya bekurang, maka tentulah kondisi tersebut mengharuskan para ahli untuk kembali memikirkan tambahan hukuman yang pantas bagi para peminum apalagi pecandu khamar. Akan tetapi bila keadaan telah kembali normal maka tidak mustahil pula hukumannya kembali diringankan. Sebab, sebagaimana dijelaskan antara lain oleh Yusuf Musa, tujuan akhir daripada hukuman sesungguhnya adalah untuk memberikan efek jera (*zajirah radi'ah*)²⁴⁷ bagi pelaku dan atau orang lain yang belum melakukan satu tindakan kriminal yang tentunya akan senantiasa mengalami perubahan sesuai dengan perubahan masa, kondisi dan tempat. Karena itu maka – sekali lagi – penulis ingin kembali menegaskan keyakinan bahwa Allah Swt sesungguhnya mempersilahkan para ahli hukum Islam mengkondisikan penetapan dan atau penerapan hukum Islam, sesuai dengan keadaan dan situasi yang menghendaki. Allah Swt sesungguhnya tidaklah hendak menurunkan rincian hukum sosial yang permanen, yang wajib berlaku sepanjang masa seperti bentuk (*syakl*)nya semula walau bagaimanapun perubahan waktu dan keadaan serta perbedaan tempat. Tidaklah demikian. Tetapi yang benar adalah, Allah Swt hanya menurunkan prinsip-prinsip hukum yang dapat digunakan untuk menilik dan memperhatikan hukum yang dapat menjaga kemaslahatan umat manusia.

5. Memberlakukan hukuman qisas bagi kasus pembunuhan satu orang oleh banyak orang

Dalam Alquran Allah Swt berfirman:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ
وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ

“dan Kami telah menetapkan di dalamnya (kitab Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka pun ada qisas-nya (balasan yang sama)”. Q.S. al-Maidah: 45)²⁴⁸

²⁴⁷Yusuf Musa, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, h. 74

²⁴⁸Departemen Agama RI, *Alquran Terjemah Perkata* (Bandung: Syamil Cipta Media, 2007), h. 115

Pesan keadilan yang begitu jelas secara lahir yang tertangkap dari ayat diatas – paling tidak menurut sebagian ulama – adalah bahwa satu nyawa harus dibalas dengan satu nyawa, tidak boleh lebih. Akan tetapi bagaimanakah menegakkan keadilan bila satu orang dibunuh secara bekerjasama oleh banyak orang? Apakah para pembunuh tersebut tidak dapat dibunuh (di-qisas) semuanya karena makna lahir ayat tersebut seperti menunjukkan demikian?²⁴⁹

Berkaitan dengan ini pendapat ulama berbeda. Imam Ahmad bin Hanbal misalnya berpendapat bahwa para pembunuh tersebut tidak dapat dibunuh karena membunuh satu orang. Sebagai gantinya, mereka diberikan hukuman lain yang setimpal atas perbuatan mereka. Alasannya adalah, karena Allah Swt telah meletakkan syarat ‘*al-musawah/kesamaan*’ dalam ayat qisas. Tentulah tidak sama satu nyawa dengan banyak nyawa.²⁵⁰

Pendapat ini sekilas cukup masuk akal. Akan tetapi bila pandangan ini dijadikan sebagai hukum resmi bagi satu negara maka disana akan ada peluang yang sangat besar bagi orang yang ingin menghabisi nyawa seseorang. Orang tersebut akan berupaya melibatkan banyak temannya untuk menghabisi nyawa seseorang. Tujuannya agar dia dan teman-temannya terbebas dari hukuman qisas meski akan menjalani hukuman lainnya. Sistem hukum semacam ini pastilah akan menimbulkan kekacauan yang luar biasa dalam masyarakat. Dimana akan banyaklah nyawa yang hilang setiap hari dengan jalan membunuh secara beramai-ramai agar terhindar dari hukuman qisas.

Kekhawatiran seperti diataslah tampaknya yang mendorong Umar bin Khattab untuk memberlakukan hukuman qisas bagi kasus pembunuhan oleh banyak pelaku. Sebagai contoh, suatu hari seorang wanita bersama pakciknya bersepakat untuk membunuh anak tirinya. Kemudian kasus ini disampaikan kepada Umar bin Khattab sebagai khalifah kala itu. Dalam penyampaian itu seorang bernama Ya’la bin Umayyah yang ketika itu sebagai salah seorang pejabat yang diangkat Umar bin Khattab di satu wilayah bertanya: apakah kedua pembunuh tersebut harus dibunuh karena telah menghilangkan satu nyawa secara

²⁴⁹Musa, *Tarikh*, h. 75.

²⁵⁰*Ibid.*

bersama-sama? Umar ketika itu tidak langsung memberikan jawaban, karena mempertimbangkan sejenak pesan ayat yang sekilas dipahami memberi isyarat bahwa satu nyawa harus dibalas dengan satu nyawa, tidak boleh lebih! Umar lalu meminta pendapat sahabat. Lalu Ali bin Abu Thalib pun tampil memberi pertimbangan kepada sang Amirul Mukminin dengan mengatakan: “Wahai Amirul Mukminin, apa pendapatmu sekiranya sekelompok orang bersama-sama mencuri seekor unta. Lalu masing-masing mereka mengambil bagiannya dari potongan-potongan unta tersebut. Apakah engkau akan memotong tangan mereka masing-masing?” Umar menjawab: “Ya”. Jawab Ali: “Demikian jugalah hal ini”. Kemudian sang Amirul Mukminin pun ketika itu segera menulis balasan surat kepada Ya’la bin Umayyah: “Bunuhlah keduanya. Bahkan kalau sekiranya semua penduduk Shan’a bersekongkol untuk (melakukan pembunuhan) itu, aku akan bunuh mereka semua”.²⁵¹

Memperhatikan sikap Ya’la bin Umayyah dapat diketahui bahwa, berarti beliau (Ya’la) pun sebenarnya sejak awal telah merasa khawatir melanggar kemungkinan yang menjadi pesan lahir dari ayat Alquran sebagaimana dikutip di atas yang menunjukkan bahwa satu nyawa hanya dibalas dengan satu nyawa, tidak lebih. Sebab itulah maka beliau berinisiatif untuk meminta pendapat Umar bin Khattab sebagai orang yang paling bertanggungjawab dan berwenang saat itu untuk memberikan keputusan mengenai masalah dimaksud. Dan ternyata Umar bin Khattab yang dibantu oleh sahabat lainnya seperti antara lain Ali bin Thalib memberikan keputusan bahwa kedua yang bersekongkol melakukan pembunuhan itu harus dibunuh atas kejahatan yang mereka lakukan.

Tampak jelas dari kisah di atas bahwa, Umar dan Ali bin Abi Thalib serta pembesar sahabat lainnya, mereka memandang bahwa penetapan kriteria orang yang akan terkena hukuman qisas itu bergantung kepada *illat*-nya, yaitu *jinayah* (tindakan pidana/kejahatan/kriminal) yang dilakukan. *Illat* tersebut melekat dan tidak bisa dilepaskan dari masing-masing pelaku kejahatan pembunuhan meski oleh banyak orang. Karena itu maka bila ada *illat* (melakukan tindakan pidana) tersebut pada seseorang maka harus lah ada hukum yang akan berakibat padanya yaitu qisas.²⁵²

²⁵¹*Ibid*, h. 76.

²⁵²*Ibid*.

Keadilan yang merupakan salah satu tujuan-tujuan (maqashid) syari'at baru akan tercapai dalam kasus semacam ini justru harus dengan memberlakukan pandangan hukum yang dimiliki Umar bin Khattab dan sahabat lainnya seperti tersebut di atas.

6. Memasukkan Kuda sebagai Hewan yang Wajib Dizakati

Umar bin Khattab ra memasukkan kuda dalam jenis hewan yang wajib dizakati meski dalam hadis Nabi Saw hewan tersebut secara jelas dikecualikan dari jenis hewan yang wajib zakat. Rasionalisasi Umar bin Khattab dalam hal ini adalah bahwa kuda pada masa kekhalifahannya, secara signifikan, sudah melebihi nilai unta yang oleh Nabi Saw dimasukkan dalam kategori wajib zakat di masa hidupnya. Dengan kata lain Umar bin Khattab memahami maksud zakat dalam kaitannya sebagai bentuk bantuan sosial yang harus dibayar orang kaya untuk kepentingan orang-orang miskin, dengan mengesampingkan jenis-jenis kekayaan baku yang disebutkan dalam Sunnah dan memahami sunnah tersebut melalui implikasi literalnya.²⁵³ Pemikiran hukum semacam ini adalah pemikiran *maqashidi* yang sangat maju.

Pengecualian kuda dari kewajiban zakat terdapat dalam sebuah hadis yang bersumber dari Ali ra bahwa Nabi Saw bersabda:

إِنِّي قَدْ عَفَوْتُ لَكُمْ عَنِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ وَلَا صَدَقَةَ فِيهِمَا

“Aku telah memaafkan (mengecualikan) untuk kalian kuda dan hamba sahaya. Tidak ada sedekah (zakat) pada keduanya”.²⁵⁴

Meski telah dikecualikan sedemikian tegas oleh Nabi Saw, namun Umar bin Khattab kemudian memasukkan kuda ke dalam kategori wajib dizakati dengan alasan yang telah dijelaskan di atas. Pemikiran ini tentunya bukanlah pemikiran liar yang tidak berdasar. Sebab Umar bin Khattab, sahabat yang sangat setia kepada Nabi Saw telah terlebih dahulu melakukannya.

Apa yang dilakukan Umar bin Khattab ini memperkuat dugaan bahwa beliau (Umar) sejak semula telah memahami bahwa praktek Nabi Saw dalam menjalankan maqashid

²⁵³ Auda, *Reformasi*, h. 12.

²⁵⁴ bin Hambal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hambal*, ed. Syu'aib al-Arnaut *et al*, jilid II, h. 416. Hadis di atas berstatus sanad yang baik. Lihat: Sabiq, *Fiqh*, jilid I, h. 541.

syari'ah dapat diubah jika situasi dan kondisi menuntut, tentunya selain persoalan akidah dan ibadah mahdha.

7. Larangan menikahi wanita ahli kitab

Contoh lain kebijakan hukum yang dibuat Umar yang sekilas bertentangan dengan nash Alquran adalah bahwa, suatu hari sampai kepada Umar berita tentang salah seorang sahabat bernama Huzaifah yang menikahi wanita ahli kitab. Mengetahui itu Umar pun lantas mengirim surat yang isinya adalah perintah untuk menceraikan wanita yang telah dinikahi Huzaifah tersebut. Huzaifah yang merasa bahwa apa yang dilakukannya tidak melanggar ketentuan Alquran membalas surat tersebut yang berisikan: “Apakah menikahinya haram bagiku wahai Amirul Mukminin”? Dengan sangat tegas Umar menjawab dengan surat berikutnya: “Sebelum kau letakkan surat ini kau harus sudah menceraikan wanita ahli kitab itu! Aku khawatir berikutnya kau diikuti kaum muslimin. Mereka kemudian akan lebih memilih menikah dengan wanita ahli kitab hanya karena mereka lebih cantik-cantik. Ini tentunya masalah besar bagi wanita-wanita muslim!”²⁵⁵ Dalam contoh ini, landasan ijtihad Umar hanyalah pertimbangan terhadap *maslahat* dan *mafsadat* (bahaya) atas wanita-wanita muslim. Beliau melihat bahwa *mafsadat* yang akan menimpa wanita-wanita muslim akan lebih besar daripada *maslahat* yang didapat dari menikahi wanita-wanita ahli kitab itu. Dalam contoh ini Umar memilih mengamalkan ayat yang mengandung kaedah “*dosa (bahaya) nya lebih besar daripada manfaatnya*” (وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا)²⁵⁶, Umar memilih mengamalkan ayat ini daripada ayat yang secara tegas membolehkan menikahi wanita ahli kitab dalam Alquran surat al-Maidah ayat 5 yang berbunyi:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ
لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ
إِذَا اتَّيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ

²⁵⁵Muhammad Salam Madkur, *al-Ijtihad fi al-Tasyri' al-Islami* (Shan'a: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1984), h. 61.

²⁵⁶QS. Al-Baqarah: 19.

“Pada hari ini dihalalkan bagi kamu semua yang baik-baik. Dan makanan orang-orang yang diberi al-Kitab halal bagi kamu dan makanan kamu halal bagi mereka. Dan wanita-wanita yang muhsan (yang menjaga harga diri) dari wanita-wanita mukmin dan yang muhsan dari orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu bilamana telah kamu berikan mahar mereka”.

Artinya, apa yang dihalalkan atau dibolehkan Allah Swt dilakukan, jika dengan melakukannya akan menimbulkan bahaya serius bagi diri si pelaku atau orang lain dan masyarakat banyak, maka perbuatan tersebut mestilah dihentikan. Dalam prinsip hukum Islam juga ditegaskan bahwa: *درء المفساد مقدم على جلب المصالح* “menghindarkan mafsadat diutamakan ketimbang mengambil maslahat”. Prinsip ini tersebar sangat banyak dalam kitab-kitab ushul dan dan kaedah fikih.²⁵⁷ Dalam ungkapan yang berbeda dengan makna yang lebih kurang sama disebutkan: *الشرعية مبنية على التحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة* (Syari’at ini dibangun di atas prinsip menghindarkan segala sesuatu yang berpotensi membawa kepada kerusakan).²⁵⁸

Contoh-contoh kebijakan hukum seperti ini tentulah setelah terlebih dahulu melalui proses pemikiran yang mendalam oleh Umar bin Khattab sendiri dan sahabat-sahabat lain yang memiliki kecenderungan berfikir seperti beliau. Kebijakan-kebijakan seperti di atas bukanlah semata-mata dilandaskan pada pertimbangan subjektif Umar bin Khattab atau atas asas bahwa rakyat harus patuh kepada pemimpin. Apalagi ketika itu umat Islam sangat takut kepada Umar bin Khattab, sehingga mau-tidak mau, suka-tidak suka, sependapat atau tidak terpaksa harus menerima apa yang menjadi kebijakan hukum Umar bin Khattab yang didukung oleh sebagian pembesar sahabat. Penulis yakin tidak demikian. Bukan seperti itu realita yang ada pada saat Umar bin Khattab menjabat sebagai kepala negara ketika itu. Akan tetapi, yang benar adalah bahwa Umar bin Khattab bersama sahabat-sahabat lainnya telah melalui proses istinbat hukum yang mendalam yang tentunya dilandaskan pada seperangkat prinsip-prinsip hukum yang

²⁵⁷Antara lain lihat: Alauddin Abi al-Hasan Ali bin Sulaiman al-Mardawi al-Hanbali, *al-Tahbir Syarh al-Tahrir fii Ushul al-Fiqh*, ed. Abdurrahman al-Jibrin, *et. al.* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 2000), jilid V, h. 2239.

²⁵⁸Syathibi, *al-Muwafaqat*, ed. Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan Aalu Salman, jilid VI, h. 446. Dikutip dengan memenggal sebagian kata tanpa mengurangi makna kaedah.

mengarahkan pemikiran mereka, sehingga hasilnya selalu tak terbantahkan dengan argumentasi apapun.

Dalam kebijakan di atas, dengan sangat jelas dapat dilihat bagaimana Umar bin Khattab membuat kebijakan di atas satu ayat yang jelas-jelas membolehkan seorang lelaki muslim menikahi wanita ahli kitab, namun kenyataannya Umar melarang Huzaifah menikahi wanita ahli kitab, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Secara kasat mata, kebijakan Umar ini tentulah kebijakan yang mengabaikan tunjukan zahir nash.

Berkaitan dengan masalah ini, yakni menikahi wanita ahli kitab, Baltaji membuat satu rasionalisasi kebijakan Umar bin Khattab, dengan menyatakan bahwa, Umar bin Khattab sebenarnya sama sekali tidak mengharamkan menikahi wanita ahli kitab. Sebab ayat yang membolehkannya begitu tegas. Dalam Alquran Allah Swt berfirman:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ

“Pada hari ini telah dihalalkan bagi kamu segala yang baik-baik, dan makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab halal bagi kamu dan makanan kamu halal bagi mereka, dan (dihalalkan bagi kamu juga) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang diberi kitab sebelum kamu” (Q.S. al-Maidah: 5)

Maka berdasarkan ayat ini Umar dan banyak sahabat meyakini bahwa wanita ahli kitab halal dinikahi, diantaranya – selain Umar bin Khattab – adalah seperti Usman, Talhah, Ibnu Abbas, Jabir, Huzaifah. Demikian juga sekelompok tabi’in seperti Sa’id bin Musayyib, Sa’id bin Jubair, Hasan, Mujahid, Taus, Ikrimah, al-Sya’abi, al-Dhahhak. Pendapat ini juga merupakan pendapat para ulama fikih di berbagai negeri. Baltaji misalnya mengutip pernyataan al-Jashshash: “Tidak ada yang kami ketahui seorang pun sahabat dan tabi’in yang mengharamkan menikahi wanita ahli kitab”.²⁵⁹

Dalam prakteknya, Usman bin Affan menikahi Nailah bintu Qarafishah al-Kalbiah, seorang wanita Nasrani. Talhah menikahi seorang wanita Yahudi di Syam (Siria). Adapun riwayat yang ditemukan dari Abdullah bin Umar yang menyatakan bahwa

²⁵⁹Baltaji, *Manhaj*, h. 301-302

menikahi mereka hukumnya haram, menurut Baltaji adalah riwayat yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. Demikian juga dengan pandangan yang menyatakan bahwa ayat pada surah al-Maidah di atas telah dihapus (*dinaskh*) oleh ayat yang ada dalam surah al-Baqarah yang mengharamkan menikahi wanita musyrik, juga tidak dapat diterima. Sebab surah al-Maidah kenyataannya belakangan turun dibanding surah al-Baqarah. Ayat yang terlebih dahulu turun (al-Baqarah) tidak mungkin *me-naskh* (menghapus/membatalkan) ayat yang belakangan turun (al-Maidah).²⁶⁰

Tegasnya, menikahi wanita ahli kitab adalah halal berdasarkan pernyataan Alquran dan tidak ditemukan hadis sahih yang melarangnya.

Namun kemudian yang menarik perhatian para ahli fikih adalah bahwa Huzaifah yang saat itu menjadi gubernur di salah satu wilayah kekuasaan Islam dilarang Umar bin Khattab menikahi wanita ahli kitab. Melalui surat Umar ra mengatakan: “Telah sampai kabar kepadaku bahwa engkau telah menikahi wanita ahli kitab di sana. Ceraikanlah wanita itu!”.

Huzaifah: “Aku tidak akan melakukan perintah ini sebelum engkau jelaskan padaku apakah menikahnya halal atau haram bagiku serta apa yang engkau maksud dari perintah ini?”.

Umar ra: “Bukan haram. Wanita itu halal bagimu. Hanya saja wanita-wanita non Arab itu memikat, menawan dan perayu. Apabila kalian lebih memilih wanita-wanita ahli kitab itu maka wanita-wanita muslimah akan kalian tinggalkan”.

Huzaifah: “Sekarang aku telah faham”.

Huzaifah pun lantas menceraikan wanita yang telah dinikahnya itu.

Dalam riwayat al-Jashshash dijelaskan bahwa yang dinikahi Huzaifah itu adalah wanita Yahudi. Umar ra lantas memerintahkan agar Huzaifah menceraikannya. Namun Huzaifah bertanya: “apakah yang ku lakukan haram?”. Umar ra menjawab: “Tidak. Tetapi aku khawatir kalian terjebak menikahi wanita tuna susila dari mereka”.²⁶¹

Alasan yang ditonjolkan Umar bin Khattab dalam larangannya tersebut adalah antara lain:

²⁶⁰*Ibid.*

²⁶¹*Ibid*, h. 303.

Pertama, karena beliau khawatir bila tokoh sahabat seperti Huzaifah yang saat itu menjabat sebagai gubernur menikahi wanita ahli kitab maka dikhawatirkan kaum muslimin akan mengikutinya dan pada akhirnya wanita muslimah akan ditinggalkan. Sebab wanita ahli kitab biasanya berpenampilan lebih menggoda dan menawan. Bila ini benar-benar terjadi maka itu tentu menjadi masalah besar kamu wanita muslimah.

Kedua, Bila riwayat al-Jashshash di atas demikian adanya maka berarti alasan lainnya adalah bahwa Umar ra khawatir kaum muslimin terjebak menikahi wanita yang tak baik dari ahli kitab itu. Jika ini terjadi maka dikhawatirkan masyarakat muslim akan menjadi rusak karenanya. Sebab merekalah tentunya yang akan menjadi pendidik anak-anak yang akan mereka lahirkan.²⁶²

Melanjutkan rasionalisasi kebijakan Umar bin Khattab di atas, Baltaji lanjut menjelaskan bahwa, seorang pemimpin memang diberi wewenang untuk melarang sesuatu yang pada dasarnya mubah bila dikhawatirkan akan menjurus pada bahaya yang serius bila yang mubah tersebut tidak dilarang. Kaedah fikih menghendaki bahwa **segala sesuatu yang akan mengakibatkan bahaya serius maka wajiblah diadakan tindakan antisipatif terhadapnya meski harus dengan melarang yang mubah atau halal.**²⁶³ Di atas juga

telah dijelaskan satu kaedah yang berbunyi: *الشريعة مبنية على التحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة* “Syari’at ini dibangun di atas prinsip menghindarkan segala sesuatu yang berpotensi membawa kepada kerusakan”. Umar bin Khattab dalam kasus di atas melihat bahwa bahaya yang dikhawatirkannya akan benar-benar menimpa kaum muslimin bila menikahi wanita ahli kitab dibiarkan secara terbuka dan terus menerus²⁶⁴.

Baltaji mengumpamakan kebijakan mengambil tindakan antisipatif seperti ini bagaikan dokter yang melarang pasiennya mengkonsumsi minuman atau makanan halal dan mubah bila dinilai akan membawa bahaya bagi pasien yang bersangkutan. Larangan dokter tersebut tentulah tidak bermaksud mengharamkan makanan atau minuman dimaksud

²⁶²*Ibid*, h. 304.

²⁶³*Ibid*.

²⁶⁴*Ibid*.

yang aslinya memang halal. Tetapi yang dimaksud adalah untuk menjaga kemaslahatan (dalam hal ini kesehatan) si pasien yang saat itu tidak diperkenankan mengkonsumsi makanan atau minuman tertentu. Demikian jugalah dalam kasus di atas. Umar bin Khattab berpendapat bahwa keinginan atau selera pribadi sebagian kaum muslimin terutama orang seperti Huzaifah haruslah dikorbankan (keinginan pribadi tersebut) demi menjaga kemaslahatan umum kaum muslimin²⁶⁵. Menjaga dan mengutamakan maslahat umum sangatlah penting, lebih penting dibanding kemaslahatan pribadi. Sebab dengan menjaga maslahat umum sudah termasuk di dalamnya menjaga maslahat pribadi masing-masing umat manusia. Kaedah fikihnya berbunyi sebagai berikut: **رعاية المصلحة**

العامة وتقديمها رعاية للمصلحة الخاصة²⁶⁶ “menjaga maslahat umum serta mengutamakan sudah otomatis didalamnya terjaga maslahat pribadi”.

Alasan yang diajukan oleh Baltaji di atas tidak ada yang perlu disanggah. Sebab hukum dasarnya adalah bahwa, semua hukum yang lima (*al-ahkam al-khamsah*) dapat dikondisikan penerapannya sesuai situasi dan kondisi. Sesuatu yang haram bisa saja menjadi boleh dilakukan jika keadaan memaksa. Yang halal bisa menjadi tidak boleh dilakukan jika keadaan menuntut. Sesuatu yang pada dasarnya mubah bisa saja berubah menjadi sunat atau wajib, sesuai dengan situasi dan kondisinya. Yang wajib dapat ditinggalkan jika ada keadaan yang mendukung. Yang sunat dapat menjadi tak perlu dijalankan jika situasi tidak mendukung.

Demikianlah bahwa, semua tingkatan dan kategori hukum yang lima itu dapat dikondisikan penerapannya sesuai situasi dan kondisi. Menikahi wanita ahli kitab hukum dasarnya adalah mubah. Hukum yang mubah dapat berubah menjadi sunat, wajib, haram, atau makruh. Tergantung pada situasi dan kondisi. Sesuatu yang hukumnya mubah bila ada hal-hal yang membuatnya haram maka ia akan berubah menjadi haram. Seperti berjalan-jalan ke tempat rekreasi, bermain catur, bermain kartu dan sejenisnya, bila dilakukan sekedar untuk mengurangi kepenatan saraf yang tegang maka hukumnya menjadi *baik (mustahabb)*. Sedangkan bila telah dijadikan sebagai kebiasaan sehingga

²⁶⁵*Ibid.*

²⁶⁶Syathibi, *al-Muwafaqat*, ed. Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan Aalu Salman, jilid III, h. 57.

membuat yang bersangkutan menjadi lalai terhadap kewajibannya maka hukumnya berubah pula menjadi haram. Demikian secara ringkas penjelasan tentang kondisionalisasi hukum mubah dalam kajian usul fikih.²⁶⁷

Hanya saja, bila secara formal seorang kepala negara melarang pejabat di bawahnya dan juga rakyatnya melarang sesuatu yang kebolehananya jelas-jelas terdapat dalam Alquran, sebagaimana yang dilakukan Umar bin Khattab, maka disinilah barangkali akan mengundang sedikit diskusi. Sebab tidak semua orang dapat memahaminya dengan baik sehingga menganggap kepala negara atau negara yang melarangnya sebagai orang yang tidak mengetahui dan tidak memahami ajaran agama dengan baik, bahkan ada yang menilainya sebagai tindakan penolakan terhadap ajaran agama.

Sebagai contoh, tidak sedikit orang yang menuduh negara Indonesia sebagai negara yang menganut hukum *thagut* (setan), karena melakukan pengaturan, pengkondisian atau penyesuaian terhadap, misalnya, hukum berpoligami. Alasan tuduhan ini karena Allah Swt lewat Alquran telah menghalalkannya, mengapa negara terkesan menghalang-halangi orang yang hendak berpoligami terutama pejabat, pegawai atau aparat negara dengan membuat syarat-syarat yang sulit dipenuhi? Demikian juga misalnya, ketika negara melarang menikahi anak dibawah umur. Banyak kalangan yang menuduh negara (termasuk anggota legislatif yang muslim) telah melawan hukum Tuhan. Alasannya karena jelas-jelas Nabi Muhammad Saw pernah menikah dengan seorang wanita yang masih kanak-kanak yaitu Aisah *ummu al-mukminin* ra

yang saat dinikahi masih berusia enam tahun²⁶⁸. Bahkan ada anggota DPR RI yang memiliki latar belakang pendidikan agama dari Timur Tengah serta menjabat sebagai

²⁶⁷Lihat antara lain: Muhammad Ibrahim al-Hafnawi dan Qasim Abdul Aziz Abdu al-Daim, *Dirasaat fii Usul al-Fiqh* (Tanta: al-Turki Press, 2000), h. 142.

²⁶⁸Hadis yang menunjukkannya adalah hadis sahih Bukhari: عَنْ عُرْوَةَ، تَزَوَّجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَائِشَةَ وَهِيَ بِنْتُ تِسْعٍ (Dari Urwah, Nabi Saw menikah Aisyah dimana saat itu usianya masih enam tahun dan beliau (Nabi Saw) menggaulinya pada usia sembilan tahun). Lihat: al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, ed. Muhammad Zuhair bin Nashir al-Nashir (t.t: Dar Thauq al-Najat, 1422 H), jilid VII, h. 21. Demikian juga hadis shaih Muslim melalui riwayat Aisyah ra sendiri: عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ:

ketua partai Islam tertentu ternyata diketahui telah menikahi anak di bawah umur. Sedangkan perbuatan tersebut dilarang oleh negara. Tidak dapat diketahui secara pasti apa yang ada di benaknya ketika menikahi anak tersebut. Mungkin yang bersangkutan menilai bahwa hukum negara berbeda dengan hukum Islam. Hukum negara yang bunyi hukumnya tidak sama dengan apa yang pernah ada di masa Nabi Saw barangkali menurutnya tidak wajib dipatuhi. Padahal yang bersangkutan nyata-nyata adalah seorang anggota legislator yang seharusnya dapat memahami hukum dengan baik.

Dalam kajian hukum Islam, apa yang dijadikan negara sebagai ketentuan maka ia bersifat mengikat dan semua perselisihan pendapat mengenai ia harus segera diakhiri dan dihilangkan sampai ada kemudian ketentuan berikutnya yang mengubah ketentuan yang ada secara resmi. Prinsip ini dikenal dalam hukum Islam dengan kaedah: **حكم الحاكم**

يقطع الخلاف “ketentuan hakim bersifat memutus perbedaan).²⁶⁹ Kaedah hukum ini sangat mashur. Orang yang mempelajari hukum Islam pastilah bertemu dengan kaedah ini. Pengertian kaedah fikih (prinsip hukum) di atas adalah bahwa, bila ada perselisihan pendapat tentang sesuatu maka apa yang ditetapkan hakim kemudian maka itulah yang akan dijadikan pedoman hukum dan bersifat mengikat sehingga wajib dipatuhi, serta para ahli tidak dibenarkan lagi mengajak masyarakat untuk mengikuti pendapat pribadinya yang berbeda dengan ketentuan hakim yang ada. Perlu diketahui bahwa yang dimaksud dengan hakim dalam hal ini adalah mencakup keputusan hakim yang duduk di ruang sidang perkara pengadilan (*mahkamah*) dan peraturan perundang-undangan (kesepakatan bersama) yang ada.

Apa yang dilakukan negara dalam hal ini sebenarnya tidak jauh berbeda dengan apa yang dilakukan Umar bin Khattab berkaitan dengan hukum menikahi wanita ahli kitab di masanya. Apa yang dilakukan negara Indonesia tidak lain hanyalah merupakan

تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ، وَبَنَى بِي وَأَنَا بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ (Dari Aisyah ra, beliau berkata: Aku dinikahi Nabi Saw dalam usia enam tahun. Dan beliau menggauliku pada usia sembilan tahun). Lihat: Muslim, *Shahih Muslim*, ed. Muhammad Fuad Abd al-Baqi (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, t.t), jilid II, h. 1039.

²⁶⁹ Al-Amidi, *al-Ihkam fii Ushuli al-Ahkam*, ed. Sayyid al-Jamili (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyy, 1404 H), jilid I, h. 313.

pengkondisian atau penyelarasan hukum perbuatan yang pada dasarnya mubah, sesuai dengan situasi dan kondisi.

8. Perubahan pada hukum talak

Di dalam Alquran Tuhan menegaskan bahwa talak yang boleh rujuk kembali itu hanya dua kali, setelah itu apabila jatuh talak ketiga maka sang suami tidak boleh rujuk kembali kepada bekas istrinya tersebut, kecuali dengan akad nikah yang baru, itupun dengan syarat: (1) Si bekas istri itu telah pernah menikah dengan laki-laki lain setelah talak tiga jatuh padanya dari suami sebelumnya. (2) Telah melakukan jimak dengan suami barunya, dan, (3) Telah bercerai pula dari suami barunya itu.²⁷⁰ Terkait dengan hal ini Allah

berfirman: *الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ* “*Talak (yang dapat dirujuk itu) dua kali. (setelah itu suami dapat) menahan dengan baik atau melepaskan dengan baik*”. (Q.S. al-Baqarah: 229). Dalam ayat berikutnya Allah

berfirman: *فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَتَكَحَّ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ*

يَعْلَمُونَ “*Kemudian jika dia menceraikannya (untuk yang ketiga kalinya) maka perempuan itu tidak halal lagi baginya setelah itu sebelum dia menikah dengan suami lain.* (Q.S. al-Baqarah: 230). Demikianlah ketentuan dan akibat talak tiga, sangat tegas dan lugas. Adapun cara menjatuhkan talak itu ada beberapa kemungkinan:

Pertama, Dengan cara menjatuhkannya satu demi satu. Maksudnya, suami mentalak istrinya dengan talak satu, kemudian ia rujuk, kemudian talak lagi, kemudian rujuk lagi, kemudian talak lagi.

Kedua, Dengan cara menjatuhkannya dua sekaligus pada kali pertama, kemudian rujuk, kemudian talak lagi.

²⁷⁰Mudzhar, *Membaca*, h. 57.

Ketiga, Dengan cara menjatuhkannya tiga sekaligus, misalnya kata seorang suami terhadap istrinya: “saya talak engkau dengan talak tiga”²⁷¹.

Terhadap dua kemungkinan yang disebut pertama, tidaklah akan dibicarakan dalam tulisan ini. Yang akan dibicarakan adalah kemungkinan yang ketiga.

Dalam sebuah hadis riwayat Muslim dijelaskan sebagai berikut:

“Dari Ibnu Abbas, ia berkata, bahwa pada masa Rasulullah Saw, Abu Bakar dan dua tahun pertama pemerintahan Umar bin Khattab talak tiga sekaligus itu jatuh satu.

Kemudian Umar bin Khattab berkata: *إِنَّ النَّاسَ قَدْ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرِ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ*

فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ “*Sungguh, masyarakat tampaknya telah ceroboh dalam*

hal yang dulunya dilakukan orang dengan sangat sangat hati-hati. (Bagaimana) kalau

hal itu kita berlakukan saja atas mereka”. Maksudnya, dahulu orang sangat hati-hati dan

perlahan menjalani proses cerai hingga perceraian ketiga. Tetapi kemudian Umar melihat,

hal tersebut ingin dilakukan sebagian orang dalam waktu yang singkat saja. Seolah ingin

mencapai cerai tiga kali hanya dengan ucapan saja, tanpa melalui proses perpisahan tiga

kali yang sesungguhnya. Sebab itu, Umar kemudian memberlakukan apa yang seolah

mereka inginkan itu atas mereka. Yakni, talak tiga jatuh meski hanya dengan ucapan.²⁷²

Dari hadis di atas jelaslah diketahui bahwa pada zaman Rasulullah dan Abu Bakar, ucapan talak tiga yang dinyatakan sekaligus dalam satu waktu hanya jatuh satu.

Demikian pula pada masa dua tahun pertama dari pemerintahan Umar bin Khattab

sendiri. Perubahan baru terjadi pada saat dimana Umar bin Khattab melihat muncul

gejala yang tidak baik dalam masyarakat, yaitu banyak sekali orang-orang yang dengan

mudah menjatuhkan talak tiga sekaligus, sehingga muncul kesan bagi Umar bin Khattab

bahwa lafaz talak tiga itu mereka ucapkan sudah dengan maksud main-main atau karena

emosi. Ketika itu maka berijtihadlah Umar bin Khattab dan kemudian menetapkan bahwa

talak tiga yang diucapkan sekaligus dalam satu waktu sejak saat itu harus dihitung tiga,

tidak lagi satu seperti sebelumnya.²⁷³

²⁷¹*Ibid.*

²⁷²Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qushairi al-Naisaburi, *al-Musnad al-Sahih*, ed. Muhammad Fuad Abdul Baqi, jilid II, h. 1099.

²⁷³Mudzhar, *Membaca*, h. 58.

Pertanyaannya kemudian adalah, apakah ketetapan Umar bin Khattab yang jelas-jelas berbeda dengan apa yang pernah dilakukan Rasul itu dapat dinilai bertentangan dengan sunnah? Dengan kata lain, menyalahi nash Sunnah?

Dalam masalah ini, hal yang perlu diperhatikan adalah latar belakang munculnya pemikiran hukum Umar bin Khattab, yaitu paling tidak barangkali ada dua hal.

Pertama, Umar bin Khattab saat itu melihat semakin **meluasnya** orang-orang yang **mempermainkan** talak tiga sekaligus dan apabila dibiarkan maka akan semakin menjadi-jadi.

Kedua, Barangkali ada kesan yang ditangkap oleh Umar bin Khattab ketika itu bahwa *tren* mengucapkan talak tiga sekaligus tidak lagi sekedar karena kurang mengetahui ajaran agama, tetapi sudah mengarah kepada sikap mempermainkan agama.²⁷⁴

Nah, atas dasar pemikiran itulah maka Umar bin Khattab membuat kebijakan bahwa talak yang diucapkan tiga sekaligus maka jatuhlah tiga, yang dengan demikian membuat si suami tidak dapat lagi rujuk kepada istrinya yang ditalaknya itu.

Dari alasan yang disampaikan Umar bin Khattab tampak jelas sekali bahwa semangat yang mendorong Umar bin Khattab atas kebijakannya itu adalah tujuan *menjaga agama* (*hifz al-diin*) supaya tidak dipermainkan masyarakat. Saat itu Umar bin Khattab melihat bahwa agar agama tidak benar-benar terlecehkan secara lebih *massif* dan serius maka arus yang mengarah kesana harus dibendung. Inilah yang belakangan dalam tradisi disiplin ilmu kaedah fikih sebagai dasar pemikiran hukum yang mengedepankan penutupan potensi yang mengarah kepada pengrusakan (*saddu al-zari'ah*).

Dengan demikian maka secara *juz'iy* (parsial) apa yang dilakukan Umar bin Khattab memang bertentangan dengan apa yang pernah dilakukan Nabi Saw, namun secara *kulliy* (universal) yang bertujuan mencapai tujuan yang lebih besar tidaklah bertentangan. Nash tentang talak tiga jatuh satu adalah merupakan nash *juz'iy*, dan nash mengenai kewajiban menjaga agama agar tidak dijadikan barang mainan (*hifz al-diin*) adalah nash *kulliy*. Nahs *juz'iy* haruslah tunduk kepada nash *kulliy*. Kepentingan yang lebih besar dan universal haruslah lebih diutamakan dibanding kepentingan yang lebih kecil dan parsial.²⁷⁵

²⁷⁴*Ibid.*

²⁷⁵Baca: AL-Qarafi, *Anwaaru al-Buruq fi Anwaar al-Furuq* (t.t: t.p, t.t), jilid VII, h. 124; Ali bin Abd al-Kafi al-Subuki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj*, jilid III, h. 181.

9. Umar menarik kembali tanah yang tidak dikelola

Suatu hari Umar mengatakan kepada Bilal: *“Wahai Bilal, dahulu engkau pernah meminta kepada Rasulullah sebidang tanah yang panjang dan luas, lalu Nabi pun memberikannya. (Kita tahu) Nabi saw memang tidak pernah menolak apa yang diminta darinya. Dan sekarang ternyata engkau tidak sanggup mengelolanya”*.

Bilal: *“Ya, itu benar”*.

Umar: *“Pikirkanlah kira-kira berapa luas yang akan sanggup engkau kelola, itulah untukmu. Sedangkan yang tidak akan mampu engkau kelola serahkanlah kembali kepada kami (Negara) agar dibagikan kepada kaum muslimin yang lain”*.

Bilal: *“Demi Allah, Aku tidak akan melakukannya, karena Rasulullah telah memberikannya padaku”*.

Umar: *“Demi Allah, engkau harus memenuhi permintaan ini”*. Lalu Umar pun mengambil tanah yang kira-kira tidak akan dapat dikelola oleh Bilal dan membagikannya kepada kaum muslimin.²⁷⁶

Dalam contoh ini Umar bin Khattab berani membatalkan kepemilikan Bilal atas sebagian tanahnya meski kepemilikan itu sudah mendapat legitimasi (izin) dari Nabi Saw. Dalam kasus ini Umar tampak menganalisa kenapa Nabi saw memberikan apa yang dahulu diminta Bilal, yang ternyata ketika itu menurutnya (Umar) tidak lain karena Nabi Saw tidak tega menolak permintaan Bilal. Umar tampaknya melihat bahwa prinsip umum dalam pengelolaan tanah adalah bahwa tanah yang seharusnya produktif tidak boleh dibiarkan diam tanpa dikelola. Tanah yang benar-benar menganggur dan tak dapat dikelola mestilah diberikan kepada orang lain jika tanah tersebut tidak didapatkan dengan cara membeli tetapi hanya dengan memintanya kepada pemerintah secara cuma-cuma sebagaimana yang terjadi pada kisah Bilal di atas. demikian itu agar kesejahteraan didapatkan secara merata oleh semua warga negara. Oleh karena itu maka tanah yang

²⁷⁶Qal’ah Jei, *Mausu’ah*, h. 29.

sedemikian jalan mendapatkannya, lalu tak dapat dikelola pemiliknya setelah sekian lama dibiarkan, harus ditarik kembali oleh Negara.

Lebih dari sekedar alasan di atas, Umar bib Khattab memang memiliki pemikiran hukum tersendiri mengenai kekayaan dan kepemilikan pribadi kaitannya dengan fenomena kemiskinan. Beliau memandang bahwa, kekayaan berlebih yang ada pada orang kaya, dapat ditarik sebagiannya secara paksa lalu diberikan kepada orang-orang miskin yang benar-benar memenuhi kriteria untuk disantuni. Apa yang ditarik tersebut statusnya adalah di luar zakat. Artinya, selain zakat, ada lagi kewajiban para orang kaya apabila persediaan zakat yang telah dipungut tidak dapat memenuhi hajat hidup fakir miskin.²⁷⁷

Dengan demikian maka dapat dipahami bahwa, berarti menurut Umar bin Khattab, untuk menarik kewajiban di luar zakat itu para orang kaya tidak cukup dinasehati dengan melantunkan ayat-ayat Alquran dan atau hadis saja. Tetapi harus dengan menggunakan kekuatan pemerintahan. Tampaknya Umar bin Khattab berpemahaman bahwa, setiap hukum yang jatuh menjadi kewajiban setiap umat manusia maka pemerintah berhak mengaturnya dengan menggunakan kekuasaannya. Tujuannya adalah agar kewajiban itu benar-benar dapat terlaksana. Orang kaya tidak dapat mengatakan bahwa, harta yang dimilikinya adalah jerih payahnya. Sehingga tidak ada orang yang berhak mengaturnya dalam penggunaannya sepanjang zakatnya telah ia tunaikan. Para orang kaya tidak berhak mengatakan demikian. Sebab harta kekayaan yang mereka dapatkan sesungguhnya, dalam pemahaman yang dikembangkan oleh Umar bin Khattab, hanyalah sebagai titipan di tangan mereka dari Allah Swt untuk diurus dengan baik. Dan apabila ada hamba-Nya yang benar-benar membutuhkannya maka Allah Swt memerintahkan dengan tegas agar sebagian dari harta itu diberikan pada mereka. Itulah sebabnya maka dalam Alquran Allah Swt berfirman:

وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلْنَا لَكُمْ مَسْتَخْلَفِينَ فِيهِ

“Dan infakkanlah sebagian dari apa (kekayaan) yang Dia (Allah) jadikan kamu menguasainya”. (Q.S. Al-Hadid: 7). Ayat ini menegaskan bahwa, orang-orang yang diberi kekayaan, mereka hanyalah diberi hak menguasai harta kekayaan tersebut, bukan memiliki sepenuhnya. Itulah makna *istikhlaf* yang sesungguhnya yang tertera pada ayat di

²⁷⁷Baca: Baltaji, *Manhaju*, h. 482-485

atas. Pemilik sesungguhnya adalah Allah Swt. Oleh karena pemiliknya adalah Allah maka apabila diperintahkan-Nya untuk diberikan kepada hamba-hamba-Nya yang membutuhkan maka wajiblah dilaksanakan perintah itu. Nah, sekali lagi, Umar bin Khattab memahami bahwa, perintah tersebut adalah perintah wajib jika dikaitkan dengan kebutuhan orang-orang fakir miskin yang mendesak.²⁷⁸

Berdiri di atas pemikiran hukum seperti inilah agaknya yang membuat Umar bin Khattab membolehkan seseorang yang sangat kehausan dalam perjalanan memaksa dengan senjata jika orang yang memiliki air minum tidak bersedia memberikan. Sebab air itu sebenarnya hanyalah berada dalam kekuasaannya saja saat itu, bukan miliknya. Pemiliknya adalah Allah Swt.²⁷⁹ Umar bin Khattab bahkan pernah membebankan *diat* (tebusan nyawa dengan harta benda) kepada orang yang memiliki air minum namun tidak bersedia memberikan kepada orang yang datang meminta air tersebut untuk diminum, sehingga orang itu mati kehausan. Bahkan hampir saja Umar bin Khattab memberlakukan hukuman *kisas* (tebusan nyawa dengan nyawa) kepada sipemilik air itu jika tidak karena beliau (Umar bin Khattab) menganggap kasus tersebut sebagai kasus pembunuhan tak sengaja.²⁸⁰

Demikianlah sekilas pandangan Umar bin Khattab terkait kepemilikan terhadap harta. Beliau memandang, kemaslahatan orang-orang yang terancam mati kelaparan atau kehausan atau hidupnya menjadi sangat sulit, kemaslahatan mengatasi ini lebih beliau utamakan ketimbang kemaslahatan pribadi orang-orang yang berambisi mengumpulkan kekayaannya, tanpa peduli kepada apa yang diderita umat manusia lainnya. Pemikiran beliau ini tentulah sangat sejalan dengan *kaedah ushuliah* yang sangat mashur, yang menyatakan bahwa, kepentingan umum wajib diutamakan ketimbang kepentingan pribadi.

Dalam jenjang menjaga dan melestarikan kebutuhan dasariah²⁸¹ yang lima (*al-dharuriat al-khamsah*) juga diketahui dan disepakati bahwa, urusan menjaga nyawa berada di atas

²⁷⁸Baca: Baltaji, *Manhaj*, h. 482-485.

²⁷⁹*Ibid*, h. 486.

²⁸⁰*Ibid*.

²⁸¹Yang dimaksud dengan kebutuhan dasariah adalah: *أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر* (yaitu kebutuhan yang tidak dapat dipisah sama sekali dari kehidupan yang baik dunia dan akhirat)

urusan menjaga harta. Dimana urutannya menurut sebagian ulama adalah²⁸²: menjaga agama (*hifz al-din*), menjaga nyawa (*hifz al-nafs*), menjaga keturunan (*hifz al-nasl*), menjaga harta (*hifz al-mal*), menjaga akal (*hifz al-'aql*). Sebagian ulama bahkan mendahulukan kepentingan nyawa ketimbang agama,²⁸³ dan bahkan urutan prinsip yang lima itu tidak ada kata sepakat padanya dikalangan ulama, masing-masing ulama memiliki urutannya menurutnya. Namun tidak ditemukan ulama yang mendahulukan kepentingan semisal harta, keturunan/kehormatan, dan akal ketimbang nyawa. Dengan demikian, maka urusan nyawa adalah kebutuhan yang sangat mendasar, yang wajib didahulukan di atas segalanya, bahkan di atas agama menurut sebagian ulama dalam kondisi tertentu. Maka wajarlah jika Umar bin Khattab memiliki pandangan seperti di atas jika masalah mengumpul harta harus dipersandingkan dengan masalah nyawa para fakir miskin. Orang yang mengumpul harta tanpa peduli dengan nasib orang-orang susah maka akan disiksa kelak di hari kemudian dengan hartanya itu sendiri. Sebagaimana firman Allah Swt:

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ
(٣٤) يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا
مَا كُنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ

“Dan orang-orang yang mengumpul emas dan perak dan tidak menginfakkannya di jalan Allah, maka beritahulah mereka dengan azab yang pedih. Pada hari dimana dipanaskan (emas dan perak) itu di dalam neraka jahannam, lalu digosokkanlah ia ke dahi mereka, lambung dan punggung mereka. (lalu dikatakan kepada mereka) inilah apa yang kamu kumpul itu dahulu untuk diri kamu sendiri saja. Rasakanlah sekarang (akibat) dari apa yang kamu simpan itu”. (al-Taubah: 35).

Tak dapat dipungkiri, jelas Muhammad Baltaji, dari dahulu hingga sekarang, telah banyak orang yang mati atau sengsara disebabkan tidak mampu memenuhi kebutuhan hidup atau gizi mereka. Sementara orang-orang kaya tidak mau peduli dengan mereka.

manusia, baik dunia maupun agama. Jika tidak maka kehidupan akan menjadi lumpuh dan kacau). Lihat: Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan Aalu Salman dalam Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi*, ed. Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan Aalu Salman, jilid II, h. 20.

²⁸²*Ibid*, jilid II, h. 20.

²⁸³Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan Aalu Salman dalam Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, ed. Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan Aalu Salman, jilid II, h. 20.

Sebagian peduli, namun hanya memadakan mengeluarkan zakat yang hanya sebesar 2.5 % dari kekayaannya itu. Mereka tidak mau tahu lagi apakah zakat yang terkumpul telah cukup atau tidak untuk memenuhi hajat hidup dasariah para fakir miskin²⁸⁴. Padahal mengeluarkan infak dari kekayaan di luar zakat adalah wajib hukumnya bilamana zakat yang tersedia tidak cukup memenuhi hajat hidup para fakir-miskin. Hal ini terdapat dalam banyak keterangan para ulama antara lain Sayyid Sabiq dalam kitab *Fiqh Sunnah*-nya. Beliau menulis²⁸⁵:

والزكاة، هي الحق الواجب في المال، متى قامت بحاجة الفقراء وسدت خلة المعوزين، وكفت البائسين، وأطعمتهم من جوع وأمنتهم من خوف. فإذا لم تكف الزكاة، ولم تف بحاجة المحتاجين، وجب في المال حق آخر سوى الزكاة وهذا الحق لا يتقيد ولا يتحدد إلا بالكفاية، فيؤخذ من مال الاغنياء القدر الذي يقوم بكفاية الفقراء.

“Zakat, itulah hak yang wajib dalam harta bilamana telah dapat memenuhi hajat para fakir-miskin, menutupi keperluan orang-orang yang membutuhkan, mencukupi orang-orang yang kesulitan, mereka terhindar dari lapar dan aman dari ketakutan. Akan tetapi jika zakat itu tidak cukup, tidak dapat memenuhi hajat orang-orang yang membutuhkan, maka wajiblah lagi dikeluarkan dari harta itu selain zakat. Kewajiban ini juga tidak ada batas jumlahnya. Ukurannya adalah sampai dianggap telah cukup. Untuk itu maka diambillah dari harta orang-orang kaya seukuran yang dapat memenuhi keperluan para fakir”.

Pemikiran hukum Umar tentang kewajiban di luar zakat ini sebenarnya tidak serta-merta diikuti oleh seluruh ulama. Imam Syafi'i dan imam Malik misalnya, keduanya meriwayatkan dari Abdullah bin Dinar yang mengatakan: “Aku mendengar Abdullah bin Umar yang ketika itu ditanya mengenai *al-kanz* (yang terdapat dalam Alquran), maka beliau menjawab: “Itu adalah harta yang tidak ditunaikan zakatnya”²⁸⁶. Berdasarkan riwayat ini, maka berarti pemilik harta yang telah mengeluarkan zakat hartanya maka tidak ada lagi kewajibannya di luar itu. Dengan demikian maka pemerintah tidak berhak lagi melakukan pengutipan paksa atasnya. Bahkan sebagian

²⁸⁴Baltaji, h. 487. Dikutip dengan sedikit tambahan dari penulis.

²⁸⁵Sabiq, *Fiqh*, jilid III, h. 593.

²⁸⁶Abu Bakar al-Baihaki, *Ma'rifatu al-Atsar wa al-Sunan*, ed. Abdu al-Mu'thi Amin Qal'aji (al-Manshurah-Kairo, Dar al-Wafa': 1991), jilid VI, h. 11.

menilai, pemikiran semacam ini bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan imam Ahmad melalui Abu Hurairah bahwa Nabi Saw pernah bersabda: **إِذَا أَدَّيْتَ الزَّكَاةَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ** “Apabila telah engkau tunaikan zakat maka telah engkau tunaikan kewajibanmu”²⁸⁷.

Adapun hadis yang dinilai sebagian ulama pernah dinyatakan Nabi Saw yang berbunyi: **أَنَّ فِي هَذَا الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ** (bahwa dalam harta ini ada lagi kewajiban selain zakat), menurut imam Baihaki adalah hadis *dha'if*, tidak dapat dijadikan dalil. Sebab sanadnya tidak meyakinkan. Karena hadis ini hanya diriwayatkan melalui Abu Hamzah al-A'war yang dinilai *dha'if*. Imam Baihaki juga menyatakan bahwa imam Ahmad bin Hanbal, Yahya bin Ma'in dan banyak lagi dari kalangan penghafal hadis, mereka semua memberi penilaian *dha'if* kepada Abu Hamzah al-A'war. Hadis yang kami ketahui mengenai persoalan ini justru adalah hadis yang menyatakan sebaliknya, yang berbunyi: **لَيْسَ فِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ** (tidak ada kewajiban dalam harta selain zakat). Demikian imam Baihaki²⁸⁸.

Namun, terlepas dari perbedaan pendapat ulama mengani hal ini, semua ulama sepakat, tulis al-Saiyyid Sabik, bahwa apabila kaum muslimin masih sangat membutuhkan uluran tangan hartawan padahal zakat yang terkumpul telah dikerahkan semuanya, maka para hartawan wajib mengeluarkan kembali hartanya untuk menutupi kebutuhan itu. Sayyid Sabik mengutip pernyataan imam Malik: “Umat Islam wajib menebus kaum muslimin yang tertawan meski harta mereka harus habis karenanya”. Hal ini juga merupakan kesepakatan ulama.²⁸⁹

Dengan demikian, maka pemikiran hukum Umar bin Khattab yang cenderung mewajibkan mengeluarkan harta di luar zakat untuk memenuhi hajat fakir-miskin adalah pandangan yang sangat tepat. Sesuai betul dengan maslahat kaum muslimin yang merupakan inti maqashid syari'ah.

²⁸⁷*Ibid.*

²⁸⁸Abu Bakar al-Baihaki, *al-Sunan al-Kubra*, ed. Muhammad Abd al-Qadir 'Atha, jilid IV, h. 142.

²⁸⁹Sabiq, *Fiqh*, jilid I, h. 594.

Terkait tanah yang ditarik kembali oleh Umar dari Bilal, sepertinya didasarkan pada pandangannya mengenai kepemilikan terhadap harta sebagaimana dijelaskan di atas. Tegasnya, beliau (Umar bin Khattab) memandang bahwa, apabila tanah yang di bawah kekuasaan Bilal itu tidak ditarik kembali padahal tidak mampu dikelola dengan baik, maka itu berarti merupakan pembiaran terhadap kesenjangan kesejahteraan kehidupan sosial yang nyata-nyata bertentangan dengan semangat ajaran Islam yang agung ini.

Demikianlah antara lain gambaran pemikiran hukum Umar bin Khattab yang beliau tunjukkan dalam kebijakan-kebijakan hukumnya. Pemikiran yang tidak hanya melihat pesan tertulis dari sebuah nash Alquran atau Sunnah tetapi juga pesan tersirat yang terkadang justru merupakan pesan tujuan daripada nash yang ada. Umar dan para sahabat lainnya secara umum memandang bahwa, meletakkan sebuah hukum berdasarkan zahir nash tanpa memandang maksud dan pesan yang ada di baliknya terkadang justru menyalahi syari'at itu sendiri.

Sebagai contoh, dahulu Umar bin Khattab memotong pohon yang pernah di bawahnya dilakukan sumpah setia para sahabat kepada Nabi Saw yang dalam sejarah disebut namanya dengan *bai'atu al-ridhwan*. Hal demikian dilakukan Umar bin Khattab adalah sebagai upaya menjaga akidah kaum muslimin. Kebijakan Umar bin Khattab ini dinilai sekilas semacam mengabaikan ayat yang menyebut langsung peristiwa *bai'at* yang dilakukan di bawah pohon dimaksud, sebagaimana firman-Nya: **لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ** *“Sesungguhnya Allah telah ridha terhadap orang-orang mukmin itu ketika mereka mem-bai'at-mu di bawah pohon itu”*. (Q.S. al-Fath: 18). Dinilai mengabaikan nash di atas karena dengan dipilihnya pohon tersebut oleh Allah Swt sebagai tempat *bai'at* para sahabat kepada Nabi Saw memberi isyarat bahwa pohon tersebut merupakan situs sejarah yang seharusnya diabadikan.²⁹⁰

Tegasnya, ayat ini dapat dijadikan landasan untuk mengabadikan situs bersejarah tersebut. Akan tetapi, demi menjaga akidah maka Umar bin Khattab memotongnya. Ketika itu ternyata sebagian sahabat ada yang suka dengan sengaja mendatangi pohon tersebut untuk melaksanakan salat di bawahnya demi mengharap berkah, sebabnya

²⁹⁰Baltaji, *Manhaju*, h. 122.

karena pohon itu secara langsung disebutkan dalam Alquran saat menjelaskan *bai'atu al-ridwan*. Namun demikian, sepertinya Umar bin Khattab melihatnya berbeda. Benar bahwa ayat di atas dapat dijadikan sebagai nash khusus untuk sebaiknya mengabadikan pohon tersebut sebagai situs sejarah yang sangat penting, karena dapat membangkitkan gelora juang sahabat dan umat manusia sesudah mereka setiap kali melihat saksi sejarah tersebut. Akan tetapi manfaat yang demikian terpaksa diabaikan karena mengancam akidah umat. Dengan alasan inilah tampaknya Umar bin Khattab memotongnya. Umar bin Khattab berpegang pada ayat-ayat yang melarang manusia mendekati perbuatan syirik yang begitu banyak tersebar di dalam Alquran. Benar juga bahwa sahabat yang salat disana pastilah tidak memiliki niat lain selain semata mengharap keberkahannya. Hanya saja Umar khawatir bila dibiarkan maka kelak akan menggeser umat manusia kepada perbuatan syirik dengan mengkeramatkan pohon yang memang disebut dalam Alquran secara langsung itu. Itulah sebabnya Umar bin Khattab memotong pohon tersebut. Padahal sekilas diperhatikan, tindakan tersebut terkesan berupaya menghilangkan situs sejarah yang sangat penting.²⁹¹

Dalam hal ini, beliau (Umar bin Khattab) mencoba menyingkronkan ayat dimaksud (ayat tentang pohon tersebut) dengan ayat yang memerintahkan umat manusia menjaga akidah. Dalam timbangan pemikiran maqashidi, masalah akidah wajib diutamakan ketimbang masalah keberkahan yang diharapkan sebagian sahabat dengan salat di bawahnya dan masalah menjaga situs sejarah. Masalah ini memang penting. Akan tetapi masalah akidah jauh lebih penting. Karena itu maka Umar bin Khattab tidak ragu sama sekali untuk memotong kayu tersebut.

Tampak dalam contoh ini, demi menyelamatkan akidah umat Islam, Umar bin Khattab mengutamakan mengamalkan ayat-ayat tauhid ketimbang ayat yang terkait dengan pohon tersebut. Ayat yang terkait dengan isyarat melestarikan pohon tersebut dinilai sebagai ayat atau nash khusus, sedangkan ayat-ayat mengenai akidah dinilai sebagai ayat atau nash umum (universal). Prinsip yang dapat disimpulkan dari kebijakan Umar bin Khattab ini tampaknya adalah bahwa, pesan yang terdapat dalam nash khusus dapat diabaikan

²⁹¹*Ibid.*

penerapannya untuk sementara bila akibat yang ditimbulkannya bertentangan dengan pesan ayat-ayat universal.

9. Mengubah tempat miqat bagi warga Najd dari yang ditetapkan Nabi Saw

Dalam sebuah informasi yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim disebutkan sebagai berikut²⁹²:

عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: لَمَّا فَتِحَ هَذَانِ الْمِصْرَانِ أَتَوَا عُمَرَ، فَقَالُوا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدَّ لِأَهْلِ نَجْدٍ قَرْنًا»، وَهُوَ جَوْرٌ عَنْ طَرِيقِنَا، وَإِنَّا إِنِ ارْدْنَا قَرْنًا شَقَّ عَلَيْنَا، قَالَ: فَأَنْظِرُوا حَدَّوَهَا مِنْ طَرِيقِكُمْ، فَحَدَّ لَهُمْ ذَاتَ عِرْقٍ

Dari Nafi' dari Ibnu Umar ra, beliau berkata: “Manakala dua kota ini (Basrah dan Kufah) ditaklukkan, datanglah mereka menghadap Umar. Mereka berkata: “Wahai Amirul Mukminin, sesungguhnya Rasulullah Saw menentukan Qarn bagi penduduk Najd (sebagai tempat miqat), sedangkan tempat tersebut jauh dari jalan kami. Jika kami hendak mendatangi Qarn maka kami akan selalu kesulitan”. Beliau (Umar) berkata: “Perhatikanlah pada jalan kalian tempat yang sejajar dengannya (Qarn)”. Akhirnya *Zatu 'Irq*-lah sebagai tempat miqat mereka ditetapkan Umar”.

Berdasarkan riwayat di atas dapatlah diketahui bahwa, tempat-tempat miqat yang pernah ditunjuk Nabi saw menurut Umar bin Khattab tidaklah mesti dipahami bahwa tempat miqat harus dari tempat yang ditunjuknya tersebut secara langsung tanpa boleh bergeser sedikit pun. Umar memahami bahwa Nabi menetapkan batas-batas miqat tersebut hanyalah sebagai patokan bagi yang ingin melakukan miqat dari tempat lain yang sejajar dengannya. Karena itu maka dari mana saja boleh memulai ihram asalkan sejajar dengan batas yang ditunjuk Nabi saw.

Demikianlah antara lain contoh kebijakan Umar bin Khattab dalam hal ibadah. Hal ini menunjukkan bahwa ketidakinginan Umar bin Khattab terikat pada nash semata tidak hanya dalam hal yang berkaitan dengan kehidupan sosial (mu'amalat) saja, tetapi juga dalam bidang ibadah, sepanjang dilihatnya tidak mengubah materi ibadah dan tidak

²⁹²Sabiq, *Fiqh*, jilid I, h. 46.

bertentangan dengan ajaran pokok agama Islam serta dinilai membawa maslahat yang besar bagi umat manusia.

C. Karakter pemikiran hukum Umar bin Khattab

1. Karakter umum pemikiran hukum Umar bin Khattab

Dengan memperhatikan secara mendalam karakter pemikiran hukum Umar bin Khattab sejak Nabi Saw masih hidup hingga masa pemerintahan Abu Bakar ra, terutama kebijakan hukumnya selama memerintah kaum Muslimin, maka dapatlah digambarkan pemikiran hukum beliau secara umum lebih kurang seperti berikut:

a. Berpikir universal

Umar bin Khattab tidak memahami ajaran Islam selain persoalan akidah dan ibadah mahdha kecuali sebagai seperangkat sistem yang bertujuan mewujudkan maslahat. Islam dipahaminya sebagai ajaran yang bertujuan mengorganisir kehidupan masyarakat manusia dalam bingkai yang berdiri di atas keadilan, kebaikan universal, tolong menolong, mengetahui dan memberikan hak orang lain serta menekan agar setiap orang menunaikan kewajibannya.²⁹³

²⁹³ al-Madani, *Nazaraat*, h. 14.

Umar bin Khattab dan para pembesar sahabat kelihatannya senantiasa berpegang pada kaedah berikut: فهم جزئيات الشريعة يجب أن يكون على ضوء كلياتها (memahami ajaran yang bersifat parsial haruslah mengacu kepada ajaran yang bersifat universal).²⁹⁴ Dengan ungkapan lain: *nash-nash juz'iy harus diterapkan di bawah pantauan nash-nash kulliy*. Kerangka berpikir seperti ini adalah kerangka berpikir maqashidi. Pemikiran hukum seperti ini adalah inti dari logika yang ada dalam kajian teori maqashid ditinjau dari segi urgensi sesuatu, yaitu: *pertama, maqashid dharuriah*. Yakni, tujuan teratas yang diinginkan Allah Swt adalah terpenuhinya kebutuhan dasariah umat manusia, dimana jika tidak terpenuhi maka kehidupan dirasakan akan sangat kesulitan bahkan bisa mengakibatkan kematian. *Kedua, maqashid hajiyyah*. Yakni, terpenuhinya kebutuhan umat manusia yang sifatnya dibutuhkan namun tidak sampai menimbulkan kesulitan yang serius tanpanya apalagi kematian. *Ketiga, maqashid tahsiniyat*. Yakni, terpenuhinya kebutuhan yang bersifat aksesoris.

Pekerjaan menerapkan kaedah di atas sangat berat. Artinya menemukan titik temu antara nash khusus yang secara lahir bertentangan dengan tuntutan nash umum (universal) salah satu pekerjaan yang paling sulit dalam memahami dan menerapkan hukum Islam. Dibutuhkan kepiawaian dalam memahami maqashid syari'ah secara akurat, bukan *maqashid* semu atau *tebak-tebakan* yang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Namun meski berat dan sulit, Umar bin Khattab menurut penulis sangat piawai dalam memainkan peran kaedah ini.

Umar bin Khattab dikenal sebagai orang yang memiliki pemikiran universal (*zuu aqliyyah kulliyah*), memiliki pirasat yang tajam dan pengetahuan yang luas. Dengan sangat mudah beliau selalu segera dapat menghubungkan, menyingkronkan, meracik antara hal-hal yang bersifat parsial (*juziyyat*) dengan yang universal (*kulliyat*). Dengan mudah beliau selalu dapat merujuk satu *furu'* kepada *ushul*-nya serta prinsip-prinsip umum. Begitulah karakter beliau semenjak masa Rasulullah sampai masa beliau menjabat sebagai khalifah setiap kali ada masalah yang beliau hadapi.²⁹⁵

²⁹⁴al-Kailani, *Atsar*, h. 5.

²⁹⁵al-'Alwani, *Ushulu*, h. 25-27.

Dalam ajaran Islam ada yang bersifat universal (*kulliy*) dan ada yang bersifat parsial/sektoral/teknis (*juz'iy*). Ajaran yang bersifat teknis atau sektoral itu terkadang tampak antara satu dengan lainnya bertentangan, atau bertentangan dengan ajaran universal yang ada. Sehingga bagi yang tidak memahami betul ajarannya secara menyeluruh dan tidak memahami cara menjalankan ajaran-ajaran teknis di bawah petunjuk ajaran universal maka akan terjadilah kebingungan pada dirinya dan tidak jarang ada yang menganggap bahwa ajaran Islam itu bertentangan antara satu dengan lainnya. Wilayah atau tingkat inilah yang sangat sulit dikerjakan. *Muhaqqiq* kitab *Muwafaqat* karya Imam Syathibi, Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan Ali Sulaiman mengatakan:²⁹⁶

تحقيق هذه المقاصد، وتحريّ بسطها، واستقصاء تفاريحها، واستثمارها من استقرار موارد الشريعة فيها؛ هو معرفة سر التشريع، وعلم ما لا بد منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. إذ إنه لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية دون النظر إلى كليات الشريعة، وإلا؛ لتضاربت بين يديه الجزئيات، وعارض بعضها بعضا في ظاهر الأمر، إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع، ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع؛ فالواجب إذاً اعتبار الجزئيات بالكليات.

Untuk mewujudkan maqashid (*Syari'*) ini, menelisknya, meneliti rincian-rinciannya, dan menyimpulkannya (maqashid tersebut) dengan cara menginduksi semua sumber (nash-nash) syari'at, semua itu dapat dilakukan haruslah dengan mengetahui rahasia diturunkannya Syari'at ini, serta memiliki ilmu-ilmu yang dibutuhkan dalam melakukan istimbat hukum dari dalil-dalil rinci syari'at. Sebab jika hanya memperhatikan dalil-dalil ajaran teknis (*al-adillah al-juz'iyah*) tidak lah cukup. Tetapi harus juga memperhatikan dalil-dalil ajaran dasar universal (*al-adillah al-kulliyah*). Jika tidak, maka yang bersangkutan akan melihat ajaran-ajaran teknis itu antara satu dengan lainnya bertentangan. Ia akan mempertentangkan yang satu dengan lainnya jika tidak menguasai timbangan maqashid *Syari'* sebagai ilmu yang dapat digunakan untuk menentukan mana yang harus diambil dan mana yang tidak (dari ajaran-ajaran teknis tersebut). Dengan demikian, maka wajiblah menimbang ajaran teknis dengan ajaran universal.

Karena itu maka Umar bin Khattab sendiri selalu meminta pendapat sahabat bila telah masuk dalam zona ini. Pemahaman terhadap maqashid syari'ah dalam wilayah ini mestilah benar-benar mendalam. Jika tidak maka akan terjebak dalam kesalahan yang

²⁹⁶ Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan Aalu Salman dalam Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, jilid I, h. 47

fatal. Meski pekerjaan seperti ini merupakan pekerjaan berat, yang hanya dapat dilakukan orang-orang yang mendalam pengetahuannya tentang maqashid syari'ah, namun Umar bin Khattab, sebagaimana dijelaskan di atas, dengan begitu mudah melakukannya, meski terkadang untuk mematangkan pandangannya beliau meminta pertimbangan sahabat lainnya.

b. Tidak tekstual

Umar bin Khattab tidak berpemikiran tekstual dalam memahami dan menyikapi setiap persoalan yang dihadapkannya. ²⁹⁷

Diantara lafaz/ucapan atau perbuatan seseorang ada yang dapat secara langsung menunjukkan hakikat dan tujuan si pengucap atau pelakunya. Akan tetapi ada pula yang tidak dapat diketahui hakikatnya jika hanya semata mendengar dan memperhatikannya. Sehingga perlu menyelidiki niat dan maksud yang bersangkutan dengan sungguh dan teliti. Kesungguhan dan ketelitian dalam hal ini pun berbeda antara satu kasus dengan kasus lainnya ²⁹⁸.

Suatu hari ada dua orang laki-laki bertengkar di zaman Umar bin Khattab. Keduanya saling melontarkan cacian. Lalu yang satu mengatakan: **والله ما أبى بزاني ولا أُمى بزانية** (demi Allah, ayahku tidaklah penzina, ibuku juga tidak penzina). Kasus pernyataan salah seorang yang bertengkar tersebut kemudian dimusyawarahkan Umar bin Khattab kepada para sahabat untuk memastikan apakah nash/teks/ucapan semacam itu termasuk tuduhan zina tanpa bukti (*qazf*) terhadap orang lain atau tidak. Sebab jika termasuk maka hukuman cambuk akan dijalankan kepada si pengucapnya tadi. Sahabat pun berbeda pendapat. Ada yang berkata: "Dia hanya memuji ayah dan ibunya". Maksudnya, pengucapnya tidak di hukum *hadd qazf*. Sebab maksud ucapannya tersebut hanyalah untuk memuji ayah dan ibunya. Sedangkan yang lain berpendapat, yang

²⁹⁷ al-Madani, *Nazaraat*, h. 14.

²⁹⁸ *Ibid*, h. 479.

bersangkutan harus dihukum *hadd qazf*. Sebab ucapannya tersebut termasuk *qazf*. Karena tujuan si pengucap menafikan zina dari ayah dan ibunya saat bertengkar seperti itu dipahami berdasarkan kultur bahasa yang ada saat itu tidak lain adalah untuk menuduh ayah dan ibu lawan bertengkarinya itu sebagai pezina. Pedapat inilah kemudian yang diberlakukan Umar bin Khattab ketika itu. Lalu orang tersebut pun di dera sebanyak delapan puluh kali²⁹⁹.

Dalam contoh kasus seperti ini, si pengucap tidak perlu ditanya tentang maksud perkataannya tersebut. Sebab dia pasti akan mengatakan bahwa dia tidak bermaksud melakukan *qazf*. Dia tidak akan mengakuinya. Sebab dia tahu akan dihukum cambuk karenanya. Karena itu maka jalan untuk mengetahui maksud ucapannya tersebut tidaklah tepat dengan menanyakan pada yang bersangkutan. Tetapi cukup berpegang pada maksud dan tujuan ucapan semacam itu sesuai tradisi bahasa yang ada. Inilah jalan yang ditempuh Umar bin Khattab. Beliau berketetapan untuk menjatuhkan hukuman cambuk. Beliau melihat bahwa, ucapan berupa sindiran (*ta'ridh*/pemberian isyarat) seperti ini sama hukumnya dengan ucapan tegas (*tashrih*) berdasarkan penggunaan istilah yang mashur dalam tradisi bahasa ketika itu. Karenanya maka ucapan semacam itu dinilai sangat menyakitkan si korban (orang yang ditunjukan padanya kata-kata itu). Untuk menghilangkan rasa sakit yang dirasakan si korban maka wajiblah menghukum si pengucapnya dengan hukuman yang sama dengan hukuman *qazf*. Dapat dilihat dengan jelas dalam kasus ini bahwa berarti, menurut Umar bin Khattab, ditinjau dari pemaknaan yang berlaku saat itu terhadap ucapan sebagaimana kisah di atas, terdapat dalil yang kuat bahwa orang tersebut memang bermaksud meng-*qazf* lawannya bertengkar itu. Kebijakan menjatuhkan hukuman *qazf* untuk kasus semacam ini termasuklah dimaksudkan untuk menutup celah (*saddu al-zari'ah*) yang berpotensi membahayakan, agar kebiasaan mengucapkan kata-kata semacam di atas tidak dijadikan orang sebagai cara untuk meng-*qazf* orang lain, lantas si pengucapnya bebas tanpa hukuman apa-apa, padahal ucapan itu sudah sangat menyakitkan bagi si korban³⁰⁰.

²⁹⁹Ibnu Baththal, *Syarh Shahih al-Bukhari*, ed. Abu Tamim Yasir bin Ibrahim (Riyad: Dar al-Nasyr, Maktabah al-Rusyd, 2003), jilid VIII, h, 483.

³⁰⁰Baltaji, *Manhaju*, h. 479.

Dalam contoh ini dapat dilihat bahwa, Umar bin Khattab tidak memandang makna zahir dari ucapan orang tersebut di atas. Beliau hanya berpegang kepada maksud dan tujuan si pengucapnya yang diyakini untuk meng-*qazf* lawannya bertengkar. Dapat juga diperhatikan bahwa, Umar bin Khattab sama sekali tidak bertanya kepada si pengucap. Sebab, sebagaimana dijelaskan di atas, yang bersangkutan pasti akan mengelak. Cara ini ditempuh Umar bin Khattab demi menjaga kenyamanan hidup masyarakat banyak³⁰¹.

Adapun dalam contoh kasus yang tidak akan merugikan orang banyak maka cara yang ditempuh Umar bin Khattab adalah dengan menanyakan maksud si pengucap kepada si pengucap itu langsung. Contohnya, suatu hari sepotong surat dari Irak dikirimkan kepada Umar bin Khattab yang isinya untuk menanyakan seorang lelaki yang berkata kepada istrinya: *حبلك على غارك* (talimu tergantung pada punggungmu). Maka Umar mengirim kepada gubernurnya surat balasan berisikan: “suruhlah yang bersangkutan menemuiku di Makkah pada musim ini”. Setelah musim tiba, ketika Umar bin Khattab melakukan tawaf, datanglah orang yang dilaporkan tersebut menemui Umar lalu mengucap salam.

Umar: “Siapakah engkau?”.

Penghadap: “Aku orang yang engkau suruh menghadapmu”.

Umar: “Aku sekarang bertanya padamu demi Zat Pemilik bangunan ini (Ka’bah-Pen), apa yang engkau maksud dengan perkataanmu: *حبلك على غارك*”.

Penghadap: “Sekiranya engkau meminta pernyataanku tidak di tempat ini maka aku tidak akan jujur padamu. Yang ku maksud dari perkataan itu adalah *perceraian*”.

Umar: “Ia (ucapan itu) seperti yang kau maksud”³⁰². Artinya, berlakulah apa yang engkau niatkan.

³⁰¹*Ibid.*

³⁰²Muhammad bin Abdulbaqi bin Yusuf al-Zarqani al-Mishri al-Azhari, ed. Thaha Abdurrauf Sa’ad (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, 2003), jilid III, h. 255.

Dalam contoh ini, untuk mengetahui hakikat sesuatu, Umar bin Khattab memilih cara dengan bertanya kepada si pengucap lafaz. Sebab beliau menilai bahwa dalam contoh semacam ini tidak ada bahaya yang mengancam orang banyak apabila hakikat suatu ucapan ditanyakan langsung kepada pengucapnya serta tidak menyangkut ketersinggungan orang lain. Sebab apabila ia tidak jujur maka akibatnya hanya akan menimpa dirinya dari sisi Allah Swt, tidak termasuk orang lain. Hanya saja, agar yang bersangkutan tidak berani bermain-main dengan apa yang telah dia ucapkan maka Umar bin Khattab memintanya bersumpah³⁰³.

Tampak benar dari kedua contoh di atas bahwa Umar bin Khattab sangat lihai dalam menilai mana ucapan yang harus ditanyakan maksudnya kepada si pengucapnya dan mana yang tidak. Dalam contoh kasus pertama tujuan si pengucap tidak akan dapat diketahui dengan menanyakan langsung kepadanya. Sebab ia tahu bahwa jika ia jujur maka konsekwensinya adalah hukuman cambuk akan dijalaninya. Sedangkan jika hal ini dibiarkan tanpa proses hukum maka akan banyaklah orang lain yang tersakiti dengan ucapan sindirian (*ta'ridh*) yang sebenarnya adalah *qazf* (tuduhan zina tanpa bukti) itu. Sebab itu maka Umar tidak menanyakan maksudnya kepada si pengucapnya. Sedangkan dalam contoh kasus kedua, seandainya pun si pengucap tidak jujur akan maksud ucapannya maka tidak akan ada akibat buruknya bagi masyarakat banyak. Karena itu maka Umar bertanya kepada si pengucapnya.

Masih berkaitan dengan karakter pemikiran hukum Umar yang tidak ingin selalu mempertahankan makna zahir dari satu ucapan bilamana akan mengorbankan tujuan yang sesungguhnya (hakikat) dari satu ucapan atau sebaliknya, Ibnu Qayyim meriwayatkan satu kisah yang cukup menarik. Suatu hari seorang istri berkata kepada suaminya, "berilah aku nama". Lalu suaminya memberinya nama dengan, "*al-Zabyah*" (nama bagi wanita yang indah matanya). "Tidak, tidak itu", kata si istri. Sang suami berkata, "Nama seperti apa yang engkau inginkan?". Jawab si istri, "Berilah aku nama dengan *khaliyyah thaliq*". Lalu si suami pun memberinya nama sesuai permintaan. Namun ternyata si istri datang menemui Umar bin Khattab dan berkata, "Suamiku telah menceraikanku". Si

³⁰³Baltaji, *Manhaj*, h. 480

suami pun datang menyusul, lalu menceritakan kejadian yang sesungguhnya. Karena ternyata sang suami tidaklah bermaksud menceraikan istrinya dengan ucapannya itu maka Umar bin Khattab pun tidak menjatuhkan talak yang diinginkan si istri. Kebijakan Umar bin Khattab ini sangat dipuji Ibnu Qayyim, beliau berkata: **وهذا هو الفقه الحي** (Inilah fikih yang hidup, yang masuk ke dalam hati tanpa minta izin)³⁰⁴. Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa, perkataan yang tidak dimaksudkan makna yang sesungguhnya maka perkataan tersebut tidaklah berpengaruh hukum terhadap pengucapnya (tentunya sepanjang tidak berkaitan dengan bahaya bagi orang lain, sebagaimana telah dijelaskan di atas). Demikian juga halnya dengan ucapan yang memiliki makna ganda, lalu yang dimaksudkan si pengucapnya adalah salah satunya, maka hukum yang berlaku atasnya adalah sesuai dengan makna yang ia maksudkan itu³⁰⁵. Demikian pula halnya dengan ucapan yang salah sebut, ia tidak akan berpengaruh hukum atas si penyebutnya. Misalnya, ketika seseorang menemukan barangnya yang hilang. Sangkin senangnya lalu tersalah dalam menyusun kata pujian seperti berikut: **اللهم أنت عبدى وأنا ربك** (Ya Allah, Engkau hambaku dan Aku tuhanmu). Ucapan yang seperti ini tidaklah membuat si pengucapnya menjadi kafir. Sebab ia hanya tersalah, tidak bermaksud akan makna yang sesungguhnya dari ucapan itu.³⁰⁶

Menyangkut tipu muslihat si istri seperti kisah di atas, sehingga membuat suaminya mengucapkan kata-kata yang *sharih* (tegas) dalam hukum talak, Baltaji menduga bahwa, kalau seandainya kasus semacam ini diserahkan kepada sebagian ulama fikih belakangan yang selalu menggantungkan ijtihad hukumnya pada huruf-huruf kalimat yang diucapkan, maka besar kemungkinan mereka akan meletakkan keputusan hukum yang berbeda dengan keputusan hukum Umar bin Khattab sebagaimana di atas.³⁰⁷

³⁰⁴al-Jauziah, *I'lam*, jilid III, h. 63.

³⁰⁵Lihat: Ibnu Qayyim al-Jauziah, *Zadu al-Ma'ad fii Hadyi Khari al-'Ibad* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994), jilid V, h. 206.

³⁰⁶al-Jauziah, *I'lam*, jilid III, h. 63.

³⁰⁷Baltaji, *Manhaju*, h. 480

Imam al-Qurthubi misalnya, menegaskan bahwa, dalam persoalan lafaz talak, kategorinya hanya ada dua, yaitu: *Sharih* dan tidak *sharih*. Apabila kalimatnya *sharih*, maka ucapan tersebut akan menyebabkan jatuh talak tanpa membutuhkan niat lagi. Sedangkan jika tidak *sharih* maka ucapan tersebut membutuhkan niat pengucapnya. Pembagian ini tidaklah sepenuhnya benar. Sebab kenyataannya ada ucapan talak yang *sharih* namun dihukumkan tidak jatuh sebagai talak, sebagaimana yang diputuskan Umar bi Khattab di atas. Sebab beliau mengetahui betul latar belakang lahirnya ucapan tersebut³⁰⁸.

Karena itu maka dalam kajian maqashid syari'ah, pemikiran hukum sesungguhnya tidak pernah boleh dilepaskan dari analisis terhadap situasi dan kondisi (*zhuruf*) yang melingkupi satu peristiwa hukum, agar dapat diketahui ketentuan hukum seperti apa yang Allah kehendaki atau maksudkan padanya, dan dapat dirasakan sebagai fikih yang hidup sebagaimana istilah Ibnu Qayyim di atas.

Fikih yang tidak hidup, alias mati, tidak dapat berdampingan dengan kehidupan umat manusia. Ia pasti ditolak karena dianggap tidak relevan. Pemikiran hukum yang mati tentulah tidak akan dapat beriring sejalan dengan umat manusia yang hidup dan berkembang terus dari waktu ke waktu. Cobalah bayangkan apa yang terjadi jika seandainya Umar bin Khattab memutuskan bahwa ucapan sang suami yang benar-benar tidak bermaksud menceraikan istrinya seperti kisah di atas benar-benar berakibat perceraian antara si suami dan istrinya! Ia terpaksa harus bercerai karena ucapan yang tidak sesuai dengan kehendak hatinya tersebut. Jika ini yang terjadi maka hukum Islam tidak akan mendapat tempat di hati kaum muslimin sendiri, dan ini mustahil. Sebab syari'at Islam ini telah diformat Allah Swt sedemikian rupa agar dapat selalu sejalan dengan kehidupan umat manusia.

c. Mengedepankan prinsip umum Syari'ah

³⁰⁸*Ibid*, h. 481.

Ketika ada persoalan yang hendak diputuskan, meski terkadang beliau telah diberi informasi (riwayat) mengenai perbuatan atau keputusan (*qadha*) yang pernah Nabi Saw lakukan namun beliau tidak serta menjadikannya sebagai ketentuan dan ketetapan, tetapi beliau memutus dan menetapkan dengan keputusan dan pendapatnya. Sebabnya antara lain adalah: *pertama*, mungkin karena beliau (Umar) tidak sepenuhnya yakin dengan apa yang diriwayatkan itu. *Kedua*, mungkin juga beliau menilai riwayat itu dapat diyakini sepenuhnya, namun karena ada nash lain yang lebih tepat digunakan saat itu serta dinilai tidak bertentangan antara yang diriwayatkan kepadanya itu dengan nash lain yang dinilainya lebih tepat itu, sehingga beliau mengesampingkan riwayat yang disampaikan padanya tersebut. *Ketiga*, mungkin juga karena pandangan beliau yang melihat bahwa perbuatan Nabi Saw itu selalu dilatarbelakangi oleh satu alasan tertentu. Dengan kata lain, perbuatan Nabi terikat dengan satu masalah tertentu atau pertimbangan khusus dari Nabi, sedangkan apa yang sedang dihadapi dan dialaminya saat itu tidak sama dengan yang dialami dan dihadapi Nabi Saw sehingga masalah yang harus dijaga dan dicapai berbeda. Artinya, Umar tampaknya melihat bahwa, nash hadis Nabi Saw, perbuatan atau keputusannya itu bersifat kasuistik tidak universal, atau *muqayyad* tidak mutlak, atau boleh jadi juga karena keputusan Nabi Saw saat itu dilandaskan pada keputusannya sebagai kepala negara dan imam yang menghendaki kebijakan seperti demikian saat itu, yang dengan demikian berarti beliau (Umar) pun menilai bahwa ia memiliki wewenang untuk membuat keputusan yang tepat bagi dirinya sebagai kepala dan imam di masanya.³⁰⁹

d. Memahami Syari'at Islam ajaran yang dinamis, elastis dan pleksibel.

Hal yang membuat Umar bin Khattab begitu berani melakukan ijtihad adalah karena beliau menyadari betul bahwa di masa Nabi Saw hidup dirinya telah sering menyampaikan pendapat dan usulan dan Nabi Saw pun menerimanya dengan senang hati

³⁰⁹al-Madani, *Nazaraat*, h. 14.

dan bangga. Hal ini dianggapnya sebagai legitimasi (izin) baginya dari Nabi Saw untuk melakukan ijtihad seluas luasnya sepeninggal beliau Saw.³¹⁰

Dengan demikian maka Umar bin Khattab tidak ingin bahwa dirinya dan umat ini hanya menerapkan secara harfiah apa yang pernah ada dan terjadi di masa Nabi Saw. Lebih menariknya lagi, Umar melihat bahwa perbuatan-perbuatan Nabi Saw itu tidaklah boleh dinilai serta merta sebagai ketentuan yang bersifat final dan mengikat. Tegasnya, Umar bin Khattab memandang bahwa, syari'at Islam ini dari sisi tujuan pengwujudan maslahatnya tidak lain kecuali sebagai *qawa'id mafhumah* (kaedah/prinsip-prinsip yang dapat dipahami) dan *ahkam ma'qulah* (hukum-hukum yang dapat dilogikakan).³¹¹

Umar bin Khattab senantiasa memperhatikan karakter syari'at Islam yang terbuka terhadap perkembangan (dinamis) dan sangat mudah menyesuaikan diri (fleksibel). Hal ini dapat dibuktikan dalam kebiasaannya yang tidak ingin terikat dengan tuntutan zahir nash. Thaha Jabir 'Ulwani menggambarkan, Umar bin Khattab dalam menganalisa sebuah masalah untuk kemudian menyesuaikan hukumnya, tak ubahnya bagaikan seorang ahli farmasi yang handal dalam meracik obat yang diyakini akan dapat menyembuhkan penyakit pasien tanpa ada efek samping sama sekali. Sebab itulah beliau dikenal banyak mewariskan bentuk fikih yang khas dan perbendaharaan fikih yang sangat banyak. 'Ulwani menukil penjelasan Ibrahim al-Nakha'i yang pernah berkata manakala Umar wafat sebagai syahid: "*telah pergi sembilan persepuluh ilmu*". Ibnu Mas'ud mengatakan: "Umar, apabila ia merintis jalan maka akan mudah dilalui"³¹².

Hal demikian itu beliau dapatkan karena beliau (Umar bin Khattab) sangat memperhatikan sikap dan cara-cara Nabi dalam meletakkan sebuah hukum atau ketentuan. Antara lain yang sering Umar saksikan bahwa, Nabi Saw sering sekali ingin memerintahkan sesuatu kepada umatnya namun tidak jadi karena khawatir akan memberatkan mereka. Sebab itu Nabi Saw sering sekali berkata: "Kalau tidak karena aku khawatir memberatkan umatku, niscaya aku telah perintahkan mereka begini dan begitu...

³¹⁰*Ibid.*

³¹¹*Ibid.*

³¹²al-'Alwani, cet. II, h. 25-27.

Terkadang juga Umar memperhatikan, pada mulanya Nabi Saw melarang sesuatu, kemudian ternyata alasan mengapa hal tersebut dilarang telah hilang, maka Nabi pun menghentikan larangan itu agar meringankan umatnya. Terkadang juga beliau (Umar) memperhatikan bahwa Nabi Saw pada mulanya ingin mengharamkan sesuatu, lalu para sahabat melaporkan bagaimana kesulitan yang mereka alami akibat pengharaman itu, lalu Nabi pun mencabut larangan tersebut, demi menghilangkan kesulitan dan ketidaknyamanan dari umatnya.³¹³

Umar juga melihat bagaimana Nabi Saw selalu memilih yang lebih ringan bilamana dihadapkan pada dua pilihan. Semua yang disaksikannya dari Nabi Saw ini berpengaruh pada diri dan pemikiran serta penerapan hukum Umar bin Khattab di saat beliau memimpin umat Islam di masanya. Umar pun kemudian sadar betul bahwa syari'at ini ternyata memiliki *maqashid* (tujuan-tujuan) utama. *Maqashid* itu juga harus selalu diupayakan menemukannya pada setiap ajaran syari'at ini. Umar juga melihat dengan jelas bahwa ternyata hukum-hukum yang telah diturunkan itu memiliki *illat* (rasio logis), yang sebagiannya secara tegas dan terang disebutkan dalam nash sehingga tidak sulit mengetahuinya, dan sebagiannya hanya dapat diketahui melalui isyarat nash. Para ulama bertugas mencari *illat* yang tidak ditampakkan secara tegas dan terang itu atau bahkan yang tidak diisyaratkan sama sekali. Hal itu agar dapat menyesuaikan hukum terhadap masalah yang akan bermunculan disetiap masa dan tempat, dengan penyesuaian yang benar-benar tidak lari atau keluar dari syari'at Allah Swt. Dan agar umat manusia ini tidak terbiasa mencari solusi hukum bagi persoalan-persoalan mereka di luar wilayah syari'at Allah Swt.³¹⁴

Dengan keterpengaruhan Umar terhadap *manhaj* Rasulullah Saw seperti digambarkan di atas, maka sebab itu, bila Anda memperhatikan produk-produk pemikiran hukum Umar bin Khattab, Lanjut 'Alwani, maka Anda akan melihat **metode *istimbat*** yang sangat

³¹³al-'Alwani, *Ushûl*, cet. II, h. 25-27.

³¹⁴*Ibid.*

jasas. Anda, tidak akan merasa kesulitan menemukan bahwa fatwa-fatwa Umar itu sesungguhnya dilandaskan pada:³¹⁵

Pertama, Pertimbangan *maslahat* umat manusia.

Kedua, Upaya menghindarkan umat dari bahaya, kerusakan, kesulitan dan lain sebagainya dengan cara melakukan antisipasi dini. Metode inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *saddu al-zari'at*, *daf'u al-mafasid*, dan *al-siyasah al-syar'iyah*.

Ketiga, Penghentian sebagian ketentuan hukum karena *illatnya* telah hilang atau tidak terpenuhinya syarat-syarat untuk dapat menerapkannya, yang diantaranya adalah: usulannya kepada Rasulullah agar tawanan perang badar dibunuh saja; usulannya tentang hijab, pendapatnya agar tidak menyampaikan sabda Nabi Saw kepada orang ramai bahwa: “*siapa yang mengucap **Laa Ilaaha Illa Allah** maka ia akan masuk surga*”, dengan tujuan agar mereka tidak bersikap pasrah sehingga menjadi malas beribadah; usulannya kepada Abu Bakar agar dihentikan bagian para *muallaf* dan; kebijakannya untuk tidak membagikan tanah taklukan kepada para pasukan yang terlibat perang.³¹⁶

Umar bin Khattab memandang Islam memiliki jalan amal yang sangat banyak yang di dalamnya ada pertimbangan terhadap realita. Kaedah-kaedah tersebut wajib dipahami sebagai kaedah yang memiliki relatifitas dan fleksibilitas yang dapat berhadapan dengan segala situasi dan kondisi, yang terkadang berada di depan dan terkadang di belakang, terkadang keras dan terkadang lembut.³¹⁷ Demikianlah gambaran singkat pemikiran hukum Umar bin Khattab.

e. Suka bermusyawarah

Umar bin Khattab meski memiliki kecerdasan dan kepercayaan diri yang sangat tinggi serta keunggulannya dalam pengetahuan hukum dan *siyasah* yang luar biasa, namun beliau tidak pernah menganggap enteng pendapat orang lain. Beliau tetap tidak

³¹⁵*Ibid.*

³¹⁶*Ibid.*

³¹⁷*Ibid*, 14-15.

mengesampingkan sistem musyawarah, yaitu meminta pendapat orang-orang yang dianggap memiliki kemampuan melakukan ijtihad terhadap satu masalah. Demikian itu bertujuan agar ketentuan hukum yang dihasilkan benar-benar diyakini telah mencapai tujuan-tujuan Sang Pembuat Syari'at (*Maqashid al-Syari'*). Sehingga dengan demikian kemungkinan akan dapat diterima masyarakat pun akan lebih tinggi. Demikian pentingnya musyawarah dalam bidang hukum syara' yang berlaku padanya musyawarah.

Menurut Thaha Jabir 'Ulwani, Umar bin Khattab dikenal sebagai sahabat yang sangat banyak menggunakan metode musyawarah dengan meminta pendapat sahabat lainnya dalam pengambilan kesimpulan hukum bagi satu masalah. Beliau banyak bermunazarah (berdiskusi dan dialog), sehingga beliau merasa yakin bahwa apa yang akan dilaksanakan dinilai sebagai kesimpulan terbaik dan dengan demikian dapat diterapkan dengan penuh tanggungjawab.³¹⁸

Apa yang dinyatakan Thaha Jabir Ulwani di atas sangat tepat. Kebiasaan musyawarah Umar bin Khattab itu dapat dilihat misalnya dalam kasus-kasus yang telah diuraikan di atas, yaitu antara lain: penetapan apakah tanah hasil perang harus dibagi-bagikan kepada pasukan atau tidak, sebagaimana dijelaskan panjang dalam pembahasan diatas; penambahan bilangan cambuk bagi peminum khamar; menjatuhkan hukuman qisas atas semua yang terlibat dalam satu kasus pembunuhan satu orang, dan lain sebagainya. Dalam semua itu, sebelum mengambil keputusan, Umar bin Khattab terlebih dahulu meminta pendapat sahabat lainnya.

Sistem musyawarah Umar bin Khattab adalah bahwa, meski Umar bin Khattab selalu menempuh cara musyawarah dalam menentukan kebijakan hukum, namun perlu dipahami bahwa, musyawarah yang dimaksud bukanlah musyawarah yang mesti melibatkan semua manusia yang ada di masanya dan bahkan tidak semua mujtahid atau pembesar sahabat. Tidak demikian. Tetapi beliau biasanya hanya mengambil pendapat yang menurutnya sudah benar dan tepat meski dari beberapa sahabat saja, apalagi bila telah disepakati mayoritas pembesar sahabat yang hadir saat suatu masalah didiskusikan. Dengan demikian maka Umar bin Khattab tidak pernah menunggu semua mujtahid

³¹⁸al-'Alwani, *Ushûl*, h. 25-27.

sahabat sepakat baru memutuskan satu persoalan hukum. Sebab cara itu dipandang membuat urusan umat menjadi lambat. Sedangkan masalah yang keputusannya harus diambil sesegera mungkin sangat banyak. Maka jika harus menunggu kesepakatan semua sahabat, kelancaran urusan umat pun menjadi terganggu dan lambat.³¹⁹

Terkadang juga, model musyawarah Umar bin Khattab tidak dilakukannya hanya satu kali dengan mengumpulkan semua pihak, tetapi beliau lakukan lebih dari satu kali dengan pihak yang berbeda-beda, setiap satu kelompok diajaknya bermusyawarah di tempat dan waktu yang terpisah. Tujuannya adalah agar kesempatan memberikan pendapat bagi masing-masing lebih luas sehingga musyawarah yang dilakukan lebih efektif, dan agar beliau sendiri lebih memiliki waktu memikirkan pendapat masing-masing yang diajaknya musyawarah.³²⁰ Namun yang pasti, Umar bin Khattab tidaklah memahami musyawarah itu harus dengan melibatkan banyak orang atau bahkan semua orang. Sebab musyawarah baru efektif jika hanya dihadiri oleh para ahli saja.

Zakaria Abdul Mun'im Ibrahim Al-Khatib mengutip beberapa pendapat para ahli dalam menjelaskan definisi musyawarah. Antara lain beliau mengutip:

Pendapat Al-Ashfahani: "Musyawarah adalah, tukar pendapat antara seseorang dengan yang lainnya".

Ibnu Arabi: "musyawarah adalah, berkumpul satu sama lain untuk membicarakan satu permasalahan dan masing-masing mengeluarkan pendapatnya".

Pendapat salah seorang pemikir kontemporer: "Musyawarah adalah, mengumpulkan pendapat para pakar untuk mendapatkan kesimpulan yang paling mendekati kebenaran bagi satu permasalahan".

Di antara pendapat yang tiga ini, pendapat yang terakhirlah yang didukung oleh Zakaria Abdul Mun'im Ibrahim Al-Khatib. Sebab menurutnya, para ulama salaf sendiri ketika menyebut anggota syura, maka yang mereka maksud adalah para pakar, yang mereka

³¹⁹Lihat: Baltaji, *Manhaju*, h. 447-449.

³²⁰al-Madani, *Nazaraat*, h. 87.

sebut istilahnya dengan *ahlu al-halli wa al-'akdi*. Mereka inilah yang dianggap menguasai permasalahan umat dengan kemampuannya menganalisa sesuatu. Itulah sebabnya beliau (Ibrahim Al-Khatib) tidak setuju dengan system demokrasi terbuka, yaitu demokrasi yang melibatkan semua rakyat dalam memusyawarahkan sesuatu, lalu kemudian suara terbanyak dari mereka (semua rakyat) dianggap sebagai kebenaran. Beliau memandang bahwa suara para pakar meski lebih sedikit tetapi lebih berkualitas dibanding suara semua rakyat meskipun jumlahnya banyak. Sungguh jauh sekali – lanjut beliau – perbedaan antara kesepakatan para ahli dengan kesepakatan orang-orang yang tidak berilmu terutama dalam hal yang berkaitan dengan urusan pemerintahan.³²¹

Menurut penulis, berdasarkan contoh-contoh kebijakan hukum Umar bin Khattab pada pembahasan yang lalu, dapat disimpulkan bahwa beliau (Umar bin Khattab) menempuh jalan musyawarah terutama dalam hal-hal berikut:

Pertama, Ketika akan menerapkan tuntutan nash khusus yang dinilai untuk sementara tidak memenuhi syarat-syarat untuk diterapkan. Artinya, dalam keadaan nash khusus ditemukan bagi suatu masalah, namun bila makna zahir nash khusus tersebut diterapkan secara langsung maka akan mengancam kemaslahatan umat manusia secara umum, baik dalam jangka pendek maupun jangka panjang. Dalam keadaan seperti itu maka pertama sekali Umar melirik sendiri akan nash-nash Alquran lainnya yang mungkin dapat mengungkap maqashid yang terkandung dalam nash khusus tersebut. Biasanya nash yang dimaksud adalah nash umum (universal) yang mengandung prinsip dasar universal. Maka untuk menarik kesimpulan hukum dari penggabungan nash khusus dengan nash-nash universal itu, Umar menempuh jalan musyawarah dengan para pembesar sahabat. Inilah yang beliau lakukan antara lain dalam kasus peniadaan pembagian tanah hasil peperangan yang kisahnya cukup masyhur itu.

Kedua, Ketika tidak ada nash yang dinilai *sharih* dan *qath'iy*.

³²¹Zakaria Abdul Mun'im Ibrahim Al-Khatib, *Nizaam Asl-Syura Fi Al-Islam wa Nuzum Al-Dimokratiah Al-Mu'ashirah* (t.t: Al-Sa'adah, 1985), h. 18.

Apabila beliau tidak menemukan nash yang dinilai pesannya tidak multitafsir maka beliau pun sering menempuh cara musyawarah dengan para pembesar sahabat

f. Mengutamakan maslahat umum di atas maslahat pribadi

Kebenaran mutlak yang tak dapat dibantah oleh siapapun adalah bahwa, kemaslahatan umum wajib diutamakan dibanding kemaslahatan pribadi. Prinsip ini sering sekali tersebut dalam kajian maqashid syari'ah. Prinsip ini jelas sekali sangat diperhatikan Umar bin Khattab dalam pemikiran hukum dan kebijakan-kebijakannya. Imam Malik meriwayatkan bahwa, pada suatu hari ada seorang wanita yang menderita penyakit kusta melaksanakan ibadah tawaf di Ka'bah. Umar bin Khattab lantas melarangnya dengan mengatakan: *يا أمة الله لا تؤذى الناس لو جلست فى بيتك* (wahai hamba Allah, janganlah Engkau menyakiti orang lain. Duduklah saja di rumahmu). Lalu wanita itu pun mematuhi perintah Umar. Sejak itu ia tidak lagi pergi tawaf. Ia hanya di rumah berdiam diri. Manakalah Umar bin Khattab telah wafat, ada orang yang berkata padanya: "Orang yang melarangmu itu sudah wafat, pergilah tawaf". Wanita tersebut menjawab: "Aku tidak ingin mematuhinya hanya di waktu beliau hidup. Tetapi juga setelah wafat"³²².

Dari riwayat di atas dapat dipahami bahwa, Umar bin Khattab lebih mengutamakan maslahat orang banyak ketimbang pribadi. Sebab penyakit yang diderita wanita dalam kisah di atas adalah penyakit yang sangat mudah menular. Sebab itu maka apabila ia (wanita tersebut) berbaur dengan orang banyak maka tentulah akan mengganggu mereka. Kemaslahatan pribadi wanita tersebut, meski berupa ibadah kepada Allah Swt, tidak boleh diutamakan ketimbang maslahat orang banyak. Lebih-lebih, apabila hal tersebut dibiarkan maka tidak mustahil akan berkurang minat orang banyak melakukan tawaf di Baitullah. Tentu hal ini merupakan bentuk penghambatan bagi kemaslahatan umum.

³²²Malik bin Anas, *Muwaththa'*, ed. Muhammad Fuad Abdulbaki (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabiyy), jilid I, h. 424.

Dengan demikian maka apa yang dilakukan Umar bin Khattab tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip umum syari'at Islam³²³.

Manakala Umar berangkat Umrah pada tahun 17 Hijriah pada bulan Rajab, beliau melihat halaman Masjidilharam sudah tidak cukup bagi tamu-tamu Allah untuk melakukan tawaf. Lalu beliau berinisiatif untuk membeli rumah-rumah penduduk yang ada di dekat Masjidilharam untuk dihancurkan dan dijadikan sebagai halaman masjid. Akan tetapi ada sebagian penduduk yang menolak. Alasannya karena tidak ingin rumahnya digeser dari dekat Masjidilharam, bukan karena ganti rugi yang tidak layak. Keinginan ini memang baik dan mulia. Sebab alasannya karena tidak ingin jauh dari Masjid yang mulia itu. Namun, hal tersebut adalah maslahat pribadi. Maslahat pribadi tersebut saat itu bertentangan dengan maslahat umum, yaitu bertambah luasnya halaman Masjid jika rumah-rumah disekitarnya diruntuhkan dan dijadikan halaman Masjidilharam, sehingga terhindar dari desak-desakan saat melakukan tawaf. Sebab itu maka Umar bin Khattab pun membongkar paksa rumah orang-orang yang menolak tersebut demi kepentingan umum. Dan akhirnya mereka yang tidak setuju itu pun pasrah dan mengambil ganti rugi yang ditetapkan Umar bin Khattab³²⁴. Kisah ini juga merupakan bukti yang sangat jelas betapa Umar bin Khattab sangat mempertimbangkan kemaslahatan umum di atas kemaslahatan pribadi

2. Karakter khusus pemikiran hukum Umar bin Khattab

³²³Lihat: Baltaji, *Manhaju*, h. 463-464

³²⁴*Ibid*, h. 464.

Karakter khusus yang penulis maksud di sini adalah pemikiran yang kelihatannya hanya Umar bin Khattab yang paling menonjol menunjukkannya. Bukan berarti tidak ada sahabat lain yang pernah menunjukkan karakter yang mirip dengan karakter khusus Umar yang akan dijelaskan di bawah ini.

Karakter pemikiran hukum Umar bin Khattab yang paling *khas* tampaknya paling tidak ada dua, yaitu: *Pertama*, membagi Sunnah Nabi Saw kepada eternal dan temporal. *Kedua*, Sangat jeli menyesuaikan maksud nash terhadap satu kasus.

1. Membagi Sunnah kepada eternal dan temporal

Dari penjelasan-penjelasan yang diuraikan pada bab tiga dapatlah dipahami dan diketahui bahwa dalam menerapkan ruh syari'at atau nilai-nilai universal syari'at Islam yang lebih populer disebut dengan maqashid syari'at maka Umar bin Khattab tampaknya memahami bahwa apa yang pernah dilakukan Nabi Saw di masanya tidaklah mengikat bagi umatnya selain daripada persoalan akidah dan ibadah mahdha.

Tegasnya, Beliau tampaknya memahami bahwa selain dalam urusan akidah dan ibadah mahdha maka umat ini tidak wajib terikat kepada praktek penerapan syari'at Islam yang pernah ada di masa Nabi Saw. Sahabat yang paling populer dan paling banyak menunjukkan hal yang demikian sejak semula tampaknya adalah Umar bin Khattab.

Singkatnya, dengan fakta-fakta peristiwa yang dimuat di atas dapat disimpulkan bahwa Umar bin Khattab tampaknya sejak semula dalam pemikiran hukumnya telah membagi Sunnah Nabi Saw kepada dua, yaitu: Sunnah yang eternal (*muabbad*) dan Sunnah yang temporal (*muaqqat*).

2. Sangat jeli menyesuaikan maksud nash terhadap satu kasus

Maksudnya adalah bahwa, Umar bin Khattab memiliki kemampuan yang sangat menonjol dalam menangkap maksud-maksud (maqashid) yang dikandung sebuah nash, sehingga definisi yang ditunjukkannya sering berbeda dengan definisi yang dipahami kebanyakan orang.

Dari fakta-fakta mengenai kebijakan-kebijakan hukum Umar bin Khattab yang dijelaskan di atas dapatlah dipahami bahwa beliau sangat jeli dalam menyesuaikan antara kasus yang ada dengan maksud nash, baik nash Alquran maupun nash hadis. Antara lain misalnya:

a. Kasus tanah hasil perang.

Di saat banyak sahabat menilai bahwa tanah hasil perang masuk dalam ghanimah yang wajib dibagikan kepada pasukan yang terlibat dalam perang, Umar melihatnya berbeda. Dalam kasus ini Umar menilai tanah tidak masuk dalam ghanimah, tapi masuk *fai'*. Artinya, Umar melihat bahwa maksud Allah pada ayat tentang ghanimah itu tidak termasuk tanah, tetapi terbatas pada harta kekayaan bergerak saja seperti emas, perak, senjata, perabotan rumah dan lain sebagainya. Dengan demikian maka dalam masalah tanah hasil perang bukan ayat ghanimah yang dipakai tetapi ayat *fai'* pada surah al-Hasyr sebagaimana dijelaskan panjang lebar di atas. Sehingga dibagai atau tidaknya tanah hasil perang dikembalikan kepada kebijakan pemerintah di masanya sebagaimana pesan yang termuat dalam ayat-ayat *fai'* pada surah al-Hasyr.

b. Kasus hambasahaya mengambil harta orang lain.

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa, Umar melihat tindakan mengambil harta orang lain yang tidak sempurna padanya makna atau unsur tindak pidana pencurian tidak boleh diberlakukan padanya hukuman pidana pencurian yaitu potong tangan. Sebab ayat tentang pencurian menyebutkan bahwa *pencuri* wajib dipotong tangannya. Sedangkan orang miskin yang terpaksa mengambil sebagian harta orang kaya sekedar kebutuhan makannya tidak sempurna padanya unsur pidana pencurian.

Yusuf Qaradhawi membuat opsi keterangan yang sedikit berbeda namun hakikatnya sama, yaitu bahwa: jika yang diambil seseorang bercampur antara haknya dengan yang bukan haknya maka tindakannya tersebut tidak dapat disebut pencurian murni. Sebab itu maka hukuman potong tangan tidak dapat diberlakukan padanya. Demikianlah jelinya Umar bin Khattab dalam menyesuaikan maksud ayat yang sesungguhnya dengan kasus yang ada.

c. Saham muallaf

Umar melihat, makna muallaf yang ada dalam ayat itu bukan lebih cenderung pada ada atau tidaknya orang yang akan ditarik perhatian dan simpatinya pada Islam, tetapi cenderung pada apakah pemerintahan Islam membutuhkan program itu lagi atau tidak. Artinya, Umar sepertinya memahami bahwa Allah Swt memerintahkan kepada pemerintah untuk menjalankan program menguatkan hati orang-orang yang baru masuk Islam atau mengambil hati orang-orang di luar Islam bilamana hal tersebut dibutuhkan untuk penguatan Islam. Program ini disebut dengan program *Ta'lif al-Qulub*.

Lebih-lebih lagi ternyata bahwa fakta-fakta yang menunjukkan Umar menghentikan bagian muallaf dari harta zakat sejauh ini tidak ditemukan. Fakta yang ada dan banyak dikomentari ulama ternyata – sejauh bacaan penulis – adalah penghentian sementara tunjangan bagi muallaf yang sebelumnya diberikan Nabi Saw dari Baitul Mal, bukan dari harta zakat. Itu pun sebenarnya – menurut keterangan yang disampaikan Al Yasa' Abu Bakar – hanya beberapa orang tertentu saja.³²⁵ Jika dipandang dari segi ini maka apa yang dilakukan Umar dalam hal ini masuk ke dalam kategori pemikirannya yang menunjukkan bahwa diantara praktek (sunnah) Nabi Saw ada yang temporal.

Demikianlah antara lain bukti kejelian dan kecerdasan Umar bin Khattab dalam menyesuaikan maksud nash dengan kasus yang ada. Ini menunjukkan bahwa Umar bin Khattab sesungguhnya tidak pernah mengabaikan nash. Kesan mengabaikan nash sebagaimana disalahpahami sebagian muncul dari kesalahpahaman terhadap kebijakan lahir Umar bin Khattab tanpa melihat sisi kecerdasan dan kejelian Umar dalam menyesuaikan maksud nash dengan sebuah kasus.

³²⁵Al Yasa', *Ushul Fiqih*, h. 13. Pada Footnote.

BAB V

PENUTUP

C. Kesimpulan

Dengan melihat, memperhatikan dan menganalisis fakta-fakta yang dapat penulis temukan dalam disertasi ini yang memuat kebijakan-kebijakan hukum Umar bin Khattab maka dapatlah dikemukakan kesimpulan berikut:

1. Kebijakan-kebijakan hukum Umar bin Khattab yang secara zahir tampak berseberangan dengan nash-nash Alquran dan Sunnah cukup banyak, antara lain: tidak memberikan bagian muallaf; tidak memotong tangan hambasahaya yang dinilai seseorang telah mencuri untanya; tidak membagikan tanah rampasan perang, dan lain sebagainya.
2. Terhadap nash-nash Alquran yang dinilai tunjukan maknanya telah final dan hanya mengandung satu makna (*qath'iy*) maka tidak ditemukan satu fakta pun yang menunjukkan bahwa Umar bin Khattab berseberangan dengannya. Demikian itu berdasarkan analisis terhadap fakta-fakta kebijakan hukum Umar bin Khattab yang dinilai berseberangan dengan Alquran. Sedangkan terhadap praktek (Sunnah) Nabi Saw ditemukan banyak fakta yang menunjukkan bahwa Umar bin Khattab berseberangan dengannya.
3. Pemikiran hukum yang mendasari sikap Umar bin Khattab yang tidak terikat pada praktek Nabi Saw dalam upaya menerapkan nilai-nilai universal Syari'at Islam

(maqashid syari'ah) adalah karena sejak semula tampaknya beliau telah membagi sunnah Nabi Saw kepada sunnah yang eternal dan sunnah yang temporal. Sunnah eternal yang dimaksud adalah yang terkait akidah dan ibadah mahdha. Sedangkan Sunnah temporal yang dimaksud adalah selain akidah dan ibadah mahdha. Terhadap Sunnah yang eternal Umar bin Khattab meyakini wajib terikat dengan apa yang telah dipraktekkan Nabi Saw. Sedangkan Sunnah yang temporal, tampaknya sejak semula Umar bin Khattab memahami bahwa dalam menerapkan, menjaga dan mengembangkan nilai-nilai universal syari'at Islam (maqashid syari'ah) tidak wajib terikat secara *harfiah* dengan praktek (sunnah/hadis) Nabi Saw. Inilah yang mendasari pemikiran hukum Umar bin Khattab sehingga melahirkan kebijakan-kebijakan hukum yang secara zahir tampak berseberangan dengan nash Alquran atau Sunnah.

D. Saran

Mengakhiri tulisan ini penulis hendak menyampaikan saran-saran berikut ini:

Pertama, apa yang penulis pahami dan simpulkan tentang pemikiran hukum Umar bin Khattab yang ditarik dari apa-apa yang muncul dari Umar bin Khattab sebelum dan sesudah beliau menjadi khalifah boleh jadi masih keliru, belum sesuai dengan apa yang sebenarnya dimaksudkan oleh Umar bin Khattab sendiri. Oleh karena itu, penulis berharap ada banyak lagi penelitian terkait dengan pemikiran hukum Umar bin Khattab. Dan penulis sendiri masih akan melanjutkan penelusuran lebih jauh lagi mengenai pemikiran dan kebijakan hukum Umar bin Khattab. Sebab sangat terasa masih sangat banyak yang perlu dikaji lebih jauh.

Kedua, walau bagaimanapun pemikiran hukum Umar bin Khattab adalah pemikiran yang paling ideal yang pernah ada dalam sejarah Islam dalam memahami dan menerapkan nash-nash Alquran dan Sunnah. Dibandingkan Ali bin Abu Thalib misalnya, mungkin saja ilmu pengetahuannya (Ali bin Abu Thalib) lebih luas dan banyak ketimbang Umar bin Khattab dari segi penguasaan data. Akan tetapi ketajaman pemikiran dalam memahami *maqashid* atau maksud-maksud yang ada dibalik setiap ajaran yang ada dalam syari'at Islam ini sepertinya Ali bin Abu Thalib tidak dapat mengungguli Umar bin Khattab. Buktinya antara lain adalah bahwa Umar bin Khattab satu-satunya sahabat yang

usulan dan pendapatnya sering disusul oleh wahyu dalam rangka membenarkannya. Oleh karena itu penulis setuju dengan saran para pemikir Islam bahwa pemikiran Umar bin Khattab dalam memahami dan menerapkan syari'at Islam ini harus menjadi perhatian utama dalam melakukan pembinaan dan pengembangan hukum Islam, agar memiliki daya saing yang kuat serta dapat selalu memberikan jawaban bagi persoalan-persoalan kehidupan manusia yang tidak dapat lepas dari hukum.

Untuk itu maka saran penulis antara lain:

- a. Buku-buku yang terkait dengan pemikiran hukum Umar bin Khattab hendaknya diperbanyak dalam koleksi buku-buku perpustakaan setiap fakultas hukum Islam.
- b. Pemikiran dan kebijakan hukum Umar bin Khattab mestilah selalu dimasukkan dan dikaji secara cermat dan mendalam pada buku-buku diktat hukum Islam, terutama mata kuliah ushul fikih dan kaedah fikih. Demikian itu agar apa yang menjadi manhaj Umar bin Khattab dalam pengembangan dan penerapan hukum Islam dapat benar-benar ditangkap secara tepat. Harapannya adalah agar umat Islam dapat lebih antusias dalam melakukan pengembangan hukum Islam dan hasil ijtihadnya selalu dapat berdaya terima dan berdaya saing secara internasional. Amin.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, ed. Syu'aib al-Arnauth dan Muhammad Kamil Qarrah Balali. t.t: Dar al-Risalah al-'Alamiah, 2009.

-----,-----, ed. Muhamamd Muhyiddin Abd al-Hamid. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, t.t.

Abu Bakar, Al Yasa', *Ushûl Fiqih: Metodologi Hukum Islâm; Paradigma Penalaran dan Penalaran Istislahiyah*. Diktat Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniri Darussalam: 2011

Arfa, Faisar Ananda, *Wanita dalam Konsep Islâm Modernis*. Jakarta: Pustaka Pirdaus, 2004.

-----, *Metodologi Penelitian Hukum Islâm*. Bandung: Ciptapustaka Media Perintis, 2010.

Azizy, A. Qodri, *Hukum Nasional; Eklektisisme Hukum Islâm & Hukum Umum*. Bandung: TERAJU, 2004.

Auda, Jasser, *Reformasi Hukum Islam Berdasarkan Filsafat Maqashid Syariah, Pendekatan Sistem*, terj. Rosidin dan Ali Abdul Mun'im. Sumatera Utara: Fakultas Syari'ah dan La Tansa Press, 2014.

-----, *al-Ijtihâd al-Maqâshidi; Majmu'atu Buhûts*. al-Syabkah al-'Arabiyyah li al-Abhats wa al-Nasyr, 2011.

al-'Aqqad, Abbas Mahmud, *'Abqariyyatu 'Umar*. Mesir: Dar Nahdhati Mishr, 2003.

al-Asqalani al-Syafi'i, Ahmad bin Ali bin Hajar Abu al-Fadhli, *Fathu al-Bârî Syarhu Shahîh al-Bukhâri*. Beirut: Daru al-Ma'rifah, 1379.

al-'Aini, Badruddin, *Umdatul-Qâri Syarh al-Bukhâri*. Beirut: Dar Ihya al-Turâts, t.t.

Ahmad bin Ali bin Hajar Abu al-Fadhli al-Asqalani al-Syafi'i, *Fathu al-Bârî Syarhu Shahîh al-Bukhâri*. Beirut: Daru al-Ma'rifah, 1379.

Abu al-Thaib, Muhammad Syamsu al-Haq al'Azim Abadi, *'Aunu al-Ma'bud Syarh Sunan Abî Daud*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1415 H.

al-'Alwani, Thaha Jabir, *Ushûlu al-Fiqhi al-Islâmi: Manhaju Bahts wa Ma'rifah*. Herdon, Virginia, U.S.A: al-Ma'had al-'Alâmi li al-Fikr al-Islâmi, 1995.

Ali, Atabik dan Muhdlor, Ahmad Zuhdi, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*. Pondok Krapyak Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t.t.

Alauddin Ali bin Husamuddin al-Muttaqi al-Hindi al-Burhan Furi, *Kanzu al-'Ummâl Fî Sunani al-Aqwâl wa al-Af'âl*, ed. Bakri Hayani dan Shafwah al-Saqa. t.t: Muassasah al-Risalah, 1981.

al-Albani, Muhammad Nashiru al-Din, *Hujjatu al-Nabiyyi Shalla Allahu 'Alâihi wa Sallama Kamaa Rawaha 'Anhu Jabir ra*. Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 1399 H.

-----, *Silsilatu al-Ahâdîsi al-Shahihah ma'a Syai'in min Fiqhihâ wa Fawâidihâ*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1996.

-----, *Shalâtu al-Tarâwîh*. Riyad: Maktabah al-Ma'arif, 1421 H.

Al-Amidi, *al-Ihkâm fî Ushûli al-Ahkâm*, ed. Sayyid al-Jamili. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyy, 1404 H.

al-Azhari, Muhammad bin Abdul Baqi bin Yusuf al-Zarqani al-Mishri, *Syarh al-Zarqâni 'Alâ Muwaththa' al-Imâm Mâlik*, ed. Thaha Abdurra'uf Sa'd. Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah, 2003.

Ali Sabbak, Fatimah al-Sayyid, *al-Syarî'ah wa al-Tasyrî'*. Makkah Al-Mukarramah: Rabithah Alam al-Islâmi, 1417 H.

al-Bukhari, *Shahîh Bukhâri*, ed. Muhammad Zuhair bin Nashir al-Nashir. t.t: Dar Thauq al-Najat, 1422 H.

al-Baihaki, Ahmad bin Husain bin Ali bin Musa Abu Bakar, *Sunan al-Baihaki al-Kubrâ*, ed. Muhammad Abdul Qadir 'Atha. Makkah al-Mukarramah, Maktabah Dar al-Baz, 1994.

-----, *Ma'rifatu al-Atsâr wa al-Sunan*, ed. Abdu al-Mu'thi Amin Qal'aji. al-Manshurah-Kairo, Dar al-Wafa': 1991.

-----, *al-Sunan al-Kubrâ wa fî Zailihî al-Jauhar al-Naqiy*. India: Majelis Dairati al-Ma'arif al-Nizamiah, 1344 H.

al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan, *Fiqh al-Sirah al-Nabawiah ma'a Mûjazi li Tarikh al-Khilâfah al-Râsyidah*. Kairo: Dar al-Salam, 1999.

Bin Dudu, Muhammad Salim bin Abdul Hayyi, *al-Ijtihâd al-Maqâshidiy: Manzilatuhu wa Mahiyatuhu*. <http://www.kantakji.com/media/174680/file2598.pdf>.

Baltaji, Muhammad, *Manhaju Umar fî al-Tasyri'*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiyy, 1970.

Departemen Agama, *Alquran Tajwid dan Terjemahnya*. Bandung: P.T. Syamil Cipta Media, 2006.

Departemen Agama RI, *Alquran Terjemah Perkata*. Bandung: Syamil Cipta Media, 2007.

al-Darimi, Abu Hatim, *al-Ihsân fî Taqrîbi Ibni Hibbân*, ed. Syu'aib al-Arnaûth. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1988.

al-Daruquthni, Abu al-Hasan Ali bin Umar bin Ahmad bin Mahdi bin Masud bin Nu'man bin Dinar al-Baghdadi, *Sunan al-Dâruquthni*, ed. Syuaib al-Arnauth, *et. al.* Beirut: Muassasah al-Risalah, 2004.

Fuady, Munir, *Teori-Teori Dalam Sosiologi Hukum*. Jakarta: Kencana, 2011

al-Fâsi, 'Allâl, *Maqâshidu al-Syari'ati al-Islâmiyyati wa Makârimuhâ*. t.t: Dar al-Gharbi al-Islâmi, 1993.

al-Ghunaiman, Abdullah bin Muhammad, *Syarhu Kitâbi al-Tauhîd min Shahîhi al-Bukhari*. al-Madinah al-Munawwarah, 1405 H.

al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad Abu Hamid, *Ihyâ 'Ulûmi al-Dîn*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.

-----, *al-Mustashfâ*, ed. Muhammad Abd al-Salam Abd al-Baqi. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah, 1413 H

al-Humaidi, Muhammad bin Futuh, *al-Jam’u baina al-Shahîhain al-Bukhâri wa Muslim*, ed. Ali Husain al-Bawwab. Beirut: Dar al-Nasyr dan Dar Ibnu Hazm, 2002

al-Hadhrami al-Syafi’i, Muhammad bin Umar Bahraq, ed. Muhammad Ghassan Nashuh ‘Azqul. Beirut: Dar al-Hawi, 1998.

al-Hasani, Ismail, *Nazhariyyatu al-Maqâshid ‘Inda al-Imam Muhammad Thahir Ibnu ‘Asyûr*. Herdon: The International Institute of Islâmic Thought [IIIT], 1995.

al-Hakim, Abdullah, *al-Mustadrak ‘Alâ al-Shahihain*, ed. Mustafa Abdul Kadir Atha. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah, 1990.

al-Hululi, Mahir Hamid Muhammad, *Hâjatu al-Mujtahid ila al-Ijtihâd al-Maqâshidi*. Gaza, Palestina: t.p, 2008.

al-Hindi, Muhammad Anwar Syah bin Mu’zam Syah al-Kasymiri, *al-‘Urufu al-Syazi Syarhu Sunan al-Tirmizi*, ed. Mahmud Syakir. Beirut, Lebanon: Dar al-Turats al-‘Arabi, 2004.

al-Hijawi, Syarafuddin Musa bin Ahmad bin Musa Abu al-Baja, *al-Iqnâ’ fî Fiqh al-Imâm Ahmad bin Hanbal*, ed. Abdul Altif Muhammad Musa al-Subki. Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.t.

al-Hafnawi, Muhammad Ibrahim dan Abdu al-Daim, Qasim Abdul Aziz, *Dirâsât fî Ushul al-Fiqh*. Tanta: al-Turki Press, 2000.

Hasani, Ismail, *Nazariyyatu al-Maqâshid ‘Inda al-Imam Muhamamd al-Tohir Ibnu ‘Asyur*. Herdon: The International Institute of Islâmic Thought, 1995.

Haiatu Kibâri Al-Ulamâ Bi Al-Mamlakati Al-Arabiah Al-Su’udiah, *al-Buhuts al-‘Ilmiah*. Saudi Arabia: Risalatu al-Buhuts al-‘Ilmiah, 2004.

Ibnu Hibban, Muhammad bin Hibban ibnu Ahmad, *al-Ihsân fî Taqriib Shahih Ibnu Hibban*, ed. Syu’aib al-Arnaut. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1988.

Ibnu Hanbal, Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, ed. Ahmad Muhammad Syakir. Kairo: Dar al-Hadis, 1995.

Ibnu Abdurrahman Qashshash, Abdurrahman bin Jamil, *al-Maqâshid al-Syar'iyyah wa al-Ab'aadu al-Maslahiyyah li Nizâmi al-Waqfi fî Dlau'i al-Qurân al-Karim wa al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Makkah al-Mukarramah: t.p, t.t.

Ibnu Abdussalam, Abu Muhammad 'Izzuddin Abdul Aziz, *Qawâ'idu al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*, ed. Mahmud bin al-Talamid al-Syanqiti. Beirut: Dar al-Ma'arif, t.t.

Ibnu Abd al-Hamid Bukhari, Hasan, *Manhajju al-Jam'i baina al-Maqâshid wa al-Nushush wa Atsaruhu fî Dirâsâti al-Qadhâya al-Fiqhiyyah al-Mu'âshirah*. Riyadh: t.p, 2010.

Ibnu Taimiah al-Harrani ibnu al-Abbas, Ahmad Abdul Halim, *Kutubu wa Rasâil wa Fatâwa Syeikh al-Islâm Ibnu Taimiah*, ed, Abdurrahman bin Muhammad bin Muhammad bin Qasim al-'Ashimi al-Najdi. t.t: Maktabah Ibnu Taimiah, t.t.

-----, *Majmu' al-Fatâwa*, ed. Anwar al-Baz dan 'Amir al-Jazzar. t.t.: Dar al-Wafa, 2005.

Ibnu 'Asyur, Muhammad Tohir, *Maqâshidu al-Syari'ah al-Islâmiah*, ed. Muhammad Tohir al-Misawi. Urdun: Dar al-Nafais, 2001.

Ibnu Daqiq al-'Id, *Ihkâmu al-Ahkâm Syarhu 'Umdat al-Ahkâm*, ed. Mustafa Syekh Mustafa dan Mudassir Sundus. t.t: Muassasah al-Risalah, 2005.

Ibnu Hirzullah, Abdul Kadir, *al-Madkhal ilâ Maqâshid al-Syari'ah; Min al-Ushûl al-Nashshiah ila al-Isykâliyyâti al-Mu'âshirah*. Riyad: Maktabah al-Rusyd, 2005.

-----, *Dhawâbith I'tibâri al-Maqâshid fî Majâli al-Ijtihâd wa Atsaruha al-Fiqhiy*. Kerajaan Saudi Arabia, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2007.

Ibnu Abidin, *Hâsiyyatu Raddi al-Mukhtâr 'Alâ al-Durri al-Mukhtâr Syarh Tanwîr al-Abshâr Fiqh Abu Hanîfah*. Beirut: Dar al-Fikr, 2000.

Ibnu Qudamah, *al-Mughni*. t.t: t.p, t.t.

Ibnu Baththal, *Syarh Shahîh al-Bukhari*, ed. Abu Tamim Yasir bin Ibrahim. Riyad: Dar al-Nasyr, Maktabah al-Rusyd, 2003.

Ibnu Anas, Malik, *Muwaththa' al-Imâm Mâlik*, ed. Taqiyuddin al-Nadwi. Damaskus: Dar al-Qalam, 1991.

-----, *Muwaththa' al-Imâm Mâlik*, ed. Muhammad Fuad Abdulbaki. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabiy.

-----, *al-Muwaththa'*, ed. Muhammad Musthafa al-A'zami. Abu Dabi: Muassasah Muhamamd Zaid bin Sultan Ali Nahyaan, 2004.

Ibnu Taimiah, *Majmu'u al-Fatâwa*, ed. Anwar Albaz dan Amir al-Jazzar. t.t: Dar al-Wafaa', 2005.

-----, *Daqâiq al-Tafsîr*, ed. Muhammad al-Sayyid al-Julaind. Damaskus: Muassasatu Ulum Alquran, 1404 H.

Ibnu Baththal, *Syarh Sahîh al-Bukhâri*, ed. Abu Tamim Yasir bin Ibrahim. Riyad: Maktabah al-Rusyd, 2003.

Ibnu Katsir, *Tafsiru Alqurân al-'Azîm*, ed. Sami bin Muhammad Salamah. t.t: Dar Thayyibah, 1999.

Ibnu al-Atsir, Majdu al-Diin Abu al-Sa'adat al-Mubarak bin Muhammad al-Jazari, *Jâmi' al-Ushûl fî Ahadîtsi al-Rasul*, ed. Abd al-Qadir al-Arnauth. t.t: Maktabah al-Hulwani, Mathba'ah al-Mallah, Daru al-Bayan, 1970.

Ibnu Hazm, *al-Muhallâ* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), jilid XI

al-Juwaini, Abdullah bin Abdullah bin Yusuf, *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*. Manshura-Mesir: al-Wafa', 1418 H.

al-Jaziri, Abdurrahman bin Muhamamd Awadh, *Kitâbu al-Fiqh 'alâ Mazâhib al-Arba'ah*, ed. Kamal Aljamal, *et. al.* Mansurah: Maktabah al-Iman, 1999.

al-Jauziah, Ibnu Qayyim, *Miftâhu Dar al-Sa'âdah wa Mansyuru Wilâyati al-Ilmi wa al-Iradah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, t.t.

-----, *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabbi al-'Âlamîn*. Beirut: Dâr al-Jail, 1973.

-----, *Zâdu al-Ma'âd fî Hadyi Khari al-'Ibâd*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994.

al-Kailani, Abdullah Ibrahim Zaid, *Qawâ'id al-Maqâshid 'Inda al-Imam al-Syâthibiy 'Ardhan wa Dirâsatan wa Tahlîlan*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2000.

-----, *Atsaru al-Maqâshid al-juziyyah wa al-kulliyyah fî fahmi al-nushush al-syar'iyyah; dirasah tathbiqiyah min al-sunnah al-nabawiyyah; Dirasaat 'Ulumi al-Syari'ah wa al-Qanuun*, 2006. journals.ju.edu.jo/DirasatLaw/article/view/1853/1841.

al-Khadimi, Nuruddin bin Mukhtar, *Ilmu al-Maqâshid al-Syari'yyah*. Riyad: Maktabah al'Abikan, 2001.

Kementerian Agama RI, *AlQuran Tajwid Warna, Terjemah Perkata, Terjemah Inggris*. Bekasi: Cipta Bagus Segara, 2012.

Al-Khatib, Zakaria Abdul Mun'im Ibrahim, *Nizaam Asl-Syura fî Al-Islâm wa Nuzum Al-Dimokratiyah Al-Mu'âshirah*. t.t: Al-Sa'adah, 1985.

Ladrak, Kamal, *Mâddatu: Maqâshid al-Syari'atu al-Islâmiyyatu*. al-Jumhuriyah al-Jazairiah al-Dimaqrathiah al-Sya'biah: Diktat Universitas al-Amir Abdul Qadir li al-Ulumi al-Islâmiah, Qasnathinah, fakultas Ushûluddin, semester VI, tahun ajaran 2013/2014.

Louis, *al-Munjid fî al-Lughati wa al-A'lâm*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1992.

Mas'ud al-Yubi, Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin, *Maqâshidu al-Syari'ah wa 'Alâqatuha bi al-Adillati al-Syar'iyyah*. Riyad: Dar al-Hijrah, 1998.

Muhammad bin Abdullah Abu Abdullah al-Hakim al-Naisaburi, *al-Mustadrak 'Alâ al-Shahîhain*, ed. Mustafa Abdul Kadir 'Atha. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990.

Musahadi HAM, *Continuity and Change Reformasi Hukum Islâm: Belajar pada Pemikiran Muhammad Iqbal dan fazlur Rahman*. Semarang: Walisongo Press, 2009.

Musa, Yusuf, *Târîkh al-Fiqh al-Islâmi; Dakwah Qawiyah li Tajdîdihî bi al-Ruju' ila Mashâdiri al-Ulâ*. Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1958.

Muhammad al-Madani, Muhammad, *Nazarât fî Fiqhi al-Farûq Umar ibnu al-Khattâb*. Kairo: Wazaaratu al-Auqaf, 2005

Muhammad 'Azzam, Abdu al-Azîz, *al-Maqâshid al-Syar'iyyah fî al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dar al-Bayan, 2001.

Mudzhar, M. Atho, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

Madkur, Muhammad Salam, *al-Ijtihâd fî al-Tasyri' al-Islâmi*. Shan'a: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1984.

Muslim, *al-Musnad al-Shahih al-Mukhtashar binaqli al-'Adli 'an al-'Adli Ilâ Rasulillah Shallallahu 'Alaihi wa Sallam*, ed. Muhammad Fuad Abd al-Baqi. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, t.t.

Munazzamah al-Muktamar al-Islâmi bi Jeddah, *Majallatu Majma' al-Fiqh al-Islâmi*. <http://www.ahlalhdeeth.com>. Dikutip dari perpustakaan digital, program *Maktabah Syamilah*.

al-Minyawi, Abu al-Munzir Mahmud bin Muhammad bin Mustafa bin Abd al-Lathif, *Tahqîqu al-Mathâlib bi Syarhi Dalîli al-Thâlib*. Mesir: al-Maktabah al-Syamilah, 2011.

al-Mardawi al-Hanbali, Alauddin Abi al-Hasan Ali bin Sulaiman, *al-Tahbîr Syarh al-Tahrîr fî Ushûl al-Fiqh*, ed. Abdurrahman al-Jibrin, *et. al.* Riyad: Maktabah al-Rushd, 2000.

al-Muqaddasi, Abdurrahman bin Ibrahim bin Ahmad Abu Muhammad Bahauddin, *al-'Iddah Syarh al-'Umdah*, ed. Shalah bin Muhamamd 'Uwaidhah. t.t: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah, 2005.

al-Mishri, Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakar bin Abdul Malik al-Qasthalani al-Qutaibiy Abu al-Abbas Syihabuddin, *Irsyâdu al-Sari li Syarh Shahîh al-Bukhari*. Mesir: al-Mathba'ah al-Kubra al-Amiriyyah, 1323 H.

Nuruddin, Amiur, *Ijtihad Umar Ibn al-Khaththab; Studi Tentang Perubahan Hukum Islâm*. Jakarta: Rajawali Pers, 1991.

al-Nawawi, Abu Zakaria Muhyiddin Yahya bin Syarf, *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab*. t.t: t.p, t.t.

al-Nasa'i, Abu Abd al-Rahman, *Sunan al-Nasâ'i al-Kubrâ*, ed. Abd al-Ghaffar al-Bandari dan Sayyid Kisrawi Hasan. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1991.

Najjar, Abdulmajed, *Maqâshid al-Syari'ah bi Ab'ad Jadidah*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islâmi, 2006.

al-Nashiri, Abu al-Abbas Ahmad bin Khalid bin Muhammad, *al-Istiqshâ li Akhbâri Duwali al-Maghrib al-Aqshâ*, ed. Ja'far al-Nashiri dan Muhammad al-Nashiri. t.t: Dar al-Kitab, 1997.

al-Qaradlawi, Yusuf, *al-Ijtihâd fi al-Syari'at al-Islâmiah*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1996.

-----, *Syumulu al-Islâm*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.

-----, *Markazu al-Mar'ah fî al-Hâyâti al-Islâmiyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.

-----, *Dirâsatu fî Fiqhî al-Maqâshidi al-Syari'ah; Baina al-Maqâshid al-Kulliyah wa al-Nushushu al-Juziyyah*. Kairo: Daru al-Syurûq, 2008.

----- *al-Marja'iyyatul 'Ulyâ fî al-Islâm li al-Qurân wa al-Sunnah; Dhawâbit wa Mahâzîr fî al-Fahmi wa Al-Tafsîr*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1992)

-----, *Syari'atu al-Islâm Shâlih li al-Tathbîq fî Kuli Zamân wa Makân*. Kairo: Dar al-Shahwah, 1993

-----, *al-Islâm wa al-'Ilmâniyah Wajhan li Wajhin*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1997

Al-Qarafi, *Anwâru al-Buruq fî Anwâr al-Furuq*. t.t: t.p, t.t

al-Qurawi, Muhamamd al-Arabi, *al-Khulâshah al-Fiqhiyyah 'Alâ Mazhabi al-Sadah al-Malikiyyah*. t.t: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah, t.t.

al-Qari, Almulla Ali, *Mirqâtu al-Mafâtih Syarh Misykâti al-Mashâbih*. t.t: t.p, t.t.

al-Qasthalani, Shihabuddin, *Irsyâdu al-Sâri alâ Sahih al-Bukhâri*. Mesir: al-Maktabah al-Kubra al-Amiriyyah, 1323 H.

al-Qurtubi, Abu al-Hasan Ali bin Khalaf bin Abdul Malik bin Baththal al-Bakri, *Syarh Sahih al-Bukhâri*, ed. Abu Tamim Yasir bin Ibrahim. Riyad: Maktabah al-Ruysd, 2003.

al-Qurtubi, Abu Umar Yusuf bin Abdullah bin Abd al-Barr al-Nimri, *al-Istizkar al-Jami' li mazâhibi Fuqahâ al-Amshâr*, ed. Salim Muhammad 'Atha dan Muhamamd Ali Mi'wadh. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.

-----, *Jami'u Bayâni al-'Ilmi wa Fadhlîhi*, ed. Abi Asybal al-Zuhairi. Saudi Arabia: Dar Ibnu al-Jauzi, 1994.

Qasim, Hamzah Muhammad, *Manâr al-Qâri Syarh Mukhtashar al-Bukhâri*. Damaskus: Dar al-Bayan, 1990.

Qal'ah Jei, Muhammad Rawwas, *Mausû'ah Fiqh Umar bin al-Khattâb*. Kuwait: Maktabah al-Falah, 1981.

al-Raisuni, Ahmad, *Nazariyyatu al-Maqâshid 'Inda al-Imam al-Syathibi*. Herdon: The International Institute of Islâmic Thought [IIIT], 1992.

al-Razi, Muhammad bin Umar bin al-Husain, *al-Mahshûl fî 'Ilmi al-Ushûl*, ed. Toha Jabir Fayyadh al-Ulwani. Riyad: Jami'atu al-Imam Muhammad bin Su'ud al-Islâmiah, 1400 H.

Ridha, Muhammad, *Târikh wa Manâqib Amîr al-Mukminîn al-Farûq Umar bin al-Khattâb*. Mesir: Maktabah al-Mahmudiah al-Tijariah, 1936.

al-Shan'ani, Abu Bakar Abd al-Razzaq bin Hamam, *Mushannaf Abd al-Razzâq*, ed. Habibu al-Rahman al-A'zami. Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 1403 H.

al-Syafi'i, Abu Abdullah Muhammad bin Idris, *al-Musnad*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1400, H.

Shiddiqi, Nourouzzaman, *Fiqih Indonesia; Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997

al-Suyuthi, Abdurrahman bin Abu Bakar, *Târîkhu al-Khulafâ'*, ed. Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid. Mesir: Mathba'ah al-Sa'adah, 1952

al-Syathibi, Abu Ishaq, *al-Muwâfaqât fî Ushûli al-Ahkâm*, ed. Abu Ubaidah Masyhur bin Hasan Aalu Salman. t.t: Dar Ibnu Affan, 1997

-----, *al-Muwâfaqât fî Ushûli al-Ahkâm*, ed. Muhammad Muhyiddin Abdul Majid. Kairo: Dar al-Thalai', 2010

al-Subki, Ali bin Abdu al-Kafi, *al-Ibhaj fî Syarhi al-Minhâj 'Alâ Minhaji al-Wushûl Ila 'Ilmi al-Ushûl li al-Baidhâwi*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, 1404 H.

al-Saiwasi, Kamal al-Din Muhammad bin Abd al-Wahid, *Syarh Fathu al-Qadîr*. Beirut: Dar al-Fikri, t.t.

al-Syaukani, Muhamamd bin Ali, *Nailu al-Authâr*, ed. 'Ishamu al-Din al-Shabbabuthi. Mesir: Dar al-Hadis, 1993.

al-Sarkhasi, Syamsuddin Abu Bakar Muhammad bin Abi Sahl, *al-Mabsut li al-Sarkhasi*, ed. Khalil Muhyiddin al-Meis. Beirut: Dar al-Fikr, 2000.

al-Syaibani, Al-Wazir Abu al-Muzhaffar Yahya bin Muhammad bin Hubairah, *Ikhtilâfu al-Aimmah al-Ulamâ*, ed. Al-Sayyid Yusuf Ahmad. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 2002.

-----, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal*, ed. Syuaib al-Arnauth, *et.al.* Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001.

-----, *Fadhâil al-Shahâbah*, ed. Washiyu Allah Muhammad Abbas. Beirut: Mussasah al-Risalah, 1983.

Sabiq, Al-Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*. Kairo: Dar al-Fath, 1990.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2013.

-----, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Sjadzali Munawir , *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: PARAMADINA, 1997

al-Thabrani, Abu Qasim, *Makârimu al-Akhlâq*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1989.

al-Tamimi, Abu Ya'la al-Mushiliy, *Musnad Abû Ya'lâ*, ed. Husain Salim Asad. Damaskus: Dar al-Ma'mûn li al-Turâts, 1984, jilid V.

al-Thabrani, Abu al-Qasim, *al-Mu'jam al-Kabîr*, ed. Hamdi bin Abd al-Majid al-Salafi. Mushil: Maktabah al-'Ulûm wa al-Hikam, 1983, jilid I.

al-Thahawi, Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad, *Syarh Ma'âni al-Atsâr*, ed. Muhammad Zuhri al-Najjar dan Muhammad Sayyid Jadu al-Haq. t.t: Alam al-Kutub, 1994.

al-Tasuli, Abu Hasan Ali bin Abd al-Salam, *al-Bahjah fi Syarhi al-Tuhfah*, ed. Muhammad Abd al-Qadir Syahin. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1998.

al-Tirmizi, Abu Isa, *Sunan al-Tirmizi*, ed. Ahmad Muhammad Syakir, dkk. Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1975.

al-Thufi, Ahmad Abdurrahim al-Saih dalam, *Risâlah fî Ri'âyati al-Maslahah*, ed. Ahmad Abdurrahim al-Saih. Kairo: al-Dar al-Mishriyah al-Lubnaniyah, 1993.

-----, *al-Ta'yîn fi Syarh al-Arba'in*, ed. Ahmad Haj Muhammad Usman. Beirut: Muassasah al-Rayyan. Mekkah: Al-Maktabah al-Makkiyyah.

Taqiyuddin Abu al-Abbas Ahmad bin Abdul Halim Ibnu Taimiyyah al-Harrani, *al-Fatâwa al-Kubrâ*, ed. Muhammad Abdul Kadir ‘Atha dan Mustafa Abdul Kadir ‘Atha. t.t: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1987.

Thabrani, *al-Mu’jamu al-Kabir*, ed. Hamdi bin Abdul Majid al-Salafi. Mushil: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hikam, 1983.

al-Utsaimin, Muhammad bin Salih bin Muhammad, *Syarh Riyâdhu al-Shâlihîn*. Riyadh: Dar al-Wathan, 1426 H.

Umairah, Abdurrahman, *Rijâl wa Nisâ’ Anzala Allahu fihim Alqurân*. Mesir: Maktabah al-Ussrah, 2001.

Wizaaratu al-Auqaaf wa al-Syuunu al-Islâmiyyah, *al-Mausû’ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Mesir: Dar al-Shafwah, t.t.

al-Yubi, Muhammad Sa’ad bin Ahmad bin Mas’ud, *Maqâshidu al-Syari’ah wa ‘Alâqatuhâ bi al-Adillati al-Syar’iyyah*. Riyad: Dar al-Hijrah, 1998.

al-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1985.