

Nalar Fatwa-Fatwa ‘Umar Ibn al-Khattab: Menemukan Fleksibilitas Hukum Berbasis Tekstualisme

Tarmizi

Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau

*e-mail: tarmizi@uin-suska.ac.id

Abstract

This study examines the fatwas of 'Umar ibn Khattab and argues that they are firmly rooted in a deep textual-based understanding of the Qur'anic text. This study uses the library research method, analyzing 'Umar's fatwas and relevant literature to see the reasoning of his fatwas. A narrative-philosophical analysis is used to discuss how 'Umar's fatwas are firmly rooted in Islamic legal theories (ushul al-fiqh). This study concludes that 'Umar's fatwas are in line with the vision of the Qur'an and hadith. At first glance, 'Umar's fatwas do not seem to be in accordance with the text, but if traced further using the Ushul al-Fiqh approach, all the fatwas issued by 'Umar are in line with the agreed rules, namely using tahqiq al-manat in the fatwa on the elimination of the muallaf zakat portion, 'am and khas in the fatwa on the elimination of the law of hand cutting for thieves in times of famine, and dalalah al-nash and sad al-zari'ah in the fatwa on the law of qisas for people who conspire to commit murder. The results of 'Umar's fatwa are not only in line with the orientation of maslahah, but his vision is affirmed by the text of the Qur'an and hadith using textual reasoning Ushul al-Fiqh.

Keywords: Fatwa ‘Umar Ibn Al-Khattab, Tekstual Reasoning, Ushul Al-Fiqh.

Abstrak

Studi ini menguji fatwa-fatwa ‘Umar ibn Khattab dan berargumen bahwa fatwa-fatwa yang dikeluarkan ‘Umar berakar kuat dengan pemahaman berbasis tekstual yang dalam terhadap nas al-Qur’ān. Penelitian ini menggunakan metode *Library research*, menganalisis fatwa Umar dan literatur yang relevan untuk melihat nalar fatwanya. Analisis filosofis-naratif digunakan untuk mendiskusikan bagaimana fatwa Umar berakar kuat dengan Islamic legal theories (ushul al-fiqh). Studi ini menyimpulkan fatwa-fatwa ‘Umar sejalan dengan visi al-Qur’ān dan hadis. Sepintas fatwa-fatwa ‘Umar terlihat tidak sesuai dengan bunyi teks tetapi jika ditelusuri lebih jauh menggunakan pendekatan Ushul al-Fiqh, semua fatwa yang dikeluarkan ‘Umar sejalan dengan kaidah yang disepakai yaitu menggunakan *tahqiq al-manat* dalam fatwa peniadaan bagian zakat muallaf, ‘am dan *khas* dalam fatwa peniadaan hukum potong tangan bagi pencuri di masa penceklik, serta *dalalah al-nash* dan *sad al-zari’ah* dalam fatwa hukum *qisas* bagi orang yang berkomplot melakukan pembunuhan. Hasil fatwa ‘Umar tidak hanya selaras dengan orientasi kemaslahatan, tetapi visinya diafirmasi oleh teks al-Qur’ān dan hadis menggunakan nalar teknikal Ushul al-Fiqh.

Kata Kunci: Fatwa, ‘Umar ibn al-Khattab, Ushul al-Fiqh, nalar teknikal

Pendahuluan

Fatwa-fatwa yang dikeluarkan ‘Umar telah menjadikannya sebagai salah satu tokoh acuan untuk menegaskan posisi maslahah sebagai dalil hukum. Hal ini karena sekilas fatwa-fatwa Umar dilandaskan pada kemaslahatan sebagai dalil hukum. Posisi maslahah sendiri sebagai dalil hukum jika dilihat dalam teori Ushul al-Fiqh sebenarnya merupakan satu di antara dalil hukum yang masih diperdebatkan. ([Bachtiar, 2011](#))

Mengacu pada klasifikasi Hallaq, terdapat dua level diskursus dalam teori hukum Islam; pertama kategori *taken for granted* yaitu subsiruktur yang keseluruhananya terikat dengan wahyu yang tetap seperti al-Qur’ān dan hadis; kedua, kategori yang membedakan sumber hukum sebagai kumpulan postulat yang diyakini semua orang dari metode memahami, menafsirkan, atau memaknai ulang sumber tersebut. ([Hallaq, 1997](#)) di mana maslahah termasuk dalam kategori level kedua ini. Metode penalaran alternatif berdasarkan konsiderasi yang baik atau preferensi (istihsan), atau

kemaslahatan umum yang dalam hirarki dalil di Ushul al-Fiqh memiliki validitas terbatas. (Bachtiar, 2011) penggunaan metode ini juga masih menjadi pro-kontra di tengah ulama Ushul al-Fiqh. (Muhammad, 2022)

Sementara sarjana menyatakan fatwa-fatwa ‘Umar hanya mengandalkan maslahah semata sebagai argumentasi hukumnya. meskipun validitasnya masih kontroversial. (Ishaq & Ridwan, 2023) Anggapan yang sama sebelumnya juga ditemukan dalam tulisan Mustafa Zaid (Zaid, 1954), Ali Hasballah (Hasballah, 2006) dan Ahmad Amin (Amin, 2012). Padahal pendapat yang menyatakan maslahah semata bisa menjadi dalil hukum independent secara mutlak, setara dengan nash, dan bahkan lebih kuat dari nash itu sendiri hanya muncul dari al-Thufi. (Zaid, 1954) Mayoritas ulama menerima maslahah sebagai dalil hukum dengan persyaratan ketat di antaranya tidak kontradiksi dengan al-Qur'an dan hadis, selaras dengan maqashid al-shari'ah, tidak kontra dengan qiyas, serta tidak bertolak belakang dengan kemaslahatan yang lebih penting. (al-Bouthi, 1973)

Anggapan ini tentu problematis ketika dihadapkan dengan fakta ‘Umar merupakan salah satu sahabat yang memiliki pemahaman fiqh yang mendalam serta memiliki pengetahuan yang kuat tentang teks al-Qur'an dan hadis. Atribut itu menjadikan ‘Umar sosok yang sangat rigid dengan teks al-Qur'an atau hadis serta tidak mungkin menyelesihinya substansi keduanya. (al-Syafi'i, t.t.) Hal ini dapat dibuktikan dengan riwayat yang memperlihatkan betapa ‘Umar sangat rigid dengan nas. Al-Syafi'i meriwayatkan ‘Umar pernah berpendapat “hak diyat itu untuk keluarga (si terbunuh), sedangkan istri tidak berhak mendapat bagian warisan dari diyat suaminya (si terbunuh) sedikitpun. Lalu sahabat al-Dahak ibn Sufyan menceritakan bahwa Rasulullah pernah menulis surat kepadanya yang menjelaskan “Berikan kepada istri Ashaima al-Dabbabi warisan dari diyat suaminya.” Setelah itu ‘Umar langsung menarik kembali pendapatnya. (al-Syafi'i, t.t.) ditambah lagi, dalam suratnya kepada Abu Musa al-Asy'ari dan Syuraih, Umar dengan tegas menyatakan pedoman pengambilan hukum harus berangkat dari al-Qur'an, sunnah, Qiyas, dan ijtihad mandiri atau kolektif secara berurutan. (al-Suyuthi, 1998)

Berangkat dari penjelasan di atas, penulis tergugah untuk menelusuri bagaimana nalar tekstual yang diterapkan ‘Umar dalam merumuskan ijtihad hukum yang fleksible serta mampu berdialog dengan realita zamannya? Studi ini penting untuk menjembatani sosok ‘Umar yang memiliki pemahaman komprehensif terhadap nash al-Quran dan hadis dengan fatwa-fatwanya yang secara sekilas berbeda dengan bunyi teks.

Metodologi Penelitian

Library research dilakukan untuk mengeksplor data yang relevan dengan pemikiran hukum dan fatwa-fatwa Umar. Penelitian ini termasuk dalam penelitian filosofis-normatif. Disebut filosofis karena yang dibahas adalah asas-asas hukum yaitu ushul-fiqh atau metadoogi hukum Islam. Sementara disebut normatif karena penelitian ini mendiskusikan fatwa-fatwa seorang tokoh dengan analisis yang dalam dan komprehensif. Fokus penelitian ini adalah ide tentang nalar tekstual yang digunakan Umar ibn al-Khattab dalam merumuskan fatwa-fatwanya namun tetap fleksible dan mampu menjawab tantangan zamannya. Tujuannya adalah untuk menganalisis dan menjelaskan nalar tekstual yang digunakan ‘Umar ibn Khattab dalam fatwa-fatwa hukum yang ia terapkan dalam kerangka menemukan formula hukum yang fleksible berbasis tekstualisme. Topik ini penting karena ada kecenderungan negatif ketika disebutkan nalar tekstual dalam memahami nas. Padahal dengan pendekatan yang komprehensif, nalar tekstual tetap mampu melahirkan simpulan hukum yang fleksible, tidak kaku, tidak rigid, tidak formalistik, dan senantiasa mampu menjawab tantangan zaman yang selalu berubah-ubah.

Pembahasan

Tema tujuan hukum (*the purpose of law*) adalah problematika hukum yang selalu hangat didiskusikan baik di era klasik maupun di era modern. Terdapat dua aliran filsafat hukum mengenai topik ini; *pertama*, aliran yang meyakini bahwa hukum dibuat dengan tujuan tertentu sehingga aplikasi hukum menjadi masalah sebab dan akibat semata, sehingga tidak perlu melihat konteks awal hukum itu diformulasikan; *kedua*, aliran yang yang diwakili oleh Jhering dan Geny meyakini tujuan hukum harus menjadi pondasi dan prinsip dasar dalam implementasi hukum. Dalam konsepsi ini, hukum bersifat akomodatif dan seirama dengan norma sosial Masyarakat. (Auda, 2007) Pandangan aliran pertama membuat dominasi posisi teks hukum. Tujuan hukum tidak terlalu terlihat, bersifat abstrak, serta ikut pada

bunyi teks hukum. Sementara pada pandangan aliran kedua, tujuan hukum memiliki posisi yang kuat di mana tujuan hukum mewujud nyata dalam penetapan hukum.

Perdebatan mengenai tujuan hukum atau lebih familiar sebagai maqasid al-shari'ah dalam hukum Islam juga tidak kalah hebatnya. Hal ini menurut Ahmad Imam Mawardi karena terjadi karena faktor krusial teologis seperti hukum Islam bersumber dari Allah yang teksnya tidak mungkin berubah, keadilan Allah ada dalam setiap hukum bagi hukum Islam, serta perdebatan panas sarjana muslim terkait posisi dan proporsi akal terhadap wahyu dalam menggali hukum Islam. ([Mawardi, 2010](#))

Dalam hukum Islam, aliran pertama lebih termanifestasi dalam teori-teori Ushul al-Fiqh, di mana kajian Ushul al-Fiqh mulai dari *al-amr*, *al-nahy*, *al-'am*, *al-khas*, *al-mutlaq*, *al-muqayyad* dan bahkan teori qiyas yang basisnya rasional sekalipun diikat dengan persyaratan yang sangat ketat melalui instrument tekstual. ([Hefni dkk., 2025](#)) Sementara aliran kedua terlihat jelas dalam teori maqashid al-shari'ah, di mana maslahah menjadi pertimbangan utama dalam penetapan hukum. Kelompok aliran ini berusaha menginterpretasikan syariat Islam dengan tujuan supaya syariat Islam selalu hadir bagi umat muslim sebagai jawaban problematika yang mereka hadapi dengan menjadikan *maslahah* sebagai landasannya. ([Azhar, 2024](#))

Semarak kajian maqasid al-shari'ah menurut Hashim Kamali diproyeksikan sebagai jalan alternatif bagi stagnasi Ushul al-Fiqh yang tidak mampu menjawab tantangan modernitas dalam menghasilkan ijтиhad baru yang kontekstual sesuai dengan perkembangan zaman. ([Kamali, 2001](#)) Stagnasi Ushul al-Fiqh ini ditengarai karena teori kebahasaan yang terlalu mendominasi sehingga hukum yang dihasilkan sangat kaku, formalitas, dan mengabaikan realitas. ([Younes, 2002](#)) Pada gilirannya, formalitas hukum akan menyebabkan orang berpaling dari syariat karena hukum tidak lagi relevan dengan realitas. ([Al Ashmawi, 1996](#))

Pada dasarnya, mayoritas ulama baik klasik maupun kontemporer, sepakat bahwa syariat Islam membawa misi untuk menciptakan kemaslahatan bagi umat manusia. ([Johnston, 2007](#)) 'Abdullah Darraz menyatakan hampir semua ulama sepakat bahwa syariat tidak hanya mengikat manusia dalam payung agama, tetapi syariat juga hadir untuk mewujudkan kemaslahatan dunia-akhirat bagi mereka. ([Darraz, 2000](#)) berangkat dari hal ini, para ulama menilai maqashid al-shari'ah merupakan bagian penting yang harus dijadikan pijakan dalam merumuskan hukum (*istinbat al-hukm*).

Kajian maqashid al-shari'ah menjadikan maslahah sebagai inti utama teorinya. Al-Shatibi menyatakan bahwa syariat dihadirkan untuk mewujudkan kemaslahat di dunia dan akhirat. ([al-Shatibi, t.t.](#)) hal yang sama sebelumnya juga disampaikan 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam "jika diteliti maqasid yang terdapat di al-Qur'an dan sunnah, niscaya akan diketahui bahwa Allah memerintahkan segala kebaikan dan melarang semua hal buruk yang semuanya untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemafsadatan." ([Ibn Abdissalam, 2000](#))

Namun perlu dicatat penggunaan maqasid al-shari'ah bukan berarti tanpa celah. Hashim Kamali sendiri sangsi dengan maqashid al-shari'ah dan tidak yakin ia mampu menjawab problem sosial yang begitu komplek. Teori maqashid al-shari'ah harus diperbarui agar bisa berjalan efektif dan solutif. Sebab, penggunaan teori maqashid (maslahah) *an sich* hanya akan menjadi alat apologi dan pengukuh semata, dan sulit menjadi titik temu antara hukum Islam dan kompleksitas persoalan modern.

Bericara tentang *maslahah* sebagai landasan hukum, salah satu sosok yang dijadikan sandaran sarjana seringkali adalah 'Umar ibn al-Khattab, khalifah kedua sepeninggal Rasulullah. Sebab, ijtihad-ijtihad 'Umar tidak jarang terlihat berbeda dengan bunyi teks al-Qur'an, sebut saja ia memutuskan tidak memberikan bagian zakat orang yang baru memeluk Islam (*muallaf*), tidak memberlakukan hukum potong tangan bagi pencuri, dan menambahkan hukuman bagi peminum alcohol. ([Abdad, 2014](#)) Mustafa Zaid menyatakan "para sahabat tidak terpaku pada batasan sanksi (had) yang ada dalam mewujudkan kemaslahatan ketika tidak ditemukan nas dan tidak pula menentang ijma' dan qiyas. 'Umar menetapkan jatuh talak tiga sekaligus. Hal ini berbeda dengan apa yang berlaku pada zaman Rasulullah, Abu Bakr, dan di dua tahun pertama masa kekhilafahnya dengan alasan karena 'Umar melihat putusan ini sebagai sarana agar mencegah umat muslim serampangan dalam mengucapkan talak (semata-masa demi kemaslahatan). 'Umar juga membolehkan membunuh sekelompok orang yang bersekutu membunuh satu orang karena 'Umar melihat jika tidak dihukum mereka maka sama saja membiarkan nyawa orang melayang dan juga dengan tujuan agar menekankan terlarangnya persekongkolan dalam menghilangkan nyawa. 'Umar juga tidak melaksanakan potong tangan bagi pelaku pencurian di '*am al-maja'ah* (tahun paciklik) karena ia berpandangan pencurian tersebut dilakukan demi kelangsungan hidup. Semua keputusan hukum 'Umar ini jelas-jelas berbeda dengan nas yang eksplisit

menyatakan hukum qisas dilakukan terhadap pembunuhan satu orang terhadap satu orang lainnya, dan hukuman potong tangan diberlakukan kepada pencuri tanpa ada batasan apapun.” (Zaid, 1954)

Ali Hasballah juga cenderung menjadikan maslahah sebagai argumen hukum meskipun bertentangan dengan al-Qur'an, hadis dan qiyas. Menurutnya ini tercermin dari putusan ‘Umar yang tidak memberikan bagian zakat muallaf dengan alasan menjaga harta negara karena ‘Umar melihat memberikan bagian mereka tidak lagi relevan dan jelas ini bertentangan dengan ayat zakat. Tidak memberlakukan hukum potong tangan di ‘am al-maja’ah demi menjaga nyawa yang bertentangan dengan ayat pencurian. (Hasballah, 2006) Bahkan Ahmad Amin lebih jauh memaparkan bahwa ‘Umar menggunakan akal lebih luas, tidak hanya ketika tidak ditemukannya nas al-Qur'an dan hadis, melainkan ‘Umar juga berijihad dalam merumuskan maslahah yang menjadi tujuan (*maqasid*) al-Qur'an dan hadis, lalu menjadikan maslahah tersebut sebagai sarana dan landasan dalam keputusan hukumnya. Hal ini disebut sebagai penggalian hukum berdasarkan ruh undang-undang tidak dengan teksnya.”(Amin, 2012) Berangkat dari fatwa-fatwa ini, sarjana melihat bahwa landasan dari kesimpulan hukum yang diambil ‘Umar adalah kemaslahatan. (Ishaq & Ridwan, 2023)

Klaim ini tentu membingungkan dan bertolak belakang dengan profil ‘Umar sebagai sosok yang sangat menjunjung tinggi perintah Rasulullah dan mau mengubah pandangan hukumnya karena ada hadis yang diriwayatkan oleh sahabat lain yang menyatakan kesimpulan berbeda. (al-Syafi'i, t.t.) Lebih Jauh konsep ijihad Umar tergambar melalui surat-surat yang ia kirim kepada hakim yang ia tunjuk di berbagai daerah di masa kekhalifahannya. Terdapat dua surat yang secara gamblang menjelaskan hirarki dalil hukum yang diyakini Umar ketika dihadapkan pada persoalan hukum di tengah perubahan sosial Masyarakat, yaitu surat yang ia kirim kepada Syuraih, hakim di Kufah, dan surat kepada Abu Musa al-A’sy’ari, yang merupakan hakim Bashrah.

Surat kepada Syuraih berbunyi “Jika kamu dihadapkan dengan persoalan penting, carilah di dalam Kitabullah (al-Qur'an), lalu berikanlah putusan hukum berdasarkan itu. Jika tidak ditemukan, maka lihat kasus-kasus yang diputuskan Rasulullah. Jika tidak kamu temukan juga, perhatikan kasus-kasus yang diputuskan khalifah sebelumnya. Jika tidak ditemukan, kamu bisa memilih antara melakukan ijihad sendiri atau berkonsultasi denganku. Aku berharap kamu berkonsultasi denganku dan hal itu Langkah yang baik untukmu”. (Suhartati dkk., 2024) Sedangkan surat kepada Abu Musa al-‘Asy’ari berisi “kepastian hukum adalah kewajiban serta sunnah yang harus diikuti. Pahamilah setiap persoalan dengan sebaik-baiknya. Jika jawabannya tidak kamu temukan di dalam al-Qur'an dan sunah, lihatlah kasus-kasus yang serupa (*al-amsal wa al-nazair*) lalu kiaskan dengan masalah tersebut. Perpegang teguhlah kepada apa yang Allah cintai dan yang lebih dekat dengan kebenaran.”(al-Suyuthi, 1998)

Kedua surat ini secara ekplisit memperlihatkan hirarki dalil hukum menurut Umar, yaitu berlandaskan al-Qur'an dan sunnah secara berurutan, lalu melihat putusan-putusan hukum sebelumnya yang memiliki kemiripan atau yang kemudian dikenal dengan Qiyas, dan selanjutnya jika kasus yang ditemui memang tidak dijelaskan secara eksplisit atau implisit di dalam sumber yang sebelumnya baru bisa melalukan ijihad mandiri atau ijihad kolektif dengan berdiskusi. Implikasi dari hirarki hukum ini adalah pengerahan segala kemampuan untuk menelusuri ayat atau hadis baik secara tersurat maupun tersirat ketika dihadapkan pada persoalan hukum baru. Tidak lantas mengandalkan ijihad mandiri (akal) ketika dihadapkan pada persoalan baru. Pemaparan berikut akan mendiskusikan beberapa putusan hukum hasil ijihad Umar melalui mekanisme hirarki hukum di atas.

a. Peniadaan bagian zakat bagi muallaf

Di dalam ayat zakat Q.S. al-Taubah [9]: 60 disebutkan kelompok muallaf sebagai satu di antara kelompok yang berhak menerima zakat. Alasan muallaf berhak menerima bagian zakat dalam ayat ini bukan semata karena mereka memeluk Islam, melainkan karena adanya bujukan, ajakan dan rayuan oleh orang muslim agar hati mereka mau memeluk Islam. Kalimat *al-muallafah qulubuhum* bermakna orang-orang yang dibujuk hati mereka dengan kasih sayang dan cinta. Dari sini bisa disimpulkan bahwa bujukan terhadap orang-orang kafir agar masuk Islam bukan hukum yang tetap menurut syariat melainkan *illat* untuk sebuah hukum. Hukum pemberian bagian zakat kepada muallaf baru ada ketika illat hukum ini ada, sebaliknya hukum ini tidak berlaku ketika tidak ada keperluan lagi bagi orang muslim untuk membujuk mereka masuk Islam yang merupakan illat (*ratio legis*) hukumnya. Atribut hukum bujukan ini sama seperti atribut hukum sifat fakir pada kelompok fakir miskin dan kelompok penerima zakat lainnya, di mana yang menjadi patokan adalah keberadaan atribut/ sifat yang melekat pada mereka bukan karena orangnya.

Ijihad ‘Umar dalam hal ini dalam teori Ushul al-Fiqh dikenal dengan *tahqiq al-manath*. ‘Umar melihat Islam telah kuat dan luas sehingga tidak ada lagi keperluan membujuk orang kafir agar memeluk agama Islam berikut dengan

konsekuensi hak zakat mereka. Kasus ini jelas sesuai dengan kaidah yang berlaku umum dalam Ushul al-Fiqh “penetapan hukum berdasarkan illat hukum, bukan dengan bunyi teks hukum.” Al-Syatibi menjelaskan lebih jauh bahwa ijtihad menggunakan *tahqiq al-manat* tidak membutuhkan pengetahuan akan maqashid al-shari’ah dan penguasaan Bahasa Arab, karena inti ijtihad menggunakan metode ini adalah mengetahui objek hukum sebagaimana adanya. ([al-Shatibi, t.t.](#)) Ijtihad dengan metode ini oleh Muhibbullah ibn Abd al-Syakur disebut “pemberhentian pemberlakuan hukum karena illat hukumnya telah tidak ada lagi”. ([‘Abd al-Syukur, 2017](#)) dalam kasus ini pemberhentian pemberian hak zakat kelompok orang muallaf karena illat hukumnya telah tiada yaitu kebutuhan dan upaya membujuk orang agar memeluk agama Islam. Dari sini jelas bahwa kesimpulan hukum yang diambil ‘Umar tidak bertentangan dengan nas al-Qur’an sama sekali karena ijtihad seperti ini menggunakan teori *tahqiq al-manat* yang diakui dalam kajian Ushul al-Fiqh.

b. Tidak melaksanakan hukum potong tangan di masa paceklik

Fatwa yang diberlakukan ‘Umar dengan tidak melakukan hukum potong tangan bagi pencuri yang padahal secara eksplisit tertera dalam Q.S. al-Maidah [5]: 38. Keputusan ini bagi sebagian sarjana dianggap bertentangan dengan nas dan ‘Umar lebih mengutamakan *maslahah*.

Namun jika ditinjau dengan kaca mata Ushul al-Fiqh sebenarnya kesimpulan hukum ‘Umar bisa dijelaskan menggunakan konsep ‘*am* dan *khas*. Ayat ini bukan teks yang masuk dalam kategori teks bermakna tunggal atau bermakna lebih dari satu, melainkan dikategorikan teks yang bersifat umum yang membutuhkan spesifikasi tertentu, sehingga ayat ini tidak bisa berdiri sendiri dalam menetapkan hukum pencurian. Kasus pencurian yang dikenakan potong tangan memiliki batasan-batasan yang bersumber dari perkataan dan praktik Nabi seperti ukuran benda curian, tempat penyimpanan, serta status kepemilikan benda yang dicuri. Teks al-Qur’an tidak bisa dipahami terpisah dari aspek-aspek ini.

Dalam kasus fatwa ‘Umar ini, ayat hukum potong tangan Q.S. al-Maidah: 38 ditakhsis dengan hadis riwayat Ibn Majah:

إذْرُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ

Artinya: “Hindarilah hukud (hukuman-hukuman) karena ada faktor ketidakjelasan”.

Hadis ini menjadi mukhassis (pembatas makna) dari semua ayat-ayat hukud (sangsi) yang dijelaskan dalam syariat Islam termasuk tindak pencurian.

Ulama fiqh, dari zaman klasik hingga modern, sepakat bahwa hukuman atas tindak pencurian gugur karena ada syubhat kepemilikan bagi pencuri terhadap harta yang dicuri. ([al-Zuhaili, t.t.](#)) Meski terdapat perbedaan pendapat mengenai makna, bentuk, serta cakupan syubhat itu sendiri. Fokus dalam hal ini adalah mengenai *tahqiq al-manat*, yakni memastikan penyebab yang dijadikan syariat sebagai hal yang dapat menggugurkan pemberlakuan had, sebagaimana yang dijelaskan dalam hadis sebagai penjelasan lebih lanjut keterangan ayat pencurian.

Dalam pandangan ‘Umar di antara syubhat yang dapat menggugurkan had adalah pencurian yang dilakukan di masa paceklik. Sebab, ada syubhat kepemilikan harta yang dicuri dalam masa ini karena orang yang dalam kondisi terpaksa dibolehkan mengambil harta orang lain tanpa izin sebatas untuk menutupi kondisi daruratnya. Terlepas nanti harta tersebut dianggap sebagai hutang yang harus dibayar ketika masa paceklik telah pulih sebagaimana dalam pandangan mazhab Syafi’i, atau memang pencuri tersebut memiliki hak terhadap harta tersebut di masa paceklik berdasarkan pandangan mayoritas mazhab Hanafi. ([al-Zuhaili, t.t.](#))

Definisi serta bentuk syubhat merupakan permasalahan debatable, tidak ada definisi dan bentuk baku syubhat yang disepakati ulama. Beberapa bentuk syubhat yang disepakati bersama seperti kasus pencurian harta suami oleh istri, dan pencurian harta orang tua oleh anak yang masih tinggal satu rumah. Sementara beberapa kasus lain yang masih diperdebatkan seperti kasus pencurian harta dari Baitul mal, pencurian harta saudara terhadap saudara yang lain yang tidak lagi tinggal satu rumah, serta pencurian di masa paceklik. ([al-Zuhaili, t.t.](#)) Dari sini jelas tidak ada kontradiksi sama sekali antara ayat al-Qur’an dan putusan hukum ‘Umar dan ijtihad ulama dalam kasus peniadaan hukum potong tangan pagi pencuri dalam kondisi paceklik. Justru Kesimpulan hukum ini berangkat dari pemahaman teks yang komprehensif dan bukan melihat kemungkinan yang lebih diutamakan daripada bunyi teks al-Qur’an.

c. Menjatuhi hukum qisas sekelompok orang yang berkomplot melakukan pembunuhan

Khalifah ‘Umar juga dianggap berani berbeda dengan teks al-Qur’ān surah al-Baqarah [2]: 178 dan al-Maidah [5]: 45. Sebab ‘Umar tetap menghukum mati sekelompok orang yang bersama-sama membunuh satu nyawa berlandaskan kemaslahatan, yaitu agar orang-orang merasa takut untuk menghilangkan nyawa orang lain. Namun, menyatakan putusan ini bertentangan dengan nas al-Qur’ān perlu ditinjau kembali.

Ayat *anna al-nafs bi al-nafs* (satu orang dengan satu orang) bukan dalil tidak disyariatkannya hukuman *qisas* terhadap sekelompok orang yang membunuh satu orang karena ayat ini dalam konteks pemberitaan hukum yang berlaku pada umat nabi Musa. Hukum umat terdahulu (*syar’ man qablana*) berdasarkan pendapat yang kuat tidak menjadi syariat umat Islam selama tidak ada dalil yang mengafirmasinya. (Effendi, 2005) Apalagi, ayat ini tengah memaparkan jenis-jenis hukum *qisas*, seperti *qisas* nyawa dibalas nyawa, dan *qisas* sebagian anggota tubuh dibalas anggota tubuh juga, dan tidak ada penjelasan apapun mengenai penegasian *qisas* sekelompok orang yang membunuh satu orang.

Sementara ayat *al-hurru bi al-hurri* (orang merdeka dibalas orang merdeka) juga tidak dalam konteks menegaskan hukum *qisas* terhadap sekelompok orang yang membunuh satu nyawa, atau *qisas* terhadap laki-laki yang membunuh perempuan. Al-Syafi’i mempertanyakan apakah pada ayat tersebut terdapat larangan memberlakukan hukum *qisas* terhadap dua orang yang membunuh satu orang, atau pembunuhan laki-laki terhadap perempuan? Dan tidak ada yang menentang pernyataan tersebut, yang mengindikasikan ayat tersebut menunjukkan khas. (al-Bouthi, 1973)

Dari sini terlihat tidak adanya kontradiksi antara putusan hukum ‘Umar ibn al-Khattab dengan nash al-Qur’ān. Hukum masalah ini tidak disebutkan (*maskut ‘anh*) secara eksplisit, di dalam al-Qur’ān sehingga menciptakan ruang bagi ulama untuk berbeda pendapat dalam menggunakan dalil penentuan hukumnya. Sebagian menggunakan istihsan untuk menetapkan hukumnya sementara yang lain menggunakan maslahah mursalah.

Ketika ditelaah lebih jauh, penjatuhan hukum *qisas* dalam ayat di atas digantungkan dengan illat pembunuhan (*al-qatl*) yang mana illat ini tertera secara eksplisit di dalam nash al-Qur’ān. Secara gramatiskal Arab huruf *ba* dalam ayat *qisas* memiliki makna sebab, sehingga makna ayat tersebut adalah dijatuhi hukuman *qisas* seseorang sebab membunuh orang lain, atau seorang yang merdeka sebab membunuh orang merdeka yang lain. Aktifitas menghilangkan nyawa (pembunuhan) adalah alasan penjatuhan hukuman *qisas*, sehingga orang-orang yang secara bersama-sama terlibat dalam tindak pembunuhan juga memiliki konsekuensi hukum *qisas*. Dari sini terlihat bahwa ayat *qisas* sebenarnya penunjukkan hukum *qisas* bagi pelaku pembunuhan yang lebih dari satu orang sesuai dengan illat yang disebutkan dalam nash al-Qur’ān.

Selain itu, Kesimpulan hukum ini juga didukung oleh argumentasi *sad al-zari’ah*. (al-Zuhaili, t.t.) Yaitu tindakan preventif terhadap kemungkinan yang nyata di masa mendatang. Jika pembunuhan oleh sekelompok orang tidak dijatuhi hukuman *qisas* tentu pembunuhan dengan cara ini akan menjadi alternatif agar terhindar dari *qisas* dan tidak akan ada ruang pelaksanaan hukum *qisas*. Berangkat dari dua landasan ini, tidak ada kontradiksi antara putusan hukum Umar yang tetap memberlakukan hukum *qisas* terhadap sekelompok orang yang membunuh satu orang. Simpulan hukum ini pun disepakati oleh empat mazhab. (al-Zuhaili, t.t.)

Fleksibilitas Fatwa ‘Umar Berbasis Tekstualisme

Pemaparan sebelumnya menunjukkan bagaimana fatwa ‘Umar ibn al-Khattab sangat fleksible dan mampu menjawab problematika zamannya dengan tetap tidak tercerabut dari akar teks al-Qur’ān. Konstruk pemikiran hukum Umar berangkat dari hirarki dalil hukum yaitu al-Qur’ān, sunah, *qiyyas* terhadap kasus hukum sebelumnya, serta *ijtihad* mandiri atau kolektif. Operasional dalil hukum ini dijabarkan dalam teori ushul fiqh yang menjelaskan secara detil bagaimana memahami al-Qur’ān dan hadis sebagai sumber hukum, serta bagaimana mengoperasikan *qiyyas* dan melakukan *ijtihad* mandiri.

Untuk memahami al-Qur’ān dan sunah yang notabenenya berbasis teks maka ushul al-fiqh menyediakan perangkat teori yang mapan. Mulai dari perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahy*), teks umum (*‘am*) dan khusus (*khas*), teks tersurat (*mantuq*) dan tersirat (*mafhum*), dan seterusnya. Akar nalar fatwa-fatwa ‘Umar di atas dapat dijabarkan dengan teori-teori ushul al-Fiqh yang diakui seluruh pakar hukum Islam. Meski belakarangan banyak muncul kritikan terhadap efektifitas ushul al-fiqh dalam menjawab kompleksitas permasalahan modern, menurut Mahdi Zahra teori-

teori Ushul al-Fiqh, meski didominasi teori kebahasaan, masih jauh lebih kompleks dan mapan dibandingkan teori-teori sosial yang menjadikan kemaslahatan umum sebagai pertimbangan utama perumusan hukum Islam. Ia juga melakukan perbandingan kedua teori ini dan menemukan bahwa teori Ushul al-Fiqh jauh lebih mapan ketika diaplikasikan dalam penelitian hukum. (Zahra, 2003) Penjelasan berikut akan memperlihatkan argumentasi fatwa-fatwa ‘Umar ibn al-Khattab dalam kerangka teori Ushul al-Fiqh.

Pertama, pada putusan hukum peniadaan pemberian zakat pada kelompok muallaf dilandaskan pada teori *tahqiq al-manath*, yaitu salah satu cara yang umum dikenal dalam penetapan illat dalam metode qiyas. *Tahqiq al-manath* adalah upaya seorang mujtahid untuk mengidentifikasi dan menverifikasi substansi sebuah objek hukum untuk selanjutnya mengaitkan kasus-kasus yang muncul dengan makna yang ada dalam nash sehingga terhindar dari terjadi kesalahan ketika mengaplikasikan makna tersebut dengan objek hukum yang baru. (al-Mahalli, 2005) ‘Umar berangkat dari konsep bahwa substansi dari hak zakat kelompok muallaf adalah adanya atribut ajakan dan rayuan terhadap orang non-Islam agar memeluk Islam melalui zakat. Akan tetapi ketika atribut hukum tersebut telah sirna maka bagian zakat bagi kelompok ini juga tidak ada lagi.

Kedua, putusan ‘Umar tidak memberlakukan hukum potong tangan terhadap pencuri di masa paciklik berlandaskan teori ‘*am* dan *khlas* salah satu teori analisis Bahasa dalam Ushul al-Fiqh. ‘*Am* bermakna lafal yang diciptakan untuk pengertian umum sesuai dengan pengertian lafal itu sendiri tanpa dibatasi dengan jumlah tertentu. Sementara *Khas* adalah lafal yang mengandung satu pengertian tunggal atau beberapa pengertian terbatas. (Effendi, 2005) ‘Umar melihat lafal *al-sariqu wa al-sariqah* dalam ayat pencurian adalah lafal ‘*am* karena lafal tersebut merupakan bentuk tunggal yang *di-makrifah-kan* dengan *alif lam*. Selanjutnya ayat yang cakupannya umum tersebut dikhususkan oleh hadis “tangguhkanlah had (sanksi hukum) dengan sebab ada kerancuan.” Jika dalam tindak kejahatan -termasuk dalam hal ini pencurian- terdapat kerancuan maka hukuman tidak dapat dilaksanakan. Dalam pandangan ‘Umar, kondisi paciklik menimbulkan syubhat dalam status kepemilikan harta di mana ada hak orang miskin juga di dalam harta orang kaya.

Ketiga, putusan ‘Umar memberlakukan hukum qisas terhadap sekelompok orang yang membunuh satu orang berdasarkan pada *dalah al-nash*. Konsep ini dianut dalam teori Ushul al-Fiqh aliran *Mutakallimin*. *Dalah al-nash* adalah makna yang dipahami dari jiwa dan rasionalitas nash. Jika terdapat nash yang ungkapannya menunjukkan suatu hukum dengan illat tertentu, maka hukum ditetapkan berdasarkan illat tersebut. Lalu jika ditemukan kejadian lain dengan illat yang sama maka hukumnya disamakan. (Harisudin, 2020) Berangkat dari teori ini, ‘Umar melihat illat dalam hukum qisas adalah adanya penghilangan nyawa (pembunuhan). Ayat pembunuhan menyebutkan pembunuhan satu orang terhadap satu orang, namun ‘Umar melihat selama pembunuhan yang merupakan illat hukum ditemukan maka hukum qisas diberlakukan meskipun pembunuhan tersebut dilakukan oleh lebih dari satu orang. Kesimpulan hukum ini juga didukung oleh argumentasi *sad al-zari’ah*, yaitu menutup celah/ jalan yang membawa terjadinya kemafsadatan. (Zaidan, 1976) Jika pembunuhan secara berkomplotan tidak dijatuhi hukum qisas tentu cara ini akan menjadi alternatif tindak pembunuhan. Kondisi ini akan membuat mengakibatkan adanya pembunuhan tetapi tidak ada ruang pelaksanaan hukum qisas.

Fatwa-fatwa yang dikeluarkan Umar menunjukkan betapa ia sangat memahami makna al-Qur'an, baik makna tersurat maupun makna substansinya, dan tidak ada kontradiksi antara fatwanya dengan makna al-Qur'an. Memahami ayat al-Qur'an secara tekstual yang komprehensif dapat mengantarkan pada putusan hukum yang mampu menjawab kebutuhan zaman. Cara pandang ini tidak ingin menegaskan bahwa Umar tidak mempertimbangkan kemaslahatan dalam ijtihadnya, melaikan untuk memperlihatkan konsistensi Umar dalam memegang hirarki dalil hukum yang ia pahami. Tentu faktor sosial masyarakat, kemaslahatan, dan keadilan menjadi pertimbangan hukum Umar ketika memutuskan persoalan di atas, hanya saja secara teoritis, Fatwa-Fatwa Umar memiliki landasan teori yang diakui dalam Ushul al-fiqh.

Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan fatwa-fatwa yang dikeluarkan ‘Umar ibn al-Khattab berakar kuat pada pemahaman yang mendalam terhadap teks al-Qur'an dan hadis serta pemahaman yang komprehensif terhadap keduanya. Perpaduan pemahaman akan nash dan konteks zamannya telah mengantarkan ‘Umar pada kesimpulan hukum yang fleksible dan mampu menjawab kebutuhan zamannya. Fatwanya tentang peniadaan pemberian bagian

zakat muallaf berdasarkan *tahqiq al-manat*, di mana ‘Umar mengidentifikasi illat hukum adanya hak zakat pada kelompok muallaf adalah karena adanya sifat bujukan agar mereka memeluk Islam. Bagian ini gugur ketika atribut hukumnya telah hilang. Fatwanya mengenai peniadaan hukuman potong tangan pada pencuri di masa paceklik dilandaskan pada ‘am dan khas. menurutnya ayat pencurian bersifat umum dan dikhurasukan oleh hadis peniadaan hukuman karena ada ketidakjelasan (*syubhah*) dalam tindak pidana. Di masa paceklik terdapat syubhah kepemilikan harta, di mana ada hak bagi orang miskin di dalam harta orang kaya, sehingga hukum potong tangan tidak dapat diberlakukan dalam kondisi ini. Sementara pelaksanaan hukum qisas bagi orang yang berkomplot melakukan pembunuhan berlandaskan kepada *dalalah al-nas*, di mana di mana illat pemberlakuan hukum qisas adalah adanya penghilangan nyawa (*al-qatl*), sehingga meskipun yang melakukan penghilangan nyawanya lebih dari satu orang maka mereka tetap dikenakan hukum qisas. Argument ini juga ditopang dengan *sad al-zari’ah*, yaitu tindakan preventif agar tidak ada nyawa yang hilang tanpa terkena hukum qisas.

Daftar Pustaka

- ’Abd al-Syukur, M. (2017). *Muslim al-Tsubut*. Matba’ah al-Husainiyah.
- Abdad, M. Z. (2014). Ijtihad Umar Ibn Al-khattāb: Telaah Sosiohistoris Atas Pemikiran Hukum Islam. *Istinbath: Jurnal Hukum Islam IAIN Mataram*, 13(1), 41842.
- Al Ashmawi, M. S. (1996). *Ushul al-Shari’ah*. Maktabah al-Mayuli al-Shagir.
- al-Bouthi, M. S. R. (1973). *Dawabit al-Maslahah fī al-Tasyri’ al-Islami*. Muassasah al-Risalah.
- al-Mahalli, J. al-Din. (2005). *Al-Badr al-Tali’ fī Halli Jam’ al-Jawami’* (Vol. 2). Muassasah al-Risalah.
- al-Shatibi, A. I. (t.t.). *Al-Muwafaqat fī Ushul al-Shari’ah* (Vol. 4). Dar al-Fikr.
- al-Suyuthi, J. al-Din. (1998). *Al-Asybah wal al-Nazair*. Maktabah Nizar al-Baz.
- al-Zuhaili, W. (t.t.). *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Dar al-Fikr.
- al-Syafi’i, M. ibn I. (t.t.). *Al-Risalah*. Dar al-Kutub al-’Ilmiyah.
- Amin, A. (2012). *Fajr al-Islam*. Muassasah Hindawi.
- Auda, J. (2007). *Maqashid al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*. The International Institute of Islamic Thought.
- Azhar, A. (2024). Islamic Law Reform in Indonesia from the Perspective of Maqāṣid Al-Sharī’ah: Kerinci’s Intellectual Views. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, 8(2), 750–769. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i2.15051>
- Bachtiar, H. (2011). MASHLAHAH DALAM FORMASI TEORI HUKUM ISLAM. *Ulumuddin Journal of Islamic Legal Studies*, 7(1), Article 1. <https://doi.org/10.22219/ulumuddin.v7i1.1303>
- Darraz, M. A. (2000). *Al-Naba al-’Azim*. Dar Tayyibah.
- Effendi, S. (2005). *Ushul Fiqh* (7 ed.). Kencana.
- Hallaq, W. B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge University Press.
- Harisudin, N. (2020). *Ilmu Ushul Fiqih I*. Intrans publishing.
- Hasballah, A. (2006). *Ushul al-Tasyri’ al-Islami* (5 ed.). Dar al-Ma’arif.
- Hefni, W., Mustofa, I., & Ahmadi, R. (2025). Looking for Moderate Fiqh: The Thought of Mohammad Hashim Kamali on the Reformation of Rigidity and Inflexibility in Islamic Law. *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, 10(1), Article 1. <https://doi.org/10.29240/jhi.v10i1.10694>
- Ibn Abdissalam, ’Izz al-Din. (2000). *Qawa’id al-Ahkam fī Islah al-Anam*. Dar al-Qalam.
- Ishaq, I., & Ridwan, M. (2023). A study of umar bin Khatab’s Ijtihad in an effort to formulate Islamic law reform. *Cogent Social Sciences*, 9(2), 2265522. <https://doi.org/10.1080/23311886.2023.2265522>

- Johnston, D. (2007). Maqasid al-Shari'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights. *ResearchGate*. <https://doi.org/10.1163/157006007781569936>
- Kamali, M. H. (2001). Issues in the Legal Theory of U?l and Prospects for Reform. *Islamic Studies*, 40(1), 5–23.
- Mawardi, A. I. (2010). *Fiqh Minoritas*. LKIS.
- Muhammad, F. (2022). KEHUIJAHAN ISTISHLĀH / MASLAHAH MURSALAH SEBAGAI DALIL HUKUM: PERSPEKTIF 4 MADZHAB. *NUSANTARA : Jurnal Ilmu Pengetahuan Sosial*, 9(9), Article 9.
- Suhartati, Musyahid, A., Sultan, L., & Syatar, A. (2024). UMAR BIN KHATTAB'S PHILOSOPHICAL IJTIHAD THINKING ON THE RESTORATIVE JUSTICE APPROACH IN ISLAMIC CRIMINAL LAW. *Al-Risalah Jurnal Ilmu Syariah Dan Hukum*, 224–244. <https://doi.org/10.24252/al-risalah.vi.52557>
- Younes, S. (2002). Islamic Legal Hermeneutics: The Context and Adequacy of Interpretation in Modern Islamic Discourse. *Islamic Studies*, 41(4), 585–615.
- Zahra, M. (2003). Unique Islamic Law Methodology and the Validity of Modern Legal and Social Science Research Methods for Islamic Research. *ResearchGate*. <https://doi.org/10.1163/0268055032342758>
- Zaid, M. (1954). *Al-Maslahah fi al-Tashri' al-Islami*. Dar al-'Ulum.
- Zaidan, 'Abd al-Karim. (1976). *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*. Maktabah Qurtubah.