

Implementasi Syariat Islam: Telaah atas Praktik Ijtihad Umar bin Khattab

Muhammad Ridwan*
Ma'had Aly An-Nur, Sukoharjo
Email: shorimmaslul@gmail.com

Abstract

The reason of writing this article is the problem and mistake come from the contemporary Muslim thinkers who made *maṣlaḥat* as the only benchmark in Islamic law, they even assumed that *maṣlaḥat* is more important than the sharia itself. From this they concluded that deconstructing sharia based on *maṣlaḥat* is permissible. They built their argument on the basis of the *ijtihād* done by 'Umar bin Khattab. At that time, 'Umar broke the law of hand cuts for theft, stoped giving zakat for the converts, and did not give the spoils land to the soldiers. In fact, according to the contemporary Muslim thinkers, these three things have been determined in the Qur'an and Sunnah of the Prophet SAW. It means 'Umar bin Khattab's *ijtihād* is a breakthrough in liberal thinking. 'Umar dared to contrary what was established in the Qur'an and the hadith of the Prophet. Then, 'Umar is regarded as a figure who has applied hermeneutic methods in Islamic law. This thought actually is a mistake. The contemporary scholars only thought partially and did not discuss 'Umar's *ijtihād* thoroughly and deeply. By referring to earlier Muslim scholars, this article try to prove that 'Umar' *ijtihād* is an attempt to implement the Islamic Shari'a, despite eliminating or dismissing Islamic Shari'a itself as the above thinkers claim.

Keywords: Ijtihād, 'Umar bin Khattab, Islamic Sharia, Maṣlaḥat, Contemporary Muslim Thinker.

* Yayasan Pendidikan dan Pembinaan Umat An Nuur, Jalan Waru Gentan, Waru, Baki, Kabupaten Sukoharjo, Jawa Tengah 57556. Phone: (0271) 7890687.

Abstrak

Artikel ini berangkat dari permasalahan akan kesalahan para pemikir Muslim kontemporer yang menjadikan maslahat sebagai satu-satunya tolok ukur dalam hukum Islam. Bahkan mereka beranggapan bahwa maslahat lebih utama daripada syariat itu sendiri. Dari sini mereka menyimpulkan bahwa mendekonstruksi syariat berdasarkan maslahat dibolehkan. Para pemikir Muslim kontemporer ini membangun argumennya berdasarkan ijihad yang pernah dilakukan ‘Umar bin Khattab. Saat itu, ‘Umar melakukan penghentian hukum potong tangan untuk kasus pencurian, penghentian subsidi zakat bagi mualaf, dan tidak membagi tanah hasil penaklukan perang kepada para tentara. Padahal, menurut para pemikir Muslim kontemporer, ketiga hal tersebut telah ada ketentuannya di dalam al-Qur’an dan sunah Nabi SAW. Artinya, ijihad ‘Umar bin Khattab adalah suatu gebrakan cara berpikir liberal. ‘Umar berani menyelisih apa yang telah ditetapkan di dalam al-Qur’an dan hadis Nabi SAW. ‘Umar dianggap sebagai sosok yang telah menerapkan metode hermeneutik dalam hukum Islam. Pemikiran di atas merupakan sebuah kesalahan berpikir dalam mendudukkan ijihad ‘Umar. Para ilmuwan kontemporer itu hanya berpikir secara parsial dan tidak membahas ijihad ‘Umar sebagai satu kesatuan yang utuh dan mendalam. Dengan merujuk kepada kitab-kitab ulama Muslim terdahulu, artikel ini berusaha membuktikan bahwa ijihad ‘Umar adalah sebuah usaha implementasi syariat Islam, dan bukan menghapus atau menyelisihinya sebagaimana klaim para pemikir di atas.

Kata Kunci: Ijihad, ‘Umar bin Khattab, Syariat Islam, Maslahat, Pemikir Muslim Kontemporer.

Pendahuluan

Tidak bisa dipungkiri semakin berkembangnya zaman, muncul banyak persoalan-persoalan baru, sehingga menimbulkan keniscayaan untuk dilakukannya upaya ijihad. Dalam Islam sendiri, ijihad memiliki pengertian, standar, dan kualifikasi sendiri, tidak semua orang dapat melakukannya. Hal inilah yang disalahpahami oleh sebagian pemikir Muslim kontemporer, yang menganggap perlunya pengembangan ijihad dengan tidak hanya menggunakan pendekatan tekstual, tetapi juga kontekstual.¹

¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nass: Dirâsah fi ‘Ulûm al-Qurân*, (Mesir: Haiah al-Miṣriyah al-‘Âmmah, T.Th.), 27; Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis, dan Kolonialis*, (Ponorogo: CIOS-ISID-Gontor, Cet.2, 2010), 102; Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, (Yogyakarta: LKIS, Cet.1, 2010), 202.

Di antaranya melalui pertimbangan maslahat, karena tujuan ditetapkannya hukum Islam (*maqâṣid al-syarîah*) untuk menciptakan maslahat bagi manusia, maka penentuan hukum haruslah mempertimbangkan kemaslahatan yang ada. Bahkan menurut mereka, maslahat adalah patokan utama dalam kontekstualisasi tersebut.² Di antara dasar dan argumen mereka adalah ijtihad yang dilakukan 'Umar bin Khattab,³ seperti penghentian hukum potong tangan untuk kasus pencurian, penghentian subsidi zakat bagi mualaf, dan tidak dibagikannya tanah hasil penaklukan perang kepada para tentara. Ijtihad ini menurut para pemikir kontemporer tersebut merupakan bentuk kontekstualisasi dalil, karena pada hakikatnya kasus-kasus ini telah ditetapkan oleh teks al-Qur'an maupun sunah, namun dalam kasus ini 'Umar berbeda dengan teks tersebut, walaupun demikian, ia tetap dengan pandangan genialnya bahwa kemaslahatan lebih utama daripada makna tekstual kitab suci.⁴ Dengan ijtihadnya ini 'Umar dianggap sebagai sosok rasionalis sejati, bahkan ia dinilai sudah memiliki kesadaran hermeneutis⁵ dalam kebijakannya tersebut yang jarang disadari oleh sahabat Nabi SAW kala itu.

Ijtihad 'Umar ini dijadikan legalitas pendapat para pemikir Muslim liberal. Abdullah Ahmed al-Na'im mendorong untuk melakukan dekonstruksi syariah,⁶ Nasr Abu Zaid menyatakan 'Umar dalam berijtihad tidak selalu menerapkan nas secara tekstual, namun jugamemahami maksud tujuannya secara kontekstual.⁷ Adapun pemikir Muslim Indonesia, seperti Nurcholish Madjid, Luthfi

² Lihat: Ulil Abshar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam", *Kompas*, 18/11/2002.

³ Yusuf al-Qaradhawi menjelaskan di antara dasar argumen orang liberal dalam medekonstruksi syariah adalah ijtihad 'Umar. Lihat: Yusuf al-Qaradhawi, *Dirâṣah fi Fiqh Maqâṣid al-Syarî'ah*, (Cairo: Dâr al-Syurûq, Cet. 3, 2007), 102-103.

⁴ Ahmad Sahal, "Umar bin Khattab dan Islam Liberal", dalam Luthfi Assyaukanie (Ed.), *Wajah Islam Liberal di Indonesia*, (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), 4-5.

⁵ 'Umar dianggap sangat menyadari bahwa konteks terus dan akan selalu berubah sesuai dengan perubahan kebudayaan manusia, sedangkan teks tetap dan tidak akan berubah, bahkan ditinggalkan oleh pengarang. Baca: Alma'arif, "Kesadaran Hermeneutik dalam Membaca Teks: Model Ijtihad 'Umar ibn al-Khattab", *al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XIII, No.2, Juli-Desember 2016, (Surakarta: IAIN Surakarta, 2016), pp. 191-212.

⁶ Abdullahi Ahmed Al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, (Jogjakarta: LkiS, Cet.1, 1994), 55-56.

⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmûm al-Naṣṣ...*, 117.

Assyaukanie, dan Budhy Munawar Rachman⁸ beranggapan masalahat lebih utama dari syariat.⁹ Dari sini akhirnya mereka menyimpulkan bahwa mendekonstruksi syariat berdasarkan masalahat dibolehkan karena sudah dicontohkan oleh 'Umar.¹⁰ Wacana inipun sampai hari ini masih terus dipropagandakan oleh penerus paham liberalisme guna melegitimasi pendapat-pendapat mereka.¹¹

Sebenarnya dalam ijtihadnya, 'Umar selalu mengorelasikannya dengan dalil-dalil syariat, yaitu al-Qur'an, sunah, ijmak, *qiyâs*, *maslahat al-mursalah*, dan lainnya, bukan hanya semata-mata pertimbangan masalahat ketika itu. Sehingga ijtihad 'Umar bukanlah bentuk dekonstruksi namun implementasi berlaku-tidaknya hukum syariat itu pada zamannya. Dalam artikel ini, penulis berusaha mendudukan ijtihad 'Umar dengan menganalisisnya dari berbagai aspek, kemudian mengambil konklusi dari analisis tersebut, agar para pembaca bisa memahami keputusan tersebut secara menyeluruh dan tidak sepotong-potong yang mengakibatkan kesalahpahaman dalam menilai ijtihad 'Umar. Untuk itulah anggapan para pemikir liberal di atas perlu ditinjau ulang.

Pandangan Pemikir Muslim Kontemporer terhadap Ijtihad 'Umar

Menurut para pemikir Muslim kontemporer, ijtihad 'Umar adalah bentuk kontekstualisasi hukum Islam. Mereka melihat 'Umar seringkali mendasarkan ijtihadnya pada sosio-historis pada saat itu. Seperti pencabutan subsidi zakat bagi mualaf, padahal otoritas teks al-Qur'an dan sunah sangat jelas dan terperinci memasukkan mereka ke dalam penerima zakat. Al-Naim menyatakan dasar ijtihad 'Umar tersebut karena situasi kaum Muslimin saat itu berbeda dengan sebelumnya.¹² Senada dengan al-Na'im, Nasr Abu Zaid melihat ijtihad 'Umar di atas merupakan konfigurasi kontekstualisasi dalil-

⁸ Budhy Munawar Rachman, *Islam dan Liberalisme*, (Jakarta: Friedrich Nauman Stiftung, Cet.1, 2011), 22-23.

⁹ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, Cet. 1, 1992), 406; Luthfi Assyaukanie, *Wajah...*, 4-5; Zezen Z. Mutaqin, "Menyegarkan Kembali Pintu Ijtihad", <http://islamlib.com/kajian/fikih/menyegarkan-kembali-pintu-ijtihad/>, diakses pada 06 Juli 2017, pukul: 09.15 WIB.

¹⁰ Abdullahi Ahmed Al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, 56-57.

¹¹ Baca: Harda Armayanto dan Maria Ulfa, "Dekonstruksi Syari'ah dalam Pernikahan Muslimah dengan non-Muslim", *Jurnal Ijtihad*, Volume 7 Nomor 2, Sya'ban 1434/2013, (Ponorogo: Fakultas Syariah, Institut Studi Islam Darussalam Gontor), pp. 169-182.

¹² Abdullahi Ahmed Al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, 55-56

dalil tekstual. Menurutnya, jika 'Umar dalam menyikapi dalil hanya dari sudut pandang tekstual, maka ia tidak akan mampu menyelami maksud nas terkait hal itu.¹³

Contoh lain ijtihad 'Umar adalah peniadaan hukum potong tangan dan tidak membagikan tanah taklukan, padahal hukum keduanya sudah diatur dalam al-Maidah: 38 dan al-Anfal: 41.¹⁴ Harun Nasution menganggap ijtihad 'Umar ini merupakan bentuk perubahan hukum yang telah ditetapkan al-Qur'an sesuai dengan situasi, kondisi, dan kemaslahatan umum.¹⁵ Menurut Fazlur Rahman, ijtihad ini didasarkan pada persepsi 'Umar tentang apa yang disebut sebagai kepentingan lebih utama umat Islam.¹⁶ Artinya masalah umat Islam pada masa 'Umar dan masa sebelumnya (Rasulullah SAW dan Abu Bakar) itu berbeda, sehingga keputusan hukum 'Umar pun seringkali merujuk dan berpedoman pada hal ini.

Berdasar ijtihad ini, akhirnya al-Na'im berkesimpulan bahwa ada preseden yang jelas dan kuat dari zaman Islam yang paling awal, juga pertimbangan-pertimbangan kemaslahatan, untuk dapat mengesahkan penerapan suatu aturan yang dijabarkan melalui ijtihad, meskipun dengan menolak teks al-Qur'an dan sunah yang jelas dan terperinci.¹⁷ Bahkan dengan terang-terangan ia mengatakan contoh tindakan 'Umar ini bisa dijadikan formulasi usul fikih yang sistematis berikutnya, yakni bahwa kaum Muslimin kontemporer berhak melakukan ijtihad sekalipun menyangkut masalah yang sudah diatur oleh teks al-Qur'an dan sunnah, sepanjang hasil ijtihad itu sendiri 'sesuai' dengan esensi tujuan risalah Islam.¹⁸ Wacana inipun sampai saat ini terus didengungkan oleh penganut paham liberalisme agama. Dalam sebuah jurnal ilmiah ada pernyataan bahwa ijtihad 'Umar adalah bentuk kesadaran hermeneutik dalam membaca teks. Menurut penulisnya, 'Umar sangat menyadari bahwa konteks terus dan akan selalu berubah sesuai dengan perubahan kebudayaan manusia, sedangkan teks tetap dan tidak akan berubah, bahkan ditinggalkan oleh pengarang. Teks di sini dimaknai dengan

¹³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maftûm al-Nass...*, 117.

¹⁴ Luthfi Assyaukanie, *Wajah...*, 4-5.

¹⁵ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, Cet. 5, 1985), 21; Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, (Bandung: Mizan, Cet. 5, 1416 H), 197-198.

¹⁶ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), 180-181.

¹⁷ Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, 56-57.

¹⁸ *Ibid.*

al-Qur'an, karena al-Qur'an adalah teks historis. Apa yang dilakukan 'Umar terkait pencabutan subsidi zakat bagi mualaf, penghapusan hukum potong tangan, dan pembagian harta rampasan perang, adalah kemaslahatan umat manusia.¹⁹ Kesimpulannya sama seperti pemaparan tokoh-tokoh liberal di atas, diperbolehkan berijtihad walaupun menyelisi literatur teks, asalkan ada maslahat di dalamnya. Jadi menurut pemikir liberal, Umar dalam berijtihad selalu mendasarkannya pada situasi serta kondisi masyarakat saat itu, dan kemaslahatan lebih utama daripada makna tekstual dalil. Walhasil, ijtihad 'Umar digunakan pembenaran liberalisasi hukum Islam.²⁰

Jika ditelaah secara seksama, pemikiran di atas merupakan sebuah kesalahan berpikir dalam mendudukkan ijtihad 'Umar. Para pemikir kontemporer itu hanya berpikir secara parsial, tidak membahas ijtihad 'Umar sebagai satu kesatuan yang utuh dan mendalam. Akhirnya terjadilah kesalahan metodologi dalam menganalisis ijtihad 'Umar tersebut.

Analisis Ijtihad 'Umar bin Khattab

Pada pembahasan ini, penulis ingin menganalisis tiga ijtihad 'Umar yang seringkali dijadikan para pemikir liberal sebagai pembenaran pendapat mereka. Ketiga ijtihad tersebut adalah masalah tanah hasil penaklukan, penghentian subsidi zakat bagi mualaf, dan pengguguran hukuman bagi pencuri. Dalam analisis ini akan dijelaskan tinjauan syariat dan landasan berpikir 'Umar dalam menetapkan ijtihadnya. Tentunya ini berdasarkan penelitian para ulama terhadap hal itu. Kemudian terakhir adalah simpulan dari hasil analisis ini.

1. Pembagian Tanah Hasil Penaklukan

Disebutkan dalam sejarah, setelah tentara Muslim berhasil menguasai Irak, para tentara meminta kepada Sa'ad bin Abi Waqqas selaku komandan perang, untuk membagi tanah dan barang-barang

¹⁹ Alma'arif, "Kesadaran Hermeneutik...", 209-210.

²⁰ Beberapa syariat Islam yang diliberalkan, seperti peniadaan kewajiban berjilbab bagi wanita Muslimah, bolehnya perempuan menjadi imam salat bagi laki-laki, penolakan hudud, persamaan hak waris laki-laki perempuan, pernikahan sejenis, dan lainnya. Baca: Luthfi Assyaukanie, "Gebrakan Amina Wadud", <http://Islamlib.com/keluarga/perempuan/gebrakan-amina-wadud/>. Diakses pada 23 Juli 2017, Pukul: 08.11 WIB); Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, Cet. 1, 1997), 178 dan 184;

rampasan perang kepada mereka.²¹ Sama halnya dengan tentara Muslim yang berhasil menguasai Syam, mereka meminta Abu 'Ubaidah bin al-Jarrah selaku komandan perang untuk membagi kota dan tanahnya untuk mereka.²² Ini juga yang diminta pasukan Muslim yang berhasil mengalahkan Imperium Romawi di Mesir, Zubair bin al-'Awwam (jubir pasukan) meminta kepada 'Amr bin al-Ash, komandan pasukan untuk membagi tanah hasil rampasan perang kepada para pasukan yang ikut perang.²³

Menghadapi situasi seperti itu, para komandan perang tidak serta merta langsung memutuskan perkara tersebut, namun menyerahkan masalah itu kepada Khalifah 'Umar. Akhirnya mereka semua mengirimkan surat kepada 'Umar yang berisikan persoalan ini. Setelah menerima surat tersebut, 'Umar mengumpulkan para sahabat dan mengajak mereka bermusyawarah terkait masalah ini. Hasilnya, muncul dua usulan: *pertama*, membagi tanah beserta isinya kepada para tentara yang turut berperang dan *kedua*, mengalokasikannya untuk kemaslahatan umat Islam. Pendapat terakhir inilah yang dipilih 'Umar untuk memutuskan persoalan pembagian tanah hasil penaklukan. Adapun teknis pelaksanaan dari keputusan ini adalah dengan mengembalikan tanah-tanah tersebut kepada penduduk setempat untuk dikelola, namun tanah tersebut dikenai pajak (*kharrâj*) dan tiap orangnya juga dikenai uang jaminan keamanan (*jizyah*). Harta yang berhasil dikumpulkan dari *kharrâj* dan *jizyah* itu kemudian digunakan untuk kemaslahatan umat Islam semua; baik yang ikut perang, anak cucu kaum Muslimin, dan juga generasi-generasi setelahnya.²⁴

Keputusan 'Umar ini diprotes oleh para tentara,²⁵ menurut mereka harta itu telah diberikan Allah kepada mereka berdasarkan surah al-Anfal: 41 dan riwayat bahwa Rasulullah SAW membagi tanah hasil rampasan perang dari Bani Nadhir dan Bani Quraidah kepada pasukan Muslim pada waktu itu. Karena belum puas dengan keputusan itu, para tentara akhirnya meminta 'Umar untuk kembali melakukan musyawarah. Akhirnya 'Umar mengadakan lagi musyawarah bersama kaum Muslimin (yang ikut perang) untuk membahas masalah tanah

²¹ Abu Yusuf, *Al-Kharrâj*, (Cairo: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, Cet.3, 1382 H), 24.

²² *Ibid.*, 26.

²³ Al-Baladzuri, *Futūḥ al-Buldân*, (Beirut: Maktabah al-Hilâl, 1988), 216.

²⁴ Abu Yusuf, *Al-Kharrâj*, 25.

²⁵ Dalam tentara ini terdapat para sahabat senior yang juga memprotes keputusan 'Umar, sahabat tersebut adalah Bilal bin Rabbah dan Zubair al-'Awwam. Abu 'Ubaid al-Qasim, *Kitâb al-Amwâl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2010), H.73-75

yang berhasil dikuasai. Mayoritas mereka berpendapat hendaknya tanah tersebut dibagi (untuk tentara). Sedangkan menurut 'Umar tetap pada keputusan awalnya. Akhirnya mereka semua berdiam diri hingga 2-3 hari. Kemudian 'Umar berkata:

“Saya telah mendapatkan argumen yang menguatkan pendapat saya, sesungguhnya Allah berfirman dalam surah al-Hasyr: 6-10, oleh karena itu, harta rampasan perang tersebut harus dibagi untuk mereka semua. Bagaimana mungkin harta rampasan perang itu hanya untuk kita bagikan kepada para balatentara saja, dan orang-orang selain mereka tidak kita beri?”²⁶

Pendapat 'Umar ini semakin kuat dengan kenyataan bahwa masalah yang didapatkan umat Islam lebih besar dengan tidak membagi tanah tersebut kepada tentara, namun dibiarkan dikelola penduduk setempat yang hasilnya kemudian digunakan untuk kepentingan umat Islam. Di antara masalah tersebut adalah banyaknya masyarakat yang berbondong-bondong masuk Islam, kekuatan tentara Muslim semakin kuat, kota-kota yang diduduki menjadi lebih kondusif dan aman karena penduduknya mendapatkan subsidi dari dana pengelolaan tanah tersebut.²⁷

Keterangan ini menunjukkan bahwa ijtihad 'Umar tentang tanah rampasan perang didasarkan pada tinjauan dan landasan berpikir yang tepat, sehingga akhirnya kaum Muslimin - atau paling tidak mayoritas kaum Muslimin - sepakat untuk tidak membagi tanah yang berhasil dikuasai tersebut hanya kepada bala tentara saja.²⁸

Dalam keputusannya, 'Umar tidak serta merta menolak perintah Allah (surah al-Anfal: 41 dan al-Hasyr: 6-10) dan hadis Nabi SAW. Jika dianalisis secara seksama, dalam al-Anfal: 41 dijelaskan hukum *ghanîmah*, bahwa bagian bala tentara perang adalah empat perlima

²⁶ Abu Yusuf, *Al-Kharrâj*, 26.

²⁷ Ini sebagaimana riwayat Abu Yusuf, bahwa di antara alasan 'Umar berpendapat seperti di atas adalah seperti yang beliau katakan dalam musyawarahnya dengan para sahabat, “Bukankah kalian mengetahui pentingnya daerah perbatasan? Daerah tersebut membutuhkan penjagaan para tentara. Bukankah kalian mengetahui kota-kota besar, seperti Syam, Jazirah, Kufah, Bashrah, dan Mesir? Kota-kota tersebut memerlukan tentara dan juga pemberian (subsidi) kepada penduduknya. Dari manakah mereka akan mendapatkan dana, jika tanah yang dikuasai tersebut hanya dibagi untuk tentara yang ikut dalam peperangan?” Mereka berkata, “Pendapatmu benar, dan sungguh tepat perkataan dan sikapmu. Jika daerah perbatasan dan kota-kota besar tidak ada bala tentara, lalu muncul kekuatan di tempat tersebut, maka orang-orang kafir akan kembali menguasai daerah tersebut.” Lihat: Abu Yusuf, *Al-Kharrâj*, 25-26.

²⁸ Muhammad Baltaji, *Manhaj 'Umar bin al-Khattâb fi al-Tasyrî'*, (Cairo: Dâr al-Salâm, Cet. 3, 1427 H), 116

dari harta yang berhasil diperoleh, dan seperlima sisanya menjadi hak Rasulullah SAW, kerabatnya, anak yatim, kaum Muslimin, dan ibnu sabil. Sedangkan dalam al-Hasyr: 6-10 dijelaskan hukum *al-fay'*, yang menjadi hak Allah, Rasul, kerabatnya, anak yatim, kaum Muslimin, ibnu sabil, Muhajirin, Anshar, dan generasi-generasi setelah mereka atau setiap Muslimin yang hidup pada setiap zaman.

Dari sini ada permasalahan yang perlu dibahas terlebih dahulu sebelum menyimpulkan analisis ini, yaitu; bagaimanakah hukum tanah yang berhasil direbut dengan cara perang menurut Islam? Apakah termasuk kategori *ganîmah* atau *fay'*? Untuk menjawab persoalan ini, maka perbuatan Rasul SAW dalam praktik menangani masalah ini merupakan patokan pertanyaan tadi. Tidak bisa dibantah bahwa sunah beliau merupakan representasi paling tepat dalam memahami al-Qur'an, karena wahyu selalu membimbingnya dalam proses memahami ayat-ayat al-Qur'an, sehingga tidak mungkin beliau melakukan kesalahan dalam memahami atau mempraktikkan ayat-ayat al-Qur'an.

Dalam sejarah, paling tidak ada enam peristiwa yang bisa dijadikan contoh rujukan untuk menganalisis praktik Rasul SAW dalam menangani tanah hasil rampasan perang. *Pertama*, pengepungan dan pengusiran Bani Nadhir. Pada peristiwa ini, Rasulullah membagikan tanah rampasan perang kepada kaum Muslimin.²⁹ *Kedua*, peperangan melawan Bani Quraidhah. Tanah rampasan perang diambil seperlimanya oleh Rasul, sisanya dibagikan kepada para tentara.³⁰ *Ketiga*, peperangan melawan Yahudi Khaibar. Harta dan tanah rampasan perang dibagikan sebagaimana harta *ganîmah*, namun tanah perkebunan kurma tetap dikelola orang Yahudi, dengan memberikan setengah hasilnya untuk kaum Muslimin.³¹ *Keempat*, kapitulasi penduduk Fidak. Pengelolaan tanah diserahkan kepada penduduk setempat, namun mereka harus menyetorkan separo hasilnya untuk kaum Muslim.³² *Kelima*, penaklukan Wadi al-Qura.

²⁹ Lihat: 'Abd al-Malik bin Hisyam, *Sîrah Ibn Hisyâm*, Jil. 4, (Beirut: Dâr al-Jail, Cet. 1, 1411 H), 146; Ibnu Jarir al-Thabari, *Târîkh al-Tabarî*, Jil. 2, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. 1, 1407 H), 58; Al-Baladzuri, *Futûh al-Buldân*, 28. Al-Qurthubi dan mufasir lainnya menjelaskan bahwa setelah kejadian ini turunlah surah al-Hasyr: 7-10, ayat yang menjelaskan tentang hukum fai. Lihat: Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qurân*, Juz 18, (Cairo: Dâr al-Kutub al-Misriyyah, Cet. 2, 1384 H), 10-11; Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qurân al-Azîm*, Juz 8, (Riyadh: Dâr al-T}ayyibah, Cet.2, 1420 H), 64

³⁰ al-Baladzuri, *Futûh al-Buldân*, 31.

³¹ 'Abd al-Malik bin Hisyam, *Sîrah Ibn Hisyâm*, Jil. 4, 308; al-Baladzuri, *Futûh al-Buldân*, 32; Abu Yusuf, *Al-Kharrâj*, 50-51.

³² 'Abd al-Malik bin Hisyam, *Sîrah Ibn Hisyâm*, Jil. 4, 326; al-Baladzuri, *Futûh al-*

Pengelolaan tanah sama seperti tanah Fidak.³³ *Keenam*, penaklukan Makkah. Dalam peristiwa ini Rasul membiarkan tanah tersebut tetap dimiliki penduduk Makkah.³⁴

Ketika data-data ini dibandingkan dengan kandungan surah al-Anfal dan al-Hasyr, maka dapat disimpulkan bahwa pengelolaan tanah hasil perang dalam Islam bukanlah ketetapan yang baku (*qat'iy*), ia bukan termasuk *ganîmah* maupun *fay'*, namun penetapan hukumnya dipasrahkan kepada mekanisme ijtihad. Ini sebagaimana penjelasan Muhammad Baltaji bahwa masalah tanah yang diperoleh pasca kemenangan perang tidak bisa dikategorikan sebagai masalah yang telah ditetapkan oleh syarak secara baku dengan dasar al-Qur'an dan praktik Rasulullah. Kesimpulan ini diambil setelah mempertimbangkan bahwa dalam sejarah para komandan perang tidak mau memutuskan status tanah tersebut, juga para sahabat yang segenerasi dengan Rasul berbeda pendapat dalam memutuskan status tanah yang seperti ini. Seandainya hukum perkara ini adalah baku tentu sahabat tidak akan berselisih di dalamnya, kemudian ditambah lagi kebijakan Rasul yang beragam dalam memutuskan status tanah yang seperti itu.³⁵

Menurut Imam Abu Hanifah dan para pengikutnya, serta pendapat Malikiyah, bahwa seorang pemimpin diberi kebebasan memilih antara membagi tanah hasil perang kepada para tentara, membiarkan dikuasai kaum musyrik namun mereka dikenai pajak tanah (*kharrâj*), atau tanah tersebut dikelola dan hasilnya dimanfaatkan untuk kepentingan semua kaum Muslimin.³⁶ Kalangan Hanabilah berpendapat, imam diberi hak pilih antara membaginya di antara para tentara atau mewakafkannya kepada kaum Muslimin.³⁷ Sedangkan Syafi'iyah berpendapat tanah hasil peperangan wajib dibagikan sebagaimana harta benda rampasan perang lainnya.³⁸ Perbedaan ulama

Buldân, 41; Ibnu Jarir al-Thabari, *Târîkh al-Tabarî*, Jil. 2, 138.

³³ al-Baladzuri, *Futûh al-Buldân*, 43

³⁴ Lihat: Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, Jil. 20, (Madinah: Mujamma' al-Malik al-Fahd, 1425 H), 574; Abu Bakar al-Jassas, *Ahkâm al-Qurân*, Jil. 5, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabi, 1405 H), 320; al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sultâniyyah*, (Cairo: Dâr al-H} adîts, T.Th.), 90.

³⁵ Muhammad Baltaji, *Manhaj 'Umar...*, 123-124; Abd al-Malik bin Hisyam, *Sîrah Ibn Hisyâm*, Jil. 5, 67.

³⁶ Muhammad al-Syaukani, *Nail al-Autâr*, Jil. 14, (Beirut: Dâr al-Jail, T.Th.), 388; Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, Jil.1, (Mesir: Mustafâ al-Babi al-Halabî, Cet.4, 1395 H), 402; Badruddin al-'Aini, *al-Binâyah Syarh al-Hidâyah*, Jil. 5, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, T.Th.), 686; Ibnu Juzai, *al-Qawânîn al-Fiqhiyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, T.Th.), 100.

³⁷ Ali bin Sulaiman al-Mardawi, *Al-Insâf fi Ma'rifat al-Râjih min al-Khulâf*, Jil.4, (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabi, T.Th.), 190.

³⁸ Muhammad bin Idris al-Syafi'iy, *Al-Umm*, Jil. 5, (Mansurah: Dâr al-Wafâ', Cet.1,

ini, sekali lagi menunjukkan bahwa perkara ini bukanlah perkara baku, namun mekanismenya diserahkan kepada pemimpin dengan mempertimbangkan masalah yang ada. Berdasarkan analisis ini, maka keputusan hukum yang dilakukan 'Umar dalam masalah tanah rampasan perang dibenarkan secara syarak dan tidak bertentangan sama sekali dengan teks al-Qur'an dan sunah Nabi SAW.

2. Menggugurkan Hukuman Pencurian

Ada empat peristiwa dalam kasus ini yang disebutkan oleh para ulama, yaitu, *pertama*, riwayat al-Sarkhasi, bahwasannya pada tahun itu (tahun paceklik) didatangkan kepada 'Umar, dua orang pencuri dengan tangan terikat dan bersamanya sepotong daging. 'Umar kemudian berkata kepada korban pencurian, "Sudikah kamu merelakan untamu yang bunting itu, karena aku tidak memotong tangan pencuri, yang mencuri kurma ketika masih dalam tandannya dan pada tahun (paceklik) ini?"³⁹ *Kedua*, pernah pada zaman 'Umar, anak-anak Hatib bin Abi Balta'ah mencuri unta seorang laki-laki Bani Mazinah. Oleh 'Umar, mereka kemudian dipanggil, dan mereka pun mengakui semua perbuatannya. Namun pada kasus ini 'Umar justru menyuruh bapak pelaku pencurian ini membayar denda dua kali lipat harga unta curian tersebut".⁴⁰

Ketiga, riwayat Imam Malik, bahwasannya 'Abdullah bin 'Amr al-Hadrami datang menghadap 'Umar dengan membawa seorang anak kecil. 'Abdullah lantas berkata, "Potonglah tangan anak ini, karena ia telah mencuri." 'Umar bertanya, "Apa yang dicurinya?" "Ia telah mencuri cermin istriku yang berharga enam puluh dirham", jawab 'Abdullah. 'Umar lantas memerintahkan, "Lepaskan dia, dan dia tidak berhak dipotong tangannya, karena pembantu kalian yang telah mencuri barang-barang kalian."⁴¹ *Keempat*, riwayat Abu Yusuf, bahwa ada seorang laki-laki telah mencuri barang dari baitulmal. Oleh Sa'ad, orang tersebut dilaporkannya kepada sang khalifah. Jawaban 'Umar atas aduan itu adalah bahwa laki-laki tersebut tidak dipotong tangannya.⁴²

2001), 298; Syamsuddin Muhammad al-Syarbini, *al-Iqnâ' fi Hal Alfâz Abi Syujâ'*, Jil. 2, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H), 275; Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, Jil. 1, 402-403.

³⁹ Syamsuddin al-Sarkhasi, *al-Mabsût*, Jil. 9, (Beirut: Dâr al-Fikr, Cet.1, 1421 H), 246.

⁴⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Jil. 3, (Cairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1388 H), 10.

⁴¹ Anas bin Malik, *al-Muwatta'*, Jil. 3, (Beirut: Ihya al-Turâs al-'Arabi, 1406 H), 398.

⁴² Abu Yusuf, *Al-Kharrâj*, 171.

Ada tiga alasan mengapa 'Umar tidak memberlakukan hukuman potong tangan bagi pencuri, pada empat peristiwa di atas. Tiga alasan tersebut dibangun berdasarkan hadis, *qiyâs*, dan *syubhat*. Dari hadis Nabi SAW yang diriwayatkan dari Makhul, dari Abu Umamah, beliau berkata, Rasulullah bersabda, "Tidak ada potong tangan pada masa paceklik."⁴³ Dari sini, keputusan 'Umar itu adalah mempraktikkan isi hadis tersebut secara harfiahnya.⁴⁴ Dalam kasus dua pencuri unta, beliau tidak menghukumnya, tapi justru menggugurkan hukuman keduanya. Karena pencurian tersebut dilakukan di saat kebutuhan pokok pada waktu itu sulit ditemukan karena sedang musim paceklik. 'Umar beralasan terjadinya aksi pencurian tersebut karena kondisi darurat, bukan karena bentuk *i'tidâ'* (pelanggaran).

Alasan kedua ditinjau dari *qiyâs*. Ibnu Qayyim mengatakan bahwa keputusan 'Umar menggugurkan hukuman potong tangan adalah murni karena *qiyâs* dan sesuai dengan kaidah syarak.⁴⁵ Orang yang mencuri dalam kondisi darurat, tidak mendapatkan hukum potong tangan, di-*qiyâs*-kan dengan firman Allah surah al-Baqarah: 173: "Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya." Al-Qurthubi menjelaskan bahwa kata "*al-Idṭirâr*" dalam ayat ini mempunyai dua pemaknaan; kondisi dipaksa oleh orang lain dan kondisi kelaparan yang sangat. Selanjutnya beliau mengatakan, mayoritas ulama dan fukaha memaknai ayat ini dengan kondisi kelaparan.⁴⁶ Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa "*al-Idṭirâr*" adalah *syubhat* yang sangat kuat guna digugurkannya hukum potong tangan.⁴⁷

Kemudian soal ukuran secukupnya dan tidak berlebihan dalam kondisi darurat, telah dijelaskan oleh Rasul dalam sabdanya, "Makanlah dan minumlah, jangan engkau ambil (barang tersebut)"

⁴³ Ilauddin 'Ali bin Hisamuddin al-Burhan Fauri, *Kanz al-'Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa Af'âl*, Jil. 5, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, Cet.5, 1401 H), 381; Abdur Rauf al-Munawi, *Faid al-Qadîr*, Jil. 6, (Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubrâ, Cet.1, 1356 H), 436. Hadis ini didaifkan oleh al-Albani. Muhammad Nasiruddin al-Albani, *Ṣaḥîḥ wa Da'îf al-Jâmi' al-Saghîr*, (Beirut: al-Maktabah al-Islâmiy, T.Th.), 1445.

⁴⁴ Al-Syirazi menjelaskan, apabila seseorang mencuri pada masa paceklik, maka perlu ada tinjauan (sebelum menghukumnya). Jika stok makanan ada, maka dijatuhi hukuman, karena dia tidak butuh dengan apa yang ia curi. Demikian juga sebaliknya. Ini sebagaimana riwayat, bahwa 'Umar mengatakan, "Aku tidak melaksanakan hukum potong tangan tahun ini." Lihat: Abu Ishaq Ibrahim al-Syirazi, *al-Muhadhdhab*, (Mesir: 'Isâ al-Ḥalabî, T.Th.), 282.

⁴⁵ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în*, Jil. 3, 10.

⁴⁶ Al-Qurthubi, *al-Jâmi'...*, Jil. 2, 225.

⁴⁷ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în*, Jil. 3, 10.

(HR. Ibnu Majah). Hadis ini mengisyaratkan bahwa dalam kondisi darurat, cukuplah kita mengambil atau memakan sesuatu yang bisa menghilangkan kondisi darurat itu, ketika situasi tersebut hilang, maka hilang pula kebolehan kita dalam mengambil atau memakan kepunyaan orang lain tersebut.

Kasus pencurian yang dilakukan anak-anak Hatib bin Abi Balta'ah, meskipun mencurinya tidak pada saat musim paceklik nasional (paceklik yang dirasakan oleh seluruh masyarakat), namun mereka menghadapi paceklik personal (diri mereka sendiri sangat butuh akan barang yang dicurinya), sehingga memaksa mereka mencuri. Kondisi ini sama seperti penjelasan Allah di atas, bahwa orang yang dalam kondisi darurat atau terpaksa untuk mempertahankan hidupnya, diperbolehkan memakan sesuatu yang haram. Ini semua menunjukkan bahwa ilat (alasan) antara kasus keduanya sama, yaitu kondisi terpaksa untuk mempertahankan hidup. Inilah alasan 'Umar kenapa tidak memberlakukan hukum potong tangan pada anak-anak Hatib. Alasan ini pulalah, yang semakin memperkuat ketepatan dan kebenaran keputusan 'Umar pada kasus pertama, dengan tidak menjatuhkan hukuman potong tangan.

Selain kedua alasan di atas, pada kasus-kasus pencurian itu juga terdapat beberapa syubhat di dalamnya, sehingga 'Umar tidak memberlakukan tindakan hukum potong tangan kepada para pencuri. Secara garis besar ada dua syubhat yang menyebabkan digugurkannya hukuman tersebut: 1) *Syibhu Milkin* dan 2) barang yang dicuri mudah rusak.

Pertama, *Syibhu Milkin*, yaitu barang tersebut sepertinya adalah haknya, meskipun pada kenyataannya bukan miliknya. Menurut penulis alasan ini digunakan oleh 'Umar pada semua kasus di atas. Beliau melakukan hal ini didasarkan pada hadis Rasulullah;

"Hindarkanlah (batalkanlah) had (hukuman) semampu kalian dari orang Islam. Karena lebih baik seorang imam (hakim) salah dalam memberikan ampunan, daripada ia salah dalam memberikan had. Jika kalian menemukan jalan keluar (alasan untuk menggugurkan had) bagi seorang Muslim, maka tahanlah untuk memberikan hukuman kepadanya."⁴⁸ Dalam riwayat lain disebutkan, "Hindarkanlah (batalkanlah) had dengan adanya syubhat, dan tahanlah dari membunuh orang Islam semaksimal kalian."⁴⁹

⁴⁸ HR. Al-Tirmidhi, Daruqutni, dari sahabat 'Aisyah. Lihat pula, Abu Yusuf, *al-Radd 'alâ Siyar al-'Auzâ'i*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, T.Th.), 50.

⁴⁹ Abu Bakar Ahmad bin Husain bin 'Ali al-Baihaqi, *Sunan al-Sughra*, Jil. 3, (Karachi:

Hal ini diperkuat dengan pernyataan 'Umar sendiri, bahwa orang yang dalam kondisi terpaksa, memiliki hak atas barang yang dibutuhkannya itu. Bahkan ia diperbolehkan mengambil hak itu dengan mengangkat senjata sekalipun (jalan kekerasan). Dan jika ia mati, dikarenakan dilarang mendapatkan hak ini, maka orang yang menyebabkan kematiannya harus dikenai diat.⁵⁰ Kemudian adanya *Syibhu Milkin* pada kasus pencurian di masa 'Umar sehingga dengan hal itu digugurkan had potong tangan, bisa dijelaskan sebagai berikut. Diriwayatkan suatu ketika Nabi Muhammad didatangi seseorang, seraya ditanya, "Wahai Rasulullah, apa yang tidak diperbolehkan untuk tidak memberikannya kepada orang lain? Beliau menjawab, "Air dan garam tidak boleh ditahan." (Harus diberikan kepada orang lain yang membutuhkan).⁵¹

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, Rasulullah bersabda, "Seorang tetangga tidak boleh melarang tetangganya yang lain menanam tumbuh-tumbuhan (meskipun) di pagar kepunyaannya."⁵² Diriwayatkan dari Abu Sa'id al-Khudri, Rasulullah juga bersabda, "Barangsiapa mempunyai kelebihan punggung (alat transportasi), maka seharusnya ia memberikan kelebihan itu kepada orang yang tidak memilikinya. Dan barangsiapa mempunyai kelebihan bekal, maka ia harus memberikannya kepada orang yang tidak memiliki bekal." Abu Sa'id selanjutnya berkata, "Kemudian Rasulullah menyebutkan beberapa barang yang tersebut di atas (air, api, dan lain-lain), sehingga kita tahu bahwa kita semua tidak memiliki hak terhadap kelebihan barang-barang itu."⁵³

Dalam riwayat 'Ali bin Abi Thalib, Rasulullah SAW bersabda,

"Bahwa Allah telah mewajibkan kepada orang-orang Muslim yang kaya untuk memberikan hartanya, untuk mencukupi kebutuhan primer orang-orang Muslim yang fakir. Karena orang-orang fakir tidak akan berjihad, jika mereka lapar dan tidak punya pakaian, yang penyebabnya adalah orang-orang kaya. Sehingga pastilah Allah akan memberikan balasan bagi orang-orang kaya itu balasan yang tiada tara, dan akan menyiksanya dengan siksa yang sangat pedih."⁵⁴

Jâmi'ah al-Dirâsah al-Islâmiyyah, Cet.1, 1410 H), 302; Muhammad al-Syaukani, *Nail al-Autâr*, Jil. 13, 12.

⁵⁰ Yahya bin Adam, *al-Kharrâj*, (Lahore: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, Cet.1, 1974), 135.

⁵¹ *Ibid.*, 132.

⁵² Riwayat Bukhari dan Muslim dari sahabat Abu Hurairah.

⁵³ Riwayat Muslim, Ahmad, dan Abu Dawud.

⁵⁴ al-Tabrani, *al-Mu'jam al-Ausat*, Jil. 4, (Cairo: Dâr al-Haramain, 1415 H), 48; al-Haitsami, *Mujma' al-Zawâid*, Jil. 4, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1412), 89.

Riwayat-riwayat ini merupakan alasan kuat bagi 'Umar sebagai landasan hukum dan berpikir dalam memutuskan perkara pada kasus-kasus di atas. Bahwa sudah menjadi hak seseorang yang sangat membutuhkan suatu barang untuk mengambil barang itu dari tangan pemiliknya. Hak yang dimaksud adalah *Syibhu Milkin* yang dapat menggugurkan had.

Dalam riwayat tersebut dijelaskan bahwa air, garam, dan api adalah barang milik bersama, seseorang tidak diperbolehkan menahannya (tidak memberikan kepada orang lain), apalagi pada kondisi darurat. Muhammad Baltaji menerangkan bahwa barang-barang yang sangat dibutuhkan manusia untuk menyambung hidupnya dikiaskan dengan kepemilikan air, di mana hukum asalnya adalah boleh dimiliki oleh setiap orang, karena ia merupakan kebutuhan primer yang harus dipenuhi. Orang yang mengambil hak orang lain untuk mempertahankan nyawanya diibaratkan dengan 'mencuri' air tadi. Mempertahankan nyawa adalah sesuatu yang paling penting,⁵⁵ bahkan memakan yang haram pun dibolehkan karenanya. Sehingga pada kasus-kasus pencurian di atas, yang sejatinya barang tersebut bukanlah milik pencuri, namun karena kondisi pencuri yang menghajatkan barang tersebut untuk menyambung hidupnya, maka pencuri itu mempunyai hak *Syibhu Milkin* pada barang itu.

Adapun *Syibhu Milkin* dalam kasus pembantu yang mencuri barang majikannya⁵⁶ dan pencuri harta baitulmal adalah sebagai berikut. Seorang pembantu mempunyai hak nafkah yang menjadi tanggungan majikannya dan pencuri harta baitulmal juga mempunyai hak atas harta tersebut. Apalagi jika ini diperkuat dengan kondisi yang mengharuskan melakukan pencurian tersebut.

Syubhat kedua adalah bahwa barang yang dicuri mudah rusak. Para ulama kalangan Hanafiyyah menjelaskan bahwa tidak ada hukum potong tangan pada pencurian barang yang mudah rusak.⁵⁷ Ini berdasarkan hadis Nabi Muhammad, "Tidak ada potong tangan

⁵⁵ Muhammad Baltaji, *Manhaj 'Umar...*, 219.

⁵⁶ Selain *Syibhu Milkin*, ada faktor lain yang menurut penulis menjadi landasan 'Umar tidak menghukum dengan potong tangan dalam kasus ini yaitu, pelaku pencurian sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Malik adalah seorang anak kecil (*ṣabiy*), sehingga ia tidak bisa diategorikan sebagai seorang pencuri.

⁵⁷ Nidzamuddin al-Balkhi, *al-Fatâwâ al-Hindiyah*, Jil. 2, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1411 H), 176; 'Ilauddin Abu Bakar bin Mas'ud al-Kasani, *Badâi' al-Ṣanâi' i fî Tartîb al-Syarâi'*, Jil. 15, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, Cet.2, 1406 H), 199.

karena (mencuri) buah-buahan dan tandan kurma.”⁵⁸ Berdasarkan zahir hadis ini, Abu Hanifah tidak mewajibkan potong tangan pada pencurian buah-buahan, baik buah tersebut disimpan atau tidak. Beliau juga mengiaskan hal ini dengan daging, susu, minuman, dan roti. Sedangkan mazhab lainnya (Malikiyyah dan Syafi’iyyah) berpendapat dipotong tangannya, jika barang-barang tadi berada di tempat penyimpanan.⁵⁹ Ibnu Humam dalam kitab *Fath al-Qadîr* mengatakan, “Tidak ada potong tangan pada pencurian barang yang mudah rusak, seperti susu, daging dan buah-buahan”⁶⁰

Jika kita menggunakan pendapat ini, maka ijtihad ‘Umar pada kasus pertama dan kedua, merupakan keputusan yang dibangun atas *qiyâs* bahwa barang-barang yang dicuri tersebut adalah barang yang mudah rusak. Kemudian diperkuat lagi dengan fakta bahwa barang itu tidak berada pada tempat penyimpanan yang aman. Karena unta pada kasus pertama berada di tempat umum, yakni tempat padang rumput pengembalaan.

Berdasarkan pemaparan ini, ijtihad yang dilakukan ‘Umar dibenarkan secara syarak, dan bukanlah bentuk dekonstruksi terhadap hukum al-Qur’an dan sunah. ‘Umar tidak menjatuhkan had potong tangan disebabkan memang tidak adanya alasan (*‘adam ‘illah*) untuk melakukan hal tersebut. Seandainya *‘illah* (sebab) had potong tangan terpenuhi pada kasus-kasus di atas, niscaya beliau akan melakukannya, sebagaimana beliau juga telah melakukan had potong tangan di luar kasus-kasus pencurian yang lain.⁶¹ Hukum had pencurian dalam Islam direalisasikan tatkala syarat-syarat pemberlakuan hukum ini terpenuhi. Bisa jadi, dalam satu masa yang sama, suatu hukum telah memenuhi syarat tersebut di satu tempat, sementara di tempat lain tidak demikian. Atau bisa jadi semua syarat untuk pemberlakuan hukuman itu tidak terpenuhi pada saat ini, tetapi terpenuhi pada masa yang akan datang.

⁵⁸ HR. Abu Dawud, Ibnu Majah, Tirmidhi, Ahmad, Nasa’i, dan Darimi.

⁵⁹ Al-Mubarakfuri, *Tuhfah al-Ahwadh*, Jil. 5, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, T.Th.), 8.

⁶⁰ Ibnu Humam, *Fath al-Qadîr*, Jil. 5, (Beirut: Dâr al-Fikr, T.Th.), 366.

⁶¹ Pada masa pemerintahannya, ‘Umar pernah menegakkan hukum potong tangan, salah satunya pada Ibnu Samrah, saudara laki-laki Abdurrahman bin Samrah. Dalam riwayatnya, Ibnu Abbas mengatakan “Aku bersaksi bahwa aku benar-benar melihat ‘Umar melaksanakan hukum potong tangan.” Diriwayat lain beliau juga pernah memotong tangan orang yang mencuri dengan alasan bahwa itu adalah takdir Allah. Lihat: al-Khatib al-Baghdadi, *al-Jâmi’ li Akhlâq al-Râwî*, Jil. 2, (Riyadh: Maktabah al-Ma’ârif, 1403 H), 69; ‘Abd al-Razzaq al-San’ani, *al-Musannif*, Jil. 10, (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, Cet.2, 1403 H), 187; Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jil. 2, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabi, Cet.3, 1397 H), 504; al-Qurthubi, *al-Jâmi’...*, Jil. 6, 160.

Penghentian Subsidi Zakat bagi *Mualaf Qulûbuhum*⁶²

Muhammad Baltaji menjelaskan, setelah kemenangan Islam di semenanjung Arab, ada sebagian musuh-musuh Islam yang selalu bergejolak untuk menebus nyawa keluarganya yang melayang di medan perang. Di samping itu, ada juga sekelompok orang yang berusaha untuk menghilangkan jauh-jauh keinginan itu jika mereka ini diberikan sesuatu berupa materi atau harta. Karenanya, pemberian harta kepada mualaf sebagai pelunak hati mereka, agar tidak terpikir oleh mereka untuk memusuhi Islam yang telah mengalahkan mereka, dan untuk menarik simpati mereka agar mau mengikuti dakwah baru ini. Karena jika hati mereka telah lunak, maka keinginan untuk dendam dan semisalnya, dengan sendirinya akan hilang.⁶³ Hal ini sebagaimana yang dikatakan salah satu dari mereka, yaitu Safwan bin Umayyah, "Rasulullah memberikanku sejumlah harta, padahal dia adalah orang yang paling aku benci. Dan kerena dia selalu memberikanku harta tersebut, maka jadilah ia orang yang paling aku cinta."⁶⁴ Adanya pembagian jatah atau pemberian harta seperti itu, di samping menguntungkan mereka (orang-orang non-Muslim), juga bermanfaat bagi Islam. Karena kebanyakan mereka adalah para pembesar dan pemimpin kaum, sedangkan kebanyakan pengikut agama baru ini adalah rakyat jelata dan hamba sahaya yang merindukan kebebasan, kemerdekaan, dan persamaan di bawah lindungan agama yang mengapresiasi hal tersebut.

⁶² Para ulama membagi mualaf qulubuhum dalam surah al-Taubah: 60 menjadi tiga macam kelompok, yaitu: *pertama*, orang-orang musyrik yang hatinya masih jauh dan asing dengan keislaman. Mereka diberi bagian dari harta dimaksudkan agar tidak menyakiti dan mengganggu orang Muslim, dan juga supaya bisa dimintai pertolongan bila ada yang ingin mengganggu orang Muslim. Hal ini juga dimaksudkan agar mereka tidak bersama-sama dan bersatu padu menyerang Islam yang baru saja tumbuh. *Kedua*, Orang-orang musyrik dari kalangan pembesar dan terhormat. Mereka ini dikhawatirkan bisa menimbulkan kembali permusuhan kepada Islam. Sebab itu, Rasulullah memberikan kembali bagian zakat dan berusaha mendekati mereka agar mau bergabung dan berjuang membela Islam, atau minimal frekuensi mereka dalam memusuhi Islam akan berkurang. Dan mereka pun tidak akan mengintimidasi atau menghalang-halangi kaumnya yang ingin memeluk Islam. *Ketiga*, orang-orang yang baru masuk Islam, yang imannya masih lemah dan yang dibenaknya masih tersimpan sisa-sisa materialisme yang dulu menjadi pujaan dalam hidupnya. Mereka diberi bagian zakat agar tidak kembali kepada kekafiran jika suatu saat terdesak kebutuhan ekonomi. Abu Bakar al-Jassas, *Ahḥâm al-Qurân*, Jil. 4, 324; Ibnu Humam, *Fath al-Qadîr*, Jil. 2, 259; Muhammad al-Syaukani, *Nail al-Awtâr*, Jil. 14, 230.

⁶³ Muhammad Baltaji, *Manhaj 'Umar...*, 148.

⁶⁴ Abu Bakar al-Jassas, *Ahḥâm al-Qurân*, Jil. 4, 325.

Strategi Rasulullah dengan memberikan bagian zakat kepada mualaf ternyata berdampak positif, terbukti dengan banyaknya para pembesar kabilah yang masuk Islam. Di antaranya adalah Mu'awiyah bin Abi Sufyan, Suhail bin 'Amr, dan Haris bin Hisyam.⁶⁵ Dari sini dapat dipahami, bahwa pemberian harta kepada para mualaf yang mayoritas merupakan para pembesar kaum di awal kebangkitan Islam, tujuannya berorientasi pada tiga hal yaitu: 1) untuk menarik simpati mereka agar mau masuk Islam, 2) tidak menyakiti kaumnya yang masuk Islam, dan 3) paling tidak mereka tidak memusuhi Islam. Karena kalau sampai para pembesar kaum ini tidak ditaklukkan hatinya, bisa jadi mereka akan kembali mengobarkan perlawanan terhadap Islam yang baru berkembang ini. Tentunya ini akan menghambat perkembangan Islam selanjutnya. Karenanya, apa yang dilakukan oleh Rasul SAW ini adalah sebuah tindakan preventif guna menghindari banyak musuh dalam rangka pengembangan dan penguatan Islam.

Sementara pada masa Abu Bakar, terdapat kisah mengenai dua mualaf⁶⁶ yang meminta bagian zakat dari khalifah berupa tanah sebagaimana Nabi SAW pernah memberikannya kepada mereka. Keduanya berkata, "Di tempat kami ada tanah-tanah kosong, yang masih menganggur dan tidak berfungsi. Bagaimana jika tanah itu anda berikan kepada kami?" Abu Bakar lantas menulis surat kepemilikan (sertifikat) untuk mereka, ketika itu 'Umar tidak ada di situ. Setelah mendapatkan persetujuan Abu Bakar, mereka lalu menemui 'Umar untuk menguatkan sertifikat itu. Namun ketika 'Umar mendengarkan isi surat tersebut, segera disahutnya surat itu dari tangan mereka dan dirobeknya surat itu, sembari berkata, "Dahulu Rasulullah menganggap kalian sebagai mualaf, saat itu Islam masih lemah dan pemeluknya masih sedikit, namun karena sekarang Allah telah menjadikan Islam besar dan kuat, maka pergilah kalian bekerja sebagaimana kaum Muslimin bekerja. Kebenaran adalah berasal dari Allah, barangsiapa yang mau beriman, maka berimanlah dan barangsiapa yang tidak mau beriman, maka kufurlah!" Akhirnya dengan menggerutu dan uring-uringan, mereka kembali menghadap Abu Bakar. Abu Bakar ternyata

⁶⁵ Ibnu Qutaibah, *Al-Ma'ârif*, (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Âmmah, Cet.2, 1992), 342.

⁶⁶ Mereka adalah 'Uyainah bin Hisn dan al-Aqra' bin Habis. Lihat: Ibnu Hajar al-Asqalani, *al-Iṣṣābah fī Tamayyuz al-Ṣaḥābah*, Jil. 4, (Beirut: Dâr al-Jail, 1412 H), 769; Ibnu Manzur, *Mukhtasar Târikh al-Dimasyq*, Jil. 5, (Damaskus: Dâr al-fikr, Cet. 1, 1402 H), 18; Ali Muhammad al-Salabi, *Faṣṣ al-Khitâb fī Sirah Ibn al-Khattâb*, (Mesir: Maktabah al-Ṣaḥābah, Cet.1, 1423 H), 86-87.

sepakat dengan pendapat 'Umar tersebut. Maka beliau kemudian menarik kembali apa yang telah diputuskannya. Melihat itu, mereka bertambah jengkel, sehingga berkata, "Yang menjadi khalifah itu anda ataukah 'Umar?" Spontan Abu Bakar menjawab, "Dia, jika ia mau."⁶⁷

Apa yang dilakukan 'Umar di atas dapat dibenarkan berdasarkan dua analisis berikut; pertama berdasarkan hakikat hukum zakat bagi mu'alaf dan kedua berdasarkan alasan 'Umar tidak memberikan subsidi zakat pada mereka. Terkait hakikat hukum zakat bagi mu'alaf, para ulama berselisih pendapat. Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah mengatakan bahwa mereka tetap mendapatkan bagian zakat dan tidak gugur bagian tersebut. Mayoritas ulama ini, sebagaimana riwayat Hanabilah, berpendapat bahwa bagian mereka terhenti ketika Islam berjaya dan kuat, karenanya mereka tidak diberikan pada sekarang ini (masa Ahmad bin Hambal), namun apabila pada suatu waktu mereka membutuhkan, maka mereka mendapatkan bagian zakat kembali.⁶⁸ Sedangkan kalangan Hanafiyyah berpendapat bagian mu'alaf telah gugur berdasarkan ijmak sahabat. Keputusan 'Umar terhadap mereka tidak ada seorang sahabat pun yang mengingkarinya.⁶⁹

Ibnu Qudamah tidak setuju dengan pendapat Hanafiyyah ini. Menurutnya, bagian zakat mu'alaf telah dijelaskan dalam al-Qur'an, sunah, dan riwayat-riwayat yang masyhur, bahwa Rasulullah memberikan bagian tersebut sampai beliau wafat.⁷⁰ Demikian pula Abu Ja'far al-Thabari, yang mengatakan bahwa meski Islam telah menjadi besar dan kuat, tidak menutup kemungkinan adanya kondisi-kondisi tertentu untuk memberikan zakat kepada mu'alaf, meskipun mereka adalah orang-orang berharta. Kerena tujuan dasar pemberian bagian ini adalah untuk menolong atau membantu Islam dan menjadikannya kuat, serta untuk menarik simpati mereka agar mau turut serta membantu pergerakan Islam.

Selanjutnya alasan 'Umar tidak memberikan zakat kepada para mu'alaf karena Islam pada saat itu telah kuat dan besar, sehingga tidak membutuhkan mereka lagi mengindikasikan bahwa orang-orang tersebut sudah tidak layak disebut sebagai mu'alaf dan tidak berhak menyandang status itu. Ini sebagaimana pernyataan Abu Bakar

⁶⁷ Abu Yusuf Ya'qub al-Fasawi, *al-Ma'rifah wa al-Târîkh*, Jil. 3, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, T.Th.), 309.

⁶⁸ Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, Jil. 7, (Beirut: Dâr al-Fikr, Cet.1, 1402 H), 319.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, Jil. 2, 525.

al-Jassas, bahwa Abu Bakar tidak mengingkari keputusan ‘Umar, karena Abu Bakar mengerti alasan yang menjadi dasar pendapat ‘Umar. Dan Abu Bakar merasa diingatkan, bahwa bagian para mualaf adalah disesuaikan dengan situasi dan kondisi Islam itu sendiri, yaitu diberikan di saat jumlah pemeluk Islam sedikit dan yang menjadi mayoritas adalah orang-orang kafir.⁷¹ Menurut Akmaluddin al-Babarti, tujuan diberikannya bagian zakat untuk mualaf pada zaman Nabi adalah demi tercapainya kemenangan dan kejayaan Islam, karena pada waktu itu Islam sedang lemah dan dalam hegemoni orang-orang kafir. Namun tatkala keadaan telah berubah, dengan bertambah kuatnya Islam, maka yang terjadi adalah sebaliknya.⁷²

Ibnu Humam mengatakan bahwa tujuan pemberian zakat kepada mualaf adalah demi tercapainya kemenangan dan kejayaan kaum Muslimin. Pemberian itu di masa Rasulullah hanyalah sebagai premis minor, sedangkan premis mayornya adalah banyaknya jumlah orang-orang Islam. Dengan kata lain, jika para mualaf diperhatikan, maka akan menambah jumlah dan kekuatan Islam, dan jika kekuatan Islam bertambah, maka makin mudah meraih kemenangan. Logikanya kalau kemenangan dan kejayaan sudah teraih, mengapa harus kembali ke proses awal?⁷³ Maka, keputusan ‘Umar tidak memberikan bagian zakat kepada mualaf pada masa Abu Bakar dan juga masanya, bukanlah suatu bentuk pembatalan ketentuan-ketentuan yang ada dalam al-Qur’an maupun sunah, melainkan ini merupakan implementasi syariat sesuai dengan *maqâsid*-nya, yaitu tercapainya kemenangan dan kejayaan Islam. Ketika *maqâsid* ini tercapai, maka pemberian kepada mereka pun dihentikan. Sebaliknya, apabila hal ini belum tercapai dan dalam mencapainya perlu memberikan bagian zakat kepada mualaf, maka pelaksanaan hukum zakat kepada mereka pun berjalan kembali. Intinya, ada perbedaan mendasar antara membatalkan nas syariat dengan menghentikan sementara pengamalannya sampai ditemukan kembali segala perlengkapannya. Dan yang dilakukan ‘Umar adalah penghentian sementara, bukan pembatalan.

⁷¹ Abu Bakar al-Jassas, *Ahkâm al-Qurân*, Jil. 4, 325.

⁷² Beliau menganalogikannya dengan seseorang diperbolehkan tayamum apabila tidak ada air, namun ketika kondisi berubah dengan didapatinya air, maka hukum pertama gugur, dan wajib bagi orang tersebut menggunakan air untuk bersuci, karena air tersebut akan menghantarkannya pada maksud yang diinginkan (suci), namun hal itu bukan berarti menghapus hukum yang pertama (tayamum). Lihat: Muhammad al-Babarti, *al-‘Inâyah Syarh al-Bidâyah*, Jil. 2, (Beirut: Dâr al-Fikr, T.Th.), 260.

⁷³ Ibnu Humam, *Fath al-Qadîr*, Jil. 2, 260-261.

Penutup

Berdasarkan studi analisis terhadap tiga ijtihad 'Umar di atas, maka jelaslah bahwa ijtihad tersebut adalah bentuk implementasi syariat yaitu berlaku-tidaknya hukum tersebut pada zamannya dan bukan bentuk dekonstruksi atau pembatalan terhadap syariat yang telah ditetapkan oleh nas al-Qur'an maupun sunah. Ini semua dimaksudkan 'Umar untuk mewujudkan *maqâṣid al-syarîah*, yaitu mendatangkan maslahat dan menolak kerusakan (mafsadah) bagi manusia pada saat itu. Landasan utama 'Umar dalam menetapkan ijtihad selalu dikorelasikannya dengan dalil-dalil syariat dengan menjadikan *maqâṣid al-syarîah* sebagai tujuan akhir. Dalam mewujudkan masalahat tersebut, 'Umar meletakkan peran rasio berada di bawah kepatuhan dan ketundukannya terhadap al-Qur'an dan sunah. 'Umar juga menerapkan sistem syura dalam menetapkan ijtihadnya dan tidak semata-mata pendapat pribadi, terlebih jika persoalan tersebut adalah masalah baru dan pelik yang belum ada contoh kasus penyelesaiannya pada zaman Rasulullah.

Analisis ini sekaligus sebagai jawaban atas alasan dan produk pemikiran Muslim kontemporer yang menjadikan ijtihad 'Umar sebagai pembenaran gagasan mereka bahwa teks al-Qur'an adalah sebuah produk realitas. Padahal Islam adalah agama wahyu, yang setiap syariatnya pasti mengandung tujuan untuk kemaslahatan, baik yang diketahui ataupun tidak diketahui oleh manusia. Jika kemaslahatan dihasilkan melalui realitas, sementara setiap orang dan tempat memiliki realitas yang berbeda-beda, maka Islam bukan lagi agama wahyu. Karena realitas itu relatif, sementara wahyu tidak.[]

Daftar Pustaka

- Abdalla, Ulil Abshar. "Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam", *Kompas*, 18/11/2002.
- Abu Yusuf. 1382 H. *Al-Kharrâj*. Cairo: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, Cet.3.
- _____. T.Th. *al-Radd 'alâ Siyar al-'Auzâ'i*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. T.Th. *Mafhûm al-Naṣṣ: Dirâṣah fi 'Ulûm al-Qurân*. Mesir: Haiah al-Miṣriyah al-Âmmah.
- Al-'Aini, Badruddin. T.Th. *al-Binâyah Syarḥ al-Hidâyah*, Jil. 5. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Al-Albani. Muhammad Nasiruddin. T.Th. *Ṣaḥîḥ wa Da'îf al-Jâmi' al-Ṣaghîr*. Beirut: al-Maktabah al-Islâmiy.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. 1412 H. *al-Iṣâbah fî Tamyiz al-Ṣaḥâbah*, Jil. 4. Beirut: Dâr al-Jail.
- Alma'arif. 2016. "Kesadaran Hermeneutik dalam Membaca Teks: Model Ijtihad 'Umar ibn al-Khattab", *al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XIII, No.2, Juli-Desember 2016. Surakarta: IAIN Surakarta.
- Armayanto, Harda., Maria Ulfa. 1434/2013. "Dekonstruksi Syari'ah dalam Pernikahan Muslimah dengan non-Muslim", *Jurnal Ijtihad*, Volume 7 Nomor 2, Sya'ban. Ponorogo: Fakultas Syariah, Institut Studi Islam Darussalam Gontor.
- Assyaukanie, Luthfi. (Ed.). 2002. *Wajah Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal.
- _____. "Gebrakan Amina Wadud", <http://Islamlib.com/keuarga/perempuan/gebrakan-amina-wadud/>. Diakses pada 23 Juli 2017, Pukul: 08.11 WIB
- Al-Babarti, Muhammad. T.Th. *al-'Inâyah Syarḥ al-Bidâyah*, Jil. 2. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Baghdadi, al-Khatib. 1403 H. *al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwî*, Jil. 2. Riyadh: Maktabah al-Ma'ârif.
- Al-Baihaqi, Abu Bakar Ahmad bin Husain bin 'Ali. 1410 H. *Sunan al-Sughra*, Jil. 3. Karachi: Jâmi'ah al-Dirâsah al-Islâmiyyah, Cet.1.
- Al-Baladzuri. 1988. *Futûḥ al-Buldân*. Beirut: Maktabah al-Hilâl.
- Al-Balkhi, Nidzamuddin. 1411 H. *al-Fatâwâ al-Hindiyah*, Jil. 2. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Baltaji, Muhammad. 1427 H. *Manhaj 'Umar bin al-Khattâb fî al-Tasyrî'*. Cairo: Dâr al-Salâm, Cet. 3.
- Al-Fasawi, Abu Yusuf Ya'qub. T.Th. *al-Ma'rifah wa al-Târîkh*, Jil. 3. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Fauri, Ilauddin 'Ali bin Hisamuddin al-Burhan. 1401 H. *Kanz al-'Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa Af'âl*, Jil. 5. Beirut: Muassasah al-Risâlah, Cet.5.
- Al-Haitsami. 1412 H. *Mujma' al-Zawâid*, Jil. 4. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Ibnu Anas, Malik. 1406 H. *al-Muwatta'*, Jil. 3. Beirut: Ihya al-Turâts al-'Arabi.
- Ibnu Adam, Yahya. 1974. *al-Kharrâj*. Lahore: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, Cet.1.

- Ibnu Hisyam, 'Abd al-Malik. 1411 H. *Sîrah Ibn Hisyâm*, Jil. 4. Beirut: Dâr al-Jail, Cet. 1.
- Ibnu Humam. T.Th. *Fath al-Qadîr*, Jil. 5. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Ibnu Juzai. T.Th. *al-Qawânîn al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Ibnu Katsir. 1420 H. *Tafsîr al-Qurân al-Azîm*, Juz 8. Riyadh: Dâr al-Ṭayyibah, Cet.2.
- Ibnu Manzur. 1402 H. *Mukhtaṣar Târîkh al-Dimasyq*, Jil. 5. Damaskus: Dâr al-fikr, Cet. 1.
- Ibnu Qudamah. 1402 H. *al-Mughnî*, Jil. 7. Beirut: Dâr al-Fikr, Cet.1.
- Ibnu Qutaibah. 1992. *Al-Ma'ârif*. Kairo: al-Haiah al-Misriyyah al-'Âmmah, Cet.2.
- Ibnu Rusyd. 1395 H. *Bidâyah al-Mujtahid*, Jil.1. Mesir: Mustafâ al-Babi al-Halabî, Cet.4.
- Ibnu Taimiyah. 1425 H. *Majmû' al-Fatâwâ*, Jil. 20. Madinah: Mujamma' al-Malik al-Fahd.
- Al-Jassas, Abu Bakar. 1405 H. *Ahḳâm al-Qurân*, Jil. 5. Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabi.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. 1388 H. *I'lâm al-Muwaqqi'în*, Jil. 3. Cairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah.
- Al-Kasani, Ilauddin Abu Bakar bin Mas'ud. 1406 H. *Badâi' al-Ṣanâi'i fî Tartîb al-Syarâi'*, Jil. 15. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, Cet.2.
- Madjid, Nurcholis. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, Cet. 1.
- Mas'adi, Ghufron A. 1997. *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, Cet. 1.
- Mawardi, Ahmad Imam. 2010. *Fiqh Minoritas*. Yogyakarta: LKIS, Cet.1.
- Al-Mardawi, Ali bin Sulaiman. T.Th. *Al-Insâf fî Ma'rifat al-Râjih min al-Khilâf*, Jil. 4. Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabi.
- Al-Mawardi. T.Th. *al-Ahḳâm al-Sultâniyyah*. Cairo: Dâr al-Hadîts.
- Al-Mubarakfuri. T.Th. *Tuhfah al-Aḥwadh*, Jil. 5. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Munawi, Abdur Rauf. 1356 H. *Faid al-Qadîr*, Jil. 6. Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubrâ, Cet.1.
- Mutaqin, Zezen Z. "Menyegarkan Kembali Pintu Ijtihad", <http://islamlib.com/kajian/fikih/menyegarkan-kembali-pintu-ijtihad/>, diakses pada 06 Juli 2017, pukul: 09.15 WIB.

- Al-Na'im, Abdullahi Ahmed. 1994. *Dekonstruksi Syariah*. Jogjakarta: LkiS, Cet.1.
- Nasution, Harun. 1416 H. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, Cet. 5.
- _____. 1985. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, Cet. 5.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. 2007. *Dirâsah fî Fiqh Maqâşid al-Syarî'ah*. Cairo: Dâr al-Syurûq, Cet. 3.
- Al-Qasim, Abu 'Ubaid. 2010. *Kitâb al-Amwâl*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Qurthubi. 1384 H. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qurân*, Juz 18. Cairo: Dâr al-Kutub al-Misriyyah, Cet. 2.
- Rachman, Budhy Munawar. 2011. *Islam dan Liberalisme*. Jakarta: Friedrich Nauman Stiftung, Cet.1.
- Rahman, Fazlur. 1965. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.
- Sabiq, Sayyid. 1397 H. *Fiqh al-Sunnah*, Jil. 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabi, Cet.3.
- Al-Salabi, Ali Muhammad. 1423 H. *Faş al-Khitâb fî Sîrah Ibn al-Khattâb*. Mesir: Maktabah al-Şahâbah, Cet.1.
- Al-San'ani, 'Abd al-Razzaq. 1403 H. *al-Muşannif*, Jil. 10. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, Cet.2.
- Al-Sarkhasi, Syamsuddin. 1421 H. *al-Mabsût*, Jil. 9. Beirut: Dâr al-Fikr, Cet.1.
- Al-Syafi'iy, Muhammad bin Idris. 2001. *Al-Umm*, Jil. 5. Mansurah: Dâr al-Wafâ', Cet.1.
- Al-Syarbini, Syamsuddin Muhammad. 1415 H. *al-Iqnâ' fî Ḥal Alfâz Abî Syujâ'*, Jil. 2. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Syaukani, Muhammad. T.Th. *Nail al-Autâr*, Jil. 14. Beirut: Dâr al-Jail.
- Al-Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim. Abu Ishaq Ibrahim. *al-Muhadhdhab*. Mesir: 'Isâ al-Ḥalabî, T.Th.
- Al-Tabrani. 1415. *al-Mu'jam al-Ausat*, Jil. 4. Cairo: Dâr al-Haramain.
- Al-Thabari, Ibnu Jarir. 1407 H. *Târîkh al-Tabarî*, Jil. 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. 1.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2010. *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis, dan Kolonialis*. Ponorogo: CIOS-ISID-Gontor, Cet.2.