Globethics Repository



‘Umar Ibn Al-Khaththâb dan Siyâsah Syar ‘iyyah

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Journal volume
Authors	Tarigan, Azhari Akmal
Publisher	UIN Sumatera Utara
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 11:24:46
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/158097

‘UMAR IBN AL-KHATHTHÂB DAN *SIYÂSAH SYAR‘IYYAH*

Azhari Akmal Tarigan

Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara,
Jl. Willem Iskandar Pasar V Medan Estate 20371
e-mail: azhariakmaltarigan@yahoo.co.id

Abstract: ‘Umar Ibn al-Kaththâb and Islamic Polity: An experimentation of Application of Islamic Law in Local Context. The compatibility of Islamic teaching to all times and places, in itself, makes *ijtihâd* indispensable. That is to say that Islamic tenets need to be interpreted in a specific context of time and space. ‘Umar ibn al-Khaththâb has always been regarded as the prototype of such efforts. Many innovations in different aspects of life were accredited to ‘Umar, making him a very popular reference for later generations in performing *ijtihâd*. This article examines the contribution of ‘Umar’s experimentation with the *syari‘ah,* providing the readers with some interesting examples.

Kata Kunci: ‘Umar Ibn al-Khaththâb*, siyasah, had*

Pendahuluan

Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa ‘Umar ibn al-Khaththâb adalah sahabat yang pemikirannya sering disalahpahami tidak saja oleh generasi semasanya tetapi juga oleh generasi-generasi sesudahnya. Pada satu sisi ‘Umar ibn al-Khaththâb dituduh “menyimpang dari ayat-ayat al-Quran,” bahkan ‘Umar dianggap telah melakukan *nasakh*, sedangkan pada sisi lain ia dipandang tokoh generasi awal Islam yang mampu menangkap, meminjam istilah Fazlur Rahman, ideal moral al-Qu’ran. ‘Umar Ibn al-Khaththâb sering dijadikan contoh generasi awal Islam yang mampu menyemali substansi ayat-ayat al-Q’uran sehingga tidak terjebak pada teks-teks al-Qu’ran.

Lebih dari itu, ‘Umar ibn al-Khaththâb banyak dipuji baik di Timur ataupun di Barat terlebih–lebih berhubungan dengan kecerdasan dan keberaniannya dalam berijtihad. Thaha Husein seorang intelektual Mesir dalam karyanya *al-Syaikhân* menyatakan,

> “Meninggalnya ‘Umar bisa dikatakan sebagai akhir dari fase yang terindah dalam sejarah Islam dan umat Islam, dari semenjak meninggalnya Rasulullah SAW hingga

akhir zaman. Setelah itu dalam hari-hari yang dilewatinya, umat Islam belum pernah menemukan-dan saya kira tidak akan pernah menemukan-sosok pemimpin yang mempunyai kemiripan karakter dengan 'Umar Ibn al-Khaththâb."[1]

Selanjutnya H.A.R Gibb dan J.H. Kramers dalam *Shorter Encyclopedia of Islam* menyebutkan bahwa 'Umar Ibn al-Khaththâb khalifah II adalah salah seorang dari tokoh-tokoh terbesar pada permulaan Islam dan pendiri imperium Arab.[2] Michael Hart menempatkan 'Umar Ibn al-Khaththâb dalam urutan ke-51 dalam karyanya *The 100 Ranking of the Most Influential Persons in History.* Alasan yang dikemukakan oleh Hart adalah 'Umar Ibn al-Khaththâb adalah pemimpin terbesar Islam setelah Nabi Muhammad SAW. 'Umar Ibn al-Khaththâb bagi Hart merupakan tokoh utama dalam penyerbuan oleh Islam. Menurutnya, tanpa penaklukan-penaklukannya yang secepat kilat, diragukan apakah Islam bisa tersebar luas sebagaimana kita saksikan seperti ini.[3]

Pada perkembangan selanjutnya, bahkan sampai di era modern ini, 'Umar Ibn al-Khaththâb sering dijadikan contoh konkrit perlunya keberanian dalam berijtihad kendati sepintas terkesan "menyimpang" dari ketentuan lahir nash. Munawir Sjadzali dalam menggagas reaktualisasi ajaran Islam menjadikan 'Umar ibn al-Khaththâb sebagai contoh dalam berijtihad. Nashr Hamid Abû Zaid intelektual Mesir yang sangat kontroversial itu juga menjadikan 'Umar Ibn al-Khaththâb sebagai contoh bahkan apa yang dilakukannya di era modern ini telah dilakukan 'Umar pada masa yang paling awal.

Persoalan yang belum sepenuhnya selesai adalah bagaimana sebenarnya bentuk ijtihad 'Umar Ibn al-Khaththâb dilihat dari kacamata *ushûl fiqh* dan *siyasah syar'iyyah*. Pertanyaan ini muncul karena pada masa itu ilmu *ushûl fiqh* dan *siyasah syar'iyyah* belum terbentuk. Pertanyaan selanjutnya, apa sebenarnya hakikat ijtihad 'Umar ibn al-Khaththâb?. Makalah ini ingin menjawab dua pertanyaan pokok ini dengan menganalisis beberapa kasus ijtihad Umar Ibn al-Khaththâb yang dianggap penting.

Latar Belakang Intelektual

Paling tidak, ada dua hal yang menjadi perhatian para ahli berkenaan dengan perkembangan intelektual 'Umar ibn al-Khaththâb.[4] Pertama menyangkut pengalaman

---

[1] Thaha Husein, *Dua Tokoh Besar dalam Sejarah Islam: Abu Bakar dan Umar,* terj. Ali Audah (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), h. 126.

[2] H.A.R Gibb dan J. H. Kramers*, Shorter Encylopedia of Islam* (Leiden: E.J.Brill, 1974), h. 600.

[3] Michael Hart, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah,* terj. Mahbub Junaidi (Jakarta: Pustaka Jaya, 1993), h. 266.

[4] Umar Ibn al-Khaththâb diperkirakan lahir empat tahun sebelum terjadinya perang Fijar. Muhammad Khudary Bek menyebutkan ia lebih muda tiga belas tahun dari Rasulullah SAW. Umar Ibn al-Khaththâb memeluk Islam pada usianya yang ke 26 tahun tepatnya pada tahun ke enam kerasulan Muhammad SAW.

‘Umar sebagai penggembala dan kedua pengalamannya sebagai pedagang. Mahmud Ismâ’îl dalam bukunya *Falsafah al-Tasyri‘ ‘inda ‘Umar ibn al-Khattab*-sebagaimana dikutip Amiur-mengatakan bahwa pengalaman ‘Umar sebagai penggembala unta yang diperlakukan sangat keras oleh ayahnya berpengaruh terhadap temperamen ‘Umar ibn al-Khaththâb yang menonjolkan sikap keras dalam pergaulan. Sedangkan pengalamannya sebagai pedagang yang sukses yang membawa barang dagangan pulang pergi ke Syiria, berpengaruh terhadap kecerdasaan dan kepekaan serta pengetahuannya terhadap berbagai tabiat manusia.[5]

Suasana pendidikan yang sangat keras diterima ‘Umar ibn al-Khaththâb dari ayahnya membuatnya menjadi sosok yang keras bahkan terkadang kasar, teguh dalam pendirian, pemberani, yang pada gilirannya membuatnya sebagai tokoh penting dalam struktur masyarakat Quraisy. Wajarlah jika ia merupakan salah seorang yang didoakan Rasulullah untuk masuk Islam disamping Abû Jahal, yang tujuannya tentu saja untuk memperkuat perjuangan Islam.[6]

Tidak banyak informasi yang tersedia berkenaan dengan faktor-faktor yang membuat ‘Umar ibn al-Khaththâb menjadi orang yang cerdas dan memiliki ketajaman nalar. Di antara informasi yang ada menyebutkan bahwa kecerdasan dan ketajaman nalar ‘Umar ibn al-Khaththâb dibentuk oleh kecintaan dan penguasaannya pada syair-syair Arab.[7]

Kecintaan ‘Umar ibn al-Khaththâb terhadap syair sebenarnya sudah cukup untuk menunjukkan kecerdasannya. Bagaimanapun juga kemampuan menangkap pesan-pesan yang dilukiskan oleh sebuah syair membutuhkan pengetahuan tersendiri. Syair tidak dapat dipahami seadanya. Makna yang dikandung syair bukan hanya terletak di dalam susunan kata-katanya, tetapi lebih dari itu makna syair terdapat dibalik kata-kata dan suasana “alam” ketika syair itu dibuat. Lebih dari itu untuk menangkap pesan yang dikandung syair, dibutuhkan perasaan yang halus dan mendalam. ‘Umar ibn al-Khaththâb memiliki semua persyaratan itu.

Tidak itu saja, perhatiannya terhadap syair tampak pada anjuran kepada orang-orang terdekatnya. Ia pernah memerintahkan kepada anaknya ‘Abd Allâh ibn ‘Umar untuk mempelajari syair baik untuk keperluan menisbahkan garis keturunan ataupun

---

[5] Amiur Nuruddin, *Ijtihad ‘Umar Ibn al-Khaththâb: Studi Tentang Perubahan Hukum dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), h. 4

[6] Rasulullah berdo’a yang artinya, *Allâhumma yâ Allâh, Perkuatlah Islam dengan salah seorang yang Engkau cintai, Umar Ibn al-Khaththâb atau ‘Amr bin Hisyam (Abû Jahal)*. Lihat, Thaha Husein, *Dua Tokoh Besar,* h. 126

[7] Menurut Judah ‘Abd Allâh Mushthafa, *Syi’ir* merupakan karya sastra dalam bentuk puisi adalah jiwa (*hayah*) orang-orang Arab, pengungkapan terhadap kemampuan dan budaya mereka, serta kantong ilmu, garis keturunan dan berbagai riwayat (*akhbâr),* maka jaranglah didapati orang-orang Arab yang tidak mengucapkan *Syi’ir* atau yang tidak pernah diriwayatkan *syi’ir* daripadanya. Dikutip dari Amiur Nuruddin, *Ijtihad,* h. 18.

untuk memperhalus budi pekerti. Demikian juga kepada Abû Mûsâ al-'Asy'arî, 'Umar Ibn al-Khaththâb pernah berkata, "Suruhlah orang di sekitarmu mempelajari syair, karena syair mencerminkan ketinggian akhlak dan kelurusan pemikiran (*al-ra`y*) serta pengetahuan tentang keturunan.[8]

Al-Syatibî ketika menjelaskan tentang *qasdu al-syari' fî wad'i al-syari'at li al-ifhâm* di dalam *al-Muwafaqat*, di akhir pembahasannya mengutip pernyataan 'Umar Ibn al-Khaththâb berkenaan dengan urgensi syair ini. "Umar Ibn al-Khaththâb berkata, "Hai manusia, peliharalah kumpulan syair-syair pada masa Jahiliyah, karena di dalamnya terdapat penafsiran terhadap kitab al-Qur'an yang kamu miliki."[9]

Cukup beralasan jika kita mengatakan, kemampuan 'Umar ibn al-Khaththâb dalam menangkap pesan al-Qur'an melebihi kemampuan sahabat-sahabat yang lain, disebabkan penguasaannya terhadap syair. Artinya, ketajaman nalar dan kedalaman rasa yang selama ini terlatih ketika memahami syair-syair Arab, pada perkembangan selanjutnya sangat bermanfaat pada diri 'Umar Ibn al-Khaththâb dalam menyelami kandungan al-Qur'an.

'Abbâs Mahmûd al-Aqqad mengisahkan bagaimana para sahabat memandang ilmu 'Umar ibn al-Khaththâb sebagai berikut:

> Pemahaman 'Umar terhadap Syariat sebagai orang yang bertanggung jawab dalam terlaksananya itu memang masyhur di kalangan fukaha seperti kemasyhurannya dalam sastra dan sejarah bangsanya. 'Abd Allâh ibn Mas'ûd berkata, "Sesungguhnya 'Umar lebih mengetahui daripada kami tentang Kitabullah dan lebih paham dari kami akan Agama Allah." Dan bila seseorang berselisih tentang membaca ayat, maka Ibn Mas'ûd berkata kepadanya, "Bacalah seperti 'Umar membacanya." Sekiranya ilmu 'Umar diletakkan pada satu daun timbangan dan ilmu manusia pada daun timbangan lainnya, maka masih lebih berat ilmu 'Umar." Mereka meriwayatkan bahwa, 'Umar menguasai sembilan persepuluh dari ilmu… Ibn Sirrin berkata, jika ada yang mengatakan bahwa ia lebih mengetahui dari 'Umar, maka ragukanlah agamanya…[10]

Pemikir-pemikir yang telah meneliti 'Umar Ibn al-Khaththâb menyimpulkan tidak sedikit ayat-ayat al-Qu'ran turun dalam konteks mengkonfirmasi (*muwâfaqât)* pemikiran 'Umar Ibn al-Khaththâb. Ibn Qayyim di dalam *'Ilâm al-Muwaqqi'în* menjelaskan konfirmasi al-Qur'an terhadap pendapat 'Umar dalam ungkapan yang cukup panjang:

Adalah salah seorang di antara sahabat yang apabila ia memberi pendapat maka turunlah ayat al-Qur'an untuk mengkonfirmasinya, seperti pendapat 'Umar Ibn al-Khaththâb tentang tawanan Badar agar dibunuh, maka al-Qur'an turun menyetujuinya.

---

[8] Nuruddin, *Ijtihad 'Umar Ibn al-Khattâb,* h.19-20

[9] Al-Syâtibi, *Al-Muwafaqat fî Ushûl al-Syari'at,* juz II (t.p: t.t.p., t.t.), h. 88

[10] 'Abbas Mahmud al-Aqqad, *Kecemerlangan Khalifah Umar Ibn al-Khaththâb* terj. Bushtami Abdul Gani dan Zainal Abidin Ahmad (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 275

'Umar menyarankan supaya istri-istri Nabi memakai *hijâb*, lalu al-Qur'an turun mengesahkannya. Ia juga berpendapat agar sebagian makam Ibrahim dijadikan tempat salat, maka al-Qur'an turun membenarkannya. 'Umar berkata kepada istri-istri Nabi, jika Nabi menceraikan kamu, boleh jadi Allah memberi ganti kepadanya istri-istri yang lebih baik daripada kamu, maka turunlah al-Qur'an menyetujuinya. Tatkala 'Abd Allâh Ibn Ubay meninggal, Rasulullah bermaksud mensalatkannya, sambil menarik kain Nabi, 'Umar berkata bahwa sesungguhnya Ubay munafik, maka turunlah ayat yang membenarkannya.[11]

Hemat penulis, bukanlah suatu kebetulan, jika apa yang dipikirkan 'Umar Ibn al-Khaththâb tentang sesuatu ternyata dikonfirmasi atau dibenarkan al-Qur'an. Hal ini disebabkan oleh kemampuannya dalam membaca tanda-tanda zaman, ketajaman nalarnya dalam menganalisis fenomena yang sedang berlangsung, yang pada gilirannya melahirkan pendapat yang cerdas dan jernih.

Konfirmasi al-Qur'an terhadap pendapat 'Umar pada saat *nuzûl* wahyu, setidaknya menjadi dasar yang cukup kuat bagi para sahabat-sahabat besar untuk menyetujui cara 'Umar menafsirkan ayat-ayat al-Quran pada masa-masa berikutnya. Jadi, paling tidak ada dua pertimbangan mengapa sahabat-sahabat seperti Abû Bakar, 'Utsman, 'Alî dan sebagiannya dapat menyetujui pendapat 'Umar yang menurut sebagian yang lainnya menyimpang dari al-Qur'an. *Pertama*, pendapat 'Umar masa lalu yang selalu dikonfirmasi al-Qur'an dan *kedua*, argumentasi yang disampaikan 'Umar sangat rasional dan kontekstual.

Pembuatan *Dîwân*

Tampaknya 'Umar Ibn al-Khaththâb tidak melanjutkan tradisi yang telah dirintis oleh Abû Bakar al-Shiddiq dalam hal gelar kepemimpinan. Ketika Abû Bakar menjadi khalifah, ia menyebut dirinya sebagai khalifah Rasulullah. Sejatinya, sebutan untuk 'Umar adalah *khalifah min khalifat Rasûl Allâh*. Bisa saja ada yang berpendapat bahwa sebutan tersebut tidak praktis dan tidak lagi memberi makna normatif. Namun alasan yang paling substansial adalah, dengan sebutan *amîr al-mu'minîn* sebenarnya 'Umar telah menempatkan dirinya sebagai penguasa atau kepala negara muslim pertama dalam pengertian yang sesungguhnya. Penyebutan itu juga bermakna perubahan dari pemerintahan kenabian ke negara modern. Berkenaan dengan hal ini menarik mencermati ungkapan yang diberikan oleh Mahmoud M. Ayyub sebagai berikut.[12]

> "Umar adalah penguasa atau kepala negara Muslim pertama dalam pengertian yang sebenarnya. Dialah yang pertama disebut dengan *amîr al-mu'minîn* (pemimpin kaum mukmin), sebagai ganti sebutan yang kurang praktis dan semakin kurang bermakna,

---

[11] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi`în 'an Rabb al-'Âlamîn,* juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), h. 81.

[12] Mahmoud M. Ayoub, *The Crisis of Muslim History: Akar-akar Krisis Politik dalam Sejarah Muslim,* terj. Munir A. Mu'in (Bandung: Mizan, 2004), h. 69.

> "pengganti dari pengganti Rasulullah". Yang juga menjadi simbol perubahan dari pemerintahan kenabian ke negara Muslim adalah tindakan administratifnya yang sangat penting, yaitu menetapkan kalender Islam untuk tujuan penentuan tanggal lembaran, peristiwa, dan dokumen penting negara. Sepuluh tahun kekuasaannya merupakan masa ekspansi dan kesejahteraan besar dengan segala godaan dan masalah demografis yang menyertainya. 'Umar memahami masalah-masalah dan godaan itu, dan berusaha menanganinya. Tidak ragu lagi, ia adalah seorang genius dalam politik, tetapi tidak memiliki visi dan kelemahlembutan seperti Abû Bakar."

Bagaimana keberhasilan ekspansi yang dilakukan oleh 'Umar ibn al-Khaththâb, Harun Nasution melukiskannya sebagai berikut:

> Pada zaman 'Umar ibn al-Khaththâb gelombang ekspansi (perluasan daerah kekuasaan) mencapai puncaknya. Ibu kota Syiria, Damaskus, jatuh tahun 635 M dan setahun kemudian, setelah tentara Byzantium kalah di pertempuran Yarmuk, seluruh daerah Syria jatuh ke bawah kekuasaan Islam. Dengan demikian Syiria sebagai basis, ekspansi diteruskan ke Mesir di bawah pimpinan 'Amr ibn Ash dan ke Irak di bawah pimpinan Sa'ad Ibn Waqqash. Iskandariyah, ibu kota Mesir, ditaklukkan tahun 641 M. Dengan demikian, Mesir jatuh di bawah kekuasaan Islam. Al-Qadisiyah, sebuah kota dekat Hirah, Irak, jatuh tahun 637. Dari sana serangan dilanjutkan ke ibu kota Persia, al-Madain yang jatuh pada tahun itu juga. Pada tahun 641 M, Mosul dapat dikuasai. Dengan demikian, pada masa kepemimpinan 'Umar, wilayah kekuasaan Islam sudah meliputi Jazirah Arabia, Palestina, Syria, sebagian wilayah Persia dan Mesir.[13]

Salah satu terobosan 'Umar Ibn al-Khaththâb dalam kapasitasnya sebagai kepala negara adalah menata administrasi pemerintahan yang untuk ukuran masanya tentu sangat modern. Dalam sejarah Islam pembuatan daftar atau catatan rekapitulasi ini disebut dengan *dîwân*.[14] Oleh al-Mawardî, *dîwân* didefinisikan sebagai tempat untuk menyimpan apa-apa yang berhubungan dengan negara seperti daftar pekerjaan dan proyek negara, daftar kekayaan negara, siapa-siapa yang bertanggungjawab terhadap keduanya dan daftar tentara dan para pegawai negara.[15] Sedangkan al-Farra' menyatakan bahwa *dîwân* dibuat untuk memelihara segala apa yang berhubungan dengan hak-hak pemerintahan (*al-sulthanah)*, apakah berkenaan dengan tugas-tugas atau harta benda serta berkenaan dengan hak dan kewajiban para tentara dan pegawai.[16]

---

[13] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* jilid I (Jakarta: UI Press, 1985), h. 58.

[14] Di dalam Hans Wehr, kata *dîwân* bermakna *to record, write down, set down, put down in writing.* Dalam bentuknya yang lain *dîwân* dengan huruf *alif* pada *waw* bermakna, *account books of the treasury (in the older Islamic administration)*. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979), h. 303.

[15] Abî al-Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Baghdadî al-Mawardî, *Al-Ahkâm al-Sultaniyah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), h. 249.

Lebih lanjut, menurut Mawardî, pembentukan *dîwân* ini tampaknya dipengaruhi oleh kerajaan Parsi. Bahkan kata *dîwân* itu sendiri menurutnya berasal dari bahasa Parsi. Salah satu fungsi *dîwân* tersebut adalah untuk memudahkan ‘Umar Ibn al-Khaththâb dalam membagi harta serta untuk memudahkan dalam membuat daftar gaji pegawai dan tentara.[17]

Dalam pembagian harta, kebijakan ‘Umar Ibn al-Khaththâb tampaknya berbeda dengan kebijakan yang diambil oleh Abû Bakar al-Shiddiq. Jika Abû Bakar memilih membagi harta tersebut dengan jumlah bagian yang sama, maka ‘Umar ibn al-Khaththâb memilih untuk membaginya secara berbeda. Tegasnya tiap orang tidak lagi mendapatkan bagian yang sama.

Dengan memanfaatkan *dîwân* tersebut, ‘Umar dapat melakukan pembagian harta dari *bait al-mâl* yang pada masa itu cukup melimpah sesuai dengan urutan-urutan kabilah dengan mendahulukan terhadap orang yang paling dekat dengan Rasulullah. Jika suatu kaum sama dalam kedekatan dan kekerabatannya dengan Rasulullah, maka didahulukan mereka yang masuk Islam terlebih dahulu dan yang ikut berjihad dalam Islam. Di samping itu, ‘Umar Ibn al-Khaththâb juga menggunakan paramater siapa yang paling membutuhkan.[18]

Menurut beberapa sumber, ‘Umar Ibn al-Khaththâb telah memprotes Abû Bakar karena memberi bagian yang sama terhadap seluruh rakyat. Pada waktu itu, ‘Umar menyatakan, “apakah engkau samakan saja antara orang yang melakukan dua hijrah dan menghadap dalam sembahyang ke dua kiblat dan antara orang yang masuk Islam pada tahun penaklukan Makkah karena takut kepada pedang? Adakah engkau samakan saja antara orang yang memerangi Rasulullah dengan orang yang berperang bersamanya?”.[19] Ternyata Abû Bakar tetap berada pada pendiriannya dan ‘Umar baru bisa merealisasikan pemikirannya tersebut setelah menjabat sebagai khalifah. Beberapa informasi menyebutkan, ‘Umar Ibn al-Khaththâb banyak melakukan terobosan-terobosan baru dalam pemerintahannya.

Persoalannya adalah apa yang menjadi pertimbangan ‘Umar Ibn al-Khaththâb dalam membuat *dîwân,* sesuatu yang tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah? Tidakkah ‘Umar termasuk orang yang membuat hal baru yang tidak ada referensi normatifnya?

Untuk menjawab masalah ini, Muhammad Baltaji mengemukakan dua argumentasi. *Pertama*, pertimbangan ‘Umar Ibn al-Khaththâb dalam membuat *dîwân* adalah demi

---

[16] Abû Ya‘la Muhammad Ibn Husain al-Farra’, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), h. 265.

[17] Al-Mawardî, *Al-Ahkam al-Sulthaniyah,* h. 249.

[18] Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khaththâb,* terj. Masturi Irham (Jakarta: Khalifa, 2005), h. 406-407. Lihat juga al-Mawardî, *Al-Ahkam al-Sulthaniyah*, h. 251.

[19] Al-‘Aqqad, *Kecemerlangan Khalifah,* h. 183.

maslahat. Seiring dengan perkembangan Islam yang sedemikian pesat, maka tata tertib administrasi menjadi sesuatu yang niscaya. Administrasi ini menjadi penting agar tidak ada hak-hak masyarakat Islam yang terlanggar karena semuanya tercatat dengan rapi. *Kedua*, 'Umar mengqiyaskannya dengan usulan pembuatan parit kepada Rasulullah pada saat perang Khandaq, yang mana usulan tersebut datang dari Salman al-Fârisî yang berkebangsaan Parsi. Jika Rasul saja dapat menerima "hal-hal baru" dari orang Parsi mengapa ia tidak mencontoh hal-hal yang baik dari Parsi seperti membuat *dîwân*.[20]

Kasus-Kasus Ijtihad 'Umar Ibn Al-Khaththâb

Untuk memberi batasan yang jelas, makalah ini akan mengkaji ijtihad 'Umar Ibn al-Khaththâb dalam rentang waktu dua belas tahun, yaitu dimulai sejak meninggalnya Rasulullah SAW. pada bulan Rabiul Awal 11 H sampai meninggalnya 'Umar ibn al-Khaththâb pada bulan Zulhijjah 23 H (632-643 M) atau tepatnya selama dua belas tahun sembilan bulan dan beberapa hari sesuai dengan hitungan hijriyah yang ditetapkan oleh 'Umar Ibn al-Khaththâb.

Mu'allaf

Al-Qur'an secara tegas dan jelas menyebutkan di dalam surah al-Taubah/9: 60 bahwa salah satu *asnaf* yang berhak menerima zakat adalah *mu'allaf*, sebagaimana yang terdapat pada ayat di bawah ini:

۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠

Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Beranjak dari ayat ini, sejak masa Rasulullah sampai masa Abû Bakar al-Shiddiq, orang-orang yang tergolong *mu'allaf* ini selalu mendapatkan bagian dari harta zakat. Dalam pandangan 'Umar mengapa Rasul memberi bagian zakat untuk *mu'allaf,* karena pada waktu itu umat Islam masih sangat lemah, maka diberilah orang *mu'allaf* itu harta zakat karena takut akan kejahatan mereka, dan pada sisi lain untuk melembutkan hati

[20] Baltaji, *Metodologi Ijtihad 'Umar Ibn al-Khaththâb,* h. 406.

mereka.[21] Tidak tanggung-tanggung, efek yang ditimbulkannya adalah Islam menjadi agama yang kuat dengan masuk Islamnya beberapa tokoh berpengaruh atau paling tidak, umat Islam berada dalam posisi aman dan damai tanpa khawatir dengan gangguan kaum kafir.

Setidaknya ada tiga kelompok yang dapat dikategorikan sebagai orang-orang *mu’allaf*. *Pertama,* orang-orang musyrik yang hatinya masih jauh dan asing dengan Islam. Mereka diberi zakat agar tidak mengganggu orang Islam atau setidaknya mereka tidak ikut membantu jika ada kelompok yang ingin menyerang umat Islam. *Kedua,* orang-orang musyrik dari kalangan pembesar dan orang-orang terhormat yang diharapkan keislamannya, atau paling tidak mereka tidak ikut menghalang-halangi kaumnya yang ingin memeluk Islam. *Ketiga*, orang-orang yang baru masuk Islam, yang imannya masih lemah yang besar kemungkinan dapat digoyang. Mereka diberi zakat agar tidak kembali kepada kekafiran.[22]

Pada masa ‘Umar Ibn al-Khaththâb orang-orang *mu’allaf* ini tidak lagi mendapatkan zakat. Ia telah menghentikan pembagian untuk *mu’allaf*. Alasan yang dikemukakannya sebagaimana yang dilaporkan oleh Muhammad Rasyîd Ridha sebagai berikut:

> Dulu Rasulullah memberi zakat untuk *mu’allaf* bertujuan untuk melunakkan dan menarik mereka ke dalam Islam ditambah pada masa itu Islam masih sangat lemah. Saat ini Allah telah menguatkan umat Islam, sehingga orang-orang *mu’allaf* tidak diperlukan keberadaannya.[23]

Masalahnya adalah, ketika ‘Umar tidak lagi memberikan bagian untuk *mu’allaf*, apakah Umar dapat dikatakan telah melanggar al-Qu’ran? Banyak penelitian yang telah dilakukan untuk menyelami ijtihad ‘Umar Ibn al-Khaththâb. Menurut Muhammad al-Nuwaihi, kefardhuan dan keharaman di dalam al-Qu’ran tidaklah bersifat abadi, akan tetapi hal itu lebih didasarkan pada situasi dan kondisi yang ada. Baginya, ‘Umar ibn al-Khaththâb sebagai sosok Muslim yang jujur dan pemberani tersebut, patutlah dipuji ketika ia berani tampil beda menyalahi konsep-konsep baku teks-teks syariat yang ada di dalam al-Qur’an. Semua itu dilakukannya adalah semata-mata demi roh Islam, selaras dengan kemaslahatan yang mendesak, dan karena faktor perubahan situasi dan kondisi.[24]

Pendapat Muhammad al-Nuwaih ini dikritik oleh Muhammad Baltaji. Dalam tesisnya ia menyatakan keliru besar kalau menuduh ‘Umar Ibn al-Khaththâb telah melakukan *nasakh*, perombakan bahkan pembatalan terhadap hukum-hukum yang telah ditetapkan

---

[21] Muhammad Rawwas Qal’ajî ̧ *Mausû’ah Fiqh ‘Umar Ibn al-Khaththâb* (t.t.p.: t.t.p, 1981), h. 367.

[22] Baltaji, *Metodologi Ijtihad ‘Umar Ibn al-Khaththâb,* h. 179.

[23] Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur’ân al-Karîm (al-Masyhur bi al-Tafsîr al-Manâr)* juz X (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), h. 433.

[24] Baltaji, *Metodologi Ijtihad ‘Umar Ibn al-Khaththâb*, h. 186.

oleh al-Qur'an. Bagi Baltaji, 'Umar bukan merombak apalagi membatalkan, hanya saja ia menunda atau menghentikan sementara pengamalannya sampai ditemukan kembali alasan-alasan untuk menyalurkan harta zakat tersebut.[25] Singkatnya, 'Umar tidak lagi menemukan alasan (*ratio legis*) hukum untuk memberikan bagian *mu'allaf* pada masanya.

Menurut Sulaimân Muhammad Thamawî dengan mengutip Muhammad Abû Zahrah, 'Umar melihat hikmah pemberian bagian zakat untuk *mu'allaf* telah hilang seiring dengan menguatnya posisi umat Islam. Inilah yang menghalangi 'Umar untuk mengeluarkan bagian zakat *mu'allaf*. Dengan demikian, tidaklah berati bahwa 'Umar telah meninggalkan atau menggugurkan hukum yang telah digariskan oleh ayat al-Qur'an.[26] Ternyata ketika hikmah[27] pemberian itu ditemukan kembali, maka bagian zakat *mu'allaf* dapat dibagikan kembali sebagaimana yang telah dilakukan oleh khalifah 'Umar Ibn 'Abd al-Azîz ketika memberikan kepada al-Bithriq (komandan pasukan Romawi yang membawahi 10.000 pasukan) mata uang sebanyak 1000 dinar, demi menjaga kepentingan orang Islam dan pengamalan dari Al-Qur'an dan Sunnah Nabi.[28] Jadi, kata yang lebih tepat untuk menjelaskan ijtihad 'Umar adalah bahwa ia menunda pemberian bagian zakat *mu'allaf* karena tidak ditemukannya alasan ('*illat* atau hikmah) pemberian itu pada masanya.

Ahmad Hasan dalam karyanya menyebutkan bahwa tidak diberikannya bagian zakat untuk *mu'allaf* disebabkan karena ada perbedaan situasi dan kondisi yang dihadapi 'Umar Ibn al-Khaththâb dengan kondisi yang dihadapi oleh Rasulullah. Disebabkan keadaan yang berubah tersebut, maka bagian itu tidak lagi valid.[29] Tindakan 'Umar ini tampaknya bertolak belakang dengan al-Qur'an. Tetapi sebenarnya, ia mempertimbangkan situasi yang ada dan mengikuti ruh perintah al-Qur'an. Pertimbangan pribadinya membawanya pada keputusan bahwa seandainya Rasulullah masih hidup dalam kondisi yang sama, tentu beliau akan memutuskan hal yang serupa.[30]

Bagi Amiur Nuruddin, 'Umar tampaknya sangat memahami tambatan *(al-manâth)* hukum pembagian *mu'allaf* yaitu adanya unsur penarikan *(istijlab)*. Umat Islam pada masa Rasulullah sangat membutuhkan orang-orang *mu'allaf* baik untuk diajak masuk Islam atau untuk menahan mereka agar tidak mengganggu umat. Pada masa 'Umar, tambatan *(al-manâth)* hukum itu tidak lagi tampak karena umat Islam semakin kuat.

---

[25] *Ibid.,* h. 185.

[26] Sulaiman Muhammad Thamawî, *'Umar Ibn al-Khaththâb wa Ushûl al-Siyâsah wa al-Idârah al-Haditsah: Dirasah Muqâranah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 174.

[27] Muhammad Yûsuf Mûsa juga mengemukakan alasan yang senada dengan Thomawî. Hanya saja ia menggunakan kata *illat*. Lihat Muhammad Yûsuf Mûsa, *Târîkh al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Dâr al-Kitab al-'Arâbî, 1958), h. 62-64.

[28] *Ibid.,* h. 67.

[29] Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup.* Terj. (Bandung: Pustaka Salman, 1984), h. 107.

[30] *Ibid*.

Sebagai akibatnya, berubah pula hukumnya. Inilah alasan mengapa ‘Umar tidak memberi bagian *mu’allaf*.[31]

Cukup menarik mencermati ungkapan Muhammad Mushtafa Syalabî yang juga menyebutkan bahwa dalam masalah ini inti persoalan adalah *‘illat*. Ia menyatakan:

> Ini dalil bahwa hukum-hukum tersebut sangat terkait dengan kemaslahatan dan akan mengalami perubahan (penggantian) ketika kemaslahatannya berubah. Siapa yang mengingkari hal ini, sama dengan mengingkari *ijma’* sahabat yang banyak berhujjah dengan ini (*mashlahat*).[32]

Membaca ijtihad ‘Umar berkenaan dengan penghentian pembagian zakat untuk *mu’allaf*, ada kecenderungan yang menunjukkan penghentian itu didasarkan pada pertimbangan perubahan kondisi sosial budaya masyarakat Islam pada saat itu. Disebabkan adanya perubahan zaman dan makan ini berakibat pada perubahan hukum. Inilah yang disebut oleh Ibn Qayyim dengan *taghayyur al-fatwa bi taghayyur al-azmân wa al-amkinah* (perubahan fatwa atau hukum yang disebabkan dengan perubahan masa dan tempat).[33]

Harta Rampasan Perang

Salah satu keberhasilan ‘Umar sebagaimana yang dijelaskan oleh Michael Hart adalah dalam hal penaklukan sehingga Islam memiliki wilayah yang sangat luas. Konsekuensinya, dari peperangan demi peperangan tentara Islam banyak memperoleh harta rampasan perang baik yang bergerak atau pun yang tidak bergerak.

Dikisahkan di dalam sejarah, setelah Irak berhasil diduduki, para tentara Islam meminta kepada komandan perang Sa‘ad ibn Abî Waqqas untuk membagi tanah dan barang-barang yang berhasil mereka kuasai. Begitu juga ketika tentara Islam berhasil menguasai daerah Syam, mereka meminta komandannya Abû ‘Ubaidah ibn al-Jarrah untuk membagi tanah. Begitu juga di Mesir, ketika tentara Islam berhasil membebaskannya dari cengkeraman imperium Romawi, Zubair ibn Awwam wakil tentara meminta kepada ’Amr ibn al-’Ash untuk membagi tanah yang dikuasi kepada pasukan yang ikut berperang. Ternyata tidak ada satu komandan pun yang berani membuat keputusan sampai mereka membawa masalah tersebut kepada *amîr al-mu’minîn* ‘Umar Ibn al-Khaththâb. Dari sinilah awal mula peristiwa yang cukup menegangkan tersebut. Menarik untuk

---

[31] Nuruddin, *Ijtihad Umar Ijtihad ‘Umar Ibn al-Khattâb,* h. 145.

[32] Muhammad Mushthafa Syalabî, *Ta‘lil al-Ahkam* (Beirut: Dâr al-Nahdah al-Syarifah, 1981), h. 37-38.

[33] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I‘lam al-Muwaqqi’în,* juz III, h. 14.

dianalisis sebelum memberikan keputusannya, 'Umar terlebih dahulu mengajak para sahabat-sahabat bermusyarah.[34]

Nurcholish Madjid dengan baik sekali melukiskan kisah ini. Ia menuliskan, 'Abd al-Rahmân ibn 'Auf, Zubair ibn al-Awwam dan Bilal ibn Rabbah adalah sahabat-sahabat yang cukup keras menolak pendapat 'Umar Ibn al-Khaththâb pada kasus harta rampasan perang. Mereka menuduh 'Umar hendak meninggalkan hukum-hukum yang telah ditetapkan al-Qur'an dalam Q.S. al-Anfâl/8:41 yang bunyinya.[35]

۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ
وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ
وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ٤١

Pertengkaran yang memuncak sampai tiga hari itu membuat Umar Ibn al-Khaththâb bersedih dan dalam keadaan "sesak dada," ia berdo'a, "ya Allah lindungilah aku dari Bilal dan kawan-kawan."[36]

Ternyata 'Umar Ibn al-Khaththâb memutuskan untuk tidak membagi-bagikan tanah-tanah yang telah berhasil ditaklukkan. Tanah-tanah tersebut tetap dikelola oleh pemiliknya semula, hanya saja mereka diwajibkan membayar *jizyah* (bagi yang menolak untuk masuk Islam) dan membayar *kharaj* untuk tanah yang dikelolanya tersebut.[37] Pada saat yang sama keputusan 'Umar ibn al-Khaththâb untuk tidak membagi-bagikan harta rampasan perang sebagaimana yang ditetapkan Allah di dalam Q.S. al-Anfâl/ 8:41, mendapat dukungan dari sahabat-sahabat senior lainnya seperti 'Utsman ibn 'Affan, 'Alî ibn Abî Thâlib dan lainnya.

Apakah 'Umar ibn al-Khaththâb dipandang meninggalkan ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang pembagian harta rampasan perang? Menurut 'Abd al-Rahmân Taj, dalam kasus ini 'Umar memutuskan hukum dengan mempertimbangkan kemaslahatan

---

[34] Baltaji, *Metodologi ijtihad 'Umar Ibn al-Khattâb*, h. 131.

[35] Dasar yang digunakan para sahabat yang menuntut pembagian harta rampasan perang adalah surah al-Anfâl ayat 41 yang artinya, *Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan Ibn al-Sabîl. Jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada Nabi Muhammad pada hari furqan, yaitu hari bertemunya dua pasukan dan Allah maha kuasa atas segala sesuatu.*

[36] Nurcholish Madjid, "Pertimbangan Kemaslahatan dalam Menangkap Makna dan Semangat Ketentuan Keagamaan: Kasus Ijtihad Umar Ibn al-Khattâb," dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h.16.

[37] Penting dicatat yang termasuk ke dalam *fa'i* sebagai sesuatu yang diperoleh dari musuh Islam tanpa melakukan peperangan dan pembunuhan adalah *jizyah*, *kharaj* dan *usyur*. Lihat, Sulaiman Muhammad Thamawî, *Umar Ibn al-Khattâb,* h. 174-178. Lihat juga, Mûsa, *Tarikh al-Fiqh al-Islâmi,* h. 65.

umum. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan ‘Umar sendiri sebagaimana diriwayatkan oleh Bukhari. ‘Umar berkata:

> *“Kalaulah aku tidak memikirkan generasi Muslim yang belakangan, tidaklah aku menaklukkan sebuah wilayah (kampung) kecuali aku akan membagi-bagikan rampasan perang tersebut sebagaimana yang telah dilakukan oleh Rasulullah pada tanah Khaibar.”*[38]

Beberapa informasi menyebutkan, kasus rampasan perang ini termasuk kasus yang paling berat dihadapi ‘Umar.[39] Begitu beratnya, ‘Umar melakukan perenungan yang mendalam sampai ia menemukan argumen terbarunya sebagaimana yang terdapat di dalam al-Qur’an (Q.S. al-Hasyr/59: 7-10).[40] Seluruh ayat ini ia bacakan kepada para sahabat sampai pada akhirnya khusus setelah membaca ayat 10, ia menyatakan:

> Ayat ini secara umum berlaku untuk semua orang yang muncul sesudah mereka apakah kaum ansar atau muhajirin, sehingga harta rampasan perang *(fa‘i*) adalah untuk mereka semua. Maka bagaimana mungkin kita akan membagi-baginya untuk mereka (tentara yang ikut berperang saja), dan kita tinggalkan mereka yang datang belakangan tanpa bagian? Kini menjadi jelas bagiku akan perkara yang sebenarnya.[41]

Menurut Munawir Sjadzali, ayat yang dibacakan ‘Umar sebagaimana yang terdapat di dalam surah al-Hasyr adalah hanya sekadar untuk menyelamatkan muka para penentangnya *(face saving device)*.[42] ‘Umar menggunakan ayat yang bercerita tentang *fa‘i*, dan tentu saja *fa‘i* berbeda dengan *ghanimah*[43] yang menjadi perselisihan dengan para sahabatnya.

---

[38] ‘Abd al-Rahman Taj, *Al-Siyâsah al-Syar’iyyah wa al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Matba’ah Dâr al-Syarif, 1953), h. 148. Bandingkan dengan Thamawî, *Umar Ibn al-Khattâb,* h. 175.

[39] Beberapa informasi menyebutkan musyawarah dilaksanakan sebanyak dua kali. *Pertama* dikalangan panglima perang dan orang-orang Muhajirin, sedangkan musyawarah *kedua* melibatkan tokoh-tokoh dari Anshar. Musyawarah tersebut berlangsung dengan sangat menegangkan. Umar harus menguras pemikirannya untuk menemukan alasan yang benar-benar dapat diterima para sahabat. Fazlur Rahman melukiskan musyawarah tersebut hampir saja menjelma menjadi sebuah krisis.

[40] Khusus terjemahan ayat 10 adalah, *Dan orang-orang yang datang sesudah mereka baik kaum Muhajirin ataupun Ansar, mereka berdo’a “Ya Tuhan kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah lebih dahului beriman dari kami, dan janganlah Engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman. Ya Tuhan kami sesungguhnya Engkau Maha Penuntun lagi Maha Penyayang”*.

[41] Madjid, *Pertimbangan Kemaslahatan,* h. 19.

[42] Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 39.

[43] *Ghanimah* diterjemahkan sebagai harta rampasan perang yang bergerak, diperoleh melalui sebuah peperangan, sedangkan *fa‘i* adalah harta bergerak ataupun tidak bergerak yang diperoleh dengan penaklukan tanpa adanya pertumpahan darah. Diduga karena ketakutan, penduduk di wilayah taklukan itu mening-galkan harta bendanya. Inilah yang disebut *fa‘i*. Namun, pada masa ‘Umar, perbedaan antara *ghanimah* dan *fa‘i* belum muncul. Berkenaan dengan kasus ‘Umar pada ayat di atas, terkadang para sahabat menggunakan kata *fa‘i* ketika meminta bagian harta dan terkadang juga menggunakan kata *ghanimah*. Selanjutnya Mufassir belakangan

Berkenaan dengan masalah ini menarik untuk menganalisis penjelasan Fazlur Rahman sebagai berikut:

> When, however, Iraq (sawad) and Egypt were conquered and added to the muslim territory in Umar's time, he refused to distribute these massive territories among the Arab soldiers and dispossess the original inhabitants. There was solid opposition against 'Umar's stand even though he was not alone in holding this opinion but several other men of eminence agreed with him. The opposition hardened so mach that a kind of crisis developed, but 'Umar remainded firm and tried to argue his case on the ground that if Arab Soldier became land-settlers they would cease to be fighters, although his real considerations, as it subsequently turned out, were based on a keen sense of sosio economic justice.[44]

Selanjutnya menurut Fazlur Rahman, kendati keputusan yang diambil 'Umar berbeda dengan praktik Sunnah yang ada, sebenarnya ia telah mengimplemen-tasikan esensi dari Sunnah Nabi tersebut untuk menegakkan keadilan sosial ekonomi di tengah masyarakat.

Ahmad Hasan tampaknya sependapat dengan Fazlur Rahman. Menurutnya, 'Umar tampaknya meninggalkan ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung suruhan agar membagikan harta rampasan perang di kalangan kaum Muslimin. Menurut aturan praktik, tanah juga seharusnya dibagikan sebagaimana barang lain yang termasuk *ghanîmah*. Tetapi 'Umar cenderung pada keuntungan yang didapat kaum muslimin secara umum dari pada kepentingan masing-masing orang. Keadilan sosial menuntut bahwa tanah yang ditaklukkan tidak dibagikan di antara tentara yang berperang. Ilustrasi ini memberi contoh penting dari *istiḥsân* yang awal, yaitu menyimpang diri dari aturan yang sudah ada demi kepentingan dan kesejahteraan sosial.[45]

Menurut Muḥammad Mûsa Thamawî, 'Umar membangun dasar ijtihadnya dalam menjaga dan mempertahankan tiga bentuk kemaslahatan. *Pertama*, mencegah terjadinya penumpukan harta (tanah pertanian) pada segelintir orang. *Kedua, kharaj* (pajak) bumi tersebut dapat dimanfaatkan untuk kemaslahatan negara dan *jihâd fî sabîl Allâh*. *Ketiga,* kalaulah harta itu dibagikan, maka tidak ada lagi yang dapat diberikan kepada orang-orang lemah, anak yatim dan orang miskin.[46] Tampaknya pada kasus harta rampasan perang ini, ijtihad 'Umar didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan yang bentuknya lebih konkrit pada perwujudan keadilan social ekonomi di kalangan masyarakat muslim.

---

tampaknya mulai membedakan makna *ghanimah* dan *fa'i*. Surah al-Anfâl ayat 41 di atas, dipahami sebagai ayat tentang *ghanimah*. Sedangkan ayat tentang *fa'i* itu ditemukan di dalam surah al-Hasyr ayat 7. Al-Suyuthî, *Al-Durr al-Mansur fî Tafsîr al-Ma'sur,* juz III (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), h. 453.

[44] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Delhi: Adam Publisher, 1994), h. 180.

[45] Hasan, *Pintu Ijtihad,* h. 108.

[46] Thamawî, *Umar Ibn al-Khattâb,* h. 176; Mûsa, *Tarikh al-Fiqh,* h. 66.

Menggugurkan *Had* Mencuri

Di dalam al-Qur’an (Q.S. al-Mâidah/5: 38) Allah SWT. berfirman:

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan mereka sebagai balasan terhadap apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah maha perkasa lagi maha bijaksana.

Melalui ayat ini diistinbatkanlah hukum yang berkenaan dengan *had* mencuri yaitu potong tangan. Dalam sejarahnya baik Rasulullah, Abû Bakar al-Shiddiq bahkan ‘Umar Ibn al-Khaththâb telah mempraktikkan hukum potong tangan ini, akan tetapi ada beberapa riwayat yang menunjukkan bahwa ‘Umar Ibn al-Khaththâb pernah tidak melaksanakan potong tangan ini pada beberapa kasus.

Pada musim paceklik, ‘Umar Ibn al-Khaththâb tidak melaksanakan potong tangan. Ibn al-Qayyim melaporkan ucapan ‘Umar yang terkenal dengan masalah ini yaitu, “tahun ini saya tidak akan melaksanakan potong tangan”. Al-Sarkhasî juga pernah meriwayatkan bahwasanya pada musim paceklik itu didatangkan kepada ‘Umar Ibn al-Khaththâb, dua orang pencuri dengan tangan terikat dan bersamanya sepotong daging. Pemilik daging itu lalu berkata, “saya memiliki unta yang sedang bunting, yang saya tunggui sebagaimana musim rumput menunggu unta itu. Namun kedua orang ini telah mengambilnya. Mendengar itu ‘Umar berkata, “maukah kamu merelakan untamu yang bunting itu. Karena aku tidak memotong tangan pencuri, yang mencuri kurma ketika masih berada dalam tandannya.”[47] Berkenaan dengan kasus ini ‘Umar tidak memotong tangan pencuri tersebut karena perbuatan itu dilakukan pada musim paceklik ini.

Ada riwayat lain yang menyebutkan bahwa anak-anak Hatib bin Abî Balta‘ah mencuri unta seorang laki-laki Banî Manzilah. Oleh ‘Umar, anak-anak itu kemudian dipanggil dan mereka pun mengakui semua perbuatannya. Walaupun ‘Umar telah memerintahkan kepada Katsir ibn al-Shilt (seorang algojo yang bertugas mengeksekusi) untuk membawa dan memotong tangannya namun pada akhirnya ‘Umar menarik keputusannya dan menyuruh kepada orang tua anak tersebut untuk mengganti unta milik laki-laki Bani Mazinah. Alasannya adalah kedua anak itu mencuri karena kelaparan.[48]

Riwayat yang tidak kalah menariknya diriwayatkan oleh Abû Yûsuf bahwa seorang laki-laki yang mencuri harta dari *bait al-mâl*. Demikian juga, seorang budak yang mencuri

---

[47] Baltaji, *Metodologi Ijtihad ‘Umar Ibn al-Khattâb,* h. 261.

[48] Thamawî, *Umar Ibn al-Khattâb,* h. 202. Lihat juga Ibn Qayyim, *I‘lam al-Muwaqqi’în,* juz III, h. 22; Baltaji, *Metodologi Ijtihad ‘Umar Ibn al-Khattâb,* h. 261; Hasan, *Pintu Ijtihad,* h. 108.

harta tuannya juga tidak dipotong tangannya.[49] Oleh Sa'ad orang tersebut dilaporkannya kepada 'Umar dan ia menyatakan bahwa laki-laki ini tidak dipotong tangannya.[50]

Dari beberapa kasus di atas, ternyata 'Umar Ibn al-Khaththâb tidak melaksanakan potong tangan pada musim paceklik yang melanda seluruh negeri (paceklik nasional) atau paceklik yang melanda individu (paceklik individual) seperti yang terjadi pada kasus anak-anak Hatib. Namun menurut Sulaimân Muhammad Thamawî, tidak dipotongnya tangan para pencuri pada musim paceklik disebabkan karena 'Umar memiliki penafsiran yang mendalam terhadap ayat-ayat Allah. 'Umar tidak ingin berlebih-lebihan serta melampaui batas dalam melaksanakan *had,*[51] terlebih lagi dalam kondisi paceklik. Banyak pengkaji yang menyebut 'Umar Ibn al-Khaththâb telah meninggalkan ayat al-Qur'an yang diyakini sebagai *qath'i al-dalâlah,* karena alasan paceklik, ayat yang *qath'i* itu tidak diamalkan oleh 'Umar.

Muhammad Rawwas Qal'aji di dalam karyanya menyebut beberapa syarat yang harus ada dalam rangka menegakkan had pencurian. *Pertama,* bahwa harta atau benda yang dicuri tersebut adalah harta yang bukan milik si pencuri atau *syibh milk* (harta tersebut seolah-olah miliknya pada hal bukan miliknya). *Kedua,* bahwa benda/harta yang dicuri tersebut terkumpul pada satu tempat. *Ketiga,* bahwa benda yang dicuri tersebut harus mencapai nisab (kadar tertentu). Berkenaan dengan kadar ini terjadi perbedaan dikalangan ulama. Ada yang menyebut 1/4 dinar atau yang senilai itu. Ada juga yang menyebut lima dirham.[52]

Dalam kasus pengguguran *had* di atas, Ibn al-Qayyim lebih menyoroti pada masalah *syibh al-milk* tersebut. Menurut Ibn Qayyim, orang yang butuh dan terpaksa untuk mendapat-kan barang dengan cara mencurinya, mempunyai hak atas barang itu karena barang itu menjadi milik baginya. Pada masa paceklik itu, ada kesulitan bagi 'Umar untuk membedakan mana orang yang mencuri karena membutuhkan dan mana yang mencuri bukan karena membutuhkan. Pada kejadian ini bercampurlah antara orang-orang yang berhak mendapatkan *had* dengan orang-orang yang tidak mendapatkannya, maka digugurkanlah *had* potong tangan. Penjelasan Ibn Qayyim ini dibangun atas pemahamannya atas hadis nabi yang menyuruh untuk membatalkan *had* jika per-masalahannya masih samar-samar.[53] Pendeknya, syarat-syarat untuk menegakkan *had* sebagaimana dijelaskan oleh Qal'aji tampaknya tidak terpenuhi pada kasus pencurian pada musim paceklik.

Menurut Muhammad al-Nuwaih, adapun yang dilakukan 'Umar dalam meng-

---

[49] Thamawî, *Umar Ibn al-Khattâb,* h. 202.
[50] Hasan, *Pintu Ijtihad,* h. 108-109.
[51] Thamawî, *Umar Ibn al-Khattâb,* h. 202.
[52] Qal'ajî¸ *Mausu'ah Fiqh 'Umar Ibn al-Khattâb,* h. 383.
[53] Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'în,* h. 23-23.

gugurkan *had* pencuri, sebagaimana yang ia lakukan pada musim paceklik, ketika si kaya tidak mau lagi menginfakkan hartanya, atau ketika ia menemukan ada sekelompok pengusaha yang tidak menunaikan gaji karyawannya dengan memadai, merupakan keputusan yang sempurna dan ideal. Meskipun, ia tidak menemukan ketentuan dan dasarnya di dalam al-Qur’an dan Sunnah.[54]

Dengan demikian, menurut Muhammad al-Nuwaih, pelaksanaan potong tangan baru dapat dilaksanakan jika kondisi ekonomi rakyat telah berada pada tarap kemakmuran, masyarakat dengan sangat mudah dapat memperoleh rezeki, orang kaya mau melaksanakan perintah Allah seperti zakat, infaq, sadaqah dan bentuk-bentuk filantropi lainnya. Jika dalam suasana kemakmuran ini masih saja ada orang yang mencuri barulah *had* ditegakkan.

Penting dicatat, pemikiran yang senada dengan Muhammad al-Nuwaih ini banyak dikembangkan oleh pengkaji hukum Islam di Indonesia. Untuk menyebut diantaranya adalah Masdar Farid Mas‘udi yang menolak hukum pidana Islam termasuk masalah *had* pencurian selama Indonesia secara ekonomi belum makmur.

Strategi Implementasi

Para pemikir hukum Islam berbeda pendapat dalam membaca ijtihad ‘Umar Ibn al-Khaththâb. Ada yang menempatkannya secara moderat, namun ada pula yang memposisikan ‘Umar Ibn al-Khaththâb sebagai embrio pemikiran liberal dalam Islam. Muhammad Yûsuf Mûsa, Muhammad Rasyîd Ridhâ, Sulaimân Muhammad Thamawî, dan Muhammad Baltaji untuk sekadar menyebut beberapa nama, bahkan dalam tingkat tertentu Fazlur Rahman dan Ahmad Hasan adalah pemikir-pemikir yang memosisikan ‘Umar secara moderat. Kendati mereka mengakui bahwa ‘Umar banyak meninggalkan teks-teks al-Qur’an, namun sebenarnya hal itu disebabkan oleh alasan-alasan yang sebenarnya di dukung oleh ajaran al-Qur’an lainnya atau paling tidak didukung oleh substansi ajaran al-Qur’an.

Dalam kasus pembagian harta rampasan perang, jelas terlihat bahwa pemikiran ‘Umar yang terkesan menyimpang dari teks al-Qur’an ketika tidak membagi rampasan perang kepada tentara jelas adalah mempertimbangkan kemaslahatan yang dalam hal ini keadilan sosial ekonomi, yang maslahatnya lebih besar dan berperspektif masa depan. Demikian juga dalam hal pembagian zakat untuk *mu’allaf*, mereka tidak berani untuk menyebut ‘Umar Ibn al-Khaththâb telah mengganti *(al-tabdîl)* syariat yang telah ditetapkan Allah, paling-paling mereka menyebut ‘Umar menunda pelaksanakan hukum tersebut karena tidak diperoleh alasan yang kuat untuk melakukannya.

---

[54] Baltaji, *Metodologi Ijtihad ‘Umar Ibn al-Khattâb,* h. 269. Ia mengutip pendapat Muhammad al-Nuwaih ini dari tulisannya tentang “Nahwa Tsaurah fî al-Fikr al-Dîn”, dalam *Majalah Adab* (Mei 1970), h. 100.

Namun penting dicatat, Fazlur Rahman dan Ahmad Hasan sedikit lebih maju dalam memahami dinamika ijtihad 'Umar. Bagi mereka 'Umar banyak meninggalkan teks-teks al-Qur'an walaupun teks tersebut jelas tunjukannya (*qath'i al-dilâlah),* namun karena ditemukan kemaslahatan yang bagi mereka adalah semangat dasar *(elan vital*) al-Qur'an, maka 'Umar melakukan penyimpangan dari bunyi teks tersebut. Kuncinya, bagi mereka 'Umar bukan hanya mengandalkan *ra'y* (rasionalitas) semata, melainkan karena pemahamannya yang mendalam terhadap al-Qur'an

Berbeda dengan pemikir lainnya seperti Muhammad al-Nuwaih dan Nashr Hamid Abû Zaid dan beberapa pemikir liberal lainnya, menyebut 'Umar ibn al-Khaththâb dengan rasionalitasnya meninggalkan ayat-ayat al-Qur'an dan menggantinya dengan hukum yang lebih sesuai dengan semangat zaman. Tidak tanggung-tanggung, Muhammad Nuwaih (1917-1980) dalam bukunya yang telah disebut di muka menawarkan beberapa gagasan fundamental dalam memahami ajaran Islam dalam konteks modern dan beberapa yang penting akan dikutip di sini. *Pertama*, Islam tidak memberikan kepada kelompok tertentu manapun hak untuk memonopoli interpretasi ajaran-ajarannya atau hak untuk mewakili komunitas muslim. *Kedua,* Islam tidak menawarkan keteraturan bentuk masyarakat Islam yang final. *Ketiga,* hukum-hukum al-Qur'an tidak semuanya memiliki daya ikat yang sama. *Keempat*, beberapa hukum al-Qur'an pada masa Rasulullah dihapus pada periode berikutnya, bahkan sudah ada yang dihapus oleh 'Umar Ibn al-Khaththâb. Ia berkesimpulan, legislasi yang bersifat duniawai tidaklah dimaksudkan sebagai legislasi yang abadi, literal atau tak bias berubah. Prinsip kemaslahatan umat menurutnya adalah prinsip mendasar dari semua legislasi Islam.[55]

Nashr Hamid Abû Zaid juga melihat 'Umar Ibn al-Khaththâb sebagai contoh bagaimana pentingnya memahami alasan legal *('illah)* dalam menetapkan hukum yang pada gilirannya dapat mengganti atau merubah hukum yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an. Belajar dari kasus *mu'allaf qulubuhum,* Nashr Hamid Abû Zayd mempraktikkannya pada kasus hukum waris. Setelah menganalisis al-Qur'an tentang waris, ia berkesimpulan bahwa hukum waris Islam harus diganti dan perempuan harus mendapatkan bagian yang sebanding dengan laki-laki. Alasannya, jika dahulu perempuan tidak produktif, saat ini kondisi telah berubah dan perempuan menjadi produktif.[56]

---

[55] Sebagaimana dikutip oleh Moch. Nur Ichwan dari A. H. Green dan Magda al-Nowaihi, "Mohammad al-Nowaihi 1917-1980", dalam A. H. Green (ed.), *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies In Memory of Mohammad al-Nowaihi* (Kairo: The American University of Cairo Press, 1984), h. xi-xxiv. Lihat, Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zaid* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 32.

[56] Dalam menganalisis ayat waris ini Nashr Hamid Abû Zaid menggunakan teori Hermeneutik. Lebih luas lihat Nasr Hamid Abû Zaid*, Naqd al-Khitab al-Dînî* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1994). Di Indonesia, karya-karya Nashr Hamid Abû Zaid telah banyak diterjemahkan seperti *Teks Otoritas Kebenaran* (1995), *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana dalam Islam* (2003), *Tekstualitas al-Qur'an* (2001), *Imam Syafi'î: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme,* (1995) yang kesemuanya ini diterbitkan oleh penerbit LKiS, Yogyakarta.

Terlepas dari perbedaan dalam memandang ijtihad ‘Umar Ibn al-Khaththâb, hemat saya ada yang mempertemukan analisis yang dikembangkan pemikir-pemikir hukum Islam yaitu berkenaan dengan masalah teks (nas) dan realitas. Persoalan sebenarnya terletak pada bagaimana mendialogkan teks yang telah tersusun huruf demi huruf dengan realitas konkrit yang dihadapi. ‘Umar Ibn al-Khaththâb hemat saya sangat memahami teks-teks al-Qur’an. Ia sadar ke mana *dilâlah* yang dikehendaki oleh teks. Kita berandai-andai, jika realitas umat Islam masih dalam keadaan lemah dan masih pula tergolong minoritas, akankah ‘Umar membatalkan bagian untuk *mu’allaf*?. Jika ‘Umar menyaksikan pencurian pada era kemakmuran, bukan pada musim paceklik, apakah ‘Umar akan tetap melakukan potong tangan?. Jika itu yang terjadi, saya menduga ‘Umar adalah orang yang paling konsisten dalam menjalankan bunyi teks?

Masalahnya adalah, ‘Umar membaca realitas yang berbeda. Ditambah lagi posisinya sebagai kepala negara menuntutnya untuk memberikan keputusan yang terbaik bagi rakyatnya. Membaca ijtihad ‘Umar Ibn al-Khaththâb, secara kreatif tampak dengan jelas bagaimana ‘Umar mendialogkan teks dengan konteks untuk selanjutnya menerapkannya dalam konteks lokal.

Penutup

Beranjak dari kasus-kasus di atas, tampak adanya dinamika yang ditempuh ‘Umar Ibn al-Khaththâb. Bagi hal-hal yang bersifat duniawi murni yang tidak ada sandaran normatifnya, ‘Umar berani mengambil contoh luar selama bermanfaat untuk pemerintahan dan umat Islam. Inilah yang kita lihat dalam kasus *dîwân*. Dalam kasus zakat, ‘Umar menyadari sekali betapa pentingnya memahami rasio logis yang tersembunyi di balik bunyi teks al-Qur’an. Ketika *ratio legis*nya hilang, maka hukum tersebut tidak dapat diterapkan lagi. Pada kasus harta rampasan perang, ‘Umar mempertimbangkan kemaslahatan umum yang lebih luas cakupannya dan memiliki perspektif masa depan. Dalam hal ini, ia meninggalkan ayat yang bersifat spesifik dan memiliki jangkauan yang lebih sempit. Sedangkan dalam kasus pencurian, ‘Umar memahami peran penguasa dalam menentukan mekanisme pelaksanaan hukum. Dalam konteks ini, hemat saya ‘Umar melihat bahwa hukum potong tangan itu adalah hukuman yang maksimal.[57]

[57] Untuk menjelaskan pengertian batas maksimal ini, Syahrur menggunakan surah al-Mâidah/5: 38 sebagai contoh. Pada ayat ini Allah memberikan batasan maksimal atau tertinggi hukuman bagi pencuri yaitu dalam bentuk potong tangan. Hakim tidak boleh memutuskan hukuman bagi pencuri untuk memo-tong siku atau bahunya. Jika ini terjadi berarti hakim tersebut telah melampaui *had* yang ditetapkan Allah. Sebaliknya, selama tidak melampaui batas maksimal atau tertinggi, maka bagi seorang mujtahid atau hakim berhak atau boleh untuk menghukum pencuri dengan cara-cara yang ada di bawah batas maksimal. Lihat, Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur’ân: Qirâ‘ah Mu‘ashirah* (Beirut: Syirkah lî al-Tauzi‘ wa al-Nashr), h. 453.

Hukuman tersebut dapat diterapkan jika persyaratannya dipenuhi secara lengkap. Jika tidak, maka penguasa dapat menurunkan kadar hukumannya.

Pustaka Acuan

Al-'Aqqad, 'Abbas Mahmoud. *Kecemerlangan Khalifah Umar Ibn al-Khaththâb*. Terj. Bushtami Abdul Gani dan Zainal Abidin Ahmad, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Baltaji, Muhammad. *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khaththâb*. Terj. Masturi Irham, Jakarta: Khalifa, 2005.

Al-Farra', Abû Ya'la Muhammad ibn Husein. *Al-Ahkâm al-Sultâniyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.

Gibb, H. A. R., dan J.H. Kramers. *Shorter Encylopedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1974.

Hasan, Ahmad. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*. Bandung: Pustaka Salman, 1984.

Hart, Michael. *Seratus Tokoh Yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*. Terj. Mahbub Junaidi, Jakarta: Pustaka Jaya, 1993.

Husein. Thaha. *Dua Tokoh Besar dalam Sejarah Islam: Abu Bakar dan Umar*. Terj. Ali Audah, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.

Ichwan, Moch Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zaid*. Jakarta: Teraju, 2003.

Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*. Juz I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.

Mûsa, Muhammad Yûsuf. *Tarikh al-Fiqh al-Islâmî*. Mesir: Dâr al-Kitab al-'Arâbî, 1958.

Madjid, Nurcholish. "Pertimbangan Kemaslahatan dalam Menangkap Makna dan Semangat Ketentuan Keagamaan: Kasus Ijtihad Umar Ibn al-Khaththâb." dalam, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

M. Ayoub, Mahmoud. *The Crisis of Muslim History: Akar-akar Krisi Politik dalam Sejarah Muslim*. Terj. Munir A. Mu'in, Bandung: Mizan, 2004.

Al-Mawardî, Abî al-Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Baghdadî. *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jilid I. Jakarta: UI Press, 1985.

Nuruddin, Amiur. *Ijtihad 'Umar Ibn al-Khaththâb: Studi Tentang Perubahan Hukum dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 1987.

Qal'ajî, Muhammad Rawwas. *Mausû'ah Fiqh 'Umar Ibn al-Khaththâb*. t.tp.: t.p.1981.

Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Delhi: Adam Publisher, 1994.

Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Qur'an al-Karîm (Tafsîr al-Manâr)*. Juz X, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.

Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa al-Qur‘an: Qirâ‘ah Mu‘ashirah*. Beirut: Syirkah li al-Tauzi‘ wa al-Nasr.

Syalabî, Muhammad Mushthafa. *Ta’lil al-Ahkâm.* Beirut: Dâr al-Nahdah al-Syarifah, 1981.

Al-Suyutî. *Al-Durr al-Mansur fî Tafsîr al-Ma’sur.* Juz III, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

Al-Syâtibi. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî‘at*. juz II, t.tp: t.p., t.t.

Taj, ‘Abd al-Rahman. *Al-Siyâsah al-Syar’iyyah wa al-Fiqh al-Islâmî.* Mesir: Matba‘ah Dâr al-Syarif, 1953.

Thamawî, Sulaiman Muhammad. *Umar Ibn al-Khaththâb wa Ushûl al-Siyâsah wa al-Idârah al-Hadisah: Dirâsah Muqaranah.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979.

Zaid, Nasr Hamid Abû. *Naqd al-Khitab al-Dînî.* Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1994.