

ISSN : 1411-2647

AL-HURRIYAH

JURNAL HUKUM ISLAM

KEUANGAN NEGARA DALAM ISLAM
(Melacak Sumber-Sumber Pendapatan dan Pengeluaran Negara)
Asyari

PEMIKIRAN HUKUM DAN FATWA ABDULLAH IBN MAS'UD
Busyro

METODE *IJTIHAD* ORMAS ISLAM
(Refleksi Pluralisme Pemikiran Dalam Islam)
Dahyul Daipon

DEWAN PERWAKILAN DAERAH (DPD)-RI
(Reformasi Fungsi, Kedudukan dan Proses Pemilihan Anggota DPD)
Hardi Putra Wirman

KHITBAH MENURUT PERSPEKTIF HUKUM ISLAM
Ismail

TAFSIR SURAT AL-KAFIRUN
(Analisis atas kitab *Jami` al-Bayan* karya Al-Thabari)
Muhamaad Ridho

TOLERANSI HUKUM ISLAM DALAM PIDANA
Shafra



Diterbitkan Oleh :
Pusat Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (P3M)
STAIN SJECH M. DJAMIL DJAMBEK
Bukittinggi

Vol. 10, No. 2, Juli - Desember 2009

AL-HURRIYAH
JURNAL HUKUM ISLAM

PENGASUH AL-HURRIYAH

Al-Hurriyah, Vol. 10, No. 2, Juli-Desember 2009

ISSN : 1411-2647

PEMBINA

Dr. H. Ismail, M.Ag.

TIM AHLI

Dr. Zainuddin, M.A.

Dr. Zulkifli, M.A.

Dr. Nunu Burhanuddin, M.A.

Dra. Nuraisyah, M.Ag.

PENANGGUNG JAWAB

Novi Hendri, M.Ag.

PIMPINAN REDAKSI

Hardi Putra Wirman, S.IP., M.A.

WAKIL PIMPINAN REDAKSI

Jon Kenedi, S.E., M.M.

REDAKTUR PELAKSANA

Taufik, M.Ag.

Muhiddinur Kamal, S.Ag., M.Pd.

DEWAN REDAKSI

Asyari, S.Ag., M.Si.

Busyro, M.Ag.

Drs. Miswar Munir, M.Ag.

SEKRETARIAT

Nusyirwan

Risdianto

Marnis Rivai

ALAMAT REDAKSI

Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (P3M)

STAIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi

Garegeh Koto Selayan Bukittinggi

Telp (0752) 33136 Fax. (0752) 22875

SALAM EDITOR

Umat Islam sangat meyakini bahwa syari'at, merupakan manifestasi kongkrit kehendak-kehendak Allah (al-Syari') terhadap manusia -dan alam semesta-, di mana semua maksud penciptaan makhluk, tata relasi antara sang khaliq dan makhluk, serta tugas-tugas dan pakem aturan yang harus dijalankan manusia -sebagai al-Ahsan al-Taqwim-, secara sempurna telah tertuang di dalamnya. Namun demikian, eksistensi syari'at dalam perkembangannya justru masih menyisakan problem yang cukup serius, tatkala sebagian umat Islam justru memiliki asumsi bahwa sepeninggal Rasulullah S.A.W., syari'at -yang tertuang dalam al-Qur'an dan al-Hadis- telah bersifat paripurna dan bahkan tertutup peluang untuk melakukan interpretasi ulang terhadapnya. Dengan kata lain, diasumsikan bahwa pasca wafatnya Rasul, syari'at telah menjadi doktrin final dan statis, yang tidak membutuhkan reinterpretasi, serta bersifat jumud, di mana umat hanya bertugas mengaplikasikan tanpa hak untuk mempertanyakan ulang.

Realitas di atas, tentu -sekali lagi- menyisakan sebuah persoalan besar bagi umat Islam, sebab kehadiran syari'at -yang ditandai dengan diterimanya teks-teks suci Tuhan oleh Muhammad melalui Jibril- sangat terkait dengan dimensi ruang dan waktu, dan bahkan acap kali kehadirannya merupakan jawaban atas persoalan-persoalan keumatan yang terjadi. Terlebih lagi, seiring dengan perjalanan waktu, eksistensi Islam di tengah-tengah masyarakat yang semakin terkepung oleh arus modernitas dan globalisasi dunia, mulai dipertanyakan efektifitasnya dalam menjawab persoalan-persoalan keumatan yang semakin hari terasa semakin kompleks. Tak hanya itu, sejarah perkembangan hukum Islam juga telah mengajarkan kepada setiap pemeluknya bahwa transformasi nilai sosial, kultural, ekonomi dan bahkan politik, telah ikut mempengaruhi terjadinya perubahan pada hukum Islam.

Dengan demikian, semestinya dapat di pahami bahwa hukum Islam bukanlah unifikasi yang baku, yang sudah tidak bisa di interpretasikan, melainkan lebih sebagai kekuatan normatif yang selalu menjadikan, menempatkan, memperlakukan dan atau mempertimbangkan kepentingan serta keadaan

masyarakat sebagai substansi dari eksistensinya. Maka, dalam rangkaian semangat inilah, jurnal al-Hurriyah hadir dan kembali menyapa pembaca. Tentu dengan maksud dan tujuan untuk menghadirkan forum dialogis seputar hukum-hukum Islam, sebagai bentuk komitmen untuk terus terjaganya elan vital syari'at di muka bumi ini. Semoga....!

DAFTAR ISI

KEUANGAN NEGARA DALAM ISLAM (Melacak Sumber-Sumber Pendapatan dan Pengeluaran Negara) Asyari	1
PEMIKIRAN HUKUM DAN FATWA ABDULLAH IBN MAS'UD Busyro	21
METODE IJTIHAD ORMAS ISLAM (Refleksi Pluralisme Pemikiran dalam Islam) Dahyul Daipon.....	39
DEWAN PERWAKILAN DAERAH (DPD)-RI (Reformasi Fungsi, Kedudukan dan Proses Pemilihan Anggota DPD) Hardi Putra Wirman.....	53
KHITBAH MENURUT PERSPEKTIF HUKUM ISLAM Ismail.....	63
TAFSIR SURAT AL-KAFIRUN (Analisis Atas Kitab <i>Jami'</i> <i>Al-Bayan</i> Karya Al-Thabari) Muhammad Ridho	75
TOLERANSI HUKUM ISLAM DALAM PIDANA Shafra	85

KEUANGAN NEGARA DALAM ISLAM

(MELACAK SUMBER-SUMBER PENDAPATAN DAN PENGELUARAN NEGARA)

Asyari*

Abstract: This article discusses public finance, one of studies in Islamic economics, in history perspective from prior of Prophetic to Khalifaaurasyidin. That time is supposed as operated Islamic State (Daulah Islamiyyah) effectively . From history noticed that zakat, ghanimah, fai, jizyah, kharaj, 'ushur, dharimah and waqf as wel as shadakah are nation of Islamic income. Before distributing to ummat, all of them organized by baitul maal. Nation of Islamic expenditures are spending to develop public facilities or to reduce proverty, war, education, propagation (dakwah) and development of religion in society. Conclusion of this discusses that the characteristic of nation of Islamic expenditure is not only to reach society peaceful on material aspect but also to develop society based on spritual.

Key words: Keuangan dalam Islam

Topik keuangan negara dalam Islam sampai sekarang masih menjadi pembahasan yang langka. Sejauh ini, kajian tentang ekonomi Islam yang banyak dilakukan dikupas oleh para pemikir dan praktisi ekonomi Islam adalah masalah perbankan syariah -lebih diperkecil lagi masalah riba, bagi hasil dan akad-akad mualamat yang diterapkan di lembaga keuangan. Padahal jika ditelusuri sejarah Islam- khususnya era Rasul Saw sampai Khalifaaurasyidin menjadi bagian penting dan perhatian serius Nabi Saw dan Khalifah guna menjamin berjalannya roda pemerintahan dengan baik dan peningkatan kesejahteraan umat.

Menurut MA Manan¹, prinsip Islam tentang keuangan negara - anggaran dan belanja negara- untuk mengembangkan suatu masyarakat yang didasarkan atas distribusi kekayaan berimbang dengan menempatkan nilai-nilai material dan spritual pada tingkat yang sama. Sedangkan M Chapra menyatakan bahwa kebijakan keuangan negara membantu merealisasikan tujuan Islam. Lebih rin-

*Staf Pengajar Pada STAIN Bukittinggi, Sumatera Barat

ci lagi, Metwally, menyebutkan tiga tujuan yang hendak dicapai kebijakan keuangan negara dalam Islam² :

1. Mendirikan tingkat kesetaraan ekonomi dan demokrasi yang lebih tinggi melalui prinsip dan hukum lain, diantaranya prinsip, "kekayaan seharusnya tidak hanya beredar diantara orang-orang kaya saja
2. Melarang pembayaran bunga dalam berbagai bentuk pinjaman. Hal ini berarti bahwa ekonomi Islam tidak dapat memanipulasi tingkat suku bunga untuk mencapai kesimbangan (*equilibrium*) dalam pasar uang.
3. Komitmen untuk membantu ekonomi masyarakat yang berkembang dan untuk menyebarkan pesan dan ajaran Islam seluas mungkin.

Dalam alokasi anggaran negara Islam dipakai beberapa kaidah³:

- a. Asas manfaat, segala kegiatan dalam bentuk alokasi anggaran negara mesti mendatangkan manfaat, seperti pengalihan mata air, pembuatan jalan dan lainnya.
- b. Asas keseimbangan, bahwa tidak boleh ada sifat royal dalam alokasi anggaran
- c. Asas otorisasi, pemimpin yang menjalankan roda pemerintahan dan ekonomi harus mendapat otorisasi dari wakil rakyat yang tergabung dalam lembaga *ahlul billi wa aqdi*.

Tulisan berikut ini mencoba melacak sumber-sumber pendapatan dan pos pengeluaran keuangan negara sepanjang sejarah era Rasul dan khalifaurasyidin sebagai instrumen pencapaian dan peningkatan kesejahteraan masyarakat Islam. Serta berbagai kebijakan Rasul dan khalifah yang berkaitan dengan pengelolaan keuangan negara. Selanjutnya menentukan prinsip dan asas apa yang dianut oleh keuangan negara Islam sepanjang sejarah.

ERA RASULULLAH SAW

Negara Islam (*al-Daulah al-Islamiyah*) terbentuk ketika Nabi Saw hijrah ke Madinah. Pada masa awal, Muhammad Saw memberikan penekanan pada kebijakan politiknya pada beberapa hal:⁴

1. Membangun masjid
2. Merehabilitasi Muhajirin Makkah di Madinah
3. Menciptakan kedamaian dalam negara
4. Mengeluarkan hak-hak dan kewajiban warga negara
5. Membuat konstitusi negara

6. Menyusun Pemerintah Madinah
7. Meletakkan dasar-dasar keuangan negara.

Tujuh poin kebijakan Muhammad Saw di atas adalah untuk membangun pondasi yang kokoh bagi kehidupan bernegara di Madinah. Kebijakan dasar-dasar keuangan negara menjadi bagian dalam bangunan kehidupan bernegara yang dirintis di Madinah. Muhammad Saw meletakkan kebijakan keuangan negara setelah infrastruktur sosial dan politik terbangun dengan baik dan kokoh. Setelah terciptanya stabilitas sosial ekonomi dan politik umat, baru kemudian Muhammad Saw menetapkan kebijakan keuangan negara melalui sumber pemasukan dan pengeluaran negara Madinah saat itu.

Pendapatan dan Pengeluaran Keuangan Negara

Pos pendapatan dan Pengeluaran negara di masa Muhammad Saw meliputi⁵:

1. Zakat

Sumber keuangan negara yang bersumber dari zakat ini terdiri dari zakat emas dan perak (*an-nuqud*), perdagangan (*al-tijarah*), peternakan (*al-an'am*) dan zakat pertanian (*al-ziraah*) dan barang temuan (*luqatah*). Masing-masing zakat ditetapkan dengan jumlahnya dan syarat-syarat yang telah ditentukan secara umum. Kebijakan umum tentang zakat ini didasarkan pada beberapa ayat al-Quran, Surat al-Baqarah ayat: 34, 110, 177, 288, Surat an-Nisa' ayat: 77, 126, Surat al-Maidah ayat: 55, Surat at-Taubah ayat: 60. Dan juga berdasarkan dua hadist. Pertama, "*Diriwayatkan dari Ibnu Umar ra dia berkata, Rasulullah telah bersabda, Islam didirikan lima dasar, syahadah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, haji dan berpuasa di bulan ramadhan.*". Kedua, "*Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ra bahwa Nabi Saw mengutus Muaz ke Yaman dan Beliau berkata, dakwahi mereka dengan syahadah, shalat lima waktu, zakat yang diambil dari kaum kaya dan kemudian diberikan kepada kaum fakir*".

Selain sebagai dasar pemungutan zakat sebagai pendapatan negara, ayat dan hadist juga menerangkan ini pos penyaluran dan cara distribusinya. Zakat mesti didistribusikan ke kelompok yang secara tegas dan pasti disebutkan (*al-mansus*) dalam al-Quran yang berjumlah delapan; fakir, miskin, amil, gharim, muallaf, ibnu sabil, fii sabilillah, hamba sahaya budak. Menurut MA. Manan⁶ perintah al-Quran ini menetapkan suatu kebijakan pengeluaran yang luas untuk distribusi kekayaan berimbang diantara berbagai lapisan masyarakat. Cara distrisbusi zakat adalah dimana lebih diutamakan pada daerah mana zakat

itu dipungut. Zakat tidak ditarik ke pusat pemerintah -ke Madinah- namun langsung dibagikan kepada kelompok yang berhak menerimanya. Dengan demikian, zakat sebagai pemasukan negara tidak dikelola secara sentralistik. Muhammad Saw memberikan wewenang kepada petugas pemungut untuk mengelola dan mendistribuskannya kepada masyarakat setempat.

2. Harta Hasil Penaklukan Wilayah Baru oleh Islam

Jenis harta ini ada dua: *ghanimah* dan *fai*. Fai adalah harta yang diperoleh kaum muslimin waktu penaklukan wilayah baru tanpa diikuti oleh perlawanan atau adanya berperangan. Contoh dari fai ini di masa Rasulullah adalah penaklukan Bani Nadhir, Quraizah dan Fadak serta tanah Khaibar.

Khaibar merupakan wilayah yang sangat subur di Hijaz. Mayoritas penduduknya adalah Kaum Yahudi. Masyarakat Khaibar mempunyai profesi sebagai petani, pengrajin tangan dan pedagang. Ketiga profesi tersebut, petani merupakan yang paling banyak. Mereka sangat piawai dalam bercocok tangan. Di samping bertani, mereka juga mempunyai ternak kembalaan yang ditempatkan di dekat lahan pertanian. Rasulullah mempunyai perhatian yang khusus pada Khaibar ini, selain karena kesuburan, juga masyarakatnya yang mayoritas Kaum Yahudi sangat mengancam keberadaan negara Islam, berupa dendam dan permusuhan.

Untuk menaklukan Khaibar, Rasulullah Saw mengirimkan 1.600 tentara. Kaum Yahudi Khaibar memohon Rasulullah untuk menerima setengah yang berada di bawah kepemilikan mereka. Setelah Rasul Saw menerima permohonan tersebut. Pertimbangan penting yang melatarbelakangi diterimanya permohonan Yahudi Khaibar adalah kebun-kebun kurma di Khaibar masih memerlukan tenaga profesional untuk mengolahnya. Kaum muslimin meskipun mempunyai keahlian dalam hal mengolah perkebunan tersebut, tapi Kaum Yahudi masih diperlukan karena pengalaman mereka tentang pengolahan kebun di sana telah lama dan mereka adalah penghuni asli Khaibar.

Hasil bumi yang diperoleh dari perkebunan tersebut dibagi dua, setengahnya untuk Yahudi Khaibar dan lainnya dimasukan ke kas negara. Kemudian didistribusikan untuk pembiayaan sosial kepentingan fisabilillah dan pembiayaan angkatan perang. Harta fai sebagai sumber keuangan telah diatur dinyatakan dalam al-Quran Surat al-Hasyr ayat :1-7.

Jenis kedua adalah *ghanimah* yang merupakan harta perolehan kaum muslim lewat jalan berperangan. Awalnya distribusi *ghanimah* ini dilakukan

oleh Rasulullah dengan cara membagi sama banyak kepada para tentara yang ikut ke medan perang. Namun setelah turun Surat al-Anfal ayat: 41, maka Rasulullah mengikuti petunjuk ayat ini dalam pembagian harta ghanimah. Menurut Surat al-Anfal ayat 41, distribusi harta ghanimah terdiri dari : untuk Allah, Rasul, Karib kerabat anak yatim dan fakir miskin. Sisanya untuk tentara berkuda dan berjalan kaki.

Jika dikalkulasikan keseluruhan jumlah harta rampasan perang yang didapat selama masa Rasul Saw berjumlah tidak lebih dari 6 juta dirham. Jumlah tersebut dibandingkan dengan jumlah serta biaya hidup di Madinah untuk rata-rata jumlah keluarga enam orang adalah 3.000 dirham pertahun. Kontribusi harta rampasan perang terhadap pendapatan kaum muslimin selama 10 tahun kepemimpinan Rasul Saw adalah 2 persen⁷.

3. Jizyah

Jizyah merupakan pajak kepala (*al-ruusu*) yang dibebankan kepada penduduk non-muslim yang hidup di wilayah Islam. Pembayaran jizyah ini merupakan bentuk kompensasi dari rasa aman yang dijamin pemerintah Islam dan dibebaskannya mereka dari wajib militer. Diantara orang non muslim yang pernah membayar jizyah adalah orang Najran, orang Ailah, Adhruh dan Adhriat yang membayar pada perang Tabuk. Pembayarannya tidak mesti dalam bentuk uang tunai tapi dapat juga dalam bentuk barang atau jasa. Di masa Rasulullah, jizyah ini dipungut sebesar satu dinar pertahun. Bagi perempuan, anak pengemis, pendeta, orang tua, penderita sakit dibebaskan dari kewajiban ini. Penarikan jizyah ini berdasarkan surplus (kelebihan) dari pendapatan setelah sebelumnya dikeluarkan biaya untuk kebutuhan pokok⁸.

4. Harta Umum

Maksud dari harta umum adalah harta-harta yang diserahkan kepada baitul mal, seperti sisa hasil rampasan perang yang telah dibagi, harta-harta yang diberikan Rasulullah (pembagian ghanimah untuk Rasul) untuk diproduktifkan, dan lahan-lahan yang tak bertuan dan belum dikelola secara produktif sangat dianjurkan Islam untuk digarap. Hasil dari penggarapan tersebut dibagi dan dijadikan pemasukan bagi baitul mal (kas negara).

Selain sumber pemasukan keuangan negara seperti di atas, dikenal lagi pemasukan dari hadiah yang terima Rasulullah. Hadiah tersebut tidak digunakan untuk dirinya sendiri tapi untuk masyarakat dengan diserahkan ke baitul mal.

Semua sumber pemasukan keuangan negara di atas disimpan di baitul mal (kas negara). Baitul Mal merupakan intitusi yang memiliki wewenang untuk menyimpan pemasukan sebelum dibelanjakan untuk kepentingan negara Islam sesuai kebijakan Muhammad Saw.⁹ Namun tidak semuanya dapat menutupi pembiayaan negara. Untuk itu ada beberapa langkah yang diambil Rasul untuk menutupi pembiayaan negara:

1. meminta bantuan dari kaum muslimin sehingga berbagai kebutuhan dapat terpenuhi.
2. meminjam peralatan non muslim dengan jaminan pengembalian dengan memberi ganti rugi atas peralatan yang rusak tanpa membayar sewa atas penggunaannya
3. meminjam uang dari orang-orang tertentu.
4. menerapkan kebijakan insentif guna menjaga pengeluaran serta untuk mengantisipasi kerja dan produktifitas masyarakat muslim. Melalui kebijakan terakhirnya, Rasul Saw memberikan apresiasi kepada orang yang bekerja, beraktivitas, serta menafkahi keluarga dan mencela pengangguran¹⁰.

Keseluruhan pos pemasukan dan pengeluaran negara di masa Rasul tidak dapat dikalkusikan secara pasti. Selain disebabkan oleh tidak tercatatnya jumlah penerimaan dan pengeluaran negara dengan rapi dan baik, juga disebabkan oleh:¹¹

1. Jumlah orang Islam yang bisa membaca menulis sedikit dan jumlah orang yang kenal dengan aritmatika sederhana sangat sedikit sekali.
2. Sebagian besar bukti pembayaran dibuat dalam bentuk yang sederhana baik yang didistribusikan maupun yang diterima.
3. Sebagian zakat hanya didistribusikan secara lokal
4. Bukit-bukti penerimaan dari berbagai daerah yang berbeda tidak umum digunakan.
5. Pada kebanyakan kasus, ghanimah digunakan dan didistribusikan setelah terjadi peperangan tertentu.

ERA ABU BAKAR AS-SHIDDIQ (11-13H/632-634M)

Abu Bakar merupakan khalifah pertama dipilih dan dibait oleh sahabat¹². Setelah pemilihan, beliau menyampaikan pidato kenegaraan yang pertama di mesjid Nabawi. Pidato Abu Bakar tersebut berisikan, *pertama*, adanya kontrak sosial antara penguasa dengan rakyatnya, *kedua*, rakyat perlu diminta

melakukan kontrol sosial (*social control*) terhadap pemimpinnya, *ketiga*, komitmen atau tekad seorang penguasa untuk menegakkan keadilan dan HAM di kalangan masyarakatnya, *keempat*, seruan untuk membela negara atau jihad dan terakhir, imbauan untuk jangan melupakan shalat sebagai syarat mendapatkan keberkatan dari Allah¹³. Isi pidato ini mencerminkan visi dan misi pemerintahannya dan sekaligus menjadi basis dari setiap kebijakan yang dikeluarkannya termasuk kebijakan keuangan negara.

Dalam kebijakan pemungutan zakat, Abu Bakar memiliki sikap tegas dan keras. Beliau langsung memerangi para pemberontak dan pembangkang yang enggan membayar zakat.¹⁴ Sikap tegas dan keras Abu Bakar ini dilatarbelakangi oleh pandangannya terhadap kewajiban zakat. Kewajiban zakat merupakan simbol penyatuan dan pengakuan suku-suku Arab terhadap kekuasaan Islam. Orang yang enggan membayar zakat berarti menjadi pembangkang. Setiap pembangkangan konsekuensinya berhadapan dengan kekuasaan. Selain berdasarkan pandangan tersebut, sikap keras Abu Bakar ini juga untuk mengantisipasi supaya jangan terjadi gangguan politik yang lebih kuat lagi. Untuk itu, beliau langsung memerangi para pemberontak dan pembangkang yang enggan membayar zakat.¹⁵

Pos pemasukan keuangan negara di masa khalifah Abu Bakar selain dari zakat, juga berasal dari shadakah, infak ghanimah, jizyah, dan kharaj. Pengelolaan dari sumber-sumber ini tak jauh berbeda dengan kebijakan Rasulullah, sebagai kepala negara sebelumnya. Hanya saja di masa Abu Bakar, peran Baitul Maal¹⁶ lebih dikembangkan sebagai tempat pengumpulan harta yang diperoleh dari sumber-sumber pemasukan keuangan negara. Untuk menjalankan operasional Baitul Maal, Abu Bakar menunjuk dan dipercayakan kepada beberapa sahabat yang bertanggungjawab dan bertugas mengelola pemasukan negara. Salah seorang sahabat yang diberi tugas tersebut adalah Abu ‘Ubaidah.

ERA UMAR BIN CHATTAB

Seperti pendahulunya, Umar bin Chattab begitu terpilih menjadi khalifah langsung menyampaikan pidato kenegaraan. Pidato itu salah satunya memuat kebijakan ekonomi yang menekankan soal pengelolaan aset-aset kekayaan negara secara benar menurut ketentuan yang berlaku dan menggunakannya untuk kemakmuran masyarakat Islam. Ada dua poin penting yang menjadi dasar Umar dalam pengelolaan keuangan negara. *Pertama*, harta kekayaan negara

diperoleh melalui cara benar, dan kemudian didistribusikan kepada rakyat sesuai haknya. Harta yang didistribusikan tersebut diharapkan dapat mencegah tindakan kekerasan dan kebathilan dalam masyarakat. *Kedua*, dalam mengurus dan mengelola harta kekayaan negara, Umar sangat berhati-hati. Umar memisahkan mana yang harta kekayaan yang menjadi haknya dan mana yang merupakan hak rakyat. Harta negara tidak dicampurkan dengan harta pribadi dan sebaliknya¹⁷. Pemasukan negara di era Umar meliputi;

1. Zakat

Zakat tetap dipungut dan menjadikannya sebagai salah satu sumber pendapatan bagi keuangan negara. Bedanya, di masa Umar jenis komoditi yang dibebani kewajiban zakat lebih banyak

Dalam memungut zakat, Umar tidak terlalu memberatkan umat. Dia sangat memperhatikan kondisi dari tanaman. Tidak semua tanaman dikenai zakat, karena tidak semua tanaman yang dipanen dapat mengembalikan modal usaha dan kekhawatiran terjadi defisit kebutuhan pokok petani. Sejarah mencatat bahwa di masa Umar pernah terjadi krisis ekonomi nasional. Ini terjadi di kota Hijaz. Hujan hanya turun pada wilayah tertentu saja, lava pada lapisan perut bumi bergeser sehingga tanah bagian atas terbakar, tumbuhan-tumbuhan banyak yang mati, kering-kerontang dan angin bertiup mengandung debu. Akibat dari kondisi ini menyebabkan tumbuhan dan hewan ternak banyak yang punah. Pasar sepi karena daya beli umat sangat lemah. Untuk mengatasi kekurangan dan kelangkaan bahan kebutuhan pokok maka Umar tidak melakukan pemungutan zakat dan mengambil tindakan *men-supply* atau mengimpor bahan makanan (gandum) dari kota Fuzstat (Kairo) dan Syam ke Madinah sehingga harga barang pokok kembali normal (kembali ke harga keseimbangan).

2. Khumus Ghanimah

Harta rampasan perang di masa Umar sangat banyak memberikan kontribusi bagi peningkatan jumlah pendapatan negara. Harta rampasan tersebut diperoleh dari perang al-Qadisiyah, Mada'in, penaklukan daerah Nahawand, Romawi di Syam, penaklukan Mesir, meliputi perhiasan, bahan makanan pokok, peralatan perang, pakaian yang indah-indah, serta bentuk perhiasan lain yang berharga. Semua hasil rampasan ini dikumpulkan Umar di Baitul Mal sebelum didistribusikan kepada kaum muslimin.

Perluasan wilayah yang dilakukan Umar ini membawa implikasi positif dalam mengenjot pendapatan keuangan negara. Setelah Syiria dan Mesir jatuh ke tangan Islam, maka pendapatan negara dari kharaj di Sawad mencapai seratus juta Dinar dan Mesir dua juta Dinar. Untuk mengelola dan mengatur keuangan negara dari sumber tersebut maka Umar membangun baitul di tiap daerah. Baitul Mal menjadi pusat kebijakan fiskal negara. Harta kekayaan yang disimpan di Baitul Mal merupakan harta kaum muslim. ¹⁸ Di samping mendirikan Baitul Mal di tiap daerah untuk mendukung kelancaran roda pemerintahan, Umar mendirikan beberapa Diwan (departemen) Diantara departemen ada yang mengurus tentang pajak yaitu diwan al-kharaj.

3. Jizyah

Jizyah merupakan bentuk kompensasi yang diberikan ahlu dzimmi yang berada dalam perlindungan kaum muslimin. Mereka dianggap sebagai warga negara Islam dan mendapat jamin keamanan dari kaum muslimin. Secara prinsip, pemungutan jizyah ini di masa Umar relatif hampir sama di masa Rasulullah dan Abu Bakar. Hanya saja, Umar melakukan pengembangan dari aspek pengaturan dan penerapan sistemnya. Adapun kebijakan Umar tentang ketentuan jizyah adalah:

1. 48 dirham untuk laki-laki kaya, pemilik usaha yang berskala besar.
2. 24 dirham untuk ahlu dzimmi yang berpenghasilan menengah
3. 12 dirham untuk miskin yang punya pekerjaan

Seperti adanya keringanan pemungutan zakat, jizyah juga terdapat keringanan. Umar pernah melakukan penundaan pemungutan jizyah sampai terjadi kenaikan harga dan masa panen tiba. Penundaan ini semata-mata untuk memberikan keleluasaan bagi penduduk ahlu dzimmi. Bentuk pengambilan jizyah adalah berupa barang dan uang Kewajiban jizyah ini gugur bersamaan dengan pengakuan dan masuk Islamnya kaum dzimmi.

4. Kharaj

Kharaj sebagai sumber pendapat negara adalah pemasukan yang diperoleh dari harta yang dikeluarkan oleh pemilik tanah untuk diberikan kepada negara. Terhadap harta rampasan perang berupa tanah atau ladang pertanian yang didapat dari kemenangan waktu melakukan ekspansi wilayah Islam, Umar mengeluarkan kebijakan untuk tidak membagi-bagikannya. Harta tersebut dijadikan milik umum dan dari harta itu diambil kharaj (pajak). Kebijakan

ini diambil Umar setelah melewati polemik dan perdebatan yang seru di kalangan sahabat baik yang terlibat langsung dengan berperangan maupun tidak (senior).

Dalam pemungutan kharaj, Umar mempertimbangan aspek kesuburan tanah, jenis tanaman dan pengolahan dari tanaman itu sendiri. Karena perbedaan kualitas, jenis dan cara pengolahan tanah akan membawa konsekuensi pada hasil tanaaman. Sebagai contoh dapat dikemukakan dalam hal ini kebijakan Umar tentang kharaj:

1. 2 dirham dari setiap satu gantang gandum yang basah.
2. 4 dirham dari setiap satu gantang jagung yang basah.
3. 5 dirham dari setiap satu gantang anggur yang basah
4. 10 dirham dari setiap satu gantang kayu krom yang basah.

5. 'Ushr (Pajak Perdagangan)

'Ushr sebagai sumber pendapatan negara belum dikenal di masa Rasulullah dan Abu Bakar. Ia muncul di masa Umar bin Chattab yang berawal di surat salah seorang gubernur yaitu Abu Musa al-Asy'ari. Surat tersebut berbunyi, "Para pedagang muslim dari kami, ketika masuk negara musuh (selain Islam) dikenakan kewajiban bea cukai ('ushr) atas barang-barang mereka. Surat dari gubernur Abu Musa al-Asy'ari ini dijawab oleh Umar, "Ambilah dari mereka sebagaimana mereka telah mengambilnya dari kaum muslimin, dan ambilah dari ahlu dzimmi setengahnya dari 1/10. Sedangkan untuk kaum muslimin pada setiap 40 dirham sampai angka 200, tidak dikenakan. Kalau tidak sampai 200 dirham maka dikenakan 5 dirham. Adapun yang lebih dari jumlah tersebut, maka dihitung menurut hitungan yang telah ditetapkan, ". Dua surat inilah yang menjadi bukti otentik pemberlakuan 'ushr (bea cukai) dalam Islam, yaitu semenjak kekhalifahan Umar bin Chattab. 'Ushr diberlakukan pertama kali kepada kelompok penduduk Ming yang masuk dan membawa barang dagangannya ke wilayah teritorial Islam. Pelaksanaan pemberlakuan 'ushr ini dilakukan dengan membentuk tim khusus yang berwenang dan bertugas untuk memungut bea cukai dan kemudian diberikan bukti perlunasan atas kewajiban bea cukai.

Selain sumber-sumber pendapatan di atas, dikenal sumber lainnya seperti al-hima. Al-Hima adalah tanah seorang pendeta Yahudi berupa tujuh kamplang kebun yang diserahkan kepada Rasulullah Saw. Oleh Rasulullah, tanah tersebut tidak dibagi-bagikan tapi diserahkan kepada negara.

Setelah dikumpulkan pendataan negara dari sumber, zakat, ghanimah, kharaj, jizyah, ‘usr dan hima di baitul mal maka Umar sebagai khalifah mengeluarkan kebijakan pendistribusian. Khusus zakat, Umar mengambil sebuah langkah yang mengundang banyak polemik yaitu tidak memberikan zakat kepada para muallaf, sebagaimana ditetapkan dalam al-Quran dan hadis. Alasan Umar adalah pemberian zakat kepada muallaf berfungsi untuk menjinakkan, menumbuhkan rasa simpatik dan menghilangkan keraguan mereka pada Islam tidak diperlukan lagi, karena Islam telah kuat seiring dengan luasnya wilayah kekuasaan Islam. Disamping itu, pemasukan dari zakat juga didistribusikan Umar untuk biaya tebusan tentara Islam yang menjadi tawanan perang musuh. Pendapatan dari ghanimah, kharaj, jizyah, ‘usr dan hima didistribusikan untuk, pembangunan fasilitas umum, seperti, perluasan masjidil Haram dan Nabawi, mengangkat dan mengaji perangkat negara, pelayanan publik (umum), kesejahteraan bagi orang jompo, pembelian peralatan perang, pengantian kain kelambu Ka’bah (kiswah), lampu perangan mesjid, pengalihan teluk mulai sungai Nil dan laut Merah, pembangunan dua kota baru (Basrah dan Kuffah).

Pendapatan negara yang diperoleh dari kegiatan perluasan wilayah, seperti kharaj, jizyah, ghanimah dan fai serta dari kegiatan pertanian, dihimpun dan dikelola oleh Baitul Mal dan digunakan untuk kesejahteraan rakyat. Salah satu bentuk peningkatan kesejahteraan rakyat adalah pemberian tunjangan kepada kaum muslim, berupa uang atau barang, berdasarkan nasab kepada nabi, senioritas, jasa perjuangan dan masuk Islam. Rinciannya dapat dilihat pada tabel di bawah ini:¹⁹

Tabel: Penerima Tunjangan Kesejahteraan Di Era Umar bin Chattab

Nasab Nabi	Jumlah *
1. Aisyah	12.000
2. Abbas ibn Abd al-Muthalib	25.000
3. Isteri-isteri Nabi	10.000
Veteran Perang Badr	
1. Ali bin Abi Thalib	5.000
2. Usman binAffan	5.000
Anshar	
1. Abi Zhar al-Ghifari	4.000
2. Muhammad ibnu Maslamat	4.000
Panglima Perang	7000-8000
Isteri Kaum Muhajirin dan Anshar	600

Orang yah Hidup di Masa futhul Makkah hingga Perang Qadisiyah	2.000
Bagi Mereka yang Keislaman seperti Keislaman Pendudukan Badr	4.000
Untuk Orang Muhajirin yang Ikut Perang	4.000
Untuk Orang Anshar Yang Ikut perang	4.000
Untuk Satuan Kelompok Mutsanna	500
Untuk Satuan Kelompok Tsabit	300
Untuk Satuan Kelompok ar-Rabi'	250

*Jumlah dalam dirham

ERA USMAN BIN AFFAN

Pemerintahan Islam pada awal kepemimpinan Usman berjalan lancar. Usman lebih banyak melanjutkan beberapa kebijakan politik dan ekonomi khalifah Umar bin Chattab²⁰. Pada masa selanjutnya, pemerintah Usman menghadapi beberapa gejala dalam negeri yang dipicu oleh sikap nepotisme Usman dalam mengangkat perangkat negara dan menetapkan kebijakan ekonomi. Dalam pengangkatan gubernur, Usman memberhentikan para gubernur yang diangkat di masa khalifah Umar dan kemudian mengangkat orang-orang dekatnya²¹. Selain mengangkat gubernur dari kalangan orang dekatnya, Usman juga mengangkat beberapa pejabat penting kenegaraan, seperti Jabi bin Umar al-Mazni, sebagai petugas pajak di Kuffah, dan 'Uqbah bin Umar petugas baitul mal.

Kebijakan Ekonomi Usman

Meskipun roda pemerintahan Islam di masa Usman berjalan beberapa tahun saja, namun dapat dicatat beberapa hal penting yang berhubungan dengan kebijakan ekonomi khalifah Usman. Kebijakan ekonomi tersebut terdiri dari pengelolaan sumber pendapatan keuangan negara seperti; zakat, harta peninggalan yang tidak ada ahli warisnya, ghanimah, dan kebijakan pendistribusiannya²².

1. Zakat

Mengenai zakat, Usman menetapkan beberapa kaedah yang penting diperhatikan sebagai kewajiban agama :

Pertama, kewajiban zakat merupakan kewajiban tahunan kecuali zakat pertanian yang harus dikeluarkan tiap panen.

Kedua, zakat merupakan kewajiban yang harus jadi diperhatikan serius kaum muslimin. Setiap pemilik harta harus hati-hati dengan harta mereka. Jika dalam harta yang dimiliki terdapat utang maka harus dikeluarkan supaya dapat diketahui apakah ada atau tidak kewajiban zakat dari harta yang tinggal.

Ketiga, Jika kewajiban zakat tidak ada, maka sangat dianjurkan untuk beramal kebaikan berupa sedekah.

Zakat yang dipungut dari kaum muslim dikumpulkan Usman pada baitul mal untuk kemudian didistribusikan kepada kaum muslimin. Di masa Usman, zakat selain dibagi-bagikan kepada orang yang berhak menerimanya (seperti ketentuan Allah dalam al-Quran), zakat diberikan kepada:

1. Kaum harbi untuk menciptakan keseimbangan dan keharmonisan kehidupan sosial secara umum.²³
2. Biaya jamuan makanan untuk berbuka puasa Ramadhan bagi kaum fakir dan miskin serta ibnu sabil.
3. Biaya pembangunan rumah untuk kaum lemah (fakir miskin) di Kuf-fah.

2. Harta Peninggalan Si Mayit yang Tak Mempunyai Ahli Waris

Harta yang ditinggalkan seseorang yang telah meninggal dunia menjadi milik ahli warisnya. Namun ada juga kasus, seseorang meninggal dunia sedangkan ia tidak mempunyai ahli waris yang berhak atas harta peninggalannya. Terhadap harta simayit ini, Usman mengeluarkan kebijakan harta tersebut diserahkan ke baitul mal sebagai pendapatan negara. Harta ini kemudian dibagi-bagikan kepada fakir miskin dan pembangunan fasilitas pelayanan umum.

3. Harta Ghanimah, Jizyah, Kharaj dan 'Usyur

Kegiatan ekspansi Islam di masa Usman terus dilanjutkan ke beberapa daerah, seperti Azarbaijan, Armenia, Iskandariyah, dan Afrika. Hasil dari kegiatan ekspansi ini selain ditaklukannya daerah-daerah tersebut juga diperoleh sejumlah harta rampasan perang. Di waktu penaklukan Afrika diperoleh harta rampasan perang sejumlah 3.000 dinar²⁴.

Harta yang diperoleh dari rampasan perang diserahkan untuk baitul mal sebanyak 1/5-nya (kumus). Kemudian didistribusikan untuk fakir miskin, anak yatim, ibnu sabil, dan pembelian peralatan perang dan pembuatan armada perang di lautan 4/5 dari harta rampasan perang yang tinggal (setelah 1/5

diserahkan ke baitul mal) dibagikan kepada dua kelompok yaitu, 3/5-nya untuk pasukan berkuda dan kudanya dan 1/5-nya untuk pasukan berjalan kaki (infanteri). Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa pasukan Abdullah ibn Sa'id yang melakukan ekspansi ke Afrika, maka Usman melakukan pembagian harta ganimah yang diperoleh kepada kami setelah dikeluar 1/5nya. 3000 dinar untuk pasukan berkuda dan 1000 dinar untuk pasukan berjalan kaki.

Jizyah merupakan pemasukan keuangan Islam yang diperoleh dari pajak diri, sebagai kompensasi atas keamanan orang kafir yang tetap tinggal di negeri Islam (telah ditaklukan pasukan Islam). Kebijakan khalifah Usman bin Affan tentang jizyah adalah melanjutkan pendahulunya, Umar bin Chattab. Pemasukan dari jizyah di masa Usman berasal dari:

1. Masyarakat Azarbaijan sebanyak 800.000 dirham
2. Masyarakat Afrika dan Jarjir sebanyak 2.520.000 dinar
3. Masyarakat Kubriz sebanyak 8.000 dinar
4. Masyarakat Jarjan sebanyak 100.000 dinar

Di samping ghanimah dan jizyah ada lagi sumber pendapatan keuangan Islam yaitu kharaj (pajak). Kharaj sebagai sumber pendapatan negara diperoleh dari pajak hasil bumi dari tanah pertanian (atau diproduktif untuk selain pertanian) yang telah dikuasai Islam.

Di masa Usman, Kharaj diperoleh dari dua cara:

Pertama, Dari tanah yang dibagikan oleh Usman kepada beberapa orang sahabat untuk diproduktifkan sebagai lahan pertanian. Pembagian seperti ini dilakukan Usman terhadap tanah di Sauwad dan Khisbah. Di antara sahabat yang menerimanya adalah Zubair Awwam, Said Ibn Abdillah, Ibnu Mas'ud, Usamah Ibn Zaid Khabab Ibn al-Arat.

Kedua, Dari tanah Hima, yaitu tanah yang dilindungi dan tidak diberikan kepada seseorang atau kelompok tertentu. Contoh tanah ini seperti lahan hijau untuk gembala ternak. Tidak dibagikannya kepada orang atau kelompok tertentu untuk menghindari terjadi pertikaian dalam masyarakat. Lahan hijau yang dijadikan tempat gembalaan ternak dapat dimanfaatkan oleh seseorang secara bebas untuk ternaknya. Dan terhadap ternak ini dikenai zakat untuk pemasukan baitul mal.

Pemasukan bagi keuangan negara Islam di masa khalifah Usman adalah 'usyur tjarah atau pajak perdagangan. Pajak perdagangan ini diberlakukan sebagai implikasi dari semakin luasnya daerah kekuasaan Islam dan jalur perda-

gangan serta semakin cepatnya arus perdagangan luar negeri Islam waktu itu. Pemberlakuan pajak ini untuk menaikkan harga komoditi dagang yang datang dari luar sehingga harga komoditi dalam negeri dapat bersaing.

Kuangan negara yang terkumpul dari sumber-sumber pemasukan berupa zakat, harta waris yang tidak ada ahli warisnya, ghanimah, jizyah, kharaj dan 'usyur tijarah didistribusikan untuk belanja operasional pemerintahan dan angkatan perang atau untuk pertahanan negara Islam.

Biaya operasional pemerintahan yang meliputi gaji para pejabat, biaya pembangunan gedung pemerintahan, biaya admistrasi kenegaraan, tunjangan para pensiunan, gaji dan tunjangan para gubernur di daerah-daerah, pembangunan fasilitas umum (mesjid dan bendungan irigasi). Untuk angkatan perang, dialokasikan pada pembelian dan pemeliharaan alat-alat perang.

Selain itu, keuangan negara juga dialokasi untuk mengaji muazdin. Hal ini juga telah dilakukan oleh Rasulullah, Abu Bakar, dan Umar bin Chattab. Biaya penyelenggaraan ibadah haji, kain penutup ka'bah (kiswah), biaya pengumpulan al-Quran, merenovasi masjid Nabawi, masjidil Haram, masjid Rahmah di Iskandariyah, dan membiayai beberapa kegiatan yang menyemarakkan dan mensyiarkan agama Islam.

Usman juga memberikan uang kepada kerabatnya yang diambilkan dari kas keuangan negara (baitul mal). Orang-orang yang menerima uang tersebut adalah²⁵:

Penerima	Hubungan dengan Usman	Jumlah
Marwan bin Hakam	Anak paman	15.000 dinar
Harist ibn Marwan ibn Hakim	Menantu	300.000 dinar
Abdullah Khalid	Menantu	300.000 dinar
Zubair bin Awwan	Sahabat	600.000 dinar
Thalhah bin Abdillah	Sahabat	100.000 dinar
Said ibn al-Ash	Kerabat dekat	100.000 dinar

Kebijakan Usman di atas menjadi embrio munculnya masalah kekacauan sosial, krisis politik dan ekonomi dalam negeri. Di tengah masyarakat terjadi kesenjangan sosial yang menganga lebar sebagai implikasi kebijakan ekonomi yang berbau nepotisme.

ERA ALI BIN ABI THALIB

Pada awal pemerintahan Ali, kondisi sosial kacau dan “suhu” politik dalam negeri memanas. Hal ini disebabkan oleh kondisi tragis kematian Usman dan pecahnya umat Islam ke dalam beberapa kelompok serta adanya kecurigaan orang dekat atau kerabat Usman bahwa Ali merupakan aktor di belakang layar wafatnya Usman. Klimaks dari persoalan ini terjadi berbagai perseteruan politik, pemberontakan dan perang saudara, seperti perang Jamal dan Siffin.

Jadi Ali menjalankan roda pemerintahan di tengah kekacauan sosial dan memanasnya “suhu” politik. Tidak banyak kebijakan yang dikeluarkan pemerintahan Ali yang memberi kontribusi positif terhadap perbaikan kehidupan sosial dan politik dalam negeri secara khusus dan umat Islam umum.

Para ahli sejarah tidak banyak mengekspos kemajuan-kemajuan yang dicapai di masa pemerintah Ali. Mayoritas penulis sejarah mengemukakan bahwa kekacauan dalam negeri yang terjadi pada pemerintahan Ali, membuat ‘nyaris’ tidak ada kebijakan yang luar biasa yang patut diabadikan dalam buku sejarah. Namun demikian, berikut ini dikemukakan beberapa kebijakan politik dan ekonomi yang ada di masa Ali²⁶:

1. Memecat kepala-kepala pemerintahan yang diangkat Usman, dan diangkat kepala-kepala pemerintahan yang baru. Namun para kepala pemerintahan yang baru ini tidak diizinkan untuk memasuki daerah tugasnya.
2. Mengambil kembali tanah-tanah serta hibah yang telah diberikan dan dibagi-bagikan Usman kepada para famili dan kerabat dekat dengan jalan ilegal.
3. Memasukan kepenjara salah seorang pembantunya akibat menggelapkan uang negara.
4. Menarik diri sebagai penerima bantuan dana dari baitul mal
5. Memberikan bantuan dana ke baitul mal sebesar 5.000,- dirham
6. Memerintahkan kepada para pembantunya di daerah untuk menegakan keadilan dan tidak mengecewakan rakyat.
7. Melawan korupsi dan tindakan penindasan serta mengontrol pasar dalam tindak penimbunan barang dan pasar gelap.

Dari paparan di atas, jelaslah bahwa zakat, ghanimah, fai, jizyah, kharaj, usyur, shadakah, infaq, hadiah, dan harta si mayit yang tidak ada ahli warisnya serta harta umum merupakan instrumen pemasukan keuangan negara sepanjang

sejarah dari Rasul dan Khalifaurrasyidin. Dalam pengelolaan keuangan negara tersebut, terdapat dua basis yang dijadikan dasar bagi kebijakan oleh Rasul dan Khalifah; *pertama*, kebijakan yang didasari langsung ke nash al-Quran dan sunnah seperti zakat, fai dan ghanimah, *kedua*, kebijakan yang diambil khalifah dengan mempertimbangkan kemasalahatan secara umum maupun kemasalahatan bagi pemerintahan. Hal ini dapat dilihat dari kebijakan Umar bin Chattab untuk tidak medistribusikan pemasukan negara dari sektor zakat kepada muallaf. Umar memandang pemberian kepada muallaf tidak lagi mengandung masalah. Dan juga kebijakan Usman bin Affan untuk memberikan tunjangan kesejahteraan kepada kerabat dan koleganya.

Terlepas dari dasar kebijakan dalam mengelola sumber-sumber dan pengeluaran keuangan negara, namun dalam priode Rasul dan Sahabat terdapat kesamaan prinsip yang dipegang²⁷ :

1. Tidak melakukan pengambilan kewajiban secara paksa sekaligus bagi orang kaya
2. Muslim dan non-muslim diberlakukan sama secara adil -tidak diskriminatif. Kewajiban dikenakan kepada mereka secara proporsional terhadap manfaat yang diterima pembayar.
3. Berbagai pungutan tidak dipungut berdasarkan sumber daya/input yang digunakan, melainkan atas hasil usaha

Sementara prinsip dalam pengeluaran adalah:

1. Zakat dioalaksikan berdasarkan kewenangan Allah. Am il hanyalah pemegang amanah pendistribusian untuk mencapai tujuan
2. Pengeluaran dari pos pemasukan zakat, mengikuti prinsip pokok:
 - a. Belanja negara diambilkan dan diarahkan untuk mengwujudkan masalah
 - b. Menghindari kesempitan (musaqqah) dan mudharat harus didahului dari pada melakukan perbaikan
 - c. Manfaat publik yang didistribusikan mesti seimbang dengan penderitaan yang ditanggung
 - d. Jika suatu bentuk diperlukan untuk tegaknya syariat Islam maka belanja itu harus diwujudkan.

KESIMPULAN

Dari kajian sejarah di era Rasul Saw dan Khalifaurrasyidin diperoleh informasi bahwa sumber-sumber pendapatan dan pos pengeluaran keuangan negara terdiri dari zakat, fai, ghanimah, jizyah, kharaj, usyur, infaq, shadakah, harta si mayit yang tidak memiliki ahli waris dan harta umum. Berbagai kebijakan diambil oleh Rasul dan khalifah untuk mengelola keuangan negara menganut berbagai prinsip baik dalam pemasukan keuangan negara; tidak diskriminatif, proporsional terhadap manfaat yang diterima pembayar, dan pungutan tidak dipungut berdasarkan sumber daya / input yang digunakan, melainkan atas hasil usaha, maupun dalam pengeluaran; zakat dioalaksikan berdasarkan kewenangan Allah, dan belanja negara untuk mewujudkan masalah. []

ENDNOTES

¹ MA Manan, *Ekonomi Islam Dari Teori ke Praktek*, Jakarta;Intermasa, 2002, hal:

² Nurrudin Muhammad Ali, *Zakat Sebagai Instrumen Kebijakan Fiskal*, Jakarta: Rajawali Pers, 2007, hal: 130-131, baca juga Metwally, *Fiscal Policy in Islamic Economy*, in Syaed Afzal Peezed, 1996. *Reading in Islamic Fiscal Policy*, Delhi: Adam Publisher and Distributor, 1993, hal: 86-87

³ Said Sa'ad Marthon, *Ekonomi Islam di Tengah Krisis Global*, Zikrul Hakim, Jakarta, hal. 104, 2004

⁴ Adiwarmarman A Karim (ed), *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, Jakarta; IIIT, 2002, hal. 20

⁵ Katib Ibrahim Muhammad , *Syiyasah Maaliyah li al-Rasuli* , Mesir :al-Haiyah Misriyah Ammah, 1988, hal:48-138.

⁶ MA Manan.,*Op.cit.*, hal. 232

⁷ Heri Sudarsono, *Ekonomi Islam Suatu Pengantar* , Yogyakarta, 2002, hal. 112

⁸ Muhammad Iqbal, *Fiqih Syiyasah* , Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001, hal. 280

⁹ Adiwarmarman A Karim, *op.cit* , hal. 37-38

¹⁰ Nurrudin Muhammad Ali, *Op.cit.*, hal145-146

¹¹ Heri Sudarsono., *Loc.cit*

¹² Dapat dilihat pada karya Haikal dengan judul , " *ash-Shiddiq Abu Bakr*," . Karya Haikal ini diterjemahkan oleh Ali Audah, *Abu Bakar Shiddiq yang Lemah Lembut*,(Jakarta: Litera Antarnusa, 1995)

¹³ Muhammad Iqbal, *Fiqih Syiyasah Kontekstualisasi Ajaran Politik Islam* Jakarta: Gema Media Pratama, 2001, hal 46-47

¹⁴ Masudul Hasan," *History of Islam*, dalam Muhammad Iqbal, *op.cit*, hal 49

¹⁵ Masudul Hasan," *History of Islam*, dalam Muhammad Iqbal, *op.cit*, hal 49

¹⁶ Baitul Mal di masa khalifah Abu Bakar ini dibangun pada tahun kedua kekhalifahannya. Abu Bakar selalu menyiapkan kantong-kantong (*qirarah*) untuk menyimpan harta yang akan

dikirimkan ke Madinah Untuk selanjutnya dapat dalam Zulfahrizal, dkk, *Op.cit*, hal. 37 , Adiwarmanto A Karim, *op.cit*, hal.44-45

¹⁷ *Ibid.*, hal: 33-34

¹⁸ Adiwarmanto A Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, Jakarta:IIIT, 2001, hal, 46

¹⁹ *Ibid.*, hal. 191-193, Lihat juga Muhammad Iqbal, *Op.cit*, hal , 61-62, Adiwarmanto A Karim, *Ibid*, hal 47

²⁰ Hal ini banyak dikemukakan ahli sejarah dan beberapa penulis kontemporer ,seperti; Husein Haikal, Daud Jusuf, Ahmad Amin, Quth Ibrahim Muhammad.

²¹Quth Ibrahim Muhammad, *Op.cit*, hal:41 dan 139-140

²² Quth Ibrahim Muhammad, *Syiyasah Maaliyah li Usman bin Affan*, hal 75-159

²³ Kebijakan Usman menyalurkan harta zakat kepada kaum harbi ini memunculkan polemik di kalangan Umat Islam waktu itu. Secara panjang lebar polemik ini dibahas Quth Muhammad Ibrahim dalam *Syiyasah Maaliyah li Usman bin Affan* , hal.8-82

²⁴ Sebagian pendapat menyebutkan 1.000 dinar.

²⁵ *Ibid.*, hal. 158

²⁶ A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992, hal: 284-285, dan lihat juga Ibn Jarir al-Thabari, *Tarikh al-Umam wal al-Mulk*, Beirut: Dar al-fikr, 1987, Jilid 5, hal : 448-456

²⁷ P3EI UII dan Bank Indonesia, *Ekonomi Islam*, Jakarta ; Rajawali Pers, 2008, hal:516

PEMIKIRAN HUKUM DAN FATWA ABDULLAH IBN MAS'UD

Busyro*

***Abstract:** As one of Prophet Muhammad companion who often together with him, Ibn Mas'ud was believed to be a hakim (judge) and mufti (adviser on religious law for a region) in the era of Umar bin Khatab leadership. In some cases, his method in some ideas much influenced by the tradition and scientific given by Umar bin Khatab at that time. Related with his role as a hakim and mufti, he has produced a lot of decisional law and guidance (fatwa) that sometimes it was very difficult to be decided even it was very different with the prophet statements (hadis). He has forceful basic ideas which are regarded as a good respond related with social problem occurred in the period. From some examples of his guidance related to the social problem, it showed that there was a relationship between his guidance and the condition among the society at that time. Finally, we could see that the last decision of his guidance was aimed to realize the purpose of deciding the Islamic law itself; realizing the goodness or benefits for the society and rejecting such kind of things that could appear any depravation.*

***Key words:** Ibn Mas'ud, Ideas of Laws and Guidance, Social Condition*

PENDAHULUAN

Abdullah ibn Mas'ud adalah satu di antara sahabat yang mempunyai ilmu yang sangat komprehensif dan memadai karena lama bergaul dengan Nabi dan sering melihat dan mendengarkan bagaimana cara Nabi dalam memutuskan suatu hukum, selalu menyikapi masalah hukum ini dengan merujuk kepada al-qur'an dan sunnah. Berbeda dengan periode Rasul, yang mana kekuasaan/otoritas tasyri' dipegang langsung oleh Rasulullah SAW, oleh karena itu sumber hukum yang berlaku hanya al-Qur'an dan Sunnah beliau. Akan tetapi pada masa sahabat ini kekuasaan/otoritas tasyri' dipegang oleh sahabat, dan sumber hukum yang dipakai tidak hanya terbatas pada nash, tapi lebih beragam sesuai dengan corak kondisi sosial yang melatarbelakanginya.

* Dosen STAIN Bukittinggi

Abdu al-Wahab Khalaf mencatat bahwa sahabat-sahabat yang banyak terlibat dalam masalah penetapan hukum ini di Madinah adalah Abu Bakar Shiddiq (w. 13 H/634 M), Umar bin Khatab (w. 23 H/644 M), Usman bin Affan (w. 35 H/656 M), Ali bin Abi Thalib (w. 40 H/661 M), Zaid bin Tsabit (w. 45 H/665 M), Ubay bin Ka'ab (w. 19 H/640 M), Abdullah bin Umar (w. 72 H/691 M), dan Aisyah. Di Makkah di antaranya Abdullah bin Abbas (w. 68 H/687 M), di Kufah Abdullah bin Mas'ud (w. 32 H/653 M) [dan pemikiran hukum tokoh ini yang akan diteliti dalam tulisan ini], di Bashrah Abu Musa al-Asy'ary (w. 44 H/664 M), di Syam Mu'adz bin Jabal (w. 18 H/639 M), dan di Mesir Abdullah bin Amr bin Ash (w. 65 H/684 M) dan Qaisy bin Abi Waqas. Lebih jauh Abdu al-Wahab Khalaf memprediksi bahwa sahabat yang terlibat dalam ijtihad dan fatwa tidak kurang dari 130 orang,¹ dan menurut Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H/1350 M), dari sejumlah sahabat yang tersebut dikategorikan kepada tiga macam, yaitu sahabat yang paling banyak berfatwa, sahabat yang tergolong pertengahan memberikan fatwa, dan sahabat yang sedikit berfatwa. Ibn Mas'ud termasuk salah satu dari tujuh orang sahabat yang paling banyak berijtihad dan berfatwa.²

Pelaksanaan tasyri', sebagaimana yang dikemukakan sebelumnya, dipegang oleh sahabat, namun kemampuan mereka ada batasnya. Keterbatasan dalam memahami nash tersebut disebabkan oleh beberapa hal, di antaranya; pertama, materi hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-sunnah tidak dapat dipahami oleh semua orang pada masa itu; kedua, al-Qur'an dan al-sunnah sebagai materi hukum belum tersebar luas dalam masyarakat, khususnya hadis, bahkan al-Qur'an pada awal masa ini masih terkumpul dalam lembaran-lembaran tertentu yang disimpan di rumah Rasul dan rumah sebagian sahabat. Sedangkan al-sunnah sejak semula memang belum dicatat apalagi dibukukan; ketiga, materi hukum yang ada hanya terbatas pada kejadian-kejadian atau kasus-kasus yang terjadi pada masa Rasul, sedangkan kasus-kasus baru selalu bergulir dan membutuhkan jawaban hukum.

Ketiga indikasi inilah yang di antaranya menyebabkan sahabat, termasuk ibn Mas'ud, merasa terpanggil untuk menerangkan nash-nash hukum, baik dari al-Qur'an maupun al-sunnah kepada masyarakat menurut kebutuhan. Di samping itu sahabat juga memberikan kontribusi fatwa dalam berbagai masalah yang tidak ada nashnya dengan berijtihad.

Tulisan ini akan menyorot beberapa pemikiran hukum ibn Mas'ud dan untuk selanjutnya akan dianalisis secara sosiologis, karena pemikiran seorang

tokoh sering terkait dengan kondisi sosial yang terjadi pada masanya.³ Di sisi lain, sejauh ini tidak ditemukan literatur khusus yang membahas pendapat ibn Mas'ud apalagi yang berkenaan dengan tinjauan sosiologis. Pendapat-pendapat hukumnya tersebar di berbagai kitab fiqh, tafsir, dan hadis ahkam.

Untuk keperluan penelitian ini penulis mengumpulkan beberapa kitab sejarah klasik yang dapat mengungkap kehidupan ibn Mas'ud termasuk beberapa pemikiran hukumnya. Dalam hal ini juga dipergunakan kitab-kitab fiqh dan hadis untuk menggali lebih jauh pendapatnya itu, di samping data-data sekunder lainnya yang didapatkan dari literatur-literatur terkait. Data-data yang telah dikumpulkan itu untuk selanjutnya dianalisis dengan cara menghubungkan-hubungkan antara data yang satu dengan yang lain, sehingga pada akhirnya melahirkan sebuah tinjauan yang bersifat sosiologis.

Pembahasan ini dimulai dengan pendahuluan dengan mengemukakan latarbelakang masalah, fokus penelitian, tinjauan kepustakaan, cara pengumpulan dan analisis data, serta sistematika pembahasan. Dalam sistematika ini akan dikemukakan secara berurutan sekilas biografi ibn Mas'ud, beberapa pemikiran hukum ibn Mas'ud, analisis umum tentang pemikiran hukumnya, dan diakhiri dengan kesimpulan.

SEKILAS TENTANG ABDULLAH BIN MAS'UD

Nama lengkapnya adalah Abd Allah ibn Mas'ud ibn Ghafil ibn Habib ibn Abd al-Salam al-Hudzali, dan biasa juga dipanggil dengan Abu Abd al-Rahman atau ibn Umm 'Abd. Ia di antara sahabat yang paling dulu masuk Islam dan mengalami hijrah dua kali ke Habsyah. Selain itu ia juga mengikuti semua peperangan bersama Rasulullah SAW, termasuk perang Badar, dan dirwayatkan berhasil membunuh Abu Jahal.⁴

Ibn Mas'ud merupakan sahabat yang terkenal cerdas dan fasih dalam membaca al-Qur'an. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh Rasulullah SAW, "siapa yang ingin membaca al-Qur'an dengan baik seperti diturunkan Allah, bacalah seperti bacaan ibn Ummi 'Abd (Abd Allah ibn Mas'ud).⁵ Dirwayatkan bahwa dialah yang pertama kali memperdengarkan bacaan al-Quran kepada kaum kafir Qureys selain Rasulullah SAW. Suatu ketika Abd Allah ibn Mas'ud membacakan bacaan al-Qur'an ketika kaum Qureys sedang duduk-duduk di dekat Ka'bah. Dengan suara lantang ia membacakan surat al-Rahman yang membuat kaum Qureys terkesima. Tetapi setelah sadar bahwa yang dibaca itu adalah ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan kepada Muhammad SAW, kaum Qureys

memukuli ibn Mas'ud. Tetapi ia tetap membacanya sampai selesai. Sahabat-sahabat yang lain memperingatkan ibn Mas'ud untuk tidak berbuat seperti itu lagi karena akan membahayakan dirinya, tetapi ia berkata, "demi Allah, bahkan musuh-musuh Allah itu tambah kecil di mata saya, jika dikehendaki, besok saya akan membacakan al-Qur'an lagi di hadapan mereka". Tapi para sahabat berhasil mencegahnya melakukan hal itu.⁶ Dari sisi ini dapat dilihat bahwa Ibn Mas'ud merupakan seorang yang pemberani dan tidak mengenal rasa takut, dan hal ini juga bisa dihubungkan dengan keberaniannya menghadapi Abu Jahal pada perang Badar dan memenggal kepala musuh besar Islam itu.

Kepiawaiannya dalam masalah al-Qur'an tidak hanya dari segi bacaan, tetapi juga dari segi pemahaman dan keilmuannya. Ketika Muadz ibn Jabal sakit, ia berwasiat agar orang-orang sepeninggalnya mengambil ilmu dari empat orang sahabat, yaitu Uwaimir Abu al-Darda', Salman al-Farisi (w. 34 H/654 M), Abd Allah ibn Mas'ud, dan Abd Allah ibn Salam. Dalam riwayat lain juga dikemukakan bahwa ketika Umar ibn Khatab mengirimnya ke Kufah menjadi hakim dan pengurus baitul mal, ia berpesan agar mereka mentaatinya karena apa yang diputuskannya dijamin oleh Umar sebagai sesuatu yang benar. Begitu juga Ali ibn Abi Thalib pernah ditanya tentang sahabat Rasul yang mampu menyelesaikan problem masyarakat, maka Ali menjawab, "ibn Mas'ud, karena ilmunya adalah al-Qur'an dan Sunnah". Bahkan Abu Darda' ketika ditanya tentang permasalahan kewarisan oleh masyarakat, ia menolak menjawabnya dan berkata, "kenapa hal ini kalian tanyakan padaku sedangkan bersama kalian ada Abd Allah ibn Mas'ud?" Lebih lanjut al-Sya'bi menambahkan bahwa tidak ada sahabat Rasul yang lebih memahami persoalan agama kecuali ibn Mas'ud,⁷ suatu pernyataan yang menunjukkan ketinggian ilmu yang dimiliki oleh ibn Mas'ud. Di samping itu jaminan yang diberikan oleh Umar ibn Khatab terhadap keputusan-keputusannya merupakan pengakuan dari Umar terhadapnya, karena dalam hal-hal yang berhubungan dengan ijtihad dan fatwa dapat dikatakan ibn Mas'ud telah mewarisi metode ijtihad Umar, sehingga ada pendapat yang mengatakan bahwa hubungan mereka ibarat hubungan murid dan guru.

Dalam bidang periwayatan hadis, ia banyak meriwayatkan hadis dari Umar dan Sa'ad ibn Mu'adz, dan riwayat hadis darinya banyak pula diriwayatkan oleh Anas ibn Malik (w. 93 H/712 M), Jabir ibn Abd Allah, Abu Musa al-Asy'ari, Al-Qamah, Masruq, Syuraih al-Qadhi, dan lain-lain. Jumlah hadis yang diriwayatkan darinya dalam kitab Shahih Bukhari berjumlah 848 hadis.

Sedangkan sanad yang paling shahih dari rangkaian periwayatannya ialah yang diriwayatkan oleh Sufyan al-Tsauri (w. 161 H) dari Mansyur ibn al-Mu'tamir, dari Ibrahim, dari al-Qamah. Sedangkan sanad yang paling dha'if melalui periwayatan Syuraik dari Abi Fazarah dari Abu Said.

Pada masa kekhalifahan Umar ibn Khatab, ibn Mas'ud diangkat menjadi hakim dan pengurus baitul mal di Kufah, mendampingi Amar ibn Yasir (w. 37 H/657 M) sebagai gubernur dan juga ketika Sa'ad ibn Abi Waqas menjabat gubernur Kufah. Pengangkatannya bersamaan dengan pengangkatan Abu Musa al-Asy'ari dan Anas ibn Malik di Bashrah, Syarahbil ibn Hasanah di Ardan, Muawiyah ibn Abi Sufyan di Syam, dan Amr ibn al-'Ash (w. 65 H) di Mesir.⁸

Agaknya dalam masa-masa tugasnya sebagai hakim di Kufah ia banyak mengalami hal-hal yang dulu tidak pernah dijumpainya di masa Rasulullah SAW, atau belum dijelaskan oleh Rasul secara jelas. Padahal jika dilihat dari kehidupannya, ibn Mas'ud termasuk seorang sahabat yang dekat dengan Nabi dan mendampingi Nabi ke mana saja. Itulah sebabnya ia menyatakan bahwa tidak satupun di antara ayat al-Qur'an yang diturunkan, kecuali ia tahu sebab turunnya ayat itu, nasakh atau penggantian ayat.⁹

Sebagai seorang sahabat Nabi dan hakim di Kufah, tentunya menjadi harapan bagi masyarakat sebagai tempat bertanya dan mengadukan masalah mereka. Suasana yang dihadapi oleh ibn Mas'ud jelas berbeda dengan suasana yang dialaminya dulu bersama Rasulullah dan sahabat-sahabat lain di Hijaz. Kufah merupakan kota yang cukup jauh dari Madinah dan mempunyai kebudayaan dan tradisi yang jauh berbeda, apalagi sebelumnya Kufah termasuk wilayah kekuasaan Persia, sebagaimana Syam. Agaknya berbagai pendapat ibn Mas'ud dalam bidang hukum Islam (fiqh, yang akan dikemukakan pada bagian selanjutnya) salah satunya dipengaruhi oleh kondisi yang dihadapinya waktu itu, di samping kedalaman ilmu dan tokoh-tokoh sahabat lain yang ikut mewarnai jalan pemikirannya.

Abd Allah ibn Mas'ud hidup sampai masa pemerintahan Usman ibn Affan. Pada tahun 32 H ia kembali ke Madinah dan wafat pada tahun itu dalam usia 60 tahun dan dimakamkan di Baqi'. Khalifah Usman ikut menshalatkan jenazahnya.¹⁰

BEBERAPA PEMIKIRAN HUKUM ABD ALLAH IBN MAS'UD

Para sahabat Nabi SAW adalah orang-orang yang piawai dalam masalah fiqh, tidak terkecuali ibn Mas'ud, bahkan Rasulullah SAW dan para sahabatnya

mengakui kelebihan yang dimilikinya itu. Di antara pemikiran hukumnya itu adalah sebagai berikut:

1. Thalaq dan Rujuk harus dengan saksi dan thalaq tiga sekaligus dihitung tiga

Menurut Ibn Mas'ud keinginan untuk rujuk setelah adanya thalaq tidak dapat dilakukan hanya dengan perbuatan yang mengarah ke sana, misalnya seperti dengan jima', berciuman, memandang dengan syahwat, dan sebagainya, akan tetapi mesti dengan suatu akad tertentu yang dihadiri oleh dua orang saksi.¹¹ Walaupun secara teori Abu Hanifah adalah ulama yang banyak meniru gaya pemikiran hukum ibn Mas'ud, akan tetapi dalam masalah ini ia berpendapat bahwa rujuk cukup dengan perbuatan tanpa saksi. Ia beralasan bahwa adanya hak rujuk menunjukkan masih tetapnya kepemilikan, dan hal itu itu dapat direalisasikan dengan perbuatan seperti mencium dan jima'.¹²

Apabila dilihat ketentuan al-Qur'an dan Sunnah tentang rujuk, tidak satu pun nash yang secara tegas mengatur tentang kesaksian rujuk. Pendapatnya yang mempersyaratkan saksi agaknya dilatarbelakangi oleh adanya thalaq dan rujuk yang biasa dilakukan oleh masyarakat secara bebas. Hal ini sejalan dengan pemikirannya yang lain yang mengatakan bahwa thalaq tiga sekaligus dianggap jatuh tiga.

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, metode ijtihad Umar ibn Khatab cukup berpengaruh dalam fatwa-fatwa yang dilahirkannya, dan dalam banyak hal terlihat persamaan pendapat antara Umar dan ibn Mas'ud, termasuk dalam masalah thalaq tiga sekaligus.¹³ Alasan yang dikemukakan agaknya juga tidak berbeda dengan alasan yang dikedepankan Umar. Alasan Umar adalah bahwa manusia telah gegabah atau bebas terhadap sesuatu yang semestinya mereka berhati-hati. Maka kalau dibiarkan saja mereka, tentu mereka akan terus melakukannya.¹⁴ Sedangkan ibn Abbas mengatakan bahwa thalaq tiga sekaligus itu jatuh satu. Hal ini didukung oleh hadis yang diriwayatkannya di mana thalaq tiga pada masa Rasulullah SAW dan masa Abu Bakar, dan dua tahun pertama masa kekhalifahan Umar dihitung satu.¹⁵

Walaupun sejalan dengan Umar, ibn Mas'ud membuat jalan yang agak panjang untuk jatuhnya thalaq tiga. Menurutnya, apabila mengikuti sunnah, maka thalaq itu hanya satu kali, tetapi jika tetap menginginkan thalaq tiga sekaligus baru dihitung tiga apabila proses yang dilalui sudah maksimal. Ucapan seorang suami kepada istrinya dalam menjatuhkan thalaq tiga itu dilakukan pada saat suci kedua yang belum digauli.¹⁶

Pemikiran ibn Mas'ud ini agaknya sejalan dengan prinsip Umar ibn Khatab yang mengatur secara ketat lembaga thalaq dan rujuk ini. Alasan yang dikemukakan sepertinya sama dengan alasan yang dikemukakan oleh Umar, yaitu menghadapi problem sosial kemasyarakatan yang terjadi di seputar perkawinan. Perilaku masyarakat yang sudah mulai bermain-main dan menganggap sepele sesuatu yang harus dilakukan dengan hati-hati tidak lagi diperhatikan oleh umat Islam. Pendekatan hukum seperti ini diambil untuk menghambat laju dan mudahnya thalaq dan rujuk dilakukan dengan semena-mena, mengingat begitu bebasnya orang menjauhkan thalaq dan rujuk senaknya. Metode ijtihad yang dipakainya pada akhirnya dikenal oleh ahli ushul belakangan dengan *sadd al-dzari'ah*.¹⁷

2. *Laki-laki dewasa yang menyusui*

Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa ada seseorang yang kematian anak, lalu sang suami menyusui kepada istrinya hingga ia meminum air susu tersebut. Masalah ini disampaikan kepada Abu Musa al-Asy'ari dan diputuskanlah bahwa ia (suami) menjadi haram bagi perempuan tersebut. Karena tidak puas, akhirnya mereka datang dan bertanya kepada Ibn Mas'ud, dan ia memutuskan bahwa perempuan itu tetap halal bagi suaminya.¹⁸

3. *Haram istri ayah disebabkan oleh watha', bukan akad*

Sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah SWT bahwa salah satu muharramat nikah adalah istri ayah.¹⁹ Penyebab keharaman tersebut menurut ibn Mas'ud hanya dengan semata-mata watha', bukan karena akad nikahnya. Oleh karena itu dalam hal ini watha' itu dilakukan dengan adanya sebab kepemilikan budak.²⁰

4. *Tidak semua sogokan haram*

Dalam hal ini ada empat bentuk sogokan; pertama sogokan yang haram bagi pemberi dan penerima, yaitu dalam rangka menundukkan hakim atau penguasa; kedua, sogokan haram yang diberikan kepada hakim dalam memutuskan perkara secara benar, karena menyogok hakim yang memutus perkara yang benar itu haram hukumnya; ketiga, mengambil harta untuk menyerahkan perkaranya kepada penguasa yang tujuannya untuk menolak kemudahan atau mendatangkan kemaslahatan juga diharamkan; dan keempat, untuk menolak ketakutan, baik dalam masalah terancamnya jiwa atau harta. Ini boleh bagi yang memberi dan haram bagi yang menerima.²¹

ANALISA UMUM PEMIKIRAN HUKUM ABD ALLAH IBN MAS'UD

Khalifah-khalifah sepeninggal Nabi melanjutkan penyiaran Islam ke berbagai daerah sekaligus perluasan daerah kekuasaan Islam. Negeri-negeri taklukan semakin bertambah dan sejalan dengan misi penaklukan tersebut pengislaman penduduk negeri taklukan pun terjadi dengan pesat. Di bawah kepemimpinan Umar kekuasaan Islam telah meluas ke sebagian besar negeri Persia, ke sebelah timur sampai ke sungai Amudari, ke utara sampai Syiria dan Armenia dan ke barat sampai ke Mesir.²²

Yang perlu dicatat adalah, perluasan wilayah Islam tidak hanya berakibat kepada banyaknya pemeluk Islam, akan tetapi Islam tidak hanya monopoli orang Arab, tetapi orang-orang non Arab telah banyak yang masuk Islam. Selain itu budaya mereka dan tradisi yang berlaku di daerah-daerah Islam itu tidak selalu sama antara satu dengan lainnya. Selain itu penduduk daerah taklukan tidak selamanya memeluk agama Islam. Oleh karena itu perlu upaya untuk membuat peraturan/ketentuan yang mengatur hubungan antara muslim dan non-muslim. Semua ini tidak pernah terjadi pada masa kenabian, oleh karena itu ketentuan-ketentuan yang didasarkan kepada ijihad sahabat perlu mendapat penghargaan, karena merekalah generasi pertama yang mengajarkan ijihad dan mempraktekkannya dalam menjawab tantangan-tantangan dalam masalah hukum Islam.

Sebagaimana yang telah dikemukakan di atas, wafatnya Nabi SAW dan semakin luasnya wilayah Islam menimbulkan masalah baru, khususnya dalam hukum Islam. Misalnya masalah keuangan negara, ketentaraan, peradilan (qadha'), perkawinan, pajak dan lain-lain sebagainya. Hal ini disebabkan oleh karena tradisi di suatu wilayah, seperti Irak, berbeda dengan tradisi dan kondisi Damaskus, Mesir, dan Hijaz sendiri. Dalam menjawab permasalahan ini sahabat terlebih dahulu kembali kepada Al-Qur'an. Bila tidak didapatkan di sana mereka berpindah kepada hadis. Akan tetapi dalam melihat hadis sahabat sangat ketat (mutasyaddid). Seringkali dalam berbagai kasus sahabat tidak menerima begitu saja hadis yang disampaikan oleh sahabat yang lain. Abu Bakar misalnya, pernah menolak hadis yang disampaikan oleh satu orang keculi kalau diperkuat oleh seorang saksi. Umar bin Khatab juga meminta bukti jika suatu hadis yang disampaikan itu benar berasal dari Nabi, dan Ali bin Abi Thalib menyuruh si pembawa hadis untuk bersumpah terlebih dahulu sebelum

hadisnya diterima. Tindakan yang ekstra hati-hati ini dilatabelakangi oleh karena hadis hanya diriwayatkan dari mulut ke mulut dan tidak dituliskan, bahkan dilarang untuk ditulis, dengan pertimbangan adanya kekhawatiran tercampurnya hadis dengan Al-Qur`an. Kondisi ini terus berlanjut sampai masa khalifah Umar bin Abdul Aziz (w. 101 H/720 M) yang memerintahkan ulama untuk membukukan hadis-hadis Nabi SAW.

Dengan demikian Al-Qur`an dan kemudian hadis merupakan patokan awal bagi mereka dalam menetapkan hukum. Akan tetapi jika tidak ditemui ketentuan-ketentuan hukum secara eksplisit di dalam keduanya, barulah mereka mempergunakan ra`yu dengan menggunakan akal yang tetap dijiwai oleh wahyu. Artinya penafsiran terhadap nash menimbulkan metode-metode tersendiri yang pada akhirnya dirumuskan oleh ulama dengan ilmu ushul fiqh.

Perkembangan tasyri' pada masa ini selain dipengaruhi oleh situasi politik juga dipengaruhi oleh kondisi non politis, yaitu telah tersebarnya para sahabat di berbagai tempat seperti ke Bashrah, Kufah, Mesir dan Syam. Tersebarnya para sahabat ke berbagai daerah ini telah terjadi sejak masa penugasan sebagian sahabat ke berbagai daerah pada masa Umar bin Khatab, seperti Ibn Mas'ud yang ditugaskan ke Kufah dan perpindahan sahabat semakin memuncak pada periode Usman bin Affan yang mengizinkan para sahabat untuk meninggalkan Madinah. Di daerah-daerah mereka mengajarkan agama kepada masyarakat setempat yang mana masyarakatnya berbeda dengan masyarakat yang pernah mereka hadapi, baik kondisi sosial budaya maupun peradaban dan perekonomiannya. Di samping itu terdapat perbedaan kapasitas pemahaman para fuqaha` dalam mengantisipasi permasalahan-permasalahan yang timbul, kemudian berakibat meluasnya ikhtilaf di kalangan tabi'in.²³ Pada periode ini ada beberapa perkembangan baru yang membedakan perkembangan tasyri' antara periode ini dengan periode sebelumnya. Perkembangan-perkembangan baru itu adalah meluasnya ruang ikhtilaf dan penggunaan rasio.

Ada kecenderangan baru dari beberapa sahabat, khususnya yang berada di Irak untuk memandang hukum sebagai timbangan rasional. Mereka tidak saja menyikapi peristiwa dan persoalan yang muncul, tetapi juga memprediksi suatu peristiwa yang belum muncul dan menetapkan hukumnya. Aliran pemikiran ini dipelopori oleh Ibrahim ibn Yazid al-Nakha'i, guru Hammad ibn Abi Sulaiman yang banyak mewariskan pemikiran fiqh rasionalis kepada Abu Hanifah. Dia banyak dipengaruhi oleh Al-Qamah ibn Qais yang tertarik kepada metodologi pemikiran Umar bin Khatab dan Ibn Mas'ud.²⁴

Lebih khusus Manna' al-Qaththan mengungkapkan bahwa faktor pendorong timbulnya kelompok ahl al-ra'yu di Irak ini adalah:²⁵

1. Di Irak, para sahabat memperoleh metodologi rasional dari Ibn Mas'ud yang pemikirannya banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Umar bin Khatab karena beliau mengagumi pemikiran Umar yang cemerlang. Hal ini dapat dilihat dari janji yang diungkapkan oleh Ibn Mas'ud: "Jika semua orang memilih jalan dan Umar memilih jalan yang lain, niscaya saya akan memilih jalan Umar".
2. Sedikit ditemukan hadis Nabi SAW di Irak karena Irak jauh dari bumi kenabian dan hadis Nabi, bila dibandingkan dengan Madinah tempat tinggal Nabi dan para sahabat besar, banyak hadis dan fatwa sahabat sehingga mereka tidak merasa perlu untuk melakukan ijtihad dan menggunakan rasio sebagaimana di Irak.
3. Irak adalah daerah terbuka yang banyak mendapat pengaruh kebudayaan lain seperti kebudayaan Persia. Mereka sering dihadapkan kepada berbagai persoalan hidup serta problematikanya yang beraneka ragam. Untuk mengatasi persoalan tersebut mereka terpaksa memakai ijtihad dan rasio. Ibrahim al-Nakha'i pernah mengungkapkan: "Sesungguhnya aku mendapatkan satu hadis menganalogikannya kepada seratus masalah".
4. Irak merupakan tempat terjadinya konflik antara Syi'ah dan Khawarij juga merupakan faktor penyebab lain munculnya ahl al-ra'yu. Munculnya kebohongan dan penyelewengan dalam periwayatan hadis di Irak menuntut mereka untuk melakukan ijtihad dan menggunakan rasio.

Dari Fatwa-fatwa yang dikemukakan oleh Ibn Mas'ud dapat dianalisis bahwa pendapatnya tentang rujuk dan thalaq harus memakai saksi dan thalaq tiga sekaligus dihitung tiga adalah karena kebebasan yang sudah merajalela di kalangan masyarakat saat itu perlu mendapat perhatian yang serius agar hukum Allah dapat ditegakkan secara baik dan sesuai tujuan penetapan hukum Islam, masalah. Dari kajian sosiologi hukum Islam, secara garis besar di satu pihak hukum Islam berfungsi sebagai sosial control yang sekaligus juga sebagai pembentuk dan pengubah kondisi sosial, dan di pihak lain hukum lahir dan timbul dari aspirasi masyarakat yang hidup dalam kondisi tertentu. Setelah Nabi wafat, ternyata banyak teks-teks hukum yang tidak menjangkau secara langsung kepada kejadian-kejadian dan soal-soal yang baru muncul. Untuk memecahkan masalah itu para sahabat, termasuk Ibn Mas'ud, menggunakan penalaran akal dan ijtihadnya. Pada periode sahabat sepertinya kondisi sosial

telah ikut mempengaruhi pemikiran sahabat, terutama dalam memahami teks-teks hukum dan memformulasikan pendapatnya, sejauh tidak bertentangan dengan teks yang pasti atau tegas.

Oleh sebab itu hukum Islam dengan kenyataan masyarakat dapat dikatakan mempunyai semacam hubungan timbal balik, lebih-lebih bila dilihat dalam perkembangan hukum Islam itu sendiri. Keberanian moral dan rasa bertanggungjawab para sahabat Nabi dalam mengakomodasi perubahan sosial dihadapkan dengan teks-teks hukum dalam bentuk yang terbatas, telah melahirkan keberagaman pendapat, yang kadang-kadang nyaris menimbulkan konflik dan perbedaan tajam di kalangan mereka. Sebut saja seperti ijtihad Umar yang tidak mau membagi harta rampasan perang kepada para tentaranya yang menimbulkan polemik tajam di kalangan sahabat. Hal ini dilakukan Umar karena menjawab perubahan sosial yang terjadi pada masanya. Dan lebih jauh menginginkan terwujudnya kemaslahatan bagi seluruh umat.

Dalam hubungannya dengan thalaq tiga sekaligus ini agaknya merupakan respon Ibn mas'ud terhadap perubahan sosial dalam menetapkan hukum yang sesuai dengan kondisi tersebut. Perbedaan yang terlihat dengan pendapat Umar adalah dari sisi kapan waktu menjatuhkannya. Ibn Mas'ud sepertinya memberikan waktu berpikir yang agak panjang bagi suami sebelum menjatuhkan thalaq tiga, dan ketika pikiran sudah matang, berarti terdapat keseriusan dan tidak main-main. Akibat hukumnya thalaq tiga yang diajtuhan dengan pemikiran yang matang jatuh tiga sekaligus. Akan tetapi secara prinsip, pemikiran hukumnya memang banyak mengadopsi gaya istinbath hukum Umar ibn Khatab.

Berkenaan dengan penyusuan laki-laki dewasa, sepertinya tinjauan Ibn Mas'ud melihat bahwa konteks yang dihadapi adalah penyusuan yang dilakukan oleh suami kepada istrinya, di mana ia dihadapkan kepada kasus seorang istri yang mempunyai ASI cukup banyak karena baru melahirkan anaknya dan suaminya juga menyusu kepadanya. Jika penyusuan dilakukan oleh suami pada saat itu tidak mustahil ia akan menelan ASI tersebut. Menurut Aisyah, Urwah ibn Zubeir, Ali ibn Abi Thalib, dan Atha' ibn Abi Rabah, penyusuan yang dilakukan oleh laki-laki dewasa tetap mengakibatkan hukum mahram. Hal ini didasarkan kepada hadis tentang kisah Salim [yang sudah besar] dan menyusu kepada Sahlah binti Suhail. Sementara ibn Mas'ud mengatakan bahwa penyusuan yang dilakukan laki-laki dewasa tidak akan menimbulkan akibat mahram.

Dilihat dari satu sisi, apa yang dikemukakan oleh Aisyah dan sahabat-sahabat lainnya berkenaan dengan ketentuan yang didasari kepada perlakuan terhadap Salim. Sementara ibn Mas'ud berhadapan dengan kondisi yang berbeda dengan itu, yaitu berkenaan dengan perilaku suami yang menyusui kepada istrinya. Suatu hal yang agaknya membedakan kedua kasus itu adalah bahwa kasus Salim mungkin hanya dialami oleh Salim secara khusus, sedangkan kasus penyusuan suami kepada istrinya mungkin dilakukan oleh umumnya suami. Jika ketentuan hadis tentang Salim diberlakukan kepada suami, tentu akan mengakibatkan banyaknya mahram sepersusuan akibat pernikahan, dan ini tentu bukan solusi yang menghasilkan kemaslahatan. Menjawab persoalan itu Ibn Mas'ud menetapkan hukum bolehnya laki-laki dewasa menyusui dan tidak menimbulkan akibat hubungan radha'ah. Memang di dalam sebuah hadis diceritakan tentang seorang laki-laki dewasa yang bernama Salim sering masuk dan berkunjung ke rumah Sahlah binti Suhail, istri Abu Hudzaifah. Rasulullah SAW menyuruh Sahlah untuk menyusukan Salim agar mereka menjadi mahram. Hadis ini disepakati oleh istri-istri Nabi SAW. Akan tetapi mereka [istri-istri Nabi] mengatakan bahwa ketentuan itu adalah keringanan khusus yang diberikan kepada Salim, tidak berlaku umum.²⁶ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa hadis tentang Salim dan kasus yang dihadapi oleh ibn Mas'ud mempunyai konteks permasalahan yang berbeda ditinjau dari akibat hukumnya yang begitu luas. Keputusan hukum yang diambil oleh ibn Mas'ud mempunyai dampak kemaslahatan yang cukup besar.

Mengenai hadis tentang penyusuan Salim, ada dua kemungkinan yang dapat dianalisis dari pemikiran hukum ibn Mas'ud. Pertama, ibn Mas'ud sependapat dengan para istri Nabi SAW bahwa hadis itu hanya khusus berlaku kepada Salim dan tidak berlaku umum bagi semua laki-laki dewasa, karena realitanya Salim tinggal bersama dan menjadi anak angkat Sahlah binti Suhail dan tidak mungkin dipisahkan lagi. Kedua, ibn Mas'ud menerima hadis itu tentang hukum laki-laki dewasa yang menyusui, akan tetapi ia berpaling kepada kesimpulan lain karena melihat tidak mungkin menerapkan [men-tathbiqkan] hadis itu kepada para suami secara umum karena ada masalah besar yang hendak dipelihara dan kemudahan yang mesti dihindarkan,²⁷ yaitu mempertahankan perkawinan sebagai bentuk dari mewujudkan kemaslahatan. Langkah inilah yang pada akhirnya mungkin disebut istihsan²⁸ oleh ulama-ulama belakangan. Analisa ini didasarkan kepada kepiawaian ibn Mas'ud dalam bidang hadis dan kemahirannya dalam fiqh. Kesimpulan ini dimungkinkan

juga dimotivasi oleh perceraian yang terjadi pada masanya sesuatu yang biasa bagi masyarakat sebagaimana dalam kasus thalaq tiga di atas. Motivasi yang kuat dalam menjaga kekalnya hubungan perkawinan diduga ikut berpengaruh dalam fatwanya tentang penyusuan laki-laki yang sudah dewasa ini.

Dalam masalah keharaman istri ayah disebabkan semata-mata watha', pendapatnya ini agaknya dilatarbelakangi oleh kondisi sosial yang lain dalam lembaga perkawinan masyarakat Arab saat itu. Sebagaimana diketahui, dalam tradisi Arab jahiliyah, istri ayah tidak mendapatkan perlakuan yang layak. Jangankan untuk mewarisi dari suaminya, bahkan ia sendiri menjadi harta warisan bagi anak-anak suaminya. Setelah Islam datang, tradisi ini dibatalkan. Dalam Islam seorang laki-laki (ayah) bisa saja beristri 4 (empat) orang dengan akad yang jelas, akan tetapi di sisi lain ia juga boleh menggauli hamba sahayanya. Setelah Allah SWT menyebutkan wanita-wanita yang diharamkan untuk dinikahi dalam surat al-Nisa' ayat 22-23, lalu dikunci dengan kalimat "dan diharamkan untukmu selain dari itu", yang secara tidak langsung menunjukkan aturan tentang menggauli hamba sahaya ini tidak dikategorikan "istri-istri ayahmu" yang diharamkan dalam al-Qur'an.²⁹ Untuk menjawab persoalan hamba sahaya yang sudah digauli oleh ayah, Ibn Mas'ud menetapkan watha' sebagai sebab keharaman istri ayah, hal ini tentunya untuk memasukkan "hamba sahaya yang digauli tanpa aqad nikah ke dalam cakupan istri-istri ayah". Tentunya hal ini mempunyai implikasi luas dalam hubungan kekeluargaan, di samping untuk menghormati ayah juga menempatkan hamba sahaya tersebut pada tempat yang diinginkan oleh Allah SWT. Dan secara umum apa yang dilakukannya ini bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dalam bentuk hubungan mushaharah.

Berkenaan dengan sogok menyogok (rasywah), ada peluang yang diberikan oleh Ibn Mas'ud untuk melakukan sogokan kepada hakim atau penguasa jika yang diperjuangkan itu sesuatu yang benar dan berhubungan dengan terancamnya jiwa dan harta. Walaupun demikian kehalalan ini hanya berlaku bagi pencari hukum, bukan bagi penegak hukum, karena bagi penegak hukum tidak boleh sama sekali menerima sogokan tersebut. Al-Kahlani dalam hal penegakan sesuatu yang hak ini juga sependapat dengan Ibn Mas'ud.³⁰ Pemikiran ini agaknya dilatarbelakangi oleh situasi sosial masyarakat yang sudah membiasakan sogok menyogok sehingga ada kemungkinan mengalahkan pihak yang benar dalam perkara. Nabi SAW juga pernah mengatakan bahwa ada seseorang yang mempunyai argumentasi yang jitu dalam menyatakan perka-

ranya sementara ia berada pada pihak yang salah, jika hakim memutuskan perkara dan memenangkannya, janganlah diambil keputusan itu karena berarti ia mengambil satu tumpukan api neraka.³¹ Lebih jauh Nabi SAW mengingatkan bahwa seorang hakim hanya memutuskan sesuai dengan kondisi lahiriyah yang dilihat dan diperhatikannya dalam persidangan, tidak mengetahui hakikat yang sebenarnya.

Aturan-aturan yang disampaikan oleh Nabi SAW dalam masalah peradilan, khususnya sogok menyogok tentunya berawal dari perilaku masyarakat pada zamannya, dan dalam hadis-hadisnya Nabi SAW memberikan tuntunan kepada para hakim bagaimana tatacara menyelesaikan perkara jika seseorang diangkat menjadi hakim atau pihak-pihak yang mengambil keputusan atau kebijakan dalam menghadapi orang-orang yang berperkara. Tentunya kebiasaan seperti ini, sogok-menyogok, tidak habis begitu saja dengan meninggalnya Nabi SAW. Dimungkinkan apa yang dialami dan dilihat oleh Nabi dalam masalah sogokan ketika menghadapi perselisihan antara dua pihak juga masih terjadi pada masa ibn Mas'ud. Untuk itulah ibn Mas'ud memilah-milah hukum sogokan sesuai dengan kondisi dan motivasi orang yang melakukannya. Di samping itu ketentuan umum yang disampaikan Nabi untuk menolong orang yang zalim dan terzalimi disinyalir juga dipergunakan oleh ibn Mas'ud dalam mengambil pertimbangan memberikan fatwa.

Dengan analisa ringkas ini terlihat bahwa Ibn Mas'ud cukup memperhatikan kondisi sosial pada masanya dalam mengambil suatu keputusan hukum, dan ini ditujukan, di samping untuk menyesuaikan keputusan dengan realitas sosial, juga untuk merealisasikan terwujudnya kemaslahatan.

KESIMPULAN

Dari pemaparan dan analisa sederhana di atas dapat disimpulkan bahwa Ibn Mas'ud telah menerima didikan hukum dari seniornya Umar Ibn Khatab, dan dalam banyak hal pendapatnya banyak mengikuti metode berpikir rasional Umar. Di samping itu ketetapan-ketetapan hukumnya cukup banyak yang diilhami dari realitas sosial pada masanya yang ditujukan untuk menghasilkan kemaslahatan bagi umat pada masanya. []

ENDNOTES

¹ Abd. Al-Wahab Khalaf, *Khulashah Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, [t.th]), h. 48

² Tujuh orang sahabat yang paling banyak memberikan fatwa itu adalah Umar ibn Khatab, Ali ibn Abi Thalib, Abd Allah ibn Mas'ud, Aisyah, Zaid ibn Tsabit, Abd Allah ibn Abbas, dan Abd Allah ibn Umar. Lihat Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'alamin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), h. 12-14

³ Kajian tentang fatwa ulama serta tinjauan sosiologis lahirnya fatwa tersebut sebelumnya telah dilakukan oleh M. Atho Mudzhar ketika ia meneliti tentang fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI). Tulisan ini secara khusus banyak diilhami oleh karya monumental Atho ini. Lebih jelas baca M. Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, (edisi dwi bahasa), (Jakarta: INIS, 1993), seri INIS XVII

⁴ Ibn Syabh al-Namiri, *Tarikh al-Madinah*, ([t.tp], [t.th]), juz 1, h. 303

⁵ Muhammad ibn Sa'ad ibn Mani' Abu Abd Allah al-Bashri al-Zuhri, *Thabaqat al-Kubra li Ibn Sa'ad*, (Beirut: Dar al-Shadr, 1968), cet. 1, juz 2, h. 342; juga Muhammad ibn Ahmad Abu Abd Allah ibn Usman ibn Qaimaz al-Dzahabi, *Tadzkirah al-Huffazh*, ([t.tp], [t.th]), juz 1, h. 13

⁶ Abu Muhammad Abd al-Malik ibn Hisyam, *Sirah ibn Hisyam*, ([t.tp], 1858), cet. 1, juz I, h. 314

⁷ Abu Ishaq al-Syirazi, *Thabaqat al-Fuqaha'*, (Beirut: Dar al-Ra'id al-Arabi, 1970), cet. 1, juz 1, h. 43

⁸ Ahkam ibn Dhiya' al-Umari, *'Ashr Khilafah al-Rasyidah*, (Madinah: Maktabah al-Ulum wa al-Hukm, 1414 H), juz 1, h. 117-118

⁹ Ibn Sa'ad, loc.cit

¹⁰ Al-Syirazi, loc.cit; juga al-Dzahabi, loc.cit;

¹¹ Syams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Sahal al-Sarakhsi, *al-Mabsuth*, juz 7, h. 198

¹² Ibid

¹³ Misalnya pendapat Umar dan ibn Mas'ud tentang iddah wanita hamil yang kematian suami adalah sampai melahirkan. Alasannya bahwa ketentuan iddah hamil adalah pengecualian dari iddah wafat. Sementara Ali ibn Abi Thalib dan ibn Abbas berpendapat bahwa terhadap wanita itu dipilih iddah yang lebih panjang dari keduanya. Lihat Hasan Ahmad Mar'i, *al-Ijtihad fi Syari'ah al-Islamiyah*, (Mesir: [tp], 1976), h. 85. Sementara dalam kasus lainnya seperti kasus Umaratain, di mana Umar, ibn Mas'ud, dan Zaid ibn Tsabit berpendapat bahwa ibu mendapatkan bagian sepertiga harta sisa setelah dibagikan kepada suami atau istri. Berbeda dengan ibn Abbas di mana ia berpendapat sesuai dengan zhahir surat al-Nisa' ayat 11 bahwa ibu mendapatkan sepertiga sebelum dibagikan kepada suami atau istri, sedangkan ayah menempati posisi ashabah. Lihat Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, op.cit., h. 257-258; juga Muhammad Ali al-Sayis, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, (Mesir: Muhammad Ali Subaih, [t.th]), juz 2, h. 46-47

¹⁴ Lebih lengkap lihat Muhammad ibn Ismail al-Kahlani, *Subul al-Salam*, (Bandung: Dahlan, [t.th]), juz 2, h. 171-173

¹⁵ Al-Imam al-Qadhi al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd al-Qurthubi al-Andalusiy, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, (Semarang: Usaha Keluarga, [t.th]) juz 2, h. 46

¹⁶ Al-Sarakhsi, op.cit., juz 7, h. 131

¹⁷ Menurut al-Syathibi, Sadd al-Dzari'ah adalah melakukan suatu pekerjaan yang semula mengandung kemaslahatan untuk menuju kepada suatu kemafsadatan. Dalam hal ini ia mengemukakan tiga unsur dalam sadd al-dzari'ah, yaitu perbuatan yang boleh dilakukan itu membawa kepada mafsadat; mafsadat itu lebih kuat dari maslahat; dan dalam melakukan perbuatan yang dibolehkan itu unsur mafsadatnya lebih banyak. Lihat Abu Ishaq al-Syathibi, al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1973), jilid 4, h. 198

¹⁸ Al-Sarakhsi, op.cit., juz 6, h. 373

¹⁹ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ
فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

²⁰ Al-Sarakhsi, op.cit., juz 5, h. 476

²¹ Ibn Abidin, Hasyiyah Radd al-Mukhtar, juz 5, h. 502

²² A. Hasymi, Sejarah Kebudayaan Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 128

²³ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, I'lam al-Muwaqqi'in, (Mesir: Mathba'ah al-Saadah, 1955), Jilid I, h. 255-256

²⁴ Mun'im A. Sirri, Sejarah Fiqh Islam, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 45

²⁵ Ibid., h. 291

²⁶ Lebih jelas, lihat Ibn Rusyd, op.cit., h. 27-28; juga Sayyid Sabiq, Fiqh al-Sunnah, (Beirut: Darl-Fikr, 1983), cet. 4, jilid 2, h. 70-71

²⁷ Kemaslahatan besar yang hendak dipelihara ini berkenaan dengan keinginannya untuk mempertahankan hubungan perkawinan, karena sebagaimana ungkapan Umar ibn Khatab, manusia telah gegabah dan menganggap sepele sesuatu yang seharusnya dilakukan dengan hati-hati. Hal ini disampaikan Umar dalam menghadapi masyarakat Islam yang mempermudah urusan perceraian. Dilihat dari susunan bahasanya dan fatwa yang lahir dari ungkapan tersebut, sepertinya Umar begitu marah dengan perilaku umat Islam, sehingga ketika mereka menjatuhkan thalaq tiga sekaligus, Umar menetapkan jatuh tiga. Hal itu adalah bentuk pembelajaran bagi umat Islam lainnya agar mereka tidak main-main dalam masalah putusnya perkawinan (thalaq). Ruh (jiwa) dari keputusan Umar itu adalah mempertahankan perkawinan dan menghambat jalannya perceraian. Fatwa Umar ini, yang berbeda dengan hadis Rasulullah SAW, agaknya telah mengilhami gaya pemikiran ibn Mas'ud, karena ia merupakan murid kepercayaan Umar.

²⁸ Al-Sarakhsi mengemukakan bahwa Istihsan secara etimologi berarti menyatakan dan meyakini baiknya sesuatu, dan secara terminologi berarti meninggalkan qiyas dan mengamalkan yang lebih kuat dari itu karena adanya dalil yang menghendaknya serta lebih sesuai dengan kemaslahatan umat manusia. Lebih lanjut al-Sarakhsi mengemukakan enam macam bentuk istihsan, yaitu; istihsan bi al-nash, istihsan bi al-ijma', istihsan bi al-qiyas al-khafi, istihsan bi al-maslahah, istihsan bi al-'urf, dan istihsan bi al-dharurah. Lihat al-Sarakhsi, Ushul al-Sarakhsi, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), jilid 2, h. 200 dan 203-205. Sedangkan menurut Ibn Qudamah istihsan adalah berpaling dari hukum dalam suatu masalah disebabkan adanya dalil khusus yang menyebabkan pemalingan itu, baik dari ayat al-Qur'an maupun dari Sunnah Rasul SAW. Lihat Ibn Qudamah, Raudhah al-Nazhir wa Junnah al-Munazhir, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1978), jilid 2, h. 407.

- ²⁹ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an, (Beirut: Dar al-Fikr, 1968), cet. 1. Juz 8, h. 172
- ³⁰ Muhammad ibn Ismail al-Kahlani, op.cit., juz 3, h. 124
- ³¹ Hadis riwayat Muttafaq alaih. Lihat Muhammad ibn Ismail al-Kahlani, op.cit., juz 3, h. 121\

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Al-Dzahabi, Muhammad ibn Ahmad Abu Abd Allah ibn Usman ibn Qaimaz, Tadzkirah al-Huffazh, ([t.tp], [t.th]), juz 1
- Al-Jauziyah, Ibn al-Qayyim, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'alamin. Beirut: Dar al-Fikr, 1997
- Al-Kahlani, Muhammad ibn Ismail, Subul al-Salam. Juz 2 dan 3. Bandung: Dahlan, [t.th]
- Al-Namiri, Ibn Syabh, Tarikh al-Madinah. Juz 1 ([t.tp], [t.th])
- Al-Sarakhsi, Syams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Sahal Ushul al-Sarakhsi. Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993
- Al-Sarakhsi, Syams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Sahal, al-Mabsuth, juz 7
- Al-Sayis, Muhammad Ali, Tafsir Ayat al-Ahkam. Juz 2. Mesir: Muhammad Ali Subaih, [t.th]
- Al-Syathibi, Abu Ishaq, al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah. Jilid 4. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1973
- Al-Syirazi, Abu Ishaq, Thabaqat al-Fuqaha', (Beirut: Dar al-Ra'id al-Arabi, 1970), cet. 1, juz 1
- Al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an. Cet. 1. Juz 8. Beirut: Dar al-Fikr, 1968
- Al-Umari, Ahkam ibn Dhiya', 'Ashr Khilafah al-Rasyidah, (Madinah: Maktabah al-Ulum wa al-Hukm, 1414 H), juz 1
- Hasymi, A. Sejarah Kebudayaan Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993)
- Ibn Abidin, Hasyiyah Radd al-Mukhtar, juz 5
- Ibn Hisyam, Abu Muhammad Abd al-Malik, Sirah ibn Hisyam, ([t.tp], 1858), cet. 1, juz I
- Ibn Qudamah, Raudhah al-Nazhir wa Junnah al-Munazhir. Jilid 2. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1978
- Ibn Rusyd al-Qurthubi al-Andalusiy, Al-Imam al-Qadhi al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad, Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid. Juz 2. Semarang: Usaha Keluarga, [t.th]

- Ibn Sa'ad ibn Mani' Abu Abd Allah al-Bashri al-Zuhri, Muhammad, Thabaqat al-Kubra li Ibn Sa'ad, (Beirut: Dar al-Shadr, 1968), cet. 1, juz 2
- Khalaf, Abd. Al-Wahab, Khulashah Tarikh al-Tasyri' al-Islami, (Beirut: Dar al-Fikr, [t.th])
- Mar`i, Hasan Ahmad, al-Ijtihad fi Syari'ah al-Islamiyah. Mesir: [tp], 1976
- Mudzhar, M. Atho, Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988, (edisi dwi bahasa), seri INIS XVII. Jakarta: INIS, 1993
- Sabiq, Sayyid, Fiqh al-Sunnah. Jilid 2. Cet. 4. Beirut: Darl-Fikr, 1983
- Sirri, Mun'im A., Sejarah Fiqh Islam, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995)

METODE IJTIHAD ORMAS ISLAM (REFLEKSI PLURALISME PEMIKIRAN DALAM ISLAM)

Dahyul Daipon

Abstract: Ijtihad (individual interpretation and judgment) is a kind of human being rational activity which is developed maximally to produce an Islamic canon law (hukum syara'). According to some theories given by the Islamic scholars (ulama) stated that ijtihad can be used towards some problems related to the canon laws which have no neither any basic foundation in the Koran nor perceptional law (nash zhanny) yet. Ijtihad can not be used by every person, except for those who has capacity and integrity related with the Islamic law. The ijtihad movement has been started since the period of Prophet Muhammad, and then continued by his disciples, also by the after disciples even continued until this era. Inside of the Indonesian state system, there are a lot of social organizations involved in an effort attempting to apply the ijtihad system. For instance, Indonesian Scholars Assembly (MUI), the assembly of Tarjih Muhammadiyah, the assembly of NU with the system of searching for the roots problem (Bahsul Masail), and PERSIS by way of each Hisbah council. Every organization has each method and characteristic to take a law as the decision.

Key words: Ijtihad Method, Islamic Social Organization

PENDAHULUAN

Sumber hukum dalam Islam adalah Alqur-an, Sunnah, *ijtihad* dan *ijma'*. Pendapat ini didasarkan oleh riwayat tentang pengutusan Mu'az ibn Jabal ke negeri Yaman untuk menjadi hakim. Dalam riwayat tersebut Mu'az ibn Jabal berjanji akan menggunakan Alqur-an dalam memutuskan sebuah sengketa, apabila tidak terdapat ketentuannya dalam Alqur-an ia akan menggunakan hadist dan apabila ia tidak mendapatkan dalam Alqur-an dan hadist maka ia akan ber*ijtihad*¹.

Sebagai sumber utama ajaran Islam, Alqur-an berlaku untuk semua zaman, kondisi dan ruang tertentu yang tidak mungkin untuk memberikan aturan-aturannya secara terperinci. Ayat-ayat Alqur-an hanya memberikan dasar-dasarnya saja, sehingga ayat-ayat Alqur-an dalam menyampaikan pesan-pesan yang

terkandung di dalamnya hanya dengan cara global dan bersifat universal. Hal ini dapat menjadikan Alqur-an dapat menjangkau dan menyentuh pada segala bentuk persoalan yang terjadi ditengah-tengah kehidupan umat.

Dalam rangka membumikan Alqur-an dalam bentuk aturan-aturan yang terperinci sehingga dapat diamalkan oleh manusia tentu memerlukan penjelasan-penjelasan. Penjelasan ini dapat dilakukan dengan Sunnah, atau oleh para sahabat dan ulama-ulama yang memenuhi syarat-syarat untuk menjelaskan ayat-ayat Alqur-an tersebut melalui *ijtihad*.

Dalam rangka *ijtihad*, Rasulullah Saw, para sahabat-sahabatnya sudah seringkali mempraktekkan dalam kehidupan mereka masing-masing ketika berhadapan dengan permasalahan hukum. Dengan demikian tentunya mereka akan mendapatkan jalan keluar dari permasalahan hukum yang mereka hadapi.

Dalam perkembangan selanjutnya upaya-upaya *ijtihad* terus dilakukan oleh orang-orang yang berkompeten baik dalam skala individual maupun dalam bentuk *jama'i* (bersama-sama). Dalam bentuk individual ulama-ulama mazhab yang empat (Maliki, Syafi'i, Hambali dan Hanafi) mereka sering menggunakan *ijtihad* dalam mendapatkan jawaban-jawaban hukum, bahkan kemudian Yusuf Qardhawi, Ibnu Taimiyah, Ibnu Qudamah, dan lain-lain menempatkan mereka sebagai ulama-ulama yang sering menerapkan upaya *ijtihad* ini.

Upaya *ijtihad* dalam bentuk bersama-sama pada saat sekarang ini hampir semua organisasi masyarakat menerapkannya, hal ini mungkin disebabkan oleh kompleksnya permasalahan yang mereka hadapi dan tidak adanya person-person yang menguasai segala bentuk ilmu. Sehingga dalam menyelesaikan hukumnya kemudian harus melibatkan orang-orang yang ahli di bidangnya masing-masing. Sehingga nantinya akan mendapatkan jawaban hukum yang komprehensif. Fatwa haram merokok misalnya adalah hasil keputusan *ijtihad* 700 ulama yang tergabung dalam wadah Majelis Ulama Indonesia (MUI). Untuk sampai pada kesimpulan ini terlebih dahulu sudah dimintai pendapatnya para pakar kesehatan, pakar ekonomi, dan lain-lain khususnya para pakar yang terkait.

Dalam konteks negara republik Indonesia bahwa ormas-ormas yang ada sudah lebih maju dalam rangka mengimplementasikan ijtihad ini. Apalagi sewaktu berhadapan dengan fenomena sosial yang berkembang. Demikian juga halnya seiring dengan perkembangan politik upaya ijtihad juga terus dipraktekkan sebagaimana Partai Kedilan Sejahtera dalam wadah Dewan Syari'ahnya.

Tentunya hal ini merupakan rahmat yang menggambarkan bahwa umat Islam pluralis (berbeda-beda) dalam pemikiran tetapi tetap satu dalam keyakinan.

PENGETERIAN IJTIHAD

Secara bahasa kata *ijtihad* berasal dari kata Arab “*jahada*”, *Al-Jahdu* dan *al-Juhd* yang berarti kesanggupan, kesungguhan dan kesulitan. Kata “*Ijtihad*” berarti mengerahkan segenap kemampuan dan kesungguhan. Oleh karena itu adalah salah bila kata *ijtihad* diterapkan pada sesuatu yang mudah atau ringan. Misalnya dikatakan, orang itu telah ber*ijtihad* dalam mengangkat tongkat. Sebab, mengangkat tongkat merupakan sesuatu pekerjaan yang mudah atau ringan yang dapat dilakukan oleh siapapun atau tanpa harus mengerahkan segala daya kesanggupannya.

Pengertian *ijtihad* menurut terminologi Ahli Ushul dapat dikemukakan beberapa versi pendapat ulama:

- a. Al-Ghazali (w. 505 H/1111 M), memberikan definisi:

الإجتهد في عرف العلماء مخصوص ببذل المجتهد وسعه
في طلب العلم بالأحكام الشرعية

“Kata *ijtihad* dalam terminologi ulama khusus digunakan dalam arti pengerahan kemampuan Mujtahid untuk mengetahui atau mencari hukum-hukum syari’at”.

Defenisi yang dikemukakan oleh al-Ghazali di atas lebih bersifat umum. Kata *al-Ahkam al-Syari’ah* dalam definisi yang diberikannya mengandung pemahaman bahwa lapangan *ijthad* meliputi masalah akidah, ibadah, dan akhlak. Sebab kata “Syari’ah” menurut ulama Salaf mencakup ketiga aspek tersebut. Sedangkan menurut ulama Khalaf bahwa Syari’ah hanya terbatas pada masalah-masalah yang berhubungan dengan tingkah laku dan perbuatan orang dewasa dan hukumnya pun telah ditentukan oleh *nash*.

- b. Al-Amidy (551-631 H/ 1156-1233 M), mengemukakan definisi:

استقراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشر
على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه

“Pengerahan seluruh kemampuan Mujtahid dalam mencari hukum-hukum syari’at yang bersifat zhanniy (diduga kuat kebenarannya) sehingga ia merasa tidak sanggup lagi mencari tambahan kemampuan untuk hal itu”.

Hal ini menunjukkan bahwa fungsi *ijtihad* ialah untuk mengeluarkan hukum *syara’ ‘amaliy* yang statusnya *zhanniy*. Artinya bahwa hukum *syara’ ‘amaliy* adalah hukum Islam yang berhubungan dengan tingkah laku dan perbuatan umat manusia yang lazim di sebut “*hukum taklifiy*”. Dengan demikian, *ijtihad* tidak berlaku di bidang akidah, dan akhlak dan begitu juga fungsi *ijtihad* bukanlah untuk mengeluarkan hukum *syara’ ‘amaliy* yang statusnya *qath’iy*.

c. Ibnu Qudamah (541-620 H) memberikan definisi *ijtihad* ialah:

الإجتهد في عرف الفقهاء مخصوص ببذل المجتهد في العلم بالأحكام الشرعية

“Ijtihad menurut fuqaha’ digunakan khusus untuk pengerahan kemampuan Mujtahid dalam mencari hukum-hukum syari’at”.

Dari beberapa definisi yang dikemukakan di atas, maka disimpulkan bahwa *ijtihad* itu tidaklah mudah untuk dilakukan. Sebagai aktifitas daya nalar yang bersifat maksimal, maka seseorang yang akan ber*ijtihad* dituntut memiliki kapasitas ilmiah yang diperlukan dalam ber*ijtihad*.

MUJTAHID DAN PERSYARATANNYA

Mengingat *ijtihad* memerlukan daya nalar tinggi para ulama menetapkan persyaratan yang ketat bagi seorang Mujtahid. Abdul Wahhab Khallaf menyebutkan beberapa persyaratan, diantaranya adalah mengetahui dan menguasai ayat-ayat hukum dalam Alqur-an, mengetahui Sunnah Rasulullah Saw lengkap dengan pembagiannya, mengetahui persoalan *ijma’* dan *qiyas*, mengetahui hal-hal yang berhubungan dengan ilmu *Ushul Fiqh*, jernih akal fikirannya dan memiliki niat dan *i’tiqad* yang baik.

Al-Syaukani secara terperinci menjelaskan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang *Mujtahid* yaitu sebagai berikut: mempunyai pengetahuan yang dalam tentang Alqur-an dan Sunnah, mengetahui masalah *ijma’* ulama, mengetahui bahasa Arab, mengetahui ilmu *Ushul Fiqh* dan mengetahui *nasakh* dan *mansukh*.

Menurut al-Ghazali yang dikutip pendapatnya oleh al-Syaukani mengatakan bahwa mengetahui tentang ayat Alqur-an tidaklah berarti ia harus hafal

seluruhnya, melainkan ayat-ayat yang berhubungan dengan masalah-masalah hukum yaitu sekitar 500 ayat. Begitu juga pengetahuan tentang sunnah hanya memiliki kemampuan menelaah hadist-hadist yang berhubungan dengan hukum melalui kitab-kitab hadist yang ada.

IJTIHAD DALAM LINTASAN SEJARAH

Periode Nabi

Periode Nabi ini bisa dikelompokkan kepada dua fase, yaitu: fase Makkah dan fase Madinah. Pada masa ini kekuasaan *tasri'* hanya di pegang oleh Rasulullah dan tidak ada seorang pun yang dibolehkan untuk menentukan hukum baik untuk dirinya sendiri maupun untuk orang lain.

Ketika terjadi perselisihan pendapat dikalangan Sahabat, maka sahabat-sahabat akan memintakan fatwa dari Rasulullah Saw. Beliaulah nantinya yang akan menjelaskannya baik dengan ayat-ayat Alqur-an dan adakalanya dengan *ijtihad* beliau sendiri yang berpedoman kepada Ilham dari Allah kepada beliau, atau berpedoman kepada petunjuk akal, analisis beliau sendiri.

Diantara *ijtihad* Rasulullah Saw ialah pada kasus tawanan perang Badar. Ketika itu Nabi bermusyawarah dengan para sahabat mengenai sikap apa yang akan diambil terhadap tawanan perang Badar. Diantara sahabat ada yang berpendapat agar tawanan itu dibebaskan saja semuanya. Umar bin Khattab mengusulkan agar mereka dibunuh saja. Sementara Abu Bakar berpendapat bahwa mereka disuruh membayar uang tebusan terlebih dahulu dan setelah itu baru di bebaskan. Maka ketika itu Nabi mengambil pendapat Abu Bakar dan ternyata *ijtihad* Nabi itu salah, sehingga turunlah wahyu untuk menyelesaikannya. Hal ini dijelaskan dalam Alqur-an surat al-Anfal ayat 67.

Ijtihad Pada Masa Sahabat

Masa ini dimulai sejak wafatnya Rasulullah Saw pada tahun 11 H sampai berakhirnya abad pertama Hijriah. Setelah Nabi wafat ia digantikan oleh *al-Khulafa al-Rassiyidun* (para pemimpin yang mendapat petunjuk) dalam kapasitasnya sebagai kepala negara.

Pada masa ini wilayah kekuasaan semakin luas, meliputi Makkah, Madinah, Kufah, Basrah, Mesir, Palestina, dan Syam (Syiria, Yordan, Libanon). Pemeluk Islam juga semakin bertambah jumlahnya. Sebagai konsekuensi logis dari perluasan wilayah itu tentu menimbulkan aneka persoalan yang belum pernah terjadi di zaman Rasulullah Saw.

Abu Bakar (w. 13 H/634 M) dan Umar (w. 23 H/644 M) bila dihadapkan kepada suatu masalah yang memerlukan ketentuan hukum, maka beliau merujuk kepada Alqur-an terlebih dahulu, bila tidak dijumpai hukumnya dalam Alqur-an lalu mereka memperhatikan Sunnah Nabi. Bila tidak dijumpai hukumnya dalam Alqur-an dan Sunnah dikumpulkanlah para sahabat untuk bermusyawarah sehingga kemudian dapat memutuskan persoalan secara aklamatif.

Contoh yang populer dari *ijtihad* Umar adalah ketika tidak melaksanakan potong tangan terhadap seorang pencuri dengan alasan bahwa situasi dan kondisi yang berubah, atau dalam situasi ekonomi yang tidak stabil. Padahal ayat Alqur-an surat al-Maidah ayat 38 dengan tegas menjelaskan bahwa sangsi terhadap pencuri adalah potong tangan.

Dari jabaran di atas dapat disimpulkan bahwa sumber *ijtihad* pada masa sahabat berkisar pada empat hal, yaitu al-Qur-an, Sunnah, *Ijma'*, dan akal. Betapapun menggunakan akal dalam praktik *ijtihadnya*, sahabat menyadari bahwa produk pemikiran yang dihasilkannya bukanlah hukum Allah Swt yang pasti benar dan lainnya adalah keliru. Dalam masalah-masalah *ijtihadiyah* para sahabat sering terjadi perbedaan pendapat, namun hal itu diterima dengan lapang dada. Perbedaan pendapat ini wajar terjadi karena tingkat pemahaman mereka tidak sama dan kondisi sosio-kultural yang berbeda.

Ijtihad Pada Masa Tabi'in

Tabi'in adalah generasi yang datang setelah generasi sahabat. Mereka pada umumnya pernah belajar dari sahabat. Sejak masa Umar bin Khattab para sahabat telah tersebar ke berbagai daerah yang telah masuk ke dalam wilayah kekuasaan Islam. Mereka diutus oleh Umar untuk menjadi hakim dan guru-guru di daerah. Misalnya Abdullah bin Mas'ud (w. 33 H) diutus ke Kufah, Mu'az bin Jabal (w. 18 H) diutus ke Syam. Para sahabat itu mengembangkan ilmu di tempat tugasnya masing-masing yang pada akhirnya melahirkan tabi'in yang berkualitas yang mampu melahirkan *ijtihad*.

Dalam menetapkan hukum tentang suatu persoalan para tabi'in mencarinya dalam Alqur-an terlebih dahulu, bila tidak dijumpai hukumnya mereka memperhatikan sunnah. Ketika tidak ditemukan juga mereka memperhatikan hasil *ijtihad* sahabat dan kesepakatannya. Namun *ijtihad* tidaklah menjadi pengikat mereka.

Masa tabi'in *ijtihad* lebih berkembang dari masa-masa sebelumnya. Orientasi pemikiran dalam ber*ijtihad* mulai tampak dengan munculnya dua aliran, yaitu aliran *ahlu badist* di Hijaz, khususnya Madinah dan aliran *ahlu ra'yu* di

Irak khususnya Kufah dan Basrah. *Ahlu hadist* dalam menetapkan suatu hukum lebih banyak menggunakan hadist Nabi dibandingkan dengan *ijtihad* meskipun keduanya tetap dijadikan sumber. Sementara *ahlu ra'yu* dalam menetapkan suatu hukum lebih banyak menggunakan *ra'yu (ijtihad)* dibandingkan hadist, meskipun hadist juga banyak digunakan.

Ijtihad Pada Masa Imam Mazhab

Ijtihad pada masa imam mazhab ini terkenal juga dengan istilah *tabi' tabi'in*. Imam mazhab yang terkenal pada masa ini adalah Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i, Hambali dan Daud bin Ali.

Kuasa perundang-undangan pada masa ini terletak pada ulama tertentu, karena ulama diberikan kepercayaan penuh oleh umat Islam. Hal ini menunjukkan bahwa mereka merupakan golongan yang berilmu tinggi, adil, mahir dalam ilmu fiqh. Pada masa ini beberapa kegiatan *ijtihad* telah menghasilkan fiqh dalam bentuk yang mengagumkan.

Dengan munculnya imam-imam *mujtahid* tentunya pada periode ini arah pemikiran hukum Islam mulai bergeser menjadi dimensi ketokohan individual, maka ada fiqh Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali dan sebagainya.

Ijtihad pada periode Taklid.

Setelah masa imam mazhab muncul era baru dalam perkembangan hukum Islam yaitu masa *taklid*. Pada masa ini tidak lagi terdapat ahli *mujtahid*. Ulama sudah membatasi ruang lingkup pengkajian ilmu fiqh dengan berpedoman kepada pendapat-pendapat imam mazhab tertentu dan kaidah-kaidah yang sudah digariskannya.

Kegiatan *ijtihad* pada masa ini terbatas pada usaha pengembangan dan perincian kitab fiqh dari imam *mujtahid* yang sudah ada sehingga tidak muncul lagi pendapat atau pemikiran baru. Namun demikian kuasa perundang-undangan masih berada pada golongan ulama tertentu. Pada masa ini ulama yang terkenal seperti Abu Hasan al-Karakhi, Abu al-Laith, Ahmad al-Kasany (Hanafiyah), Abu Ishaq, Ibn Arab, Ibn Rusyd (Maliki), Al-Mawardi, al-Quffal, Abdulllah al-Tabari, Abu Ishaq al-Syirazi, Imam al-Haramain, Muhammad al-Ghazali, dan al-Nawawi (Syafi'i).

Ini berarti fiqh yang dihasilkan oleh para imam mazhab terdahulu diteruskan dan dilanjutkan oleh pengikut mazhab generasi sesudahnya tanpa maksud untuk memikirkan atau mengkajinya kembali secara kritis dan kreatif meskipun situasi dan kondisi sudah sangat jauh berbeda.

Metode penetapan hukum MUI

Adapun metode penetapan hukum oleh MUI dapat di lihat dari Pedoman fatwa MUI yang ditetapkan dalam Surat Keputusan MUI nomor U-596/MUI/X/1997. Dalam Surat Keputusan tersebut, terdapat tiga bagian proses utama dalam menentukan fatwa, yaitu dasar-dasar umum penetapan fatwa, prosedur penetapan fatwa, serta teknik dan kewenangan organisasi dalam penetapan fatwa.

Dasar-dasar umum penetapan fatwa MUI ditetapkan dalam pasal 2 (1 dan 2). Pada ayat 1 dikatakan bahwa setiap fatwa didasarkan pada *adillat al-ahkam* yang paling kuat dan membawa kemaslahatan bagi ummat. Dalam ayat berikutnya (ayat 2) dijelaskan bahwa dasar-dasar dalam menetapkan fatwa adalah Alqur-an, hadist, *ijma'*, *qiyas*, dan dalil-dalil hukum lainnya.

Sedangkan prosedur penetapan fatwa dilakukan dengan langkah-langkah berikut: **pertama**, setiap masalah yang diajukan (dihadapi) MUI dibahas dalam rapat komisi untuk mengetahui substansi dan duduk masalahnya; **kedua**, dalam rapat komisi, dihadirkan ahli yang berkaitan dengan masalah yang akan difatwakan untuk didengarkan pendapatnya untuk dipertimbangkan.

Ketiga, setelah pendapat ahli didengar dan dipertimbangkan, ulama melakukan kajian terhadap pendapat para imam mahzab dan *fuqaha* dengan memperhatikan dalil-dalil yang digunakan dengan berbagai cara *istidlal*-nya dan kemaslahatannya bagi umat. Apabila pendapat-pendapat ulama seragam atau hanya satu ulama yang memiliki satu pendapat, komisi dapat menjadikan pendapat tersebut sebagai fatwa. **Keempat**, jika *fuqaha* memiliki ragam pendapat, komisi melakukan pemilihan pendapat melalui *tarjih* dan memilih salah satu pendapat untuk difatwakan. **Kelima**, jika *tarjih* tidak menghasilkan produk yang diharapkan, komisi dapat melakukan dengan memperhatikan *mulahaq bih*, *mulahaq ilayh*, dan *wajh al-ilhaq* (pasal 5).

Keenam, apabila cara *ilhaq* tidak menghasilkan produk yang memuaskan, komisi dapat melakukan *ijtihad jama'i* dengan menggunakan *al-qawa'id al-ushuliyat* dan *al-qawa'id al-fiqhiyyat*.

Kewenangan MUI dalam berfatwa adalah tentang:

- a. Masalah-masalah keagamaan yang bersifat umum dan menyangkut umat Islam Indonesia secara nasional; dan
- b. Masalah-masalah keagamaan di suatu daerah yang diduga dapat meluas ke daerah lain (pasal 10).

Teknik fatwa yang dilakukan MUI adalah rapat komisi dengan menghadirkan ahli yang diperlukan dalam membahas suatu permasalahan yang akan difatwakan. Rapat komisi dilakukan apabila ada pertanyaan atau permasalahan yang diajukan, baik pertanyaan atau permasalahan itu sendiri berasal dari pemerintahan, lembaga sosial kemasyarakatan, maupun dari MUI sendiri.

Dari gambaran di atas tergambar jelas bahwa MUI dalam ber*ijtihad* sehingga mendapatkan sebuah fatwa adalah setelah merujuk kepada dalil-dalil yaitu Alqur-an, sunnah, *ijma'*, *qiyas* dan dalil-dalil hukum yang lain.

METODE IJTIHAD MT-PPI MUHAMMADIYAH

MT-PPI membedakan 3 istilah teknis dalam *ijtihad*, yaitu metode, pendekatan dan teknik. Metode *ijtihad* MT-PPI adalah :

- a. *Bayani* (semantik) adalah metode *istinbath* hukum dengan pendekatan kebahasaan
- b. *Ta'lili* (rasional) adalah metode *istinbath* hukum dengan pendekatan berfikir logis
- c. *Istishlahi* (filosofis) adalah metode *istinbath* hukum dengan pendekatan kemaslahatan.

Sedangkan pendekatan MT-PPI dalam ber*ijtihad* adalah sejarah, sosiologi, antropologi dan hermenetik. Adapun teknik *ijtihad* MT-PPI adalah *ijma'*, *qiyas*, *maslahah mursalah* dan *al-'urf*.

Apabila terjadi pertentangan beberapa dalil yang masing-masing menunjukkan ketentuan hukum yang berbeda-beda, maka langkah-langkah yang di tempuh adalah:

- a. *Al-jam'u wa al-taufiq*, yaitu menerima semua dalil yang walaupun secara eksplisit terdapat pertentangan
- b. *Al-tarjih*, yaitu memilih dalil yang lebih kuat untuk di amalkan dan meninggalkan dalil yang lebih lemah
- c. *Al-naskh*, yaitu mengamalkan dalil yang munculnya lebih akhir
- d. *Al-tawaqquf*, yaitu menghentikan penelitian terhadap dalil yang dipakai dengan cara mencari dalil baru.

Dengan demikian metode ijtihad yang mereka pergunakan dalam mengis-timbatkan hukum merupakan modifikasi atau kombinasi dari metode ijtihad yang telah ditetapkan oleh para Ahli Ushul Fiqh terdahulu.

METODE IJTIHAD BAHTSUL MASA'IL NU

Secara garis besar pengambilan keputusan hukum yang ditetapkan oleh NU dibedakan menjadi dua bagian: ketentuan umum; dan sistem pengambilan keputusan hukum serta petunjuk pelaksana. Dalam ketentuan umum ditegaskan bahwa NU dalam proses penggalian hukumnya berpedoman kepada *al-kutub al-mu'tabar* karena sesuai dengan akidah *ahlu sunnah wal jama'ah*. Dengan demikian bahwa NU tidak mengambil hukum secara langsung dari sumber aslinya, yaitu Alqur-an, Sunnah dan *ijtihad*.

Adapun sistem pengambilan keputusan hukum di lingkungan NU pada dasarnya merupakan perumusan dari metodologi yang selama ini sudah berjalan. Hanya saja belum dirumuskan sebagai keputusan yang bisa dijadikan pedoman dalam penetapan hukum. Metode tersebut adalah metode yang telah dikembangkan oleh Imam Syafi'i. Kendatipun demikian, bukan berarti dengan bermazhab Syafi'i mereka mengenyampingkan pendapat-pendapat yang dikemukakan oleh para ulama yang lain. Proses penggalian tersebut di lukiskan oleh Mahfud Sahal sebagai berikut:

"Bahwa metode istibath hukum dilakukan dengan melihat aqwal al-Mujtahidin (pendapat para ulama) yang Muthlaq ataupun muntashib. Bila kebetulan ditemukan qaul manshush (pendapat yang telah ada nashnya), maka qaul itulah yang dipegangi. Kalau tidak ditemukan, maka akan beralih ke qaul mukharraj (pendapat/ hasil takhrij). Bila terjadi khilaf (perbedaan pendapat) maka diambil yang paling kuat sesuai dengan pentarjihan para ahlu tarjih".

METODE IJTIHAD DEWAN HISBAH PERSIS

Secara umum metodologi pengambilan keputusan hukum Islam Dewan Hisbah Persis dapat dibedakan menjadi tiga: pendahuluan, sumber hukum, dan metode *istinbath* hukum. Hal ini ditetapkan dalam keputusan sidang Dewan Hisbah Persis XIV yang ditandatangani oleh KHE. Syar'an sebagai ketua dan H. Shidiq Amin sebagai sekretaris tanggal 8 Juni 1996.

Dalam pendahuluan metodologi pengambilan keputusan hukum Islam berisi tentang definisi hukum secara bahasa dan istilah. Disamping itu dijelaskan pula lima kategori hukum yaitu: wajib, sunah, haram, makruh dan ibahah.

Pada bagian kedua dijelaskan bahwa sumber hukum Islam adalah Alqur-an dan As-sunnah. Berkenaan dengan Alqur-an dikatakan bahwa bersifat *qath'iy al wurud* akan tetapi dalam segi penunjukannya Alqur-an kadang-kadang *qath'iy al-dilalat* dan kadang-kadang *zhanniy al-dilalat*. Berkenaan dengan As-

sunnah selain dijelaskan batasannya juga dilelaskan pula fungsinya yaitu: (1) sunah berfungsi sebagai penguat terhadap hukum-hukum yang telah ada dalam Alqur-an; (2) As-sunnah berfungsi sebagai penafsir dan pengikat terhadap ayat-ayat yang *mujmal*, umum atau mutlak; dan (3) As-sunnah berfungsi untuk menetapkan hukum yang tidak ditetapkan dalam Alqur-an.

Metode *istinbath* terdiri atas: **pertama**, kaidah *ushuliyah* yang mencakup: (a) pembagian lafadh dari segi makna, yaitu khas (*mutlaq*, *muqqayad*, *amr* dan *nahy*), *am* dan *mustarak*; (b) pembagian lafadh dari segi pemakaian arti, yaitu *hakikat*, *majaz*, *sharih* dan *qinayah*; (c) pembagian lafadh dari segi kesamaran dan kejelasan makna, yaitu *zhahir*, *nash*, *mufassar*, *mukhkam*, *khafiy*, *mujmal*, *mustarak* dan *mutasyabih*; (d) pembagian lafadh dari segi cara memahami makna.

Kedua, cara-cara menyelesaikan *nash* yang nampak bertentangan adalah: (a) *thariqat al-jam'i*, yaitu menggabungkan dua dalil yang tampak bertentangan, dua-duanya dipakai dan diamalkan; (b) *al-tarjih*, yaitu mengambil dalil yang paling yang kuat dari dua dalil yang sama-sama shahih jika tidak memungkinkan untuk dikrompomikan; (c) *al-naskh*, yaitu menggugurkan salah satu dalil apabila diketahui dari segi sejarahnya mana dalil yang duluan dan mana yang belakangan.

Ketiga, sebab-sebab terjadinya perbedaan pendapat adalah:

1. Perbedaan data yang diterima karena keterbatasan fasilitas dan koleksi hadist yang berbeda
2. Perbedaan data tentang kesahihan atau kedha'ifan hadist.
3. Perbedaan titik tolak dalam memahami hadist.
4. Perbedaan pemahaman atau persepsi dalam memahami nash yang telah disepakati keshahihannya.
5. Perbedaan rumusan *mustalah al-hadist*, *ushul fiqh*, atau yang lainnya

Keempat, prinsip-prinsip dalam beristidlal dengan Alqur-an adalah :

1. Mendahulukan *zhahir* ayat atas *ta'wil* dan memilih cara *tafwidh* dalam masalah-masalah yang termasuk bidang keyakinan.
2. Menerima dan meyakini isi dan kandungan Alqur-an sekalipun nampak bertentangan dengan akal dan adat.
3. Mendahulukan makna *hakiki* atas makna *majazi* kecuali jika ada *qarinat*.
4. Apabila ayat Alqur-an bertentangan dengan hadist, yang didahulukan adalah ayat Alqur-an meskipun hadist tersebut *mutafaq 'alaih*

5. Menerima adanya *nashikh* dalam Alqur-an dan tidak menerima adanya ayat-ayat *mansukh*
6. Menerima tafsir dari para sahabat dalam memahami ayat-ayat Alqur-an dan mengambil penafsiran sahabat yang lebih ahli jika terjadi perbedaan penafsiran dikalangan para sahabat
7. Mengutamakan tafsir *bi al-ma'tsur* atas *bi al-ra'y*
8. Menerima hadist sebagai *bayan* terhadap Alqur-an, kecuali ayat yang telah diungkapkan dengan *sighat hashr* (pembatasan)

Kelima, prinsip-prinsip dalam *beristidlal* dengan hadist adalah:

1. Menggunakan hadist shahih dan hasan dalam mengambil keputusan hukum.
2. Menerima kaidah "*hadist dha'if* dapat saling menguatkan; apabila *dha'if* dari segi hafalan dan tidak bertentangan dengan Alqur-an dan hadist lain yang shahih. Kaidah tersebut tidak dapat diterapkan pada hadist yang *kedha'ifannya* dari segi kefasikan *Rawi* atau tertuduh dusta.
3. Tidak menerima kaidah "*hadist dha'if* diamalkan untuk keutamaan; karena hadist shahih yang menunjukkan keutamaan amal cukup banyak.
4. Menerima *hadist shahih* sebagai *tasyri'* yang berdiri sendiri, sekalipun tidak merupakan *bayan* dari Alqur-an.

Demikianlah prinsip dan metode *istimbath* hukum Islam Dewan Hisbah persatuan Islam yang di rumuskan pada keputusan sidang Dewan Hisbah Persatuan Islam yang ke-XIV tahun 1996 di Bandung. Dede Rosyada dalam bukunya secara jelas mengatakan bahwa metode *istimbath* hukum Dewan Hisbah Persis adalah metode analisis makna lafaz, metode analisis *ta'lili*, dan metode analisis *istislahi* dan metode analisis hukum dengan merujuk kaidah-kaidah fiqh.

KESIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas terselip pesan bahwa tuntutan melakukan *ijtihad* akan semakin besar bila dikaitkan dengan kemajuan dan perubahan sosial yang terjadi. Perubahan sosial itu akan melahirkan persoalan baru yang harus ditetapkan hukumnya. Ketika persoalan-persoalan itu tidak lagi diatur atau tidak terkandung dalam nash, maka ketika itu semuanya harus dijawab melalui *ijtihad*, sehingga Islam sebagai agama untuk semua umat dan zaman tetap terpertahankan.

1. *Ijtihad* sebenarnya adalah usaha berpikir maksimal oleh mujtahid yang masih terikat dengan wahyu. Ijtihad merupakan sumber hukum ketiga dalam hukum Islam yang bersifat komplementer terhadap Alqur'an dan Sunnah. Hal ini berbeda dengan hukum Barat yang menjadikan rasio manusia sebagai sumber tunggal materi hukum.
2. Upaya *ijtihad* sebenarnya pada masa Rasulullah Saw sudah sering dipraktikkan oleh Nabi sendiri. Demikian juga pada masa sahabat juga seringkali menghadapi kasus-kasus yang belum di jumpai pada masa sebelumnya. Dalam rangka menyelesaikan persoalan mereka melakukan *ijtihad* menurut kerangka hukum Islam. Selama berijtihad para sahabat sebenarnya telah mempunyai metode tertentu, namun metode itu belum diformulasikan secara sistematis.
3. Gerakan *ijtihad* pasca generasi sahabat dilanjutkan oleh generasi berikutnya, generasi tabi'in dan tabi' tabi'in. Bahkan iman Syafi'i telah melakukan *ijtihad* sejak usia 15 tahun dengan diperkenalkannya untuk memberi fatwa oleh guru utamanya di Makkah yaitu Khalid al-Zanji.
4. Pada masa kontemporer seperti saat sekarang ini gerakan *ijtihad* terus digelorakan oleh para ulama baik dalam skala individual maupun *jama'i*. Dalam lingkup negara Republik Indonesia organisasi-organisasi masyarakat yang berbasis keagamaan juga tidak ketinggalan melaksanakan *ijtihad* dalam setiap keputusan hukum yang diambilnya. Bahkan yang menggembirakan mereka sudah memberikan dan membuat semacam pedoman langkah-langkah yang harus dilalui sehingga akhirnya mendapatkan kesimpulan hukum. []

ENDNOTES

¹ Lihat Kolom Opini Republika, Edisi Jum'at, 30 Januari 2009, h.6

² Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, (Bairut: Dar Shadir, [t.tp]), Juz 3, h. 133

³ Al-Ghazali, *al-Mustashfa Min 'ilmi al-Ushul*, (Al-Qahira: Maktabah al-Jundi, 1971), h. 478

⁴ Al-Amidiy, *Al-Ahkam Fi Ushul al-Ahkam*, (Bairut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1983), Juz IV, h. 218

⁵ Ibnu Qudamah, *Raudahah al-Nazhir Fi Junnah al-Munazhir*, (Bairut : Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1981), h. 190

⁶ Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fi Ma La Nassa Fih*, (Bairut: Dar al-'ilmi, 1972), Cet, Ke-2, h. 14

⁷ Mhd Bin Ali Bin Muhammad al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, ([t.tp]: Dar al-Fikr, [t.th]), h. 250-252

⁸ *Ibid*

⁹ Jalaluddin Rahmat, Ijtihad: Sulit Di lakukan Tetapi Perlu, *Dalam Ijtihad dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1996), Cet, Ke-IV, h. 193

¹⁰ *Ibid*

¹¹ Abd al-Wahhab Khallaf, *Kbulashah Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1971), h. 8

¹² Moh. Guntur Romli dan A. Fawaid Sjadzili, *Dari Jihad menuju Ijtihad*, (Jakarta: LSIP, 2004), Cet-1, h. 102

¹³ *Ibid*

¹⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), Cet-1, h. 29

¹⁵ Abd Munir Yaacob, Wan Roslili Abd Majid, *Mufti dan Fatwa di Negara-Negara ASEAN*, (Kuala Lumpur, Yayasan Islam Trengganu, 1998), Cet-1, h. 115

¹⁶ Lihat juga Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2002), Cet-1, h. 170

¹⁷ Syamsul Hidayat, *Tafsir Dakwah Muhamadiyah*, artikel yang di sampaikan dalam sidang Tanwir Muhammadiyah, Makassar, Selasa 24 Juni 2003

¹⁸ Lihat Juga Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995), Cet-1, h. 64

¹⁹ Jaih Mubarak, *Op. Cit*, h. 179

²⁰ Sahal Mahfud, *Bahsul Masail dan Istimbath Hukum Dalam NU*, dalam www. Nu.or.id.

²¹ *Op. Cit*, h. 181

²² Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah PERSIS*, (Jakarta: Logos, 1999), Cet-1, h. 2

DEWAN PERWAKILAN DAERAH (DPD)-RI (REFORMASI FUNGSI, KEDUDUKAN DAN PROSES PEMILIHAN ANGGOTA DPD)

Hardi Putra Wirman

Abstract: DPD has got second periods of their occupation, after general election in 2004, DPD has become one of new department in Indonesia's government structural, thus Indonesia has bicameral in MPR which consist of DPR and DPD.

This department has been regulated in constitution through the third amandement of UUD 1945 has result chapter 22C, 22D and 22E. The existence of this department in Indonesia's government structural is the way to manifest societies's opinion and expectation because of societies's dissatisfaction to perliement which represent political party. But in the other side, DPD is powerless because it doesn't have right to have opinion, discuss dan refuse a RUU. Consequently, it needs reformation's fuction, occupation and election process of DPD, thus it is able to manifest challenges of otonomi daerah in the future.

Key words: Reformation's fuction, Occupation and Election Process of DPD

LATAR BELAKANG

Salah satu perubahan penting dalam amandemen ketiga Undang-Undang Dasar 1945 adalah pembentukan lembaga baru, yaitu Dewan Perwakilan Daerah (DPD), yaitu dalam pasal 22C, 22D dan 22E. Selanjutnya, dalam perubahan keempat UUD, posisi DPD ini diatur lebih lanjut sebagai bagian dari Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). Dimana dalam pasal 2 ayat (1) dikatakan bahwa MPR terdiri terdiri atas anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan anggota DPD.

Sesuai dengan pasal 22C anggota DPD dipilih melalui pemilu. Anggota DPD dari setiap provinsi jumlahnya sama dan seluruh anggota DPD tidak lebih dari sepertiga jumlah anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR). DPD sedikitnya bersidang sedikitnya bersidang satu kali setahun.¹ Keanggotaan DPD untuk per-

tama kalinya dipilih pada pemilu 2004 yang lalu yaitu berjumlah sebanyak 128 orang yang berasal dari 32 provinsi (masing-masing provinsi 4 orang).

Ada dua alasan utama lahirnya DPD ini, *pertama*, kebutuhan untuk mengartikulasikan aspirasi masyarakat daerah secara struktural. Adanya badan khusus yang merepresentasikan wilayah-wilayah, diharapkan mampu mengakomodasi kepentingan masyarakat di daerah melalui institusi formal di tingkat nasional. Sedangkan alasan *kedua*, memperbaiki kehidupan ketatanegaraan dan demokratisasi melalui mekanisme *checks and balances* antara dua kamar.²

Pembentukan ini juga senafas dengan semangat otonomi daerah, yaitu perlu adanya lembaga negara yang dapat menjembati kepentingan pusat dan daerah, serta mengakomodasi aspirasi daerah dan sekaligus memberi peran yang lebih besar kepada daerah dalam proses pengambilan keputusan politik untuk soal-soal yang terutama berkaitan langsung dengan daerah.³

Posisi DPD dalam kerangka otonomi daerah dapat dilihat dari fungsi yang diamanatkan konstitusi pada lembaga ini. Pasal 22D Undang-Undang Dasar 1945 menegaskan DPD dapat mengajukan dan ikut membahas Rancangan Undang-Undang yang berkaitan dengan otonomi daerah, hubungan pusat daerah, pembentukan dan pemekaran, serta penggabungan daerah, pengelolaan sumber daya alam dan sumber daya ekonomi lainnya, serta yang berkaitan dengan perimbangan keuangan pusat dan daerah.

Selain itu DPD juga memberikan pertimbangan kepada DPR atas rancangan undang-undang anggaran pendapatan dan belanja negara dan rancangan undang-undang yang berkaitan dengan pajak, pendidikan, dan agama. Serta DPD bertugas melakukan pengawasan atas pelaksanaan berbagai Undang-Undang tersebut.

Keberadaan DPD telah membangkitkan harapan masyarakat bahwa kepentingan daerah dan masalah-masalah yang dihadapi daerah dapat diangkat dan diperjuangkan di tingkat nasional, serta di lain pihak kebijakan-kebijakan nasional senantiasa sesuai dengan kepentingan daerah dan berpihak pada kepentingan rakyat seluruh tanah air.

PERMASALAHAN

Keberadaan DPD memiliki posisi penting dalam kerangka otonomi daerah. Mengharuskan anggota DPD untuk bisa membangun peran yang lebih signifikan dalam sistem ketatanegaraan Indonesia, agar dapat memenuhi tuntutan dan aspirasi masyarakat dan daerah.

Namun dibalik segudang keinginan untuk memberikan yang terbaik pada masyarakat daerah, terdapat beberapa persoalan yang sangat krusial yang dihadapi oleh DPD antara lain; *Pertama*, kewenangan DPD yang diamanatkan oleh UUD 1945 sangat terbatas sebagaimana yang tertuang dalam pasal 22C dan 22D. *Kedua*, penegasan sistem dua kamar (bikameral) dalam parlemen. *Ketiga*, sistem pemilihan yang memakai *Single Non Transevable Vote* (SNTP), yang menurut penulis kurang relevan terhadap representasi ketewakilan anggota DPD di parlemen.

PEMBAHASAN

AMANDEMEN UUD 1945 PASAL 22C DAN 22D

Munculnya lembaga baru dalam struktur ketetangaraan di Indonesia seperti DPD merupakan sebuah upaya untuk menjawab harapan dan aspirasi masyarakat yang justru semakin dikecewakan oleh kinerja parlemen sebagai perpanjangan tangan dari partai politik. Keberadaan DPD merupakan wakil kewilayahan non-partai yang independen, sehingga mereka dapat langsung berinteraksi dengan konstituennya di daerah tanpa adanya intervensi dari pihak manapun termasuk partai politik.

Memang dalam hal kewenangan sejak lembaga ini lahir telah dipersempit dan terkesan memasung ruang geraknya diparlemen sebagaimana yang terlihat dalam pasal 22C dan 22D UUD 1945. Tetapi hal tersebut akan berubah ketika pasal-pasal tersebut dapat di amandemen dengan mengubah kata-kata "*ikut membahas*" RUU yang berkaitan dengan otonomi daerah menjadi "*dapat menyetujui atau menolak*" RUU tersebut.

Memang usulan amandemen tidaklah mudah, dalam pasal 37 UUD menyebutkan bahwa usul perubahan UUD dapat diagendakan dalam sidang MPR apabila diajukan oleh sekurang-kurangnya sepertiga dari jumlah anggota MPR. Setiap usulan perubahan pasal UUD diajukan secara tertulis dan ditunjukkan dengan jelas bagian mana yang diusulkan dan diubah beserta alasannya. Untuk mengubah UUD, sidang MPR harus dihadiri sekurang-kurangnya dua per tiga dari jumlah anggota MPR. Sementara keputusan untuk mengubah UUD dilakukan dengan persetujuan sekurang-kurangnya 50% ditambah satu anggota dari keseluruhan anggota MPR.⁴

Persoalan kemudian adalah terkendala pada keanggotan DPD yang hanya berjumlah 128 orang dari 678 anggota MPR. Jumlah tersebut belum cukup untuk meloloskan usulan amandemen UUD 1945. sehingga Secara logika DPD

harus menarik beberapa orang anggota DPR untuk bisa menggolkkan usulan amandemen tersebut.

Upaya yang dapat dilakukan oleh DPD dalam upaya mengamendemen UUD tersebut adalah dengan melakukan lobby politik kepada anggota DPR, yaitu dengan berusaha mengumpulkan tandatangan sejumlah anggota DPR, walaupun tandatangan yang di dapat sudah melebihi sepertiga jumlah anggota MPR, tetapi kata akhir berada di tangan fraksi-fraksi. Karena yang berkuasa adalah fraksi, walaupun secara pribadi mereka menginginkan untuk melakukan amandemen, tetapi keputusan tetap berada pada rapat fraksi, sehingga akan terasa sulit ketika kepentingan partai bermain. Kondisi ini bisa kita lihat ketika Fraksi Demokrat tiba-tiba menarik dukungan 23 anggota fraksinya rencana amandemen tersebut, sementara Fraksi kuat lainnya seperti PDIP sudah dari awal terang-terangan menolak.⁵

Sehingga kondisi ini akan terasa sia-sia karena DPD kalah dalam jumlah orang. Untuk itu penulis beranggapan bahwa jumlah anggota DPD harus ditambah, minimal lebih sepertiga dari jumlah anggota MPR. Dengan asumsi bahwa DPD akan dapat menyeimbangi kekuatan DPR di parlemen, sehingga kewenangan di parlemen terdistribusi kepada DPD dan DPR. Dimana selama ini DPR dinilai sebagai *the killing field*, karena memiliki otoritas yang besar dalam mengusulkan, membahas dan menolak sebuah RUU.

Untuk menambah anggota perlu mengubah pasal 22C UUD 1945 yang menyatakan bahwa *"...jumlah seluruh anggota DPD tidak lebih dari sepertiga jumlah anggota DPR"*, harus diubah menjadi *"...jumlah seluruh anggota DPD sepertiga jumlah anggota MPR"*. Setelah pasal ini di amandemen kemudian jumlah anggota DPD per provinsi juga harus di ubah dengan mempertimbangkan jumlah penduduk pada masing-masing provinsi. Logika ini dipakai karena empat orang yang mewakili Sumatera Barat yang hanya berpenduduk 3 juta jiwa tidak sebanding dengan provinsi-provinsi di pulau Jawa, seperti Jakarta, Jabar dan lain-lain yang memiliki penduduk diatas 20 juta jiwa.

Untuk itu masing-masing provinsi mendapat jatah sesuai dengan bilangan pembagi jumlah penduduk, sehingga total dari jumlah anggota DPD berjumlah sepertiga dari jumlah anggota MPR. Kalupun nanti beberapa daerah memekarkan diri menjadi provinsi, berarti jumlah anggota DPD juga bertambah sesuai dengan jumlah provinsi yang ada.

Dengan kekuatan sepertiga jumlah di MPR. maka DPD tidak perlu repot-repot meminta persetujuan DPR untuk mengajukan amandemen terhadap

UUD 1945. Dan otoritas dalam membangun daerah akan dapat terlaksana karena mereka bukan *mancan ompong* lagi melainkan *macan bertaji*, yang dapat memangkas kesombongan anggota DPR.

Sehingga keinginan agar terjadinya keseimbangan wewenang antara DPR dan DPD dapat berjalan dan sekaligus dapat memperkuat sistem bikameral yang kita anut, sehingga mekanisme *checks and balances* dapat tercipta antara dua kamar tersebut.

Tabel 1.
Ide Perubahan terhadap UUD 1945 Pasal 22C dan Pasal 22D

No	UUD 1945	Perihal	Ide Perubahan
1	Pasal 22C ayat (2)	Anggota Dewan Perwakilan Daerah dari setiap provinsi jumlahnya sama dan jumlah seluruh anggota Dewan Perwakilan Daerah tidak lebih dari sepertiga jumlah Anggota Dewan Perwakilan Rakyat	(1) Anggota DPD dari tiap provinsi berbeda sesuai dengan bilangan pembagi jumlah penduduk yang telah disepakati. (2) Jumlah Anggota DPD harus sebanding dengan jumlah Anggota DPR
2	Pasal 22D ayat (2)	Dewan Perwakilan Daerah <i>ikut membahas</i> rancangan undang-undang yang berkaitan dengan otonomi daerah; hubungan pusat dan daerah; pembentukan pemekaran.....	DPD tidak hanya sekedar ikut membahas melainkan ikut menyetujui dan menolak RUU tersebut. Disini ada kekuatan DPD dalam hal persetujuan terhadap sebuah RUU.

SISTEM DUA KAMAR DALAM PARLEMEN

Sistem Dua kamar merupakan praktik pemerintahan yang menggunakan dua kamar legislatif atau parlemen. Parlemen dua kamar (bikameral) adalah parlemen atau lembaga legislatif yang terdiri atas dua kamar⁶. Di Britania Raya sistem dua kamar ini dipraktikkan dengan menggunakan Majelis Tinggi (*House of Lords*) dan Majelis Rendah (*House of Commons*). Di Amerika Serikat sistem ini diterapkan melalui kehadiran Senat dan Dewan Perwakilan.

Bentuk pemerintahan dua kamar ini juga dianut oleh Indonesia dengan kehadiran Dewan Perwakilan Daerah (DPD), sehingga dalam tubuh Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) terdiri dari DPR dan DPD. Munculnya lembaga

ini karena dalam dalam konstitusi melalui amandemen ketiga Undang-Undang Dasar 1945 dengan lahirnya pasal 22C, 22D dan 22E. UUD 1945 juga merupakan suatu kesepakatan idealis bersama yang dicapai antara pemerintah dan rakyat Indonesia.

Hadirnya DPD semakin memperkuat sistem dua kamar yaitu bikameral, lembaga ini sebagai representatif dari keragaman di daerah. DPD dapat dipersamakan dengan Senat dalam Kongres di negara Amerika Serikat yang menganut sistem parlemen bikameral murni. Dua kursi anggota diwakili dari negara bagian untuk menjadi Senator dan mempunyai kedudukan yang setara dengan DPR. DPR seperti House of Representatives, adalah representatif rakyat sesuai dengan jumlah populasi.⁷

Munculnya usulan agar DPD untuk menyempurnakan kedudukannya dalam UUD 1945, khususnya Pasal 22D. Tujuannya agar DPD setara dengan DPR. Dengan perubahan ini, Indonesia akan menganut sistem bikameral murni. Sistem ini akan membuat DPD mempunyai fungsi legislasi, pengawasan, dan bujeter, serta menuai penguatan terhadap pengawasan antarlembaga (*checks and balances*).

Referensi sistem bikameral murni yang diusulkan oleh DPD sendiri cenderung merujuk pada negara Amerika Serikat. Meskipun ada kesamaan Indonesia dengan Amerika Serikat, yaitu sama-sama merupakan negara demokrasi dengan sistem presidensial yang dipilih langsung oleh rakyat, namun pada satu sisi sebaiknya dilakukan kajian secara komprehensif sebelum pengadopsian sistem perwakilan negara lain ke Indonesia.⁸ Karena pengadopsian sistem bikameral ini pada kenyataannya masih belum dapat bekerja dengan maksimal karena masih banyak persoalan yang dihadapi oleh lembaga baru tersebut. Hal ini mungkin akan berekses besar di masa datang karena tidak ada penelaahan dan pemahaman mengenai konsep bikameral murni itu sendiri yang dicocokkan dengan sistem kesatuan dan kultur masyarakat Indonesia. Mungkin perlunya sebuah evaluasi, kajian, dan pemahaman yang matang oleh para pelaksana mengenai bikameral murni.

Namun disisi yang lain penegasan dua kamar dalam parlemen sebenarnya dapat memperjelas posisi daerah dalam struktur ketatanegaraan. Dinamika demokrasi di daerah menghendaki institusi yang mampu secara jelas dan representatif menjadi media penyalur aspirasi masyarakat dan daerah dalam pengambilan kebijakan di tingkat pusat. Demokrasi yang dibangun dalam proses desentralisasi menghendaki peran Dewan Perwakilan Daerah yang lebih

substantif, tidak sekedar bersifat aksesoris demokrasi tetapi memiliki fungsi yang nyata dalam sistem ketatanegaraan.

REFORMASI SISTEM PEMILIHAN ANGGOTA DPD

Tidak hanya dua persoalan diatas yang di hadapi oleh DPD seperti masalah kewenangan dan bentuk sistem bikameral yang belum jelas arahnya, namun menurut penulis cara pemilihan DPD kurang begitu pas diterapkan karena memakai *Single Non Transevable Vote* (SNTP). Dalam sistem ini setiap pemilih memiliki satu suara, tetapi ada lebih dari satu kursi yang harus diisi dalam setiap daerah pemilihan, para kontestan yang mendapatkan jumlah suara tertinggi akan mengisi posisi tersebut.⁹

Misalnya dari empat kursi yang disediakan untuk anggota DPD pada masing-masing provinsi, pemilih hanya berhak memilih salah satu dari beberapa calon. Jumlah suara akan di urutkan satu sampai empat. Berarti seorang calon memerlukan sedikit diatas 20 persen agar dapat memperoleh satu kursi.

Dalam hal ini pemilih tidak harus mengetahui latar belakang semua calon, mereka hanya akan mencoblos nama yang mereka kenal atau familiar ditelinga mereka, kondisi ini hanya menguntungkan nama-nama yang sudah populer dan juga memiliki basis masa organisasi tertentu.

Sebagai contoh adalah pencalonan Irman Gusman dari Sumatera Barat yang berasal dari Muhammadiyah. Berdasarkan Keputusan Sidang Pleno Pimpinan Pusat Muhammadiyah Bersama Ketua-Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Tentang Kebijakan Muhammadiyah Menghadapi Pemilu 2004, bahwa warga Muhammadiyah harus Memilih satu calon anggota Dewan Perwakilan Daerah (DPD) dari kader Muhammadiyah yang direkomendasikan dan mewaliki aspirasi mayoritas Persyarikatan di setiap Wilayah/Propinsi¹⁰. Berdasarkan hal tersebut Muhammadiyah Sumatera Barat ikut mencalonkan salah seorang kadernya sebagai calon anggota DPD mewakili masyarakat Sumatera Barat Pencalonan Irman Gusman sebagai anggota DPD dari Sumatera Barat.

Sehingga Irman Gusman tidak perlu susah payah untuk melakukan sosialisasi, karena mulai dari Pimpinan Wilayah sampai ranting-ranting di Sumatera Barat, telah memegang komitmen untuk mendudukkan wakil mereka di DPD. Sehingga tanpa menunggu hasil dari pemilu DPD pun Irman Gusman sudah mendapat satu kursi karena Muhammadiyah merupakan organisasi terbesar di Sumatera Barat. Konsekwensinya adalah tidak semua orang yang

kenal dengan Irman Gusman karena memang sebelum menjadi anggota DPD dia tidak pernah tampil baik di media nasional maupun lokal, sehingga tidak ada tulisan-tulisan tentang daerah yang mengingatkan orang pada Irman Gusman, yang orang tahu hanyalah dia wakil dari Muhammadiyah. Padahal masih banyak calon-calon yang dikenal dan mempunyai komitmen yang tinggi dalam membangun Sumatera Barat.

Artinya bahwa ketika hanya ada satu pilihan untuk memilih DPD, terkecuali tidak ada kesempatan lain untuk memilih calon berikutnya, padahal yang dibutuhkan adalah empat orang. Ketika pemilih adalah warga Muhammadiyah, secara emosional dia akan memilih kader Muhammadiyah, tanpa dia harus mempertimbangkan calon lain yang secara kasat mata lebih kompeten secara intelektual. Sehingga nama Muchtar Naim tidak akan pernah muncul dibenak warga Muhammadiyah, yang ada hanya nama Irman Gusman.

Dalam mencermati hal ini penulis beranggapan bahwa sistem SNTV kurang cocok untuk memilih anggota DPD. Alternatif lain yang coba penulis tawarkan adalah dengan sistem memberi ranking pada semua anggota calon DPD yang akan dipilih¹¹. Bentuknya adalah *Alternative Vote* (AV) dimana para pemilih dapat mengurutkan nama calon anggota DPD sesuai dengan pilihan mereka, untuk memberi angka "1" untuk calon yang disukai, angka "2" untuk yang dibawahnya, "3" yang lebih rendah lagi, dan seterusnya.¹²

Tabel 2.
Ide Perubahan Terhadap Sistem Pemilu DPD

Sitem Pemilu DPD Sekarang	Upaya Perbaikan Sistem Pemilu DPD
<p>Sistem yang dipakai adalah <i>Single Non Transevable Vote</i> (SNTV). Dalam sistem ini setiap pemilih memiliki satu suara, tetapi ada lebih dari satu kursi yang harus diisi dalam setiap daerah pemilihan, para kontestan yang mendapatkan jumlah suara tertinggi akan mengisi posisi tersebut.</p>	<ol style="list-style-type: none"> (1) Memakai sistem <i>Alternative Vote</i> (AV). dimana para pemilih dapat mengurutkan nama calon anggota DPD sesuai dengan pilihan mereka, untuk memberi angka "1" untuk calon yang disukai, angka "2" untuk yang dibawahnya, "3" yang lebih rendah lagi, dan seterusnya. (2) Pemilihan Anggota DPD hanya dalam satu putaran.

Sistem tersebut memungkinkan para pemilih mengurutkan anggota DPD yang mereka sukai, sehingga pemilih dapat mengenal masing-masing calon dengan melihat latar belakang mereka, sejauh mana mereka mempunyai komitmen yang tinggi membangun daerah. Kelebihan lain adalah calon-calon lain memperoleh kesempatan yang sama untuk memperebutkan kursi tersebut.

Tetapi sistem ini menurut penulis tidak sepenuhnya menganut sistem AV karena tidak dilakukan dalam dua putaran. Pemilihan hanya dilakukan dalam satu putaran dengan mengurutkan mulai dari suara terbanyak sampai terendah kemudian diambil empat teratas. Artinya batas minimal untuk lolos menjadi anggota DPD tidak ada, tetapi berdasarkan empat urutan teratas.

Logika ini dapat dilihat, dari empat juta pemilih di Sumatera Barat yang akan memilih 12 calon anggota DPD. Satu kursi akan bernilai satu juta suara, dan persentase akan dapat dibuat menjadi lebih dari 15%. Karena empat juta dibagi 12 calon adalah sekitar 300.000 pemilih, yang artinya pemenang pertama akan mendapat suara lebih dari 15%.

Jadi logika sederhananya bahwa persentase untuk urutan pertama akan berbeda disetiap daerah, kondisi ini disebabkan oleh jumlah penduduk dan calon DPD yang ikut disetiap daerah. Kalau ketentuan Undang-Undang menyatakan bahwa masing-masing daerah hanya bisa di ikuti oleh sekitar 12 kontestan maka minimal 15% suara akan menjadi masuk akal. Kondisi ini akan berbeda ketika kontestan lebih dari 20 orang, persentasenya akan turun lagi yaitu berada dibawah 15%.

Maka menurut hemat penulis tidak perlu ada batas persentase bagi seseorang yang lolos menjadi anggota DPD, yang ada hanya nomor urut suara. Namun ini dapat berbeda ketika calon dibatasi, dengan demikian persentase (batas suara) dapat dibuat, namun menurut penulis hasilnya juga akan sama.

KESIMPULAN

Ada perubahan yang sangat mencolok ketika terjadi amandemen ketiga dalam UUD 1945, dimana UUD ini mengamatkan adanya lembaga baru yaitu Dewan Perwakilan Daerah (DPD) yang kewenangannya diatur dalam pasal 22C, 22D dan 22E. Walaupun kita telah menganut sistem bikameral namun kehadiran lembaga baru ini tidak serta merta menjadikannya sebagai sebuah lembaga yang punya kewenangan yang seimbang dengan lembaga pendahulunya yaitu DPR.

Persoalan tersebut sedang bergulir adalah menanti amandemen terhadap pasal 22D yang menginginkan adanya perubahan kalimat "ikut membahas" RUU yang berkaitan dengan otonomi daerah menjadi "dapat menyetujui atau menolak" RUU tersebut. Selain itu penulis juga menginginkan agar adanya penambahan anggota bagi DPD dengan mengamandemen pasal 22C UUD 1945 yang menyatakan bahwa "...jumlah seluruh anggota DPD tidak lebih dari sepertiga jumlah anggota DPR", harus diubah menjadi "...jumlah seluruh anggota DPD sepertiga jumlah anggota MPR". Persoalan lain adalah mengenai sistem bikameral yang kita anut serta cara pemilihan anggota DPD yang harus dirubah dari SNTV menjadi Sistem Rangkaing atau lebih dekat dengan *Alternative Vote* (AV). Walaupun penulis juga menyadari bahwa persoalan DPD tidak sesederhana tersebut karena banyak mekanisme yang harus dilalui. []

ENDNOTES

¹ Pasal 22C UUD 1945

² Irman Gusman, *Optimalisasi Fungsi dan Kedudukan DPD RI Secara Kelembagaan*, Padang: Semiloka, Februari 2006. h.2

³ *Ibid.*,h.3.

⁴ *Kehendak DPD Mengamandemen UUD 1945*, 18 Oktober 2004 dalam www.google.com

⁵ *Majalah Tempo, Gerilya 'Senator' Pro-Bikameral*, edisi 14-20 Mei 2007. hal. 40-41

⁶ www.wikipedia.com

⁷ Melissa, *Siapkah Kita Menghadapi Bikameral Murni*, Yayasan Pengkajian Hukum Indonesia. www.google.com

⁸ *Ibid.*,

⁹ Sistem Pemilu, IDEA 2001. hal. 97

¹⁰ Muhammadiyah merupakan organisasi terbesar di Sumatera Barat dengan klaim anggota sekitar 2 juta jiwa (data sekretarias PWM Sumbar) dari 4 juta penduduk Sumbar. Sehingga tidak mengherankan Muhammadiyah di Sumatera Barat sangat kental dengan nuansa politik praktis. Indikasi lain keterlibatan Muhammadiyah Sumbar dalam politik praktis adalah *pertama*, PAN meraih suara yang signifikan pada pemilu 1999 dan 2004 karena banyak dari pengurus wilayah sampai ranting merupakan anggota PAN. *Kedua*, adalah kemenangan Amien-Siswoyo dalam pilpres 2004 di Sumbar. *Ketiga* adalah pencalonan Jefri Geovani-Dasman Lanin sebagai calon Gubernur Sumbar 2005-2010 oleh PWM Sumbar, namun ternyata gagal.

¹¹ Ide ini muncul ketika dalam beberapa simulasi yang dilakukan pada perkuliahan Sistem Kepartaian dan Pemilu, oleh I Ketut Putera Erawan, bahwa hasil SNTV sangat jauh berbeda dengan sistem *Alternative Vote* (AV) yaitu pemberian rangking pada masing-masing calon.

¹² IDEA, *Sistem Pemilu*. 2001. h. 89.S

KHITBAH MENURUT PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

Ismail

Abstract: A marriage in Islamic law viewed as a kind of a very lofty agreement (al-'Aqd al-Ghalizha). This agreement is regarded as a very important thing inside of a marriage process. Therefore, the agreement needs an introduction related with the process. Generally, in an Islamic literature this introduction called as al-khitbah or asking in marriage. According to Islamic law perspective, there are some norms in the khitbah (asking in marriage) process. One of them is a man forbidden to ask in marriage to a woman as long as the woman is asked in marriage by another man.

Key words: Khitbah, Ask in Marriage, Islamic Law

PENDAHULUAN

Perkawinan dalam syari'at Islam dipandang sebagai sebuah aqad yang teramat penting (*al-'Aqd al-Ghalizha*),¹ karena melalui aqad perkawinan ini nantinya akan lahir anak manusia yang merupakan makhluk yang paling mulia di muka bumi. Sebagaimana firman Allah Q.S. *al-Isra*'(17) ayat 70

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ
الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Artinya: Sesungguhnya telah kami muliakan anak cucu adam dan kami bawa mereka di daratan dan di lautan Kami beri mereka rezki yang baik-baik dan kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah kami ciptakan [Q.S. al-Isra (17) :70]

Di samping merupakan aqad yang sangat penting, aqad perkawinan juga bersifat lestari dan berkesinambungan. Karena itu, aqad perkawinan menghendaki adanya hubungan perkawinan yang suci antara laki-laki dan perempuan.

Mengingat begitu pentingnya aqad perkawinan itu, diperlukan pula adanya pendahuluan aqad. Dalam literatur Islam pendahuluan aqad ini lazim disebut dengan istilah *al-khitbah*, peminangan.

Melalui peminangan ini diharapkan kedua belah pihak yang akan melangsungkan aqad dapat saling mengenal antara satu sama lain. Dengan demikian apa yang diharapkan dari perkawinan tersebut secara asasi dapat diwujudkan.

Nabi Muhammad SAW melalui beberapa hadisnya telah menjelaskan tata-cara atau aturan main dari peminangan tersebut. Tujuannya tidak lain adalah agar perkawinan yang akan dilangsungkan betul-betul dapat terwujud dengan baik dan juga agar aqad yang suci yang dimaksudkan oleh kedua orang suami isteri dapat pula terealisasikan.

Dalam makalah singkat ini akan dibahas hadist-hadist tentang pinang meminang tersebut, terutama mengenai beberapa aspek hukum yang dikandungnya. Makalah ini disusun dengan sistematika sebagai berikut :

PENGERTIAN KHITBAH

Khitbah menurut bahasa berasal dari akar kata *khathaba*, *Yakhthubu*, *khatban*, *wa khitbatan*, artinya adalah pinangan.

Menurut istilah syara' *khitbah* adalah tuntutan (permintaan) seorang laki-laki kepada seorang perempuan tertentu agar mau kawin dengannya, dan laki-laki itu datang kepada perempuan bersangkutan atau kepada keluarganya menjelaskan keadaannya, serta berbincang-bincang tentang akad yang akan dilangsungkan dengan segala kebutuhan aqad dan kebutuhan masing-masing.²

Fuqaha sepakat bahwa *khitbah* tersebut merupakan janji untuk kawin, *Khitbah* tidak dipandang sebagai suatu aqad perkawinan dan tidak memiliki konsekwensi hukum aqad perkawinan.³

DASAR HUKUM KHITBAH

Ada beberapa hadis yang secara khusus menjelaskan tentang *khitbah*, antara lain :

عن ابي هريرة عن النبي صلّم قال لا يخطب الرجل علي
خطبة اخيه حتي ان ينكح او يترك (رواه بخاري)

Artinya: Dari Abi Hurairah, dari Nabi Saw, Nabi bersabda tidak dibolehkan seseorang meminang pinangan saudaranya, hingga saudaranya tersebut menikahinya atau meninggalkannya (H.R. Bukhari).

Hadis yang semakna dengan ini termuat dalam berbagai kitab hadis, yaitu : *Shahih Bukhari*, dalam kitab Nikah : 45, kitab jual beli : 58, dan pada bab syarat-syarat jual beli : 8. Kemudian pada *Sunan al-Nasa'i*, dalam kitab jual beli, *Sunan Abi Daud*, dalam bab nikah :17, *Sunan al-Turmuzi*, bab nikah:15, *Muwatta'*, bab nikah: 1,2, 12, dan *Musnad Ahmad bin Hanbal*: 2

عن محمد بن مسلمه قال سمعت رسول الله صلعم يقول اذا الق
الله عز وجل في قلب امرئ خطبة المرأة فلا باس ان ينظر اليها
(رواه احمد وابن ماجه)

Artinya: Dari Muhammad bin Maslamah, ia berkata, "Aku pernah mendengar Rasulullah bersabda : Apabila Allah telah menjatuhkan dalam hati seseorang (keinginan) meminang seseorang perempuan maka ia tidak berdosa melihatnya (H.R. Ibn Majah dan Ahmad)

عن جابر قال فان سمعت النبي صلعم يقول اذا خطب احدكم
المرأة فقدر ان يري منها بعض ما يدعوه الي نكاحها فاليفعل
(رواه احمد وابو داود)

Artinya: Dari Jabir dia berkata, " Saya pernah mendengar Rasulullah bersabda, apabila salah seorang kamu meminang seorang perempuan kemudian ia kuasa untuk melihat (apa) yang bisa mendorongnya untuk kawin maka kerjakanlah (H.R. Ahmad dan Abu Daud)

Hadis seperti ini terdapat dalam *Sunan Abi Daud* pada bab nikah : 5, *Sunan Ibn Majah* pada kitab nikah : 9, dan *Musnad Imam Ahmad Bin Hanbal* : 3

ISTINBAT ATAU PENGALIAN HUKUM

Pada bahagian pendahuluan telah dikemukakan bahwa pinang meminang merupakan tahap yang cukup penting yang mesti dilalui oleh seseorang sebelum melangsungkan pernikahan. Cukup beralasan bila Nabi Muhammad SAW melalui hadis-hadisnya menggariskan beberapa ketentuan hukum mengenai pertunangan ini.

Dari hadis yang dikemukakan di atas paling tidak, ada dua ketentuan hukum yang sangat penting yang dapat diistinbathkan darinya, *pertama*, hukum meminang pinangan orang lain, *kedua*, hukum melihat perempuan yang dipinang untuk dinikahi.

Pertama : Hukum Meminang pinangan orang lain

Pada dasarnya hadis pertama dalam makalah ini mengharamkan meminang pinangan orang lain.⁴ Bila seseorang masih juga meminang pinangan orang tersebut, lalu dinikahinya, berarti dia telah melakukan sebuah perbuatan dosa. Namun demikian tentang nikah yang dilakukan setelah melalui peminangan yang diharamkan itu, ditemukan beberapa pendapat ulama.

Menurut jumbuh ulama nikah tersebut tetap sah, tidak fasakh, tetapi orang tersebut telah melakukan sebuah perbuatan dosa.⁵ Alasannya karena yang dilarang hanyalah meminang, sementara meminang tidak termasuk ke dalam syarat atau rukun nikah, karena itu nikah tidak fasakh disebabkan terjadinya *khitbah* yang tidak dibenarkan itu.⁶

Berbeda dengan pendapat di atas, menurut Daud al-Zhahiri (w. 270 H.) nikah seperti yang disebutkan di atas adalah *fasakh*, baik telah terjadi hubungan suami isteri (*dukhul*) ataupun belum. Sebagai alasan dari Daud al-Zhahiri (w. 270 H.) adalah bahwa larangan meminang pinangan orang lain itu sebenarnya ditujukan terhadap perkawinan, bukan pada zat pinangan itu semata. Itu sebabnya dilarang meminang pinangan orang lain. Dengan demikian melanggar larangan tersebut menjadikan perkawinan fasid dan wajib fasakh, baik setelah terjadi hubungan suami isteri ataupun belum.⁷

Dari Maliki, ditemukan tiga qaul, pertama pendapat jumbuh, kedua pendapat Zhahiriah, ketiga pendapat malik sendiri, yaitu sebelum terjadi pergaulan suami isteri (*dukhul*) nikah tersebut dinyatakan fasakh, tetapi jika telah terjadi hubungan suami isteri, tidak fasakh.⁸

Pada dasarnya semua pendapat yang dikemukakan ulama-ulama, sebagaimana yang dikemukakan di atas sangat argumentatif, namun, penulis cenderung pada pendapat Daud Zhahiri (w. 270 H.) Alasannya adalah karena *khitbah* adalah wasilah (jalan) untuk menuju pernikahan. Dan benar Daud Zhahiri (w. 270 H.), bahwa larangan meminang pinangan orang lain yang terdapat dalam hadis sebenarnya maksudnya adalah larangan menikahi perempuan yang sudah dipinang oleh orang lain. Jadi larangan itu tidak berhenti hanya sebatas larangan peminangan, tetapi lebih dari itu adalah larangan untuk menikahi pinangan orang lain. Dan ini tampaknya lebih sesuai dengan maksud dan

tujuan dari larangan meminang pinangan orang lain yang ditetapkan oleh hadis-hadis di atas tadi.

Masih dalam hadist yang pertama, terdapat pula kalimat “علي خطبة اخيه” yang juga memberi implikasi hukum bagi peristiwa peminangan. Al-Khattabi (w. 388 M.) dan lain-lain berpendapat bahwa sesuai dengan teksnya, hadist tersebut memberikan semacam *ikhtisas al-tahrim*, keharaman khusus, yakni keharaman meminang pinangan saudara (saudara seagama⁹). Akibatnya jika yang meminang pertama bukan orang Islam, tidaklah diharamkan bagi laki-laki muslim untuk meminangnya kembali. Pendapat yang semacam ini dipegang pula oleh sebahagian dari Syafi’iyah, Ibnu Munzir, Ibnu Juriyah, dan al-Auza’i¹⁰. Mereka menguatkan pendapatnya dengan awal hadis ‘Uqbah bin Amir yang diriwayatkan oleh Muslim :

عن عقبه بن عامر ان رسول الله صلعم قال المؤمن اخو المؤمن فلا يحل للمؤمن ان يبتاع علي بيع اخيه ولا يخطب علي خطبة اخيته حتي ان يذر (رواه مسلم)

Artinya: Dari Uqbah bin Amir, bahwa Rasulullah SAW telah bersabda, "Orang mukmin itu adalah saudara orang mukmin lainnya, maka tidak halal bagi seorang mukmin membeli atas pembelian saudaranya dan tidak boleh ia meminang pinangan saudaranya hingga saudaranya itu meninggalkannya (H.R. Muslim)

Al-Khattabi (w. 388 M.) menambahkan bahwa Allah telah memutuskan persaudaraan antara orang mukmin dengan orang kafir, dengan demikian larangan yang terdapat dalam hadis di atas khusus terhadap pinangan orang muslim.¹¹

Di samping itu, Ibnu Munzir juga menambahkan bahwa pada dasarnya meminang itu dibolehkan, kemudian datang larangan, larangan itu dihubungkan dengan muslim, akibatnya hukum asal yang membolehkan meminang selain yang telah dilarang, tetap berlaku.¹² Oleh sebab itu meminang pinangan orang non muslim sesuai dengan hukum asal peminangan tetap dibolehkan.

Berbeda dengan pendapat di atas, jumhur ulama berpendapat bahwa hadis tersebut bukanlah dikhususkan bagi kalangan Islam, tetapi mencapai manusia secara umum. Akibatnya meminang pinangan orang lain yang non

muslim atau orang kafir tetap diharamkan. Pengkaitan kepada saudara menurut kebiasaannya bukanlah memberikan petunjuk akan adanya spesifikasi atau kekhususan, tetapi tetap berlaku secara general atau secara umum. Sama saja halnya dengan firman Allah yang berbunyi :

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقِي (الأنعام: ١٥١)
وَرَبَائِبِكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُم (النساء: ٢٣)

Jadi, menurut jumhur tidak dibedakan pinangan orang muslim dengan pinangan orang non muslim. Bila seorang perempuan telah dipinang oleh seorang laki-laki secara jelas, dan pinangan tersebut telah diterima, baik laki-laki tersebut muslim atau non muslim tetap haram hukumnya bagi laki-laki lain untuk meminang perempuan itu kembali. Karena hadis yang dikemukakan sebelumnya itu menjangkau orang Islam dan non muslim.¹³

Berbeda dengan pendapat di atas, Ibn Qasim al-Mahli berpendapat bahwa hukum meminang pinangan orang fasik tidak sama dengan hukum meminang pinangan orang muslim. Jika meminang pinangan orang muslim diharamkan, meminang pinangan orang fasik tidaklah diharamkan. Alasan dari Ibn Qasim ini adalah kebalikan dari alasan yang dikemukakan jumhur ulama, yakni hadis tersebut memiliki kekhususan bagi saudara-saudara seagama.¹⁴

Dalam masalah ini penulis cenderung kepada pendapat jumhur. Alasannya antara lain, selain yang dikemukakan oleh jumhur ulama, perkawinan termasuk salah satu bentuk *mu'amalah*. Dalam bidang *mu'amalah* hak muslim dengan non muslim sama. Di samping itu, bila ditelusuri tujuan dari larangan meminang pinangan orang lain itu, akan dapat diketahui bahwa tujuannya adalah agar tidak terjadi permusuhan antara peminang yang pertama dengan peminang yang kedua. Dalam hal ini tidak dibedakan antara muslim dan non muslim, karena bagaimanapun permusuhan antar individu tetap akan mendatangkan kemudharatan, dan kemudharatan tersebut pada prinsipnya harus dihindari.

Kedua : Hukum Melihat Perempuan yang dipinang

Pada bagian pendahuluan telah dikemukakan bahwa muqaddimah perkawinan atau *khitbah* merupakan tahap yang sangat penting yang harus dilalui oleh seseorang yang akan melangsungkan perkawinan. Tujuannya adalah agar kedua belah pihak dapat saling mengenal dengan baik dan kelanggengan dalam

rumah tangga yang dicita-citakan dapat terwujudkan. Untuk inilah Syari'at Islam yang tinggi memberikan kesempatan kepada laki laki yang meminang perempuan untuk melihat pinangannya.

Dalam salah satu hadis yang berhubungan dengan *khitbah* juga disebutkan

عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم اذا خطب احدكم المرأة فان استطاع ان ينظر الي
 ما يدعوه الي نكاحها فاليفعل (رواه أحمد و ابوداود)

Artinya : Dari Jabir ra bahwa Rasulullah SAW telah bersabda, " Jika salah seorang kamu meminang seorang perempuan kalau ingin melihat sesuatu yang dapat mendorong nya untuk menikahi perempuan tersebut, maka lihatlah (H.R. Ahmad dan Abu Daud).

Amar dalam hadis di atas (فالي فعل) menunjukkan ibahah atau kebolehan. Hukum boleh itu berdasarkan karenah yang ditunjukkan oleh hadis-hadis lain, diantaranya:

عن محمد بن مسلمه قال سمعت رسول الله صلعم يقول
 اذالقى الله عز وجل في قلب امرئ خطبة المرأة فلا باس
 ان ينظر اليها (رواه احمد وابن ماجه)

Artinya: Dari Muhammad bin Maslamah, ia berkata, "Aku pernah mendengar Rasulullah bersabda : Apabila Allah telah menjatuhkan dalam hati seseorang (keinginan) meminang seseorang perempuan maka ia tidak berdosa melihatnya (H.R. Ahmad dan Ibn Majah)

Menurut al-Nawawi (w. 676 H.) hadis tersebut berisikan anjuran kepada orang yang melakukan peminangan untuk melihat perempuan yang di pinangnya. Seperti inilah pendapat kami dan mazhab Maliki, Abu Hanifah (w. 150 H.) dan sekalian golongan Kuffah, Ahmad bin Hanbal (w. 241 H.), serta jumhur ulama.

Sejalan dengan keterangan di atas, Muhammad Isma'il al-Atsqalani (w. 1182 H, pengarang kitab *Subul al-Salam*, menjelaskan bahwa hadis-hadis di atas menunjukkan tentang disunatkannya melihat terlebih dahulu wanita yang akan dipinang. Dan menurutnya, pendapat seperti inilah yang dianut oleh mayoritas ulama.¹⁵

Dari keterangan di atas dapat difahami bahwa mengenai kebolehan melihat perempuan dengan maksud untuk dikawini, telah menjadi kesepakatan para ulama. Kalaupun ada pendapat yang bertentangan dengan itu, akan dapat dibantah dengan argumentasi yang dikemukakan oleh jumbuh tadi. Seperti yang dikemukakan oleh Abi Thalib Muhammad Syam al-Haq al-'Azhim Abadiy, al-Qadhi (w. 544 H.) pernah meriwayatkan bahwa ada suatu kaum yang mengatakan bahwa melihat perempuan yang akan dinikahi itu hukumnya makruh. Namun pendapat ini dibantah, karena bertentangan dengan prinsip atau zahir hadis dan ijma' ulama, yang keduanya membolehkan melihat perempuan karena ada hajat atau kepentingan.¹⁶

Adapun mengenai bagian atau daerah mana yang boleh dilihat, muncul pula perbedaan pendapat ulama. Penyebabnya --antara lain-- adalah karena keumuman hadis yang menyebutkan tentang kebolehan melihat wanita untuk dikawini.

Sebagian ulama berpendapat bahwa kebolehan tersebut hanya sebatas muka dan telapak tangan, karena muka dan telapak tangan tidak termasuk aurat bagi perempuan.¹⁷ Di samping itu, dengan melihat wajah dan telapak tangan, apa yang dimaksudkan dengan melihat wanita tersebut telah dapat dicapai, karena dengan melihat wajah dapat diketahui cantik atau tidaknya sang calon isteri tersebut, sedangkan dengan melihat telapak tangan, dapat diketahui mulus dan tidaknya calon tersebut.

Berbeda dengan jumbuh, menurut Auza'i boleh melihat bagian-bagian yang menonjol (المواضع اللحم) dari perempuan yang dipinang.¹⁸

Sedangkan menurut Daud (Daud al-Zhahiri w. 270 H.) kebolehan melihat tersebut tidak terbatas kepada muka atau wajah saja, tetapi meliputi seluruh tubuh. Alasannya adalah Zhahir hadist انظر اليها¹⁹. Karena hadis itu adalah mutlak, dibolehkan melihat apa saja yang dapat mendorong bagi dilangsungkannya perkawinan yang dimaksudkan. Hal ini sesuai dengan pemahaman sahabat, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abd al-Razaq dan Sa'id bin Manshur bahwa Umar membuka betis Ummi Kaltsum binti Ali ketika Ali mengutusnyanya untuk menemui Umar agar dapat dilihat oleh Umar.²⁰

Demikian perbedaan pendapat yang terjadi sekitar batas kebolehan melihat wanita untuk dinikahi. Di samping itu, penting pula untuk dikemukakan bahwa ulama sepakat bahwa kebolehan melihat wanita tersebut tidak dengan jalan khalwat, karena berkhalwat hukumnya haram. Dan tidak ditemukan ketentuan dari syari' yang membolehkan berkhalwat untuk kepentingan pernikahan. Karena itu larangan berkhalwat yang bersifat umum itu tetap berlaku, sesuai dengan hadis Nabi :

عن جابر ان النبي صلّم قال من كان يؤمنون بالله واليوم
الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها فان
ثالثها الشيطان (رواه احمد)

Artinya : Dari Jabir, bahwa Nabi Muhammad SAW telah bersabda, Siapa yang beriman dengan Allah dan hari akhir maka janganlah dia berkhalwat dengan seorang perempuan yang tidak ada bersamanya mahramnya, karena yang ketiga dari nya adalah syeitan (H.R. Ahmad)

Di samping persoalan persoalan di atas, satu persoalan lagi yang penting untuk dikemukakan adalah tentang perlu dan tidaknya izin dari wanita tersebut untuk dilihat oleh laki-laki yang meminangnya. Menurut mazhab Maliki, Ahmad, dan Jumhur, kebolehan melihat wanita tersebut tidak disyaratkan adanya kerelaan atau izin dari wanita tersebut. Hal itu dapat dilakukan oleh laki-laki ketika perempuan tersebut sedang lengah atau lalai.

Malik berpendapat makruh hukumnya melihat ketika perempuan tersebut sedang lengah, karena khawatir nanti yang terlihat justeru auratnya. Dari Malik bin Anas (w. 179 H.) ditemukan sebuah riwayat yang dha'if, انه لا ينظر اليها الا باذنها.

Hadis ini dha'if karena Nabi mengizinkan hal itu secara mutlak, tanpa disyaratkan dengan keizinan dari perempuan tersebut.²¹

PENUTUP

Dari keterangan yang terdapat dalam bahagian pembatasan terdahulu dapat diangkat beberapa kesimpulan sebagai berikut :

1. *Khitbah* adalah tuntutan (permintaan) dari seorang laki-laki kepada seorang perempuan atau keluarganya, untuk menikah dengannya. *Khitbah*

- merupakan muqaddimah perkawinan yang memiliki arti yang sangat penting bagi dua orang yang akan melangsungkan perkawinan.
2. Salah satu ketentuan hukum yang berlaku dalam pinang meminang berdasarkan hadis-hadis nabi adalah, diharamkannya meminang pinangan orang lain.
 3. Dalam peminangan seorang peminang dibolehkan melihat perempuan yang dipinangnya. Kebolehan tersebut terbatas kepada sesuatu yang biasa terlihat, seperti wajah dan telapak tangan.
 4. Melihat perempuan dalam pinangan tidak dibolehkan dengan cara berkhawat. []
-

ENDNOTES

¹ Sebagian fuqha' mendefinisikan perkawinan itu dengan suatu aqad yang memfaedahkan halalnya istimta' antara dua orang yang berakad menurut cara yang disyari'atkan. Abu Zahrah, *al-Ahwal al-Sakhshiyah*, (ttf : Dar Fikr al-Arab, tth), hal. 18

² Abu Zahrah, *al-Ahwal al-Sakhshiyah*, Ibid, hal.28

³ Abu Zahrah, Ibid, hlm. 28

⁴ Maksudnya adalah pinangan yang sudah diterima oleh perempuan yang dipinang, Bukan yang ditolak atau yang masih belum jelas keadaannya. Sebagai perbandingan mengenai keadaan pinangan ini dapat dikemukakan pendapat Abu Zahrah, menurut Abu Zahrah, jika dilihat dari keadaan peminang dalam segi diterima dan tidaknya peminangannya dapat dikalsifikasikan menjadi empat: pinangan yang diterima, yang ditolak, yang antara ditolak dan diterima, cenderung diterima atau cenderung ditolak. Abu Zahrah, *Al-Ahwal al-Sakhshiyah*, op. cit., hal. 34-35. Dalam makalah ini yang dibahas adalah pinangan yang sudah diterima.

⁵ Imam al-Nawawi (w. 676 H.), *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Jilid IX, Cet.III, (Beirut : Dar al-Ahya al-Turats al-Arabiyy, 1984), hal. 197

⁶ Abi Thalib Muhammad Syam al-Haq al-'Azhim Abadiy dengan Syarh al-Hafizh Ibn Qayyim al-Jauziyah, 'Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Daud, Jilid III, Bahagian VI, (Beirut : Dar Kitab al-Ilmiyyah, 1990), hal. 66

⁷ Abu Zahrah, *al-Ahwal al-Sakhshiyah*, (Dar Fikr al-Arabiyy, TT), hal. 35

⁸ Al-Zarqaniy, Syarh al-Zarqani 'ala al-Muwatta' Imam malik, (Tanpa Tempat :Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), hal. 125

⁹ Al-Asqalani, *Subul al-Salam*, juz III, (Bandung : Dahlan), hal. 23

¹⁰ Nama lengkapnya adalah Abdurrahman bin Amr al-Auza'i.

¹¹ Abi Thalib Muhammad Syam al-Haq al-'Azhim Abadiy, Op. Cit., hal. 67

¹² Ibid

¹³ Imam al-Nawawi (w. 676 H.), *Shahi Muslim bi Syarah al-Nawawi*, op. Cit., hal. 198

¹⁴ Ibid

¹⁵ Muhammad bin Ismail al-Kahlaniy (w. 1182 H.), *Subul al-Salam*, Juz. III, (Bandung : Dahlan Bandung, Tanpa Tahun), hlm. 113

¹⁶ Abadiy, Op. Cit., hal. 69

¹⁷ Hafizh Syamsuddin Ibn Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H.) mengatakan bahwa menurut Syafi'i kebolehan melihat itu hanya sebatas muka dan telapak tangan, dan tidak boleh lebih dari itu. Dan menurut Ahmad, ditemukan tiga riwayat; pertama wajah dan tangan, kedua sesuatu yang biasa terlihat seperti leher dan betis, yang ketiga adalah seluruh tubuh. Lihat Abi Thalib Muhammad Syam al-Haq al-'Azhim Abadiy dengan Syarh al-Hafizh Ibn Qayyim al-Jauziyah, 'Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Daud, Jilid III, Bahagian VI, (Beirut : Dar Kitab al-Ilmiyyah, 1990), hal. 66

¹⁸ Ibn Qudamah, al-Mughni, Juz III, (Riyad : Maktabah Riyad al-Haditsah, 1980), hal. 4-5

¹⁹ Ibn Qudamah, Ibid . Pendapat zhahiri ini dikritik oleh Abadiy, menurutnya ini keliru karena bertentangan dengan prinsip hadis dan ijma ulama, Abadi, Op. Cit., hal. 69

²⁰ al-Atsqalani, op. cit., hlm. 113

²¹ Imam Hafizh Abi al-'Ali Muhammad Abd al-Rahmanbin Abd al-Rahim al-Mabari Kafuri, Tuhfah al-Ahwazi bi Syarh Jami' al-Turmuzi, (Kairo : Dar al-Fikri, Cet III, 1979), hal. 206

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abadiy , Abi Thalib Muhammad Syam al-Haq al-'Azhim dengan Syarh al-Hafizh Ibn Qayyim al-Jauziyah. 1990. *'Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Daud*, Jilid III, Bahagian VI. Beirut : Dar Kitab al-Ilmiyyah.
- al-Atsqalani, Ibn Hajar. 1978. *Fath al-Bari Syarh Shahih Bukhari*. Kairo : Maktabah Kairo.
- Al-Atsqalani, Muhammad bin Isma'il. Tanpa Tahun. *Subul al-Salam*, Bandung : Dahlan.
- Bukhari, Imam. Tanpa Tahun. *Shahih Bukhari*, Beirut : Dar Ihya al-Turats al-'Arabiy,
- DEPAG RI, *Al-Quran dan terjemahannya*
- Kafuri, Imam Hafizh Abi al-'Ali Muhammad Abd al-Rahmanbin Abd al-Rahim al-Mabari. 1979. *Tuhfah al-Ahwazi bi Syarh Jami' al-Turmuzi*. Kairo : Dar al-Fikri.
- Muslim, Imam. 1972. *Shahih Muslim*. Beirut. Dar Ihya al-Turast al-'Arabiy.
- al-Nawawi, Imam. 1984. *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Jilid IX, Cet.III. Beirut : Dar al-Ahya al-Turats al-'Arabiy.
- Qudamah, Ibn . 1980. *al-Mughni*, Juz III, Riyad : Maktabah Riyad al-Haditsah,
- Zahrah, Abu. Tanpa Tahun. *al-Ahwal al-Sakhshiyah*. ttp : Dar Fikr al-Arab.
- Al-Zarqaniy. Tanpa Tahun. *Syarh al-Zarqani 'ala al-Muwatta' Imam malik*. Tanpa Tempat : Dar al-Fikr.

TAFSIR SURAT AL-KAFIRUN

(ANALISIS ATAS KITAB JAMI' AL-BAYAN KARYA AL-THABARI)

Muhammad Ridho

Abstract: Koran is a source in Islamic law, a kind of ways to understand Koran is by an exclamation. One of Islamic exclamation books is Jami'ul Bayan written by Imam al-Thabari one of Islamic scholars in the previous time. In this article, the writer is going to discuss how the scholar expert in exclamation wrote the exclamation book. Moreover, the writer is going to discuss about the surah al-Kafirun in the Koran.

Key words: Exclamation, al-Kafirun. Al-Thabari

PENDAHULUAN

Al-Qur'an yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad melalui malaikat Jibril, diantaranya berfungsi sebagai *huda*, artinya petunjuk bagi umat manusia. Dengan kata lain, al-Qur'an adalah kitab suci berisi pedoman hidup manusia menuju kebahagiaan hidup dunia dan akhirat.

Pada masa Nabi, ketika datang wahyu kepada Nabi, para sahabat bertanya tentang penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, apa yang mereka ketahui tentang penafsiran ayat-ayat tersebut, mereka simpan dalam hafalannya, atau mereka tulis diatas batu, pelepah kurma, tulang dan lain-lain. Hal ini disebabkan karena pada masa itu belum adanya alat tulis yang memadai.

Setelah Rasulullah wafat, para sahabat belum melakukan penulisan tentang penafsiran ayat-ayat al-Qur'an secara utuh, tulisan-tulisan sahabat masih berserakan diatas pelepah kurma, tulang, batu. Karena pada masa sahabat, mereka dihadapkan pada persoalan intern dan ekstern, persoalan intren berupa gerakan *riddah*, munculnya Nabi-Nabi palsu dan sebagainya, sedangkan persoalan ekstren berupa ekspansi ke luar jazirah Arab untuk menyampaikan dakwah Islam.

Barulah pada masa *tabi` tabi` in*, dimulai penulisan tentang suatu buku, terutama kitab tafsir, salah satu kitab tafsir yang sampai kepada kita.yang mana

kitab ini merupakan kitab tafsir pertama adalah kitab tafsir *Jami' al-Bayan`an Ta`wil ay al-Qur'an* karya Muhammad ibn Jarir al-Thabari, kitab ini dikarang oleh penulisnya sekitar abad ke-2 H. Warisan intelektual ini sangat berharga bagi umat Islam dalam memahami kitab sucinya, karena tafsir ini merupakan rujukan pertama dan utama bagi mufassir sesudahnya dalam rangka menggali dan mengkaji ayat-ayat al-Qur'an.

Melalui makalah singkat ini, kita akan mengkaji sedikit untuk mengenal sejarah kehidupan beliau serta pemikirannya yang diaktualisasikan melalui karya tafsirnya.

BIOGRAFI AL-THABARI

Nama lengkapnya adalah Abu Ja`far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Khalid al-Thabari, kadang-kadang namanya disebut Yazid bin Katsir bin Ghalib. Beliau adalah seorang imam Mujtahid yang terkenal pada masanya.

Beliau lahir tahun 224 H. di Amul yang merupakan ibu kota Thibristan, beliau menuntut ilmu setelah tahun 240 H. Banyak melakukan perjalanan untuk menuntut ilmu, belajar kepada beberapa ulama di beberapa kota. Diriwayatkan oleh Al-Syajari dari Al-Thabari, ia berkata : “aku telah hafal al-Qur'an ketika aku berumur tujuh tahun, aku menjadi Imam shalat ketika aku berumur delapan tahun, serta aku menulis hadis ketika aku berumur sembilan tahun.

Beliau pertama kali menulis hadis di amul, kemudian melakukan perjalanan ke daerah Ray (sebuah kota tua disebelah timur Iran) dan sekitarnya, disana beliau belajar dengan Muhammad bin Hamid al-Razi secara khusus, kemudian beliau berangkat ke Baghdad, di dalam hatinya beliau ingin mendengar pengajaran imam Ahmad bin Hanbal, tetapi sebelum sampai ke tempat imam Ahmad, beliau mendengar berita wafatnya Ahmad pada tahun 241 H. kemudian berangkat ke Wasith, Kufah, Syam dan menetap di Beirut beberapa lama, disana beliau belajar kepada Al-`Abbas bin Walid al-Beiruni al-Muqri, beliau membaca al-Qur`an kepada gurunya tersebut dengan riwayat Syam, kemudian pergi ke Mesir tahun 253 H. dan menetap di Fishthath beberapa waktu, lalu kembali ke Syam, setelah itu beliau kembali ke Mesir tahun 256 H. untuk mempelajari mazhab Syafi`i kepada Al-Rabi` bin Sulaiman al-Muradi dan ulama-ulama lainnya, melakukan debat dengan Mazni, kemudian menetap di Baghdad, setelah itu kembali ke Thibristan, dan terakhir beliau kembali lagi ke Bahgdad dan bermukim disana sampai beliau wafat¹.

Beliau dipandang salah seorang ulama Mujtahid oleh para ulama-ulama yang lain, Al-Khatib berkata : “Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir bin Ghalib adalah imamnya para ulama, karena beliau hafiz dengan al-Qur’an, tahu dengan qiraat, faham dengan ilmu ma’ani, fakih dalam bidang hukum-hukum al-Qur’an, ‘alim dengan hadis-hadis Rasulullah, mengetahui perkataan sahabat serta tabi’in, dan mengetahui sejarah manusia dan khabarnya². Dalam waktu yang lain Al-Khatib berkata, aku mendengar ‘Ali bin ‘Ubaidillah al-Lughawi menceritakan bahwa Muhammad bin Jarir menetap 40 tahun, beliau menulis setiap harinya sebanyak 40 kertas³.

Diantara karyanya yang sangat terkenal adalah kitab tafsirnya yang berjudul *Jami` al-Bayan `an Ta`wili Ay al-Qur’an* kemudian kitab sejarah yang berjudul *Tarikh al-Thabari*, dan masih banyak karya-karya beliau yang lain. Abu Muhammad ‘Abdullah bin Ahmad al-Farghani pengarang Ibn Jarir mengatakan, bahwa suatu kaum dari murid-murid Ibn Jarir menghitung karya-karya Al-Thabari semenjak baligh sampai beliau wafat, karyanya sangat banyak sekali, kalau dihitung karyanya sebanyak 14 kertas setiap harinya⁴. Beliau wafat tanggal 26 syawal 310 H. dan dimakamkan dikampung halamannya di Baghdad⁵.

METODE PENULISAN

Dalam memaparkan kitab tafsir *Jami` al-Bayan*, beliau melakukan metode penulisan dimulai dengan perkataan beliau : “pendapat saya tentang ayat ini..” kemudian menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut :

Menafsirkan al-Qur’an dengan al-Quran

Imam al-Thabari dalam melakukan ta`wil, pertama kali berpegang kepada nash-nash syar`i dalam menafsirkan al-Quran, maka al-Quran menafsirkan dengan al-Quran, karena apa diterangkan secara global dalam suatu ayat, dijelaskan secara rinci dalam ayat yang lain, apa yang diterangkan secara mutlak dalam suatu tempat, dijelaskan secara muqayyad (terbatas) ditempat yang lain, dan apa yang diterangkan secara umum dalam suatu ayat, dijelaskan secara khusus dalam ayat yang lain⁶.

Menafsirkan al-Quran dengan hadis-hadis Rasulullah

Imam al-Thabari adalah seorang mufassir yang paling banyak menukil dari Rasulullah, sahabat dan tabi` tabi`in dalam menta`wilkan ayat-ayat al-Quran. Beliau dalam menukil hadis-hadis Rasulullah teliti dalam menyebutkan sanad dan nama-nama perawi, dan jika lupa nama seorang dari silsilah rawi, beliau jelaskan bahwa beliau lupa nama rawi tersebut⁷.

Menafsirkannya dengan ilmu bahasa Arab (*lughah*)

Beliau dalam menafsirkan ayat sesudah menyebutkan riwayat (hadis) adalah dengan menggunakan ilmu bahasa arab terhadap kata yang berbeda riwayat-riwayat dalam hal itu, agar dirajihkan dari beberapa riwayat dengan bukti-bukti yang kuat karena al-Quran turun dengan bahasa arab, maka bahasa ini bukti yang zahir terhadap orang mengingkari ta`wilnya, beliau menafsirkan kata dengan apa yang telah masyhur (terkenal) dikalangan ulama bahasa arab, jika hal tersebut tidak masyhur dikalangan ulama arab, maka hal tersebut tidak diterima melainkan dengan bukti yang lain yang kuat.

Beliau juga banyak memberikan perhatian pada `urf yang berlaku pada bangsa arab menurut perbedaan suku-suku dan kecendrungan mereka dalam memakai kata secara hakikat atau majaz, beliau mempunyai ilmu pengetahuan yang mendalam tentang hal ini⁸.

Perhatiannya terhadap ilmu balagh

Selain menggunakan penafsiran ayat dengan memakai bahasa arab, beliau juga mempergunakan ilmu balagh untuk mengetahui keterkaitan antara kalimat yang sebelumnya dengan yang sesudahnya, juga untuk mengetahui keindahan dan keserasian kata-kata diantara ayat-ayat al-Quran⁹.

Menafsirkannya dengan menyitir *syah`ir-syah`ir* Arab

Beliau banyak berpegang kepada perkataan *syah`ir-syah`ir* arab dalam menjelaskan makna kata¹⁰. Kadang-kadang hanya cukup dengan perkataan beliau : "seorang penyair berkata"¹¹.

Perhatiannya terhadap ilmu *i`rab*.

Beliau menggunakan *i`rab* dalam menta`wilkan ayat-ayat al-Quran, kitab tafsirnya penuh berisi dengan masalah-masalah nahwu yang tersendiri dengan mazhab khusus yang menjadikan beliau salah seorang imam dalam hal ini¹².

Perhatiannya terhadap ilmu *qiraat*.

Beliau memberikan perhatian dalam menafsirkan al-Quran dengan menyebutkan bentuk-bentuk *qiraat*, *qiraat* ini dipergunakan untuk menguatkan mazhab fikih, atau kaedah nahu atau makna dari makna-makna yang berkaitan untuk memahami ayat, mengamalkan kaedah yang pertama yang dipakai oleh al-Thabari dalam metode tafsirnya yaitu al-Quran menafsirkan sebagiannya dengan sebagian yang lain¹³.

Perhatiannya terhadap susunan kalimat.

Dalam menafsirkan al-Quran, beliau memperhatikan susunan kalimat, hubungan ayat yang sebelumnya dengan yang sesudahnya, akan tetapi ukuran ini tidak dipergunakan imam al-Thabari dalam semua ayat, tidak pula dalam kebanyakan ayat-ayat al-Quran¹⁴.

Perhatiannya dalam hal sejajar antar makna-makna

Ukuran yang dipertimbangkan oleh imam al-Thabari dalam menguatkan salah satu pendapat adalah perhatiannya akan seimbangannya antar makna-makna ayat sebelumnya dengan yang sesudahnya¹⁵.

Mengumpulkan antar berbagai pendapat.

Imam al-Thabari dalam menafsirkan al-Quran, beliau mengumpulkan semua pendapat (*al-aqwal*) kalau itu memungkinkan, dengan syarat pendapat-pendapat tersebut tidak bertentangan dan sama semuanya dalam hal kesahihan sanad, dan tidak ada qarinah syar`i atau bahasa untuk menguatkan salah satunya¹⁶.

Dari beberapa metode diatas, tafsir beliau lebih kental dengan nuansa *tafsir bil ma`tsur*, yaitu penafsiran al-Qur`an dengan al-Quran, kemudian dengan hadis-hadis Rasulullah, lalu dengan perkataan sahabat dan tabi`in. setelah itu baru dengan ilmu bahasa arab, balaghah, qiraat dan ilmu-ilmu bantu lainnya.

Namun disamping itu, penafsiran ini ada kekurangannya, menurut sebagian ulama, dalam menafsirkannya beliau banyak sekali tidak menyebutkan keadaan dan kualitas sanad-sanad hadis Rasulullah, apakah hadis itu shahih, dha`if atau maudhu`?, sehingga didalamnya banyak terdapat cerita-cerita *israiliyat*.

METODE TAFSIR AL-THABARI (TAFSIR SURAT AL-KAFIRUN)

Teks surat al-Kafirun

قُلْ يَتَّيْبُهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنْتُمْ عِبِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

Artinya : Katakanlah (ya Muhammad) Hai orang-orang kafir (1) Aku tiada akan menyembah apa yang kamu sembah (2) Dan kamu tiada akan menyembah apa yang akan aku sembah (3) Aku tak pernah menyembah apa yang kamu sembah (4) Dan kamu tak pernah pula menyembah apa yang aku sembah (5) Bagi kamu agamamu dan bagiku agamaku (6)

Tafsir dan Penjelasan

Allah berfirman untuk mengingatkan Nabi-Nya. Karena orang Musyrik dari kaumnya menyodorkan kepada Muhammad agar mereka menyembah Allah setahun dengan imbalan bahwa Nabi menyembah Tuhan mereka selama setahun pula, maka Allah menurunkan ayat-ayat ini sebagai jawaban dari permintaan kaum Musyrik, maka Allah berfirman (قُلْ) wahai Muhammad, katakan kepada orang Musyrik yang memintamu untuk menyembah Tuhanmu selama setahun dengan imbalan mereka menyembah Allah setahun (يَتَّيِبُوا الْكُفْرُونَ) kepada Allah (لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ) dari Tuhan-Tuhan selain Allah pada sekarang (وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ) saat sekarang (وَلَا أَنَا عَابِدٌ) pada masa yang akan datang (مَا عَبَدْتُمْ) pada masa lampau (وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ) tidak mau menyembahnya pada masa yang akan datang (مَا أَعْبُدُ) apa yang aku sembah sekarang dan yang akan datang.

Sesungguhnya dikatakan seperti itu karena titah yang berasal dari Allah kepada Rasulullah ditujukan kepada beberapa pembesar kaum Musyrik, yang telah diketahui bahwa mereka tidak akan beriman selama-lamanya, hal ini telah ada dalam ilmunya Allah, maka Allah memerintahkan Nabi-Nya untuk membuat kaum Musyrik berputus asa dari apa yang mereka inginkan. Hal demikian tidak akan terjadi, baik dari pihak Nabi maupun dari pihak Musyrik, baik sekarang maupun pada masa yang akan datang, dan Nabi bersedih karena kaum Musyrik tidak mau beriman, sehingga Nabi tidak akan berhasil membujuk mereka untuk beriman, begitu juga kaum Musyrik tidak akan mau beriman kepada Nabi, sampai terbunuh sebagian mereka dengan pedang pada perang badar, dan hancur sebagian orang kafir sebelum perang tersebut¹⁷.

Ini merupakan penafsiran al-Thabari dengan pendapatnya sendiri berdasarkan pengetahuannya tentang bahasa arab, disini beliau menjelaskan tentang makna ayat pertama surat al-kafirun. Inti dari ayat pertama surat ini menjelaskan agar orang kafir Qurays berputus asa untuk mengajak Rasul masuk ke dalam agama mereka.

Berikut ini hadis dan atsar yang ada mengenai ayat-ayat dari surat al-Kafirun.

Dari Ibn `Abbas bahwa orang kafir Quraisy menjanjikan Rasulullah dengan memberikannya harta sehingga menjadi orang yang paling kaya di negeri Makkah, menikahkannya dengan wanita yang diinginkannya dan memberikannya tahta kerajaan, kemudian mereka berkata wahai Muhammad ini untukmu semua, berhentilah untuk mencaci maki Tuhan-Tuhan kami, jangan menyebutkan-Nya dengan hal-hal yang buruk, jika kamu tidak mau melakukannya, maka kami akan memaparkan satu permintaan yang lain, yang mana hal ini akan memberikan kebaikan kepada kita bersama, Nabi bertanya apakah itu, mereka menjawab, engkau sembah Tuhan-Tuhan kami Lata, `Uzza setahun dan kami sembah Tuhanmu selama setahun pula, maka Nabi menjawab lihat apa yang datang dari Tuhanku, maka turunlah wahyu dari Tuhan-nya (قُلْ يَتَأْتِيهَا الْكُفْرُورُ) dan turun juga firman Allah قُلْ افْعَلُوا لِي مَا هَلُونَ أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ sampai firmannya فاعبدوا من الشَّاكِرِينَ .

Dari Sa`id bin Mina dia berkata Walid bin Mugirah, `Ash bin Wa`il dan al-Aswad bin al-Muthallib menemui Rasulullah, mereka berkata ya Muhammad kemarilah, kami sembah apa yang kamu sembah dan engkau sembah apa yang kami sembah, dan kami mensyarikatkan pada urusanmu semuanya, jika yang engkau bawa mempunyai kebaikan dari apa yang kami punya, maka kami akan mengambil bahagian denganmu, dan jika yang ada pada kami lebih baik dari apa yang kamu punya, maka kamu akan mengambil bahagian kami, maka Allah menurunkan firman-Nya (قُلْ يَتَأْتِيهَا الْكُفْرُورُ) sampai akhir surat¹⁸.

Riwayat yang pertama dari Ibn Abbas adalah merupakan atsar sahabat, Ibn Abbas menjelaskan tentang Asbab al-Nuzul surat ini, sedangkan riwayat kedua yang bersumber dari Sa`id Mina adalah merupakan hadis, hadis ini juga merupakan Asbab al-Nuzul tentang surat ini. Akan tetapi al-Thabari tidak menjelaskan status hadis ini, apakah hadis tersebut sahih atau dha`if?. Inti dari kedua riwayat tersebut adalah bahwa orang kafir Qurays memberikan penawaran dengan mengajak Rasulullah agar Rasul mau menyembah Tuhan mereka. Akan tetapi semua ajakan dan bujukan kafir Qurays tidak mampu mempengaruhi ketegaran Rasul untuk tetap menyampaikan dakwa Islam ini.

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ maksudnya untukmu agamamu maka janganlah kamu meninggalkannya, karena kamu telah ditakdirkan agar kamu tidak berpisah dengan apa yang kamu anut, dan kamu akan mati dengan agamamu, begitu pula aku dengan agamaku, aku tidak akan berpindah kepada agama yang lain¹⁹.

Ini menjelaskan tentang makna ayat terakhir dari surat al-kafirun, disini imam al-Thabari mengemukakan pendapatnya sendiri berdasarkan penguasaannya terhadap ilmu bahasa arab, intinya bahwa aku (Nabi) tidak akan mengikuti agamamu, dan aku akan menganut agamaku sampai akhir hayatku, begitu juga sebaliknya, orang kafir tidak akan mengikuti agama Nabi Muhammad, dan mereka berpegang kepada agama mereka sendiri sampai akhir hayat mereka.

Dari Ibn Zaid tentang firman Allah **لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ** Ia berkata kepada kaum Musyrik, Ia berkata orang Yahudi tidak menyembah Allah dan menyekutukannya, akan tetapi mereka mengingkari apa yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul, dan mereka membunuh sebagian para Nabi dengan zhalim dan permusuhan, ia berkata melainkan yang tersisa yang tinggal dari nabi sampai datang *bakhtansar* (seorang raja Romawi yang kejam pada masa itu), kemudian mereka berkata `Uzair anak Allah, Ia menyeru kepada Allah dan mereka tidak menyembah dan melakukannya sebagaimana yang diperbuat oleh orang Kristen, kemudian mereka berkata Al-Masih anak Allah dan mereka menyembahnya²⁰.

Riwayat yang berasal dari Ibn Zaid adalah merupakan atsar, disini Ibn Zaid menjelaskan makna dari ayat terakhir atau ayat ke-6 surat al-Kafirun, inti dari perkataan Ibn Zaid bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani sama-sama mempunyai kesalahan, kalau orang Yahudi mempunyai kesalahan dalam bidang akidah, mereka mengatakan bahwa Uzair anak Allah tapi mereka tidak mau menyembah-Nya, sedangkan orang Nasrani mempunyai kesalahan dalam bidang akidah dan ibadah, mereka mengatakan bahwa Al-Masih adalah anak Allah dan mereka menyembah-Nya

Sebagain ahli bahasa mengatakan, pengulangan firmanNya **لَا أُعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ** dan ayat sesudahnya adalah sebagai penguat (*taukid*) seperti firmanNya **فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا** dan firmanNya **لَتَرْوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرْوُنَّا عَيْنَ الْيَقِينِ**²¹

Ini menjelaskan tentang keserasian antar ayat-ayatnya, hal ini berdasarkan pengetahuan beliau dalam ilmu bahasa dan balagh.

KESIMPULAN

Dari uraian diatas, dapat disimpulkan beberapa hal, yaitu :

1. Tafsir *Jami` al-Bayan* adalah tafsir pertama yang sampai kepada kita dan tafsir ini bercorak tafsir *bil ma`tsur*
2. Al-Thabari adalah seorang ulama mufassir pada masanya, disamping menguasai ilmu tafsir, beliau juga menguasai ilmu-ilmu keIslaman lainnya.
3. Ulama-ulama yang melakukan penafsiran al-Qur'an sesudahnya, mengambil rujukan dari beliau.
4. Metode penulisan tafsirnya dimulai dengan perkataan beliau : pendapat saya tentang ayat ini, kemudian beliau menafsirkan ayat tersebut dengan pendapatnya sendiri serta didukung pendapat para sahabat dan tabi`in, kemudian memaparkan hadis-hadis Rasulullah lengkap dengan sanadnya, tapi kebanyakan beliau tidak menjelaskan kualitas sanad hadis tersebut. Ada kalanya beliau juga merujuk perkataan sya`ir-sya`ir Arab serta membahas segi-segi *i`rab* untuk mendukung dan menguatkan penafsirannya. Menyangkut ayat-ayat hukum, beliau paparkan pendapat para fuqaha kemudian beliau menguatkan salah satu pendapat dengan didukung dalil yang kuat pula.

Wallahu a`lam bil-shawab.

ENDNOTES

¹ Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jami` al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, (Beirut, Dar al-Fikr, 1988), Juz I, h. 3-4

² `Usman al-Zahabi, *Siar al`alam al-Nubala`*, (Beirut, Muassasah al-Risalah, 1996), Juz XIV, h. 269-270

³ Ibid., 272

⁴ Al-Thabari, *Jami` al-Bayan...*, Juz I, h. 4

⁵ Ibn al-Khalkan, *Wafayat al-A`yan*, (Beirut, Dar Shadir, tt), Juz IV, h. 192

⁶ Muhammad Bakar Isma`il, *Ibn Jarir wa Manhajuhu fi al-Tafsir*, (Kairo, Dar al-Manar, 1991), h. 44.

⁷ Ibid, h. 48-49.

⁸ Ibid, h. 73.

⁹ Ibid, h. 81-82

¹⁰ Ibid, h. 90

¹¹ Ibid, h. 93

¹² Ibid, h. 95

¹³ Ibid, h. 101.

¹⁴ Ibid, h. 121

¹⁵ Ibid, h. 123

¹⁶ Ibid, h. 125

¹⁷ Al-Thabari, *Jami' al-Bayan...*, 1988, Juz ke-30, h. 331.

¹⁸ Ibid.,

¹⁹ Ibid.,

²⁰ Ibid.,

²¹ Ibid.,

DAFTAR PUSTAKA

- Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Fikr, 1988
- Usman al-Zahabi, *Siar al'alam al-Nubala'*, Beirut, Muassasah al-Risalah, 1996.
- Ibn al-Khalkan, *Wafayat al-A'yan*, Beirut, Dar Shadir, tt.
- Muhammad Bakar Isma'il, *Ibn Jarir wa Manhajuhu fi al-Tafsir*, Kairo, Dar al-Manar, 1991.

TOLERANSI HUKUM ISLAM DALAM PIDANA

Shafra

***Abstract:** This article attempts to reflect towards the Islamic criminal law (jinayat) as a humanism law and as humanitarianism in this life. Regarding to the death sentence and hand cut sentence for instance, many orientalist have misinterpreted that the Islamic criminal law has been regarded as a cruel law without any tolerant. According to them, there is no any tolerant in the Islamic criminal law at all. Whereas, this kind of view is absolutely wrong. In the case of the Islamic criminal law, there still has any tolerance. But not all kind of tolerance in the Islamic criminal law could be applied in every case. The tolerance could be applied in the killing case only, this is caused that the killing case involves his individual rights and not regarded as God's rights. Specifically, there is a tolerance space related with this problem. So that, the cast could get any tolerance for his punishment, it does not mean that he would not get any punishment at all. Finally, this article aims to minimize the wrong view without any revision towards the general or universal subsection law.*

***Key words:** Tolerance, Islamic Criminal Law*

PENDAHULUAN

Adalah Islam, agama *rahmatan lil alamin* yang ajarannya mengusung keadilan bagi seluruh pemeluknya. Hal ini tergambar dalam salah satu aturannya yakni hukum pidana Islam. Hukum pidana Islam merupakan petunjuk mengenai tingkah laku untuk menciptakan ketertiban dalam masyarakat. Di samping itu, juga dianggap sebagai perangkat kerja sistem sosial yang melakukan tugasnya dengan menentukan langkah-langkah yang harus dilakukan dalam mengatur hubungan antar manusia.¹ Karena sebagai makhluk sosial, interaksi antar manusia adalah suatu keharusan dan pasti.

Namun dalam realitasnya, bisa saja dalam interaksi sosial tersebut muncul kejahatan. Artinya individunya melakukan pelanggaran terhadap aturan-

aturan yang sudah ditetapkan oleh syarak. Oleh karena itu untuk menertibkannya serta untuk mewujudkan rasa keadilan, sanksi (hukuman) ditetapkan bagi pelanggarnya.

Salah satu bentuk hukuman yang diperintahkan oleh Allah (syarak) adalah hukuman *qisas*.² Hukum ini pada esensinya memberi hak kepada orang yang dirugikan untuk membalas kepada yang merugikannya dengan kadar yang seimbang (setara). Dengan demikian hukuman adalah sebuah cara agar pelakunya berhenti dan tidak lagi mengulanginya. Juga sebagai media preventif bagi orang lain. Berkaitan dengan ini, maka diyakini bahwa setiap peradaban pasti memiliki bentuk hukum dan jenis hukuman tersendiri yang masing-masingnya bisa berjalan sesuai dengan apa yang telah digariskan.³

Belakangan, hukum pidana Islam hanya dipahami dari aspek sanksinya (*uqubat*) saja. Seperti hukum mati, potong tangan, *rajam* (terpidana dilempar dengan batu hingga mati), dan *jilid* (terpidana dipukul dengan rotan). Pemahaman ini kemudian melahirkan kesan bahwa hukum pidana Islam bengis dan barbarian ala Arab pada masa klasik. Islam dianggap sebagai agama yang tidak menghargai Hak Azasi Manusia (HAM), khususnya tidak menghormati hak hidup individu manusianya. Terinspirasi dari permasalahan di atas maka penulis mencoba menuangkannya dalam karya ilmiah dengan judul TOLERANSI HUKUM ISLAM DALAM PIDANA.

WAJAH HUKUM PIDANA ISLAM

Tidak banyak kajian hukum, khususnya hukum pidana Islam yang membahas bagaimana tindak pidana seperti pembunuhan itu bisa dikenai hukuman qisas. Bahwa tidak sembarang pembunuhan, akan serta merta dibalas dengan pembunuhan pula. Qisas, hanya bisa ditegakkan jika memenuhi unsur tindak pidana (yakni *amad* = kesengajaan) dan unsur pertanggungjawaban pidana. Hanya tindak pidana pembunuhan yang disengaja saja (*al-qatlu al-amd*) yang bisa dikenai qisas, dengan syarat bahwa pihak keluarga atau ahli waris tidak memberikan ampunan (*ma'fu*) kepada pelaku. Apabila ada pengampunan dari pihak keluarga korban, maka hukuman qisas tidak bisa dilaksanakan. Adapun dari unsur pertanggungjawaban pidana, maka qisas dilaksanakan jika pembunuhan dilakukan karena kehendak sendiri bukan karena skenario dari pihak lain atau tokoh dibalik layar.

Yang menarik dari tindak pidana pembunuhan ini, adalah *ma'fu* (pemaafan). Istilah ini tidak dikenal dalam sistem hukum konvensional. Dalam

hukum konvensional pembunuhan sebagai delik biasa, tetap diproses sebagai tindak pidana pembunuhan. Bedanya, pada hukum pidana Islam, pelaku yang mendapat maaf dari pihak korban, maka hukumannya beralih kepada *diyat*⁴. Sementara dalam hukum konvensional tetap dihukum seperti yang ditetapkan dalam ketentuan hukum tersebut.

Begitu juga tidak semua pencurian dapat dikenai hukuman potong tangan.⁵ Karena itu pelaksanaan hukum potong tangan bagi pencuri, bukan berarti hukum Islam itu kejam dan tidak berprikemanusiaan. Karena secara logika, hukum potong tangan tidak lebih kejam dibanding mengambil hak orang lain, sehingga menyebabkan ratusan bahkan ribuan orang menderita. Secara khusus dalam praktiknya tidak semua pencuri wajib dipotong tangannya. Ada kadar tertentu dan tuntunan tersendiri yang mengaturnya.⁶

Dalam hukum pidana Islam, beberapa hukuman mungkin terlihat berat atau bahkan keras. Beratnya hukuman yang diancamkan bagi beberapa kejahatan seperti perzinahan,⁷ bertujuan menjaga nilai-nilai dan standar moral yang merupakan perhatian utama dari agama. Akan tetapi, pengertian seperti itu, tidak mudah muncul dari masyarakat modern karena hubungan seksual sebelum atau diluar nikah dipandang tidak bertentangan dengan moral.⁸ Bahkan hubungan seksual sesama jenis dianggap normal dan hak setiap pribadi yang tidak bisa diganggu gugat.

Sebenarnya beratnya ancaman pidana dalam Islam bagi pelaku kejahatan seks, bertujuan untuk menghindari manusia dari dorongan nafsu seksual yang bebas, dan mendorong umatnya melakukan perkawinan sebagai solusi untuk melakukan hubungan seks secara halal. Filosofisnya, hubungan seks yang bebas berdampak buruk. Antara lain : menyebabkan penyebaran penyakit yang berbahaya, menyebabkan terjadinya pembunuhan (karena rasa cemburu), merusak rumah tangga, menyia-nyiakan keturunan, menipu keluarga, dan menimbulkan kejahatan lainnya.⁹ Namun dalam pidana ini tidak ada istilah maaf yang dapat meringankan atau membebaskan pelakunya dari hukuman. Karena pidana ini termasuk kategori pidana *hudud*¹⁰ yang hukumannya adalah hak Allah. *Uqubah* (sanksi) yang menjadi hak Allah tidak boleh diubah, ditukar, ditambah, atau dikurangi. Hukuman tersebut harus dijalankan sebagaimana adanya.

Prof. Amin Suma, anggota Tim revisi KUHP, menyangkan kesan yang keliru itu. "Hukum pidana Islam tidak hanya berisi hukuman atau *uqubat* saja. Hukum pidana Islam adalah sebuah sistem yang saling terkait,"¹¹

Artinya, masalah hukuman dalam hukum pidana Islam, apapun bentuknya, baik itu qisas, ataupun hukuman *hudud* jangan dipahami secara kaku atau bahkan terlalu kaku. Karena dalam qisas misalnya, terdapat lembaga maaf yang berfungsi menggantikan hukuman qisas dengan *diyat*, bahkan ketika hukuman *diyat* ini pun dimaafkan pihak korban, maka *diyat* juga tidak dapat dilaksanakan.

Dengan demikian dipahami bahwa hukuman qisas hanya diperuntukkan bagi pelaku tindak pidana pembunuhan sengaja. Namun, hukuman tersebut bagi pelaku pembunuhan, tidak mutlak dijatuhkan. Mengingat adanya ketentuan lain yang dapat menggugurkan hukuman qisas tersebut yakni dengan adanya kemaafan dari pihak ahli waris terbunuh. Allah berfirman dalam surat Al-Baqarah ayat 178.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۖ الْحُرُّ
بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۗ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ
شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ۗ ذَلِكَ تَخَفِيفٌ مِّنْ
رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّنْ فَطَنٍ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kamu qisas dalam hal pembunuhan, orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita. Maka siapa yang memaafkan dari saudaranya hendaknya (yang dimaafkan) mengikuti dengan cara yang baik dan hendak (yang diberi maaf) membayar diyat kepada yang memaafkan dengan cara yang baik pula. Yang demikian itu merupakan keringatan dari Tuhan-Mu dan rahmat."

Bahkan Ketua Majelis Ulama Islam (MUI) Umar Shihab membenarkan bahwa hukuman qisas sebenarnya sesuai dengan hukum Islam. Dalam Islam disebutkan seseorang yang sengaja menghilangkan nyawa orang lain akan mendapat hukuman yang setimpal.¹²

HUKUM ISLAM DALAM PANDANGAN ORIENTALIS

Dalam buku-buku karya para orientalis¹³ dan pengikutnya, berbagai kritik tajam diarahkan terutama adalah soal hukuman. Hukum pidana Islam dideskripsikan tidak transparan dan diopiniikan kejam serta tidak manusiawi. Hukuman mati bagi orang murtad, misalnya, sering dituduh terlalu kejam dan sadis. Kasus lainnya yang dianggap sebagai gambaran kejamnya hukum Islam adalah hukuman mati (*rajam*) bagi pezina yang terikat perkawinan (*adultery*), hukuman cambuk 100 kali bagi pezina yang belum menikah (*fornication*), hukuman qisas (balasan) dalam hal penganiayaan dan pembunuhan. Hukuman potong tangan bagi pencuri dan lain sebagainya. Persoalannya seringkali muncul dalam bentuk-bentuk hukuman tersebut yang hanya dilihat dari satu sisi saja, yakni kemanusiaan menurut standar abad 20 yang dianggap paling beradap. Tidak dilihat maksud, alasan, tujuan dan keefektifan hukuman-hukuman tersebut.

Misalnya hukuman qisas dalam pembunuhan. Filosofinya agar terwujud masyarakat yang aman, dimana setiap individunya menghargai hak hidup individu yang lain. Menghukum si pembunuh dengan hukuman yang sama, bukan berarti gambaran hukum pidana Islam itu kejam. Akan tetapi yang lebih kejam bahkan sadis adalah orang yang melakukan pembunuhan tersebut.

Pandangan negatif tersebut lahir karena 2 (dua) alasan utama. *Pertama*, secara konseptual, sistem pidana Islam dianggap bertentangan dengan pola pikir kaum sekuler/liberal. Misalnya, hukuman mati untuk orang murtad, dianggap kejam dan salah bukan karena Islamnya yang salah, tapi karena bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama yang dianut secara fanatik oleh kaum sekuler. *Kedua*, secara praktikal, sistem pidana yang sedang diterapkan memang bukan sistem pidana Islam. Hukum potong tangan untuk pencuri dipandang salah dan sadis bukan karena Islamnya yang salah, melainkan karena bertentangan dengan sistem pidana umum dengan kitabnya yang dikenal dengan nama *Wetboek van Strafrecht* (berlaku di Indonesia sejak tahun 1946¹⁴ yang tertera dalam pasal 362 KUHP. Dalam pasal ini, pencuri diancam pidana penjara paling lama lima tahun.

Muhammad Iqbal Siddiqi¹⁵ melihat bahwa kritik-kritik Barat yang dilancarkan terhadap hukuman perzinaan bukan semata karena mereka tidak suka terhadap ide hukuman fisik, tetapi lebih karena perasaan moral (*moral sense*) yang belum terbangun seutuhnya. *Pertama*, karena mereka memandang perzinaan (*fornication*) sebagai sesuatu yang *indecent*; hubungan seks adalah sesuatu

yang biasa dan menyenangkan kedua pelakunya walau hanya sesaat saja. Oleh karena itu mereka ingin agar hukum mentoleransi perbuatan tersebut, dan tidak memandangnya sebagai perbuatan yang serius kecuali jika dilakukan dengan paksaan.

Namun kata siddiqi, jika perasaan moral dan sosial telah terbangun, mereka akan menyadari bahwa perzinaan, baik yang dilakukan dengan paksaan atau sukarela, baik oleh orang yang terikat perkawinan atau belum, merupakan suatu kejahatan sosial yang akan mempengaruhi masyarakat secara keseluruhannya.¹⁶

Kritik terhadap hukuman dalam pidana Islam bisa juga disebabkan karena tidak disadarinya alasan spiritual dari hukuman itu sendiri. Hukuman bukanlah dijatuhkan secara kejam oleh seseorang kepada orang lain. Melainkan suatu pelaksanaan dari ketentuan Allah terhadap hamba-hambanya. Ketaatan kepada hukum Allah adalah karakter dasar bagi masyarakat muslim yang benar.¹⁷

Intinya, kesan negatif seperti itu muncul karena hukum pidana Islam tidak dilihat secara utuh atau parsial. Apalagi masih ada wilayah dalam hukum pidana Islam yang belum diakui oleh sebagian pakar hukum sebagai subyek hukum, yaitu hak Allah. Dalam Islam hak tersebut diatur dan merupakan pertimbangan dalam keputusan hukum yang diklasifikasikan dalam jarimah *hudud*, yakni zina, *qazaf* (menuduh berzina), *sariqah* (pencurian), *hirabah* (perampokan), *bagyu* (separatis), *surb al khamr* (meminum minuman khamar), dan *riddah* (murtad). Hal inilah yang banyak menjadi kontroversi dikalangan para ahli hukum, dan orientalis dari segi jenis kejahatan dan hukumannya yang dianggap melewati batas Hak Azazi Manusia (HAM) dan adanya unsur diskriminatif keagamaan.

Salah satu tokoh yang turut memberikan perubahan positif terhadap wajah hukum pidana Islam adalah Muhammad Syahrur.¹⁸ Syahrur dengan “teori batasnya”, mengungkapkan bahwa dalam hukum Islam yang berdasarkan nash, ada hukuman maksimal dan minimal. Misal dalam pencurian, bahwa hukuman potong tangan adalah hukuman yang paling maksimal, sehingga masih bisa untuk dihukum dengan hukuman yang lain, yakni hukuman penjara atau denda. Dalam qisas pun hukuman tersebut sangat fleksibel, misal dalam pembunuhan, apabila pihak korban memaafkan maka pelaku tidak diqisas (bunuh), tetapi diganti dengan *diyat*. Bahkan memungkinkan dihukum dengan hukuman yang lebih ringan, jika pelaku dimaafkan lagi.

TOLERANSI DALAM WACANA HUKUM PIDANA ISLAM

Berbicara tentang toleransi hukum, maka ini erat kaitannya dengan dispensasi hukuman bagi pelaku kejahatan. Adanya dispensasi hukuman bagi pelaku sangat berkaitan dengan apakah yang dilanggar itu menyentuh hak Allah atau hak hamba. Jika menyentuh hak Allah, maka disana tidak ada toleransi. Artinya hukuman mesti dilaksanakan sebagaimana adanya. Akan tetapi jika pidana tersebut tergolong hak hamba, maka disinilah ruang toleransi itu ada. Dalam pidana Islam, kategori pidana yang menyentuh hak hamba adalah pidana pembunuhan, tidak dalam pidana hudud.

Adapun yang dimaksud dengan hak Allah adalah setiap sanksi yang mewujudkan kemaslahatan masyarakat, yakni menolak kemudaratan dari manusia dan mewujudkan ketentraman serta keselamatan bagi mereka. Artinya setiap pidana yang *mafsadatnya* kembali kepada masyarakat, dan manfaat sanksinya juga kembali kepada mereka, maka dipandanglah itu sebagai sanksi yang ditetapkan sebagai hak Allah. Sanksi yang bersifat hak Allah ini tidak boleh diganggu gugat baik oleh individu atau pun masyarakat. Tak seorangpun boleh mengintervensi hukuman hudud tersebut. Karena pidana hudud ini adalah pidana yang sangat berbahaya yang berhubungan dengan kehidupan manusia di setiap waktu dan tempat. Bila ada ruang intervensi bagi individu /masyarakatnya, tentu akan terjadi ketidakadilan. Oleh sebab itulah sanksi tersebut dijalankan sebagaimana adanya. Pidana yang sanksinya termasuk hak Allah ini terbagi kepada 7 macam yakni : zina, *qazaf*, *sirqah*, *hirabah*, *surb al-khamri*, *riddah*, dan *bagyu*.

Adapun hak hamba meskipun sanksinya ditentukan oleh syarak, tetapi personalnya memiliki hak afraad. Yakni pihak korban bisa saja memaafkan pelaku jika ia mau. Kalau korban/keluarga korban memaafkan, maka maaf tersebut berdampak pada gugurnya hukuman asli, lalu hukuman asli tersebut beralih kepada hukuman pengganti. Yang termasuk dalam hak ini adalah pidana qisas dan diyat. Dengan demikian terlihat bahwa pemaafan erat kaitannya dengan hak individu yang menjadi korban. Seorang terdakwa (pelaku) bisa saja terbebas dari sanksi pidana jika ia dimaafkan oleh korban atau keluarga korban. Itulah sekadar gambaran kesesuaian model hukuman dalam pidana Islam dengan misi Islam yang rahmatan lil alamin, sebagai agama yang menghargai hak-hak asasi manusia.

Sebenarnya persoalan krusial dalam pidana Islam adalah masih banyaknya istilah-istilah hukum pidana Islam yang menggunakan istilah Arab dan latar

belakang arab, sehingga hukum pidana Islam hanya dianggap pas dengan konteks Arab. Padahal dalam filsafat hukum Islam, secara substansial hukum Islam bersifat universal berlaku di berbagai tempat dan zaman (shalihun li-kulli zamanin wa makanin). Hukum Islam bukanlah hukum yang stagnan.

Selain itu kekhasan hukum Islam yang bersandarkan kepada teks al-Qur'an memberikan gambaran bahwa hukum Islam tidak beubah-ubah. Inilah wajah hukum pidana Islam yang oleh para pakar hukum Islam menjadi salah satu sistem hukum yang mapan dan permanent.

KESIMPULAN

Toleransi hukum Islam dalam pidana sebenarnya tampak pada pidana yang sanksinya berkaitan dengan hak pribadi yakni pidana pembunuhan yang sanksinya adalah qisas. Jika pihak korban memaafkan pelaku, maka qisas berganti dengan sanksi yang lain yakni diyat. Bahkan jika diyat pun dimaafkan, maka beralih dengan hukuman yang lebih ringan. Inilah bentuk toleransi itu. Akan tetapi toleransi tersebut tidak berlaku dalam pidana hudud karena pidana tersebut menyentuh hak Allah. Dalam jenis pidana inilah para orientalis keliru memahami hukum pidana Islam sebagai hukum yang sadis dan kejam (dehumanis) dan out of date. Hal ini dimungkinkan karena kajian yang kurang mendalam dan adanya stagnasi dalam penafsiran hukum pidana Islam tersebut. []

ENDNOTES

¹ M. Ikhsan Shiddieqy, "Bagaimana Hukuman Mati di Indonesia", dalam *www.PikiranRakyat.com* Diakses tanggal 28 okt 2009

² Kata *qishash* secara etimologi adalah *al-qath'u* yang berarti memotong. Pengertian ini diilhami dari insiden "pelukaan". Adapun pengertian terminologinya, oleh fukaha' qisas adalah hukuman yang ditentukan yang menjadi hak *afrad* (individu). Dalam praktiknya qisas dipersyaratkan adanya persamaan. Karena itulah kemudian qisas dipahami dengan *pembalasan; pembunuhan dibalas pembunuhan, melukai dibalas dengan melukai, pemenggalan dibalas pemenggalan*. Abdul Aziz Amir, *Takzir fi Syari'ah al-Islamiyah*, (Kairo : Dar al-Fikr al-Arabi, 1969 M/1389 H), Cet. Ke-4, h. 38. Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, (t.p.: t.t.,t.th), Juz VIII, h. 341.

³ Syariah Consulting Centre, "Hukum Pidana Islam Kejam?" dalam *www.SyariahOnline.com* Di akses taanggal 28 Okt 2009

⁴ *Diyat* adalah pembayaran dalam jumlah tertentu yang harus diberikan terdakwa kepada korban atau keluarganya. Abdul Qadir Audah, *Tasyrik al-Jina-I al-Islami Muqaran bi al-Qanun al-Wadh-I*, Jilid I, (Beirut : Muassasah al-Risalah, 1992 M/1421 M), h. 668

⁵ Hukuman potong tangan bagi pencuri di dalam nash ditegaskan dalam Q.S. al-Maidah (5) : ayat 38

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

(Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana).

⁶ Oleh para pakar ditetapkan kriteria pencurian yang dapat dipotong tangan pelakunya. Kriteria itu adalah :1)Barang curian diambil dari tempat penyimpanan 2)Cukup nisabnya (nilai atau ukuran yang ditentukan bagi barang curian) 3) dengan niat memiliki. Jika salah satu syarat ini tidak terpenuhi, maka hukum potong tangan tidak bisa dilaksanakan. Abdul Qadir Audah, *al-Tasyrik al-Jina-I al-Islami : Muqaran bi al-Qanun al-Wadh-I*, Jilid II (Beirut : Muassasah al-Risalah, 1992 M / 1412 H), h. 518

⁷ Ayat yang paling sering dikutip untuk menjelaskan tentang perzinahan dan sanksinya adalah Q.S. an-Nur (24) : ayat 2.

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

(Pezina perempuan dan laki-laki, maka deralah masing-masing keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya yang dapat mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan bendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman).

⁸ Muhammad Zafrullah khan, *Islam and Human Rights*, (Islamabad : Islam International Publications LTD, 1988), h. 73-74

⁹ Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1990), h. 94-95

¹⁰ *Hudud* adalah hukuman yang ditentukan (jelas) tidak memiliki batasan tertinggi atau pun terendah dan merupakan hak Allah. Yang termasuk dalam pidana *hudud* ini 7 macam yakni : zina, *qazaf* (menuduh perzinahan), *sirqa* (pencurian), *hirabah* (perampokan), *surb al-Khamri* (meminum khamar), *riddah* (murtad), dan *bagyu* (pemberontakan). Abdul Qadir Audah, *op.cit.*, h. 78-79

¹¹ <http://www.mui.or.id> diakses tanggal 28 okt 2009

¹² <http://www.mui.or.id> diakses tgl 28 okt 2009

¹³ Buku-buku yang mendeskripsikankan hukum pidana Islam sebagai hukum sadis dan liar karya para orientalis di antaranya adalah lihat Ali Dashti. *23 Years : A Study of Prophetic Career of*

Muhammad. (George Allen and Unwin, London, 1985). Hal. 56. Robert Morrey, dalam karyanya yang kontroversial dan penuh manipulasi terhadap data historis dan penafsiran sumber pokok ajaran Islam, *The Islamic Invasion*, menggambarkan Islam sebagai ajaran yang dipenuhi kekerasan dan intoleransi. Robert Morrey. *The Islamic Invasion : Confronting The World's Fastest Growing Religion*. (Christian Scholar Press, Las Vegas, 1992). Hal. 17-20.<http://www.syariahonline.com> diakses tanggal 11 okt 2009.

¹⁴ Muliatno, *KUHP*, (t.t : t.p, 2001), h. 128

¹⁵ Muhammad Iqbal Shiddiqi, *The Penal Law of Islam*, (Lahore : Kazi Publication, 1985), h. 26-27

¹⁶ *Ibid.*, h. 35-36

¹⁷ *Ibid.*, h. 31-32

¹⁸ <http://kesalahanquran.wordpress.com> diakses tanggal 10 okt 2009

PANDUAN PENULISAN ARTIKEL

Jurnal AL-HURRIYAH

1. Umum: Jurnal al-Hurriyah bersifat terbuka, dalam arti siapa saja boleh mengajukan artikel. Artikel adalah hasil karya sendiri dan belum pernah diterbitkan di media lain.
2. Bentuk Artikel: Artikel disampaikan dalam bentuk *hardcopy* (kertas kuarto/ A4) disertai dengan media penyimpanan *file* (disket, *flash disk*, CD, dsb) atau dikirimkan sebagai *attachment e-mail* (lebih jelasnya hubungi redaksi). Artikel diserahkan paling lambat 2 (dua) bulan sebelum bulan penerbitan ke alamat Sekretariat.
3. Seleksi dan Editing: Editor berwenang untuk menyeleksi artikel-artikel, mempersingkat artikel tanpa mengubah makna, serta mengedit bahasa dan poin-poin yang dibakukan untuk penyempurnaan dan konsistensi terbitan.
4. Bahasa dan Abstrak: Artikel bisa dalam Bahasa Indonesia atau Bahasa Inggris. Bila artikel berbahasa Indonesia, maka abstraknya dalam Bahasa Inggris dan sebaliknya. Panjang abstrak sekitar sepertiga halaman kuarto dengan spasi tunggal (1 spasi), *Times New Roman* ukuran 12. Dan juga disertai kata-kata kunci (*keywords*) sebanyak 3-5 kata.
5. Jumlah halaman dan spasi: Jumlah halaman setiap artikel antara 20-30 halaman (5.000-10.000 kata), dengan ketentuan penulisan standar karya ilmiah. Kertas kuarto (A4), spasi ganda (2 spasi), *Times New Roman* ukuran 12, margin 4-3-4-3.
6. Sistematika Penulisan: Untuk artikel kajian analitis memuat: Judul, Penulis, Abstrak, Kata Kunci, Pendahuluan (berisi gambaran ringkas masalah, sedikit kajian teoritik, pendapat alternatif, dan tujuan pembahasan), Pembahasan (bersifat analitik, jika relevan dilengkapi dengan bukti empirik, mengandung pendirian/sikap penulis), Penutup (kesimpulan dan saran), serta Daftar Pustaka.
7. Cara Pengacuan dan Pengutipan: Pengacuan dan pengutipan dibuat dalam bentuk *footnote/endnote*.
8. Pedoman Penulisan Daftar Pustaka:
 - a. Untuk Buku:

Diamond, Larry. 1999. *Developing Democracy: Toward Consolidation*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
 - b. Artikel dalam Buku:

Edwards, John. 2002. "Sovereignty or Separation? Contemporary Political Discourse in Canada." In [Dalam] *Conversi, Daniele. Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism*. London and New York: Routledge.
 - c. Artikel dalam Jurnal:

Törnquist, Olle. 2000. "Dynamics of Indonesian Democratisation." *Third World Quarterly*, Vol. 21, No. 3, pp. 383-423.
 - d. Sumber yang berasal dari Internet:
 - (i) Sumber referensi lengkap:

Collier, Paul, and Hoeffler, Anke. 1999. *Justice-Seeking and Loot-Seeking in Civil War*. Washington DC: The World Bank. <http://www.worldbank.org/research/collier.pdf> (diakses 23 Agustus 2003).
 - (ii) Sumber referensi tidak lengkap:

Aditjondro, George J. *The Political Economy of Violence in Maluku, Indonesia*. <http://www.munindo.brd.de> (diakses September 2001).
9. Penulis diharapkan menyertakan identitas dan alamat lengkap (email dan nomor telepon).