



Telaah Atas Ijtihad Umar Bin Khaṭṭab Perspektif *Maqāṣid Al-Syarī'ah*

Study of Umar Bin Khaṭṭab's Ijtihad Perspective of Maqāṣid Al-Syarī'ah

Amir Sahidin

STAI Darul Qalam, Tangerang

Correspondence: amirsahidin42003@mhs.unida.gontor.ac.id

Abstract

In the course of Islamic law, there were several issues of muamalat that were not found in law at the time of the Prophet, so the companions made ijtihad to find them. In fact, not infrequently the laws set by the companions seemed to contradict the teachings of the Prophet. As ijtihad was carried out by Umar bin Khaṭṭab in several ways such as: aborting the had punishment for adulterers, aborting the punishment for cutting off the hands of thieves, stopping giving zakat to *mu'allaf*, not dividing spoils of war between Muslim soldiers. Regarding some of these ijtihad, many people praised Umar's intelligence in grounding Islamic law. However, there are also some scholars who make Umar the pioneer of sharia deconstruction. This article attempts to examine Umar's ijtihad with the *maqāṣid al-syarī'ah* approach. Through research of the type of library research with a descriptive-analytic approach, it can be concluded that Umar's ijtihad in some of the above cases did not actually deconstruct Islamic law, but because of his intelligence and foresight in seeing the factors that could hinder the implementation of these lawsuits. Umar bin Khaṭṭab saw the *naṣ* textually and contextually in a balanced way, without annulling the existing *naṣ*.

Keywords: Ijtihad, Contextualization, Liberalization, Umar bin Khaṭṭab

Abstrak

Dalam perjalanan hukum Islam, ada beberapa masalah muamalat yang tidak ditemukan hukumnya pada masa Rasulullah, sehingga para sahabat berijtihad untuk menemukannya. Bahkan tidak jarang hukum yang ditetapkan para sahabat seakan bertentangan dengan ajaran Rasulullah. Sebagaimana ijtihad yang dilakukan Umar bin Khaṭṭab dalam beberapa hal seperti: menggugurkan hukuman had bagi pezina, menggugurkan hukuman potong tangan bagi pencuri, menghentikan pemberian zakat bagi *mu'allaf*, tidak membagi harta rampasan perang kepada tentara Muslim. Terhadap beberapa ijtihad tersebut, banyak kalangan memuji kecerdasan Umar dalam membumikan syariat Islam. Namun, ada juga beberapa sarjana yang menjadikan Umar sebagai pelopor dekonstruksi syariat. Artikel ini berusaha menelaah ijtihad Umar tersebut dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*. Melalui penelitian berjenis *library reseach* dengan pendekatan deskriptif-analisis dapat disimpulkan, ijtihad Umar dalam beberapa kasus di atas sejatinya tidak mendekonstruksi syariat Islam, melainkan karena kecerdasan dan kejeliannya dalam melihat faktor-faktor yang dapat menghalangi terlaksananya tuntutan hukum tersebut. Umar bin Khaṭṭab melihat *naṣ* secara tekstual dan kontekstual secara seimbang, tanpa menganulir *naṣ* yang ada.

Kata Kunci: Ijtihad, Kontekstualisasi, Liberalisasi, Umar bin Khaṭṭab

1. PENDAHULUAN

Para Sahabat adalah generasi paling paham tentang hukum Islam karena mereka berinteraksi langsung dengan Rasulullah Saw; belajar bersama beliau, melihat bagaimana turunnya wahyu dan bagaimana Rasulullah menerapkan wahyu tersebut (Rabi'ah, 2002). Mereka juga sangat berjasa dalam mentransformasikan syariat Islam kepada generasi berikutnya (Sahidin, 2022b). Oleh karenanya, Rasulullah Saw—dalam beberapa hadisnya—memuji mereka dan menyeru kepada kaum Muslimin agar berpegang teguh kepada sunnahnya dan sunnah khulafa al-Rasyidin, “*Hendaklah kalian berpegang teguh dengan ajaranku dan juga ajaran khulafa al-Rasyidin yang mendapatkan petunjuk, gigitlah dengan geraham (genggamlah dengan kuat)*” (Dawud, n.d; Al-Tirmīdhī, 1998). Juga sabdanya, “*Ikutilah dua orang setelahku: Abu Bakar dan Umar*” (Ibn Hanbal, 2001).

Dalam perjalanannya, ada beberapa permasalahan agama, terutama dalam bidang mu'amalah, yang tidak ditemukan di masa Rasulullah, Muhammad Saw (Rahman et al., 2021), sehingga para Sahabat berijtihad untuk menemukan hukumnya. Bahkan ada beberapa hukum yang sudah diterapkan pada masa Nabi Saw ‘dianggap’ tidak relevan pada masa berikutnya. Demikian ini seperti apa yang dilakukan Umar bin Khaṭṭab dengan beberapa ijtihadnya, misalnya: menggugurkan hukuman potong tangan bagi pencuri, menggugurkan had bagi pezina, tidak membagi harta rampasan perang kepada tentara Muslim, dan menghentikan pemberian zakat bagi *mu'allaf*. Terhadap beberapa ijtihad tersebut, banyak kalangan yang memuji ketajaman dan kecerdasan Umar dalam membumikan syariat Islam dalam bingkai *maqāṣid al-syarī'ah* (Al-Baltaji, 1970; Imarah, 2006). Namun, ada juga beberapa sarjana yang menjadikan Umar sebagai pelopor dekonstruksi syariat Islam, dalam arti menundukkan teks terhadap realitas (Al-Na'im, 1994). Oleh karena itu, artikel ini berusaha mendudukan posisi ijtihad Umar di tengah tarik ulur dua kubu di atas dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Sejauh penelusuran penulis terkait artikel terdahulu, ditemukan beberapa kajian membahas ijtihad Umar bin Khaṭṭab. Di antara kajian tersebut ada yang fokus membahas ijtihad Umar dari sisi sosio-historis (Abdad, 2014); prespektif hukum progresif (Fitra, 2016); implementasi syariah (Ridwan, 2017); hermeneutika (Rohman, 2019); ontologi keadilan (Ahsan Dawi Mansur, 2021); dan lain-lainnya (Khairatun Hisan, 2020; Abbas, 2014). Akan tetapi sejauh penelusuran itu juga, penulis belum mendapati pembahasan secara khusus tentang ijtihad Umar perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*. Sehingga artikel ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang benar terkait kontekstualisasi ijtihad Umar bin Khaṭṭab, khususnya pada beberapa ijtihadnya yang seakan mendekonstruksi syariat Islam dengan menganulir teks *nas syar'i*.

2. METODE

Metode yang digunakan dalam penelitian ini berjenis penelitian *library research* atau penelitian kepustakaan (Pramono & Sahidin, n.d.). Untuk menganalisis data, penelitian ini menggunakan *content analysis* atau analisis secara langsung pada deskripsi pembahasan buku referensi baik primer ataupun sekunder, dengan mengkajinya secara kritis, menganalisisnya dan mengolahnya guna menangkap pesan implisit yang terdapat di dalamnya (Tobroni, 2003). Selain kedua hal itu, penelitian ini memiliki sifat deskriptif-analisis (Sahidin, 2021b).

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

3.1. Kontekstualisasi dan Liberalisasi Hukum Islam

Para ulama sepakat bahwa syariat memiliki *maqāṣid* mulia untuk menjaga kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat secara bersamaan (Sahidin, 2021c). Baik kemaslahatan tersebut bersifat *darūriyat* (primer), *ḥājīyāt* (sekunder) ataupun *taḥṣīniyāt* (tersier) (Al-Ghazālī, 1993; Al-Shāṭibī, 1997; 'Āshūr, 2011). Semuanya merupakan tiga dasar utama yang menjadi tiang syariat Islam (Rahman et al., 2021). Al-Shatibi menerangkan bahwa ketiga kaidah ini tidak diragukan lagi ketetapannya dalam agama bagi seorang yuris yang hendak melakukan ijtihad dan semuanya dianggap sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* (Al-Shāṭibī, 1997). Untuk merealisasikan *maqāṣid al-syarī'ah* tersebut, seorang yuris tidak mungkin hanya

berpatokan dengan teks kemudian menerapkannya secara serampangan, akan tetapi diperlukan pemahaman yang benar terhadap kondisi dan realitas saat itu, sehingga teks tersebut dapat terealisasi sesuai tujuan yang Allah kehendaki (Sahidin, 2022a). Terkait hal ini, Ibn Qayyim pernah mengatakan:

“Janganlah anda terlalu tepaku pada teks-teks yang terdapat dalam kitab-kitab sepanjang umur anda. Jika ada seorang datang kepadamu dari luar daerah lalu menanyakan tentang suatu hukum, maka janganlah anda memberlakukan hukum menurut tradisi anda, tetapi tanyakan lebih dahulu tradisinya, baru kemudian anda putuskan dengan pertimbangan tradisi dia dan bukan menurut tradisi anda atau atas dasar kitab-kitab anda. Menurut ulama, ini cara yang benar dan jelas. Jika anda jumud, maka anda telah sesat dan tidak memahami maksud para ulama dan generasi awal (*al-salaf*)” (Al-Jauziyyah, 1991)

Senada dengan ungkapan Ibn Qayyim di atas, Ibn Asyur juga menerangkan, “Apabila pemahaman terhadap *naṣ-naṣ syar’i* hanya digali dari segi zahir dan secara harfiah saja, niscaya akan menyempitkan cakupan maknanya dan sedikit kontribusinya. Namun, apabila pemahaman itu diambil dengan memperhatikan ‘illah dan *maqāṣid*-nya, niscaya *naṣ-naṣ* tersebut akan menjadi sumber pengetahuan yang tidak akan pernah hilang maknanya. Maka, terbukalah pintu penalaran analogis (*al-qiyās*), dan pembahasan tentang hukum *syar’i* ini akan berlaku secara alami untuk merealisasikan *maqāṣid al-syarī’ah*, yaitu mewujudkan maslahat dan menolak mufsadat.” (Al-Raisūnī, 1995) Oleh karena itu, Imam al-Juwaini mengatakan, “Siapa yang tidak memahami dalam perintah dan larangan terdapat berbagai macam tujuan yang hendak diraih, maka ia tidak memiliki kemampuan (*baṣīrah*) berkaitan dengan penerapan syariat” (Al-Juwaini, 1997). Semua ini menunjukkan betapa urgennya melihat konteks, kondisi dan realita yang ada.

Kesadaran tentang pentingnya melihat konteks ini pun tidak hanya dirasakan oleh para ulama di atas, melainkan juga datang dari cendekiawan “Islam” (Sahidin, 2022c). Mereka menyakini perlunya mengembangkan ijtihad dengan tidak hanya menggunakan pendekatan teks, melainkan juga kontekstual (Zaid, n.d.; Mawardi, 2010). Namun demikian, terkadang mereka terlalu berlebihan dalam menggunakan dan menalar konsepsi *maqāṣid al-syarī’ah* ini, sebagaimana ungkapan Ulil Abshar dkk, “*Maqāṣid al-syarī’ah* adalah sumber dari segala sumber hukum dalam Islam, termasuk sumber dari al-Qur’an itu sendiri. Jika ada ketentuan hukum (syariat) yang bertentangan dengan *maqāṣid al-syarī’ah*, ketentuan itu batal dan harus dibatalkan demi logika *maqāṣid al-syarī’ah*” (Abd Muqsih Ghazali, Luthfi Assaukanie, 2009) Jika penalarannya seperti ini, akan terjadi dekonstruksi syariah secara besar-besaran atas nama *maqāṣid al-syarī’ah*, dengan dalih syariah tersebut sudah tidak relevan dengan konteks hari ini, seperti kewajiban memakai jilbab, warisan 1;2, hudud, kisas, rajam, ‘iddah dan seterusnya (Abdalla, 2002; Al-Jabiri, 1996; Hammad, 1996; Muhsin, 1994; Ghazali, 2005).

Namun demikian, mereka seakan mendapat kebenaran atas “ijtihad” tersebut dengan ijtihad yang pernah dilakukan oleh Umar bin Khaṭṭab. Ijtihad dimaksud seperti menggugurkan hukuman had bagi pezina, menggugurkan hukuman potong tangan bagi pencuri, menghentikan pemberian zakat bagi *mu’allaf* dan tidak membagi harta rampasan perang kepada tentara Muslim. Padahal dalam perkara-perkara tersebut, menurut mereka, telah ada *naṣ*-nya secara langsung, sedangkan apa yang dilakukan Umar justru tidak memberlakukan hukum *naṣ* tersebut. Dari sini mereka menyimpulkan bahwa dekonstruksi syariah berdasarkan maslahat dibolehkan karena telah dicontohkan Umar bin Khaṭṭab (Al-Na’im, 1994).

Oleh sebab itu, penulis akan menelaah lebih dalam tentang ijtihad Umar bin Khaṭṭab terhadap empat perkara tersebut dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī’ah*. Dari artikel ini diharapkan dapat diketahui, bagaimana manhaj atau kontekstualisasi Umar dalam kasus-kasus tersebut? Beiringan dengan hal itu, akan diketahui, apakah Umar bin Khaṭṭab mendekonstruksi syariah dengan menganulir *naṣ* atau tidak?.

3.2. Analisis Ijtihad Umar bin Khaṭṭab

Umar bin Khaṭṭab merupakan sahabat senior dan mujtahid mutlak. Sehingga banyak sekali ijtihad yang telah dilakukannya, akan tetapi penulis hanya akan membahas empat ijtihadnya yang seakan menganulir teks *naṣ* karena tidak sesuai dengan konteks dan maslahat pada saat itu. Keempat ijtihad tersebut adalah terkait masalah menggugurkan had bagi pelaku

pezina, menggugurkan hukuman potong tangan bagi pencuri, menghentikan pemberian zakat bagi *mu'allaf* dan tidak membagi harta rampasan perang kepada tentara Muslim. Adapun penjelasannya adalah sebagai berikut:

Pertama: Menggugurkan Hukuman Had Zina

Tentang had zina, Rasulullah SAW menjelaskan dengan tegas hukuman bagi pelakunya. Pelaku perawan dan jejak yang berzina, hukumannya adalah dera sebanyak seratus kali dan diasingkan selama setahun. Sedangkan janda dan duda (telah menikah) hukumannya adalah rajam (Al-Naisaburi, n.d.). Selain itu, hukum tersebut juga dikuatkan dengan praktek Rasulullah terhadap pelaku pezina (Al-Bukhari, 1422). Namun demikian, dalam beberapa kasus, Umar sebagai khalifah pengganti Abu Bakar, menggugurkan hukuman had zina tersebut. Setidaknya ada lima kasus berikut ini: *Pertama*, diriwayatkan Abu Yusuf dari al-Najaz bin Sibrah, “Ketika kami sedang di Mina bersama Umar, tiba-tiba ada seorang wanita *Ḍahāmah* di atas keledai menangis. Orang-orang di sekelilingnya hampir-hampir membunuhnya sembari berucap: Ia telah berzina, ia telah berzina. Ketika ia sampai ke pada Umar, Umar bertanya: apa masalahmu? Wanita itu menjawab: Sesungguhnya aku adalah wanita yang Allah karuniakan reziki *qayāmullail*, lantas aku shalat dan tidur lagi. Sungguh demi Allah, aku tidak bangun kecuali sudah ada lelaki yang menggauliku. Kemudian aku melihatnya, sedangkan aku tidak mengenali siapa dia. Kemudian Umar berkata: Seandainya wanita ini telah dibunuh, sungguh aku takut atas *al-akhsyabaini* Neraka. Akhirnya Umar menulis surat untuk pemimpin Anshar agar tidak menghukum bunuh wanita tersebut” (Al-Anṣari, 1994).

Kedua, riwayat al-Bukhari, bahwa seorang budak dipaksa untuk berzina. Maka Umar menjilid orang yang memaksanya, dan tidak menjilid budak tersebut karena ia dalam kondisi terpaksa (Al-Bukhari, 1422). *Ketiga*: riwayat Ibn Qayyim, ditanyakan kepada Umar seorang wanita yang sangat kehausan, ia menghampiri penggembala agar memberinya air minum. Namun, penggembala itu menolak untuk memberinya air sampai ia mau berzina dengannya. Maka ia pun melakukannya. Atas kejadian ini, para sahabat bermusyawarah terkait hukum rajam atasnya. Kemudian Ali pun berkata, “Ini merupakan keterpaksaan, sehingga saya melihat tidak ada hukuman atasnya, sebagaimana firman Allah dalam surat al-Baqarah: 173. Maka, Umar membebaskannya dari hukuman had (Al-Jauziyah, n.d.).

Keempat: riwayat Ibn Qayyim lagi, ditanyakan seorang wanita yang telah berzina kepada Umar, Umar lantas bertanya kepadanya tentang hal itu. Seketika wanita itu langsung menjawab, benar wahai Amirul Mukminin, ia mengulanginya lagi dan menguatkan hal itu. Maka Ali berkata, sesungguhnya ia nampak seperti orang yang tidak tahu (jahil) bahwa perbuatan tersebut haram. Sehingga Umar tidak menegakkan had atasnya (Al-Jauziyah, n.d.). *Kelima*: diriwayatkan oleh Ibn Hazm bahwa ketika Abdurrahman bin Hatib wafat, ia membebaskan budaknya yang shalat dan berpuasa. Termasuk darinya adalah seorang wanita asing yang tidak paham agama dengan baik. Lantas wanita tersebut hamil sedangkan ia adalah seorang janda. Perkara ini pun diketahui oleh Umar, sehingga Umar berkata kepadanya: Apakah kamu hamil? Wanita itu seketika langsung menjawab, ya dari Margusy dengan (bayaran) dua dirham. Ia menjawab dengan wajah biasa saja dan tidak menyembunyikannya. Maka, para sahabat pun bermusyawarah. Lantas, Utsman berkata, saya melihat ia tidak merasa bersalah, seakan tidak mengetahui (hukumnya), dan tidaklah ada had kecuali bagi yang tahu (hukumnya). Maka Umar pun memerintahkan untuk menjilidnya sebanyak seratus kali dan diasingkan (sebagai *ta'zīr*), karena ketidak-tahuannya terkait hukum dan had zina (Hazm, n.d.).

Jika diteliti lebih dalam, dari kelima kasus di atas, dapat dikatakan bahwa Umar tidak memberlakukan hukum had zina tersebut salah satu dari dua hal penting (Al-Baltaji, 1970). *Pertama* adalah keterpaksaan (*ikrāh*), yang kedua adalah kebodohan (*jahl*) terhadap keharaman zina. Terkait sebab pertama atau *ikrah*, terdapat pada kasus pertama, kedua dan kasus ketiga, yaitu ketiduran, pemaksaan, dan adanya kebutuhan yang sangat mendesak untuk menjaga kehidupan (Al-Baltaji, 1970). Oleh karena itu, ijtihad Umar merupakan pemahaman yang tepat terhadap syariat dan konteks yang dihadapi, bukan mendekonstruksi syariat dengan menganulir *naṣ*. Ijtihad Umar ini sebagaimana surat al-Baqarah: 173, dan hadis berbunyi, “رُفِعَ عَنِ أُمَّتِي الْخَطَأُ، ” (Al-Sarkhasi, 1993; Al-Qazwaini, n.d.).

Sebab kedua adalah *jahl* atau kebodohan terhadap hukum zina, seperti riwayat Ibn Qayyim pada kasus keempat dan Ibn Hazm pada kasus kelima. Keduanya nampak sebagai satu

kasus yang sama terkait wanita asing tidak paham agama, meskipun pada riwayat Ibn Qayyim yang berkata tentang kebodohnya adalah Ali, sedangkan pada riwayat Ibn Hazm adalah Ustman (Al-Baltaji, 1970). Hal ini semakin diperkuat dengan pengakuannya secara langsung yang menunjukkan kebodohan terhadap hukum tersebut. Sebaliknya jika dikatakan jawaban langsung itu adalah strategi agar terhindar dari hukuman had karena mereka tahu bahwa kebodohan dapat menggugurkan had, maka urusannya masuk dalam kategori subhat. Sedangkan hudud dapat dibatalkan karena adanya subhat, sebagaimana dijelaskan pada pembahasan sebelumnya (Al-Baltaji, 1970).

Maka, kedua riwayat tersebut sepakat bahwa Umar menggugurkan hukuman had, sedangkan para riwayat Ibn Hazm (kelima) Umar menjilid dan mengasingkan pelakunya merupakan bentuk dari hukuman *ta'zīr* (hukuman yang ditetapkan oleh hakim). Al-Baltaji menerangkan, “Jika benar riwayat ini, maka nampak bahwa Umar melihat adanya keraguan atas udzur kebodohnya, karena ia tinggal bersama kaum Muslimin, shalat dan berpuasa. Oleh karena itu, Umar melihat wanita itu perlu untuk di-*ta'zīr* karena ia mencukupkan diri dari mencari ilmu. Sehingga dari ijtihad ini, akan tertutup pintu orang yang beralasan dengan kebodohan. Umar melihat hukuman *ta'zīr* yang tepat untuk ditegakkan baginya adalah seperti hukuman *had* zina bagi perawan (cabuk dan diasingkan) (Al-Baltaji, 1970).

Selain itu, yang menguatkan bahwa Umar melihat kebodohan dapat menggugurkan had adalah riwayat al-Syarkhasi, bahwa Umar pernah berkata, “Jika ia mengetahui bahwa Allah mengharamkan zina maka tegakkanlah had baginya. Namun jika ia tidak mengetahui, maka ajarilah ia. Jika setelah itu ia mengulanginya lagi maka tegakkanlah had” (Al-Sarkhasi, 1993). Al-Syarkhasi menambahkan, “Umar menjadikan prasangka kebolehan pada waktu itu sebagai subhat, karena tidak adanya kejelasan suatu hukum” (Al-Sarkhasi, 1993). Dari sini dapat dikatakan bahwa Umar sangat perhatian terhadap konteks masyarakat yang dihadapi sebelum menerapkan teks *naş* bagi pelakunya. Sebaliknya, Umar tidak menganulir teks *naş* dengan mendekonstruksi syariat terkait hukuman had bagi pezina baik belum atau telah menikah.

Kedua: Menggugurkan Hukuman Had Pencuri

Hukum had bagi pencuri yang sampai pada nishab telah Allah tentukan dalam surat al-Maidah: 38, berupa potong tangan. Terkait hal ini, Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa ia termasuk dalil yang *qaṭ'i tsubūt* dan *dalālah* sehingga secara periwayatan *mutawātir* dan hanya mengandung satu makna (Al-Zuhaili, 1999). Hukuman ini pun dipraktikkan di masa Rasulullah, Nabi Muhammad SAW dan Abu Bakar. Akan tetapi pada masa Umar, ada beberapa kasus di mana ia tidak memberlakukan hukuman had tersebut. Setidaknya ada empat kasus yang disebutkan oleh Muhammad al-Baltaji, dalam kitabnya, “*Manhaj 'Umar bin Khaṭṭab fī al-Tasyrī'*” (Al-Baltaji, 1970) yaitu: *Pertama*, diriwayatkan oleh al-Sarkhasi, bahwa pada tahun paceklik didatangkan dua orang pencuri kepada Umar, dengan kondisi terikat dan bersamanya sepotong daging. Latas pemilik daging tersebut mengadukan bahwa mereka telah mencuri dan memotong unta bunting-nya. Umar pun berkata, maukah engkau merelakan satu unta bunting-mu itu dengan dua unta bunting (sebagai gantinya), karena aku sungguh tidak memotong tangan pencuri kurma ketika masih di tandangnya, dan tidak pula pada tahun paceklik ini (Al-Sarkhasi, 1993).

Kedua, diriwayatkan dari al-Sa'di, bahwa putra-putra Hatib bin Abu Balta'ah pernah mencuri unta milik seorang lelaki Bani Muzainah. Maka, mereka pun dipanggil oleh Umar dan mengakui atas perbuatannya. Oleh karena itu, Umar memerintahkan kepada Katsir bin al-Shalti untuk memotong tangan mereka. Setelah mereka pergi, Umar lantas memanggil mereka kembali dan berkata, “Kalau seandainya saya tidak mengetahui bahwa kamu menggunakan mereka dan membuat mereka kelaparan, sampai-sampai jika salah satu dari mereka memakan apa yang Allah larang menjadi diperbolehkan, tentu saya akan memotong tangan mereka”. Umar kemudian memerintahkan kepada bapak pencuri tersebut untuk membayar denda dua kali lipat harga unta yang dicuri (sebagai ganti had) (Al-Jauziyyah, 1991).

Ketiga, diriwayatkan dari Imam Malik, bahwa Abdullah bin Amru bin al-Hadramy, pergi menghadap Umar dengan membawa seorang anak. Kemudian Abdullah berkata, potonglah tangan anak kecil ini karena dia telah mencuri. Umar bertanya, apa yang dia curi?. Abdullah menjawab, dia mencuri cermin milik istriku senilai enam puluh dirham. Maka Umar

berkata, lepaskanlah, dia tidak berhak untuk dipotong tangan karena dia adalah pembantu kalian yang mencuri perhiasan kalian sendiri (Anas, 2004). *Keempat* diriwayatkan oleh Abu Yusuf, bahwa ada seorang lelaki yang mencuri di Baitul Mal, maka Sa'ad menulis dan melaporkan perbuatan tersebut kepada Umar. Lantas Umar pun menjawab, dia tidak berhak untuk dipotong tangan (Al-Anṣari, 1994), karena dia memiliki hak darinya (Al-Jaṣaṣ, 1994).

Dari keempat riwayat di atas terlihat seakan-akan Umar menedekonstruksi syariat dengan menganulir *naṣ qat'ī* dengan tidak menegakkan had potong tangan. Namun apakah demikian? Para ulama lantas menjelaskan, terkait kasus *pertama*, riwayat al-Sarkhasi, Umar melihat bahwa konteks pada saat itu adalah terjadinya musim kelaparan atau paceklik, sehingga Umar tidak memberlakukan hukum potong tangan sebagaimana sabda Rasulullah, “لَا قَطْعَ فِي مَجَاعَةٍ” (Al-Sarkhasi, 1993) Al-Qurtūbi menjelaskan bahwa kata *al-idṭirār* atau “مُضْطَرٌّ” mengandung dua makna yaitu; kondisi kelaparan yang sangat dan dipaksa oleh orang lain. Kemudian al-Qurtūbi menegaskan, mayoritas fuqaha' dan ulama memaknai kata ini dengan kondisi kelaparan (Al-Qurtūbi, 1964). Oleh karenanya, Ibn Qayyim menerangkan bahwa “*al-idṭirār*” termasuk dari syubhat sangat kuat yang dapat menggugurkan hukum potong tangan (Al-Jauziyyah, 1991).

Kasus *kedua*, riwayat al-Sa'di, Umar melihat bahwa pada konteks kasus ini—meski tidak ada keterangan pada masa paceklik secara umum—mereka termasuk orang yang *al-idṭirār*, yaitu kelaparan secara khusus (Al-Baltaji, 1970). Hal ini sebagaimana ungkapan Umar sendiri pada kasus tersebut, “Kalau seandainya saya tidak mengetahui bahwa kamu menggunakan mereka dan membuat mereka kelaparan, sampai-sampai jika salah satu dari mereka memakan apa yang Allah larang menjadi diperbolehkan, tentu saya akan memotong tangan mereka” (Al-Jauziyyah, 1991). Maka pada kasus pertama dan kedua ini, terdapat subhat kondisi kelaparan, sehingga ia terbebas dari hukuman had yang di-*qiyās*-kan dengan firman Allah, “فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ” (Qs. Al-Baqarah: 173).

Sedangkan pada kasus *ketiga* dan *keempat*, yaitu riwayat Imam Malik dan Abu Yusuf, Umar melihat bahwa terkait kedua konteks tersebut terdapat subhat kepemilikan. Seorang budak atau pembantu memiliki hak atas harta yang dimiliki majikannya, demikian pula dengan pencuri harta Baitul Mal, ia memiliki hak atas harta tersebut (Al-Baltaji, 1970). Oleh karenanya, Umar mengatakan, “Ia tidak berhak untuk dipotong tangan, karena ia memiliki hak darinya” (Al-Jaṣaṣ, 1994). Tidak hanya Umar, Ali bin Abi Thalib pun memiliki sikap yang sama dengan Umar, disebutkan oleh al-Qurtūbi bahwa pernah didatangkan seorang pencuri sebagian dari *al-khumus* (seperlima harta ghanimah) kepada Ali bin Abi Thalib. Lantas Ali melihatnya tidak pantas untuk dipotong tangan dan Ali berkata, ia memiliki hak atas hal itu (Al-Qurtūbi, 1964). Al-Jaṣaṣ menambahi, “Kami tidak menemukan pertentangan dari seorang pun Sahabat menyelisih tentang masalah ini.” (Al-Jaṣaṣ, 1994). Sehingga, seluruh madzhab yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali) sepakat untuk menggugurkan had dikarenakan subhat (Al-Jaziri, 2003).

Dari penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa dalam keempat kasus di atas terdapat penghalang (*mawānī*) yang sama untuk tidak diterapkan hukum had potong tangan, yaitu adanya subhat, baik subhat kelaparan maupun subhat kepemilikan. Kesemuannya masuk dalam keumuman hadis Rasulullah SAW, “*Hindarkanlah (batalkanlah) had dengan adanya subhat*” (Al-Baihaqi, 1989; Al-Baltaji, 1970). Dalam riwayat lain disebutkan, “*Hindarkanlah had sebisa kalian dari umat Islam. Karena seorang imam atau hakim lebih baik salah dalam memberi ampunan, daripada memberi hukuman had. Jika kalian mendapati alasan untuk menggugurkan hukuman had bagi umat Islam, maka tahanlah diri untuk memberi hukuman padanya.*” (Al-Baihaqi, 1989; Al-Anshari, n.d.; Al-Tirmidzi, 1998) Karena itulah Umar pernah mengatakan, “Sungguh membatalkan hudud karena adanya subhat, lebih baik daripada menegakkannya dalam kesubhatan.” (Al-Anṣari, 1994).

Berdasarkan hal itu, terlihat betapa Umar sangat memperhatikan konteks realita yang menyelimuti, sehingga diketahui apakah telah terpenuhi syarat-syarat dan terbebasnya dari penghalang (*mawānī*) untuk dapat diterapkan suatu hukum. Umar tidak serampangan untuk menegakkan hukum had, namun ia juga tidak menganulir hukum tersebut karena dalam kasus lain, terpenuhi syarat-syarat dan tidak ada penghalang, Umar menegakkan hukuman had ini. Al-Qurtūbi menegaskan bahwa Umar pernah memotong tangan Ibn Samurah karena telah mencuri (Al-Qurtūbi, 1964). Pernyataan ini juga dikuatkan Ibn Abbas, “Aku bersaksi bahwa

sungguh aku benar-benar melihat Umar memotong kaki seorang lelaki, setelah sebelumnya (memotong) tangan dan kaki, karena mencuri ketiga kalinya” (Al-Ṣan‘ānī, 1403).

Ketiga: Menghentikan Subsidi Zakat Bagi Mu'allaf

Terkait dengan subsidi zakat bagi *mu'allaf*, Allah berfirman dalam surat al-Taubah: 60, bahwa ada delapan golongan yang berhak mendapatkan subsidi zakat (Syarifuddin & Sahidin, 2021), salah satunya adalah *mu'allaf* (Sahidin, 2021a). Para ulama pun membagi *mu'allaf* yang dimaksud menjadi tiga kelompok; *pertama*, orang-orang musyrik yang hatinya masih jauh dari agama Islam. Mereka mendapat bagian dari zakat agar tidak mengganggu dan menyakiti kaum Muslimin. *Kedua*, orang-orang musyrik dari kalangan terhormat atau terpandang. Mereka diberi bagian dari zakat agar mau bergabung dan berjuang membela Islam, atau setidaknya mengurangi permusuhan mereka terhadap Islam. *Ketiga*, orang-orang yang baru masuk Islam dan masih lemah imannya. Mereka diberi bagian zakat agar tidak kembali kepada kekafiran apabila terdesak dengan kebutuhan ekonomi (Al-Jaṣaṣ, 1994; Humam, n.d.; Al-Syaukani, n.d.). Meskipun sedemikian urgensinya, namun dalam masalah ini Umar bin Khaṭṭab pada masa Abu Bakar dan pada masanya sendiri tidak memberlakukan hukum tersebut.

Dikisahkan pada masa Abu Bakar, ada dua *mu'allaf* meminta bagian zakat pada Khalifah Abu Bakar berupa tanah sebagaimana nabi dulu pernah memberi mereka, “Di tempat kami ada tanah-tanah kosong yang tidak termanfaatkan dan berfungsi. Bagaimana jika tanah itu anda berikan kepada kami?” Abu Bakar lantas menulis surat kepemilikan untuk mereka. Setelah mendapatkan persetujuannya, mereka kemudian menemui Umar guna menguatkan surat tersebut. Namun ketika Umar mendengarkan isi surat itu, Umar segera merebut dan merobeknya sembari berkata, “Dahulu Rasulullah menganggap kalian sebagai *mu'allaf*, saat itu Islam masih lemah dan pemeluknya masih sedikit. Namun sekarang Allah telah menjadikan Islam besar dan kuat, maka pergilah kalian bekerja sebagaimana kaum Muslimin bekerja. Kebenaran berasal dari Allah, barangsiapa mau beriman, maka berimanlah dan barangsiapa tidak mau, maka kufurlah!” Mendengar hal itu, mereka pun menggerutu dan kembali menghadap Abu Bakar. Akan tetapi, Abu Bakar ternyata sepakat dengan pendapat Umar tersebut, kemudian menarik kembali apa yang telah ia putuskan sebelumnya. Melihat hal itu, mereka semakin jengkel dan berkata, “Yang menjadi khalifah itu anda atau Umar!” Secara spontan Abu Bakar menjawab, “Umar, jika dia mau!” (Al-Fasawi, n.d.).

Dalam kisah tersebut, seakan Umar menganulir teks al-Qur'an tentang pembagian zakat kepada *mu'allaf*. Padahal tidak demikian, Umar tidak memberikan jatah pembagian atau subsidi bagi *mu'allaf* karena Umar melihat bahwa Islam pada masanya telah kuat, sehingga tidak membutuhkan para *mu'allaf* sebagaimana di awal-awal Islam Rasulullah pernah membutuhkan mereka. Hal ini sebagaimana perkataan al-Jaṣaṣ, Abu Bakar tidak mengingkari keputusan Umar karena ia mengetahui alasan dasar pendapat Umar. Abu Bakar justru merasa diingatkan, karena bagian para *mu'allaf* disesuaikan dengan kondisi dan situasi kaum Muslimin, yakni diberikan ketika kaum Muslimin sedikit atau lemah sedangkan orang-orang kafir banyak atau kuat (Al-Jaṣaṣ, 1994). Karena itu, menurut Muhammad al-Babarti, tujuan pemberian zakat bagi *mu'allaf* di zaman Rasulullah yaitu demi tercapainya kekuatan dan kemenangan Islam, karena saat itu Islam sedang lemah dan dikuasai oleh musuh-musuhnya. Jika telah berubah keadaan, dengan kuatnya kekuasaan Islam, maka sebaliknya yang terjadi (Al-Babarti, n.d.).

Dari sini nampak bahwa keputusan Umar bin Khaṭṭab tidak memberikan bagian zakat kepada *mu'allaf*, bukanlah suatu bentuk pembatalan terhadap *naṣ* al-Qur'an. Melainkan hal ini merupakan ketajaman Umar dalam melihat konteks pada saat itu, yaitu telah tercapainya kemenangan dan kejayaan Islam. Maka bagian *mu'allaf* dapat diberikan kepada yang lebih berhak, sehingga lebih bermanfaat. Sebaliknya, apabila tujuan syariat belum tercapai dan untuk mencapainya perlu memberikan bagian zakat kepada *mu'allaf*, pemberian zakat kepada mereka berjalan kembali. Sehingga yang dilakukan Umar adalah penghentian sementara karena kondisi dan konteks yang berbeda, bukan pembatalan terhadap *naṣ* al-Qur'an.

Keempat: Tidak Membagikan Tanah Hasil Penaklukan

Terkait pembagian harta rampasan perang (*ghanīmah*), Allah menerangkannya secara jelas dalam surat al-Anfal: 41, yaitu seperlimanya digunakan untuk kebutuhan amal sosial dan

ibadah, sedangkan sisanya diberikan kepada pasukan perang yang berhasil meraih kemenangan. Pembagian seperti ini pun pernah dilaksanakan oleh Rasulullah dan Abu Bakar (Amir Syarifuddin, 1993). Akan tetapi pada masa Umar bin Khaṭṭab pembagian seperti ini, khususnya berkenaan dengan tanah hasil penaklukan tidak dilakukan sebagaimana pada teks ayat 41 surat al-Anfal itu.

Demikian sebagaimana dalam sejarah, ketika tentara Muslim berhasil menguasai Irak, para tentara memohon kepada komandan perang mereka, Sa'ad bin Abi Waqqas, untuk membagi tanah rampasan perang kepada para tentara yang ikut berperang (Al-Anṣari, 1994). Demikian pula yang terjadi di daerah Syam dengan komandan mereka, Abu Ubaidah bin al-Jarrah, dan di Mesir dengan komandannya, Amr bin al-Ash (Al-Anṣari, 1994; Al-Baladzuri, 1988). Melihat kejadian ini para komandan tidak langsung memutuskan perkara, melainkan menulis surat kepada Umar untuk memutuskan perkara penting tersebut.

Setelah mendapat surat itu, Umar bin Khaṭṭab mengumpulkan para sahabat untuk bermusyawarah atas masalah yang ada. Dari hasil musyawarah, terdapat dua masukan besar: *pertama*, membagikan tanah beserta isinya kepada para tentara yang ikut berperang. *Kedua*, mengalokasikannya guna kemaslahatan kaum Muslimin. Pendapat kedua inilah yang ambil oleh Umar untuk memutuskan masalah pembagian tanah tersebut (Al-Anṣari, 1994). Adapun teknisnya adalah dengan cara menyerahkan kembali tanah-tanah tersebut kepada masyarakat setempat untuk dikelola, kemudian hasilnya dikenakan *kharrāj* (pajak) dan setiap individunya pun dikenakan *jizyah* (jaminan keamanan). Harta yang terkumpul dari *kharrāj* dan *jizyah* lantas diperuntuknya guna kemaslahatan seluruh kaum Muslimin; baik yang ikut berperang ataupun tidak, yaitu untuk kaum Muslimin secara umum (Al-Anṣari, 1994).

Dari keterangan di atas menunjukkan bahwa Umar tidak hanya melihat teks *naṣ*, tetapi juga diiringi dengan pertimbangan konteks dan maslahat pada saat itu. Meskipun demikian, ijtihad Umar ini bukan berarti menganulir teks *naṣ*, melainkan karena kejelian Umar dalam melihat kandungan teks tersebut dan syariat Islam secara umum. Kejelian ini dapat diketahui melalui praktik Rasulullah dalam menangani tanah hasil rampasan perang. Setidaknya ada lima peristiwa penaklukan di masa Rasulullah yang dapat dijadikan contoh rujukan untuk menganalisis praktek ijtihad Umar ini. *Pertama*, peperangan melawan Bani Quraidhah. Dalam peperangan ini, tanah rampasan perang diambil oleh Rasul seperlimanya, kemudian sisanya dibagikan untuk para pasukan (Al-Baladzuri, 1988). *Kedua*, pengepungan dan pengusiran Bani Nadhir. Dalam peristiwa tersebut, Nabi Muhammad SAW membagikan tanah rampasan perang kepada umat Islam (Hisyam, 1411; Al-Thabari, 1407; Al-Baladzuri, 1988). *Ketiga*, kapitulasi penduduk Fidak dan penaklukan Wadi al-Qura. Pengelolaan kedua tanah ini diserahkan kepada penduduk setempat, dengan ketentuan harus menyetorkan setengah hasilnya kepada kaum Muslimin (Hisyam, 1411; Al-Baladzuri, 1988; Al-Thabari, 1407). *Kempat*, peperangan melawan Yahudi Khaibar. Dalam peperangan ini, harta dan tanah rampasan perang dibagikan seperti pembagian harta *ghanimah*, sedangkan tanah perkebunan kurma tetap dikelola orang Yahudi, dengan ketentuan harus memberikan setengah hasilnya untuk kaum Muslimin (Hisyam, 1411; Al-Baladzuri, 1988; Al-Anṣari, 1994). *Kelima*, penaklukan Makkah. Terkait hal ini, Rasulullah tetap membiarkan tanah tersebut tetap dimiliki penduduk Makkah (Taimiyah, 1425; Al-Mawardi, n.d.).

Dari data-data di atas, dapat disimpulkan bahwa pembagian *ghanimah* sebagaimana surat al-Anfal: 41, khususnya terkait pengelolaan tanah bukanlah ketentuan baku dalam Islam, akan tetapi penetapan hukumnya diserahkan kepada pemimpin. Hal ini seperti penjelasan Muhammad Baltaji, bahwa tanah yang didapat setelah peperangan dan penaklukan tidak dapat dikategorikan sebagai persoalan yang baku berdasarkan praktik pembagian Rasulullah di atas (Al-Baltaji, 1970). Kesimpulan seperti ini dapat dibenarkan mempertimbangkan bahwa dalam sejarah Islam, para panglima perang tidak mau memutuskan status tanah tersebut, juga para sahabat Nabi Muhammad SAW berbeda pendapat ketika memutuskan statusnya. Seandainya hal ini termasuk perkara baku (*qaṭ'i*), tidak mungkin Rasulullah dan para sahabat memberikan kebijakan yang beragam dalam memutuskan status tanah tersebut (Al-Baltaji, 1970; Hisyam, 1411)

4. KESIMPULAN

Berdasarkan seluruh uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa Umar bin Khaṭṭab sangat jeli terhadap isi teks *naṣ* dan kondisi masyarakat pada saat itu. Untuk itu dalam ijtihadnya, Umar tidak menganulir perkara tetap dan *qaṭ'ī*, tetapi melihat faktor-faktor yang dapat menghambat tuntutan suatu hukum, seperti: keterpaksaan, kebodohan dan subhat yang meliputi beberapa kondisi, yaitu musim paceklik, kelaparan yang sangat, dan adanya subhat hak kepemilikan. Selain itu, juga kejelian Umar bin Khaṭṭab dalam menilai hal-hal yang permanen dan tidak permanen dalam Islam berdasarkan praktik nabi atau *naṣ* dan kemaslahatan umum yang dibenarkan oleh syariat. Oleh karena itu, Umar melihat teks *naṣ* secara tekstual dan kontekstual dengan seimbang, tanpa menganulir teks *naṣ* sebagaimana para liberal menganulir *naṣ*. Dari sini dapat dikatakan, perlunya untuk menyeimbangkan pemahaman tekstual dan kontekstual sehingga hukum yang akan dihasilkan sesuai dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu mendatangkan maslahat dan mencegah mudarat baik di dunia maupun di akhirat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, R. (2014). Ijtihad Umar bin Khattab Tentang Hukum Perkawinan Perspektik Kompilasi Hukum Islam. *Al-Hukuma: The Indonesian Journal of Islamic Family Law*, 04(1), 474.
- Abd Muqsih Ghazali, Luthfi Assaukanie, U. A. A. (2009). *Metodologi Studi Al-Quran*. Gemainsani.
- Abdad, M. Z. (2014). Ijtihad Umar Ibn Al-Khattab: Telaah Sosio-Historis Atas Pemikiran Hukum Islam. *Istinbath*, 37(1), 37–50.
- Abdalla, U. A. (2002). *Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam*. Kompas.
- Ahsan Dawi Mansur, S. M. (2021). A Study of 'Umar ibn al-Khattab's Ijtihad. *Al-Ahkam*, 31(1), 91.
- Al-Anṣari, A. Y. (1994). *Al-Kharrāj. al-Maṭba'ah al-Salafiyah*.
- Al-Anshari, A. Y. (n.d.). *Al-Radd 'alā Siyar al-'Auzā'i. Lajnah Ihya' al-Ma'arif*.
- Al-Babarti, M. (n.d.). *Al-'Ināyah Syarh al-Hidāyah*. Dār al-Fikr.
- Al-Baihaqī, A. B. (1989). *Sunan al-Ṣaghīr li al-Baihaqī*. Jāma'ah al-Dirāsah al-Islāmiyyah.
- Al-Baladzuri. (1988). *Futūh al-Buldān*. Maktabah al-Hilāl.
- Al-Baltajī, M. (1970). *Manhaj 'Umar bin al-Khaṭṭāb fī Tasyrī'*. Dar al-Fikr al-'Araby.
- Al-Bukhari, M. bin I. (1422). *Ṣahīh al-Bukhārī*. Dar Thuqī al-Najah.
- Al-Fasawi, A. Y. Y. (n.d.). *Al-Ma'rifah wa al-Tārīkh*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghazālī, A. H. (1993). *Al-Mustasfā*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Jabiri, M. A. (1996). *Al-Dīn wa al-Daulah wa Taṭbīq al-Sharī'ah*. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- Al-Jaṣaṣ, A. bin A. (1994). *Ahkām al-Qur'ān*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Jauziyyah, I. Q. (n.d.). *Al-Ṭuruq al-Ḥakimiyyah*. Maktabah Dār al-Bayān.
- Al-Jauziyyah, I. Q. (1991). *I'lām al-Muwāqī'in 'An Rabb al-'Ālamīn*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Jaziri, A. bin M. (2003). *Al-Fiqh 'alā al-Madzāhib al-Arba'ah*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Juwaini, A. M. (1997). *Al-Burhīn fī Uṣul al-Fiqh*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Mawardi. (n.d.). *Al-Ahkām al-Sulṭaniyyah*. Dar al-Hadits.
- Al-Na'im, A. A. (1994). *Dekonstruksi Syariah, terj: Ahmad Suaedy, Amirudi ar-Rany*. LKiS.
- Al-Naisaburi, M. bin H. (n.d.). *Ṣahīh Muslim*. Dar Ihya' al-Turats.
- Al-Qazwaini, M. bin Y. (n.d.). *Sunan Ibn Mājah*. Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabī.
- Al-Qurṭubī, S. (1964). *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Al-Raisūnī, A. (1995). *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. al-Ma'had al-'Āli li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Ṣan'ānī, A. B. (1403). *Al-Muṣanif*. Maktabah al-Islamy.
- Al-Sarkhasi, M. (1993). *Al-Mabsūṭ*. Dār al-Ma'rifah.
- Al-Shāṭibī. (1997). *Al-Muwāfaqāt*. Dār Ibnu 'Affān.
- Al-Syaukani, M. (n.d.). *Na'il al-Auṭār*. Dar al-Jail.
- Al-Thabari, I. J. (1407). *Tārīkh al-Ṭabārī*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Tirmīdhī, M. bin I. (1998). *Sunan al-Tirmīdhī*. Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Tirmidzi, M. bin I. (1998). *Sunan al-Tirmīdzi*. Dar al-Gharb al-Islamy.

- Al-Zuhailī, W. (1999). *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Dār al-Fikr.
- Amir Syarifuddin. (1993). *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*. Angkasa Raya.
- Anas, M. bin. (2004). *Al-Muwaṭṭa'*. Muassasah Zaid bin Sultan.
- 'Āshūr, M. Ṭahir bin. (2011). *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- Dawud, A. (n.d.). *Sunan Abī Dāwud*. Al-Maktabah al-'Aṣriyah.
- Fitra, T. R. (2016). Ijtihad 'Umar Ibn Al-Khaṭṭāb Dalam Perspektif Hukum Progresif. *Al-Ahkam*, 26(1), 49. <https://doi.org/10.21580/ahkam.2016.26.1.705>
- Ghazali, A. M. (2005). *Ijtihad Islam Liberal*. Jaringan Islam Liberal.
- Hammad, M. H. (1996). *Al-'Ālamīyyah al-Islāmiyyah al-Tsāniyyah*. Internasional Studies and Research Bureau.
- Hazm, A. M. I. (n.d.). *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Dar al-Afkar al-Jadidah.
- Hisyam, A. M. bin. (1411). *Sīrah Ibn Hisyām*. Dar al-Jail.
- Humam, I. (n.d.). *Fath al-Qadīr*. Dar al-Fikr.
- Ibn Hanbal, A. bin M. (2001). *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*. Muassasah al-Risalah.
- Imarah, M. (2006). *Al-Naṣ al-Islāmy; baina al-Tārīkhiyyah wa al-Ijtihād wa al-Jumūd*. Nahdhah al-Miṣr.
- Khairatun Hisan, A. D. S. (2020). Analisis Syar'iyah Ijtihad Umar bin Khattab Terhadap Hadd Sariqah. *Al-Jinayah*, 6(2).
- Mawardi, A. I. (2010). *Fiqh Minoritas*. LKiS.
- Muhsin, A. W. (1994). *Wanita di Dalam Al-Quran*. Pustaka.
- Pramono, M. F., & Sahidin, A. (n.d.). Maqāṣid al-Sharī'ah Values in al-Māwardī's Concept of the Caliphate. *Al-Ahkam*, 31(2), 203–222. <https://doi.org/10.21580/ahkam.2021.31.2.8612>
- Rabi'ah, A. A. bin A. I. (2002). *Ilmu Maqāṣid al-Syāri'*. Maktabah al-Mulq Fahd.
- Rahman, R. A., Sahidin, A., & Nazahah, I. (2021). AKSI UNJUK RASA BELA ISLAM DI INDONESIA PADA KASUS AHOK DALAM PERSPEKTIF MAQASHID AL-SYARI'AH. *Istinbath*, 20(2), 349–371. <https://doi.org/10.20414/ijhi.v20i2.391>
- Ridwan, M. (2017). Implementasi Syariat Islam: Telaah atas Praktik Ijtihad Umar bin Khattab. *Tsaqafah*, 13(2), 231–254.
- Rohman, M. Z. (2019). Menakar Hermeneutika Umar. *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara*, 5(2), 127–150.
- Sahidin, A. (2021a). Pendayagunaan Zakat dan Wakaf untuk Mencapai Maqashid Al-Syari'ah. *Al-Awqaf: Jurnal Wakaf Dan Ekonomi Islam*, 14(2), 97–106. <https://doi.org/10.47411/al-awqaf.Vol14Iss2.148>
- Sahidin, A. (2021b). Telaah Atas Konsep Khilafah Al-Mawardi (Studi Deskriptif Analisis). *Jurnal Penelitian Medan Agama*, 12(2). <http://dx.doi.org/10.58836/jpma.v12i2.11112>
- Sahidin, A. (2021c). THE IMPLEMENTATION OF MAQASHID AL-SHARĪ'AH IN SHAYKH YUSUF AL-QARDHAWI'S FIQH AL-AQALLIYAT. *Jurnal Hukum Islam*, 19(2), 295–312. <https://doi.org/10.28918/jhi.v19i2.4997>
- Sahidin, A. (2022a). FRAMEWORK STUDI MAQASHID AL-SYARI'AH; ANTARA PENALARAN TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL. *Al-Jabiri: Jurnal Ilmiah Studi Islam*, 1(2), 87–110.
- Sahidin, A. (2022b). Takhrīj Hadits Sarad al-Asmā' fī al-Kutub at-Tis'ah. *Studi Multidisipliner: Jurnal Kajian Keislaman*, 9(1), 1–16. <https://doi.org/10.24952/multidisipliner.v9i1.4848>
- Sahidin, A. (2022c). TELAAH ATAS FIQH AL-AQALLIYAT SYEKH YUSUF AL-QARDHAWI. *An-Natiq Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, 2(2), 121–134. <https://doi.org/10.33474/an-natiq.v2i2.15774>
- Syarifuddin, M. S., & Sahidin, A. (2021). Filantropi Islam Menjawab Problem Kesenjangan Ekonomi Umat. *Jurnal Penelitian Medan Agama*, 12(2), 101–109. <http://dx.doi.org/10.58836/jpma.v12i2.11506>
- Taimiyah, I. (1425). *Majmū' al-Fatāwa*. Mujma' al-Malik al-Fahd.
- Tobroni, I. S. dan. (2003). *Metodologi Penelitian Sosial Agama*. Remaja Rosdakarya.
- Zaid, N. H. A. (n.d.). *Mafhum al-Naṣ: Dirasah fī 'Ulum al-Quran*. Haiah al-Miṣriyah al-'Ammah.