



# FATWA RESPONSIF

BUSYRO, M.Ag

# **LAPORAN PENELITIAN**

## **FATWA RESPONSIF MELAHIRKAN MASLAHAH DI TENGAH PERSOALAN UMAT**



**Dr. Busyro, M.Ag**  
**NIP. 197409061999031002**

**SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM  
NEGERI SJECH M. DJAMIL DJAMBEK  
BUKITTINGGI  
TAHUN 2013**

## LEMBAR PENGESAHAN

1	Jenis Program	Penelitian
2	Judul	Fatwa Responsif Melahirkan Masalah Di Tengah Persoalan Umat
3	Tingkatan	Penelitian individu
4	Nama Peneliti	Busyro, M.Ag
5	NIP	197409061999031002
6	Jabatan fungsional	Lektor Kepala
7	Alamat	Kubu Tanjung
8	Telp/email	081372493880/busyro.pro18@gmail.com
9	Waktu	30 Juni 2013 sd 15 November 2013
10	Tempat	Kota Bukittinggi
11	Pembiayaan: PNBPN STAIN Bukittinggi 2013	Rp. 4.000.000,-

Bukittinggi, 15 November 2013

Ketua Peneliti

Dr. Busyro, M.Ag  
NIP. 197409061999031002

Ketua P3M

Basir, SH, M.Hum  
NIP. 196608171994031005



## KATA PENGANTAR

Pertama sekali penulis mengucapkan puji dan syukur kehadiran Allah SWT atas limpahan rahmat, ‘inayah, petunjuk, dan karunia-Nya, karena berkat semua itu penulis dapat menyelesaikan penulisan buku ini. Selanjutnya shalawat dan salam tidak lupa dikirimkan buat Nabi junjungan kita, Nabi Muhammad SAW. Penulisan buku ini ditujukan untuk menjaga agar syariat yang dibawa oleh Nabi SAW dapat terjaga dari hal-hal yang tidak pantas disandarkan kepada Nabi.

Sebagai sebuah institusi keagamaan yang sangat penting, fatwa dan lembaga fatwa diharapkan mampu melahirkan sebuah produk hukum yang responsif dengan dunia kekinian. Namun perlu juga diingat, bahwa responsibilitas fatwa tidak berarti mengagungkan kepentingan manusia semata, tetapi lebih jauh dari itu, produk hukum fatwa harus dapat menjaga kepentingan Allah SWT dan Rasul-Nya. Apapun ketetapan hukum yang dikeluarkan harus diupayakan seyakini mungkin untuk dapat mewujudkan tujuan hukum Islam, yaitu masalah. Akan tetapi masalah tersebut tidak boleh terlepas dari pengakuan nash, baik nash secara umum maupun nash secara khusus.

Dengan selesainya penulisan buku ini, sudah selayaknya penulis mengucapkan terima kasih kepada beberapa pihak yang telah membantu dan memberikan fasilitas kepada penulis di antaranya teman-teman dari Fakultas Syari’ah IAIN Bukittinggi. Secara langsung ataupun tidak langsung mereka telah membantu penulis untuk memfasilitasi, memberikan ide, kritik yang membangun, dan menyediakan waktu untuk berdiskusi.

Ucapan terima kasih ini juga penulis sampaikan buat istri tercinta, Dewi Afhrodita Anggreiny, M.Ag, dan anak-anak, Imam Afsya Muhammad, Naima Afsya Sayyida, dan Syafiq Afsya Muhammad. Kesibukan dan aktifitas penulis membuat buku ini kadang-kadang telah mengabaikan waktu-waktu kebersamaan

dengan mereka. Oleh karena itu karya sederhana ini juga penulis persembahkan untuk mereka.

Akhirnya kepada-Nya jualah kembali segala kesempurnaan. Kritik dan saran dari pembaca diharapkan dapat mengisi yang terluang, menambah yang kurang, dan mengurangi yang tidak semestinya.

Bukittinggi, 15 November 2013  
Al-Faqir wa al-Dha'if

Busyro, M.Ag

## DAFTAR ISI

LEMBAR PENGESAHAN ii

KATA PENGANTAR iii

DAFTAR ISI v

BAGIAN PERTAMA MUQADDIMAH 1

BAGIAN KEDUA PENGERTIAN FATWA 8

BAGIAN KETIGA MUFTI DAN MUSTAFTI

A. Mufti 22

B. Mustafti 35

BAGIAN KEEMPAT SEJARAH FATWA DAN IJTIHAD

A. Fatwa dan Ijtihad Periode Rasulullah SAW 40

B. Fatwa dan Ijtihad Periode Sahabat 45

C. Fatwa dan Ijtihad Pada Era Shighar al-Shahabat dan Tabi'in 60

D. Pertumbuhan dan Perkembangan Sekte dan Golongan Serta Pengaruhnya dalam Ijtihad dan fatwa 69

E. Fatwa dan Ijtihad Periode Imam-imam Mazhab 79

F. Fatwa dan Ijtihad Periode Taklid dan Jumud 100

G. Fatwa dan Ijtihad Periode Kebangkitan Hukum Islam 111

BAGIAN KELIMA FATWA DAN IJTIHAD DALAM KONTEKS KEKINIAN DI INDONESIA

A. Konsep Ijtihad dan Fatwa Nahdhatul Ulama (NU) 116

B. Konsep Ijthad dan Fatwa Muhammadiyah 125

C. Konsep Ijtihad dan Fatwa Persatuan Islam (PERSIS) 134

D. Konsep Ijtihad dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) 139

BAGIAN KEENAM PENUTUP 149

DAFTAR KEPUSTAKAAN 152

## **BAGIAN PERTAMA**

### **MUQADDIMAH**

Fatwa merupakan keputusan seorang mufti setelah melakukan berbagai usaha dan pertimbangan, baik pertimbangan dalil, kondisi yang dihadapi dan akibat yang ditimbulkan oleh fatwa tersebut. Usaha sungguh-sungguh yang dilakukan oleh mufti melalui ijtihad yang secara umum dapat didefinisikan dengan usaha berfikir maksimal dan sungguh-sungguh dalam menggali hukum Islam dari sumbernya dengan kekuatan yang zhanni (al-Âmidî tth:141) untuk memperoleh jawaban dari permasalahan hukum yang timbul dalam masyarakat. Oleh karenanya fatwa merupakan kegiatan yang berkesinambungan dan tidak pernah berhenti kapan dan di mana saja mufti berada, mengingat persoalan kemasyarakatan yang selalu muncul dan membutuhkan jawaban hukum. Ketika permasalahan tersebut tidak disikapi oleh mufti, maka berlalulah persoalan itu tanpa ada jawaban hukum.

Ada beberapa alasan yang menyebabkan fatwa itu harus selalu dilakukan, antara lain karena ayat-ayat al-Qur`an yang merupakan sumber pokok hukum Islam banyak yang bersifat umum, global, dan implisit. Kemudian, sunnah Nabi SAW pun, baik yang berfungsi sebagai penguat hukum yang sudah ada, sebagai penjelasan, dan Sunnah yang melahirkan hukum secara mandiri (al-Khatîb 1975:50) sangat terbatas jumlahnya, sementara kondisi sosial dan persoalan kemasyarakatan senantiasa berubah dan berkembang. Karena alasan inilah ketika ada pertanyaan tentang hukum Islam, fatwa menjadi sebuah keniscayaan. Lebih jauh, fatwa merupakan upaya untuk mengantisipasi dan menjawab tantangan-tantangan baru yang senantiasa muncul sebagai akibat dari perubahan sosial yang terjadi. Fatwa dan perubahan sosial memiliki interaksi yang jelas. Secara langsung atau tidak, fatwa tidak terlepas dari pengaruh perubahan sosial, sementara perubahan

sosial tersebut selalu terjadi dari dan tidak bisa dihindari.

Proses fatwa, yang penulis sebut sebagai suatu keniscayaan itu, telah terjadi sejak masa Nabi SAW, sahabat, tabi'in, tabi' al-tabi'in, dan seterusnya sampai sekarang. Perjalanan fatwa sebenarnya tidak bisa dilepaskan dari sejarah ijtihad yang juga sudah terjadi semenjak zaman Nabi SAW. Hubungan fatwa dan ijtihad tidak bisa dipisahkan karena salah satu syarat mufti, menurut al-Mahalli, (w. 864H)) adalah mujtahid (al-Mahalli 1996:139), yaitu sudah memenuhi syarat-syarat tertentu berdasarkan kaidah ushul fiqh atau menguasai ilmu ushul fiqh itu sendiri.

Ushul fiqh sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri memang belum muncul pada masa Nabi SAW, dan sahabat, tetapi benih-benih ilmu ushul fiqh itu sudah ada semenjak masa Nabi dan sahabat karena pada masa itu sudah terjadi ijtihad. Menurut 'Ali Hasaballah (Hasaballah 1971:6), para hakim dan mufti dari kalangan sahabat dapat dipastikan memiliki pengetahuan yang mendalam tentang bahasa Arab, sebab-sebab turunnya al-Qur'an, rahasia-rahasia pembentukan dan tujuan-tujuan hukum, karena mereka bergaul dekat dengan Nabi SAW dan masa mereka pun dekat dengan kemunculan risalah. Mereka memiliki ketajaman intuisi, tingkat intelektualitas yang tinggi, cepat paham, dan berjiwa suci. Oleh karena itu mereka tidak lagi memerlukan kaidah-kaidah itu dalam mengistinbathkan hukum dari sumber-sumbernya, sebagaimana mereka tidak memerlukan kaidah-kaidah bahasa Arab untuk mengetahui bahasa mereka. Ini berarti bahwa fatwa merupakan satu keputusan hukum Islam yang dikeluarkan oleh seorang mujtahid, (tentunya sesuai dengan tingkatan-tingkatan mujtahid). Akan tetapi, di sisi lain Muhammad Abu Zahrah (w. 1974 M) mengatakan bahwa fatwa merupakan sesuatu yang lebih khusus dari ijtihad, di mana ijtihad menjawab persoalan-persoalan yang sudah terjadi dan belum terjadi, sementara fatwa hanya menjawab persoalan-persoalan yang sudah terjadi saja, dan seorang faqih mestilah mengetahui hukum yang hendak ditetapkan (Zahrah

tth:401).

Ijtihad dan fatwa yang terjadi di dunia Islam pada dasarnya merupakan sebuah keniscayaan. Penyebabnya adalah suatu kenyataan yang tidak dapat dibantah bahwa peradaban manusia senantiasa berkembang tiada henti, sementara tujuan hukum adalah mewujudkan kemashlahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat (al-Salâm 1980:1).

Kemashlahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat, yang menjadi tujuan hukum tersebut tidak akan dapat terwujud apabila hukum yang mengatur dan memberikan jawaban atas masalah-masalah yang muncul akibat perkembangan peradaban itu tidak dapat memberikan arah dan mengaturnya. Mengenai hal ini, benar yang dikemukakan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah dalam kitabnya *I'lâm al-Muwaqqi'în*, bahwa perubahan fatwa adalah karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan (al-Jauziyyah 2004:5).

Pendapat Ibn al-Qayyim ini kemudian dijadikan oleh pemikir hukum Islam kontemporer sebagai sebuah kaedah pembaruan hukum Islam. Hal ini dapat dicermati dari apa yang dikemukakan oleh Ahmad Zaki Yamani bahwa produk hukum dipengaruhi oleh lingkungan dan perubahan masyarakat serta adat yang berlaku pada suatu tempat (Yamani 1986:38–39). Seperti itu pula yang dikemukakan oleh Farouq Abu Seid, sebagaimana yang dikutip Amir Syarifuddin, bahwa fiqh (hukum Islam) berkembang dan berganti menurut kondisi setiap zaman dan situasi setiap tempat (Syarifuddin 1993:118–20).

Dari paparan di atas dapat dilihat bahwa hukum memiliki hubungan yang kuat dengan kondisi sosial masyarakat. Tidak keliru bila Muhammad Siraj mengemukakan sebuah teori bahwa keberhasilan suatu hukum adalah kemampuannya dalam menyeimbangkan dan mengkompromikan antara kepentingan-kepentingan sosial di satu sisi dan tuntutan pemikiran fiqh di sisi lain (Anwar 1993:105). Sejumlah pandangan di atas memberikan petunjuk bahwa hukum memiliki hubungan yang kuat dengan

kondisi sosial masyarakat. Sifat hukum yang berubah dan berkembang itu ditopang oleh ijtihad dan fatwa.

Perubahan sosial yang tidak pernah berhenti, menyebabkan terjadinya perubahan dan perkembangan hukum Islam yang ditandai dengan ijtihad dan fatwa. Perkembangan hukum Islam tersebut terjadi sesuai dengan tuntutan zaman dan keadaan di mana hukum itu dilakukan serta kecenderungan mujtahid dan mufti yang melakukannya. Perkembangan ijtihad dan dan fatwa tersebut antara lain dapat dilihat dari sejarah perkembangan atau periodisasi pembinaan hukum Islam itu sendiri yang sudah dimulai sejak masa Rasulullah SAW sampai sekarang.

Pada periode terakhir tampil tokoh-tokoh pemikir Islam, ulama pembaharu, yang menyerukan digalakkannya kembali gerakan ijtihad dan fatwa untuk menjawab berbagai masalah baru yang ditimbulkan oleh adanya kemajuan pesat di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi. Tokoh-tokoh tersebut antara lain ibn Taimiyah (w. 1283 M), ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 1350 M), Jamaluddin al-Afghâni (w. 1897 M.), Sayyid Muhammad Khân (w. 1898 M.), Sayid Ameer Ali (w. 1928 M), Muhammad Abduh (w. 1905 M), Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935 M), dan Mahmud Syalthût (w. 1963 M). Demikian juga muncul ulama-ulama kontemporer yang cukup tinggi perhatiannya kepada ijtihad dan fatwa seperti Sayyid Sabiq (w. 1419 H/2000 M), Muhammad Abu Zahrah (w. 1974 M), KH. Ahmad Dahlan (w. 1943 M), Ahmad Hassan (w. 1982 M), KH. Ahmad Surkati (w. 1943 M), Hamka (w.1981 M), Muhammad Nâshir al-Dîn al-Albâni, (w. 1420 H/1999 M), Abdullah ibn Bâz (w. 1420 H/1999 M), Harun Nasution (w. 1998 M), Amir Syarifuddin (l. 1937 M), dan Yûsuf al-Qarâdhâwi (l. 1926 M), dan lain sebagainya.

Pentingnya ijtihad dan fatwa dalam sebagai respon terhadap masalah-masalah hukum Islam tidak hanya dimunculkan oleh ulama-ulama kontemporer secara pribadi, tetapi di berbagai wilayah Islam bermunculan lembaga-lembaga fatwa yang bertugas memberikan fatwa kepada umat Islam terhadap masalah-masalah

yang mereka hadapi, baik lembaga resmi negara maupun lembaga khusus yang dimiliki oleh organisasi-organisasi Islam. Di Mesir muncul lembaga fatwa Majma' al-Fatawa al-Azhar, Majma' al-Buhuts al-Islamiyah di Arab Saudi dan komisi fatwa pada organisasi Rabithah 'Alam al-Islamiy. Tidak ketinggalan di Indonesia juga muncul lembaga fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), Lajnah Bahtsul Masail Nahdhatul Ulama, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Dewan Hisbah Persatuan Islam (Persis), dan sebagainya, dengan metode atau manhaj yang bervariasi satu sama lain. Hal ini menunjukkan bahwa fatwa sangat dibutuhkan oleh masyarakat dalam menjalankan agamanya, mengingat aturan-aturan yang terdapat dalam al-Qur`an dan Sunnah tidak dapat "mencover" secara rinci persoalan-persoalan yang dihadapi di dunia modern ini.

Penulisan buku ini dimaksudkan untuk memperjelas sekaligus mempertegas posisi fatwa sebagai sebuah respon hukum terhadap masalah-masalah umat Islam masa kini. Di samping itu ditujukan sebagai pedoman memberikan fatwa bagi praktisi-praktisi hukum Islam. Hal ini didasari atas banyaknya orang yang mengaku mampu dan berwenang memberikan fatwa, sedangkan aturan-aturan untuk itu tidak mudah dan memiliki syarat-syarat yang cukup banyak.

Keilmuan yang tidak memadai, salah satu contoh tidak berhaknya seseorang memberikan fatwa. Tetapi di lapangan kita melihat adanya sebagian orang yang berani berfatwa, dan fatwanya, walaupun berdasarkan al-Qur`an dan hadis Nabi SAW, tetapi dari sisi pemahaman terhadap kedua sumber hukum itu sebenarnya ia tidak mumpuni. Orang yang seperti ini tidak jarang menyalahkan orang lain dan mengatakan hanya pendapatnya yang benar. Hal ini tentu saja dilakukannya karena ia kurang memahami konsep fatwa dalam Islam, dan bagaimana fatwa itu adalah sesuatu yang dapat berubah sesuai dengan kondisi, masa, sebagainya.

Bagi pemerhati hukum Islam, dalam hal ini orang-orang yang bergerak dalam bidang kesyari'ahan, konsep fatwa sebagai respon

terhadap kasus hukum yang terjadi, merupakan pengetahuan penting. Hal ini karena merekalah di antaranya yang akan menerapkan responsif fatwa terhadap kasus hukum tersebut. Namun dasar-dasar keilmuan dalam berfatwa masih banyak tersebar di berbagai kitab yang berbahasa Arab, sehingga hanya sedikit yang bisa membaca dan memahaminya. Padahal diharapkan semua pemerhati hukum Islam, khususnya mahasiswa fakultas syari'ah, mampu memahami konsep fatwa itu dan untuk selanjutnya mampu menerapkannya dalam merespon kasus yang terjadi.

Untuk itu perlu dibuat sebuah tulisan tentang panduan berfatwa, sehingga mereka termotivasi menambah pengetahuan tentang fatwa secara utuh, dan untuk selanjutnya, ketika menghadapi kasus hukum Islam di tengah masyarakat, mereka mampu meresponnya (menyelesaikannya) sesuai dengan tingkat keilmuan mereka, dan merasa tidak berhak apabila melakukan fatwa melebihi kemampuan mereka.

Dengan demikian tujuan buku ini secara sederhana ini adalah; pertama, untuk menjelaskan bahwa fatwa adalah suatu hal yang penting dalam Islam dalam rangka merespon (menjawab) permasalahan-permasalahan hukum Islam yang terjadi di tengah-tengah umat; kedua, untuk menjelaskan pedoman-pedoman umum dan khusus dalam berfatwa, mengingat terbatasnya buku-buku yang berbahasa Indonesia yang dapat dibaca untuk itu; ketiga, untuk menyelaraskan konsep fatwa yang ada dalam kitab-kitab ushul fiqh klasik dengan kebutuhan respon hukum kontemporer; keempat, agar fatwa yang dilahirkan betul-betul sesuai dengan tujuan-tujuan penetapan hukum Islam, yaitu masalah; dan yang kelima, agar fatwa yang dilahirkan selaras dengan kebutuhan yang yang masa kini.

Sebuah fatwa tidak akan bernilai manfaat ketika ia tidak menjawab permasalahan yang terjadi. Fatwa akan diabaikan dan dilengahkan saja jika hasilnya tidak menyentuh persoalan yang harus dijawab. Oleh karena itu suatu kemestian bagi seorang mufti

untuk betul-betul memperhatikan apakah pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya akan bermanfaat ketika diberikan jawabannya.

## BAGIAN KEDUA PENGERTIAN FATWA

Kata fatwa merupakan istilah yang sudah cukup dikenal di Indonesia, dan kata ini dipahami sebagai sebuah nasehat, petuah, keputusan hukum yang diambil oleh ulama yang berwenang melakukannya untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya. Ulama-ulama yang berwenang itu di antaranya terdapat pada organisasi keislaman, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Dalam kajian ushul fiqh kata fatwa terdapat pada bab *al-iftâ`*, yang berisi tentang pengertian *al-iftâ`* itu sendiri, orang yang mengeluarkan fatwa (mufti) beserta persyaratan-persyaratannya, orang yang minta fatwa atau bertanya tentang suatu ketentuan hukum (mustafti), dan hal lainnya.

Secara kebahasaan, al-Asyqar (al-Asyqar 1976:8) mengatakan bahwa kata *al-iftâ`* merupakan mashdar dari kata – أفتى – إفتاء (afta – yufti – iftâ`) yang berarti الإبانة والإظهار (sebuah penjelasan terhadap sesuatu). Arti ini menyatakan seakan-akan kata ini menguatkan sesuatu dengan menghilangkan hal yang sulit dipahami dan menjadikannya sesuatu yang jelas. Sedangkan kata fatwa itu sendiri merupakan mashdar dari kata فتي – يفتي – فتوى او فتيا (fatâ–yaftî–fatwâ atau futyâ) yang berarti *al-syabb al-qawiy* (pemuda yang kuat). Yûsuf al-Qarâdhâwi mengartikannya sebagai jawaban terhadap persoalan-persoalan yang sudah terjadi (al-Qarâdhâwi 1988:11). Bentuk jamaknya adalah *al-fatâwîy* dengan *kasrah waw*, tetapi untuk meringankan bacaannya dibolehkan membacanya dengan *al-fatâwâ* dengan *fathah waw* (al-Qâsimîy 1986:48).

Sehubungan dengan dua kata *fatwâ* dan *futyâ* di atas, Ibn al-Manzhûr (tth:145) mengatakan bahwa kedua kata itu mempunyai makna yang sama, yaitu sama-sama dipergunakan untuk maksud *al-iftâ`*. Untuk itu salah satu contoh yang dikemukakan oleh Ibn al-

Manzhûr adalah استفتيته فيها فأفتاني إفتاء وفتيا (aku telah meminta fatwa kepadanya lalu ia memberikan fatwa kepadaku dengan sebuah penjelasan dan kekuatan). Akan tetapi menurut Muhammad Sulaimân al-Asyqar, kata *futyâ* lebih banyak dipakai dan dipergunakan dibandingkan kata *fatwâ*, karena kata *futyâ* lebih *fashâhah* (jelas dan lazim dalam bahasa Arab) dibandingkan kata *fatwâ*, walaupun pemakaian kata *fatwâ* juga tidak mengurangi maksud yang ingin dituju (al-Asyqar 1976:7).

Untuk kata *al-iftâ`* yang dimaknai dengan sebuah penjelasan dan untuk maksud yang sama dengan *al-iftâ`*, setidaknya terdapat pada beberapa ayat al-Qur`an, yaitu QS 2:215,217, dan 219; QS 4: 127, 153, dan 176; QS 5: 4; QS 7:187; QS 8: 1; QS 33: 63; QS 79: 42. Beberapa di antaranya akan dikutipkan di sini, yaitu QS al-Nisa` [4] ayat 127 dan QS al-Nisa` [4] ayat 176 yang berbunyi sebagai berikut:

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي  
يَتْلَىٰ النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ  
وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوَالِدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ  
فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا

*“Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al Quran (juga memfatwakan) tentang para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin mengawini mereka, dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah, dan (Allah menyuruh kamu) supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. Kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, maka Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahuinya (QS al-Nisa: 127).*

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَالدُّ وَوَلَةٌ

أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتْ أُثْنَتَيْنِ  
 فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلَ حِظِّ  
 الْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

*“Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu), jika seorang meninggal dunia dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS al-Nisa` : 176).*

Kedua ayat di atas mempergunakan kata *al-iftâ`* untuk meminta penjelasan kepada Nabi SAW tentang persoalan perempuan dan kalalah. Sedangkan pada ayat-ayat lainnya, untuk maksud yang sama bahasa yang dipakai untuk bertanya diawali dengan kalimat *yas`alunaka* misalnya terdapat dalam Surat al-Baqarah ayat 189;

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحُجَّجِ ۗ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا  
 الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ  
 لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

*“Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadat) haji; dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari*

*belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa, dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung. (QS al-Baqarah: 189)*

Dari contoh-contoh di atas dapat dipahami bahwa untuk meminta penjelasan kepada seseorang ulama tentang hukum syar'i, dapat dilakukan dengan mempergunakan kata *al-iftâ`* dan kata-kata lain yang semakna dengannya. Dalam dua ayat pertama dan satu ayat terakhir sudah dapat mewakili pemahaman bahwa sebuah fatwa terlebih dahulu diawali dengan pertanyaan terhadap persoalan-persoalan tertentu, kemudian diakhiri dengan *al-iftâ`* atau *al-fatwâ*, yaitu berupa penjelasan Allah SWT terhadap persoalan yang ditanyakan.

Dari beberapa istilah di atas, *al-iftâ`-al-fatwâ-al-futyâ*, dapat dianalisa bahwa penggunaan kata *al-iftâ`* ditujukan untuk sebuah usaha menjelaskan sesuatu yang sebelumnya tidak jelas. Sedangkan penggunaan kata *al-fatwa* dan *al-futya* dipakaikan untuk mengemukakan bahwa persoalan yang ditanyakan atau yang tidak jelas itu merupakan persoalan yang baru atau baru dipersoalkan, dan untuk itu dibutuhkan jawaban yang jelas. Hal ini disimpulkan dari arti kata *al-fatâ* yang berarti pemuda. Analogi untuk seorang pemuda berarti orang yang umur dan perkembangannya baru tumbuh, dan tentu saja untuk umur seperti itu banyak hal yang tidak diketahuinya atau menganggap sebuah persoalan tertentu baru saja didengarnya atau dialaminya. Oleh karena itu ada tuntutan untuk meminta penjelasan dari apa yang dianggapnya sebagai masalah.

Dalam pembahasan selanjutnya penulis lebih memilih menggunakan kata fatwa untuk maksud *iftâ`*, walaupun menurut Amir Syarifuddin, antara kedua kata itu berbeda. Kata *iftâ`* dipakaikan untuk usaha memberikan penjelasan, sedangkan kata fatwa adalah materi hukum yang dijelaskan oleh mufti (Syarifuddin 1999:430). Pertimbangan memilih menggunakan kata fatwa karena

kata itu sudah lazim dikenal dan dipergunakan oleh masyarakat Indonesia, bahkan sudah menjadi bahasa Indonesia. Hal ini dapat dilihat pada produk-produk hukum Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang memakai istilah fatwa, begitu juga dengan organisasi-organisasi keislaman lainnya. Kata fatwa juga dipopulerkan dalam tata pemerintahan Indonesia, seperti dipakai oleh Mahkamah Agung (MA) Republik Indonesia.

Adapun pengertian fatwa secara terminologi, Sulaimân al-Asyqar mengatakan bahwa fatwa adalah pemberitahuan (penjelasan) tentang hukum Allah SWT yang didasarkan kepada dalil-dalil syar'i terhadap orang yang menanyakan tentang sesuatu persoalan yang sudah terjadi. Adapun pemberitahuan (penjelasan) tentang hukum Allah SWT tanpa didahului oleh sebuah pertanyaan tidak disebut fatwa, tetapi diistilahkan dengan *al-irsyâd* (memberikan penjelasan sekedar untuk memberitahu agar seseorang menjadi cerdas), dan apabila jawaban yang didahului oleh pertanyaan tetapi tidak berkenaan dengan persoalan-persoalan yang sudah terjadi disebut dengan *al-ta'lim* (al-Asyqar 1976:9).

Dari pengertian di atas dapat dipahami bahwa untuk terjadinya sebuah fatwa harus melengkapi unsur-unsur tertentu, yaitu:

1. Adanya pemberitahuan/penjelasan terhadap pertanyaan seseorang (*al-iftâ`* atau fatwa)
2. Yang diberitahukan atau dijelaskan adalah persoalan hukum syara'. Hukum syara' atau hukum Islam didefinisikan dengan khitab (titah) Allah SWT yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf, baik dalam bentuk tuntutan-tuntutan, pemberian alternatif untuk memilih antara mengerjakan dan tidak mengerjakan, dan ketentuan-ketentuan lain yang mendukung pelaksanaan tuntutan di atas. Hukum Islam yang berkenaan dengan tuntutan dapat dibagi dua, yaitu tuntutan untuk mengerjakan dan tuntutan untuk meninggalkan. Jika tuntutan untuk mengerjakan itu datang dengan lafaz-lafaz yang tegas (*thalaban jâziman*) maka ia menghasilkan hukum wajib; jika

tuntutan itu datang dengan lafaz-lafaz yang kurang tegas (*ghair al-jâzim*), maka ia menghasilkan hukum mandub (sunat). Adapun tuntutan untuk meninggalkan sesuatu apabila datang dengan lafaz yang tegas, maka ia menghasilkan hukum haram, sebaliknya apabila penuntutan itu dengan lafaz yang kurang tegas, maka ia menghasilkan hukum makruh. Adapun tuntutan dengan pemberian alternatif antara mengerjakan dan tidak mengerjakan akan melahirkan hukum mubah. Hukum-hukum inilah yang dikenal dengan hukum taklifi. Di samping hukum taklifi, juga terdapat hukum wadh'i yang berguna untuk melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum taklifi. Hukum wadh'i itu seperti *al-sabab*, *al-rukn*, *al-syarth*, *al-mâni'*, *al-rukhsah*, *al-'azîmah*, *sah*, dan *bathal*. Untuk melaksanakan hukum taklifi harus terpenuhi hukum wadh'i-nya. Misalnya wajibnya shalat zuhur apabila *al-sabab* sudah ada, yaitu tergelincir matahari. Shalat itu baru sah apabila sudah terpenuhi *syarat* dan *rukunnya*, dan jika terjadi sebaliknya maka shalatnya batal. Seorang ahli waris dapat menerima warisan apabila tidak ada *mâni'* (penghalang) menerima warisan, dan sebagainya (Beik 1969:20–106; al-Sa'i 2005:24–94; Zahrâh tth:26–28; al-Zarkasyi 1996:117–240; al-Zuhailiy 1986:37–114).

3. Jawaban harus didasarkan kepada dalil-dalil syar'i, yaitu:
  - a. Al-Qur`an, yaitu kalam Allah SWT SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantaraan malaikat Jibril dan diriwayatkan secara mutawatir lagi beribadah membacanya, dimulai dengan surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas (Syûmân 2000:35).
  - b. Sunnah, yang dalam pengertian ulama Sunni adalah apa-apa yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad SAW, baik dalam bentuk ucapan, perbuatan maupun pengakuan dan sifat Nabi (Syalabi 1986:109). Wahbah al-Zuhaili juga memasukkan sifat Nabi SAW sebagai Sunnah di samping tiga kategori di atas (al-Zuhailiy 1986:449), demikian juga dengan Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî (al-Bûthî 1974:15).

Sedangkan menurut Syi'ah Imamiyah Sunnah adalah *qaul al-ma'shûm aw fi'luhu aw taqrîruhu*. Dengan demikian bagi mereka Sunnah bukan saja berasal dari perkataan, perbuatan, dan ketetapan Nabi SAW saja, akan tetapi juga berasal dari keturunan Nabi melalui Fathimah dan Ali bin Abi Thalib, atau yang dikenal dengan ahl al-bait. Dengan demikian kelompok ulama Syi'ah lebih memperluas kemungkinan ma'shum yang dimiliki secara khusus oleh Nabi [menurut ulama ahlussunnah] kepada selain Nabi Muhammad SAW. Dalam pemahaman ulama Syi'ah mereka mendapat tugas tersendiri dari Allah SWT melalui lisan Nabi untuk menyampaikan hukum yang berlaku. Mereka menetapkan hukum berdasarkan ilham yang mereka terima dari Allah sebagaimana Nabi menerima pesan Allah melalui wahyu, atau apa yang mereka terima dari imam yang ma'shum sebelumnya. Lebih jauh mereka berpendapat bahwa ahl al-bait itu sendiri adalah sumber hukum (Muzhaffar 1967:61).

- c. Ijmâ', yaitu kesepakatan seluruh mujtahid pada suatu masa setelah wafatnya Nabi SAW terhadap suatu kasus yang berhubungan dengan hukum syara` (Khallâf n.d.:45; al-Zuhailiy 1986:490). Setidaknya itulah definisi yang disepakati oleh ulama Sunni. Sedangkan menurut Syi'ah Imamiyah ijmâ' adalah pendapat yang menurut riwayatnya disepakati oleh imam yang ma'shum, dan bukan merupakan dalil yang berdiri sendiri. Lebih jelasnya ijmâ' bagi mereka sama dengan Sunnah mutawatir (tentunya sesuai dengan makna Sunnah dalam terminologi mereka). Oleh karena itu apa yang dianggap sebagai ijmâ' dalam kelompok Jumhur ulama bagi kelompok Syi'ah tidak dikategorikan ijmâ'. Jika yang dipahami oleh Jumhur bahwa ijmâ' adalah hasil ijtihad yang disepakati oleh seluruh mujtahid, bagi mereka ijmâ' adalah Sunnah yang disepakati oleh imam yang ma'shum. Dalam istilah mereka sebagai dalil hukum ijmâ' diistilahkan dengan هو دليل على الدليل على

الحكم (suatu dalil di atas dalil hukum). Lebih lanjut dalam pemahaman mereka bahwa ijma' tidak harus disepakati oleh banyak imam ma'shum. Sayyid al-Murtadha (guru al-Thûsi, w. 436 H) mengatakan jika terjadi suatu kesepakatan terhadap sesuatu dan didalamnya ada imam yang ma'shum, maka dapat dikategorikan ijma' yang bernilai hujjah (Muzhaffar 1967:105–6).

- d. Qiyâs, yaitu membandingkan dan mempersamakan antara suatu kasus yang terdapat dalam nash dengan kasus yang tidak terdapat ketentuannya dalam nash karena persamaan 'illat hukumnya. Ulama Syi'ah Imamiyah menolak berdalil dengan qiyas. Qiyas dalam pandangan mereka tidak bernilai hujjah dan orang yang mengikuti metode qiyas berarti mengikuti teori Iblis, karena Iblis yang pertama kali mempergunakan qiyas tatkala ia tidak mau sujud kepada Adam. Hal ini karena Iblis mengqiyaskan penciptaan dirinya dari api yang lebih mulia dibandingkan dengan penciptaan Adam dari tanah yang dipandang lebih rendah (Zahrah tth:538). Di samping Syi'ah, ulama mazhab Zhahiri juga menolak berdalil dengan qiyas. Bahkan tokoh ulama Zhahiriyah, ibn Hazm, mengarang kitab yang berjudul *Ibthâl al-Qiyâs* (pembatalan qiyas). Penolakan yang berlebihan yang diberikan oleh kelompok Zhahiriyah terutama Ibn Hazm dengan alasan kegiatan ini tidak diperlukan dan mengada-ada terhadap firman Allah dan hadis Rasul serta menambah-nambah ketentuan yang telah cukup sempurna diturunkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Menurut Ibn Hazm, umat Islam mesti mengerjakan semampunya apa yang disuruh dan meninggalkan apa yang dilarang. Adapun hal-hal yang tidak dijelaskan merupakan keringanan dari Allah dan hukumnya mubah. Kita tidak perlu mencari-cari dan membuat ketentuan baru. Lebih lengkap penolakan Ibn Hazm terhadap qiyas ini (al-Zhâhiriyy tth:515–27). Walaupun Ibn Hazm menolak berhujjah dengan qiyâs, tapi dia

mengemukakan cara lain yang disebut dengan *al-dalil*. *Al-dalil* adalah memahami zahir umum suatu nash untuk diterapkan kepada masalah-masalah yang tercakup dalam nash itu, seperti keharaman memukul orang tua bukan didasarkan kepada *qiyas*, akan tetapi berpegang pada keumuman ayat *فلا تقل لهما اف* dan ayat *وبالوالدين احسانا*. Akibatnya kesimpulan yang dihasilkan dalam hal ini sama dengan kesimpulan jumbuh ulama ushul yang mempergunakan *qiyâs*.

- e. Istihsân; secara etimologi istihsân adalah mengambil sesuatu yang baik, sehingga dengan pengertian ini ada suatu kecenderungan ulama yang tidak setuju dengan istihsan mengatakan bahwa pemakaian istihsan berarti mempergunakan ra`yu secara bebas tanpa ada dalil yang kongkrit. Adapun secara istilah al-Sarkhisi (seorang ulama Hanafiyah) mendefinisikan istihsan sebagai penetapan hukum dari seseorang mujtahid terhadap suatu masalah yang menyimpang dari ketetapan hukum yang diterapkan pada masalah yang serupa karena ada alasan yang lebih kuat yang menghendaki dilakukannya penyimpangan itu. Istihsan dalam pengertian ini pada hakikatnya sudah mewakili definisi-definisi yang dikemukakan oleh ulama-ulama lainnya, karena pada dasarnya istihsan merupakan diktum hukum yang menyimpang dari kaedah yang biasa berlaku karena ada faktor yang lain yang mendorong agar keluar dari kaedah itu, yang justru lebih dekat kepada tujuan-tujuan syara' dibandingkan dengan tetap terpaku pada kaedah itu. Ulama Hanafiyah membagi istihsan ini kepada dua macam, yaitu: **Pertama**; Istihsân qiyâs, yaitu adanya dua sifat pada suatu masalah yang menghendaki qiyas yang berbeda. Sifat yang pertama dapat segera ditanggapi, yaitu qiyas yang telah dikenal menurut istilah. Sifat yang kedua tersembunyi dan memerlukan dalil-dalil lain. Dalam hal ini al-Sarakhsi mengatakan bahwa istihsan pada hakikatnya adalah dua

qiyas, salah satunya terang (jelas), tapi lemah pengaruhnya, inilah yang disebut qiyas jali, dan yang kedua tersembunyi tetapi pengaruhnya kuat. Maka yang kedua inilah yang dinamakan istihsan. Misalnya apabila terjadi perselisihan antara dua pihak yang saling melakukan transaksi jual beli (sebelum si sepembeli menerima barangnya) tentang besarnya harga, maka menurut qiyas yang zhahir, yang wajib mendatangkan saksi adalah si penjual sebagai pihak yang menggugat adanya tambahan harga berdasarkan kaedah “mendatangkan saksi wajib bagi si penggugat dan bersumpah bagi si tergugat”. Jadi apabila si penjual tidak mendatangkan saksi, pembeli harus bersumpah. Tetapi berdasarkan istihsan keduanya harus bersumpah karena pada hakikatnya masing-masing pihak saling mengingkari sesuatu yang digugat pihak lain. Penjual menggugat adanya tambahan harga dan mengingkari untuk memberikaan barang, sedangkan si pembeli menggugat atas barang tanpa ada tambahan harga dan mengingkari tambahan harga tersebut. Dari sini dapat dilihat bahwa dalam istihsan terdapat ‘*illat* yang lebih kuat pengaruhnya daripada *illat* yang terdapat pada qiyas zhahir. **Kedua**; istihsân yang faktor pendorongnya bukan ‘*illat khafi* (tersembunyi) akan tetapi pertentangan ‘*illat qiyâs* dengan dalil-dalil yang lain seperti *atsar sahabat*, *ijma*’, dan *dharurat*. Istihsan macam kedua ini terbagi kepada tiga bentuk, yaitu *istihsân Sunnah*, *istihsân ijmâ*’, *istihsân dharûrat*, *istihsân ‘urf*, dan *istihsân maslahah*. Istihsân Sunnah yaitu meninggalkan qiyas karena ada hadis yang bertentangan dengan qiyas, seperti hadis tidak batalnya puasa orang yang makan dan minum karena lupa, sedangkan menurut teori qiyâs puasanya batal. Beralih dari qiyâs kepada hadis ini disebut istihsân. Istihsân *ijmâ*’ adalah beralihnya mujtahid dari qiyâs kepada *ijmâ*’, misalnya seperti menjual barang-barang yang tidak ada pada tempatnya ketika akad berlangsung (akad *ishtishnâ*) yang

sah menurut *ijmâ'*, tetapi menurut teori *qiyas* jual beli seperti ini tidak sah. Sedangkan *istihsan dharurat* adalah beralihnya seorang mujtahid dari *qiyâs* kepada *dharûrat*. Misalnya dalam kasus mensucikan sumur yang kemasukan najis. Secara *qiyas*, air sumur yang ada di sumur tersebut harus dikuras habis dan ini tidak mungkin dilakukan. Jalan keluarnya adalah dengan memasukkan air tambahan ke sumur itu atas dasar kesulitan tadi. Teori ini di kalangan Hanafiyah dinamakan *istihsân dharûrat* (*al-Sarkhisî* 1376:200–207; Syalabi 1986:257–79).

- f. Masalah *al-Mursalah*, yaitu kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung oleh *syara'* secara khusus dan tidak pula dibatalkan melalui dalil yang rinci, tetapi kemaslahatan itu didukung oleh sekumpulan makna *nash* (ayat atau hadis) (*Khallâf* n.d.:84; Syalabi 1986:288).
  - g. *Sadd al-Dzarî'ah*, yaitu suatu bentuk perbuatan yang pada dasarnya tidak dilarang tetapi apabila dilakukan dikhawatirkan pelakunya jatuh kepada perbuatan yang dilarang (*al-Qurthubîy* 1994:58).
  - h. *Al-'urf*, adalah sesuatu yang dibiasakan oleh masyarakat pada suatu tempat atau semua tempat, baik dalam bentuk perkataan maupun perbuatan (*Khallâf* n.d.:89; *Zarqâ`* 1967:131).
  - i. *Qaul al-Shahâbi*, yaitu keputusan-keputusan hukum yang bersumber dari sahabat Nabi SAW yang disinyalir berdasarkan kepada hasil *ijtihad* mereka. Di samping itu juga termasuk perbuatan atau tingkah laku mereka dalam masalah-masalah tertentu yang berhubungan dengan hukum Islam.
  - j. *istishâb*, yaitu memberlakukan ketentuan yang lama sebelum adanya ketentuan baru yang mengubahnya (*al-Zhâhiriyy* th:3) dan sebagainya.
4. Adanya orang yang bertanya atau minta penjelasan (*mustafti*).
  5. Persoalan yang ditanyakan adalah sesuatu yang sudah terjadi

(mustafti fih).

Dalam definisi di atas sepertinya tidak ditemukan siapa yang berhak memberikan penjelasan tersebut (mufti), termasuk definisi yang dikemukakan oleh al-Qarâdhâwi yang hampir sama dengan definisi di atas. Tetapi setidaknya ia sudah menambahkan satu hal, yaitu bahwa pihak yang bertanya itu boleh dilakukan secara individu atau berkelompok (al-Qarâdhâwi 1988:11). Oleh karena itu definisi ini perlu dibanding dengan pernyataan-pernyataan lainnya dari ulama agar diketahui siapa orang yang boleh memberikan fatwa tersebut (mufti), sehingga pengertian fatwa bisa ditampilkan secara utuh (*jâmi' mâni*).

Hal ini diakui oleh Amir Syarifuddin, dan menurutnya secara definitif memang sulit merumuskan tentang arti *iftâ'* (berfatwa) itu, namun ia memberikan rumusan sederhana tentang *iftâ'* (berfatwa), yaitu usaha memberikan penjelasan tentang hukum syara' oleh ahlinya kepada orang yang belum mengetahuinya, sedangkan kata fatwa itu sendiri berarti materi jawaban yang disampaikan oleh oleh mufti. Dari rumusan ini, menurut Amir Syarifuddin, dapat diketahui hakikat atau ciri-ciri tertentu dari berfatwa tersebut, yaitu (Syarifuddin 1999:429–30):

1. Ia adalah usaha memberikan penjelasan. Dalam penjelasannya Amir Syarifuddin mengatakan ada pakar ushul fiqh yang membandingkan antara *iftâ'* (berfatwa) dengan dengan ijtihad, di mana *iftâ'* lebih khusus dari ijtihad. Di antara ulama yang mengatakan fatwa lebih khusus dan berbeda dari ijtihad adalah Muhammad Abû Zahrah, ibn al-Firkah dan Wahbah al-Zuhaili (al-Firkah 1997:356; Zahrah tth:401; al-Zuhailiy 2001:13). Kekhususannya itu adalah bahwa *iftâ'* dilakukan setelah orang bertanya, sedangkan ijtihad dilakukan tanpa menunggu adanya pertanyaan dari pihak manapun. Pernyataan Amir ini sejalan dengan pernyataan sebelumnya dari Sulaimân Muhammad al-Asyqar di mana fatwa muncul dari sebuah pertanyaan, dan apabila tidak dimulai dengan pertanyaan disebut sebagai *al-irsyâd* dan *al-ta'lim* (al-Asyqar 1976:9).

Lebih lanjut Amir mengatakan, bahwa sebenarnya antara keduanya tidak dapat dibandingkan karena subjeknya berbeda. Ijtihad adalah usaha menggali hukum dari sumber dan dalilnya, sedangkan *iftâ`* (berfatwa) adalah salah satu cara atau usaha untuk menyampaikan hasil penggalan melalui ijtihad tersebut kepada orang lain yang bertanya. Sedangkan cara lain untuk menyampaikan hasil ijtihad itu adalah melalui keputusan hakim yang disebut *qadhâ`* (Syarifuddin 1999:429–30).

2. Penjelasan yang diberikan itu adalah tentang hukum syara' yang diperoleh melalui ijtihad, yang menurut Zakiy al-Din Sya'ban adalah pengerahan segenap kemampuan seorang ahli fiqh untuk mengistinbathkan hukum syara' yang bersifat 'amaliyah (praktis) dari dalil-dalil yang terperinci (Sya'bân 1964:408).
3. Yang memberikan penjelasan itu adalah orang yang ahli dalam bidang yang dijelaskannya itu.
4. Penjelasan itu diberikannya kepada orang yang bertanya yang belum mengetahui hukumnya.

Dari pernyataan di atas, dapat digarisbawahi bahwa fatwa itu adalah hasil dari sebuah ijtihad dan disampaikan oleh orang yang ahli dalam hukum syara', yang dalam hal ini disebut mujtahid. Hal ini sebelumnya juga ditegaskan oleh ibn al-Najjâr, bahwa seseorang yang bukan mujtahid tidak boleh mengeluarkan fatwa (al-Najjâr 1993:4), demikian pula yang disampaikan oleh al-Sam'âni, bahwa salah satu syarat orang yang berfatwa itu harus mempunyai keahlian dalam berijtihad (al-Sam'âni 1998:133), dan al-Mahalli dan ibn al-Shalâh (w. 643 H) bahkan mewajibkan syarat-syarat yang berlaku bagi mujtahid juga harus dimiliki oleh mufti. Bahkan ibn al-Shalâh menegaskan bahwa tidak ada perbedaan antara mufti dan mujtahid, karena seorang mufti adalah juga seorang mujtahid (al-Mahalli 1996:139–42; al-Shalâh 2002:27). Namun perlu dikemukakan mujtahid yang mana yang boleh berfatwa, mengingat mujtahid juga punya tingkatan-tingkatan tersendiri. Hal ini akan dibahas tersendiri pada saat mengemukakan persyaratan-persyaratan mufti.

Berdasarkan uraian di atas, untuk merangkum definisi-definisi sebelumnya dapat dirumuskan pengertian fatwa sebagai berikut; yaitu jawaban yang diberikan oleh seorang mujtahid kepada orang yang bertanya tentang ketentuan hukum syara' berkenaan dengan persoalan yang sudah terjadi, dan untuk memberikan jawaban itu seorang mujtahid terlebih dahulu melakukan proses ijtihad dengan menggali ketentuan-ketentuan hukum yang terdapat dalam al-Qur`an dan Sunnah dan dalil-dalil hukum lainnya.

## BAGIAN KETIGA

### MUFTI DAN MUSTAFTI

#### A. Mufti

Mufti adalah seorang ulama yang berwenang melahirkan sebuah fatwa, karena ia merupakan panutan umat untuk urusan keagamaan, khususnya persoalan hukum Islam. Oleh karena itu sudah seharusnya pada diri mufti terhimpun kelebihan-kelebihan yang tidak dimiliki oleh orang kebanyakan, baik kelebihan dari sisi integritas ilmiah (*dhâbith*), maupun integritas moral (*‘adâlah*). Menurut ibn al-Hâjib, mufti adalah seorang ahli fiqh (*faqih*) yang akan melahirkan hukum-hukum fiqh berdasarkan ijtihad (Dhiwânî 1991:929–32; al-Hâjib 2004:29). Sedangkan al-Syâthibi mengatakan bahwa mufti menempati posisi Nabi SAW dalam menjelaskan hukum-hukum Allah SWT dan mengurus umat seperti khalifah-khalifah Nabi SAW (al-Syâthibi tth:245–46). Untuk mendudukkan seseorang menjadi mufti dan karena pentingnya eksistensi mufti bagi umat Islam, para ulama mencoba membahasnya dalam berbagai kitab. Pada dasarnya pembahasan tentang mufti ini berkisar tentang persyaratan-persyaratan yang harus dimiliki oleh seorang mufti sebelum melahirkan sebuah fatwa.

Menurut ibn al-Firkah dan al-Mahalli, seorang mufti harus memiliki persyaratan-persyaratan sebagai berikut (al-Firkah 1997:356; al-Mahalli 1996:139–42):

1. Menguasai bidang fiqh, baik ilmu ushul fiqh dan fiqh itu sendiri beserta perbedaan-perbedaan pendapat yang ada di dalamnya.
2. Menguasai secara sempurna dalil-dalil yang dipergunakan untuk melahirkan sebuah ijtihad. Menurut al-Qarâfi, apabila ia seorang alim yang tidak memenuhi persyaratan-persyaratan untuk berijtihad, maka ia boleh bertanya dan mengikuti fatwa seorang mujtahid. Tetapi sebaliknya, ketika ia mampu dan memenuhi

syarat untuk berjihad, ia tidak boleh bertaklid kepada orang lain. Hal ini berbeda dengan orang awam, di mana ia wajib bertaklid kepada orang lain dalam masalah furu' (cabang), tidak dalam bidang ushuluddin (dasar-dasar agama) (al-Qarâfi 2004:348).

3. Memiliki pengetahuan yang dibutuhkan untuk menetapkan hukum, seperti ilmu bahasa Arab.
4. Memiliki pengetahuan tentang tokoh-tokoh yang meriwayatkan hadis Nabi SAW (*'ilm rijâl al-hadîts*).
5. Menguasai tafsir ayat-ayat hukum berkenaan dengan tema yang dibicarakan.
6. Mengetahui hadis-hadis hukum berkenaan dengan tema yang dibicarakan.

Sedangkan menurut al-Syîrâzi, syarat-syarat mufti itu adalah (al-Syîrâzi 1988:1033–35):

1. Mengetahui dalil-dalil dan metode-metode penetapan hukum, seperti al-Qur`an, Sunnah, Ijma', Qiyas, dan lain-lain. Pengetahuan tentang al-Qur`an meliputi ayat-ayat hukum berkenaan dengan ketentuan halal-dan haram. Adapun pengetahuan tentang Sunnah di antaranya tentang jalur-jalur periwayatan sebuah hadis, ulama-ulama yang menerima dan menolak hadis tersebut beserta alasannya, hadis-hadis yang shahih dan yang tidak shahih, dan pendapat tokoh-tokoh perawi hadis tentang hadis yang diriwayatkannya. Tokoh-tokoh itu misalnya Ahmad, al-Bukhâri, Muslim, al-Dâruquthni, Abû Dâwûd, dan sebagainya. Seorang mufti boleh berpegang kepada pendapat mereka karena mereka lebih mengetahui nilai hadis yang mereka riwayatkan. Adapun pengetahuan tentang Ijma' di antaranya tentang ijma' yang pernah ada pada masa-masa sebelumnya. Sedangkan pada Qiyas, di antaranya mengetahui tentang *'illat* (alasan ditetapkannya) hukum dan *masâlik al-'illat* (tatacara mencari *'illat*). Setiap perintah dan larangan mempunyai alasan logis dan tujuan masing-masing. Sebagian daripadanya disebutkan langsung di dalam al-Qur'an atau hadis,

sebagian lagi diisyaratkan saja dan adapula yang harus direnungkan dan dipikirkan terlebih dahulu. Jumhur ulama berpendapat bahwa alasan logis tersebut selalu ada, akan tetapi ada yang tidak terjangkau oleh akal manusia sampai saat ini, seperti alasan logis untuk berbagai ketentuan dalam bidang ibadah. Alasan logis inilah yang dinamakan ‘*illat* (kausa efektif) atau *manâth al-hukm* (poros hukum).

Adapun *masâlik al-‘illat* (tatacara mencari ‘*illat*) ulama ushul fiqh telah mengemukakan beberapa cara untuk mencari *illat*, akan tetapi pada prinsipnya dapat dikategorikan kepada tiga macam, yaitu melalui nash (al-Qur`an dan sunnah), melalui penalaran logis (akal) yang disebut dengan *illat mustanbathah/ghair al-manshûshah* dan melalui *ijmâ’*. *Illat manshûshah* maksudnya apabila nash, baik al-Qur`an maupun hadis telah menunjuk bahwa *illat* hukumnya adalah sifat yang disebut oleh nash itu sendiri. Sedangkan *illat mustanbathah/ghair al-manshûshah* adalah apabila nash tidak menunjuk dengan tegas bahwa *illat* hukumnya adalah sifat yang tersebut dalam nash itu. **Pertama**; menggunakan nash atau *manshûshah*. Cara menemukan *illat* melalui nash adalah apabila nash itu sendiri telah menyebutkan langsung *illat* pensyariatan suatu hukum. Cara ini dapat dibagi kepada tiga macam, yaitu *dalâlah sharahah qath’iyah*, *dalâlah sharahah zhanniyah* dan *dalâlah al-imâ’*. **Kedua**; sekiranya *illat* tidak diperoleh dengan salah satu yang telah dikemukakan di atas, maka para ulama membolehkan penggunaan penalaran logis untuk menentukan apa kira-kira yang menjadi alasan kuat pensyariatan suatu ketentuan hukum. Penentuan *illat* dalam bentuk ini dapat dikemukakan dengan cara *al-sibr wa al-taqûsim*, *munâsabah*, *tahqîq al-manâth*, *tanqîh al-manâth*, *al-thard*, *al-syabah*, *al-daurân* dan *ilghâ` al-fâriq*. **Ketiga**; melalui *ijmâ’*. Metode penemuan *illat* dengan *ijma’* ini maksudnya adalah telah terjadi kesepakatan mujtahid pada waktu tertentu untuk menetapkan *illat* hukum bagi suatu kasus. Berdasarkan praktek yang

berkembang di kalangan ulama ushul fiqh, sesuatu yang sudah disepakati dapat dijadikan sebagai alasan (hujjah) untuk menentukan *illat* suatu hukum dengan melihat sifat atau keadaan yang mempunyai pengaruh terhadap penetapan hukum tersebut. Contohnya adalah jika seorang perempuan mempunyai dua orang saudara laki-laki --salah satunya saudara kandung dan yang lainnya saudara seayah- maka saudara laki-laki kandung lebih utama (diprioritaskan) dalam soal wali nikah. *Illat*nya ialah karena saudara laki-laki kandung lebih utama dari saudara laki-laki seayah dalam hak penerimaan waris. Jika dalam soal waris saudara kandung lebih utama dari saudara seayah adalah karena kedekatan pertalian persaudaraan, dan ia merupakan *illat* yang membawa pengaruh langsung dalam soal waris. (Beik 1969:323–26; al-Sa'dy 1987:444; al-Qarâfi 2004:390–91; Syalabi 1986:38–45; Zaidan 1977:147–218)

2. Memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab, baik ilmu nahwu dan sharf, dan struktur bahasa yang dipergunakan dalam al-Qur'an dan Hadis. Misalnya hakikat dan majaz, 'amm dan khas, mujmal dan mubayyan, muthlaq dan muqayyad, manthuq dan mafhum, dan lain-lain. Pengetahuan tentang ini diperlukan karena Allah SWT dan Rasul-Nya membuat ketentuan-ketentuan hukum dengan memakai struktur bahasa seperti di atas. Apabila hal itu tidak dipahami tentu seseorang tidak dapat memahami apa yang dimaksud oleh Allah SWT dan Rasul-Nya apalagi mengamalkannya.
3. Memiliki pengetahuan tentang urutan dalil-dalil hukum Islam.
4. Seorang mufti mesti memiliki sifat *tsiqah* (dapat dipercaya), sehingga diyakini ia tidak akan mempermudah-mudah penetapan suatu hukum. Syarat ini lebih mengedepankan integritas moral seorang mufti, dan al-Sam'âni mempertegas syarat ini dengan memasukkan sifat *'adâlah* (memiliki moral yang tinggi) sebagai suatu kemestian bagi seorang mufti (al-Sam'âni 1998:133).

Memperhatikan persyaratan-persyaratan di atas, yang dapat

dipahami sebagai persyaratan ilmiah yang harus dimiliki oleh seorang mufti, dapat disimpulkan bahwa mufti mestilah seorang mujtahid. Hal ini didasari oleh pemikiran bahwa pekerjaan menjadi mufti bukan sesuatu yang mudah, tetapi merupakan aktifitas serius dan bertanggungjawab, baik kepada Allah SWT maupun kepada umat. Oleh itu benar apa yang dikatakan oleh al-Syâthibi bahwa seorang mufti seperti menempati posisi Nabi SAW, dan tentunya yang berhak menjadi mufti tentunya ulama-ulama yang sudah memenuhi kriteria-kriteria seorang mujtahid.

Sehubungan dengan persyaratan mufti yang mesti memiliki kemampuan sebagai seorang mujtahid, maka persyaratan-persyaratan mujtahid itu tidak jauh berbeda dengan persyaratan mufti. Hal ini sebagaimana terlihat dalam persyaratan mujtahid yang dikemukakan oleh al-Syinqithi (w. 1393 H), bahwa seorang mujtahid mesti memiliki kemampuan ilmiah berupa: *Pertama*, memiliki ilmu yang cukup untuk menetapkan hukum, dalam hal ini ia harus menguasai al-Qur`an, Sunnah, ijma', qiyas, istishab, dan lain sebagainya. Lebih jauh ia juga harus mengetahui mana di antara dalil-dalil tersebut yang lebih kuat ketika terjadi pertentangan (*ta'ârudh*). *Kedua*, mengetahui tentang nasikh dan mansukh serta tempat-tempat ijma' dan perbedaan pendapat yang terjadi di seputar ijma' tersebut. *Ketiga*, punya kemampuan dalam ilmu hadis, sehingga ia mampu memberikan penilaian terhadap hadis mana yang boleh dipakai dalam berhujjah. *Keempat*, menguasai bahasa Arab berikut dengan tata bahasanya. Sementara untuk syarat '*adâlah* (memiliki integritas moral yang tinggi), tidaklah dijadikan syarat untuk menjadi seorang mujtahid (al-Syinqithi tth:370).

Sedangkan Zakîy al-Dîn Sya'bân (1964:408), selain menambahkan persyaratan mujtahid, juga mengatakan bahwa penguasaan terhadap al-Qur`an tidak harus secara keseluruhannya, tetapi cukup mengetahui ayat-ayat hukum saja yang jumlahnya diperkirakan sekitar lima ratus ayat. Sedangkan ia menambahkan dua syarat lagi, yaitu penguasaan terhadap ilmu ushul fiqh dan

memahami *maqâshid al-syarî'ah* (Sya'bân 1964:412–13). Amin Suma menyimpulkan perbedaan pendapat ulama tentang jumlah ayat-ayat hukum dalam al-Qur`an. Menurutny, ada ulama yang menyebutkan jumlah ayat hukum hanya 150 ayat seperti dikemukakan oleh Thanthawi Jawhari; ada pula yang menyatakan 200 ayat seperti dikemukakan oleh Ahmad Amin; 400 ayat menurut ibn al-‘Arabi; 228 ayat menurut perhitungan ‘Abd al-Wahhâb Khallâf; 500 ayat menurut al-Ghazâlî (w. 505 H), al-Râzi (w. 639 H), ibn al-Jazza`i al-Kalbi, dan ibn Qudâmah (w. 290 H); 900 ayat menurut Abû Yûsuf (w. 183 H), dan 1110 ayat menurut ibn al-Mubarak (w. 181 H). Lebih jelas tentang perbedaan menghitung ayat-ayat ahkam dalam al-Qur`an dan alasannya (Summa 2002:31–59).

Dari persyaratan mujtahid yang dikemukakan di atas, sepertinya memang tidak berbeda dengan persyaratan mufti. Yang membedakannya hanya terletak pada sifat ‘*adâlah* (integritas moral yang tinggi), dan sifat itu suatu kemestian yang harus dimiliki oleh seorang mufti, di samping persyaratan kepribadian lainnya.

Persyaratan mufti, sebagaimana dikemukakan di atas, baru sebatas kemampuan ilmiah yang mesti dimiliki oleh mufti. Dengan memiliki kemampuan ilmiah seperti itu seorang mufti dibolehkan memberikan fatwa. Akan tetapi di sisi lain, mufti juga mesti memiliki syarat yang berhubungan dengan kepribadiannya.

Muhammad Abû Zahrah dan al-Qarâdhâwi, mengutip dari Ahmad ibn Hanbal, mengemukakan ada lima syarat yang berhubungan dengan kepribadian itu, yaitu (al-Najjâr 1993:550; al-Qarâdhâwi 1988:35–36; Zahrah tth:401):

1. Memiliki niat baik, karena tanpa niat baik tidak akan ada cahaya pada diri dan ucapannya. Sementara menurut al-Syîrâzi, seorang mufti mesti memiliki sifat *tsiqqah* (kepribadian yang mulia lagi terpercaya), agar ia tidak mempermudah-mudah dalam memberikan jawaban hukum (al-Asyqar 1976:61–62; al-Syîrâzi 1988:1035). Di samping itu dengan memiliki niat yang tulus, seorang mufti akan berlaku adil dalam fatwanya, baik kepada

musuh maupun kepada karib kerabatnya. Fatwa yang dikeluarkan selalu dengan pertimbangan kemaslahatan (al-Asyqar 1976:63). Inilah yang diistilahkan oleh al-Qarâdhâwi dengan memiliki ketakwaan dan akhlak yang mulia (al-Qarâdhâwi 1988:43).

2. Memiliki sifat santun, wibawa, dan pembawaan yang tenang. Dalam ungkapan lain Sulaimân al-Asyqar mengatakan bahwa mufti mesti menjaga tingkah lakunya, seperti konsisten dalam menjalankan ajaran agama. Perbuatan dan perkataannya akan dijadikan panutan oleh umat sekaligus memperjelas apa yang dia fatwakan. Oleh karena itu seyogyanyalah seorang mufti mengamalkan terlebih dahulu apa yang ia fatwakan. Selain itu ia juga mesti menjaga penampilannya, baik dalam hal berpakaian, menjaga kebersihan, selalu menutup aurat, menjauhi memakai sutera, emas, dan perak, serta menjauhi kebiasaan-kebiasaan orang kafir dalam berpakaian. Yang terpenting lagi suatu kepatutan bagi mufti untuk beramal dengan fatwanya (al-Asyqar 1976:60–61).
3. Bersikap tegar dalam menangani dan mengetahui masalah yang dihadapinya.
4. Berkecukupan dalam materi, karena jika tidak mencukupi dalam materi maka orang akan mengabaikan fatwanya.
5. Mengenal kondisi orang yang bertanya kepadanya. Dalam hal ini al-Qarâdhâwi menambahkan tidak selayaknya seorang mufti memberikan fatwa sementara ia tidak mengetahui kondisi masyarakat sekitarnya dan tidak bisa merasakan kesulitan yang mereka alami (al-Qarâdhâwi 1988:32). Sulaimân Muhammad al-Asyqar mengatakan bahwa mufti bagi umat sama halnya dengan dokter terhadap pasiennya. Ia akan menjelaskan banyak hal kepada pasiennya agar si pasien bisa sembuh. Hal-hal yang bersifat privasi si pasien akan dijaga oleh dokter. Oleh karena itu sejatinyalah seorang mufti bersikap bagaikan dokter bagi pasiennya. Untuk mengenal orang yang bertanya kepadanya, seorang mufti, menurut Sulaimân al-Asyqar perlu

memperhatikan lima adab; *pertama*, ia harus menjaga kerahasiaan si penanya (mustafti); *Kedua*, mengetahui tingkat kesanggupan mustafti dalam mencerna dan memahami apa yang disampaikannya; *ketiga*, memberikan penjelasan tambahan ketika hal itu dibutuhkan; *keempat*, tidak memberikan jawaban apabila hal itu dipandang tidak perlu; dan *kelima*, memberikan pilihan yang mudah dan pertengahan kepada mustafti apabila terdapat beberapa jawaban alternatif (al-Asyqar 1976:65–70).

Dari beberapa persyaratan mufti di atas, Amir Syarifuddin (1999:431) menyimpulkan kepada empat macam, yaitu:

1. Syarat umum; di mana mufti harus seorang muslim yang sudah mukallaf, dewasa, dan sempurna akal nya. Hal ini karena ia akan menyampaikan hal-hal yang berkenaan dengan hukum syara' dan pelaksanaannya.
2. Syarat keilmuan; yaitu bahwa ia ahli dan mempunyai kemampuan untuk berijtihad. Untuk itu ia harus memiliki syarat-syarat sebagaimana syarat yang berlaku bagi seorang mujtahid, antara lain mengetahui secara baik dalil-dalil *sam'i* (baca; al-Qur`an dan Hadis) dan mengetahui secara baik dalil-dalil *akli* (baca; ijma', qiyas, istihsan, maslahah al-mursalah, 'urf, dan lain-lain).
3. Syarat kepribadian; yaitu adil dan terpercaya. Dua persyaratan ini dituntut dari seorang mufti karena ia secara langsung akan menjadi ikutan bagi umat dalam beragama. Dua syarat ini bahkan tidak dituntut dari seseorang mujtahid karena tugasnya hanya meneliti dan menggali hukum syara', dan tentunya syarat ini sangat diperlukan bagi seorang mufti. Sulaimân al-Asyqar (1976:60–64) menyebutkan di antara syarat kepribadian itu yaitu; *pertama*, menjaga penampilannya, baik dari segi berpakaian, kesucian, kebersihan, selalu menutup aurat, menjauhi memakai emas, perak, dan sutera, dan menjauhi menyerupai pakaian orang kafir; *kedua*, menjaga tingkah lakunya, seperti konsisten dalam menjalankan ajaran agama dan berkata-kata sesuai dengan timbangan syara. Perkataan dan

perbuatannya akan dijadikan ukuran oleh masyarakat dan sekaligus memperjelas apa yang ia fatwakan. Oleh karena itu seyogyanya seorang mufti mengamalkan apa yang ia fatwakan; *ketiga*, mufti mesti mempunyai niat yang tulus karena ia adalah pewaris Nabi SAW dalam menjelaskan hukum syara'. Di samping itu, sebagai ulama ia harus menyempurnakan janji kepada Allah SWT untuk menyampaikan yang benar kepada umat dan sekali-kali tidak menyembunyikannya; *keempat*, mufti sepatutnya beramal dengan fatwanya, sehingga perkataan dan perbuatannya tidak bertentangan; *kelima*, seorang mufti tidak sepatutnya mengeluarkan fatwa di saat jiwanya tidak stabil, misalnya dalam keadaan marah, bersedih, terlalu gembira, mengantuk, lapar, sedang sakit, dan sebagainya (al-Harrânîy 1397:34; al-Shalâh 2002:133); *keenam*, seorang mufti mesti mengedepankan sikap adil walaupun kepada orang yang dibencinya. Pertimbangannya dalam memberi fatwa hanya satu, yaitu menghasilkan kemaslahatan; *ketujuh*, seorang mufti harus selalu berharap kepada Allah SWT agar Allah SWT memberi kekuatan kepadanya, mengilhamkan dan memperlihatkan kebenaran kepadanya.

4. Syarat pelengkap dalam kedudukannya sebagai ulama panutan, dalam hal ini sebagaimana yang telah dikemukakan di atas oleh Ahmad ibn Hanbal.

Sehubungan dengan persyaratan ilmiah seorang mufti yang harus sama dengan mujtahid, tentunya tingkatan mufti juga sama dengan tingkatan mujtahid. Wahbah al-Zuhaili, setelah membaca karangan ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, al-Nawâwi, dan 'Abd al-Wahhâb Khallâf, menyimpulkan tingkatan-tingkatan mujtahid itu sebagai berikut (al-Zuhailiy 1986:1079–81):

a. *Mujtahid Mustaqil* (المجتهد المستقل)

Yaitu seorang ulama yang telah menciptakan metodologi istibath sendiri dalam menetapkan hukum, dan ia berijtihad dan menetapkan hukum berdasarkan metodologi yang ia ciptakan itu.

Walaupun untuk zaman ini, sebagaimana diriwayatkan dari al-Suyuthi, bahwa keberadaan mujtahid sekaliber ini sudah tidak ditemukan, tetapi bukan berarti tidak mungkin. Amir Syarifudin, sebagaimana dinukilkannya dari Abû Zahrah, mengistilahkannya dengan *mujtahid fi al-hukm al-syar'i* (mujtahid dalam hukum syara'). Mujtahid pada tingkat ini adalah mujtahid yang sempurna (*al-kâmil*), karena ia langsung menggali, menemukan, dan mengeluarkan hukum langsung dari al-Qur'an dan Sunnah, misalnya Sa'id ibn Musayyab, Ibrâhîm al-Nakha'i, Abû Hanîfah, Mâlik, al-Syâfi'i, Ahmad ibn Hanbal, al-Auzâ'iy, al-Laits ibn Sa'ad, Sufyân al-Tsauri, dan lainnya (Syarifuddin 1999:274). Dalam hubungannya dengan mufti, tentu saja mufti dalam tingkatan ini merupakan mufti yang paling sempurna, karena ia sendiri yang meneliti, menggali dan menemukan hukum dari metode yang diciptakannya sendiri.

b. *Mujtahid Muthlaq Ghair al-Mustaqil* (مجتهد المطلق غير المستقل)

Yaitu seorang ulama yang mempelajari metodologi ijtihad yang diciptakan oleh imam mazhabnya (*mujtahid mustaqil*), dan ia berijtihad sesuai dengan metodologi tersebut. Mujtahid pada tingkat ini tidak disebut sebagai seseorang yang bertaklid kepada imam mazhabnya, karena yang ia pergunakan hanya metodologi imamnya. Oleh karena itu bisa saja ijtihadnya berbeda dengan ijtihad imamnya. Adapun Amir Syarifuddin memberikan istilah untuk mujtahid pada tingkat ini dengan sebutan *mujtahid muntasib* (Syarifuddin 1999:275). Contoh mujtahid pada tingkat ini adalah Abû Yûsuf, Muhammad ibn Hasan, dan Zufar dalam mazhab Hanafi; ibn al-Qâsim dan Asyhab dari mazhab Mâliki; dan al-Bûthîy, al-Za'farânîy, dan al-Mâzîy dalam mazhab Syâfi'i. Dihubungkan dengan tingkatan mufti, maka mufti pada tingkat ini dapat disebut sebagai *mufti mujtahid muntasib/mufti mujtahid muthlaq ghair al-mustaqil*.

c. *Mujtahid Muqayyad atau Mujtahid Takhrîj* (مجتهد المقيد او مجتهد التخريج)

Yaitu seorang mujtahid yang mengikatkan diri kepada imam mazhabnya. Menurut Amir Syarifuddin, mujtahid pada peringkat ini mempunyai ilmu yang luas tentang mazhabnya sehingga memungkinkan untuk mengeluarkan hukum (mentakhrij) hukum dengan cara menghubungkannya kepada apa yang telah digariskan oleh imam mazhabnya. Ijtihadnya terbatas pada usaha mengistinbathkan hukum untuk masalah yang belum ditetapkan oleh imamnya dengan mengikuti kaidah dan metode ijtihad yang telah dirumuskan oleh imamnya tersebut. Walaupun dalam hal ini mujtahid tersebut berhasil menetapkan hukum sebagai temuannya, namun ia tetap menisbahkan hukum yang ditetapkannya itu kepada imamnya, sehingga pemikiran imamnya semakin berkembang dan meluas (Syarifuddin 1999:275–76). Dalam hubungannya dengan tingkatan mufti, maka mufti dalam tingkatan ini dapat disebut sebagai *mufti mujtahid muqayyad* atau *mufti mujtahid takhrîj*.

d. *Mujtahid Tarjih* (مجتهد الترجيح)

Yaitu mujtahid yang menguasai pendapat-pendapat imam mazhabnya dan dalil-dalil ditetapkannya hukum tersebut. Ia mampu untuk menggambarkan dan menguraikan pendapat-pendapat yang ada dalam mazhabnya, baik pendapat imam mazhabnya maupun pendapat murid-murid dari imamnya. Oleh karena itu mungkin baginya untuk melakukan tarjih (menguatkan) pendapat imamnya atas pendapat-pendapat mazhab lainnya, termasuk menguatkan pendapat imamnya dari pendapat-pendapat lain yang berkembang dalam mazhabnya. Amir Syarifuddin, sebagaimana dinukilkan dari ibn al-Subki, mengistilahkan dengan mujtahid fatwa. Hal ini karena yang akan difatwakan oleh mujtahid tarjih ini bukan hasil ijtihadnya sendiri, tetapi hasil tarjih yang dilakukannya dari beberapa pendapat yang telah berkembang dalam mazhabnya (Syarifuddin 1999:276). Adapun untuk tingkatan mufti, dapat disebut dengan *mufti mujtahid tarjih*.

e. *Mujtahid Futyâ atau Fatwâ* (مجتهد الفتيا)

Yaitu seorang mujtahid yang menghafal secara detail

pendapat-pendapat yang ada dalam mazhabnya, baik pendapat-pendapat yang jelas maupun yang diragukan. Tetapi ia memiliki kelemahan untuk menetapkan hukum sendiri dengan dalil-dalilnya, atau sulit untuk menguraikan perbandingan-perbandingan hukum yang dihasilkan oleh imamnya dengan kondisi baru yang dihadapi. Dengan demikian ia hanya mampu menfatwakan apa yang sudah ada dalam mazhabnya tetapi tidak mempunyai kemampuan untuk mengembangkan hukum tersebut kepada persoalan-persoalan lain yang tidak terdapat dalam teks-teks dari imamnya. Oleh karena itu sebutan untuk mufti dalam tingkatan ini adalah *mufti mujtahid futyâ* atau *fatwâ*.

Menurut al-Harrânîy (w. 695 H), tingkatan mujtahid itu ada empat, yaitu; *pertama*, mujtahid muthlaq; *kedua*, mujtahid pada mazhab imamnya atau mazhab imam yang lain; *ketiga*, mujtahid dalam berbagai macam bidang keilmuan; dan *keempat*, mujtahid pada satu bidang ilmu saja (al-Harrânîy 1397:16–24). Adapun menurut ibn al-Jauziy (w. 597 H) terdapat enam tingkatan mujtahid/mufti yaitu; *pertama*, mujtahid/mufti mustaqil; *kedua*, mujtahid/mufti muntasib; *ketiga*, mujtahid/mufti muqayyad; *keempat*, mujtahid/mufti huffâzh mazhab imamnya dan mampu berdalil dan mengqiyaskan kepada mazhab imamnya; *kelima*, mujtahid/mufti huffâzh mazhab imamnya tapi tidak mampu berdalil dan melakukan qiyas kepada mazhab imamnya; dan *keenam*, mufti muqallid, yaitu mengetahui pendapat dalam mazhab tertentu tapi tidak tahu dalil dari pendapat tersebut (al-Jauziy tth.:33).

Sementara itu, Amir Syarifuddin dalam bukunya *Ushul Fiqh*, menambahkan tiga tingkatan mujtahid lagi, selain dari yang telah disebutkan di atas, yaitu *mujtahid muwâzin*, golongan *huffâzh* dan golongan *muqallid*. *Mujtahid muwâzin* yaitu ulama yang tidak mempunyai kemampuan untuk mentarjih di antara beberapa pendapat mazhab, tetapi hanya sekedar membanding-bandingkan pendapat dalam mazhab kemudian berdalil dengan apa yang dianggapnya lebih tepat untuk diamalkan. Sedangkan golongan

*huffâzh* tidak melakukan kegiatan ijtihad dalam pengertian umum, tetapi mempunyai kemampuan untuk menghafal dan mengingat hukum-hukum yang telah ditemukan imam mujtahid terdahulu secara langsung dari nash (baca; teks imam mujtahid) atau apa yang ditemukan oleh mujtahid mazhab dengan mentakhrijnya dari pendapat imam mazhab. Di samping ia menghafal hukum yang telah ditetapkan, juga menghafal periwayatannya. Lebih lanjut Amir mengemukakan bahwa pendapat golongan *huffâzh* ini tidak punya kekuatan dari segi ijtihad, namun mempunyai kekuatan dari segi penghafalannya. Golongan ini mempunyai kekuatan dalam menukilkan periwayatan yang kuat dalam mazhab dan pendapat yang kuat dari hasil tarjih. Adapun golongan *muqallid* adalah kalangan umat yang tidak mempunyai kemampuan dalam ijtihad dan juga tidak punya kemampuan untuk mentakhrij pendapat imam serta tidak mengetahui dalil-dalil dari sebuah pendapat. Dalam beramal ia hanya mengikuti apa yang dikatakan imam mazhab, baik secara langsung atau menurut apa yang dikembangkan oleh pengikut mazhab (Syarifuddin 1999:276–77).

Sehubungan dengan tingkatan-tingkatan mujtahid di atas, timbul pertanyaan, mujtahid yang manakah yang dibolehkan untuk berijtihad dan sekaligus mengeluarkan fatwa? Hal ini sudah dibahas oleh ulama, sebagaimana disampaikan oleh Amir Syarifuddin. Menurut Salâm Madkûr, hanya mujtahid pada tiga tingkatan pertama yang dapat melakukan ijtihad [tentunya juga fatwa], sedangkan pada tingkatan di bawah itu hanya disebut sebagai *muqallid*. Sedangkan Abû Zahrah menempatkan lima tingkatan pertama sebagai jajaran mujtahid, tidak yang lain (Syarifuddin 1999:277–78).

Dari pendapat Salâm Madkûr di atas, terlihat bahwa ia lebih ketat dalam menempatkan seseorang untuk didudukkan dalam jajaran mujtahid. Sedangkan Abû Zahrah lebih memberikan peluang yang lebih besar untuk mengatakan seseorang mujtahid. Namun menurut pendapat penulis, agaknya apa yang dikatakan oleh Abû Zahrah lebih cocok untuk diamalkan pada saat ini.

Alasannya karena sulitnya menemukan ulama-ulama yang sekelas dengan *mujtahid mustaqil*, *mujtahid muqayyad ghair al-mustaqil/muntasib*, ataupun *mujtahid muqayyad/mujtahid mazhab*. Jika pendapat Salâm Madkûr dijadikan pegangan, maka bisa terjadi kekosongan aktifitas penetapan hukum, mengingat kemampuan seseorang di era modern ini lebih mengarah kepada tingkatan yang ada di bawahnya.

Dengan demikian, untuk mengeluarkan fatwa setidaknya seseorang mengetahui dan menguasai apa-apa yang ada di dalam berbagai kitab mazhab beserta dengan dalil-dalilnya. Pengetahuannya itulah nantinya yang akan ia sampaikan kepada si penanya (mustafti). Jika ia tidak mengetahuinya ia boleh menunjukkan kepada si penanya orang yang lebih tahu darinya. Karena hal itu juga merupakan bagian dari persyaratan kepribadian berupa sifat jujur dan amanah.

## **B. Mustafti, Kewajiban dan Adabnya**

Mustafti adalah orang awam tidak memiliki kemampuan untuk berijtihad. Ahmad ibn Hanbal mengatakan bahwa mustafti adalah setiap orang tidak memiliki kepatutan untuk berfatwa karena tidak memiliki bekal ilmu dalam masalah hukum syara` (al-Harrânîy 1397:68). Oleh karena itu salah satu cara yang dilakukan oleh mustafti untuk mengetahui masalah hukum syara' adalah dengan bertanya kepada orang yang lebih tahu, dalam hal ini adalah mujtahid.

Walaupun mustafti adalah orang yang tidak memiliki pengetahuan tentang hukum syara' dan harus bertanya dulu untuk mengetahuinya, namun mustafti juga harus memperhatikan syarat-syarat yang harus dipenuhinya sebelum bertanya, pada saat bertanya, dan sesudahnya. Al-Qarâdhâwi menyebutkan empat kewajiban mustafti itu sebagai berikut (al-Qarâdhâwi 1988:47–60):

1. Pertanyaan mustafti adalah tentang hal-hal yang sifatnya bermanfaat. Dalam hal ini al-Qarâdhâwi mengatakan bahwa yang pertama-tama dilakukan oleh mustafti ketika bertanya

adalah membuat pertanyaan sebaik mungkin, karena bagusya sebuah pertanyaan sudah merupakan sebagian dari ilmu. Lebih lanjut al-Qarâdhâwi mengatakan bahwa sepantasnyalah bagi mustafti untuk menanyakan sesuatu yang bermanfaat bagi dirinya atau orang lain berkenaan dengan persoalan yang sudah terjadi dan membutuhkan kepastian hukum. Oleh karena itu terhadap persoalan-persoalan yang tidak bermanfaat dan kasus yang belum terjadi tidak patut ditanyakan oleh mustafti. Di samping itu untuk menegaskan bahwa pertanyaannya akan membuahkan manfaat, Imam al-Bashriy al-Mu'taziliy sebelumnya sudah menyatakan bahwa seorang mustafti harus mengetahui dengan jelas bahwa mufti tempatnya menanyakan suatu persoalan itu adalah seorang mujtahid (Dhiwânî 1991:939; al-Harrânîy 1397:68; al-Jauziy n.d.:116). Hal ini dimaksudkan agar persoalan yang diajukannya mendapatkan jawaban yang benar dan berlandaskan kepada dalil-dalil syara' yang dapat dipertanggungjawabkan, walaupun menurut ibn al-Khadar seorang mustafti tidak pantas untuk menanyakan dalil-dalil tersebut dan kehujjahannya kepada seorang mufti, karena hal itu bagian dari adab mustafti (al-Harrânîy 1397:84; al-Khadar n.d.:495). Itulah sebabnya sebelum bertanya ia harus memastikan terlebih dahulu bahwa yang ditemuinya adalah seorang mujtahid, yang tentunya seseorang yang menguasai hukum Islam dan mampu berdalil dengan setiap ucapannya, di samping dipercayai apa yang dikatakannya. Mengetahui dalil dan metode istinbath seorang mufti tidak akan memberi manfaat kepada mustafti. Bagi mustafti, yang awam dengan hukum syara', ketentuannya adalah bertaklid kepada mufti tersebut tanpa harus tahu dalil-dalilnya (al-Hanbali 1990:1601). Akan tetapi jawaban dari sebuah pertanyaan yang diajukan kepada mujtahid diyakini akan bermanfaat bagi si penanya. Zakîy al-Dîn Sya'bân dan Wahbah al-Zuhayli (Sya'bân 1964:420–22; al-Zuhailiy 1986:1126–27), mengatakan tentang hukum taqlid ini terdapat perbedaan pendapat ulama yang dapat dirangkum

kepada tiga. *Pertama*; Ibn Hazm mengatakan bahwa setiap orang harus menjadi mujtahid, dan sebaliknya tidak boleh bertaqlid. *Kedua*; bertaqlid itu wajib sesudah era imam-imam mujtahid, oleh karena itu berijtihad tidak dibolehkan sesudah itu. *Ketiga*; pendapat yang mengatakan bahwa berijtihad itu bukanlah hal yang terlarang, bahkan dianjurkan bagi orang yang telah memenuhi persyaratan-persyaratan ijtihad serta beramal sesuai dengan hasil ijtihadnya. Sedangkan bagi orang yang tidak mempunyai kemampuan untuk berijtihad ia wajib untuk bertaqlid. Dan inilah pendapat yang lebih kuat menurut Sya'ban.

Bagi seorang mufti, apabila pertanyaan yang diajukan kepadanya dinilai tidak bermanfaat, maka seyogyanyalah ia memberikan jawaban yang bermanfaat bagi si penanya. Hal ini pernah dilakukan oleh Rasul SAW ketika ada sahabat yang menanyakan tentang bulan sabit, kenapa bulan sabit itu tipis seperti benang dan kemudian membesar menjadi purnama lalu mengecil lagi seperti semula. Lalu turun firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah ayat 189:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ  
 مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ  
 تُفْلِحُونَ

*"Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadat) haji; dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa, dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya, dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.*

Dari jawaban ini tergambar bahwa Allah SWT telah mengalihkan jawaban dari pertanyaan yang sebenarnya kepada jawaban tentang manfaat bulan sabit dalam konteks agama dan kehidupan. Inilah jawaban yang bermanfaat bagi mereka dari

sekedar menanyakan tentang penyebab kecilnya bulan sabit dan besarnya bulan purnama. Begitulah Allah SWT selalu memberikan jawaban yang bermanfaat terhadap pertanyaan-pertanyaan umat kepada Nabi SAW sekaligus menuntun mufti untuk senantiasa memberikan jawaban yang bermanfaat bagi orang yang bertanya kepadanya.

2. Mustafti adalah orang yang selalu bertakwa kepada Allah SWT dan tunduk kepada hati nuraninya. Hal ini dimaksudkan agar apa yang ditanyakannya tidak untuk maksud menghalalkan sesuatu yang menurut hati nuraninya haram. Oleh karena itu ia harus menyampaikan fakta yang sebenarnya dan realitas yang sesungguhnya tanpa menyembunyikan sesuatu apapun untuk mendapatkan jawaban dari mufti. Sebab ketika fakta dan realita yang diceritakan tidak sama dengan yang sesungguhnya, tentulah fatwa mufti akan keliru. Apabila mufti mesti melandasi fatwanya dengan niat yang baik, maka mustafti pun harus demikian. Itulah sebabnya pertanyaan harus didasarkan kepada ketakwaan dan hati nurani.

Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah mengatakan bahwa seorang mustafti boleh tidak beramal dengan fatwa seorang mufti jika ia ragu atau fatwa itu belum menenangkan jiwanya. Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah SAW, "*Istafti nafsaka wa in aftâka al-nâs wa aftâ`uka* (mintalah fatwa pada dirimu (hati nuranimu) meskipun orang-orang sudah sering berfatwa kepadamu) (al-Jauziyyah 2001:192). Hal ini menunjukkan bahwa hati nurani tidak akan mendustai seseorang, walaupun orang sering mendustakan hati nuraninya.

3. Mencerna dengan jelas setiap fatwa yang diterima. Hal ini dimaksudkan agar ia tidak memahami fatwa setengah-setengah sehingga akan keliru dalam mengamalkannya. Oleh karena itu ia harus mendengarkan dengan sungguh-sungguh dari awal sampai akhir sehingga mengetahui dengan jelas muatan fatwa secara

keseluruhan. Sebab bisa saja di awal jawabannya seorang mufti memberikan jawaban umum, tetapi di tengah atau di akhir fatwanya ia memberikan syarat atau batasan tertentu.

4. Selalu melandasi niatnya untuk menuntut ilmu sebagai kewajiban bagi seorang muslim. Adapun bertanya kepada seorang mufti merupakan salah satu sarana untuk menuntut ilmu, di samping sarana-sarana lainnya.

## **BAGIAN KEEMPAT**

### **SEJARAH FATWA DAN IJTIHAD**

Pertumbuhan dan perkembangan fatwa tidak dapat dilepaskan dari sejarah dan pertumbuhan ijtihad. Hal ini karena kedua aktifitas itu sama-sama dimulai pada masa Nabi SAW, walaupun dalam kenyataannya ijtihad dan fatwa Nabi SAW diperdebatkan di kalangan ulama. Perdebatan itu terkait dengan sebuah pertanyaan apakah Nabi SAW berijtihad atau hanya sebagai pembawa wahyu yang mana setiap perkataan dan perbuatannya didasarkan kepada wahyu. Akan tetapi terlepas dari perbedaan tersebut, realitanya memang ditemukan adanya ijtihad Nabi SAW atau ijtihad sahabatnya ketika ia masih hidup. Aktifitas fatwa dan ijtihad ini berlanjut ke periode sahabat, tabi'in, tabi' tabi'in, dan seterusnya sampai sekarang.

#### **A. Fatwa dan Ijtihad Periode Rasulullah SAW**

Sebagai pembawa risalah kenabian, tugas Rasulullah SAW mencakup semua aspek kehidupan manusia, baik dalam hal yang berhubungan dengan sang Khaliq (vertikal) maupun hubungan sesama manusia (horizontal). Di antara tugas Rasulullah SAW itu adalah memberikan ketentuan hukum terhadap manusia dengan cara dan alasan yang berlandaskan kepada ketentuan Allah SWT. Hal ini dapat dilihat pada beberapa ayat al-Qur'an yang membicarakan tugas Rasulullah SAW dari sisi menetapkan hukum. Ayat-ayat tentang hal ini dapat dilihat di antaranya pada surat al-Maidah ayat 48:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ

جَمِيعًا فَيُنزِّلُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

*“Dan Kami telah turunkan kepadamu al Qur`an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu...”*

Juga dalam surat al-Nisa` ayat 105;

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِبِينَ حَصِيمًا

*“Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat”.*

Begitu juga dalam surat al-Nisa` ayat 65;

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيْ أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

*“Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya”.*

Ayat-ayat di atas menggambarkan salah satu tugas Rasulullah SAW adalah memberikan keputusan hukum sesuai dengan tuntunan Allah SWT, dan dengan demikian posisi Rasulullah SAW dalam hal ini adalah sebagai hakim, pemberi nasehat, dan pemberi fatwa terhadap permasalahan umat yang dikemukakan kepadanya. Realitanya tugas itu dilaksanakan oleh Rasulullah SAW, baik dengan kata-kata, mencontohkan dalam bentuk perbuatan, atau mengakui perbuatan sahabat yang dilakukan di hadapannya.

Ijtihad dan fatwa Rasulullah SAW tentunya didasari oleh pemahamannya yang matang terhadap nash atau berdasarkan perantaraan wahyu secara langsung. Oleh karena itu ketika dihadapkan kepadanya kepadanya sebuah persoalan yang

membutuhkan jawaban hukum, maka untuk pertama kali ia akan menunggu datangnya wahyu. Namun ketika wahyu yang ditunggu tidak datang, maka ia akan berijtihad.

Ijtihad ataupun fatwa yang dilakukan oleh Rasul SAW dapat dicontohkan dengan beberapa hadis tentang itu. Misalnya hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dari ibn Abbâs tentang seseorang yang datang kepada beliau dan menanyakan tentang ibunya yang pernah bernazar untuk menunaikan ibadah haji tetapi tidak sempat menunaikannya karena wafat. Lalu Nabi SAW menjawab, “bagaimana kalau sekiranya ibumu mempunyai hutang? Apakah kamu akan membayarnya? Laki-laki itu menjawab, “ya, akan aku bayar”. Lalu Nabi SAW bersabda, “hutang kepada Allah SWT lebih utama untuk dibayarkan” (al-Bukhari 1422:18). Begitu juga hadis tentang pertanyaan ‘Umar ibn al-Khatab dalam persoalan mencium istri ketika sedang berpuasa. Pertanyaan ini dijawab oleh Nabi SAW dengan membandingkannya dengan berkumur-kumur ketika berpuasa, di mana berkumur-kumur itu tidak membatalkan puasa (al-Sajastaniy tth:311).

Memperhatikan ijtihad dan fatwa Rasul SAW di atas, dapat dipahami bahwa Rasul SAW telah mempergunakan metode qiyas dalam menetapkan hukum, dan metode ini dipakai selanjutnya oleh sahabat dan generasi-generasi ulama sampai sekarang.

Contoh lain yang dapat dikemukakan lagi adalah tentang ijtihad Rasul SAW ketika melihat petani-petani kurma di Madinah melakukan pencangkokan pohon kurma, dan untuk hal ini beliau melarang aktifitas itu. Tetapi kemudian petani-petani itu datang kepadanya dan mengadu bahwa hasil panen mereka menurun karena mengikuti larangan Nabi SAW. Lalu Nabi SAW berkata bahwa beliau manusia biasa yang bisa saja salah dalam menetapkan sesuatu. Begitu juga ketika beliau menghadapi tawanan perang Badar. Abu Bakar mengusulkan agar tawanan tersebut dibebaskan dengan cara menebus dirinya, sedangkan ‘Umar ibn Khatab mengusulkan agar seluruh tawanan itu dibunuh. Dari dua usulan itu Nabi SAW lebih memilih apa yang diusulkan oleh Abu Bakar dan

mengabaikan usulan Umar. Dan terbukti kemudian keputusan Nabi SAW salah dan mendapat teguran dari Allah SWT sebagaimana terdapat dalam surat al-Anfal ayat 67-68;

مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ  
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۖ لَوْلَا كُتِبَ ۖ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۖ

*“Tidak patut, bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. kamu menghendaki harta benda duniawiyah sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (67). Kalau Sekiranya tidak ada ketetapan yang telah terdahulu dari Allah, niscaya kamu ditimpa siksaan yang besar karena tebusan yang kamu ambil.(68)*

Jika dikaji lebih jauh, sebenarnya ijtihad dan fatwa Rasul SAW mempunyai nilai positif yang amat tinggi. Dalam hal ini Rasul mendidik sahabat-sahabatnya bagaimana menetapkan suatu hukum ketika nash tidak ditemukan tentang itu. Rasul SAW menetapkan hukum sendiri (ijtihad Rasul), walaupun ada sebagian ulama yang tidak mengakui adanya ijtihad Rasul karena tindak tanduk Nabi selalu diawasi oleh wahyu. Terlepas dari kontroversi ulama itu, dalam kenyataannya banyak hukum-hukum yang diatur dan ditetapkan sendiri oleh Nabi karena beliau adalah hakim dan pemegang otoritas tasyri’ pada zamannya. Hal ini seperti contoh di atas di mana beliau menetapkan hukum sendiri berkenaan dengan orang yang bernazar haji tetapi tidak sempat melaksanakannya karena wafat. Begitu juga tentang hukum mencimum istri pada bulan Ramadhan, yang dalam hal ini Rasul SAW mempergunakan metode analogi (qiyas).

Didikannya kepada sahabat-sahabatnya membuatnya percaya kepada keputusan hukum sahabat-sahabatnya, bahkan dia sering menyuruh sahabatnya untuk memutuskan hukum padahal beliau ada di sana, dan dalam kenyataannya belum ditemukan riwayat dimana Rasul membatalkan keputusan hukum sahabatnya.

Adapun ijtihad yang dilakukan oleh sahabatnya ketika tidak

di hadapannya dapat dilihat ketika beliau memerintahkan Ali ibn Abi Thalib untuk menjadi guru sekaligus qadhi di Yaman [setelah Mu'adz ibn Jabal], beliau memberikan petunjuk dan nasehat kepada Ali, “semoga Allah SWT menunjuki hatimu dan menetapkan perkataanmu. Jika ada dua orang yang berselisih janganlah perkara itu diputuskan sebelum mendengar kesaksian kedua pihak itu secara berimbang” (al-Qazwinî n.d:77). Begitu juga dengan pengutusan Mu'adz ibn Jabal sebelumnya, Nabi SAW juga bertanya bagaimana caranya memutuskan hukum jika tidak terdapat dalam al-Qur`an dan Sunnah? Lalu Mu'adz menjawab, “saya akan berijtihad dengan mempergunakan akalku”. Jawaban ini membuat Nabi SAW gembira dan mendoakan tindakan Mu'adz itu (al-Tirmidzi 1975:608).

Secara otomatis, pemegang otoritas hukum Islam pada zaman Nabi adalah beliau sendiri. Pelimpahan wewenang kepada sebagian sahabat bukan berarti adanya pelimpahan otoritas tasyri' karena dalam teorinya Nabi akan membetulkan setiap ijtihad sahabat yang keliru, walaupun itu jarang ditemui. Hal ini karena Nabi percaya dengan hasil didikannya.

Dengan demikian praktis sumber hukum yang berlaku pada zaman Nabi adalah al-Qur`an dan al-sunnah beliau, karena di antara pembagian al-sunnah ada di antaranya berupa *taqrir* atau ketetapan Nabi terhadap ijtihad yang dilakukan sahabatnya. Ketetapan itu bisa berupa persetujuan Nabi secara langsung dan juga berupa diamnya Nabi dengan ijtihad yang dilakukan sahabat-sahabatnya. Jadi sejak awal Nabi SAW sudah mengajari sahabatnya berijtihad karena sepeninggalnya akan muncul masalah yang lebih rumit dan komplis yang tidak ditemui jawabannya secara eksplisit dalam al-Qur`an dan al-sunnah. Dalam kenyataannya apa yang telah dilakukan Nabi terhadap sahabat-sahabatnya sangat berguna dan berpengaruh besar dalam pengembangan hukum Islam berikutnya.

## **B. Ijtihad dan Fatwa Periode Sahabat (Masa Penafsiran dan Fatwa)**

Ijtihad dan fatwa periode ini diawali dengan wafatnya Nabi SAW pada tahun 11 H. Sejak saat ini sampai kepada masa Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân menjabat sebagai khalifah Bani Umaiyyah di Damaskus tahun 41 H, sebenarnya merupakan tahap awal dalam penafsiran-penafsiran nash dan tumbuhnya jiwa ijtihad yang sempurna karena permasalahan umat Islam semakin komplis seiring dengan luasnya wilayah Islam sehingga melahirkan fatwa-fatwa sebagai konsekwensi dari ijtihad.

Tindakan sahabat pada periode ini bukan hanya melestarikan apa yang telah ditetapkan oleh Nabi SAW, akan tetapi lebih jauh sahabat mempunyai peranan yang sangat penting artinya dalam mengembangkan hukum Islam ke berbagai wilayah Islam karena banyaknya timbul masalah baru yang tidak ada hukumnya dalam nash.

Para sahabat yang mempunyai ilmu yang sangat komprehensif dan memadai karena lama bergaul dengan Nabi SAW dan sering melihat dan mendengarkan bagaimana cara Nabi SAW dalam memutuskan suatu hukum, selalu menyikapi masalah hukum ini dengan merujuk kepada al-Qur`an dan Sunnah. Bahkan Nabi SAW membolehkan sahabatnya berijtihad di hadapannya dalam rangka memberikan didikan bagi sahabat-sahabatnya. Hal ini pernah ditanyakan oleh 'Amr ibn al-'Ash kepada Nabi SAW, "apakah saya akan berijtihad sementara engkau ada di sini?" Nabi SAW menjawab, "jika engkau benar akan mendapatkan dua pahala, dan jika salah engkau akan mendapatkan satu pahala".<sup>1</sup> Hal ini disebabkan oleh adanya persoalan hukum yang timbul dan tidak ditemukan jawabannya secara eksplisit dalam nash, tetapi secara implisit ditemukan dengan memahami kandungan ayat al-Qur`an dan hadis.

Sependinggal Rasulullah SAW, kepemimpinannya digantikan

---

<sup>1</sup>Shahih Muslim, juz 5, h. 131; Abu Dawud, *Sunan...*, *op.cit.*, juz III, h. 229

oleh Abu Bakar al-Shiddiq, setelah melalui perdebatan sengit dan melelahkan antara Muhajirin dan Anshar. Pada awal-awal kepemimpinan Abu Bakar situasi politik mengalami kekisruhan, sekurang-kurangnya ada tiga fenomena yang merangsang politik bergejolak waktu itu, yaitu munculnya fenomena umat Islam yang enggan membayar zakat, bahkan ada sebagian yang murtad sehingga fenomena ini dalam sejarah lebih dikenal dengan sebutan gerakan *riddah*. Ada dua indikasi yang menyebabkan keengganan membayar zakat, antara lain; kekikiran dan persepsi bahwa zakat hanya berlaku pada masa Rasul dan menganggap bahwa zakat adalah pajak yang dipaksakan.<sup>2</sup> Kedua, adanya fenomena sejumlah suku yang ingin melepaskan diri dari kekuasaan Islam dan menolak kepemimpinan Abu Bakar. Mereka beralasan bahwa kekuasaan Islam tidak sekuat dahulu (zaman Nabi) dan dengan adanya bantuan dari tentara Persia mereka lebih bersemangat untuk menentang Islam. Salah seorang pentolan pemberontak adalah al-Asy'asy Ibn Qais al-Kindi di daerah Hadhramaut (Shaban 1993:28–29), dan ketiga adalah fenomena munculnya nabi-nabi palsu. Abu Bakar dalam kapasitasnya sebagai pemimpin melakukan ijtihad dan fatwa dan memutuskan untuk memerangi mereka.

Dalam kurun waktu yang relatif singkat kekisruhan politik dapat segera diatasi, yang selanjutnya mengirim pasukannya untuk memperluas syiar dan wilayah Islam ke Irak, Syria, Persia, dan Bizantium. Namun sebelum usahanya tersebut menampakkan hasil, Abu Bakar meninggal dunia (Sou'yb 1989:15).

Kekhalifahan Abu Bakar digantikan oleh 'Umar ibn al-Khatib, dan 'Umar pun melanjutkan perluasan daerah kekuasaan Islam. Negeri-negeri taklukan semakin bertambah dan sejalan dengan misi penaklukan tersebut pengislaman penduduk neger

---

<sup>2</sup>Ada beberapa indikasi yang menyebabkan keengganan membayar zakat, antara lain; 1). Kekikiran. 2). Persepsi bahwa zakat hanya berlaku pada masa Rasul dan menganggap bahwa zakat adalah pajak yang dipaksakan. Lebih lengkap lihat A. Syalabi, *Op.cit.*, h. 231

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 (Hasjmi 1993:128).

Pada masa khalifah ‘Ustmân ibn ‘Affân usaha perluasan daerah kekuasaan terus dilanjutkan baik ke arah timur maupun ke arah barat. Dalam waktu yang hampir bersamaan timbul kelompok yang antipati terhadap Usman akibat tindakan-tindakannya kelihatan terlalu mementingkan keluarganya. Kelompok tersebut mulai menyusun rencana penggulingan khalifah dan pada klimaksnya menyebabkan kematian ‘Ustmân. Insiden ini menjadi sebab hancurnya sendi-sendi persatuan dan persaudaraan di antara umat Islam (Beik 1981:28–31).

Buntut dari pembunuhan ‘Ustmân membawa eksekusi pada suasana politik yang semakin kacau. Umat terpecah menjadi dua golongan; pertama mereka yang dendam atas terbunuhnya ‘Ustmân, kedua kelompok yang geram terhadap ‘Ustmân dan mereka membai’at ‘Ali ibn Abî Thâlib menjadi khalifah. Setelah Ali dibai’at untuk menjadi khalifah, muncul tuntutan untuk mengusut tragedi pembunuhan ‘Ustmân yang berbuntut dengan adanya pemberontakan-pemberontakan. Akibat dari perpecahan politik ini berpengaruh besar kepada ijtihad dan fatwa dalam hukum Islam dalam perkembangan selanjutnya. Hal ini disebabkan terjadinya silang pendapat dan penafsiran di antara kelompok-kelompok tersebut dalam memahami nash al-Qur`an dan hadis.

Pada sisi lain, perluasan wilayah Islam pada masa Ali bin Abi Thalib masih tetap dilanjutkan walaupun pemikiran dan aktifitas ‘Ali lebih terkonsentrasi kepada masalah politik dalam negeri. 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 ijtihad sahabat perlu mendapat penghargaan, karena merekalah generasi pertama yang mengajarkan ijtihad dan mempraktekkannya dalam menjawab tantangan-tantangan dalam masalah hukum Islam.

Apabila tasyri' dipahami sebagai suatu cara dan proses menetapkan suatu hukum bagi tindak-tanduk manusia dalam kehidupannya, maka tasyri' dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu *tayrî' ilahiyah* dan *tasyrî' wadh'iyah* (Khallâf tth:12). Mannâ' al-Qaththân (al-Qaththân 1992:14) tidak sependapat tentang adanya pengistilahan *tasyrî' wadh'iyah*, menurutnya istilah tasyrî' hanya mencakup aturan-aturan yang datang dari Allah semata berdasarkan wahyu. Tasyrî' tidak mencakup aturan atau perundang-undangan yang datang dari manusia .

Sebenarnya *tasyrî' wadh'iyah* pun jika ditilik dari sumber pengambilannya termasuk ke dalam *tasyrî' ilâhiyah*. Hal ini karena ia juga digali dari wahyu, tetapi jika dilihat dari usaha pengambilan dan pengembangannya, termasuk kepada *tasyrî' wadh'iyah*. Untuk itu patut diduga keras bahwa *tasyrî' wadh'iyah* tetap berlangsung sampai sekarang.

Berbeda dengan periode Rasul, yang mana kekuasaan/otoritas dalam fiqh 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 dalam fiqh dipegang oleh sahabat, dan sumber hukum yang dipakai tidak hanya terbatas pada nash, tapi lebih beragam sesuai dengan corak kondisi sosial yang melatarbelakanginya.

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 kecuali kalau diperkuat oleh seorang saksi. ‘Umar ibn al-Khatab juga meminta bukti jika suatu hadis yang disampaikan itu benar berasal dari Nabi, dan ‘Ali ibn Abi Thâlib 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 ibn ‘Abd al- ‘Azîz 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.

Pelaksanaan pembinaan fiqh, 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 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 pelbagai masalah yang tidak ada nashnya dengan berijtihad.

Ijtihad sahabat terkadang dilakukan sendiri-sendiri, seperti ‘Umar dalam kasus orang-orang muallaf. Muallaf mempunyai bagian dari zakat yang diambil dari muzakki (QS. 9: 60), kemudian bagian muallaf ini dihapuskan oleh Umar karena ia merasa bahwa keadaan negara sudah mantap dan stabil sehingga tidak perlu lagi membujuk orang untuk masuk Islam atau tetap kokoh dengan Islamnya. Di sisi lain sahabat juga berijtihad secara bersama-sama (musyawarah). Ijtihad seperti ini biasa dilakukan oleh Abu Bakar dan ‘Umar (al-Haq 1986:34–35). Artinya, *ra`yu* merupakan alternatif terbaik dalam memecahkan masalah-masalah yang terjadi. Misalnya masalah orang yang enggan mengeluarkan zakat. Abu Bakar berpendapat bahwa mereka harus diperangi, sedangkan Umar mengatakan mereka tidak harus diperangi karena mereka masih tetap muslim dan juga melaksanakan shalat (Beik 1981:115). Walaupun akhirnya diputuskan oleh Abu Bakar bahwa mereka harus diperangi. Demikian juga pada kasus seorang laki-laki yang dibunuh oleh ibu tirinya dengan dibantu oleh kawan-kawannya (pembunuh lebih dari satu). Umar merasa kebingungan dalam menghadapi masalah ini, lalu muncul Ali dengan *ra`yunya* dan berpendapat bahwa mereka harus dibunuh semuanya, sama halnya

dengan orang yang berserikat mencuri harus pula dipotong tangan seluruhnya (al-Sâ'is 1970:44).

Dengan terputusnya wahyu dan banyaknya kasus-kasus baru yang muncul, maka ijtihad sahabat sudah merupakan suatu keharusan. Contoh lain dari ijtihad (panafsiran nash) yang dilakukan oleh sahabat adalah masalah kewarisan. 'Ali ibn Abi Thâlib umpamanya, mengemukakan cara mengurangi nilai bagian secara proposional ketika jumlah bagian-bagian yang disebutkan dalam al-Qur'an melebihi satuannya ('*aul*). Ide 'Ali ini dapat dilihat dalam kasus *mimbariyah* yang mana ketika 'Ali berkhotbah di masjid, seorang jamaah menginterupsi khutbahnya dengan pertanyaan tentang bagaimana hak waris istri (yang ditentukan mendapat 1/8), bila suami meninggalkan dua anak perempuan (2/3), dan bapak (1/6). Tanpa berpikir panjang 'Ali langsung menjawab bahwa bagian istri (1/8) itu turun menjadi 1/9, dan ahli waris lainnya ikut berkurang secara proposional (Coulson 1987:28).

Kasus lain di masa Abu Bakar ialah seorang mayit yang meninggalkan dua orang nenek, yang satu dari garis keturunan ibu dan yang satu lagi dari garis ayah. Dalam hal ini Abu Bakar mengatakan bahwa semua harta peninggalan diwarisi oleh nenek dari pihak ibu. Alasannya karena tidak ada dalam nash yang menerangkan dengan tegas nenek sebagai ahli waris, nenek dari pihak ibu mungkin bisa dianggap sebagai ibu dari si mayit. Mendengar hal ini 'Abd al-Rahmân ibn Sahal menginterupsi. Ia mengatakan bahwa dalam putusan Abu Bakar itu orang yang dulunya mendapat warisan dari mayit sebagai keluarga dari garis laki-laki telah dikeluarkan begitu saja, sedangkan semua harta diberikan kepada orang yang sebelumnya tidak dapat bagian warisan dari si mayit. Mendengar hal itu Abu Bakar meninjau putusannya kembali lalu membagi semua harta peninggalan si mayit kepada kedua nenek tersebut (Coulson 1987:29).

Kasus lainnya yang terkenal dalam pembagian warisan adalah kasus *himariyah*. Si mayit meninggalkan seorang suami,

seorang ibu, dua orang saudara laki-laki sekandung dan dua orang saudara laki-laki seibu. ‘Umar, sebagaimana bagian-bagian dalam al-Qur`an memberi suami  $\frac{1}{2}$  (QS. 4: 12), ibu  $\frac{1}{6}$ , dan dua saudara laki-laki seibu  $\frac{2}{3}$ . Dengan pembagian ini maka harta sudah habis tanpa tersisa untuk saudara laki-laki kandung. Dua orang saudara laki-laki kandung ini memprotes karena telah dikeluarkan oleh dua orang saudara laki-laki seibu, dan mereka mengatakan paling tidak mereka mempunyai ibu yang sama dengan si mayit dan dengan demikian mempunyai hubungan kekeluargaan yang sama pula dengan dengan dua orang saudara laki-laki seibu. Protes mereka diterima oleh ‘Umar dan ia menetapkan bagian mereka  $\frac{1}{3}$ . Kasus ini dinamakan *himariyah* karena dua orang saudara laki-laki sekandung ini mengatakan, anggaplah ayah kami tidak masuk hitungan, anggaplah dia himar (Coulson 1987:29), artinya mereka lahir dari ibu yang sama yang tidak perlu dibeda-bedakan satu sama lain.

Dalam bidang perekonomian, seperti kasus tanah rampasan perang di Syam dan Irak, ‘Umar ibn al-Khatib sebagai khalifah waktu itu tidak membagikan  $\frac{4}{5}$  harta rampasan perang itu kepada tentaranya, sebagaimana aturan yang terdapat dalam QS al-Anfal ayat 41. Umar berpendapat bahwa masa depan umat Islam di negeri itu perlu mendapat perhatian. Lebih lanjut ‘Umar berpendapat, Islam sebagai agama *Rahmatan lil ‘alamin* tidak mungkin memerintahkan sikap sewenang-wenang tetapi selalu menekankan sikap adil dan kebersamaan serta kesejahteraan. Atas dasar pemikiran itu maka tanah rampasan perang harus dimanfaatkan untuk kepentingan dan kesejahteraan umat. Usman, ‘Ali, Mu’âdz dan Thalhah setuju dengan pendapat ‘Umar, namun ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Auf, Ammar ibn Yâsir, Bilâl ibn Rabâh menolak gagasan itu.

Penolakan Bilâl dan rekan-rekannya sangat beralasan karena memang demikianlah yang dipraktekkan oleh Nabi SAW, karena itu selama tiga hari ‘Umar tidak keluar dari rumahnya memikirkan tuntutan Bilâl dan kawan-kawannya. Dalam banyak riwayat

disebutkan bahwa selama tiga hari itu ‘Umar melakukan kontemplasi mengkaji ayat-ayat al-Qur`an dan beristikharah minta petunjuk kepada Allah SWT.

Pada hari ketiga ‘Umar mengadakan pertemuan dan mengajukan argumentasinya dengan mengemukakan QS al-Hasyr ayat 6-7. Ayat ini menjelaskan bahwa harta rampasan yang diperoleh tanpa peperangan tidak didistribusikan empat perlima untuk prajurit dan seperlima untuk kemaslahatan umum, tetapi dibagi-bagikan kepada orang yang disebutkan dalam ayat 8-9 dari surat al-Hasyr. Argumentasi ‘Umar ini akhirnya disetujui oleh para sahabat, termasuk mereka yang pada awalnya menentang putusan ini (al-Qaththân 1992:108–9).

Di bidang hukum kekeluargaan (perkawinan) juga timbul masalah menghadapi kasus seorang istri yang ditinggal mati suaminya sebelum melakukan hubungan suami istri, padahal maharnya belum ditentukan. Dalam hal ini ibn Mas’ûd berpendapat bahwa wanita itu berhak mengambil mahar seperti biasa (mahar mitsil) dari harta peninggalan suaminya. Kasus ini terjadi pada Barwâ` binti Wasyik al-Aslâmiyah. Akan tetapi ‘Ali ibn Abi Thâlib mengatakan bahwa ketentuan seperti ini merugikan salah satu pihak. Oleh karena itu menurut ‘Ali wanita tersebut tidak berhak mengambil mahar dari harta peninggalan suaminya sebelum terjadi hubungan suami istri. Dari sini tampak bahwa ‘Ali sebenarnya telah menggunakan metode qiyas, sebab dalam al-Qur`an tidak ada ketentuan tentang masalah ini. Yang ada hanya ketentuan wanita yang ditalaq oleh suaminya sebelum melakukan hubungan suami istri. Dalam hal ini ‘Ali mengqiyaskan ketentuan wanita yang ditinggal mati oleh suaminya sebelum bergaul dengan wanita yang ditalaq dalam keadaan yang sama (Sirri 1995:45).

Mengenai thalaq dan rujuk harus dengan saksi dihitung tiga dan thalaq tiga sekaligus, menurut Ibn Mas’ûd 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 (al-Sarkhisî 1993a:19). Pendapatnya ini pada era berikutnya dibantah oleh Abû Hanîfah, walaupun secara silsilah keguruan, ia adalah ulama yang banyak meniru gaya pemikiran hukum ibn Mas'ûd, 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' (al-Sarkhisî 1993a:19).

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 al-Khatab cukup berpengaruh dalam fatwa-fatwa yang dilahirkannya, dan dalam banyak hal terlihat persamaan pendapat antara 'Umar dan ibn Mas'ûd, termasuk dalam masalah thalaq tiga sekaligus. 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 (al-Kahlâni tth:171-73). Sedangkan ibn 'Abbâs 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 (al-Andalûsiy tth:46).

Walaupun sejalan dengan 'Umar, ibn Mas'ûd 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 (al-Sarkhisî 1993a:8).

Pemikiran ibn Mas'ûd ini agaknya sejalan dengan prinsip 'Umar ibn al-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 seenaknya. Metode ijtihad yang dipakainya pada akhirnya dikenal oleh ahli ushul belakangan dengan *sadd al-dzari'ah*.

Persoalan lain yang dihadapi di antaranya tentang 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 Abû Mûsâ al-Asy'ari dan ia berfatwa bahwa ia (suami) menjadi haram bagi perempuan tersebut. Karena tidak puas, akhirnya mereka datang dan bertanya kepada ibn Mas'ûd, dan ia berfatwa bahwa perempuan itu tetap halal bagi suaminya (al-Sarkhisî 1993b:136).

Ketika ibn Mas'ûd ditanya tentang penyebab haramnya istri ayah untuk dinikahi, ia berfatwa bahwa keharaman itu disebabkan oleh watha`, bukan akad. Sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah SWT bahwa salah satu muharramat nikah adalah istri ayah. Penyebab keharaman tersebut menurut ibn Mas'ûd hanya dengan semata-mata watha`, bukan karena akad nikahnya. Oleh karena itu dalam hal ini watha` itu dapat dilakukan dengan adanya sebab kepemilikan budak (al-Sarkhisî 1993c:205). Dengan demikian budak yang telah disetubuhi oleh ayah menjadi salah satu wanita

yang haram dinikahi.

Contoh lainnya adalah pendapat ‘Umar dan ibn Mas’ûd tentang iddah wanita hamil yang kematian suami adalah sampai melahirkan. Alasannya bahwa ketentuan iddah hamil adalah pengecualian dari iddah wafat. Sementara ‘Ali ibn Abi Thâlib dan ibn ‘Abbâs berpendapat bahwa terhadap wanita itu dipilih iddah yang lebih panjang dari keduanya (Mar`i 1976:85). Sementara dalam kasus lainnya seperti kasus *Umaratain*, di mana ‘Umar, ‘Utsmân, ibn Mas’ûd, dan Zaid ibn Tsâbit berpendapat bahwa ibu mendapatkan bagian sepertiga harta sisa setelah dibagikan kepada suami atau istri. Berbeda dengan ibn ‘Abbâs 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 (al-Jauziyah 2004:130–34; al-Sâyis tth:46–47).

Perbedaan-perbedaan yang terjadi di antara sahabat disebabkan oleh berbagai hal, diantaranya perbedaan dalam memahami al-Qur`an dan al-sunnah, juga karena al-sunnah pada masa itu belum dibukukan, sehingga mungkin ada hadis yang ada pada seseorang sahabat tetapi tidak ada pada sahabat lainnya. Sebab lainnya adalah karena situasi dan kondisi sosial masyarakat tidak sama antara satu daerah dengan daerah lainnya, di samping perbedaan kebutuhan dan kepentingan antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya.

Dari beberapa contoh kasus ijtihad para sahabat, ternyata mempunyai ciri penting yang membedakannya dengan kasus ijtihad sesudahnya, yaitu; pertama, ada kecenderungan para sahabat tidak memperbincangkan masalah teoritis, bahkan mereka lebih cenderung tidak membicarakan sesuatu yang belum terjadi yang sifatnya hipotesis; kedua, masih berkumpulnya para sahabat, sehingga memungkinkan untuk bermusyawarah. Hal ini terlihat pada masa kepemimpinan Abu Bakar dan ‘Umar (al-Sâyis tth:37); ketiga, pengambilan hukum lebih banyak didasarkan kepada kepekaan naluri pemahaman mereka selama berada bersama Rasul;

keempat, hasil ijtihad mereka tidak dipaksakan agar diterima oleh orang lain, kecuali pada kasus-kasus orang yang berperkara yang mana keputusan tersebut bersifat mengikat; kelima, tidak adanya rasa malu jika pendapatnya ada yang memprotes dengan dasar atau bukti yang lebih jelas (Mûsâ tth:36–37), dan keenam, adanya kesinambungan ijtihad tersebut dengan permusyawaratan kemudian berbentuk ijmak (Badran 1972:52–53).

Dengan demikian jelaslah bahwa kedudukan ijtihad pada masa sahabat sangat penting adanya, bahkan hasil ijtihad mereka menghasilkan tradisi yang dikenal dengan sebutan *qaul al-shahâbi*. Memang mereka tidak menghasilkan ijtihad yang sama kualitasnya sesuai dengan faktor yang melatarbelakanginya seperti perbedaan tingkat intelegensia mereka. Namun perlu diingat bahwa hasil ijtihad mereka mempunyai nilai ijtihad yang realistis, artinya sikap mereka yang toleransi dan terbuka untuk menerima kritikan.

Dapat disimpulkan bahwa bahwa kekuasaan dalam pembinaan fiqh pada masa sahabat dipegang oleh sahabat itu sendiri, sedangkan sumber hukum yang mereka pergunakan sudah mulai beragam sesuai dengan kapasitas intelektual mereka. Tetapi yang pasti adalah bahwa mereka selalu mendasari pendapat mereka dengan terlebih dahulu berpatokan kepada al-Qur`an dan al-sunnah. ‘Abd al-Wahhâb Khallâf mencatat bahwa sahabat-sahabat yang banyak terlibat dalam masalah ijtihad dan fatwa ini di Madinah adalah Abû Bakar Shiddîq (w. 13 H), ‘Umar ibn al-Khatâb (w. 23 H), ‘Utsmân ibn ‘Affân (w. 35 H), ‘Ali ibn Abî Thâlib (w. 40 H), Zaid ibn Tsâbit (w. 45 H), Ubay ibn Ka’ab (w. 22 H), ‘Abdullah ibn ‘Umar (w. 74 H), dan ‘Âisyah (57 H); di Makkah di antaranya ‘Abdullah ibn ‘Abbâs (w. 68 H), di Kufah ‘Abdullah ibn Mas’ûd (w. 32 H), di Bashrah Abû Mûsâ al-Asy’ary (w. 52 H); di Syam Mu’âdz ibn Jabal (w. 19 H), dan di Mesir ‘Abdullah ibn ‘Amr ibn al-‘Ash (w. 77 H) dan Qais ibn Abî Waqâs. Lebih jauh ‘Abd al-Wahhâb Khallâf memprediksi bahwa sahabat yang terlibat dalam ijtihad dan fatwa tidak kurang dari 130 orang (Khallâf tth:48).

Menurut ibn Hazm (w. 456 H/1064 M) dan 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. Adapun sahabat-sahabat yang tergolong banyak memberikan fatwa ada tujuh orang, yaitu ‘Umar ibn al-Khatab (w. 23 H), ‘Ali ibn Abî Thâlib (w. 40 H), ‘Abdullah ibn Mas’ûd (w. 32 H), ‘Âisyah binti Abû Bakar (w. 57 H), Zaid ibn Tsâbit (w. 45 H), ‘Abdullah ibn ‘Abbâs (w. 68 H), dan ‘Abdullah ibn ‘Umar (w. 74 H) (al-Jauziyyah 1423:18; al-Zhâhiriyy tth:92–94).

Sedangkan yang tergolong pertengahan dalam memberikan fatwa terdiri dari dua puluh orang, yaitu Ummu Salamah, Anas ibn Mâlik, Abû Sa’îd al-Khudri, Abû Hurairah, ‘Utsmân ibn ‘Affân (w. 35 H), ‘Abdullah ibn ‘Amr ibn al-‘Ash (w. 77 H), ‘Abdullah ibn Zubeir (w 75 H), Abû Mûsâ al-Asy’ari (w. 52 H), Sa’îd ibn Abî Waqâs, Salmân al-Fârisiy, Jâbir ibn ‘Abdillah, Mu’âdz ibn Jabal (w. 19 H), Abû Bakar Shiddîq (w. 13 H), Thalhah, Zubeir, ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Auf, ‘Imrân ibn Hashîn, Abû Bakrah, ‘Ubâdah ibn Shâmit, dan Mu’âwiyah ibn Abî Sufyân (al-Jauziyyah 1423:18–19; al-Zhâhiriyy tth:93).

Adapun sahabat yang sedikit dalam memberikan fatwa terdiri dari seratus tujuh belas orang, yaitu Abû Darda`, Abû al-Yasar, Abû Salâmah al-Makhzûmi, Abû ‘Ubaidah ibn al-Jarrâh, Sa’îd ibn Zaid, Hasan ibn ‘Ali ibn Abî Thâlib, Husein ibn ‘Ali ibn Abî Thâlib, Nu’mân ibn Basyir, Ubay ibn Ka’ab, Abû Ayyûb, Abû Thalhah, Abû Dzâr al-Ghifâri, Ummu ‘Âthiyah, Shafiyah Ummu al-Mukminîn, Hafshah Ummu al-Mukminîn, Ummu Habîbah Ummu al-Mukminîn, ‘Usâmah ibn Zaid, Ja’far ibn Abî Thâlib, al-Barrâ` ibn ‘Âzib, Qurzhah ibn Ka’ab, Abû ‘Ubaidillah al-Bashri, Nâfi’ Akhu Abî Bakrah, Miqdâd ibn Aswad, Abû al-Sanâbil, ibn Bi’kak, al-Jarûd al-‘Abdi, Lailâ binti Qâ`if, Abû Mahdzûrah, Abû Syuraih al-Ka’biy, Abû Barzah al-Aslâmiy, Asmâ` binti Abû Bakar Shiddîq, Ummu Syuraik al-‘Aulâ` binti Tuwait, Asyad ibn al-Hâdhir, al-Dhahâk ibn Qais, Habîb ibn Muslimah, ‘Abdullah ibn

Anîs, Hudzaifah ibn al-Yaman, Tsamâmah ibn Atsar, ‘Amr ibn Yâsir, ‘Amr ibn al-‘Âsh, Abû Fadiyah al-Juhâniy al-Salmiy, Ummu al-Dardâ` al-Kubrâ, al-Dhahah ibn Khalîfah al-Madiniy, al-Hikam ibn ‘Amr al-Ghifâri, Abshah ibn Sa’îd al-As’adiy, ‘Abdullah ibn Ja’far, ‘Auf ibn Mâlik, ‘Adiy ibn Hâtim, ‘Abdullah ibn Abî Aufiy, ‘Abdullah ibn Salam, ‘Amr ibn ‘Absah, ‘Utab ibn Asyad, ‘Utsman ibn Abi al-‘Ash, ‘Abdullah ibn Sarjis, ‘Abdullah ibn Ruwahah, ‘Aqil ibn Abi Thalib, ‘Aidz ibn ‘Amr Abu Qatadah, ‘Abdullah ibn Ma’mar al-‘Adawiy, Umair ibn Sa’id, ‘Abdullah ibn Abu Bakar Shiddiq, ‘Abd al-Rahman ibn Abu Bakar al-Shiddiq, ‘Atikah binti Zaid ibn ‘Amr, ‘Abdullah ibn ‘Auf al-Zuhriy, Sa’ad ibn Muadz, Abu Sunib, Sa’ad ibn ‘Ubadah, Qais ibn Sa’ad, ‘Abd al-Rahman ibn Sahl, Samrah ibn Jundub, Sahl binti Suhail, Abu Hudzaifah ibn ‘Utbah, Salmah ibn al-Akwa’, Zaid ibn Samrah, Hawriyah Ummul Mukminin, Hasan ibn Tsabit, Habib ibn ‘Adiy, Qudamah ibn Mazh’un, ‘Utsman ibn Mazh’un, Maimunah Ummul Mukminin, Malik ibn al-Huwairits, Abu Amamah al-Bahiliy, Muhammad ibn Muslimah, Habab ibn al-Irts, Khalid ibn al-Walid, Hamzah ibn al-‘Aish, Thariq ibn Syihab, Thahir ibn Rafi’, Rafi’ ibn Khadij, Fathimah binti Rasulillah SAW, Fathimah binti Qais, Hisyam ibn Hakim ibn Hizam, Abu Hakim ibn Hizam, Syurahbil ibn al-Samath, Ummu Sulaim, Dahiyah ibn Khalifah al-Kalbiy, Tsabut ibn Qais ibn Syamas, Tsauban Maula Rasulillah SAW, Suraqah al-Mughirah ibn Syu’bah, Buraidah ibn al-Hashib al-Aslamiy, Ruwaifi’ ibn Tsabit, Abu Hamidah Abu Asyad, Fashalah ibn ‘Ubaid, Mas’ud ibn Aus Bukhariy Badariy, Zainab binti Ummil Mukminin Ummu Salamah, ‘Utbah ibn Mas’ud, Bilal ibn Rabah, ibn al-Harits, Sayyar ibn Ruh, Abu Sa’id ibn al-Ma’aliy, ‘Abbas ibn Abd al-Muthallib, Basyar ibn Abi Artilah, Shuhaib ibn Sinan, Ummu Aiman, Ummu Yusuf, Ma’iz, dan al-Ghamidiyah (al-Jauziyyah 1423:19–22; al-Zhâhiriyy tth:93–94).

### **C. Ijtihad dan Fatwa pada Era Shighar al-Shahabat dan Tabi'in**

Pada pembahasan sebelumnya sudah dijelaskan bagaimana kondisi ijtihad dan fatwa pada masa sahabat. Pada masa itu beberapa ikhtilaf sudah mulai muncul seiring dengan perkembangan masyarakatnya, akan tetapi seringkali sahabat melakukan ijtihad secara jama'i sehingga ruang ijtihad yang begitu luas itu kurang menimbulkan ikhtilaf dibandingkan dengan masa sesudahnya.

Pada periode shighar al-sahabat dan tabi'in pada umumnya dalam istinbath masih melanjutkan manhaj sahabat, yaitu merujuk kepada al-Qur'an dan al-sunnah, lalu melihat pendapat sahabat dalam masalah itu. Jika tidak mereka temukan juga jawabannya dari alternatif di atas, barulah mereka berijtihad sesuai dengan manhaj yang ditempuh oleh sahabat. Ijtihad pada masa ini dilakukan karena alasan-alasan yang hampir sama dengan alasan para sahabat, yaitu masalah-masalah yang selalu tumbuh dan berkembang sementara ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi terbatas. Pada masa ini yang perlu dikemukakan adalah pertumbuhan dan perkembangan *ahli al-hadits* dan *ahli al-ra'yu*.

#### 1. Nasy'ah (lahirnya) Ahl al-Hadis dan Ahl al-Ra'yu

Lahirnya dua aliran yang berbeda ini dipengaruhi oleh faktor sosial budaya yang mempunyai karakteristik serta teori yang berbeda pula, meskipun sama-sama berpegang kepada al-Qur'an dan al-sunnah sebagai sumber utama. Kedua aliran ini muncul semenjak masa kekhalifahan 'Usman bin 'Affan (w. 35 H) yang membolehkan para sahabat untuk menyebar ke berbagai daerah. Pada masing-masing daerah mereka menghadapi persoalan-persoalan yang berbeda, tradisi dan perilaku masyarakat masing-masing daerah. Sebagian mereka berhadapan dengan peradaban lain dengan segala macam problematikanya, sedang sebagian lagi hidup di tengah masyarakat yang masih sangat sederhana. Di samping itu pergolakan-pergolakan politik sejak terbunuhnya 'Usman yang semakin melebar dan meruncing ketika konfrontasi

politik antara ‘Ali dan Mu’awiyah yang melahirkan beberapa golongan dan sekte-sekte. Secara garis besar dua aliran ini muncul disebabkan oleh:

a. Pengaruh Situasi Politik

Perpecahan umat Islam disebabkan berbeda pendirian mengenai siapa yang berhak menduduki jabatan khalifah mengakibatkan umat Islam terpecah menjadi tiga kelompok; Syi’ah, Khawarij dan Jumhur. Masing-masing kelompok ini mempunyai pimpinan yang dipercaya dalam masalah-masalah fiqh sehingga tidak mempercayai lagi ulama-ulama di luar golongan mereka. Sikap yang demikian mengakibatkan sulitnya mengadakan permusyawaratan sehingga tidak memungkinkan terjadinya *ijma’*.

Pergolakan politik merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi kelahiran khilafiyah dalam bidang fiqh karena mereka berbeda prinsip, seperti Khawarij berpendapat bahwa orang yang melakukan dosa besar adalah *kufir* termasuk di dalamnya ‘Ali dan para pengikutnya. Selain itu Khawarij juga berpendapat bahwa kepemimpinan itu untuk umat, dan umat berhak memilih dan memecatnya. Berbeda dengan Syi’ah yang tidak mau menerima hadis yang tidak diriwayatkan oleh ulama-ulama mereka sendiri, meskipun sama-sama menerima hadis sebagai sumber hukum. Mereka juga berpendapat bahwa *ijma’* dan *qiyas* bukan merupakan sumber hukum dalam Islam, sebab *ijma’* berarti kesepakatan seluruh mujtahid. Demikian pula *qiyas* karena hukum hanya dapat diambil dari al-Qur`an, al-sunnah dan pendapat para imam yang maksum. Oleh karena itu keduanya disebut sebagai golongan ekstrim, di samping ada juga golongan moderat yaitu kelompok Jumhur yang menerima hadis shahih tanpa memandang dari golongan mana para perawinya.

b. Pengaruh Non Politis

Perkembangan *ijtihad* dan fatwa pada masa ini selain dipengaruhi oleh situasi politik juga dipengaruhi oleh kondisi non politis, yaitu telah tersebar para sahabat di berbagai tempat seperti ke Bashrah, Kufah, Mesir dan Syam. Tersebar para

sahabat ke berbagai daerah ini telah terjadi sejak masa ‘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. Pada periode ini ada beberapa perkembangan baru yang membedakan perkembangan ijtihad dan fatwa antara periode ini dengan periode sebelumnya. Perkembangan-perkembangan baru itu adalah meluasnya ruang ikhtilaf dan penggunaan rasio.

Ada kecenderaungan baru dari beberapa sahabat, khususnya yang berada di Irak untuk memandang hukum dengan 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 (w. 96 H), guru Hammad ibn Abi Sulaiman (w. 119 H) yang banyak mewariskan pemikiran fiqh rasionalis kepada Abu Hanifah (w. 150 H). Dia banyak dipengaruhi oleh al-Qamah ibn Qais (w. 62 H) yang tertarik kepada metodologi pemikiran ‘Umar ibn al-Khatab (w. 23 H) dan Ibn Mas’ud (w. 32 H) (Sirri 1995:50).

Aliran ini tidak berjalan mulus, karena banyak mendapat tanggapan dan tantangan. Reaksi paling keras berasal dari ulama-ulama Hijaz (Madinah) yang beranggapan aliran ini telah menyalahi manhaj sahabat dan bahkan berpaling dari ajaran Rasulullah. Ibn Syihab al-Zuhri, seorang ahli hadis pada saat itu, pernah mengatakan bahwa sesungguhnya orang-orang Yahudi dan Nashrani kehilangan ilmu yang mereka miliki ketika mulai disibukkan dengan pendapat rasio dan pemikiran (al-Jauziyyah 1423:74). Pernyataan ini menyiratkan bahwa ulama-ulama Hijaz (*ahl al-hadits*) sangat mengkritisi pemakaian rasio yang berlebihan

sebagaimana yang mereka pahami dilakukan oleh ulama-ulama *ahl al-ra`yu*.

#### 1) Munculnya Ahl al-Ra`yu di Irak

Pada waktu pusat kekhalifahan pindah ke Kufah (masa ‘Ali bin Abi Thalib), di sana terdapat Ibn Mas’ud (w. 32 H), Sa’ad bin Abi Waqas, Ammar bin Yasir dan Abu Musa al-Asy’ari (w. 52 H) serta Mughirah bin Syu’bah, sudah mulai muncul perbedaan pendapat sekitar kecenderungan pemahaman fiqh. Ikhtilaf ini semakin melebar ketika konfrontasi politik antara ‘Ali dan Mu’awiyah (Sirri 1995:53). Di samping itu pada masa ini periwayatan hadis semakin gencar sehingga khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-Aziz (w.101 H) memerintahkan untuk mengumpulkannya. Seiring dengan banyaknya periwayatan hadis ini, pergolakan-pergolakan yang terjadi di antara umat Islam membuat kerja pengumpulan dan penulisan hadis sangat sulit, karena munculnya kebohongan yang berkedok agama dengan membuat hadis-hadis palsu (al-Qaththân 1992:287; Syûmân 2000:108–9).

Lebih khusus Manna’ al-Qaththan (al-Qaththân 1992:287) mengungkapkan bahwa faktor pendorong timbulnya kelompok ahl al-ra`yu di Irak ini adalah:

- (a) Di Irak, para sahabat memperoleh metodologi rasional dari Ibn Mas’ud yang pemikirannya banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran ‘Umar ibn al-Khatâb 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”.
- (b) 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.
- (c) 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 (w. 96 H) pernah mengungkapkan: "Sesungguhnya aku mendapatkan satu hadis menganalogikannya kepada seratus masalah".

(d) 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.

## 2) Munculnya *Ahl al-Hadis* di Hijaz

Berbeda dengan fuqaha` Irak yang suka mencari suatu hukum dengan menggali 'illat dan tujuan hukum yang tampak, fuqaha` Hijaz memahami nash-nash secara tekstual, dan mereka menganggap bahwa sahabat juga merupakan sumber hukum setelah al-Qur`an dan al-sunnah. Sya'ban Muhammad Isma'il dan Abbas Syûmân mengungkapkan ada beberapa faktor penyebab munculnya ahl al-hadis di Hijaz ini, yaitu:

(a) Pengaruh dari pemikiran guru mereka 'Abdullah ibn 'Umar (w. 74 H) yang mempunyai sikap untuk mempertahankan ketentuan nash walaupun secara tekstual, dan tidak mau melakukan interpretasi terhadap nash-nash kecuali dalam keadaan yang sangat terpaksa dan mendesak.

(b) Hijaz adalah tempat tinggal Nabi SAW dan para sahabat, tempat turunnya wahyu, tempat berkumpulnya ulama dan merupakan gudang ilmu. Dengan begitu mereka praktis bisa dengan hanya mempelajari ilmu dari ulama dan guru-guru di Madinah.

(c) Masyarakat Hijaz masih diliputi oleh suasana kehidupan sederhana, untuk mengatasi berbagai masalah dalam kondisi seperti itu, para fuqaha` cukup dengan hanya mengandalkan pemahaman literal al-Qur`an, al-sunnah dan ijmak sahabat. Karena itu mereka tidak perlu berijtihad seperti yang dilakukan

oleh ulama Irak (Isma'il 1985:279–80; Syûmân 2000:108).

Di samping itu periwayatan hadis di Hijaz boleh dikatakan sangat ketat dan ekstra hati-hati. Hal ini karena banyaknya penghapal-penghapal hadis di sana. Oleh karena itu orisinalitas hadis dapat dipertanggungjawabkan. Ini juga berarti bahwa sulitnya masuk hadis-hadis palsu ke Hijaz karena selektifitas hadis sudah merupakan suatu keniscayaan bagi ulama Hijaz. Dengan demikian pemakaian hadis untuk memutuskan suatu hukum mutlak dipergunakan. Ahl al-hadis di Hijaz ini pada akhirnya melahirkan fuqaha` al-sab'ah (tujuh orang ahli fiqh) yang terkenal dan mewariskan berbagai macam ketentuan dan ketetapan hukum kepada ulama-ulama sesudahnya.

### 3) Fuqaha` al-Sab'ah dan Warisan Mereka

Ketentuan ijthihad dan fatwa pada masa shighar al-shahabah dan tabi'in dikembangkan oleh pengikut-pengikut empat sahabat terkemuka yaitu pengikut Ibn Mas'ud (w. 32 H), Zaid ibn Tsabit (w. 19 H), 'Abdullah ibn 'Umar (w. 74 H) dan 'Abdullah ibn 'Abbas (w. 68 H). Seperti orang Madinah banyak mendapatkan metodologi ijthihad dari pengikut-pengikut Zaid ibn Tsabit dan 'Abdullah ibn 'Umar, sedangkan orang-orang Mekkah memperoleh metologi ijthihad dari 'Abdullah ibn 'Abbas dan di Irak dipengaruhi oleh metodologi ibn Mas'ud (al-Jauziyyah 1423:21). Sedangkan dari kalangan tabi'in dapat dicatat nama-nama seperti 'Atha` bin Rabah (w. 115 H), 'Amr bin Dinar (w. 116 H), 'Ubadah bin Umair, dan 'Ikrimah (w. 107 H) di Mekkah, 'Amr bin Salamah, Hasan al-Bashri, Sakhayani (w. 131 H), dan 'Abdullah bin Auf (w. 151 H) (di Bashrah), Al-Qamah bin Qais al-Nakha'i (w. 62 H), Syuraih ibn al-Harits al-Qadhi (w. 82 H), 'Ubaidah bin Salmani (w. 72 H) (di Kufah), Yazid bin Yusuf, Abdur Razaq bin Hammam (di Yaman), dan banyak lagi fuqaha` Irak (Sirri 1995:52–53). Namun sebagaimana yang telah dikemukakan di atas, fuqaha` al-sab'ah adalah ahli fiqh yang ada di Hijaz dan mewarisi metode dan ilmu sahabat yang ada di Hijaz, mereka adalah (al-Jauziyyah 1423:42; Jum'ah tth:354):

- (a) Sa'id al-Musayyab al-Makhzumi. Dia dilahirkan dua tahun sesudah kekhalifahan Umar. Ia bertemu dan belajar langsung dari sahabat besar. Imunya luas, dihormati, perhatiannya terhadap agama tinggi, perkataannya benar dan jiwanya halus. Ibn 'Umar mengatakan bahwa Sa'id ibn Musayyab adalah salah seorang ahli fatwa. Qatadah mengatakan, "Saya tidak melihat seorang yang lebih pandai daripada Sa'id bin Musayyab". Menurut salah satu pendapat ia wafat tahun 94 H.
- (b) Urwah ibn Zubbair bin Awwam al-As'adi. Dia dilahirkan pada masa khalifah Usman, ia menerima riwayat hadis dari beberapa sahabat dan belajar fiqh dari bibinya Aisyah. Ia mengetahui sejarah, hafalannya kuat dan pendiriannya teguh. Semua anaknya termasuk Hisyam menceritakan hadis yang berasal darinya, begitu juga ulama-ulama Madinah yang lain seperti al-Zuhri, Abu Zunad dan ulama lainnya. Al-Zuhri mengatakan, "Saya melihatnya sebagai lautan yang tidak pernah kering". Ia meninggal tahun 94 H (al-Jauziyyah 1423:151).
- (c) Qasim ibn Muhammad ibn Abu Bakar. Ia belajar hadis dari bibinya Aisyah, bin 'Abbas, ibn 'Umar dan sahabat yang lain. Yahya ibn Sa'id berkata, "Kami tidak mendapatkan seseorang di Madinah yang lebih kami utamakan dari Qasim". Abu Zunad berkata, "Saya tidak melihat seorang ahli fiqh yang lebih mengetahui al-sunnah dari padanya". 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz juga mengatakan, "Seandainya saya mempunyai satu urusan, saya akan mempercayakannya kepada Bani Taim, yaitu Qasim untuk menanganinya". Ia meninggal pada tahun 106 H (al-Jauziyyah 1423:152).
- (d) Kharijah ibn Zaid, wafat tahun 100 H.
- (e) Abu Bakar ibn 'Abd al-Rahman ibn Harits ibn Hisyam al-Makhzumi. Dia dilahirkan pada masa khalifah 'Umar ibn al-Khatab. Ia meriwayatkan hadis dari ayahnya dan sahabat-sahabat yang lain. Al-Zuhri dan tabi'in kecil meriwayatkan daripadanya. Ia adalah orang yang terpercaya, ahli hujjah, ahli

fiqh, imam yang banyak riwayatnya, shalih dan banyak ingat kepada Tuhan. Ia disebut pendeta Qurays dan wafat di Madinah tahun 94 H (al-Jauziyyah 1423:151).

- (f) Sulaiman bin Yasar. Dia adalah maula Ummul Mukminin Maimunah. Dia meriwayatkan hadis dari Maimunah, ‘Aisyah, Abu Hurairah, ibn ‘Abbas, Zaid ibn Tsabit dan lain-lain. Hasan ibn Muhammad ibn Hanafiyah berkata, “Dia dan Sa’id ibn Musayyab adalah orang yang paling mengerti di kalangan kami. Diriwayatkan ada seorang yang minta fatwa kepada Sa’id ibn Musayyab, dan Sa’id mengatakan, “Pergilah kepada Sulaiman ibn Yasar”. Dia meninggal pada tahun 107 H (al-Jauziyyah 1423:152).
- (g) Ubaidillah Abdillah bin Utbah bin Mas’ud. Dia mendapatkan hadis dan belajar dari Aisyah, Abu Hurairah, ibn ‘Abbas dan lain-lain. Di samping dia terkemuka dalam bidang fiqh dan hadis, ia juga seorang penyair yang baik. Ia menjadi pengasuh ‘Umar ibn Abd al-‘Aziz. Al-Zuhri berkata, “Ubaidillah adalah termasuk lautan ilmu”. Ia meninggal pada tahun 98 H (al-Jauziyyah 1423:152).

Ketujuh mufti dan fuqaha` tersebut merupakan ulama yang menyiarkan fiqh aliran *ahl al-hadits*, khususnya Madinah, yang kemudian menjadi rujukan para fuqaha` periode berikutnya. Masalah khilafiyah yang terjadi pada masa *fuqaha` al-sab’ah* ini adalah perbedaan pendapat antara *ahl a-hadits* di Hijaz dengan *ahl al-ra`yu* di Kufah. Khilafiyah tersebut karena perbedaan pandangan dalam mengungkapkan persoalan fiqh. Manna’ al-Qaththan (al-Qaththân 1992:295) menyatakan bahwa persoalan fiqh itu antara lain:

#### 1. Bacaan di belakang imam dalam shalat berjamaah

Fuqaha` ahl Madinah atau ahl Hijaz pada umumnya berpendapat bahwa seseorang yang shalat di belakang imam yang menjahar tidak perlu membaca apapun. Sedangkan pendapat *ahl al-ra`yu* di Kufah tidak mengharuskan membaca apapun bagi makmum baik bacaan jahar ataupun sirr.

Alasan yang dipakai ahl al-Hijaz adalah hadis:<sup>3</sup>

لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَفْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

“Tidak sah shalat seseorang yang tidak membaca al-fatihah”.

لَا تَفْعَلُوا إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَإِنَّهُ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَفْرَأْ بِهَا

“Janganlah kamu melakukan apapun kecuali membaca al-Fatihah karena sesungguhnya tidak sah shalat seseorang yang tidak membacanya”.

Walaupun demikian *ahl al-Hijaz (ahl al-hadits)* dan *ahl Kufah (ahl al-ra`yu)* sepakat dalam hal seorang makmum yang tidak sempat membaca apapun karena mengejar rakaat menjelang imam ruku’, dan makmum hanya mengikuti takbir dan langsung ikut ruku’ bersama imam. Keadaan ini adalah karena darurat dan bacaan makmum tidak menjadi fardu (al-Qaththân 1992:295).

## 2. Sikap duduk ketika tasyahud

*Ahl Hijaz (ahl al-hadits)* berpendapat bahwa posisi duduk (tasyahud) adalah tawaruk sebagaimana riwayat dari Yahya ibn Sa’id yang menyatakan bahwa Qasim ibn Ahmad melihat mereka duduk menegakkan telapak kaki kanannya dan memasukkan kaki kirinya, bukan menduduki telapak kaki kirinya, yang demikian itu merupakan pendapat ‘Abdullah ibn ‘Umar, dia menceritakan yang dilakukan oleh ayahnya (al-Qaththân 1992:296).

Sedangkan *ahl Kufah (ahl al-ra`yu)* berpendapat bahwa posisi duduk ketika shalat harus menekan telapak kaki kiri (*iftirasy*) sebagaimana riwayat dari Ibrahim yang menyatakan bahwa duduk *iftirasy* hukumnya sunat. Kemudian ada pendapat yang baru yaitu duduk *iftirasy* dilaksanakan pada saat tasyahud pertama dan duduk tawaruk pada tasyahud kedua (al-Qaththân 1992:296).

## 3. Memutuskan perkara dengan seorang saksi dan sumpah

Kebanyakan *ahl Hijaz (ahl al-hadits)* berpendapat bahwa putusan pengadilan dengan sumpah seorang saksi dapat berlaku

---

<sup>3</sup> Hadis diterima dari ‘Ubadah ibn Shamit. Lihat Abu Dawud Sulaiman, *Sunan...*, op.cit., juz I, h. 217

untuk perkara perdata, sebagaimana diriwayatkan bahwa Abu Salamah ibn ‘Abd al-Rahman dan Sulaiman ibn Yassar ditanya, “Apakah anda dapat memutuskan perkara dengan sumpah dan seorang saksi”? Keduanya menjawab, “Ya, sesuai dengan hadis riwayat Malik dari Ja’far ibn Muhammad dari ayahnya bahwa Rasulullah SAW memutus suatu perkara khusus perdata dengan sumpah dan seorang saksi (al-Qaththân 1992:297).

Sedangkan *ahl al-ra`yu* berpendapat bahwa memutus perkara harus dengan dua orang saksi laki-laki, atau dengan seorang saksi laki-laki dan dua orang perempuan, sesuai dengan firman Allah Q.S al-Baqarah ayat 282:

وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ

*"...Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya".*

Dengan demikian terlihat bahwa antara *ahl al-hadits* di Hijaz dan *ahl al-ra`yu* di Kufah sering terjadi perbedaan pendapat yang merupakan akibat dari ilmu, pengalaman, situasi dan kondisi yang mengitari mereka. Tidak kalah pentingnya dari semua itu adalah pengaruh dari guru-guru mereka masing-masing, sehingga dapat dilihat bahwa fuqaha` Hijaz cenderung mengikuti ibn ‘Umar yang tekstualis, sedangkan fuqaha` ahl Kufah terimbas oleh keagungan pemikiran ibn Mas’ud dan ‘Ali ibn Abi Thalib yang rasional. Akan tetapi kedua madrasah ini telah mewariskan banyak hal kepada generasi selanjutnya, di antaranya metode/manhaj yang ditempuh dalam menetapkan suatu hukum.

#### **D. Pertumbuhan dan Perkembangan Golongan Politik dan Sekte Serta Pengaruhnya dalam Ijtihad dan Fatwa**

Persoalan yang pertama-tama timbul dalam Islam menurut

sejarah bukanlah masalah keyakinan tetapi adalah masalah politik (Nasution 1985:32). Hal ini sangat erat hubungannya dengan fungsi ganda yang dimiliki Nabi SAW setelah beliau berada di Madinah, yaitu sebagai pemimpin agama dan sebagai pemimpin politik. Menurut pendapat golongan Sunni, Nabi Muhammad SAW tidak pernah menentukan siapa orang yang akan menggantikannya menjadi khalifah setelah beliau wafat dan tidak pula menjelaskan bagaimana cara mengangkat atau memilihnya (Amin 1975:252), sehingga hal ini berakibat besar sepeninggal beliau.

Pada saat Nabi SAW wafat, terdengar berita bahwa kaum Anshar sudah berkumpul di Tsaqifah Bani Sa'idah membicarakan tentang pengganti Rasulullah (al-Thabari 1979:208). Kabar itu sampai kepada Abu Bakar dan 'Umar ibn al-Khatab, lalu mereka datang untuk bergabung. Setelah pembicaraan yang cukup menegangkan akhirnya Abu Bakar di Bai'at menjadi khalifah. Namun karena hari itu bertepatan dengan wafatnya Nabi SAW, maka banyak sahabat dan keluarga Nabi yang tidak sempat hadir, seperti 'Ali ibn Abi Thalib, 'Usman ibn 'Affan, Thalhah dan lain-lain (Sjadzali 1990:23). Ketidakhadiran sebagian sahabat ini pada akhirnya melahirkan perbedaan-perbedaan pendapat seputar politik, tapi lambat laun merambat ke persoalan akidah dan hukum.

Yang jelas, keluarga Nabi SAW tidak senang dengan pemilihan itu karena sebelumnya mereka sudah merencanakan 'Ali ibn Abi Thalib yang akan menggantikan Nabi SAW. Mereka berpendapat bahwa masalah imamah (kepemimpinan) adalah masalah nubuwah (kenabian) yang ada nashnya, dan hal itu telah sering diungkapkan Nabi dalam berbagai kesempatan, seperti hadis Ghadir Khum yang terkenal itu (Shaban 1993:21). Artinya posisi 'Ali sangat memungkinkan untuk menjadi khalifah karena ada petunjuk Rasul dan juga didukung oleh kepribadian dan intelektualitas 'Ali yang tidak diragukan.

Protes dan ketidaksenangan ini mengakibatkan munculnya golongan yang secara sembunyi-sembunyi mendukung 'Ali dan tidak setuju dengan kekhalifahan Abu Bakar. Pengikut 'Ali dan

Ahlul bait akhirnya menumbuhkan bibit Syi'ah sedangkan mayoritas yang membai'at Abu Bakar yang pada akhirnya dikenal dengan Sunni. Namun pada masa Abu Bakar, 'Umar dan awal pemerintahan 'Utsman belum merupakan suatu gerakan. Namun di akhir pemerintahan 'Utsman muncul polemik politik karena 'Utsman terkekang oleh keinginan pihak keluarganya (nepotisme) yang menimbulkan reaksi dari ahli bait yang mendukung 'Ali menjadi khalifah.

Keinginan kelompok pendukung 'Ali baru terwujud setelah 'Utsman wafat, tetapi 'Ali menghadapi tantangan yang tidak kecil. Buat pertama kali datang tantangan dari Thalhah dan Zubeir serta 'Aisyah dari Mekkah. Dalam suatu pertempuran Thalhah dan Zubeir tewas, sedangkan 'Aisyah dikembalikan ke Madinah. Tantangan kedua datang dari Mu'awiyah sehingga terjadi peperangan Shiffin yang diakhiri dengan Tahkim. Adanya Tahkim ini merupakan strategi politik 'Amr bin 'Ash karena melihat pihak Mu'awiyah sudah terdesak dan hampir kalah. Peristiwa Tahkim inilah yang membuat terpecahnya umat Islam menjadi tiga golongan, yaitu Syi'ah, Khawarij, dan Jumhur sebagai golongan mayoritas. Untuk lebih jelasnya, maka sekte-sekte ini akan dibahas satu persatu.

### 1. Syi'ah

Perkataan Syi'ah sudah dikenal orang pada masa Nabi SAW, yang berarti golongan, kalangan, atau pengikut suatu paham tertentu (Aceh 1980:10). Akan tetapi pada akhirnya nama Syi'ah dikhususkan kepada pengikut 'Ali ibn Abi Thalib dan pendukungnya. Mereka berpendapat bahwa penggantian Nabi SAW dalam bidang pemerintahan adalah hak istimewa kalangan keluarga Nabi SAW (Dahlan 1997a:1702).

Dari beberapa pendapat ditemukan bahwa Syi'ah ini sudah muncul pada masa Nabi. Hal ini dibuktikan dengan adanya sahabat-sahabat yang sangat simpati pada Ali. Tapi juga ada pendapat yang mengatakan bahwa munculnya pada saat terjadi

peristiwa Tsaqifah Bani Sa'idah atau pada detik-detik akhir pemerintahan Usman. Namun pendapat yang lebih populer adalah bahwa kemunculan Syi'ah ini adalah setelah terjadinya peristiwa Tahkim antara Ali dan Mu'awiyah. Akan tetapi berdasarkan gerakan nyata sepertinya Syi'ah baru muncul setelah terjadinya pembunuhan Husein ibn 'Ali di Karbela. Artinya gerakannya begitu nampak setelah adanya penindasan pada masa khalifah bani Umaiyah (Amin 1975:252).

Dalam perkembangannya kelompok Syi'ah ini terbagi kepada beberapa sekte, seperti Kaisaniyah, Zaidiyah, Imamiyah, dan Ghulat (Zahrah tth:50). Khusus mengenai fiqh (hukum Islam), yang terkenal hanya dua, yaitu Imamy dan Zaidiy.

Dalam kaitannya dengan ijtihad dan fatwa, aktifitas Syi'ah pada masa sahabat belum kelihatan pengaruhnya secara nyata karena perbedaan yang terjadi pada waktu itu hanya masalah kepemimpinan atau politik. Namun masalah politik inilah nantinya yang membuat berbedanya sumber dan metode penetapan hukum. Akan tetapi yang dapat dilihat pada masa sahabat, khususnya pada masa khalifah Abu Bakar dan 'Umar, adalah penentangan kaum Syi'ah terhadap larangan penulisan hadis. Menurut Thabathaba'i kelompok Syi'ah yang sangat mencintai sunnah Nabi SAW sangat sulit bagi mereka untuk menerima dan mengerti kenapa penulisan hadis dilarang. Bahkan tulisan hadis yang ditemukan harus dibakar dengan alasan terjadi pembauran antara hadis dan al-Qur'an. Menurut kaum Syi'ah perbuatan itu tidak tepat karena akan memberikan peluang bagi orang tertentu untuk memalsukan hadis. Larangan itu berlangsung sejak khalifah Rasyidun sampai daulah Umaiyah dan baru berakhir pada masa pemerintahan 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz (99 H/717 M – 101 H/719 M) (Thabathaba'i 1989:44).

Pada masa khalifah 'Umar berlaku kebijakan untuk menitikberatkan segi-segi tertentu dari syariat dan mengesampingkan beberapa praktek yang menurut kepercayaan kaum Syi'ah diajarkan dan dijalankan Nabi SAW. Contoh adalah

haji Tamattu' telah dilarang oleh 'Umar. Ini mengabaikan kenyataan bahwa selama haji terakhir Nabi SAW telah melembagakannya sesuai dengan al-Qur'an surah Al-Baqarah ayat 196, yaitu suatu bentuk khusus untuk upacara haji. Pada masa Nabi juga dipraktekkan nikah mut'ah, namun 'Umar melarangnya dan merajam pelakunya (Thabathaba'i 1989:45).

Contoh lain seperti pemotongan *al-khums* [pajak keagamaan yang diberikan kepada keluarga Nabi SAW dari seperlima harta rampasan perang] dari anggota ahli bait dan keluarga Rasulullah SAW dengan alasan Nabi SAW dan keluarganya kehilangan haknya setelah wafatnya Nabi SAW. Tapi kalangan Syi'ah tetap melanjutkan penyerahan seperlima harta hasil rampasan perang dengan tetap melaksanakan perintah Allah dalam QS al-Anfal [8]: 41 karena tidak ada alasan untuk tidak mengamalkan ayat tersebut. Pajak keagamaan ini di kalangan Syi'ah tetap dilanjutkan sampai saat ini.

Mengenai nikah mut'ah, walaupun Umar telah melarangnya, namun kaum Syi'ah tidak pernah mau menerimanya, dan sampai saat ini nikah mut'ah tetap merupakan hukum yang berlaku bagi mereka (Khin n.d.:587; Sabiq 1987:57). Sebagaimana diketahui para ulama pada awalnya sepakat atas kehalalan nikah mut'ah berdasarkan hadis Rasulullah SAW, tetapi perbedaan itu muncul terkait dengan kesinambungan halalnya mut'ah. Dalam hal ini Syi'ah Imamiyah berpegang kepada tetapnya kehalalan nikah mut'ah dan menolak pembatalannya. Kehalalan nikah mut'ah menurut ulama Syi'ah berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah dan pembatalannya dilakukan oleh Umar bin Khatab tanpa dalil yang dapat dipertanggungjawabkan. Sama dengan pernikahan dawam, nikah mut'ah juga tidak dibolehkan terhadap wanita-wanita yang haram dinikahi, dan ketika batas waktu yang ditentukan maka secara otomatis nikah itu berakhir dengan sendirinya tanpa melalui proses thalaq. Konsekwensi, seorang wanita yang berakhir masa mut'ahnya wajib beriddah thalaq jika ia masih haid, dan jika sudah terputus haidnya (monopouse) iddahnya selama 45 hari. Di sisi lain

apabila dalam perkawinan ini melahirkan anak maka anak tersebut dinasabkan kepada ayahnya dan juga mewarisi sebagaimana ditentukan oleh Allah SWT dalam al-Qur`an. Dengan demikian dilihat dari sisi ini tidak terdapat perbedaan antara nikah mut`ah dan dawam. Perbedaannya terlihat dari sisi suami istri itu sendiri yang tidak saling mewarisi.

Menurut ulama Syi`ah, nikah mut`ah disyariatkan oleh Allah dalam surat al-Nisa` ayat 23-24. Ulama Syi`ah sepakat bahwa kalimat QS al-Nisa` ayat 23-24 mengacu kepada kebolehan nikah mut`ah, dan konteks ayat ini juga mengindikasikan ke arah itu. Lebih lanjut Ja`far al-Subhani mengatakan bahwa nikah mut`ah sudah ada semenjak awal Islam dan sudah menjadi kebiasaan masyarakat Madinah, sedangkan ayat al-Qur`an turun untuk melegitimasi eksistensi nikah mut`ah tersebut. Untuk memperkuat argumen ini ulama Syi`ah menghubungkannya dengan situasi yang ada di Madinah saat itu, di mana makna ayat mesti dipahami dari segi penggunaannya secara konvensional pada masanya, yaitu pemakaian kata *istimta`* yang dipakai untuk hubungan yang dilakukan oleh pria dan wanita Madinah waktu itu dengan waktu yang terbatas melalui pertukaran dengan sejumlah uang. Ditambahkan bahwa sebagaimana dikenal dalam ilmu tafsir dan fiqh Islam, al-Qur`an selalu mengikuti penggunaan konvensional dari masyarakat dalam semua rumusan hukum. Ja`far al-Subhani mengatakan pada umumnya ahli hadis menyebutkan perihal turunnya ayat ini berkenaan dengan nikah mut`ah dan mereka meriwayatkan hadis-hadis itu dari Ibn Abbas, Ubay bin Ka`ab, Abdullah bin Mas`ud, Jabir bin Abdullah al-Anshari, Habib bin Abi Tsabit, Sa`id bin Jabir, dan lain-lain yang tidak mungkin riwayat mereka mengada-ada. Sementara para mufassir dan ahli hadis lain juga menyebutkan seperti itu, seperti Ahmad bin Hanbal dalam *Musnad*-nya, Abu Ja`far al-Thabari dalam *Tafsir al-Thabari*, Abu Bakar al-Jashas al-Hanafi dalam *Ahkam al-Qur`an*, Abu Bakar al-Baihaqi dalam *Sunan al-Kubra*, Mahmud bin Umar al-Zamakhsyari dalam *al-Kasyaf*, Abu Bakar bin Sa`dun al-Qurthubi

dalam *Jami' Ahkam al-Qur'an*, dan Fakhr al-Din al-Razi dalam *Mafatih al-Ghaib*. Selanjutnya ulama Syi'ah mengatakan bahwa tujuan nikah secara mutlak adalah untuk memelihara diri, dan ini akan terwujud baik dengan melakukan nikah dawam dan mut'ah. Dengan nikah mut'ah akan terpelihara kehormatan sebagaimana firman Allah SWT dalam surat al-Mukminun ayat 5-8. Al-Subhani menginformasikan, sebagaimana dikutipnya dalam dari sumber-sumber Syi'ah seperti *Li Syarf al-Din* hal. 63-64, *Kitab al-Ghadir* juz 6 hal. 225, dan *Ashl al-Syi'ah wa Ushuluha*, h. 171, bahwa nikah mut'ah ini pernah beberapa kali dinasakhkan. Pertama, dibolehkan dan dilarang pada waktu perang Khaibar; kedua, diharamkan pada umrah qadha'; ketiga, dibolehkan kembali dan dilarang pada saat fath Makkah; dan keempat, dibolehkan pada perang Authas dan dilarang lagi setelah itu. Semua bentuk larangan nikah mut'ah ini menurut Syi'ah berdasarkan hadis-hadis ahad, sementara al-Qur'an tidak bisa dibatalkan dengan hadis ahad (Khomeini tth:258-60; Murata 2001:90; Shadr 1998:200; al-Subhani n.d.:115-25).

Dengan kondisi di atas sepertinya kaum Syi'ah pada masa sahabat lebih mendahulukan Nabi SAW dan keluarganya, sehingga dalam menetapkan hukum mereka memperhatikan al-Qur'an dan perbuatan Nabi. Artinya mereka tidak mempergunakan ra'yu selama hukum itu telah ada dalam al-Qur'an dan sunnah Rasulullah SAW. Pengaruh ini akan terlihat pada periode tabi'in. Kaum Syi'ah dalam menetapkan hukum hanya berdasarkan kepada al-Qur'an dan hadis Nabi yang diriwayatkan melalui imam-imam mereka atau yang sealiran dengan mereka dan tidak mengambil hadis dari yang lain, karena orang yang tidak mengangkat 'Ali sebagai khalifah dianggap orang yang tidak bisa dipercaya.

## 2. Khawarij

Khawarij muncul setelah terjadinya tahkim dalam perang Shiffin. Pada awalnya Khawarij adalah tentara 'Ali, namun karena mereka tidak setuju dengan keputusan Ali dalam penyelesaian

pertikaian dengan jalan tahkim, maka mereka keluar dari golongan ‘Ali. Golongan Khawarij berpendapat bahwa melakukan tahkim adalah perbuatan salah (Zubyani 1992:109), karena tidak sesuai dengan nash al-Qur`an (QS. 5:44), artinya orang yang berhukum selain dari hukum Allah SWT SWT dianggap melakukan dosa besar, orang yang melakukan dosa besar dihukum kafir sehingga halal darahnya. Dengan demikian kaum khawarij sepakat melakukan pembunuhan terhadap orang-orang yang terlibat dalam tahkim, yaitu ‘Ali ibn Abi Thalib, Mu’awiyah dan ‘Amr ibn al-‘Ash, namun yang berhasil dibunuh hanya ‘Ali oleh ibn Muljam.

Selanjutnya dalam persoalan khilafah, menurut mereka semua orang muslim berhak menjadi khalifah yang dipilih secara musyawarah dan khalifah tidak mesti dari keluarga ahli bait ataupun golongan Quraiys (Zubyani 1992:112). Dalam hal ini khalifah yang mereka akui hanyalah Abu Bakar dan ‘Umar, sedangkan Utsman dan ‘Ali tidak diakui karena pemerintahan ‘Utsman yang cacat dan ‘Ali yang menerima tahkim.

Dari persoalan khilafah akhirnya juga berpengaruh kepada persoalan teologi. Dalam hal ini mereka berpendapat bahwa iman tidak hanya membenarkan dengan hati dan mengucapkan dengan lidah saja akan tetapi harus diiringi dengan amal. Persoalan amal ini akan berpengaruh dalam penetapan hukum terhadap orang-orang yang tidak melakukan amal sebagaimana yang dicantumkan dalam al-Qur`an. Artinya kaum khawarij hanya menetapkan hukum berdasarkan dalil dari segi zhahir al-Qur`an yang pada gilirannya akan berpengaruh terhadap hukum yang ditetapkan. Misalnya dalam perkembangannya mereka tidak menetapkan hukuman rajam bagi pezina *muhshan* tetapi mereka menetapkan hukum jilid/dera sama seperti yang ditetapkan untuk *bikr* (Zubyani 1992:112). Contoh lain mereka juga menetapkan bahwa orang yang meninggalkan haji menjadi kafir karena meninggalkan haji merupakan dosa besar. Mereka beralasan dengan firman Allah SWT QS al-Maidah [5]: 44. Begitu juga mereka membolehkan berwasiat kepada ahli waris dan menolak hadis yang melarangnya.

Hal ini mereka dasari dengan surat al-Baqarah [2] ayat 180. Lebih lanjut dalam masalah susuan yang haram dinikahi adalah ibu dan saudara sepersusuan saja. Mereka menolak pengharaman sepersusuan sama dengan keharaman senasab. Mereka juga tidak menerima keharaman mengumpulkan seorang perempuan dengan bibinya karena tidak disebutkan dalam al-Qur`an. Karena mereka adalah orang yang taat beribadah maka dalam masalah thaharah mereka juga mewajibkan pensucian secara maknawiyah, dan tidak cukup hanya pensucian secara lahiriyah (Isma'il 1985:271-72). Hal lainnya adalah tidak boleh shalat di suatu tempat jika muazinnnya bukan dari aliran mereka, sembelihan muslim yang bukan golongan mereka tidak halal, larangan kawin dengan orang yang tidak segolongan dengan mereka, dan tidak adanya saling mewarisi antara mereka dengan kerabat yang tidak segolongan .<sup>4</sup>

Berdasarkan hal di atas dapat dinyatakan bahwa kaum Khawarij hanya mengambil dalil berdasarkan zhahir nash dan dalam hal hadis hanya mau menerima hadis yang diriwayatkan oleh orang yang mereka ikuti. Perbedaan mereka dengan kelompok mayoritas dalam masalah yang disebutkan di atas hanya berkisar seputar masalah perawi hadis. Sepertinya hadis-hadis yang mengatur masalah tersebut diriwayatkan oleh orang-orang yang tidak sealiran dengan mereka. Akibatnya banyak sekali terjadi perbedaan pendapat mereka dengan golongan Jumah yang mayoritas.

### 3. Jumah

Di tengah-tengah kelompok yang bertarung dan aliran-aliran yang kaku, muncul mayoritas kaum muslimin yang masih membangun pemikiran-pemikiran mereka dilandasi teori-teori dan prinsip-prinsip yang telah diterima sejak masa khulafah al-rasyidin. Yang berpaling dari prinsip-prinsip ini hanya sebagian kecil (10%) dari kaum muslimin, namun mayoritas sahabat tidak terpengaruh

---

<sup>4</sup>Abu al-A'la al-Maududi, h. 277

dengan aliran-aliran itu. Kelompok inilah yang disebut Jumhur.<sup>5</sup> Dalam hal ini Jumhur mengomentari pendapat-pendapat yang berkembang dalam aliran-aliran Syi'ah dan Khawarij, baik dalam masalah khilafah maupun masalah fiqh. Dalam persoalan khilafah Jumhur berpendapat bahwa khalifah harus dari orang Qurays, sebab suku Qurayslah yang mempunyai kelebihan dan keutamaan sebelum dan sesudah kelahiran Islam, apalagi empat khalifah rasyidin yang tidak diragukan lagi adalah berasal dari suku Qurays (Zahrah tth:86). Dalam masalah fiqh komentar Jumhur terhadap pendapat-pendapat Syi'ah dan Khawarij adalah sebagai berikut:

- a. Nikah Mut'ah. Dalam hal ini Jumhur berpendapat bahwa nikah mut'ah hukumnya haram walaupun di awal Islam pernah dihalalkan. Buktinya sahabat, 'Abdullah ibn Zubeir, adalah anak nikah mut'ah antara Zubeir ibn Awwam dengan Asma' binti Abi Bakar (Dahlan 1997b:799). Akan tetapi nikah mut'ah ini telah dihapuskan oleh Rasulullah sendiri dan 'Umar mengancam akan menghukum orang yang masih melakukan nikah mut'ah dengan hukuman rajam.
- b. Larangan menikahi wanita yang mempunyai hubungan sepersusuan bukan hanya khusus untuk ibu dan saudara sepersusuan, tetapi sama dengan keharaman senasab sebagaimana yang dijelaskan oleh hadis.
- c. Larangan mengumpulkan seorang perempuan dengan bibinya (dalam satu perkawinan), sebab pengertian saudara dalam ayat bukan hanya saudara sekandung saja, tetapi bibi juga termasuk ke dalam pengertian itu. Hal ini dipertegas lagi dengan adanya hadis Rasulullah SAW.
- d. Dalam masalah kewarisan Jumhur tidak membolehkan berwasiat kepada ahli waris. Surat al-Baqarah ayat 180 yang dijadikan alasan oleh Khawarij turun sebelum turunnya ayat mengenai kewarisan. Dengan demikian telah terjadi nasikh dan mansukh. Lagipula di dalam hadis ditemui penjelasan larangan

---

<sup>5</sup>*Ibid.*, h. 284

itu. Begitu juga Jumbuh menolak pendapat Syi'ah yang hanya memberikan harta bergerak kepada ahli waris perempuan. Menurut Jumbuh harta bergerak dan tidak bergerak sama kedudukannya dalam pembagian kewarisan.

Dengan demikian terlihat bahwa munculnya sekte-sekte dalam Islam adalah karena masalah politik, namun imbasnya merambah masuk ke lapangan hukum. Perbedaan dalam politik mengakibatkan berbedanya mereka dalam sumber hukum dan penetapan hukum itu sendiri.

### **E. Ijtihad dan Fatwa Periode Imam-imam Mazhab**

Periode *tabi'in* diakhiri dengan berakhirnya masa kekhilafahan Bani Umayyah (661-750 M) yang telah mewariskan dua bentuk pemikiran hukum kepada ulama periode ini, yaitu pemikiran tradisonal *ahl al-hadits* dan pemikiran rasional *ahl al-ra`yu*, dan dimulainya kekhilafahan Bani Abbassiyah (750-1258 M). Pemikiran hukum periode ini masih ikut diwarnai oleh perbedaan pandangan politik dan sikap ulama terhadap penguasa waktu itu. Ulama golongan Syi'ah masih bersikukuh dengan pemikiran dan dasar hukum yang mereka gunakan, begitu juga khawarij dan Jumbuh.

Zaman ini juga dikenal dengan zaman keemasan Islam, baik dalam pemerintahan maupun ilmu pengetahuan. Pada saat ini Islam sudah menunjukkan diri sebagai agama yang berpikiran maju, sehingga tercatat banyak terjadi kegiatan-kegiatan ilmiah dan penterjemahan kitab-kitab filsafat Yunani. Hal ini dapat dilakukan karena penguasa Abbassiyah tidak terlalu sibuk dengan perluasan wilayah, tetapi lebih banyak melakukan konsolidasi dalam negeri walaupun ancaman dari luar sudah merupakan suatu keniscayaan. Perhatian yang cukup besar dari khalifah-khalifah Abbassiyah kepada ilmu pengetahuan, khususnya pada zaman Khalifah Harun al-Rasyid dan al-Makmun telah melahirkan berbagai kemajuan yang sangat pesat dalam segala lini, termasuk fiqh (hukum Islam). Sejarah juga mencatat periode ini sebagai suatu fase dimana fiqh

tidak sekedar berputar di sekitar masalah-masalah pengambilan hukum atau fatwa-fatwa fuqaha`, seperti yang terjadi sebelumnya, tetapi merambah ke dalam persoalan-persoalan metodologi dan kemungkinan pencarian rumusan alternatif bagi pengembangan hukum Islam. Hal ini terbukti dengan munculnya imam-imam mazhab yang menawarkan metodologi tersebut dan kaidah-kaidah ijtihad yang menjadikan pijakan dan landasan pengambilan hukum. Walaupun mereka tidak memaksakan metodologi yang mereka tawarkan, akan tetapi yang jelas metodologi-metodologi tersebut tetap saja merupakan rujukan bagi pengkaji-pengkaji hukum Islam masa berikutnya.

#### 1. Faktor-faktor Perkembangan Ijtihad dan Fatwa

Selain adanya dukungan dan perhatian yang besar dari khalifah Abbasiyah terhadap fiqh dan fuqaha`, ada beberapa faktor yang punya andil besar dalam mengantarkan ijtihad menuju zaman keemasannya. Faktor-faktor itu menurut di antaranya adalah (Mubarak 2000:67–70; Sirri 1995:63–68):

##### a. Tumbuh suburnya kajian-kajian ilmiah

Pada masa Khalifah al-Makmun, mulai muncul perhatian ulama terhadap kajian-kajian filsafat, kedokteran, kimia, kebudayaan dan lain-lain. Seiring dengan itu gerakan penerjemahan buku-buku Yunani dan Romawi juga berkembang dengan pesat. Jaih Mubarak mencatat bahwa Khalifah Harun al-Rasyid menjadi khalifah tahun 786 M. Sebelumnya ia belajar di Persia di bawah asuhan Yahya bin Khalid ibn Barmak, dan karenanya ia dipengaruhi oleh kegemaran keluarga Barmak pada ilmu pengetahuan dan falsafat. Di bawah pemerintahan Harun al-Rasyid, dimulailah penerjemahan buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab. Banyak ilmuwan yang dikirim ke kerajaan eropa untuk mendapatkan manuskrip. Pada awalnya upaya penerjemahan diutamakan pada buku-buku kedokteran tetapi kemudian dipelajari pula buku-buku ilmu dan filsafat.

Dalam rangka mentransformasikan ilmu-ilmu Yunani ke

dunia Islam diperlukan banyak ilmuwan yang menterkemahkannya ke dalam bahasa Arab. Para penterjemah itu yang terkenal adalah:

- 1) Hunain ibn Ishaq (w.873 M), penganut agama Kristen. Ilmuwan yang pandai bahasa Arab dan Yunani ini menerjemahkan dua puluh buku Galen ke dalam bahasa Syiria dan empat belas buku ke dalam bahasa Arab.
- 2) Ishaq ibn Hunain ibn Ishaq yang wafat tahun 910 M.
- 3) Tsabit ibn Qurra` (825-901 M), seorang penyembah bintang.
- 4) Qusta ibn Luqa`, seorang penganut agama Kristen, dan
- 5) Abu Bishr Matta ibn Yunus (w.939 M), penganut agama Kristen.

Menurut Mun'im A. Sirri, penerjemahan ini bukan transformasi ilmu dan kebudayaan secara besar-besaran dari Yunani, tetapi bahwa gerakan penerjemahan itu telah mengubah tata-cara berpikir kaum muslimin yang selalu simplitis menuju tata-cara berpikir filosofis analitis, tidak ada yang menolaknya. Pengaruh itu tidak hanya dirasakan dalam teologi dan ushul fiqh, tetapi juga dalam fiqh itu sendiri yang cenderung mengedepankan argumentasi logis dan filosofis. Semua itu tentu saja dilakukan oleh para fuqaha` melalui kajian-kajian yang mendalam dan sesuai untuk dipalikhaskan dalam fiqh.

a) Banyaknya *Mawali* yang masuk Islam

Yang perlu dicatat adalah bahwa pada masa dinasti Umayyiah Islam telah menguasai pusat-pusat Yunani, yaitu Antioch dan Bactra. Selain itu daerah-daerah bekas imperium Persia dan Romawi itu banyak menyimpan potensi-potensi sumber daya manusia yang handal dalam ilmu pengetahuan. Masuknya mereka ke dalam Islam atau menjadi tawanan perang Islam, punya peranan yang tidak kecil dalam perkembangan itu. Lebih-lebih orang Romawi memiliki kebudayaan dan peradaban yang tinggi yang setelah bercampur dengan orang-orang Arab dan mempelajari Islam dan fiqh, terpadu dalam diri mereka kedalaman ilmu-ilmu agama dan ketajaman analisa untuk membedah hikmah yang

tersembunyi di balik hukum-hukum yang lahiriyah.

Pindahnya Ibu kota negara Islam ke Baghdad merupakan pemicu perkembangan hukum Islam selanjutnya. Di sana terjadi pembauran ulama-ulama fiqh yang beraliran *ahl al-hadits* dan *ahl al-ra`yu* yang pada akhirnya memadukan antara kedua aliran tersebut. Rabi'ah ibn 'Abd al-Rahman, Yahya ibn Sa'ad, Hisyam ibn Arwah dan Muhammad ibn Ishaq, adalah contoh ulama *ahl al-hadis* yang pindah ke Irak dan banyak mempengaruhi pemikiran *ahl al-ra`yu*. Sebaliknya ulama-ulama seperti Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan al-Syaibani (*ahl al-ra`yu*) pergi berguru kepada Imam Malik di Madinah (*ahl al-hadits*), sehingga dapat dipahami kenapa dalam beberapa kasus tertentu mereka tidak sependapat dengan gurunya, Abu Hanifah. Hal ini lebih menarik lagi ketika Rabi'ah ibn 'Abd al-Rahman kembali ke Madinah dan mengaplikasikan sebagian pemikiran *ahl al-ra`yu* di pusat *ahl al-hadits* itu, sehingga ia dikenal sebagai Rabia'h al-Ra`yu.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pada awalnya yang dikatakan *ahl al-hadits* itu adalah ulama-ulama yang tinggal di Hijaz, artinya dengan menisbahkan ke tempat tinggal mereka, dan *ahl al-ra`yu* adalah mereka yang tinggal di Irak. Namun dalam perkembangan selanjutnya, istilah *ahl al-hadits* dan *ahl al-ra`yu* tidak berkenaan dengan tempat lagi, akan tetapi sudah masuk ke dalam substansi pemikiran mereka. Jika pemikiran hukum mereka bernuansa *ahl al-hadits*, walaupun mereka tinggal di Irak, mereka adalah *ahl al-hadits*. Begitu juga sebaliknya.

#### b) Faktor kebebasan berpendapat

Pemerintah Abbassiyah adalah penguasa yang tidak mau ikut campur dalam masalah fiqh, sehingga tidak ada keterikatan seorang mujtahid dalam memutuskan hukum. Hal ini akan sangat berbeda dengan paham teologi, di mana khalifah Abbassiyah sepertinya memaksakan kehendak untuk menganut salah satu aliran teologi Islam, yaitu Mu'tazilah. Peristiwa *mihnah* merupakan bukti keterlibatan penguasa Abbassiyah dalam teologi. Akan tetapi dalam

fiqh terdapat kebebasan berpendapat. Hal ini dapat dibuktikan dengan keengganan Imam Malik menjadikan *al-Muwatha`* sebagai pegangan hakim dan mufti dalam memutuskan hukum ketika diminta oleh khalifah Ja'far al-Manshur. Pendapat Imam Malik ini sekaligus juga menolak ide *Taqnin* yang dikemukakan oleh Ibn al-Muqaffa`. Ide *Taqnin* yang dikemukakan oleh Ibn al-Muqaffa` berisi usulan untuk membuat yurisprudensi tertentu dalam hukum Islam sebagai rujukan bagi hakim-hakim dalam memutuskan hukum di seluruh wilayah Islam. Artinya pemerintah disarankan untuk mengambil salah satu mazhab yang ada dan mengundangkannya dalam lembaran negara, akan tetapi ide ini ditolak oleh khalifah karena akan menyebabkan kemandegan ijtihad dan kestatisan hukum Islam.

#### c) Faktor Kodifikasi ilmu

Sunnah yang pada awalnya tidak dibukukan disebabkan kekhawatiran Rasul tercampurnya al-Qur`an dengan Sunnah. Hal ini tidak ditujukan kepada umum tetapi kepada penulis-penulis wahyu. Namun ada pendapat yang mengatakan bahwa larangan penulisan sunnah hanya terjadi pada awal turunnya wahyu, namun setelah para sahabat diyakini sudah bisa membedakan antara al-Qur`an dan sunnah, maka penulisan sunnah dibolehkan. Kodifikasi awal dari hadis ini terjadi pada masa khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz (w. 101 H/720 M) karena alasan adanya kebohongan dalam periwayatan hadis. Abu Bakar ibn Muhammad ibn Hazm dan ibn Syihab al-Zuhri (w. 124 H/742) adalah tokoh terkenal dalam penulisan hadis waktu itu.

Menurut Mun'im A. Sirri, ada tiga tahapan dalam penulisan hadis; tahap pertama dimulai pada masa 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz. Selain dari Abu Bakar ibn Muhammad ibn Hazm dan ibn al-Zuhri, juga ada nama-nama ibn Juraih di Mekah, Muhammad ibn Ishaq dan Malik ibn Anas (w. 197 H/795 M) di Madinah, Rabi'ah ibn Shuaih dan Hammad ibn Abi Sulaiman di Basrah, Sufyan al-Tsaury di Kufah, Auza'i di Syam, Ma'mar di Yaman, ibn Mubarak di

Khurasan dan Laits ibn Sa'ad di Mesir. Penulisan hadis yang dilakukan pada saat ini ditulis secara tematis (*maudhu'i*) dan tidak hanya memuat hadis tetapi juga *atsar* sahabat. Misalnya kitab *al-Muwatha`* karya Imam Malik. Tahap kedua dimulai akhir abad kedua Hijriyah dengan ciri-ciri penulisan yang sudah memakai sanad namun tidak menurut bab-bab tertentu. Misalnya kumpulan hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, Abu Bakar, dan lain-lain. Musnad Imam Ahmad mewakili hasil penulisan hadis tahap ini. Pada tahap ketiga, yang dimulai dari pertengahan abad ke-3 Hijriyah hingga akhir abad ke-4 Hijriyah, mempunyai ciri-ciri tertentu, yaitu hadis-hadis sudah disusun menurut bab-bab tertentu (*maudhu'i*) dan sudah terpisahnya *atsar* sahabat dari hadis yang sebenarnya; disusun juga sesuai dengan sistematika fiqh; sudah terpisah antara hadis shahih dan *dha'if* serta ulama sudah membuat persyaratan-persyaratan tertentu untuk menerima sebuah hadis. *Kutubussittah* adalah kitab-kitab hadis yang merupakan hasil dari tahap ini.

Selanjutnya periode ini juga dikenal dengan pembukuan fiqh dan ushul fiqh. Dalam mazhab Hanafi tercatat kitab-kitab seperti *Zhahir al-Riwayah*, yaitu terdiri dari *Al-Mabsuth*, *al-Jami' al-Shaghir*, *al-Jami' al-Kabir*, *al-Sair al-Kabir*, *al-Sair al-Shaghir*, dan *al-Riwayah* yang diriwayatkan oleh Muhammad ibn Hasan dari Abu Yusuf dari Abu Hanifah. Semuanya sudah dihimpun dalam kitab *al-Kafiy* karya al-Hakim al-Syahid (w. 334 H). Dalam mazhab Maliki ada kitab *al-Mudawwanah* yang diriwayatkan oleh Sahnun dari ibn al-Qasim dari Imam Malik dan juga kitab *al-Muwatha`*. Sedangkan dalam mazhab Syafi'i telah dibukukan kitab *al-Umm* yang didiktekan sendiri oleh Imam al-Syafi'i kepada muridnya.

Dalam bidang ushul fiqh, para imam mujtahid berusaha mensosialisasikan metodologi mereka dalam menjawab setiap kasus yang butuh kepada *ijtihad*. Imam Malik dalam kitab *al-Muwatha`*-nya menunjukkan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah fiqhnya, demikian juga Imam Abu Hanifah. Namun demikian

orang yang pertama kali menghimpun kaidah-kaidah ushul fiqh secara sistematis yang dilengkapi dengan argumentasi pada setiap kaidah itu adalah Imam al-Syaf'i dalam kitab *al-Risalah*, namun menurut analisa Abd al-Wahab Khalaf, Imam al-Syafi'i bukan orang pertama yang menciptakan ilmu ini, tapi pertama sebagai perumus dan penyusun kaidah-kaidah ushul fiqh secara ilmiah.

## 2. Pemikiran dan Perkembangan Mazhab Fiqh

Pada masa ini muncul tokoh-tokoh mujtahid yang piawai dalam permasalahan hukum Islam. Mereka mempunyai metodologi-metodologi sendiri dalam perumusan fiqh Islam. Dari sekian banyak ulama mujtahid yang berkiprah dengan metode mereka masing-masing, hanya beberapa saja yang masih dapat dijumpai dan dikaji, di antaranya adalah imam-imam mazhab yang berempat, yaitu Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam al-Syafi'i, dan Imam Ahmad ibn Hanbal. Berikut akan dilihat riwayat singkat aktifitas mereka dalam bidang ijtihad dan fatwa.

### a. Imam Abu Hanifah (80-150 H)

Nama aslinya adalah Nu'man bin Tsabit bin Zautha, dilahirkan di Kufah, Irak, pada tahun 80 H/699 M. Pada waktu itu yang memegang tampuk pemerintahan Islam adalah 'Abd al-Malik ibn Marwan dari Bani Umaiyah dan Hajjaj ibn Yusuf sebagai gubernur Irak. Ia meninggal dunia tahun 150 H/767 M pada masa khalifah Abu Ja'far al-Manshur dari Bani Abbassiyah.

Abu Hanifah merupakan nama panggilan Nu'man bin Tsabit bin Zautha. Ada tiga riwayat yang menerangkan penyebab Nu'man dipanggil Abu Hanifah. Pertama, Nu'man memiliki beberapa orang putera, salah seorang bernama Hanifah. Kedua, Nu'man sangat rajin beribadah dan taat dalam menjalankan syariat Islam. Dalam bahasa Arab taat dalam beragama ini disebut hanif. Ketiga, Nu'man sangat akrab dengan pena dan tinta. Tinta dalam bahasa Irak disebut Hanifah. Kecintaannya kepada tinta/ilmu pengetahuan itulah mengapa ia disebut sebagai bapak tinta.

Pendidikan berawal dengan mempelajari al-Qur'an, hadis,

nahwu, sastra, puisi dan ilmu kalam. Kemudian ia lebih memusatkan perhatiannya kepada ilmu kalam dalam waktu yang agak lama, sehingga ia pandai dan unggul di bidang itu dan termasuk salah seorang yang terpandang. Setelah sekian lama berkecimpung dengan ilmu kalam akhirnya ia memusatkan perhatiannya dalam ilmu fiqh (al-Jundi 1996:11).

Kecenderungan Abu Hanifah kepada ilmu kalam pada awalnya dilatarbelakangi oleh kegemaran ulama pada masanya yang lebih cenderung berkiprah dalam ilmu kalam dibandingkan ilmu lainnya. Abu Zahrah mengatakan bahwa sebelum Islam masuk ke Irak, di sana telah berkembang perselisihan-perselisihan aqidah dalam agama Nashrani. Sesudah Islam datang terdapat pula golongan-golongan yang berbeda-beda dalam pemahaman politik dan aqidah, yaitu golongan Syi'ah, Khawarij, Mu'tazilah dan golongan Mujtahid yang masih konsisten dengan ajaran sahabat (salaf) (Zahrah 1947:14).

Kecenderungan ulama pada masanya untuk bergerak dalam bidang aqidah dan politik disebabkan oleh dua hal; pertama, untuk menandingi perselisihan-perselisihan yang terjadi dalam agama Nasshrani, sehingga hal ini dapat mengantisipasi masuknya pengaruh agama mereka ke dalam Islam; kedua, untuk mencari kebenaran tauhid dalam Islam karena masing-masing golongan membawa pemahaman aqidah yang berbeda satu sama lain. Jika hal ini dibiarkan akan terjadi kerancuan dalam pemahaman aqidah kaum muslimin.

Dalam suasana yang demikian sudah tentu para penuntut ilmu terpengaruh, akibatnya ilmu kalam merupakan ilmu yang digandrungi. Abu Hanifah yang baru memulai karir dalam dunia ilmu pengetahuan kemungkinan besar dipengaruhi oleh kondisi kota Kufah, di samping hal-hal lainnya.

Abu Hanifah dalam menuntut ilmu pengetahuan belajar kepada ulama-ulama dari kalangan tabi'in, seperti Atha' ibn Abu Rabah (w.114 H), Nafi' Maula ibn 'Umar (w.117 H), dan Hammad ibn Abi Sulaiman (w.120 H). Dalam ilmu fiqh, ia lebih banyak

belajar kepada Hammad, yang pada waktu itu memimpin madrasah Kufah (*ahl al-ra`yu*). Ia belajar kepada Hammad selama 18 tahun, namun ia tidak merasa cukup dengan ilmu yang diperolehnya dari guru-gurunya di Kufah. Akhirnya ia pergi ke Hijaz dan memperoleh banyak manfaat ilmu di bidang fiqh dan hadis di sana. Pada tahun 120 H Hammad ibn Abi Sulaiman, gurunya, meninggal dunia. Tokoh-tokoh ulama di Kufah sepakat untuk mengangkat Abu Hanifah menggantikan tempat gurunya di Madrasah Kufah. Ia tetap dalam kedudukannya itu sampai 30 tahun lamanya, dengan bersungguh-sungguh mengajar dan mengeluarkan fatwa. Hal ini merupakan dasar utama berdirinya mazhab Hanafi yang dikenal sekarang ini.

Transformasi ilmu Abu Hanifah ini dapat dilihat dengan mengemukakan silsilah guru-gurunya. Ibn Mas'ud dan 'Ali ibn Abi Thalib merupakan sahabat yang sangat berpengaruh kepada pemikirannya. Pemikiran mereka ia terima dari gurunya Hammad ibn Abi Sulaiman Maula Ibrahim al-Asy'ari. Hammad adalah murid dari dua orang ulama fiqh yang berbeda aliran, yaitu al-Sya'bi (w. 104 H) dari aliran fiqh *ahl al-hadis* dan Ibrahim al-Nakha'i (w. 96 H) dari aliran fiqh *ahl al-ra`yu*. Keduanya adalah murid dari Syuraih (w. 82 H), al-Qamah ibn Qais (w. 62 H) dan Masruq ibn al-Ajda' (w. 63 H). Ketiganya adalah murid dari 'Ali dan Ibn Mas'ud.

Pemikiran hukum Ibn 'Abbas, 'Umar dan Ibn 'Umar diterima oleh Abu Hanifah melalui gurunya Atha' dan 'Ikrimah di madrasah Makkah. Sedangkan khusus pemikiran 'Umar dan Ibn 'Umar diterimanya dari Nafi' Maula Ibn Umar (Zahrah 1947:68–69). Selain nama-nama yang disebutkan ia juga pernah belajar kepada Muhammad al-Baqir, Adi ibn Tsabit, 'Abd al-Rahman ibn Hurmuz, 'Amr ibn Dinar (w. 116 H), Mansur ibn Abi Najwad, Salamah ibn Kuhail, Qatadah, Rabi'ah ibn 'Abd al-Rahman dan lain-lain (Zahrah 1947:65–66). Dari sekian banyak gurunya, dengan Hammad-lah yang paling lama, yaitu sejak usia 22 tahun sampai usia 40 tahun, sehingga tidak mengherankan kalau

pemikiran hukum Hammad lebih sangat berpengaruh dari gurugurunya yang lain (pemikiran rasional).

Aktifitas ilmiahnya menghasilkan beberapa kitab penting, walaupun tidak dituliskannya sendiri, seperti kitab *Masa'il al-Ushul* yang diberi nama *Zhahir al-Riwayah*. Kitab ini berisi masalah-masalah yang diriwayatkan dari Abu Hanifah dan sahabat-sahabatnya, seperti Abu Yusuf Muhammad ibn Hasan dan lain-lain. Muhammad ibn Hasan menyusun kitab *Masa'il al-Ushul* ini ke dalam enam kitab, yaitu; *Al-Mabsuth*, *al-Jami' al-Shaghir*, *al-Jami' al-Kabir*, *al-Sair al-Shaghir*, *al-Sair al-Kabir*, dan *al-Ziyadat*. Selain itu juga disusun kitab *Masa'il al-Nawadir*, dan *al-Fatawa wal Waqi'at*.

Metodologi Abu Hanifah dalam mengistinbathkan hukum tidak jauh berbeda dengan ulama pendahulunya, yaitu lebih mengutamakan qiyas dan istihsan. Hal ini tergambar dari pernyataannya sendiri bahwa ia dalam menetapkan hukum berpegang kepada al-Qur'an sebagai sumber utama, kemudian hadis Nabi SAW, dan fatwa sahabat. Seandainya dalam tiga sumber di atas masih tidak ditemukan, maka ia akan berijtihad dalam menyelesaikan kasus tersebut (al-Jundi 1996:144). Pernyataan ini merupakan indikasi dari penggunaan ra'yu dari Abu Hanifah.

Secara khusus, ushul mazhabnya sebagai landasan dalam melakukan ijtihad dan fatwa ada tujuh macam, yaitu; al-Qur'an, al-sunnah, aqwal al-shahabat, qiyas, istihsan, ijma' dan 'urf. Al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam mutlak merupakan pegangan utamanya, namun dalam memahami al-Qur'an, karena pengaruh pemahaman bahasa, bisa saja terjadi perbedaan dalam memahaminya. Contohnya adalah dalam memahami lafaz al-'amm. Abu Hanifah mengatakan bahwa lafaz al-'amm itu qath'i, jadi harus diamalkan sesuai dengan keqath'iannya. Takhsis lafaz al-'amm hanya dapat dilakukan dengan dalil yang qath'i pula, yaitu ayat al-Qur'an atau hadis mutawatir. Hal ini bukan berarti Abu Hanifah menolak hadis, hanya saja ia menyeleksi hadis yang dapat

dipakai untuk mengistinbathkan suatu hukum. Contoh kongkrit dalam masalah ini adalah bacaan al-fatihah dalam shalat. Abu Hanifah tidak mewajibkan membaca al-fatihah dalam shalat karena hadis yang berkenaan dengan itu ahad. Ia lebih berpegang kepada keumuman ayat al-Qur`an untuk membaca ayat yang termudah dalam al-Qur`an.

Berkenaan dengan al-sunnah, maka dalam pengertiannya al-sunnah bukan saja yang diriwayatkan dari Rasulullah, akan tetapi juga aqwal al-shahabat (al-Jundi 1996:65–66). Oleh karena itulah ia lebih mengutamakan mengikuti pendapat sahabat yang telah ada daripada melakukan ijtihad sendiri. Hal ini berdasarkan pemikiran bahwa sahabat adalah orang-orang yang dekat dengan Rasulullah, seringkali sahabat menyatakan suatu hukum dan tidak mengungkapkan bahwa itu berasal dari Rasulullah [yang sebenarnya merupakan keputusan Rasul].

Sikapnya yang tegas terhadap hadis ahad tergambar dari selektifitasnya dalam penerimaan hadis ahad. Ia hanya mau menerima hadis ahad dari orang yang menjalankan terhadap apa yang disampaikannya, hadis ahad tidak boleh menyangkut persoalan umum, hadis ahad tidak boleh bertentangan dengan kaedah-kaedah umum, dan hadis ahad (hadis hukum) harus diriwayatkan oleh orang yang mengerti fiqh (Mûsâ 1957:62). Selektifnya dalam hadis ahad ini karena Irak merupakan pusat berkembangnya hadis-hadis palsu. Dengan caranya ini ia ingin memurnikan hadis Rasulullah. Dilihat dari pengetahuannya tentang hadis dapat disimpulkan bahwa ia adalah termasuk ahli dalam ilmu hadis. Kondisi inilah yang memicu penggunaan qiyas sangat dominan dalam istinbath hukumnya, karena ia lebih mendahulukan qiyas daripada hadis ahad.

Metode istihsan juga merupakan metode istinbath yang dikenal dalam mazhab hanafi. Istihsan merupakan pemalingan dari qiyas jali kepada qiyas khafi, atau berpalingnya seorang mujtahid kepada hadis ketika hadis menentangi qiyas (*istihsan bi al-hadits*); berpalingnya seorang mujtahid dari ketentuan umum kepada ‘urf

(*istihsan bi al-'urf*) ; berpalingnya seorang mujtahid kepada dharurah ketika ia bertentangan dengan qiyas (*istihsan bi al-dharurah*) ; dan ada lagi istilah *istihsan bi al-maslahah* serta *istihsan bi al-ijma'* (Zahrah 1947:353–54).

Selain itu, al-'urf juga merupakan pedoman selanjutnya dalam penetapan suatu hukum dalam pemikiran Abu Hanifah, sehingga memunculkan kaedah bahwa al-'urf sama kedudukannya dengan nash dalam penetapan hukum (Zahrah 1947:357). Barangkali al-'urf dipakai oleh umumnya mujtahid, seperti juga Imam Malik yang menggunakan al-'urf ahl Madinah.

Pada awalnya mazhab Hanafi berkembang di daerah-daerah kekuasaan Abbassiyah, kerajaan Turki Usmani, Asia Tengah, India, dan wilayah Transoksania. Mazhab ini juga tersebar di Suriah dan Mesir dan pernah juga menjadi mazhab resmi negara pada masa pemerintahan Muhammad Ali (1805-1849) di Mesir (Zahrah 1947:439).

#### b. Imam Malik (93-179 H)

Nama lengkapnya adalah Malik ibn Anas ibn Malik ibn Abi Amir al-Ashbahi. Silsilah keturunannya sampai kepada Dzi Ashbah, salah satu qabilah di Yaman yang salah seorang kekeknnya bernama Abu Amir datang ke Madinah menjadi sahabat Nabi SAW. Abu Amir selalu ikut berperang bersama Rasulullah kecuali perang Badar (Isma'il 1985:4).

Malik dilahirkan di tengah-tengah keluarga yang kurang berada tapi tekun mempelajari ilmu agama, terutama mempelajari hadis-hadis Nabi SAW. Beliau juga dikenal dengan sebutan *Imam dar al-Hijrah*. Menurut riwayat ia tidak pernah meninggalkan Madinah kecuali ke Mekah untuk naik haji (Wajdi 1971:424). Pendidikannya dimulai dengan mempelajari dan menghafal al-Qur'an. Kemudian mempelajari dan menghafal hadis. Setelah itu ia mengunjungi tempat-tempat pengajaran, seperti Imam Abd al-Rahman bin Hurmuz, seorang alim besar Madinah saat itu, adalah gurunya yang paling lama. Ia menuntut ilmu kepada ulama besar

tersebut selama tujuh tahun. Selama itu pula ia tidak berguru kepada ulama lainnya.

Setelah itu ia belajar fiqh kepada Rabi'ah bin Abd al-Rahman atau Rabi'ah al-Ra'yu dan belajar hadis kepada Nafi' Maula ibn Umar. Di samping itu beliau juga belajar kepada Imam ibn Syihab al-Zuhri. Guru-gurunya yang lain cukup banyak sehingga Moenawar Khalil mencatat lebih dari 700 orang semuanya, 300 orang di antaranya tergolong ulama tabi'in, di antaranya adalah Ibrahim ibn Abi Ablah al-Uqail (w. 152H), Ja'far ibn Muhammad bin Ali (w. 148H), Ismail ibn Abi Hakim al-Madani (w. 130H), Tsaur ibn Zaid al-Daili (w. 135H), dan lain-lain (Khalil 1990:86–87).

Setelah guru-gurunya mengakuinya sebagai ahli hadis dan fiqh kemudian ia duduk meriwayatkan hadis dan berfatwa. Malik berkata, “Saya tidak duduk (memberi fatwa) sampai 70 orang guru dari ahli ilmu mengakui bahwa saya telah berhak menempati kedudukan itu (Beik 1981:419; al-Jauziy n.d.:122). Pada akhirnya beliau dikenal sebagai ahli fiqh sekaligus ahli hadis. Kitab *al-Muwatha`* merupakan bukti dari kepakarannya dalam fiqh dan hadis. Mazhabnya tersebar di dunia Islam, khususnya Hijaz, Maroko, Tunis, Tripoli, Mesir Selatan, Sudan, Bahrain, dan Kuwait. Muridnya yang terkenal adalah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, dan pelanjut mazhabnya yang utama adalah Ibn Rusyd, pengarang kitab *Bidayah al-Mujtahid*, dan al-Syathibi, pengarang kitab *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*.

Suatu hal yang dapat ditangkap adalah, bahwa kehidupannya dari awal sudah dihiasi dengan tradisi keilmuan, khususnya hadis dan fiqh. Ia hidup di Madinah, kota yang masih murni dengan tradisi yang berkembang pada masa kenabian dan sahabat. Hal inilah agaknya yang menyebabkan ia lebih percaya kepada tradisi (*amal ahl Madinah*) daripada hadis ahad, jika antara keduanya terdapat pertentangan. Di samping itu keberadaannya di Madinah sangat memungkinkan untuk mengetahui hadis sebanyak-banyaknya. Keadaan ini pada gilirannya berpengaruh kepada

pemikiran ijtihadnya. Misal, ia lebih mendahulukan hadis daripada ra`yu bila di antara keduanya ada pertentangan.

Apa yang dikemukakan di atas dapat dilihat pengaruhnya dalam urutan dalil-dalil hukum yang dipakai oleh Imam Malik dalam menetapkan hukum sebagai berikut:

- 1) Al-Qur`an, ini sama dengan mazhab lainnya, hanya saja kadang terdapat perbedaan dalam menafsirkan suatu ayat.
- 2) Al-Sunnah, termasuk hadis ahad dan atsar sahabat.
- 3) Ijma', dalam hal ini ijma' ulama Madinah dianggap lebih kuat daripada hadis ahad.
- 4) Qiyas, dipakai bila tidak ada hadis dan atsar sahabat.
- 5) *Amal Ahl Madinah*, karena ini tentunya merupakan contoh yang sudah turun-temurun sejak masa Nabi.
- 6) *Maslahah al-Mursalah*, yaitu prinsip mengutamakan kemaslahatan umum.

Dari beberapa dalil hukum ini maka al-Sunnah, ijma' dan *amal ahli Madinah* sangat dominan. Hal ini dapat disimak dari suratnya yang mengkritik al-Laits ibn Sa'ad, seorang alim di Mesir yang berfatwa menyalahi ijma' dan *amal ahli Madinah*. Dengan mengutip surat al-Taubah [9] ayat 100, Imam Malik mengatakan bahwa manusia mengikuti tradisi ahli Madinah, yaitu kota Hijrah, tempat turunnya al-Qur`an, tempat menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal, mereka menaati perintah Nabi sampai Nabi wafat. Tradisi itu selalu diikuti oleh orang-orang sesudahnya (Sulaiman 1977:52–53). Dengan demikian Imam Malik memandang amal ahli Madinah sebagai sunnah mutawatir, oleh karena itu didahulukan dari hadis ahad (Zaidan 1977:170–71). Namun apa yang disampaikan oleh Imam Malik ini kurang diterima oleh al-Laits, sedang yang paling gigih menolak ini adalah Ibn Hazm dalam kitabnya *al-Ihkam* dan *al-Muhalla* (Sulaiman 1977:393).

Bagaimanapun juga, pemikiran hukumnya menjadi dasar awal perkembangan fiqh, paling tidak di tempat awal munculnya Islam, yaitu kota Madinah. Namun dalam perkembangan

berikutnya ternyata pemikiran yang dibangun oleh Imam Malik banyak diterima dan mendapat sambutan luas dari kaum muslimin, terutama dari golongan sunni. Pengaruh tersebut terbukti dengan banyaknya murid, pengikut, dan para penganut mazhabnya khususnya di dunia Islam bagian Barat. Secara khusus, pendapat dan pemikirannya dapat ditemukan dalam kitab *al-Muwatha`*, tapi secara umum dapat ditemukan dalam berbagai karya murid-muridnya seperti *al-Mudawwanah al-Kubra*, *al-Wadiah*, *al-Musykhrajah* dan *al-Udbiyah*.

c. Imam al-Syafi'i (150-204 H)

Imam al-Syafi'i adalah seorang ulama kenamaan yang terkenal dengan kehati-hatiannya baik dalam mempergunakan dalil-dalil untuk mengistinbathkan hukum maupun dalam menetapkan hukum. Dengan demikian ia punya pengaruh besar di dunia Islam termasuk Indonesia, sehingga hasil ijtihadnya diikuti oleh sebagian besar masyarakat Indonesia.

Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Idris ibn 'Abbas ibn 'Utsman ibn Syafi'i ibn Sa'id ibn Abu Yazid ibn Hisyam ibn al-Muthallib ibn 'Abd al- Manaf (Muhammad Abu Zahrah tth:146). Ia lahir di Ghazza pada bulan Rajab tahun 150 H bertepatan dengan tahun 767 M. Daerah kelahirannya sekarang lebih dikenal dengan "Jalur Ghazza" yang diduduki oleh bangsa Israel. Ia wafat di Mesir tahun 822 M (al-Jundi 1966:37).

Dalam usia yang masih kecil ia sudah dibawa pindah oleh ibunya ke Mekah. Di sana ia belajar membaca al-Qur`an pada Syaikh Ismail al-Qustantin, seorang guru qiraat yang terkenal di Mekah. Dengan kesungguhan dan kepintarannya, pada usia 9 tahun ia sudah mampu menghafal al-Qur`an dengan baik. Di samping itu ia juga belajar memperdalam ilmu bahasa Arab. Untuk itu ia pergi ke perkampungan Kabilah Huzail yang sangat terkenal dengan ilmu ketatabahasaan dan sastra Arab. Setelah itu ia menggeluti ilmu fiqh yang dipelajarinya dari Muslim bin Khalid al-Zanji, seorang faqih terkenal di Mekah. Kemudian ia berangkat ke Madinah untuk

belajar kepada Imam Malik, namun sebelum berangkat ia menghafal terlebih dahulu kitab *al-Muwatha`* yang dapat dihafalnya selama 9 hari. Hal ini sangat mengangumkan Imam Malik. Selanjutnya selama kurang lebih 15 tahun ia berguru fiqh dan hadis kepada Imam Malik hingga wafatnya Imam Malik tahun 179 H (Zahrah 1978:20).

Untuk mengetahui guru-guru yang pernah mengajarnya tidaklah mudah, karena hampir semua ulama yang hidup di zamannya pernah menjadi gurunya (Zahrah 1978:40). Paling tidak pernah berdiskusi dengannya. Hal ini karena Imam al-Syafi'i adalah ulama yang bersikap terbuka kepada semua orang tanpa membeda-bedakan dari golongan mana ulama itu. Berdasarkan literatur yang ada guru-gurunya yang ahli dalam bidang fiqh sekitar 19 orang, lima orang dari Mekah, enam orang dari Madinah, empat orang di Yaman dan empat orang di Irak. Guru-gurunya di Mekah adalah Sufyan ibn 'Uyainah, Muslim ibn Khalid al-Zinji, Sa'id ibn Salim al-Qudah, Daud ibn Abd al-Rahman al-Athar, dan Abd al-Hamid ibn Abd al-'Aziz ibn Abi Zawad. Di Madinah adalah Malik ibn Anas, Ibrahim ibn Sa'id al-Anshari, 'Abd al-'Aziz ibn Muhammad al-Daruridi, Ibrahim ibn Abi Yahya al-Azami, Muhammad ibn Abi Sa'id, Abdullah ibn Nafi' dan Shahib ibn Hazim. Sementara itu di Yaman adalah Hathraf ibn Hazim, Hisyam ibn Yusuf, 'Umar ibn Abi Salamah, Yahya ibn Hasan. Sedangkan di Irak adalah Waqi' ibn al-Jarrah, Abu Usamah Hammad ibn 'Usamah al-Kufayan, Ismail ibn Ilyah dan 'Abd al-Wahab ibn Abd al-Majid (Zahrah 1978:40).

Dengan demikian ia punya segudang pemikiran tentang fiqh yang diterimanya dari guru-gurunya yang beraliran *ahl al-hadits* di Hijaz dan juga dari gurunya yang beraliran *ahl al-ra`yu* di Irak. Dari kondisi inilah ia mencoba menjembatani antara pemikiran fiqh *ahl al-hadits* dengan pemikiran fiqh *ahl al-ra`yu*. Lahirnya pemikiran-pemikiran fiqhnya bukan suatu hal yang bersifat kebetulan, tapi juga dilatarbelakangi oleh situasi dan kondisi di mana ia berada. Hal ini terbukti dengan adanya dua *al-qaul*

darinya, yaitu *qaul al-qadim* ketika beliau berada di Irak, dan *qaul al-jadid* ketika beliau ada di Mesir.

Untuk lebih mengetahui bagaimana formulasi fiqhnya, maka akan dirujuk kepada kitabnya sendiri, yaitu *al-Risalah*. Di dalamnya disebutkan bahwa dasar hukum yang menjadi pegangannya adalah al-Qur`an, al-sunnah, ijma' dan qiyas. Menurutnyanya tidak ada seorangpun yang boleh menghalalkan dan mengharamkan sesuatu tanpa berpegang kepada empat sumber di atas (al-Syafi'i tth:25). Abu Zahrah menambahkan dengan pendapat sahabat yang tidak diperselisihkan di kalangan mereka. Jika terjadi perbedaan pendapat sahabat, maka al-Syafi'i memilih salah satunya yang lebih dekat kepada al-Qur`an (Zahrah 1978:189). Walaupun demikian tidak berarti Imam al-Syafi'i menolak metode istinbath hukum yang dikeluarkan oleh ulama lainnya, seperti *masalah al-mursalah* atau *istihsan*. Hanya saja semua itu dikembalikannya kepada *qiyas* (bisa juga dikatakan dengan ketentuan umum).

Hal menarik yang perlu dicermati adalah bahwa beliau terkenal dengan *nashir al-sunnah* (pembela sunnah). Hal ini dilakukannya karena ada tiga bentuk penyelewengan hadis yang dilakukan masa itu, yaitu tidak menerima hadis secara keseluruhan, tidak menerima hadis jika tidak ada maknanya dalam al-Qur`an, dan orang yang tidak menerima hadis yang tidak sampai derajat mutawatir. Semua ini dibantah oleh imam al-Syafi'i secara panjang lebar dalam kitab *al-Risalah*-nya. Gelar yang diperolehnya dari masyarakat Irak sebagai pembela sunnah tidak main-main karena baru dialah yang bersungguh-sungguh memperjuangkan hadis sedemikian rupa. Perjuangannya ini dapat pujian dan tanggapan positif dari kalangan ulama hadis, di antaranya Imam Ahmad bin Hanbal dan Abu Zur'ah.

Mazhab Syafi'i tersebar ke berbagai penjuru dan diikuti oleh umumnya masyarakat Islam. Beliau berpetualang sendiri mempopulerkan mazhabnya serta menulis sendiri kitab-kitab fiqh dan ushul fiqhnya. Mesir sebagai tempat perjalanannya dan

tempat ia berkiprah dalam ilmu pengetahuan, khususnya fiqh, pada akhirnya menjadikan Mesir mengenal mazhab Syafi'i, walaupun pada awalnya Mesir menganut mazhab Hanafi dan Maliki.

Untuk selanjutnya mazhab Syafi'i berkembang di Irak, Khurasan, Fauran, Syam, Yaman, daerah-daerah sungai Saihun dan Jaihun, Persia, Hijaz, India, sebagian Afrika Utara dan Andalus sesudah tahun 300 H.<sup>6</sup> Sekarang mazhab Syafi'i banyak dianut oleh masyarakat Asia Tenggara, khususnya Indonesia. Hal ini terbukti dengan perundang-perundangan keluarga yang ada di Indonesia secara umum mengikuti ketentuan fiqh Syafi'i.

d. Imam Ahmad ibn Hanbal (164-241 H)

Nama lengkapnya Ahmad ibn Hanbal ibn Muhammad ibn Bilal ibn 'Aad ibn Idris ibn Abdullah ibn Hasan Al-Syaibani al-Marwazi. Dilahirkan bulan Rabiul Awal tahun 164 H di kota Marwa, juga ada sebagian pendapat yang mengatakan di Baghdad (al-Haq 1986:113). Beliau meninggal di Baghdad tahun 241 H. dalam usia 77 tahun.

Walaupun ayahnya adalah seorang tentara pada dinasti Abbassiyah, namun Ahmad lebih tertarik untuk mendalami ilmu pengetahuan. Karir ilmiahnya dimulai dengan belajar kepada ayah dan ibunya. Usia 14 tahun ia telah dapat menghafal al-Qur'an.

Ahmad hidup di saat ilmu pengetahuan berkembang pesat, baik ilmu agama, filsafat, sastra, dan lain-lain. Pada saat ini perhatian khalifah terhadap ilmu pengetahuan sangat menonjol. Pada saat Baghdad dan kota-kota di sekitarnya dipengaruhi oleh fiqh ahl Iraq (*al-ra`yu*), oleh karena itu ia juga belajar tentang itu dari gurunya, Abu Yusuf, pengikut mazhab Hanafi. Setelah berhasil menguasai pemikiran fiqh Irak, beliau belajar ilmu hadis kepada ulama hadis yang ada di Irak (Ibrahim 1991:98). Perhatiannya yang tinggi terhadap hadis membuatnya melawat ke berbagai daerah seperti Kufah, Basrah, Mekah, Madinah, Syam dan Yaman. Beliau mengumpulkan hadis-hadis dari penghawal hadis

---

<sup>6</sup>*Ibid.*, h. 39

yaitu dari Hasyim, Ibrahim ibn Sa'ad, Sufyan ibn 'Uyainah dan lain-lain (al-Sâ'yis 1970:107).

Setelah itu ia kembali lagi ke Baghdad dan belajar fiqh kepada Imam al-Syafi'i, di samping ada pendapat bahwa beliau belajar kepada Imam al-Syafi'i ketika berada di Mekah. Mungkin kedua pendapat ini ada benarnya karena bisa saja sewaktu ia berada di Mekah, ia telah mulai belajar dengan Imam al-Syafi'i yang kebetulan ada di sana waktu itu.

Pada usia 40 tahun beliau sudah mengajar di rumahnya dan di mesjid Baghdad. Mungkin mengajar di rumah punya tujuan-tujuan tertentu untuk membentuk kader-kader yang paham dengan metodologinya, dan di mesjid hanya memberikan pelajaran agama yang bersifat umum. Melalui dua lembaga ini ia menyampaikan ajaran-ajaran dan pendapatnya sehingga ilmunya dikembangkan oleh murid-muridnya, termasuk juga putra-putranya. Para murid dan pengikutnya membentuk suatu mazhab yang dinisbahkan kepada nama Ahmad ibn Hanbal, yaitu mazhab Hanbali.

Sebenarnya Imam Ahmad lebih cocok dikatakan sebagai ulama hadis ketimbang ulama fiqh, karena tidak ada satu kitab pun yang ditulisnya berkenaan dengan fiqh. Kitab *Musnad* yang ditulis atau didiktekan kepada murid-muridnya adalah karya monumental Ahmad yang berkenaan dengan hadis. Namun dalam kitab tersebut juga terdapat masalah-masalah fiqh, tapi tidak tersusun (Mûsâ tth:168). Selain *Musnad*, Ahmad juga menulis kitab-kitab *Nasikh wa al-Mansukh*, *al-Manasikh al-Kabir*, *al-Manasikh al-Shaghir*, *al-Wara`i*, *al-Ilal* dan lain-lain.

Pengikut Imam Ahmad yang mengembangkan mazhabnya di antaranya Shalih ibn Hanbal (w.266 H), Abdullah ibn Ahmad ibn Hanbal (w. 290H), Atsram Abu Bakar Ahmad ibn Muhammad ibn Haani al-Khurasani al-Baghdadi (w. 273H), Ahmad ibn Muhammad al-Hujjaj al-Marwazi (w. 275H), Ibrahim al-Harbi (w. 285H), dan Qasim Umar ibn Abi 'Ala al-Husain al-Kharaqi al-Baghdadi (w. 324H) (al-Haq 1986:117–18). Dari murid-muridnya ini mazhab Hanbali dapat dipelajari, apalagi setelah Abu Bakar

Khalal menulis fiqh Hanbali ini sebanyak 20 jilid dan kemudian ditahqiq oleh ‘Umar ibn Husein al-Kharaqi dengan bukunya *al-Mukhtasar*, kemudian disyarah lagi oleh ibn Qudamah al-Maqdisi yang dinamakan *al-Mughni*. Mazhab Hanbali pertama kali berkembang di Baghdad, kemudian ke Syria. Pada abad ke-8 H, mazhab ini mulai meluas ke Mesir. Untuk selanjutnya mazhab ini dipopulerkan ke seluruh dunia Islam oleh Ibn Taimiyah (w. 728H) dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751H). Kemudian mazhab ini juga menjadi mazhab resmi negara Saudi Arabia sejak masa Muhammad bin Abdul Wahab (al-Haq 1986:117–18).

Metodologi penetapan hukum mazhab Hanbali lebih mengutamakan berpegang kepada al-Qur`an dan hadis sekalipun hadis ahad, hal ini beranjak karena beliau adalah seorang ulama hadis yang tidak diragukan lagi. Untuk lebih jelasnya sumber hukum dalam mazhab Hanbali ini adalah sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn al-Qayyim berikut ini (al-Jauziyyah 1423:50–57):

- 1) Nash al-Qur`an dan hadis (*al-nushus al-muqaddasah*). Bila beliau telah menemukan hukum sesuatu masalah dalam al-Qur`an dan hadis shahih, maka beliau tidak mengambil dalil lain lagi sekalipun itu adalah pendapat dari sahabat Nabi.
- 2) Fatwa sahabat. Fatwa ini dipakainya apabila tidak ditemukan hukum sesuatu masalah dalam al-Qur`an dan hadis. Namun fatwa yang dipakainya adalah fatwa yang didasarkan kepada kesepakatan sahabat atau paling tidak lebih banyak yang setuju dari yang tidak setuju.
- 3) Fatwa seorang sahabat yang belum disepakati oleh sahabat yang lain. Dalam hal ini ia mengadakan perbandingan dan mentarjih mana pendapat yang lebih dekat kepada al-Qur`an dan hadis. Jika ia tidak mengetahui mana yang lebih kuat, maka ia akan beramal dengan salah satunya tanpa menyatakan mana fatwa yang lebih kuat dan mana yang kurang kuat.
- 4) Hadis mursal dan hadis dha’if. Hadis dha’if menurutnya termasuk ke dalam hadis hasan (versi Tirmidzi), karena ia tidak

membagi hadis kepada shahih, hasan dan dha'if, tetapi hanya kepada shahih dan dha'if saja.

- 5) Qiyas, yang dipergunakan apabila tidak ditemukan dasar hukumnya dalam yang disebutkan sebelumnya. Artinya qiyas dipergunakan dalam keadaan yang sangat memaksa sehingga tercatat bahwa ia paling sedikit mempergunakan qiyas.

Dari lima dasar yang dikemukakan di atas, nampaknya ia tidak jauh berbeda dengan imam mujtahid lainnya, namun kepopulerannya tidak seperti mazhab-mazhab yang telah dulu berkembang di dunia Islam (Hanafi, Maliki, dan Syafi'i). Hal ini karena beberapa hal; pertama, mazhab Hanbali kurang membuka peluang untuk melakukan ijtihad, dan ijtihad (qiyas) hanya dipergunakan dalam keadaan terdesak. Sedangkan dalam mazhab-mazhab lainnya ditemukan kemudahan-kemudahan dalam istinbath hukum terhadap masalah-masalah kehidupan yang berhubungan dengan fiqh, yaitu melalui qiyas, istihsan, maslahah al-mursalah, dan lain-lain. Akibatnya mazhab Hanbali kalah bersaing dengan mazhab-mazhab lainnya yang memberikan kontribusi dalam menjawab permasalahan-permasalahan masyarakat Baghdad yang telah maju dan mengalami perubahan sosial kemasyarakatan pada abad ke-4 hijriyah tersebut (Isma'il 1985:344). Kedua, karena tiga mazhab sebelumnya (Hanafi, Maliki, dan Syafi'i) telah lebih dulu berkembang di daerah-daerah Islam. Ketiga, karena tidak ada ulama dari kalangan mazhab Hanbali yang menjadi qadhi (hakim) ketika itu, sedangkan hakim punya peranan penting dalam mensosialisasikan mazhab yang dianutnya. Sementara itu mazhab-mazhab lain, seperti Mazhab Hanafi, selain jadi mazhab resmi negara, hakim-hakim yang bertugas dalam dinasti Abbassiyah adalah dari kalangan pengikut Abu Hanifah, seperti Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan yang menjadi qadhi di Irak. Keempat, pengikut mazhab Hanbali sering terjebak dalam fanatisme mazhab dan sering terjadi perbedaan pendapat yang tajam antara mereka dengan pengikut mazhab lain. Mereka sangat keras memperjuangkan mazhabnya dengan berpegang kepada semboyan

*amr bi al-ma'ruf wa nahi 'an al-munkar*. Kondisi ini sebagaimana disinyalir oleh Ibn al-Asir dalam kitab *al-Kamil*, bahwa pengikut mazhab Hanbali jika menemukan minuman yang memabukkan, mereka langsung memecahkan botolnya, jika menjumpai penyanyi langsung mereka pukul dan alat musiknya mereka hancurkan, jika mereka menemukan pria dan wanita yang bukan muhrim berjalan berdua, langsung mereka seret ke tempat petugas keamanan dan mereka memberikan kesaksian terhadap perbuatan keji yang dilakukan oleh orang tersebut. Fanatisme yang berlebih-lebihan inilah agaknya yang menyebabkan mazhabnya kurang diminati di Baghdad waktu itu (Zahrah tth:528–29).

Bagaimanapun Imam Ahmad adalah seorang pakar dalam fiqh dan juga dalam hadis, tetapi kepopulerannya lebih menonjol di bidang hadis karena fatwa-fatwanya lebih banyak disandarkan kepada hadis dan sedikit sekali yang memakai ijtihad. Tapi yang jelas ketokohnya dalam fiqh dapat dibuktikannya dengan menjawab masalah-masalah *furu'* yang timbul dalam masyarakat, sama dengan imam-imam lainnya, hanya cara mereka yang berbeda.

#### **F. Ijtihad dan Fatwa Periode Masa Jumud dan Taklid**

Dengan berakhirnya periode imam-imam mazhab atau kemajuan fiqh Islam, muncul periode kemunduran yang ditandai dengan kejumudan dan statisnya kreatifitas berijtihad di kalangan ulama. Periode ini juga ditandai dengan penutupan pintu ijtihad yang berlangsung lama yaitu dari pertengahan abad keempat sampai akhir abad ketiga belas Hijriyah (Hanafi 1970:206). Dalam fase kemunduran ini kebanyakan ahli fiqh (*fuqaha`*) sudah menurun atau lemah kemauan dan kemampuannya untuk menjadi seorang mujtahid mutlak dan untuk menggali langsung hukum Islam dari sumber pokoknya, yakni al-Qur`an dan al-sunnah. Kalaupun ada ijtihad, hal itu hanya dilakukan dalam bentuk ijtihad dalam mazhab (Nasution 1985:21), bukan lagi ijtihad *mustaqil* seperti yang dicontohkan oleh para mujtahid mutlak sebelumnya.

Para ulama dari tiap-tiap mazhab pada masa itu pada umumnya melakukan ijtihad atas dasar-ajaran-ajaran masing-masing mazhab yang dianutnya yang kemudian sering dinamai dengan fanatisme mazhab. Mazhab yang empat pada waktu itu sudah mempunyai kedudukan yang stabil di dalam masyarakat dan perhatian bukan lagi ditujukan kepada al-Qur`an, al-sunnah dan sumber lainnya, tetapi ke buku-buku fiqh (Nasution 1985:20). Dari buku-buku fiqh tersebut mereka melakukan penta`lilan hukum, pentarjihan antara pendapat-pendapat yang berbeda-beda dan penyuburan warisan fiqh imam mazhab yang mereka ikuti. Usaha-usaha inilah yang akan menjadi pembahasan dalam periode jumud dan taklid ini.

Meskipun periode ini lebih terkenal dengan periode jumud dan taklid, penutupan pintu ijtihad, kemandegan ijtihad dan sebagainya, akan tetapi bukan berarti dalam fase ini tidak ada sama sekali mujtahid dan kegiatan ijtihad dan fatwa. Kenyataan menunjukkan bahwa dalam fase ini fuqaha` cukup aktif mendalami, mengkaji, menelaah dan mengkritik pendapat-pendapat yang dicetuskan oleh para imam mazhab, walaupun oleh imam mazhabnya sendiri (Ibrahim 1986:45). Mereka juga sangat giat meneliti dan mengklasifikasikan permasalahan fiqh, memperdebatkannya di dalam forum-forum ilmiah dan mengadakan diskusi-diskusi sehingga jelas antara yang disepakati dengan yang ditolak atau diperselisihkan, lalu hal itu mereka bukukan (Zahrah 1972:90).

Dalam bidang ushul fiqh, mereka mempelajari metode-metode yang telah dirumuskan oleh fuqaha` sebelumnya, menyempurnakannya dengan menganalisis hasil penerapan masing-masing metode kepada furu` fiqhiyyah, sehingga fase ini telah dapat menghasilkan *qawa'id al-fiqhiyyah*. Ringkasnya masa ini adalah masa menyusun fiqh dengan menetapkan masalah-masalah baru menurut dasar-dasar yang telah ditancapkan imam-imam mereka dan mentarjihkan suatu pendapat dari pendapat-pendapat yang berbeda.

## **1. Tingkatan-tingkatan Mujtahid dan Mufti Pada Periode Taklid**

### **a) Ahl al-Ijtihad fi al-Mazhab**

Golongan ini berijtihad dan berfatwa dalam menghadapi kejadian-kejadian baru dengan berpegang kepada pendapat yang telah ditetapkan para imam terdahulu. Bahkan kadang-kadang menyalahi pendapat imam dalam suatu *furu'*, akan tetapi mereka tidak keluar dari dasar yang telah ditetapkan oleh imamnya (Khallâf th:99). Tercatat dalam golongan ini di antaranya Hasan ibn Ziad (w.204H), ibn Qasim (w.191H) dan Ashab ibn 'Abd al-'Aziz (w.204H) dari mazhab Maliki; Yusuf ibn Yahya al-Buwaithi (w.231H) dan al-Mazini (w.264H) dari kalangan mazhab Syafi'i, dan lain-lain sebagainya. Mereka sebenarnya mampu mengambil hukum secara langsung dari sumbernya yang pertama, akan tetapi kehormatannya yang berlebihan kepada gurunya membuat mereka tidak mau keluar dari metode yang telah ditelorkan oleh guru-guru mereka.

### **b) Ahl al-Ijtihad fi al-Masa`il**

Golongan ini berijtihad dan berfatwa dalam masalah yang tidak diijtihadkan oleh imam, dengan berpedoman kepada dasar-dasar *tayri'* atau *istinbath* yang dicetuskan oleh imam. Termasuk golongan ini di antaranya al-Kashaf dan al-Thahawi serta al-Karakhi dari golongan Hanafiyah; ibn al-'Arabi dan ibn Rusyd dari kalangan mazhab Maliki; al-Ghazali dan al-Isfarani dari kalangan Syafi'iyah; dan al-Baghdadi serta al-Kurawi dari golongan Hanabalah.

### **c) Ahl al-Takhrij**

Kelompok ini berijtihad dan berfatwa dalam mengistinbathkan hukum terhadap masalah-masalah yang timbul, tetapi mereka mencari *'illat* hukumnya melalui *qiyas* atau masalah *mursal* tanpa keluar dari prinsip yang telah ada dari imam mereka. Dengan demikian mereka hanya terbatas pada menafsirkan

pendapat yang masih kurang jelas atau menentukan yang dikehendaki oleh hukum yang punya dua pengertian. Kepada merekalah tempat mencari kejelasan kalau ada hal yang samar-samar atau tersembunyi yang terdapat dalam *qaul* dan ketetapan hukum imam mazhab. Mereka yang termasuk kelompok ini seperti al-Jashas dan teman-temannya dari mazhab Hanafi.

d) Ahl al-Tarjih

Kelompok ini membedakan antara riwayat yang bermacam-macam dari imam mereka dan mentarjihkan salah satunya dengan jalan riwayat atau dirayat lalu mereka menetapkan yang benar menurut kapasitas ilmu mereka. Termasuk ke dalam kelompok ini di antaranya Abu al-Hasan al-Qada'iy (w.427H), Shahib al-Hidayah Ali bin Abu Bakar al-Farghani (w.593H) dan lain-lain dari mazhab Hanafi.

e) Ahl al-Taqlid al-Mahdhah

Golongan ini hanya menerima apa-apa yang diriwayatkan oleh imam mereka dengan tidak membahas sumber-sumbernya. Itulah ulama yang mendominasi pada masa ini. Akan tetapi golongan ini masih mempunyai kesanggupan membedakan riwayat yang kuat dan yang lemah. Merekalah yang menyusun kitab-kitab matan yang memasukkan pendapat yang diterimanya saja.

Dari keterangan di atas dapat dipahami bahwa aktifitas ulama periode taklid dan jumud ini bermuara kepada pendapat imam-imam mereka. Mereka berpaling dari melihat nash syara' dan memfokuskan pengkajian terhadap metode dan ketetapan hukum yang telah dilahirkan oleh imam-iman mereka. Sehingga ada sisi-sisi positif yang dapat diambil dan juga diwariskan kepada umat Islam sekarang, yaitu aktifitas mereka dalam *mensyarah*, *menghasyiah*, dan lain sebagainya. Dengan demikian dunia Islam mempunyai perpustakaan yang besar akibat aktifitas tasyri' ulama periode ini. Sebagai contoh, kitab *Bidayah al-Mubtadi* karangan Burhanuddin al-Marghani (w.598H) *disyarah* sendiri dalam kitab *Hidayah al-Mubtadi*, kemudian *disyarah* lagi oleh Akmaluddin Muhammad ibn Mahmud al-Bani dalam kitabnya *al-'Inayah* yang

seterusnya disyarh lagi oleh Sa'id bin al-Jalaby (ash-Shiddieqi n.d.:135).

Kitab *al-Mudawwanah* karangan Shahnun (w.240H) telah berkali-kali diikhtisharkan, dan *mukhtashar* yang paling tersebar di kalangan masyarakat adalah *ikhtishar* Abu Muhammad Abdullah ibn Zayid al-Qazwini (w.280H), kemudian *mukhtashar* ini diikhtisharkan lagi oleh Sa'id ibn Khalaf, lalu diikhtishar lagi oleh Abu 'Amr yang dikenal dengan Ibn al-Hajib (w.666H). Untuk selanjutnya *mukhtashar* ini diikhtisharkan lagi oleh Khalil ibn Amsar. *Mukhtashar* inilah yang banyak dipakai di perguruan tinggi waktu itu. Karena *Mukhtashar* Khalil sudah sangat ringkas, ulama mensyarhnya dan menta'liqnya dalam kitab *Mawahib al-Jalil* oleh Ahmad ibn 'Abd al-Rahman yang terkenal dengan nama al-Khatib (ash-Shiddieqi tth:135).

Usaha semacam ini adalah untuk membantu mazhab yang diikutinya, menguatkannya dengan berbagai jalan, baik secara global maupun secara terperinci. Secara global adalah dengan menyusun dan menyiarkan *manaqib* yang menceritakan kehebatan dan keluasan ilmu yang dimiliki oleh imam mazhab mereka, tingkat zuhudnya yang tinggi, jujur dan wara', bagus dalam mengistinbathkan hukum, pandangan hukum yang teliti, hujjahnya yang kuat dan sangat kuat berpegang kepada al-Qur'an dan al-sunnah, seolah-olah pengikut imam ini ingin membawa orang untuk menempuh jalan yang telah dilalui oleh imam mereka mencontoh metodenya dan memakai ucapannya. Mereka dalam mengagumi imamnya memakai berbagai cara bahkan dengan menghina dan merendahkan imam-imam lain yang tidak sependapat dengan imam mereka. Sedangkan secara terperinci adalah dengan cara menelusuri maslah-masalah khilafiyah dan menyusun buku-buku tentang khilafiyah tersebut lalu disebutkan perselisihan antar imam mazhab, menggunakan semua dalil dan menguatkan pendapat imam mereka. Dalam hal ini fanatisme mereka bisa saja menyimpang dan berlebihan (ash-Shiddieqi tth:138).

Di samping usaha tersebut mereka juga mengadakan diskusi dan perdebatan untuk mendukung pendapat imam mereka masing-masing terutama sekali terjadi di Irak dan Khurasan, khususnya antara pengikut Hanafi dan Syafi'i (al-Haq 1986:133). Sebenarnya diskusi sangat baik dilakukan, akan tetapi pada periode ini diskusi dan debat dijadikan ajang untuk mengalahkan pendapat lain dan mengangkat derajat mazhab mereka setinggi-tingginya.

Ijtihad yang mengalami kemandegan, yang dikenal dengan fase jumud dan taklid, disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu:

***Pertama:*** pertikaian politik di dunia Islam

Faktor ini menjadi penyebab utama sebab hal ini menjadi bibit kemunduran dan pertikaian di dunia Islam yang melibatkan seluruh jajaran termasuk para pemikir hukum Islam guna mendukung kepentingan politis masing-masing yang bertikai (Sirri 1995:128). Persaudaraan sesama muslim berubah menjadi permusuhan, sehingga potensi umat dikonsentrasikan untuk kepentingan politis yang sempit. Pertikaian ini menyebabkan keadaan politik tidak stabil yang selanjutnya merembet ke bidang yang lain. Kondisi politik yang seperti ini walaupun menjadi penyebab utama tetapi bukan menjadi penyebab langsung kemandegan ijtihad hanya saja menjadi kerangka umum dari semuanya. Menurut Khudhari Beik, melemahnya dinasti Abbassiyah merupakan salah satu penyebab kemunduran ini. Di sekitar Abbassiyah berdiri kerajaan-kerajaan kecil dan besar dan mempunyai mazhab tertentu yang harus diikuti. Dengan demikian persoalan politik telah sekaligus telah menyebabkan pertentangan antar mazhab fiqh (Beik 1981:325).

***Kedua:*** Kemandegan intelektual dan sosial di dunia Islam

Ijtihad adalah bagian integral dari keseluruhan kerja intelektual, maka jika kehidupan intelektual mengalami kemandegan tentu aktifitas ijtihad pun akan mengalami stagnasi pula. Fakta menunjukkan bahwa pada periode ini kehidupan intelektual telah mengalami resesi dan kemandegan yang parah

jauh berbeda dengan masa klasik yang demikian maju dan bergairah. Kemudian kemandegan sosial yang ditunjukkan dengan semangat tertutup, kedap inovasi dan anti penemuan baru juga punya andil mewujudkan lemahnya keinginan berijtihad. Ijtihad tidak akan berkembang secara baik di lingkungan masyarakat yang jumud, statis, tradisional, reaksioner, dan tertutup sebagaimana masyarakat Islam masa pertengahan ini.

***Ketiga:*** Fanatisme mazhab dan taklid kultural di dunia Islam yang membuta

Bahwa kematangan pemikiran hukum Islam pada periode kejayaannya berakibat pada pembelaan secara fanatik oleh pelanjut mazhab dan menyalahkan setiap yang tidak sepaham dengan mazhabnya. Pelanjut mazhab giat memperkokoh pendapat mazhab dengan jalan apapun bahkan terjadi pengkultusan pendapat mazhab secara berlebihan, akibatnya produk ijtihadnya tidak merujuk kepada al-Qur`an dan hadis tetapi merujuk kepada mazhabnya masing-masing. Akibat selanjutnya adalah munculnya berbagai fatwa yang kontradiktif dalam masalah yang sama di wilayah yang sama pula. Bahkan muncul mujtahid karbitan dalam suasana seperti ini. Melihat gelagat yang membahayakan ini maka pembatasan aktifitas ijtihad dirasakan oleh sebagian kelompok sudah sangat mendesak, meskipun selanjutnya berakibat pada kemandegan ijtihad di dunia Islam.

Adapun taklid kultural yang melanda dunia Islam ikut memperparah kondisi ijtihad. Taklid ini cenderung disebabkan oleh beberapa kemungkinan, antara lain; pertama, terciptanya sejenis kompilasi hukum Islam produk kejayaan Islam yang representatif dan dianggap masih memadai pada masa pertengahan. Kedua, terjadinya degradasi intelektual dan semangat akademik dalam pemikiran hukum Islam. Ketiga, ulama menganggap tidak mampu menggali hukum langsung ke al-Qur`an dan hadis tetapi mengharuskan diri merujuk ke “kitab fiqh” mazhabnya. Dua hal terakhir ini merupakan penyebab langsung dari kemandegan

ijtihad.

**Keempat:** Munculnya pembakuan persyaratan sebagai mujtahid yang idealistis dan tidak operasional

Pembakuan kerja ijtihad dan kualifikasi yang berbelit-belit ini berakibat pada “pemberangusan ijtihad” dengan dalih “penertiban ijtihad”. Hal ini dilakukan oleh pihak yang merasa bertanggungjawab untuk mewujudkan suatu struktur hukum Islam yang baku agar menjadi panduan dalam mewujudkan persatuan umat Islam. Tujuan tersebut memang berhasil diwujudkan walaupun pada akhirnya menjadikan ijtihad mandeg total. Jika saja kemandegan ijtihad itu dibiarkan larut berkepanjangan dan mencapai puncaknya, yaitu ditinggalkan oleh publiknya sendiri, maka tidak mustahil nantinya akan menjadi sejarah saja.

Fakta mengatakan bahwa sepeninggal al-Thabari (w.310H) tidak muncul lagi mujtahid yang berkaliber yang berijtihad langsung dari sumbernya sehingga aktifitas ijtihad terhenti. Kalaupun ada ijtihad, ruang lingkup serta cakupannya hanya terbatas pada kapling mazhab masing-masing, sebagaimana dikemukakan sebelumnya. Lebih dari itu mujtahid yang muncul pun tidak berdaya menghadapi arus deras banjir taklid yang sudah umum melanda dunia Islam, bahkan upaya pembukaan pintu ijtihad yang dilakukan oleh sebagian mereka dianggap perilaku aneh dan dimusuhi secara serius (Musa 1989:180). Dapat disebutkan sebagai sampelnya antara lain Ibn Taimiyah (1263-1328M), Ibn al-Qayyim (1292-1350M), Al-Syathibi (w.1388M), dan lain-lain. Mereka bertiga dianggap sebagai mujtahid “radikal dan salah” pada masanya. Adapun mujtahid lainnya hanya sekedar menjadi pensyarah, pentarjih, pentakhrij dan penta’lil di lingkungan mazhabnya masing-masing.

Karakteristik yang menonjol pada masa ini adalah adanya “formalisme” yang kental dalam aktifitas ijtihad (Rahman 1984b:229). Yang dimaksud adalah meskipun secara teoritis penetapan hukum Islam didasarkan kepada al-Qur`an, hadis, ijma’

dan qiyas, namun hal ini hanya dipegangi secara teoritis sedang pada prakteknya mereka selalu terpaku pada pendapat dan pemahaman mazhabnya. Sikap formalisme ini diduga keras sebagai akibat merasuknya dogma ortodoksi yang deterministik ke dalam pemikiran hukum Islam (Rahman 1984b:230). Dengan demikian kiprah ijtihad mujtahid kala itu terlepas dari ruh spritualnya yang menimbulkan berbagai kontradiksi yang sulit dipahami dalam pemikiran yuristik. Kontradiksi tersebut terlihat pada sikap yang dualistis, di satu sisi mereka mengakui peran akal dalam kerja ijtihad di sisi lain mereka tidak cukup berani mengeksploitir potensi akal dan tidak berani berspekulasi secara rasional ilmiah. Hal ini berakibat pada “pemandulan” kerja ijithad mereka.

Karakteristik lain yang juga menonjol pada periode ini adalah adanya “taklid kultural” dalam pemikiran hukum Islam dan masyarakat Islam (Isma’il 1985:374–76). Semangat ijtihad dalam periode sebelumnya digusur oleh semangat taklid. Wabah taklid ini menyebar ke seluruh jaringan dan lapisan masyarakat kemudian mengkristal menjadi “taklid kultural” di setiap jaringan dan lapisan masyarakat. Dengan demikian produk ijtihad terlalu sedikit karena laju pertumbuhan ijtihad terlalu lamban bahkan nyaris tidak nampak secara pertumbuhannya.

Karakteristik berikutnya pada kemandegan ijthad ini adalah rendahnya tingkat kebutuhan terhadap produk ijthad baru di dunia Islam (al-Qarâdhâwi 1975:77). Dunia Islam saat itu sudah merasa cukup puas dan bangga dengan dengan produk ijthad masa sebelumnya. Demikian pula adanya sikap dan perasaan minder di kalangan mujtahid era ini jika dihadapkan pada karya ijthad mujtahid sebelumnya (imam mereka). Sikap seperti ini menyebabkan timbulnya rasa canggung dan takut untuk meluncurkan pendapat baru apalagi yang bertentangan dengan pendapat mujtahid sebelumnya. Hal lain yang ikut mendukung adalah bahwa perkembangan masyarakat Islam era ini belum banyak berubah dibanding masa sebelumnya, sedangkan perubahan besar di dunia Islam adalah terjadi pada zaman modern. Dengan

demikian kemandegan ijtihad periode pertengahan ini belum dihujat secara mendasar dan keras akan tetapi hujatan yang keras dan tajam adalah pada masa modern ini, karena kebutuhan terhadap produk ijtihad baru sudah terlalu mendesak. Lagi pula aktifitas ulama tasyri' periode ini cukup menggembirakan sehingga sangat memperkaya khazanah perpustakaan Islam.

## 2. Usaha Ulama dalam Mengatasi Taklid dan Jumud

Pemandangan yang berpendapat bahwa pendapat para imam mazhab sepadan dengan nash al-Qur'an dan as-Sunnah yang tidak dapat diubah, digugat dan juga merupakan salah satu akibat keterbelengguan akal pikiran para mujtahid. Salah seorang ulama Mazhab Hanafi, Ubaidillah al-Karakhi, berpendapat bahwa setiap ayat al-Qur'an dan Hadis yang bertentangan dengan Mazhab Hanafi dapat ditakwilkan atau dianggap salah. Bahkan menurutnya bagi orang-orang yang taklid kedudukan pendapat imam mazhabnya dinilai sejajar dengan al-Qur'an dan as-Sunnah (al-Qarâdhâwi 1975:129).

Karena jumud dan taklid ini sudah semakin "parah", ulama berusaha keluar dari kondisi tersebut dengan menempuh cara-cara sebagai berikut:

### a. Membuka Kembali Pintu Ijtihad

Secara istilah syar'i ijtihad menurut Abdul Wahhab Khallaf adalah pengerahan segala daya upaya untuk sampai kepada Hukum Syar'i yang terperinci dengan bersumberkan kepada dalil-dalil Syara' (Khallâf tth:216). Sedangkan menurut Abu Zahrah (tth:301) mengartikan sebagai upaya ahli hukum semaksimal mungkin dalam mengistimbatkan hukum yang praktis dari dalil-dalil yang terperinci.

Kalau dilihat sejarah dan perkembangan Hukum Islam itu sendiri, fungsi dan peranan ijtihadlah yang sangat tampak ke depan. Artinya pada periode-periode awal ijtihad sangat dihargai bahkan kebebasan, kebersamaan, dan keadilan sangat dijunjung tinggi atau dihormati. Keterlibatan dan partisipasi anggota masyarakat dalam

berbagai kegiatan sosial dan politik secara bebas merupakan perwujudan watak dasar Islam. Oleh karena itu pada abad ke-8 H muncul ibn Taimiyah dan muridnya ibn al-Qayyim al-Jauziyyah yang menyuarakan dibukanya kembali pintu ijtihad. Tindakan ini lebih lanjut disahuti oleh Muhammad ibn ‘Abd al-Wahab dengan slogannya kembali kepada al-Qur`an dan Sunnah.

Hal ini sejalan dengan pendapat salah seorang pemikir Islam, Robert N. Bellah, melihat kemungkinan ajaran-ajaran Islam dapat mengakomodasi perubahan sosial dan peluangnya sangat besar. Hal ini karena didukung oleh sikap dinamis para ulama (muftahid) dalam menangkap dan menterjemahkan al-Qur`an dan as-Sunnah terhadap masalah-masalah yang muncul di tengah-tengah masyarakat (Bellah 1970:150).

Adapun hasil dari ijtihad para ulama itu tentu tidak sama, bahkan dalam kasus yang sama para muftahid besar kemungkinan berbeda pendapat. Namun dari data sejarah terlihat bahwa perbedaan pendapat itu adalah hal yang logis dan wajar. Al-Syathibi dalam kitabnya *al-I'tisam*, sebagaimana yang dikutip oleh Abu Zahrah, menjelaskan bahwa keberagaman pendapat akibat dari ijtihad adalah menjadi rahmat bagi umat sejalan dengan itu diriwayatkan bahwa ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Aziz berkata : “*Sama sekali aku tidak suka seandainya para muftahid tidak berbeda pendapat. Karena sekiranya hanya ada satu pendapat sesungguhnya manusia akan berada dalam kesulitan dan kesempitan*” (Zahrah tth:23). Bahkan yang dibanggakan terhadap ulama-ulama terdahulu adalah perbedaan pendapat di kalangan mereka tidak membuat mereka terpecah bahkan mereka sangat toleran dan tidak jarang ada yang menarik kembali pendapatnya bila ada dalil yang lebih kuat. Dengan demikian terbukanya pintu ijtihad mengakibatkan fiqh Islam itu dinamis atau berkembang. Dengan demikian taklid dan kejumudan umat Islam harus diatasi dengan membuka aktivitas ijtihad yang sudah tertutup.

#### b. Menempuh Pola Pikir zaman Klasik

Dalam sejarah ditemukan data bahwa umat Islam pada masa

klasik telah mencapai kemajuan di berbagai bidang, baik ekonomi, sosial, politik, ilmu pengetahuan dan bidang kebudayaan. Hal ini ditandai dengan munculnya para mujtahid yang terkenal. Mereka melakukan aktivitas melakukannya secara independen tanpa terikat dengan metode yang dipergunakan mujtahid lain. Dan mereka tetap memprioritaskan nash sebagai rujukan utama dalam menetapkan hukum. Adapun perbedaan pendapat di antara mereka dan metode yang mereka tempuh serta munculnya imam-imam mujtahid hanya disebabkan oleh faktor situasi dan kondisi pada masyarakat (Syihab 1996:70).

Sebenarnya apabila umat Islam ingin maju dan punya kemampuan dan kesanggupan untuk mengantisipasi perkembangan zaman modern pola pemikiran rasional para sahabat dan para mujtahid klasik sudah selangkah dikembangkan lagi. Di sinilah salah satu letaknya relevansinya antara fiqh kontemporer dengan fiqh klasik nantinya yakni relevan dalam pola walaupun akan menghasilkan produk fiqh yang berbeda karena perbedaan situasi dan kondisi yang terjadi (Azkar 1996:20).

Namun walaupun demikian bukan berarti harus menafikan khazanah pemikiran dalam Islam sebelumnya, tetapi yang jelas pemikiran sekarang tidak mesti terikat secara kaku dengan hasil kajian para ulama sebelumnya. Artinya apabila tidak relevan dengan persoalan yang ada tidak perlu terikat, tetapi yang relevan masih tetap dipertahankan.

### **G. Ijtihad dan Fatwa Periode Kebangkitan Hukum Islam**

Fenomena-fenomena yang muncul pada akhir abad ke 13 H adalah merupakan suatu wujud kesadaran dari kebangkitan kembali fiqh Islam. Menurut para ahli sejarah kebangkitan dunia Islam pada umumnya dan kebangkitan fiqh pada khususnya pada hakekatnya adalah sejarah dampak Barat terhadap masyarakat Islam itu sendiri. Mereka memandang Islam itu sebagai suatu masa yang semi mati yang menerima pukulan-pukulan yang destruktif atau pengaruh-pengaruh yang formatif di Barat (Rahman 1984a:311).

Kebangkitan dan kemunduran hukum Islam sebenarnya sangat erat kaitannya dengan kebangkitan dan kemunduran umat Islam itu sendiri dalam bidang politik. Usaha-usaha kebangkitan ke arah tersebut sudah mulai nampak sejak masa periode pertengahan. Namun usaha tersebut masih yang sifatnya terbatas dan terjadi dalam lingkungan yang terbatas pula. Baru setelah kesadaran nasional meliputi kaum muslimin dan mereka sudah menginsafi atau menyadari kedudukan dirinya sebagai golongan yang mundur atau lemah, maka barulah muncul kebangkitan yang sifatnya universal yang meliputi seluruh kaum muslimin dan negeri-negeri Islam (Hanafi 1970:311).

Bantahan yang sering mereka kedepankan adalah bahwa dalam agama Islam sejak dari awal munculnya agama Islam selalu mengalami perkembangan dalam rangkaian kesejarahan. Islam itu selalu mencoba tampil ke depan untuk menghadapi dan menjawab tantangan kemajuan zaman. Bahkan yang sangat dibanggakan adalah wahyu Allah SWT sendiri dianggap sebagai jawaban terhadap tantangan yang dihadapkan oleh agama-agama Yahudi dan Kristen yang dianggap lebih tua perkembangannya (Rahman 1984a:312).

Pada abad ke-12 H umat Islam dihadapi dengan berbagai dengan berbagai masalah yang seharusnya dijadikan sebagai tantangan yang mesti dicari jalan penyelesaiannya. Pada periode ini benturan Islam dengan Barat sedikit banyaknya berpengaruh terhadap masalah keagamaan maupun keintelektualan sarjana muslim.

Umat Islam semakin tergoyahkan akibat dari kekhilafan-kekhilafan dan kelemahan-kelemahan yang secara nota bene dianggap kurang siap untuk memikirkan kembali sumber-sumber hukum. Tentunya hasil pemikian mereka diharapkan mampu menjawab tantangan-tantangan yang bersifat intelektual dari pemikian-pemikiran modern. Namun pada masa ini sebahagian sarjana-sarjana muslim merasa sedih melihat kondisi hukum Islam, dan adakalanya sebahagian sarjana muslim merasa bangga. Karena

akan muncul hal-hal yang mengembirakan akan bangkitnya fiqh dan kembali hidup seperti semula serta dari faktor-faktor negatif yang dideritanya pada masa taklid dan jumud.

Hal-hal yang patut dibanggakan pada periode ini adalah dicetaknya berbagai buku-buku induk fiqh yang memaparkan pendapat-pendapat para mujtahid secara komprehensif, di mana pendapat yang lebih kuat dikuatkan sebagai dalil atau argumentasi. Selain itu dicetak pula buku-buku hadis dan buku-buku sejarahnya yang menebarkan cahaya dan menghidupkan peran fiqh yang terjadi pada periode awal, di samping usaha-usaha yang dilakukan oleh sejumlah ahli hadis, ahli fiqh dan para peneliti lainnya. Untuk menghidupkan fiqh syari'ah yang diwujudkan dengan penulisan-penulisan buku-buku fiqh, ensiklopedi fiqh dan konferensi-konferensi fiqh dan lain-lain.

Farouk Abu Zaid menjelaskan benturan atau kontak antara dunia Islam dengan Barat telah membangunkan atau menyadarkan kembali sarjana-sarjana muslim dari kebodohan dan kehancuran. Kasus yang terjadi di Mesir menurutnya sangat tepat untuk menjelaskan persoalan ini, tepatnya sesudah ekspansi Perancis dan usaha-usaha Napoleon membangun ideologi revolusinya yang terkenal dengan semboyan kebebasan, persamaan, dan persaudaraan. Ia berpendapat kontak Islam dengan Eropa yang menghasilkan pengenalan-pengenalan hasil kebudayaan di zaman renaissance lewat peristiwa-peristiwa yang nyata yang terjadi di Mesir, sehingga menurutnya kondisi atau situasi ini turut juga menyumbang kebudayaan besar dalam masyarakat Islam itu sendiri (Zaid 1986:55).

Pendapat ini terkadang dinilai terlalu berlebihan, karena apabila dilihat dari usaha-usaha pembaharuan yang dilakukan ulama-ulama pembaharu seperti 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam, ibn Taymiyyah dan ibn al-Qayyim (abad ke-8 H), hingga munculnya gerakan-gerakan pembaharuan, mulai dari Syekh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab dan al-Syaukani (abad ke-12 H). Usaha-usaha tersebut merupakan suatu kesadaran akan degradasi internal

masyarakat Islam kritik diri dan tuntutan dalam menggertak kebekuan sejarah umat yang tenggelam dalam keterpakuan tekstual. Pemberantasan takhayul atau kelewat batasan tasawuf dan taklid yang melanda dunia Islam merupakan ciri-ciri umum yang menonjol dari semua gerakan tersebut (Sirri 1995:150). Oleh sebab itu menurut data ini munculnya atau bangkitnya kembali pemikiran-pemikiran Islam bukanlah dilatar belakangi oleh kondisi-kondisi yang sifatnya eksternal tetapi kondisi internal umat Islam itu sendiri.

Gerakan Wahabiyyah dengan pimpinan Muhammad Ibn Abdul Wahhab (tahun 1206 H) yang terjadi di Saudi Arabia merupakan usaha permulaan ke arah kebangunan kaum muslimin. Gerakan tersebut menyerukan pemberantasan bid'ah dan khurafat yang merugikan dan menyerukan untuk menghindari sifat taklid, membersihkan Islam dari kotoran-kotoran yang memasukinya dan kembali kepada al-Qur`an dan Sunnah serta apa yang diwariskan oleh ulama salaf (Nasution 1996:23).

Memang umat Islam tidak menafikan dampak pengaruh Barat bagi kebangkitan kembali kesadaran Islam, sebab munculnya kritikan-kritikan Barat terhadap Islam dan tantangan-tantangan yang datang dari misionaris Kristen dengan sendirinya merupakan tantangan yang harus diantisipasi oleh kaum muslimin. Tetapi yang perlu disadari adalah kenyataan munculnya gerakan-gerakan pembaharuan, khususnya di bidang fiqh, telah membuka jalan bagi perkembangan-perkembangan modern tidak hanya melalui usaha purifikasi mereka, melainkan dengan cara positif yakni menegaskan kembali otoritas al-Qur`an dan Sunnah Rasul.

Perlu juga ditambahkan di sini bahwa fiqh-fiqh yang berkembang yang merupakan hasil ijtihad pada periode pertengahan tidak lagi dijadikan sebagai rujukan dalam mencari hukum. Hal ini sebenarnya telah memunculkan semangat baru yaitu semangat kembali kepada sumber dasar Hukum Islam yaitu al-Qur`an dan Sunnah. Gerakan atau usaha ini yang pada akhirnya lebih dikenal dengan gerakan fundamentalisme, yang pada

akhirnya gerakan ini baik secara langsung atau tidak langsung telah dijadikan sebagai rujukan dalam proses modernisasi.

Dari penjelasan di atas terlihat bahwa kesadaran para sarjana muslim atas ketertinggalan dan kemandegan berpikir telah memberikan nuansa baru bagi perkembangan Islam dari berbagai aspek pada umumnya, dan berkembangnya fiqh secara khusus. Memang pengaruh Barat bagi kebangkitan kembali kesadaran Islam itu tidak dapat dipungkiri atau dinafikan. Namun metode yang dikembangkan oleh para ulama mujtahid pada periode ini adalah metode yang bersifat positif yaitu menggali hukum itu berdasarkan al-Qur`an dan Sunnah tanpa terikat langsung kepada produk-produk hukum yang dihasilkan pada abad atau periode sebelumnya.

## **IJTIHAD DAN FATWA DALAM KONTEKS KEKINIAN DI INDONESIA**

Menyahuti perubahan paradigma di atas, dalam konteks kekinian sebagian besar ulama tidak lagi mengarahkan ijtihad dan fatwanya kepada mazhab-mazhab tertentu, tetapi didasarkan kepada dalil-dalil hukum yang bermuara kepada kemaslahatan. Dalil-dalil itu dapat berupa mash al-Qur'an, Sunnah, ijma', qiyas, masalah al-mursalah, istihsan, al-'urf, sad al-dzari'ah, dan lain-lain. Sejauh dalil-dalil tersebut dapat membuahkan kemaslahatan dan menghindarkan kemudharatan, maka dalil itu dipergunakan. Akan tetapi walaupun dengan semangat yang sama, masih ada ulama yang menitikberatkan ijtihad dan fatwanya kepada salah satu mazhab tertentu. Di Indonesia misalnya, terdapat organisasi Islam Nahdhatul Ulama (NU) lebih berafiliasi kepada mazhab Syafi'i dalam ijtihad dan fatwanya, sebagaimana Majelis Ulama Indonesia (MUI) disinyalir juga seperti itu. Sedangkan organisasi Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis) bertolak belakang dengan itu. Untuk lebih jelasnya secara ringkas akan dikemukakan di bawah ini.

### **A. Konsep Ijtihad dan Fatwa Nahdhatul Ulama (NU)**

Ijtihad dan fatwa di kalangan Nahdhatul Ulama dikelola oleh lembaga tersendiri yang diberi nama Lajnah Bahtsul Masa'il (LBM) NU. Secara historis forum *Bahtsul masail* telah ada sebelum NU berdiri. Saat itu sudah ada tradisi diskusi di kalangan pesantren yang melibatkan kiyai dan santri yang hasilnya diterbitkan dalam bulletin LINO (Lailatul Ijtima' Nahdlatul Oelama). Masalah-masalah yang dibahas umumnya merupakan kejadian (*waqi'ah*) yang dialami oleh anggota masyarakat yang diajukan kepada dewan Syariah oleh organisasi ataupun perorangan. Masalah-masalah itu setelah diinventarisasi oleh

Syuriah lalu diadakan skala prioritas pembahasannya dan kemudian dilakukan ke tingkat organisasi yang lebih tinggi; dari ranting ke cabang, dari cabang ke wilayah, dari wilayah ke Pengurus Besar dan dari PB ke Munas dan pada akhirnya ke Mukhtamar (Miri 2005:x).

Forum *Bahtsul masail* merupakan forum yang dinamis, demokratis dan berwawasan luas. Dikatakan dinamis sebab persoalan (masail) yang diagrap selalu mengikuti perkembangan (trend) hukum di masyarakat. Demokratis karena dalam forum tersebut tidak ada perbedaan antara kiyai, santri baik yang tua maupun yang muda. Pendapat siapapun yang paling kuat itulah yang diambil. Dikatakan berwawasan luas sebab dalam *bahtsul masail* tidak ada dominasi mazhab dan selalu sepakat dalam khilaf. Salah satu contoh untuk menunjukkan fenomena sepakat dalam khilaf ini adalah mengenai status hukum dalam bunga bank. Dalam forum berkembang tiga pendapat, yaitu haram, halal, dan syubhat, dan inilah perbedaan yang disepakati. Sampai Mukhtamar NU pada tahun 1971 di Surabaya, keputusan tentang bunga bank tetap sebagaimana sebelumnya (Miri 2005:x).

Mengistinbathkan hukum di kalangan NU bukan berarti mengambil langsung dari sumber aslinya, yaitu al-Qur`an dan al-Sunnah, tetapi men-*tahbiq*-kan (menerapkan) secara dinamis nash-nash fuqaha` dalam konteks permasalahan yang dicari hukumnya. Itulah sebabnya dipakai istilah *bahtsul masail* yang berarti membahas masalah-masalah yang terjadi melalui referensi (*muraji`*) kitab-kitab karya fuqaha` (Miri 2005:xiii). Di kalangan NU dikenal adanya *al-kutub al-mu`tabarah*, yaitu kitab-kitab tentang ajaran Islam yang sesuai dengan akidah Ahlussunnah waljama`ah. Kitab-kitab yang sering dirujuk antara lain: *Minhaj al-Thalibin* karya al-Nawawi (w. 676 H/1277 M), *al-Muharrar* karya al-Dimasyqi, *Fath al-Mu`in* karya al-Malibari, *I`anah al-Thalibin* karya Sayyid Bakri al-Dimyati, *Kanz al-Raghibin* karya al-Mahalli, *Syarh Kanz al-Raghibin* karya al-Qalyubi (w. 691 H/1291 M), *Tuhfah al-Muhtaj* karya ibn Hajar, *Mughni al-Muhtaj* karya

Syarbini, dan *Nihayah al-Muhtaj* karya al-Ramli (w. 1004 H/1586 M) (Hooker 2003:88), yang keseluruhannya bermazhab Syafi'i.

Sahal Mahfudh menyimpulkan metode istinbath LBM sebagai berikut: 1. Kerja bahtsul masail NU mengambil hukum yang *manshus* maupun *mukharraj* dari kitab-kitab fiqh mazhab, bukan langsung dari sumber al-Qur`an dan al-Sunnah. Ini sesuai dengan sikap yang dipilih yaitu bermazhab, yang berarti bertaqlid dan tidak berijtihad muthlaq, ijtihad mazhab maupun ijtihad fatwa. 2. Metodologi *ushul al-fiqh* dan *qawa'id al-fiqhiyah* dalam bahtsul masail digunakan sebagai penguat atas keputusan yang diambil, apalagi bila diperlukan *tandhir* dan untuk mengembangkan wawasan fiqh. 3. Ijtihad, taqlid, dan talfiq dipahami oleh NU sesuai dengan ketentuan dan pengertian ulama Syafi'iyah. 4. Referensi para ulama NU sebagian besar adalah kitab-kitab Syafi'iyah. 5. Keputusan Bahtsul Masail Syuriah NU tidak mengikat secara organisatoris bagi warganya (Mahfudh 1994:39).

Dalam proses pengambilan keputusan pada LBM, di samping kitab-kitab klasik, juga digunakan kitab-kitab modern atau majalah-majalah yang ditulis oleh ulama yang diakui kredibilitas keilmuannya. Hal yang menjadi ukuran tertinggi adalah; a) komitmen seorang penulis terhadap pola bermazhab, terutama mazhab Syafi'i; b) kewaraan dan kejelasan uraian yang ditampilkan dalam redaksi atau teks yang dipilih; c) penerimaan kalangan pesantren yang secara kultural terkait dengan NU. Ulama NU menolak Tafsir al-Maraghi dijadikan rujukan karena mengecam praktek tawassul dan ziarah kubur yang dianggap menyimpang, walaupun al-Maraghi seorang pengikut Syafi'iyah (Miri 2005:xxxv).

Mengingat begitu banyaknya kitab-kitab dalam mazhab Syafi'i, maka dalam memberikan fatwa LBM memutuskan bahwa yang dijadikan rujukan adalah pendapat (*qawl*) berdasarkan hirarki sebagai berikut: a) Pendapat yang disepakati oleh Imam al-Nawawi dan Imam al-Rafi'i. b) Pendapat yang dipilih oleh Imam al-Nawawi saja. c) Pendapat yang dipilih oleh Imam al-Rafi'i saja. d) Pendapat

yang disokong oleh ulama terbanyak. e) Pendapat ulama yang terpandai. f) Pendapat ulama yang paling wara`. Dengan demikian terlihat jelas bahwa mazhab Syafi'i merupakan rujukan utama dalam mengambil kesimpulan hukum. Berikut dikemukakan tatacara Bahtsul Masail yang dilakukan oleh NU:

1. Prosedur Penjawaban Masalah: Keputusan Bahtsul Masail di lingkungan NU dibuat dalam kerangka bermazhab kepada salah satu mazhab empat yang disepakati dan mengutamakan bermazhab secara *qawli* dengan prosedur sebagai berikut:
  - a. Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh ibarat kitab dan di sana terdapat hanya satu *qawl/wajh* sebagaimana diterangkan dalam ibarat tersebut.
  - b. Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh ibarat kitab dan di sana terdapat lebih dari satu *qawl* atau *wajh* maka dilakukan *taqrir jama'i* untuk memilih satu *qawl/wajh*.
  - c. Dalam kasus tidak ada *qawl/wajh* sama sekali yang memberikan penyelesaian, maka dilakukan prosedur *ilhaqul-masail bi nazhairiha* secara jama'i oleh para ahlinya.
  - d. Dalam kasus tidak ada satu *qawl/wajh* sama sekali dan tidak mungkin dilakukan *ilhaq*, maka bisa dilakukan *istinbath jama'i* dengan prosedur bermazhab secara *manhaji* oleh para ahlinya.
2. Hirarki dan sifat Keputusan Bahtsul Masail
  - a. Seluruh keputusan bahtsul masail di lingkungan NU yang diambil mempunyai kedudukan yang sederajat dan tidak saling membatalkan.
  - b. Keputusan bahtsul masail dianggap mempunyai kekuatan daya ikat lebih tinggi setelah disahkan oleh PB Syuriah NU tanpa harus menunggu Munas Alim Ulama maupun Mukhtamar.
  - c. Sifat keputusan dalam bahtsul masail tingkat Munas dan Mukhtamar adalah:
    - 1) Mengesahkan rancangan keputusan yang telah dipersiapkan sebelum dan/atau

- 2) Diperuntukkan bagi keputusan yang dinilai akan mempunyai dampak yang luas di segala bidang.
3. Kerangka Analisis Masalah: Dalam memecahkan masalah sosial, bahtsul masail dilakuakn dalam kerangka pembahasan (analisis):
  - a. Analisis masalah dari berbagai faktor; ekonomi, budaya, politik, sosial, dan lain-lain
  - b. Analisis dampak dari sisi sosial ekonomi, sosial budaya, sosial politik, dan lain-lain
  - c. Analisis hukum dengan mempertimbangkan latarbelakang masalah dan dampaknya di segala bidang, termasuk hukum positif
  - d. Analisis tindakan, peran, dan pengawasan melalui berbagai jalur; jalur politik, budaya, ekonomi, dan jalur sosial lainnya.
4. Prosedur Pemilihan *Qawl*: Ketika dijumpai beberapa *qawl/wajh* dalam satu masalah yang sama maka dilakukan usaha memilih salah satu pendapat.
5. Pemilihan salah satu pendapat dilakukan;
  - a. Dengan mengambil pendapat yang lebih maslahat dan/atau yang lebih kuat
  - b. Sedapat mungkin dengan melaksanakan ketentuan Mukhtamar NU I.
6. Prosedur *Ilhaq*: Dalam hal suatu kasus belum dipecahkan dalam kitab, maka kasus tersebut diselesaikan secara prosedur *ilhaq bi nazahairiha* secara jama'i. *Ilhaq* dilakukan dengan memperhatikan *mulhaq bih*, *mulhaq alaih*, *wajh mulhaq*, dan oleh para *mulhiq* yang ahli.
7. Prosedur *Istinbath*: Dalam hal ketika tidak mungkin dilakukan *ilhaq* karena tidak adanya *mulhaq bih* dan *wajhul ilhaq* sama sekali di dalam kitab, maka dilakukan *istinbath* secara jama'i yaitu dengan mempraktekkan *qawa'id ushuliyyah* dan *qawa'id fiqhiyyah* oleh para ahlinya (Miri 2005:472).

Selain itu dalam keputusan Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung tahun 1992, ditetapkan sistem pengambilan

hukum dalam LBM di lingkungan NU yang meliputi prosedur menjawab masalah, hirarki dan sifat keputusan *bahtsul masail*, kerangka analisis masalah, prosedur pemilihan *qawl*, prosedur *ilhaq*, dan prosedur istinbath yang dapat dikatakan sebagai penyeragaman dan penyempurnaan dari tatacara berfatwa dan menyelesaikan masalah dalam LBM NU.

Dengan demikian khusus dalam bidang fiqh, NU mengambil sikap dasar bermazhab yang diimplementasikan dengan merujuk kepada, khususnya, kitab-kitab fiqh dalam lingkungan mazhab Syafi'i. NU bahkan mewajibkan umat Islam bermazhab kepada salah satu dari mazhab yang empat, yaitu mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Bahkan menurut putusan LBM NU, orang yang beramal berdasarkan al-Qur'an dan hadis yang bertentangan dengan mazhab yang empat tidak dibenarkan, sesat dan menyesatkan, sebagaimana putusan Mukhtamar NU ke-11 nomor 90 dengan berpedoman kepada dalil-dalil pada kitab *Tanwir al-Qulub*. Siapa yang mengikuti salah seorang dari imam mazhab kemudian ia berkata bahwa ia beramal dengan al-Qur'an dan hadis, mengaku mampu memahami hukum-hukum yang bersumber dari keduanya, maka hal itu tidak bisa diterima bahkan menyesatkan. Ulama-ulama sekarang berada di bawah imam-imam mazhab itu, baik dari segi ilmu, keadilan, dan analisis (Miri 2005:196–97). Oleh karena itu harus mengikuti salah satu mazhab itu. Walaupun dalam prakteknya NU hanya mengikuti satu mazhab saja, yaitu mazhab Syafi'i. Dan ini tentunya kurang sinkron dengan semangat pembaruan hukum Islam yang diperjuangkan oleh ulama sejak abad ke-8 H, yaitu membebaskan diri dari keterikatan pada suatu mazhab. Konsep kebebasan dari mazhab itu juga disuarakan oleh Yusuf al-Qarâdhâwi ketika mengemukakan konsep dalam melakukan fatwa di era kontemporer. Menurut al-Qarâdhâwi, untuk melakukan fatwa di era kontemporer ini mesti memperhatikan setidaknya enam syarat, yaitu; *pertama*, membebaskan diri dari fanatisme mazhab dan sikap taklid yang berlebihan; *kedua*, memberikan kemudahan dan tidak menyulitkan; *ketiga*; berbicara

kepada umat dengan bahasa yang aktual (mudah dipahami); *keempat*, memalingkan diri dari hal-hal yang tidak memberikan manfaat bagi umat; *kelima*, bersikap moderat antara kelompok yang liberal dan konservatif; *keenam*, memberikan penjelasan seperlunya tentang isi fatwa yang disampaikan (al-Qarâdhâwi 1988:107–31).

Salah satu fatwa LBM NU yang berafiliasi kepada mazhab Syafi'i adalah fatwa tentang kedudukan presiden RI sebagai *waliyyul amri dharuri bisy syaukah*. Fatwa itu muncul dan menjadi pembahasan LBM NU pada Muktamar NU ke-20 di Surabaya tanggal 8 s/d 13 September 1954 adalah tentang keabsahan keputusan Konfrensi Alim Ulama di Cipanas tahun 1954 bahwa presiden RI (Ir. Soekarno) dan alat-alat Negara adalah *waliyyul amri dharuri bisy syaukah* (penguasa pemerintahan secara darurat disebabkan kekuasaannya). Jawaban yang dihasilkan dari Muktamar tersebut membenarkan keputusan tersebut. Dasarnya adalah keterangan dalam kitab *Syarh al-Ihya`* dan *Kifayatul Akhyar*, yang bermazhab Syafi'i. Dalam kitab itu dijelaskan pendapat Imam al-Ghazali yang mengatakan bahwa keberadaan syarat-syarat yang layak ada bagi seorang pemimpin secara lengkap adalah sulit pada masa kita sekarang karena tidak adanya mujtahid mustaqil (mandiri). Dengan demikian, menurut al-Ghazali, dibolehkan melaksanakan semua keputusan yang telah ditetapkan oleh penguasa walaupun bodoh atau fasik agar kepentingan umat Islam tidak tersia-siakan. Selain itu, pendapat ini juga dikuatkan oleh Imam al-Rafi'I, termasuk tokoh utama dari kalangan mazhab Syafi'i, dan mengatakan bahwa itulah yang paling benar. Ini adalah Keputusan Muktamar NU ke-20 di Surabaya tanggal 8 s/d 13 September 1954.

Terma *bisy syaukah*, menurut Sulaiman Arrasuli, ulama Minangkabau yang bermazhab Syafi'i, dimaksudkan untuk mengatakan bahwa kepala negara adalah seorang muslim, sedangkan apabila disebut *dzu syaukah*, maka artinya adalah negara dikepalai oleh seorang kafir (Haidar 1998:267). Dalam kaitannya

dengan Indonesia, yang presidennya seorang Muslim, Ir. Soekarno, maka terma *dzu syaukah* diubah menjadi *bisy syaukah*. Pemakaian istilah ini juga ada kaitannya dengan perbedaan lembaga pemerintahan yang ada di Indonesia era modern ini. Pada kerajaan Islam dahulu belum mengenal kelembagaan negara dalam pengertian sekarang, maka keabsahan suatu kekuasaan lebih tercermin pada pribadi raja yang memangku jabatan dan dukungan kekuatan militer. Raja-raja muslim itupun memangku jabatan sebagai *sayyidin panatagama*. Sementara itu negara RI tidak selalu mutlak pada diri presiden, sebab masih ada perangkat kelengkapan negara lainnya seperti UUD, asas atau ideologi negara dan kelengkapan lainnya. Oleh karena itu maka penilaian kerangka kenegaraan dari sudut fiqh tidak bisa hanya dilakukan terhadap pribadi presiden yang berkuasa dalam negara tersebut, melainkan kepada kelembagaan negara itu dan kelengkapan-kelengkapannya (Haidar 1998:266). Setelah Indonesia merdeka dan mengubah lembaga pemerintahan, para ulama tetap berkesimpulan bahwa negara baru itu merupakan kelanjutan dari kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara sebelumnya, maka dengan demikian aspek kekuasaan keagamaan yang ada sebelumnya dengan sebutan *sayyidin panatagama* berlaku pula bagi negara baru itu.

Salah satu kelengkapan negara yang bertugas membantu presiden dalam menjalankan tugasnya sebagai kepala negara adalah kementerian agama yang bertugas dan berwenang dalam soal-soal keagamaan. Salah satu tugas dan wewenang kementerian agama, sebagai perpanjangan tugas presiden, yang terkait langsung dengan persoalan hukum adalah penataan kewenangan kekuasaan secara sah dalam perkawinan. Dalam keputusan menteri agama nomor 4 tahun 1952 tentang wali hakim untuk luar Jawa dan Madura antara lain menetapkan wewenang penunjukkan (pengangkatan) qadhi-qadhi nikah (pegawai pencatat nikah) oleh kepala kantor urusan agama kabupaten. Peraturan Menteri Agama Nomor 4 tahun 1952 itu antara lain menetapkan mencabut kekuasaan penunjukkan wali hakim dengan lisan yang telah

diberikan oleh Menteri Agama kepada kepala kantor urusan agama propinsi dan membatalkan tauliyah-auliyah wali hakim yang telah diberikan instansi-instansi pemerintah dan swapraja serta tauliyah-auliyah lainnya yang bertentangan dengan peraturan ini. Pasal 2 peraturan tersebut menetapkan bahwa Kepala Kantor Urusan Agama Kabupaten diberi kuasa, untuk dan atas nama Menteri Agama, menunjuk qadhi-qadhi untuk menjalankan perkawinan wali hakim (Haidar 1998:268).

Peraturan Menteri Agama itu menimbulkan polemik dan penolakan karena telah banyak membatalkan praktek-praktek wali hakim di daerah, misalnya di Minangkabau yang mempercayakan wali hakim kepada para ninik mamak, atau yang ditunjuk atas kesepakatan ninik mamak. Oleh karena itu Menteri Agama mengadakan Konferensi Ulama se Indonesia pada tahun 1954, dan salah satu hasilnya menetapkan presiden dan alat-alat negara lainnya adalah *waliyul amri dharurah bisy syaukah*, dan peraturan Menteri Agama Nomor 4 tahun 1952 tentang wali hakim di luar Jawa dan Madura adalah sah (Haidar 1998:270).

Hasil Konferensi Ulama ini ditanggapi beragam oleh lembaga-lembaga keislaman di Indonesia. Persis menuduh para ulama tidak mampu mengambil hukum dari sumber ajaran Islam yaitu al-Qur`an dan Hadis dan mengusulkan supaya Menteri Agama mengundang konferensi yang lebih luas lingkupnya untuk membatalkan keputusan tersebut. Arudji Kartawinata (PSII) mengatakan keputusan konferensi ulama melanggar UUD. Islam tidak mengenal kepala negara konstitusional seperti yang dianut UUDS 1950. Oleh karena itu Presiden RI tidak bisa menjadi *waliyul amri dharuri*, kabinet juga tidak bisa dianggap demikian karena tidak berdasarkan Islam. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa presiden RI mengangkat sumpah setia kepada Pancasila dan UUD, bukan kepada Islam, Presiden RI tunduk kepada hukum yang bukan hukum Islam. Gelar yang diberikan kepada presiden RI dianggap tidak benar dan tidak ada hubungannya dengan ke-sah-an perkawinan (Haidar 1998:273-74).

Sebenarnya sudah dua kali diadakan Konfrensi Alim Ulama; pertama, sebelum keluarnya Permenag NO. 4 tahun 1952 yang dilaksanakan di Jawa Barat tanggal 12-13 Mei 1952 dan fatwa itulah yang menjadi dasar Permenag tersebut; kedua, setelah keluarnya Permenag Nomor 4 tahun 1952 itu, yaitu tanggal 4-5 Mei 1953. Hal ini terjadi karena protes dari Partai Perti. Kedua Konfrensi itu dilaksanakan waktu Menteri Agama dijabat oleh KH Faqih Usman dari Muhammadiyah (Masyumi) (Haidar 1998:269). Dengan demikian Permenag tersebut bukan pada waktu Menteri Agama dijabat oleh tokoh NU, tapi yang menjadi pertimbangan fatwa itu adalah Kongres Alim Ulama yang didominasi oleh kiyai NU dan Perti. Hal ini terbukti dengan adanya protes dari kelompok Islam dan Partai Islam lainnya agar diadakan kongres Alim Ulama yang lebih luas, dan tidak hanya melibatkan ulama NU dan Perti saja.

Menghadapi polemik seputar inilah NU dalam Lajnah Bahtsul Masail-nya pada Mukhtamar ke-20 di Surabaya juga memberikan jawaban hukum, yang pada dasarnya setuju dengan Konfrensi Ulama tentang Peraturan Menteri Agama Nomor 4 tahun 1952 tentang kewenangan pemerintah mengangkat dan memberhentikan penghulu di berbagai wilayah di Indonesia, sebagai wujud dari fatwa bahwa pemerintah itu adalah *waliyyul amri dharuri bisy syaukah*. Pada intinya LBM NU berpedoman kepada pendapat Imam Ghazali dan Rafi'i, di mana keduanya adalah tokoh sentral dalam mazhab Syafi'i.

Di samping fatwa di atas, masih banyak lagi fatwa LBM NU, yang muaranya secara umum tetap mengikuti apa yang sudah tercantum dalam kitab-kitab fiqh Syafi'iyah, dan sebaliknya jarang keluar dari ketentuan mazhab tersebut.

## **B. Konsep Ijtihad dan Fatwa Muhammadiyah**

Berbeda dengan NU, organisasi Muhammadiyah telah mengokohkan diri untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah dalam hal ijtihad dan fatwa. Kelompok modernis Muhammadiyah

tidak mewajibkan bermazhab, tetapi mesti kembali kepada al-Qur`an dan Sunnah dan metode-metode yang dapat dipakai untuk memahami kedua sumber tersebut. Mazhab-mazhab fiqh hanya sebagai pertimbangan jika sesuai dengan jiwa yang dikandung oleh kedua sumber di atas (Abdurrahman 2003:12–14).

Menurut M. Atho Mudzhar, pendirian Muhammadiyah pada tahun 1912 dan Nahdhatul Ulama pada tahun 1926 menandai diakuinya dua haluan yang berbeda dalam teologi dan ajaran Islam, antara kelompok reformis (pembaru) dan konservatif. Muhammadiyah yang dipengaruhi oleh anjuran-anjuran pembaru Mesir, Muhammad Abduh dan gerakan Wahabi di tanah Arab, bertujuan untuk memajukan pengajaran Islam dan membangun badan-badan pendidikan modern, masjid-masjid, rumah-rumah yatim piatu, menerbitkan buku-buku dan brosur-brosur tentang Islam serta menyelenggarakan pertemuan-pertemuan umum untuk membicarakan soal-soal keagamaan. Jika pembentukan Muhammadiyah telah didorong oleh kebutuhan untuk bersaing menghadapi para penyebar agama Kristen yang didukung oleh pemerintah kolonial Belanda, dari segi ajaran agama dimaksudkan untuk menganjurkan pemurnian Islam dari tindakan bid`ah dan khurafat dengan jalan kembali kepada al-Qur`an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW. Dalam hal yang berkaitan dengan hukum Islam Muhammadiyah menganjurkan keluwesan untuk memilih salah satu dari empat mazhab Sunni daripada terpaku hanya pada mazhab Syafi`i. Anjuran-anjuran yang diusulkan Muhammadiyah tersebut mendapat dukungan kaum muslimin di kota-kota dan kaum pedagang (Mudzhar 1993:24).

Menurut Arbiyah Lubis, kemunculan pemikiran keagamaan dalam Islam erat kaitannya dengan situasi sosial, politik dan keagamaan yang dihadapi umat Islam saat itu. Pemikiran-pemikiran yang dilontarkan mencoba untuk menjawab tantangan yang dihadapi sesuai dengan kemampuan para tokoh dan pemikir membaca dan memahami situasi yang ada. Organisasi Muhammadiyah yang didirikan oleh Kiyai Haji Ahmad Dahlan,

adalah tokoh yang mampu membaca untuk memenuhi tuntutan tersebut (Lubis 1989:13).

KH Sahlan Rosidi menyebutkan bahwa faktor-faktor yang mendorong KH Ahmad Dahlan mendirikan organisasi Muhammadiyah ialah:

1. Taklid yang membudaya dalam masyarakat Islam.
2. Khurafat dan syirik telah bercampur dengan akidah sehingga kemurnian tauhid sudah tidak tampak lagi.
3. Bid'ah yang terdapat pada pengamalan ibadah.
4. Kejumudan berpikir dan kebodohan umat.
5. Sistem pendidikan yang sudah tidak relevan.
6. Timbulnya kelas elit intelek yang bersikap sinis terhadap Islam dan orang Islam.
7. Rasa rendah diri yang ada pada umat Islam.
8. Tidak ada program perjuangan umat Islam yang teratur dan terencana khususnya pelaksanaan dakwah Islam.
9. Tidak ada persatuan umat Islam.
10. Ibadat horizontal yang memiliki nilai-nilai perbaikan masyarakat dari derita kemiskinan, seperti zakat, sadaqah, wakaf, dan lain-lainnya, tidak dipahami dan kabur tanpa mengambil sistem yang lebih efisien.
11. Kemiskinan umat, bila dibiarkan tanpa usaha mengurangi akan sangat berbahaya, untuk dirongrong akidahnya oleh golongan lain yang ekonominya kuat.
12. Politik kolonialisme Belanda yang menekan dan menghambat hidup dan kehidupan umat Islam Indonesia.
13. Politik kolonialisme Belanda menunjang Kristenisasi di Indonesia (Rosidi 1982:48–49).

Muhammadiyah bukanlah aliran atau mazhab dalam Islam, dia tidak lebih dari sebuah gerakan Islam (organisasi). Dalam pengamalan ajaran Islam dinyatakan secara tegas dalam MKCH (Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup) Muhammadiyah pada poin 3 yang berbunyi, “Muhammadiyah dalam mengamalkan Islam berdasarkan; a) al-Qur`an kitab Allah yang diwahyukan kepada

Nabi Muhammad SAW; b) Sunnah Rasul, penjas dan pelaksanaan ajaran-ajaran al-Qur`an yang diberikan Nabi Muhammad SAW dengan menggunakan fikiran sesuai dengan jiwa ajaran Islam. Dari poin ini Abdurrahman (2003:14) sudah jelas memperlihatkan bahwa organisasi ini dalam pengamalan hukum Islam tidak terikat dengan mazhab tertentu, namun begitu pendapat-pendapat mazhab dapat dijadikan bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum, sepanjang sesuai dengan jiwa al-Qur`an dan al-Sunnah, atau dasar-dasar lain yang dipandang kuat .

Sebagai gerakan yang berlandaskan agama, maka ide pembaruan Muhammadiyah ditekankan pada usaha untuk memurnikan Islam dari pengaruh tradisi dan kepercayaan lokal yang bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam kaitan ini usaha-usaha pembaruan yang dilakukan Muhammadiyah banyak terkait dengan masalah-masalah praktis ubudiyah dan muamalah. Namun demikian, sebagaimana gerakan Islam yang lain, Muhammadiyah konsisten dengan semboyan “kembali pada ajaran yang murni, yaitu al-Qur`an dan Sunnah”. Hal ini berarti bahwa masalah-masalah yang berkaitan dengan ubudiyah, kaum muslimin hanya mengikuti apa yang diperintahkan oleh al-Qur`an dan Sunnah, bukan dari yang lain (Syamsuddin 1990:41). Berdasarkan ide ini Muhammadiyah menganggap bahwa kehidupan keagamaan orang Islam Jawa pada waktu itu (saat pendiriannya) adalah kurang murni. Ajaran Islam yang mereka lakukan itu merupakan serapan dari berbagai unsur kepercayaan tradisional sehingga mengkaburkan ajaran yang sesungguhnya. Banyak orang Islam Jawa, juga pada daerah-daerah lainnya, selain percaya kepada Allah juga mempercayai kekuatan roh nenek moyang yang dianggap bisa mengganggu kehidupan mereka. Untuk itu mereka melakukan ritual-ritual tertentu dengan memberikan sesajian dan sebagainya agar mereka aman dan selamat dari gangguan roh.

Oleh karena itu, selain untuk memberantas pengamalan Islam yang salah dengan bid`ah, tahayyul, dan khurafat, munculnya organisasi ini seringkali diklaim sebagai imbas dari gerakan

pemurnian oleh Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab di Jazirah Arab, yang intinya terfokus kepada kembali kepada al-Qur`an dan Sunnah, yang kemudian diteruskan oleh Jamaluddin al-Afghani dengan ide Pan-Islamismenya yang bermuatan politis. Gerakan ini melontarkan ide bahwa ajaran-ajaran Islam sepenuhnya sesuai dengan perkembangan zaman dan ilmu pengetahuan. Para tokoh pembaru itu mendorong umat melakukan penelaahan kembali doktrin-doktrin Islam dalam bahasa zamannya.

Menurut Din Syamsuddin (1990:42–50), pemikiran pembaharuan Muhammadiyah dapat dilihat dari sisi keagamaan, sosial, dan pendidikan. Di dalam pemikiran keagamaan, Muhammadiyah hanya berpegang kepada al-Qur`an dan Sunnah sebagai sumber pokok. Muhammadiyah juga gigih mempertahankan pendapat bahwa pintu ijtihad masih tetap terbuka [menguatkan dan melanjutkan ide Ibn Taimiyah] dan menolak hal-hal yang berbau taklid. Hal ini bukan berarti Muhammadiyah secara membabi buta menolak pendapat imam-imam mazhab, tetapi menganggap bahwa fatwa dan pendapat mereka dan juga ide-idenya yang lain merupakan subjek untuk penelitian selanjutnya. Bagi Muhammadiyah, kebenaran dari fatwa, ide, dan pengamalan pada prinsipnya harus didasarkan kepada al-Qur`an dan Sunnah. Pembaruan dalam bidang keagamaan inilah nantinya yang menyebabkan lahirnya institusi Majelis Tarjih Muhammadiyah.

Majlis tarjih dan tajdid (seperti komisi fatwa pada Majelis Ulama Indonesia atau Lajnah Bahtsul Masail pada Nahdatul Ulama). Semenjak didirikannya majlis ini pada kongres Muhammadiyah ke 17 di Pekalongan pada tahun 1928, majlis ini telah melahirkan sekian banyak putusan hukum baik yang menyangkut masalah khilafiyah maupun kontemporer.

Sebagai sebuah majlis yang membidangi hukum dan masalah-masalah keagamaan lainnya, tarjih Muhammadiyah memegang peranan penting dalam memberikan pedoman beramal kepada warga Muhammadiyah, dan tentunya sebagai warga Muhammadiyah yang solid, warga Muhammadiyah mesti beramal

dengan dengan hasil putusan tarjih tersebut. Hal ini bukan berarti pemaksaan, akan tetapi agar amal ibadah yang dilakukan sesuai dengan tuntunan Rasul SAW. Pernyataan ini didukung oleh alasan bahwa keputusan tarjih dilahirkan atas dasar penelitian yang kuat terhadap dalil-dalil al-Qur`an dan Sunnah serta memakai dalil-dalil yang diyakini berasal dari Nabi Muhammad SAW. Misalnya kewajiban membaca surat al-Fatihah bagi makmum, walaupun ia mendengar bacaan jahar (keras) dari imam, mengangkat tangan sampai ke telinga ketika takbiratul ihram, satunya perbuatan ketika menyapu kepala dan menyapu telinga, dan sebagainya. Lebih jelas tentang keputusan-keputusan tarjih ini dapat dilihat pada *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*.

Tarjih yang dilakukan oleh Muhammadiyah, sebagaimana dinyatakan di atas merupakan pedoman bagi warga Muhammadiyah dalam menjalankan perintah Allah, khususnya berkenaan dengan bidang ibadah. Hal ini berangkat dari banyaknya perbedaan pendapat dalam melakukan ibadah itu sendiri yang pada akhirnya melahirkan mazhab-mazhab. Dalam konteks perbedaan pendapat itulah Muhammadiyah melakukan kajian tarjih untuk meneliti dan mencari dalil-dalil yang diyakini kuat berasal dari Nabi Muhammad SAW. Sesuai dengan jargonnya, “menolak bid`ah dan khurafat”, Muhammadiyah berusaha agar setiap ibadah yang dilakukan mempunyai dasar yang kuat dari hadis-hadis Nabi SAW, sehingga ibadah betul-betul tidak menyintuh wilayah bid`ah (membuat-buat sesuatu yang tidak diajarkan oleh Rasul SAW). Untuk itu Muhammadiyah telah membukukan hasil putusan tarjih tersebut untuk disosialisasikan kepada warga Muhammadiyah di seluruh Indonesia dan sekitarnya, dengan harapan warga Muhammadiyah beramal dengan hasil putusan tarjih tersebut.

Majelis tarjih merupakan bagian penting dalam Muhammadiyah, didirikan atas dasar keputusan kongres Muhammadiyah di Pekalongan tahun 1927. Fungsi Majelis ini adalah mengeluarkan fatwa atau memastikan hukum tentang masalah-masalah yang dipertikaikan masyarakat Muslim. Masalah-masalah

itu tidak perlu semata-mata terletak dalam bidang agama dalam pengertian yang sempit, tetapi mungkin juga terletak pada masalah yang dalam arti biasa tidak terletak dalam bidang agama, tetapi dengan sendirinya didasarkan atas syari'ah (Karim 1986:76-77).

Sebagai sebuah lembaga ijtihad di lingkungan Muhammadiyah, Majelis Tarjih bertugas mengawal hukum Islam dan masalah-masalah keislaman lainnya agar menjadi jelas bagi umat. Hal ini disebabkan karena terjadinya perbedaan-perbedaan pendapat ulama masa lampau tentang masalah-masalah keislaman, terutama yang terkait dengan hukum fiqh, baik dalam bidang tauhid, ibadah, muamalah, dan sebagainya. Menurut Agus Purwito, sebenarnya tidaklah proporsional membandingkan Majelis Tarjih dengan fuqaha` masa lampau, tetapi sebagai cermin bahwa hukum Islam mampu menjawab persoalan yang selalu timbul dalam masyarakat atau dengan kata lain mempunyai sifat yang elastis dan dinamis. Dalam lingkup Hukum Islam yang amat luas dan elastis sejauh mana Majelis Tarjih mampu menelorkan fatwanya yang dapat dipedomani oleh warga Muhammadiyah dan umumnya umat Islam (Karim 1986:77).

Majelis Tarjih Muhammadiyah, seperti disampaikan oleh Howard M. Federspiel, tidak diberikan tugas untuk merumuskan suatu bentuk fikih yang sama sekali baru seperti fikih klasik yang diikuti oleh kaum tradisionalis. Usaha apapun semacam itu jelas akan mendorong munculnya sebuah sistem yang tidak dikehendaki oleh Muhammadiyah, karena berarti membuat mazhab baru yang akan menandingi keagungan al-Qur`an dan Sunnah. Sebagai gantinya, penafsiran yang terus menerus terhadap sumber ajaran Islam sangat diperlukan untuk menjaga agar hukum itu konsisten dengan kebutuhan zaman dan bahwa kaum muslimin diperintahkan untuk menggali langsung dari sumber tanpa mengembangkan fikihnya sendiri (Syamsuddin 1990:99).

Dalam rangka merumuskan bentuk istinbath hukum, agar tidak terkesan mendirikan mazhab baru sebagai tandingan terhadap ijtihad ulama masa lampau, Majelis Tarjih Muhammadiyah

berusaha untuk kembali kepada al-Qur`an dan Sunnah dan berpegang kepada pendapat-pendapat yang dalil-dalil istinbathnya berasal dari hadis-hadis yang shahih. Hal ini berarti bahwa Majelis Tarjih bukan mengingkari pendapat-pendapat sebelumnya, akan tetapi mengingat banyaknya perbedaan pendapat maka diadakan pemilihan yang didasarkan kepada kekuatan dalil-dalil dari masing-masing pendapat.

Usaha ke arah itu cukup rumit, dan setelah berkutat cukup lama, baru pada periode tahun 1985-1990, di bawah kepengurusan Majelis Tarjih saat itu berhasil dilakukan perumusan pokok-pokok istinbath sebagai manhaj tarjih Muhammadiyah. Dengan berhasilnya perumusan metodologi manhaj tarjih ini diharapkan para ulama di kalangan Muhammadiyah memiliki kerangka yang jelas dan standard yang sama dalam beristinbath (Abdurrahman 2003:ix).

Dalam tulisan ini tidak akan memaparkan secara rinci tentang manhaj tarjih Muhammadiyah tersebut, karena bisa langsung dibaca pada buku-buku yang menjadi rujukan. Tetapi penulis hanya mengemukakan kesimpulan metodologi tersebut sebagaimana yang telah ditulis oleh Asymuni Abdurrahman secara panjang lebar.

Pada dasarnya, menurut Asymuni Abdurrahman, ada 16 pokok manhaj tarjih Muhammadiyah, yaitu:

1. Di dalam beristidlal, dasar utamanya adalah al-Qur`an dan al-Sunnah al-Shahihah. Ijtihad dan istinbath atas dasar *'illat* terhadap hal-hal yang tidak terdapat di dalam nash dapat dilakukan sepanjang tidak menyangkut bidang ta'abbudi, dan memang merupakan hal yang diajarkan dalam memenuhi kebutuhan hidup manusia. Dengan perkataan lain, Majelis Tarjih menerima ijtihad, termasuk qiyas, sebagai cara dalam menetapkan hukum yang tidak ada nashnya secara langsung.
2. Dalam memutuskan suatu keputusan, dilakukan dengan cara musyawarah. Dalam menetapkan masalah ijtihad digunakan sistem ijtihad jama'iy. Dengan demikian pendapat perorangan dari anggota majelis tidak dipandang kuat.

3. Tidak mengikatkan diri kepada suatu mazhab, tetapi pendapat-pendapat mazhab dapat menjadi bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum sepanjang sesuai dengan jiwa al-Qur`an dan al-Sunnah, atau dasar-dasar lain yang dipandang kuat.
4. Berprinsip terbuka dan toleran, dan tidak beranggapan bahwa hanya Majelis Tarjih yang paling benar. Keputusan diambil atas dasar landasan dalil-dalil yang dipandang paling kuat, yang didapat ketika keputusan diambil, dan koreksi dari siapapun akan diterima sepanjang dapat diberikan dalil-dalil lain yang lebih kuat. Dengan demikian Majelis Tarjih dimungkinkan mengubah keputusan yang pernah ditetapkan.
5. Di dalam masalah akidah (tauhid), hanya dipergunakan dalil-dalil yang mutawatir.
6. Tidak menolak ijma' shahabat, sebagai dasar sesuatu keputusan.
7. Terhadap dalil-dalil yang nampak mengandung ta'arudh, digunakan cara al-jam'u wa al-tawfiq, dan kalau tidak dapat baru dilakukan tarjih.
8. Menggunakan asas "*sadd al-dzara'i*" untuk menghindari terjadinya fitnah dan mafsadah.
9. Menta'lil dapat dipergunakan untuk memahami kandungan dalil-dalil al-Qur`an dan al-Sunnah sepanjang sesuai dengan tujuan syari'ah. Adapun qaidah "*al-hukmu yaduru ma'a al-illah wujudan wa 'adaman*" [hukum ditetapkan berdasarkan ada dan tidak ada *'illatnya*] dalam hal-hal tertentu dapat berlaku.
10. Penggunaan dalil-dalil untuk menetapkan sesuatu hukum dilakukan dengan cara komprehensif, utuh dan bulat, tidak terpisah.
11. Dalil-dalil umum al-Qur`an dapat ditakhsis dengan hadis ahad, kecuali dalam bidang akidah.
12. Dalam mengamalkan agama Islam menggunakan prinsip "*al-taysir*".
13. Dalam bidang ibadah yang diperoleh ketentuan-ketentuannya

dari al-Qur`an dan al-Sunnah, pemahamannya dapat dengan menggunakan akal, sepanjang diketahui latabelakang dan tujuannya. Meskipun harus diakui bahwa akal bersifat nisbi, sehingga prinsip mendahulukan nash daripada akal memiliki kelenturan dalam menghadapi perubahan situasi dan kondisi.

14. Dalam hal-hal termasuk “*al-umuru al-duniyawiyah*” yang tidak termasuk tugas pada nabi, penggunaan akal sangat diperlukan demi kemaslahatan umat.
15. Untuk memahami nash yang *musytarak* (satu kata mempunyai arti banyak), faham sahabat dapat diterima.
16. Dalam memahami nash, makna zhahir didahulukan daripada takwil dalam bidang akidah, dan takwil sahabat dalam hal itu tidak harus diterima (Abdurrahman 2003:12–14).

Dengan demikian terlihat bahwa pada organisasi Muhammadiyah ijtihad dan fatwa tidak berafiliasi kepada mazhab manapun, yang menjadi pertimbangan adalah kesesuaian ijtihad atau fatwa dengan dalil al-Qur`an dan Sunnah. Apabila terjadi kesamaan dengan pendapat ahli fiqh sebelumnya, hal itu kebetulan saja. Tetapi yang jelas kesesuaian itu bukan berarti Muhammadiyah bermazhab kepada imam fiqh tersebut.

### **C. Ijtihad dan Fatwa Persatuan Islam (PERSIS)**

Persatuan Islam didirikan di Bandung pada tahun 1923 dan pada tahun 1924 diikuti oleh Ahmad Hassan, keturunan India yang lahir di Singapura. Aliran ini setidaknya berpandangan sama dengan Muhammadiyah mengenai teologi dan hukum Islam, akan tetapi pada hakikatnya dianggap lebih ekstrim daripada yang lain-lain dalam pendidikannya dan merupakan ujung tombak pembaruan (Mudzhar 1993:27). Menurut Dede Rosyada, Ahmad Hassan adalah tokoh utama PERSIS yang pemikirannya banyak diikuti oleh organisasi itu sampai sekarang, dan pemikiran-pemikirannya itu sudah dikompilasikan dalam bentuk buku yang berjudul *Soal Jawab*, di mana buku itu menjadi referensi utama dalam keberagamaan jamaah PERSIS. Bahkan hampir pemikiran-

pemikirannya itu tidak ada yang dikritik oleh ulama penerusnya (Rosyada 1999:3).

Sama dengan dua organisasi sebelumnya, pada PERSIS juga terdapat lembaga ijtihad dan fatwa yang diberi nama Dewan Hisbah. Secara konstitusional tugasnya adalah meneliti hukum-hukum Islam, menyusun petunjuk pelaksanaan ibadah bagi anggota jam'iyah (organisasi), mengawasi pelaksanaan hukum Islam, dan memberikan teguran kepada anggota PERSIS yang melakukan pelanggaran hukum melalui Pusat Pimpinan (Rosyada 1999:5).

Salah satu tugas Dewan Hisbah sebagaimana dikemukakan di atas, adalah melakukan pengkajian terhadap hukum Islam. Untuk itu sebagai dasar utama dalam kegiatan pengkajian hukum Islam itu adalah kembali kepada al-Qur`an dan Sunnah. Hal ini sebagaimana tertuang dalam Qanun Asasi pada bab I pasal 2 yang berbunyi "*Jam'iyah mengamalkan akidah dan syariah Islam menurut al-Qur`an dan Sunnah*". Dengan demikian terlihat fokusnya dalam ijtihad adalah mempergunakan dalil al-Qur`an dan Sunnah.

Secara umum metode ijtihad Dewan Hisbah ini sama dengan metode ijtihad yang dilakukan oleh ulama-ulama salaf, walaupun mereka tidak mengakui pemberlakuan qiyas dalam ibadah murni. Metode-metode ijtihad dimaksud mencakup metode analisis makna lafaz sebagaimana dikemukakan oleh ulama Hanafiyah dan Syafi'iyah, dan juga metode *istidlal* yang dikemukakan oleh ibn Hazm [sebagai implikasi penolakannya terhadap qiyas]. Oleh karena itu dalam fatwanya Dewan Hisbah tidak memberlakukan qiyas dalam pengembangan sumber-sumber zakat, tetapi mempergunakan teori *istidlal*, yaitu dengan memahami *dalalah* (penunjukkan) lafaz sehingga bisa menjangkau sumber-sumber yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash (Rosyada 1999:184-85).

Walaupun secara umum Dewan Hisbah PERSIS mempergunakan teori-teori istinbath hukum sebagaimana yang dicetuskan oleh ulama-ulama salaf, akan tetapi mereka tidak mengikatkan diri pada salah satu mazhab atau satu teori saja.

Mereka memilih teori-teori istinbath tersebut sejauh terdapat kesesuaiannya dengan ketentuan al-Qur`an dan Sunnah. Dede Rosyada mengemukakan, hampir semua pemikiran hukumnya tidak orisinal, namun putusan akhir yang mereka ambil melalui analisis tarjih dan senantiasa mempertimbangkan nash secara tekstual. Lebih jauh mereka membatasi intervensi ra`yu dalam pengambilan putusan-putusan hukumnya (Rosyada 1999:191). Hal ini diperkuat oleh Jaih Mubarak (2002:247), di mana menurutnya tatacara istinbath hukum Dewan Hisbah dalam hubungannya dengan al-Qur`an adalah sebagai berikut:

- a. Mendahulukan zhahir ayat al-Qur`an daripada takwil dan memilih cara tafwidh (menyerahkan kepada Allah SWT) dalam hal-hal yang menyangkut masalah i`tiqadiyah.
- b. Menerima dan meyakini isi kandungan al-Qur`an sekalipun tampaknya bertentangan dengan akal (baca; rasio), seperti Isra` dan Mi`raj.
- c. Mendahulukan makna hakiki daripada makna majazi kecuali jika ada qarehah, seperti “*aw lamastumun nisa`*” dengan pengertian jima’.
- d. Apabila ada ayat al-Qur`an bertentangan dengan hadis maka didahulukan ayat al-Qur`an sekalipun hadis tersebut “*muttafaq ‘alaih*” [diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim], seperti dalam menghajikan orang lain.
- e. Menerima adanya nasikh dalam al-Qur`an dan tidak menerima adanya ayat-ayat yang mansukh.
- f. Menerima tafsir dari sahabat dalam memahami ayat-ayat al-Qur`an, dan mengambil penafsiran sahabat yang lebih ahli jika terjadi perbedaan penafsiran di kalangan sahabat.
- g. Mengutamakan tafsir *bil ma`tsur* daripada *bil ra`yi*.
- h. Menerima hadis-hadis sebagai bayan terhadap al-Qur`an.

Sedangkan yang berhubungan dengan hadis Nabi SAW metode istinbath yang dipakai adalah (Mubarak 2002:248):

- a. Menggunakan hadis shahih dan hasan dalam mengambil keputusan.

- b. Menerima kaidah hadis dha'if dikuatkan oleh hadis dha'if yang lain.
- c. Tidak menerima kaidah hadis dha'if diamalkan dalam masalah *fadhā'ilul a'mal* (keutamaan dalam beramal).
- d. Menerima hadis ahad sebagai dasar hukum selama hadis tersebut shahih.
- e. Hadis mursal shahabi dan mauquf marfu' dipakai sebagai hujjah selama sanad hadis tersebut shahih dan tidak bertentangan dengan hadis shahih yang lain.
- f. Hadis mursal tabi'i dijadikan hujjah apabila hadis tersebut disertai qarenah yang menunjukkan *ittishal* (bersambung) nya sanad hadis tersebut.
- g. Menerima kaidah "*al-jarh muqaddamun 'ala ta'dil*" (alasan yang melemahkan perawi suatu hadis lebih diutamakan dari alasan yang menyatakan kelebihanannya).
- h. Menerima kaidah *al-shahabah kulluhum 'udul*" (seluruh sahabat 'adil).
- i. Menerima riwayat yang *tadlis* jika ia menerangkan bahwa apa yang ia riwayatkan itu jelas.

Adapun dalam masalah-masalah yang tidak ditemukannya nashnya dalam al-Qur'an dan Sunnah, metode istinbath yang digunakan adalah (Mubarok 2002:249):

- a. Tidak menerima ijma' secara mutlak dalam urusan ibadah kecuali ijma' sahabat.
- b. Tidak menerima qiyas dalam ibadah mahdhah, sedangkan masalah-masalah ibadah ghairu mahdhah qiyas bisa diterima selama memenuhi persyaratan qiyas.
- c. Dalam masalah *ta'arudh al-adillah* (pertentangan antara dalil-dalil hukum), diupayakan dengan cara *thariqatul jami'* (kompromi), *tarjih*, dan *nasakh*.
- d. Dalam membahas masalah ijtihad Dewan Hisbah PERSIS menggunakan kaidah-kaidah ushul fiqh sebagaimana lazimnya para fuqaha`.
- e. Dewan Hisbah tidak mengikatkan diri pada satu mazhab, tapi

pendapat imam mazhab menjadi bahan pertimbangan dalam mengambil ketentuan hukum, sepanjang sesuai dengan jiwa al-Qur`an dan Sunnah.

Berdasarkan metode istinbath Dewan Hisbah sebagaimana di atas, terdapat persamaannya dengan metode yang dipakai oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah, terutama tentang tidak mengikatkan diri kepada salah satu mazhab dan menjadikan pendapat mazhab sebagai pertimbangan dalam mengambil hukum sepanjang sesuai dengan al-Qur`an dan Sunnah. Di samping itu keduanya sama-sama mempergunakan kaidah-kaidah ushul fiqh sebagaimana yang telah dirintis oleh ulama-ulama sebelumnya walaupun dengan pemilihan metode yang kadang berbeda. Persamaan yang lain terdapat pada platform organisasi untuk kembali kepada ketentuan al-Qur`an dan Sunnah dalam menjawab permasalahan-permasalahan hukum yang dipertanyakan. Apabila nash terdapat pertentangan antara nash al-Qur`an dan Sunnah dengan kemaslahatan, keduanya sepakat untuk mendahulukan nash. Hal ini terlihat di antaranya pada fatwa dalam masalah Keluarga Berencana (KB). Menurut Dewan Hisbah, apabila KB dilakukan dengan maksud mengatur jarak kelahiran, hukumnya mubah, sedangkan apabila dilakukan dengan tujuan membatasi jumlah kelahiran, hukumnya haram. Hal ini karena bertentangan dengan beberapa ayat dan hadis yang secara tekstual menganjurkan untuk memperbanyak keturunan (Rosyada 1999:154–66). Demikian juga Muhammadiyah berkesimpulan haramnya KB dengan alasan yang sama, kecuali dalam kondisi dharurat (Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah tth:307–8).

Akan tetapi di sisi lain terdapat perbedaan antara kedua organisasi ini. Hal ini terlihat pada pemakaian ra`yu yang dibatasi sangat ketat oleh Dewan Hisbah, sedangkan Muhammadiyah lebih longgar dari itu. Walaupun kedua organisasi ini sama-sama mengusung semangat puritanisme, namun menurut Dede Rosyada, puritanisme pada Dewan Hisbah lebih nampak dan sekaligus

merupakan kelebihan dan kekurangannya. Lebih lanjut Dede mengemukakan bahwa puritanisme yang berlebihan justru akan membuat hukum Islam menjadi rigid [baca; statis]. Hal ini terlihat pada fatwa Dewan Hisbah tentang sumber-sumber zakat yang tidak bisa dilakukan dengan qiyas (Rosyada 1999:191), sehingga pengembangan hukum Islam berkenaan dengan zakat akan sangat terbatas.

#### **D. Ijtihad dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)**

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan wadah dan organisasi yang menghimpun ulama-ulama di seluruh Indonesia. MUI didirikan pada tanggal 27 Juli 1975 melalui sebuah kegiatan Mukhtar Ulama yang diadakan dari tanggal 21 hingga 27 Juli 1975. Mukhtar tersebut dihadiri oleh 53 peserta yang terdiri dari para wakil majelis-majelis ulama daerah yang baru terbentuk, para wakil pengurus pusat sepuluh organisasi Islam yang ada, sejumlah ulama bebas dan 4 orang perwakilan rohaniawan ABRI dan menandatangani pendirian MUI dan mengangkat Hamka sebagai Ketua Umum MUI pertama (Mudzhar 1993:48, 2003:126–27).

Salah satu bagian dari struktur keorganisasian di MUI adalah Komisi Fatwa, yang tugasnya adalah untuk merundingkan dan mengeluarkan fatwa mengenai persoalan-persoalan hukum Islam yang dihadapi masyarakat. Persidangan-persidangan komisi fatwa biasanya diadakan sesuai keperluan atau bila MUI telah dimintai pendapatnya oleh masyarakat maupun pemerintah. Persidangan itu biasanya dihadiri oleh ketua dan semua anggota komisi fatwa, juga dihadiri oleh undangan dari luar, seperti para ulama bebas dan ilmuwan sekuler yang terkait dengan persoalan yang dibicarakan (Mudzhar 1993:54).

Dalam melahirkan fatwanya, MUI berpedoman kepada Surat Keputusan MUI Nomor U-596/MUI/X/1997. Dalam surat tersebut terdapat tiga bagian proses utama dalam menentukan fatwa, yaitu dasar-dasar umum penetapan fatwa, prosedur penetapan fatwa, dan teknik dan kewenangan organisasi dalam penetapan fatwa. Dalam

dasar-dasar umum penetapan fatwa MUI terdapat pada pasal 2 (1 dan 2). Pada pasal 2 ayat 1 dikatakan bahwa setiap fatwa didasarkan kepada *adillat al-ahkam* [baca; dalil-dalil hukum] yang paling kuat dan membawa kepada kemaslahatan bagi umat. Pada ayat 2 disebutkan bahwa dasar-dasar fatwa adalah al-Qur`an, hadis, ijma', qiyas, dan dalil-dalil hukum lainnya. Sedangkan prosedur penetapan fatwa dilakukan dengan langkah-langkah berikut (Mubarak 2002:170–71):

- a. Setiap masalah yang diajukan dibahas dalam rapat komisi untuk mengetahui substansi dan duduk masalahnya.
- b. Dalam rapat komisi dihadirkan ahli yang berkaitan dengan masalah yang akan difatwakan untuk didengarkan pendapatnya untuk dipertimbangkan.
- c. Setelah pendapat ahli didengar dan dipertimbangkan, ulama melakukan kajian terhadap pendapat imam mazhab 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 pendapat, komisi dapat menjadikan pendapat itu sebagai fatwa.
- d. Jika fuqaha` memiliki ragam pendapat, komisi melakukan pemilihan pendapat melalui tarjih dan memilih salah satu pendapat untuk difatwakan.
- e. Jika tarjih tidak menghasilkan produk yang diharapkan, komisi dapat melakukan *ilhaq al-masa`il bi nazha`iriha* dengan mempertimbangkan *mulhaq bih*, *mulhaq ilaih*, dan *wajh al-ilhaq*.
- f. Apabila cara *ilhaq* tidak menghasilkan produk yang memuaskan, komisi dapat melakukan ijtihad jama'i dengan mempergunakan *al-qawa'id al-ushuliyah* [baca; ilmu ushul fiqh] dan *al-qawa'id al-fiqhiyah*. Adapun dalam masalah kewenangan, MUI berwenang berfatwa tentang masalah-masalah keagamaan yang bersifat umum dan menyangkut umat Islam Indonesia secara nasional dan masalah-masalah

keagamaan di suatu daerah yang diduga dapat meluas ke daerah lain.

Memperhatikan metode istinbath hukum MUI di atas, ijtihad dan fatwa didasarkan kepada dalil-dalil al-Qur'an, Sunnah, ijma', qiyas, dan dalil-dalil hukum lainnya, juga mempertimbangkan sisi-sisi kemaslahatan yang akan dihasilkan oleh sebuah fatwa. Artinya, secara konsep dasar hampir sama dengan metode yang dipakai oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Dewan Hisbah PERSIS. Tetapi di sisi lain terdapat perbedaan mendasar dengan kedua organisasi ini. Perbedaannya terdapat pada metode *ilhaq* yang tidak ditemukan dalam Majelis Tarjih dan Dewan Hisbah. Metode *ilhaq* ini juga merupakan salah satu cara yang dipergunakan oleh LBM NU, yaitu dengan cara mencari perbandingan suatu kasus yang tidak terdapat ketentuannya secara jelas dalam kitab-kitab fiqh dengan pendapat-pendapat ulama mazhab, melihat alasan (*wajh mulhaq*) kesamaannya, dan pada akhirnya melahirkan hukum yang sama dengan pendapat ulama-ulama mazhab. Bedanya dengan LBM NU, MUI tidak mengikatkan diri secara tegas kepada salah satu mazhab tertentu, sementara LBM NU mengikatkan diri kepada kitab-kitab fiqh bermazhab Syafi'i.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa dalam melahirkan fatwanya hal pertama yang dilakukan oleh komisi fatwa MUI adalah mengkaji kitab-kitab fiqh yang ada hubungannya dengan masalah yang dibahas. Ketika terjadi perbedaan pendapat ulama dalam masalah tersebut, usaha yang dilakukan adalah melakukan proses tarjih, baik dari sisi dalil yang dipakai maupun dari masalah yang bisa dihasilkan. Dan ketika hal itu tidak juga membuahkan hasil, maka MUI melakukan proses *ilhaq*. Oleh karena itu dalam proses istinbath hukum pada MUI bisa dikatakan menjadikan kitab-kitab fiqh sebagai rujukan utama, walaupun yang diperhatikan pada akhirnya adalah dalil-dalil yang dipakai dalam fiqh tersebut.

Proses *ilhaq* ini tentu saja tidak selamanya membuahkan hasil yang diinginkan. Oleh karena itu, sesuai dengan prosedur istinbat

hukum MUI, akan dilakukan proses ijtihad jama'i (kolektif) dengan mempergunakan ilmu-ilmu ushul fiqh dan qawa'id fiqh. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa dalam melahirkan ijtihad dan fatwanya MUI tidak langsung merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah, tetapi merujuk terlebih dahulu kepada kitab-kitab fiqh. Agaknya secara umum, metode ijtihad dan fatwa MUI hampir sama dengan metode yang dilakukan oleh LBM NU.

Salah satu fatwa MUI adalah menentukan miqat bagi jamaah haji Indonesia. Sesuai dengan kegunaannya, maka *miqat* ini terbagi kepada dua macam, yaitu *miqat zamani* dan *miqat makani*. *Miqat zamani* ialah masa-masa pengerjaan ihram haji dan amalan haji lainnya (Dahlan 1994:237), dan ulama sepakat mengatakan bahwa waktu untuk mengerjakan haji itu adalah pada bulan-bulan Syawal, Zulqaidah, dan Zulhijjah, walaupun untuk bulan yang terakhir ini masih terdapat perbedaan, apakah secara keseluruhan dari bulan Zulhijjah atau hanya sebagian saja. Tetapi yang jelas ketiga bulan itu adalah merupakan bulan-bulan yang dimaksud oleh Allah SWT dalam QS al-Baqarah [2]: 197, yang berbunyi:

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ج

“Ibadah haji itu dilakukan pada bulan-bulan yang telah ditentukan. (QS. Al-Baqarah: 197)

Sedangkan *miqat makani* adalah tempat seseorang harus memulai menggunakan pakaian ihram (pakaian tidak berjahit bagi laki-laki dan pakaian biasa bagi wanita dengan syarat menutup aurat) dan berniat ketika hendak melakukan ibadah haji atau umrah (Dahlan 1994:237). Dalam hal ini Rasulullah SAW telah menjelaskan tempat tersebut dalam sabdanya (al-Bukhari tth:142):

عن ابن عباس قال وقت رسول الله ص.م لأهل المدينة ذالْحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلمم فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد الحج والعمرة فمن كان دون هن فمهله من أهله وكذلك حتى أهل مكة يهلون منها. (رواه البخارى)

*“Dari Ibn Abbas berkata, “Rasulullah SAW telah menetapkan Zulhulaifah sebagai miqat penduduk Madinah, Juhfah untuk penduduk Syam, Qarn al-Manazil untuk penduduk Nejd, dan Yalamlam untuk penduduk Yaman. Itulah miqat untuk mereka dan bagi orang lain yang melewati tempat-tempat tersebut untuk melaksanakan haji dan umrah. Untuk orang yang tidak disebutkan tempatnya, maka mulailah mengerjakan ihram dari negerinya, seperti penduduk Mekkah yang memulai ihram dari Mekkah sendiri. (HR. Bukhari).*

Dari hadis di atas dapat dipahami bahwa Rasulullah SAW telah menentukan tempat-tempat tertentu untuk memulai ihram, dan hal ini juga berlaku bagi jamaah haji dari negeri-negeri lain yang searah dan melewati tempat-tempat itu. Khusus bagi jamaah haji dari Indonesia, maka *miqat makani*-nya adalah Yalamlam, sama dengan *miqat* penduduk Yaman, karena arah Indonesia searah Yaman, yaitu bagian selatan Mekkah. Kalau jamaah haji Indonesia berangkat dari tanah air melalui kendaraan laut, maka jamaah bisa memulai *miqat makani*-nya di Yalamlam. Sementara tempat *ber-miqat* bagi mereka yang tidak disebutkan dalam hadis adalah dari daerah mereka masing-masing, seperti bagi penduduk Mekkah dalam pernyataan hadis. Setidaknya itulah kesimpulan yang dapat diambil dari hadis.

Dengan kecanggihan teknologi abad modern ini, umumnya jamaah haji dari arah selatan dan tenggara, termasuk Indonesia tidak melalui jalur laut dan darat lagi, tetapi lewat jalur udara. Sebenarnya ini tidak menjadi permasalahan apabila pesawat udara mendarat di pelabuhan udara Yaman, sehingga dari sana bisa menuju *miqat* di Yalamlam sama dengan penduduk Yaman, akan tetapi rute perjalanan jamaah haji dari Indonesia tidak melalui Yaman, namun dari Jakarta atau embarkasi pemberangkatan jamaah haji dari seluruh Indonesia pesawat langsung menuju Abu Dhabi (Uni Emirat Arab) dan terus ke Jeddah, Arab Saudi. Jika diikuti *miqat* umat Islam dari Uni Emirat Arab, semestinya *miqat* mereka adalah Qarn al-Manazil, tetapi pesawat udara dari

Indonesia tidak mendarat di sana, bahkan tidak melintasinya. Oleh karena itu perlu dicarikan solusi di mana sebenarnya jemaah haji dari Indonesia harus memulai *miqat*.

Untuk menjawab masalah ini, MUI (Majelis Ulama Indonesia) dalam salah satu fatwanya menetapkan *miqat makani* bagi jemaah haji dari Indonesia adalah boleh dilakukan dari tanah air atau dari Bandara King Abdul Aziz di Jeddah. Pertimbangannya adalah bahwa jarak Bandara King Abdul Aziz dengan Makkah adalah 102 Km, melebihi jarak Yalamlam dengan Makkah yang hanya 94 Km (Dahlan 1997b:477).

Ketentuan di atas hanya berlaku bagi jemaah haji Indonesia gelombang kedua, karena dari Bandara King Abdul Aziz mereka langsung ke Makkah. Sedangkan bagi jemaah haji Indonesia gelombang pertama tidak ada masalah, karena dari Bandara King Abdul Aziz mereka langsung menuju Madinah, dan mereka bisa ihram dan ber-*miqat* di Zulhulaifah (Bir Ali) sama dengan *miqat* jemaah dari Madinah.

Berdasarkan fatwa MUI di atas terkesan adanya inisiatif untuk menghilangkan kesulitan bagi jemaah haji dari Indonesia dalam pelaksanaan ibadah haji, dan hal ini merupakan hal yang positif. Akan tetapi ada satu hal yang perlu dipertanyakan, bahwa Rasulullah SAW telah menunjukkan tempat-tempat tertentu untuk *miqat makani* yang tidak bisa diubah begitu saja tanpa adanya hukum atau motivasi hukum yang jelas dan kuat. Hal ini mengingat fatwa MUI tersebut didasarkan kepada penerapan kaidah *qiyas* dengan illat (motivasi hukum) jarak tempuh yang melebihi jarak Makkah-Yalamlam. Akan tetapi apakah *qiyas* yang dilakukan dan diterapkan ini tidak berlawanan dengan petunjuk-petunjuk Rasul yang kualitas penunjukkannya *qath'i*, baik dari segi dilalah maupun wurud-nya (penunjukkannya jelas dan otentik). Apalagi untuk beberapa tahun terakhir ini rute perjalanan jemaah haji dari Indonesia tidak seperti yang dikemukakan di atas, akan tetapi dari Indonesia pesawat sudah langsung menuju Jeddah dengan melewati Yaman, bahkan melewati atau melintasi Yalamlam. Namun MUI

tidak mengubah fatwanya untuk menetapkan satu alternatif penetapan *miqat* tidak lagi di Jeddah, tapi dilakukan di atas pesawat ketika pesawat melintasi Yalamlam. Fatwa tentang boleh tidaknya Jeddah dijadikan sebagai tempat *miqat* bagi jemaah haji Indonesia perlu dikaji ulang kembali, mengingat adanya pertentangan ketentuan *qath'i* di satu pihak dengan kaidah *qiyas* yang *zhanni*, dan telah berubahnya rute perjalanan jemaah haji dari Indonesia tersebut.

Seperti telah disinggung pada pendahuluan, bahwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengeluarkan fatwanya tentang *miqat* bagi jemaah haji Indonesia adalah di Bandara King Abdul Aziz, Jeddah. Hal ini mengingat kesulitan yang dialami oleh jemaah untuk memulai *miqat* di tempat-tempat yang telah disebutkan dalam hadis. Dalam hal ini pertimbangan jarak antara Makkah-Yalamlam dan Makkah-Bandara King Abdul Aziz sama-sama 2 marhalah, sehingga terjadilah *qiyas* dalam penetapan hukum ini.

Pendekatan *qiyas* yang dilakukan MUI tidak berdiri sendiri, tetapi diilhami oleh pendapat Imam al-Nawawi tentang bolehnya melakukan *miqat* bagi orang yang tidak melewati salah satu *miqat*-pun dengan syarat harus mempunyai jarak 2 marhalah dari Makkah (al-Nawawi 1986:36). Ketentuan jarak dua marhalah ini berdasarkan kepada ijtihad Umar bin Khatab yang menetapkan Dzatu 'Irqin sebagai *miqat* bagi penduduk Iraq. Imam al-Nawawi mengatakan bahwa hadis yang diriwayatkan oleh Jabir tentang penetapan Dzatu 'Irqin itu *dha'if*, sekalipun diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab *Shahih*-nya. Hal ini karena ada riwayat dari Abu al-Zubeir yang mendengar pertanyaan Jabir kepada Rasulullah SAW tentang hal itu, dia hanya menduga hadis itu berasal dari Rasulullah SAW, tentu saja dugaan seperti itu tidak memberikan kepastian bahwa hadis itu betul-betul berasal dari Rasul. *Kedha'ifan* hadis ini menurut Imam al-Nawawi bukan dari segi bersambung atau tidaknya sanadnya kepada Rasulullah, akan tetapi ada di antara sanadnya, al-Jauzi, yang dikategorikan oleh Imam al-Nawawi kepada rawi yang *dha'if*. Dalam riwayat Ahmad

pun hadis ini dikategorikan *marfu'*, akan tetapi terdapat salah seorang perawinya yang *dha'if*, yaitu al-Hajjaj ibn Artha'ah.<sup>7</sup>

Menurut analisa penulis, untuk menetapkan *miqat* dengan metode *qiyas* perlu kehati-hatian, karena hal ini berkenaan dengan ibadah mahdhah. Apalagi kalau diperhatikan hadis secara keseluruhan, didapati kata-kata pasti yang mengatakan bahwa bagi mereka yang tidak disebutkan dalam hadis tersebut, maka *miqat* mereka adalah negerinya sendiri. Dan di dalam riwayat al-Nasa'i dipertegas lagi bahwa *miqat* bagi mereka dimulai dari tempat keberangkatannya. Dicontohkan di sana dengan penduduk Makkah yang tidak dihitung jaraknya, maka *miqat* mereka adalah dari Makkah itu sendiri.

Selain dari itu ada hal-hal yang perlu dipertimbangkan, yang mana dalam kondisi adanya suatu dalil yang *qath'i* (pasti), maka hal-hal yang bersifat *zhanni* (dalam hal ini *qiyas*) tidak perlu diberlakukan, karena penunjukan tempat-tempat tertentu dan adanya pengecualian bagi yang tidak disebutkan *bermiqat* dari negerinya masing-masing atau dari tempat memulai keberangkatannya. Dalam hal ini, berbeda dengan fatwa MUI, Dewan Hisbah Persis menetapkan bahwa bagi jemaah haji Indonesia *miqatnya* diawali dari Indonesia, sama dengan penduduk Makkah.

Apabila dilihat *qiyas* yang dilakukan dalam menetapkan *miqat* bagi jemaah haji Indonesia di atas, maka hal itu diilhami oleh pendapat Imam al-Nawawi yang menetapkan Dzatu 'Irqin sebagai *miqat* bagi penduduk Iraq, dan lebih lanjut hal ini adalah berdasarkan ijtihad Umar dengan pendekatan *qiyas*, karena hadis-hadis yang berkenaan dengan itu dipandang sebagai hadis *dha'if*. Akan tetapi menurut hemat penulis, hadis tentang penetapan Dzatu 'Irqin sebagai *miqat* cukup banyak dan saling menguatkan

---

<sup>7</sup>Al-Nawawi, *al-Majmu'...op.cit.*, h191-197. Imam Haramain pun dalam hal ini juga mengatakan bahwa penetapan Dzatu 'Irqin sebagai *miqat* bagi penduduk Iraq berdasarkan metode *qiyas* yang dilakukan oleh Umar bin Khatab dengan membandingkannya dengan Qarn al-Manazil dan Yalamlam.

satu sama lain. Hadis-hadis itu antara lain diriwayatkan oleh Abu Daud dan al-Nasa'i, hadis riwayat Muslim dari Abu Zubeir dan dimarfu'kan dalam riwayat Ibn Majah dan Ahmad yang berasal dari Ibn Zubeir dan Ibn Umar. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Daruquthni dari Aisyah, bahwa Rasulullah SAW telah menetapkan Dzatu 'Irqin sebagai *miqat* bagi penduduk Iraq, dan Abdullah ibn Ahmad juga meriwayatkan seperti itu. Dalam hal ini Ibn Taimiyah mengatakan bahwa hadis-hadis ini semuanya marfu' yang berkategori hasan, oleh karena itu wajib untuk diikuti karena begitu banyaknya riwayat yang berkenaan dengannya (al-Kahlâni tth:187).

Selain pertimbangan *qiyas* itu, tampaknya salah satu prinsip hukum Islam, yaitu meniadakan kesempitan atau kesulitan (رفع الحرج) juga ditekankan, karena jemaah Indonesia sangat kesulitan apabila berihram dari tanah air mengingat begitu jauhnya jarak yang harus ditempuh antara Indonesia-Mekkah.

Demikianlah gambaran sepintas tentang fatwa yang telah dikeluarkan oleh MUI. Namun, perlu juga ada kearifan segenap pihak untuk menerimanya. Hal ini didasarkan kepada pertimbangan untuk mengatasi kesulitan bagi jemaah haji dalam melakukan miqat makani-nya. Selain memakai metode *qiyas*, pertimbangan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi jemaah haji dalam melaksanakan ibadahnya juga mengilhami lahirnya fatwa ini. Proses pengambilan fatwa oleh MUI sepertinya bukanlah *qiyas* secara murni, tetapi penerapan metode *ilhaq* kepada *ijtihad* Umar bin Khatab, sebagaimana prosedur fatwa yang digariskan oleh MUI. Terlepas dari benar salahnya, yang jelas MUI sudah berusaha merespon tuntutan negara, untuk melaksanakan pengurusan jemaah haji yang bertanggungjawab.

Demikianlah gambaran sepintas tentang lembaga-lembaga fatwa di Indonesia yang pada intinya terdapat perbedaan metode *istinbath* hukum antara masing-masing lembaga fatwa tersebut. Perbedaan itu tentunya tidak harus dinafikan. Sejarah perkembangan hukum Islam telah mencatat tidak adanya kesatuan

pandangan ulama dalam menilai suatu persoalan. Oleh karena itu perbedaan metode dan hasil yang diperoleh agaknya sudah menjadi sebuah keniscayaan dalam perkembangan hukum Islam.

Penyampaian beberapa metode ijtihad yang dilakukan oleh ulama dari berbagai organisasi Islam tersebut dimaksudkan untuk dijadikan pedoman dalam melahirkan sebuah fatwa. Memang sulit bagi perorangan sekarang ini untuk melahirkan sebuah fatwa, mengingat begitu beratnya syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk lahirnya sebuah fatwa itu. Namun ijtihad dan fatwa harus selalu berjalan sesuai dengan perkembangan dan tuntutan zaman yang semakin berubah dan berkembang. Setidaknya apa yang dilakukan oleh organisasi-organisasi Islam tersebut dapat menginspirasi para ulama hari ini bahwa ijtihad tidaklah dilahirkan secara individu, tetapi secara bersama-sama (jama'i). Walaupun metode yang mereka pergunakan berbeda-beda, tetapi tetap mengarah kepada satu hal penting, yaitu agar terwujudnya kemaslahatan yang diinginkan oleh Allah SWT.

## **BAGIAN KEENAM PENUTUP**

Sebagai sebuah kesimpulan dari pembahasan sebelumnya, ternyata untuk melahirkan fatwa tidaklah mudah. Apalagi untuk kondisi kekinian. Sulit menemukan ulama-ulama yang mempunyai kemampuan mandiri untuk menetapkan suatu hukum, sebagaimana yang dimiliki oleh ulama-ulama sekelas imam-imam madzhab. Tapi setidaknya apa yang telah dibahas akan dapat dijadikan pedoman dalam merespon persoalan-persoalan hukum yang terjadi di tengah-tengah umat.

Kesulitan-kesulitan dalam melahirkan fatwa itu nampak dari berbagai organisasi ke-Islaman di Indonesia. Apalagi dibayangkan oleh penghormatan yang sangat tinggi kepada mujtahid-mujtahid sebelumnya. Pada dasarnya, persyaratan-persyaratan yang dibuat oleh mujtahid sebelumnya, yang terkesan sulit untuk dipenuhi, bukan berarti melarang generasi berikutnya untuk melahirkan fatwa. Justru dengan keilmuan yang mereka tulis dan wariskan kepada ulama sesudahnya memiliki tujuan agar generasi ulama selanjutnya dapat merespon persoalan-persoalan hukum yang terjadi di tengah-tengah umat. Tetapi mereka menginginkan agar hukum yang ditetapkan atau fatwa yang dikeluarkan dapat mewujudkan tujuan hukum Islam itu, yaitu masalah. Dalam hal ini masalah yang diwujudkan tidak hanya berkenaan dengan kepentingan manusia mukallaf, tetapi lebih jauh dari itu untuk mewujudkan keinginan si pembuat syari'at ini, yaitu Allah SWT dan Rasul-Nya.

Kadang-kadang yang terlihat oleh kita tidak demikian. Dasar pemikiran melahirkan fatwa hanya melihat dari satu sisi saja, yaitu sisi kepentingan manusia, sedangkan dari sisi kepentingan Allah SWT dan Rasul-Nya terabaikan. Misalnya fatwa tentang tidak perlunya melihat bulan (ru'yah al-hilal) untuk menentukan awal bulan Ramadhan Syawal. Memang dilihat dari sisi kemajuan ilmu

pengetahuan, dengan perkembangan yang pesat dalam bidang astronomi dan ilmu falak, sebenarnya orang akan mengetahui kapan awal bulan itu terjadi. Tetapi pemikiran untuk hanya mengandalkan ilmu falak dan astronomi, dengan meninggalkan nash (hadis) yang menyuruh melihat al-hilal, sepertinya sudah mengabaikan ketentuan nash. Dari sisi penemuan 'illat (alasan) hukum ditemukan bahwa hadis Nabi SAW berkenaan dengan melihat al-hilal merupakan suatu keharusan pada waktu itu karena masyarakat Islam belum mengetahui ilmu falak. Kepada masyarakat yang demikian tentu saja ditetapkan hukum yang sesuai dengan kondisi mereka, di mana hukum yang ditetapkan adalah dengan melihat al-hilal, karena hanya itulah yang bias mereka lakukan. Tetapi seiring dengan perubahan waktu dan kondisi, pengetahuan tentang ilmu falak sudah begitu maju, dan sepertinya tidak lagi membutuhkan cara-cara sederhana seperti itu.

Apabila dilihat dari sisi kepentingan manusia dalam menentukan waktu ibadahnya, pemikiran seperti ini tentu saja dapat dibenarkan. Akan tetapi dilihat dari sisi kepentingan Allah SWT dan Rasul-Nya, perintah melihat al-hilal tentu saja tidak hanya ditujukan untuk itu, tetapi ada kepentingan Allah yang lain yang mungkin belum diketahui. Kepentingan Allah itulah sebenarnya yang menjadi tujuan dari penetapan sebuah hukum atau fatwa.

Kita tentu bertanya-tanya, kenapa Nabi SAW melarang laki-laki memakai emas dan sutera. Yang jelas setiap ada larangan Nabi tentu bertujuan untuk menghindarkan seseorang dari hal-hal yang membahayakan dirinya. Akan tetapi bisakah kita melihat bahaya yang akan didapatkan oleh seorang laki-laki jika mereka memakai emas dan sutera? Bukankah kalau berbahaya/mudharat bagi laki-laki, perempuan juga akan mendapatkan bahaya yang sama. Lalu kenapa terhadap kaum perempuan Nabi SAW tidak melarangnya?

Pertanyaan-pertanyaan ini tentu tidak bisa dijawab dengan menitikberatkan kepada pemeliharaan kepentingan manusia, karena tidak ada kepentingan/kemaslahatan manusia yang didapatkan dari

ketentuan tersebut. Lalu untuk apa Nabi SAW melarang laki-laki memakai emas dan sutera? Satu-satunya jawaban yang mungkin adalah untuk menjaga dan memelihara kepentingan Allah SWT, yaitu berupa ujian untuk laki-laki dalam mematuhi larangan Nabi SAW.

Begitulah hal-hal yang perlu direnungkan dalam mengistinbathkan hukum dan dalam melahirkan sebuah fatwa. Belum tentu sesuatu yang dilihat menghasilkan masalah sebenarnya tidak menghasilkan masalah. Masalah terlihat mungkin hanya untuk manusia saja, tidak untuk Allah SWT. Dengan demikian kehati-hatian dalam berfatwa merupakan sebuah keniscayaan.

Lembaga-lembaga fatwa di Indonesia, seperti Lajnah Bahtsul Masa`il Nahdhatul Ulama (LBMNU), termasuk dalam hal ini Majelis Ulama Indonesia (MUI) tidak berani melepaskan diri dari pengaruh madzhab tertentu, terutama madzhab Syafi'i. Hal ini dilatarbelakangi oleh keyakinan mereka terhadap mujtahid-mujtahid terdahulu. Menurut mereka, tidak mungkin ulama yang ada pada saat ini dapat menyamai kemampuan mereka dalam mengistinbathkan hukum. Oleh karena itu mengikuti mereka lebih meyakinkan dibandingkan membuat pendapat sendiri. Apabila mereka menemui kasus-kasus baru yang membutuhkan jawaban hukum, maka yang dilihat pertama kali adalah hasil ijtihad mujtahid sebelumnya. Apabila tidak ditemukan dalam ijtihad sebelumnya, maka dilakukan proses *ilhaq* (menghubungkan) dengan ijtihad yang sudah ada dan dicari kemiripannya. Lebih lanjut, hukum yang akan ditetapkan sama dengan hukum yang ditetapkan oleh mujtahid sebelumnya. Ini karena kepercayaan mereka terhadap ilmu dan kemampuan mujtahid tersebut dalam memahami ketentuan-ketentuan Allah SWT dan tujuan-tujuan yang hendak dicapai-Nya. Begitulah kehati-hatian yang dinampakkan oleh sebagian ulama di Indonesia dalam menetapkan suatu hukum. Semoga ulama-ulama yang lain juga menjaga kehati-hatian tersebut, walaupun tidak dalam bentuk sama dengan sebelumnya.

## DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abdurrahman, Asymuni. 2003. *Manhaj Tarjih Muhammadiyah, Metodologi Dan Aplikasi*. 2nd ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Aceh, Abu Bakar. 1980. *Perbandingan Mazhab Syi'ah Rasional Dalam Islam*. Semarang: CV Ramadhan.
- al-Âmidi, Saif al-Dîn. tth. *Al-Ihkâm Fî Ushûl al-Ahkâm*. Vol. 3. Kairo: Muassah al-Halabi.
- Amin, Ahmad. 1975. *Fajr Al-Islam*. Kairo: Dar al-Kutub.
- al-Andalûsiy, Al-Imâm al-Qâdhi al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd al-Qurthubi. tth. *Bidâyah Al-Mujtahid Wa Nihâyah al-Muqtashid*. Vol. 2. Semarang: Usaha Keluarga.
- Anwar, Syamsul. 1993. 'Muhammad Siraj, Hukum Keluarga Di Mesir Dan Pakistan'. in *Islam Negara dan Hukum*. Jakarta: INIS.
- al-Asyqar, Muhammad Sulaimân Abdullah. 1976. *Al-Futyâ Wa Manâhij al-Iftâ`Bahtsu Ushûliy*. 1st ed. Kuwait: Maktabah al-Manâr al-Islâmiyah.
- Azkar, Muhammad. 1996. *Fiqh Kontemporer Dalam Pandangan Neo Modernisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Badran, Badran Abi al-Ainanin. 1972. *Badran Abi Al-Ainanin Badran*. Mesir: Dâr al-Fikr.
- Beik, Muhammad Khudari. 1969. *Ushûl Al-Fiqh*. 9th ed. Mesir: Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ.
- , 1981. *Tarîkh Al-Tasyrî' al-Islâmiy*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Bellah, Robert N. 1970. *Beyond Belief*. New York; Hapey and Row: Hapey and Row.
- al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il Abu Abdillah. tth. *Shahih Bukhari*. Vol. 1. Semarang: Thaha Putra.
- , 1422. *Al-Jami' al-Musnad al-Shahih al-Mukhtashar Min Umur Rasulillah SAW Wa Sunanuh Wa Ayyamuh Shahih Bukhari*. Vol. 3. 1st ed. Damaskus: Dâr Thûq al-Najâh.
- al-Bûthî, Muhammad Sa'îd Ramadhân. 1974. *Mabâhith Al-Kitâb Wa al-Sunnah Min 'Ilm al-Ushûl*. Damaskus: al-Mathba'ah al-Ta'âwuniyah.

- Coulson, Noel J. 1987. *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*. Jakarta: P3M.
- Dahlan, Abdul Aziz. 1994. *Ensiklopedi Islam*. 2nd ed. Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve.
- , 1997a. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Vol. 5. 1st ed. Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve.
- , 1997b. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Vol. 3. Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve.
- Dhiwânî, ‘Abd al Qadîr ibn Umar al Syaibânî wa Ibrâhîm ibn Muhammad. 1991. *Al-Mu’tamad Fî Fiqh al Lmâm Ahmad*. Vol. 1. Beirut: Dâr al Khair.
- al-Sa’dy, ‘Abd al Hâkim ‘Abd al-Rahmân As’ad. 1987. *Mabâhits al ‘Illah Fî al-Qiyâs ‘Inda al-Ushûliyyîn*. 1st ed. Beirut: Dâr al Basâ’ir al Islâmiyyah.
- al-Firkah, Taj al-Dîn ‘Abd al-Rahmân ibn Ibrâhîm al-Fazâriy al-Ma’rûf bi ibn. 1997. *Syarh Al-Waraqât Li Imâm al-Haramain al-Juwainiy*. Kuwait: Dâr al-Basyâ’ir al-Islâmiyyah.
- Haidar, M. Ali. 1998. *Nahdhatul Ulama Dan Islam Di Indonesia, Pendekatan Fikih Dalam Politik*. 2nd ed. Jakarta: Gramedia Pustaka Umum.
- al-Hâjib, Abû ‘Umar wa ‘Utsmân ibn. 2004. *Syarh Mukhtashar Al-Muntahâ al-Ushûlîy*. Vol. 3. 1st ed. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Hanafî, Ahmad. 1970. *Pengantar Dan Sejarah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- al-Hanbali, Abû Yu’lâ Muhammad ibn al-Husein al-Farrâ` al-Baghdâdi. 1990. *Al-‘Uddah Fî Ushûl al-Fiqh*. Vol. 2. 2nd ed. Riyadh: tp.
- al-Haq, Jad al-Haq Ali Jad. 1986. *Al-Fiqh al-Islâmiy Nasy`atuh Wa Tathawwuruh*. Kairo: Dâr al Fikr al Arabiy.
- al-Harrânîy, Abû Abdîllah Ahmad ibn Hamdân ibn Syabîb ibn Hamdân al-Namîriy. 1397. *Shifat Al-Fatwâ Wa al-Mufti Wa al-Mustafti*. 2nd ed. Beirut: Maktabah al-Islâmiy.
- Hasaballah, ‘Ali. 1971. *Ushûl Al-Tasyri’ al-Islâmiy*. Mesir: Dar al-Ma’ârif.

- Hasjmi, A. 1993. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hooker, MB. 2003. *Islam Mazhab Indonesia, Fatwa-Fatwa Dan Perubahan Sosial, Terj. Iding Rosidin Hasan*. 3rd ed. Jakarta: Teraju.
- al-Sa'i, 'Iyâdh ibn Namiy. 2005. *Ushûl Al-Fiqh Alladzi Lâ Yasa'u al-Faqîh Jahlahu*. 1st ed. Riyadh: Dâr al-Tadmuriyah.
- al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. tth. *Al-Risalah*. Jakarta: Dinamika Taman.
- Ibrahim, Muslim. 1986. *Perkembangan Ilmu Fiqh*. Jakarta: Ditbenperta.
- . 1991. *Pengantar Fiqh Muqaran*. Banda Aceh: Syah Kuala University Press.
- Isma'il, Sya'ban Muhammad. 1985. *Tasyri' al-Islami Mashadiruh Wa Athwaruh*. 2nd ed. Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah.
- al-Jauziy, Jamâl al-Dîn Abî al-Farh 'Abd al-Rahmân ibn Muhammad ibn 'Ali al-Syâhir bi ibn. n.d. *Tanzhîm Al-Futyâ*. 2nd ed. ttp: Dâr al-Atsariyah.
- al-Jauziyah, Ibn Qayyim. 2004. *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn 3*. Kairo: Dâr al-Hadîth.
- . 1423. *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn*. Vol. 2. Riyadh: Dâr ibn al-Jauziy.
- . 2001. *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn*. Vol. 6. 1st ed. Riyadh: Dâr ibn al-Jauziy.
- Jum'ah, Muhammad 'Ali. tth. *'Ali Jum'Ah Muhammad, al-Madkhal Ila Dirasah al-Madzahib al-Fiqhiyyah*. Mesir: Dar al-Salam.
- al-Jundi, Abd al-Halim. 1966. *Imam Al-Syafi'i Nashir al-Sunnah Wa Wadli'u al-Ushul*. Kairo: Dar al-Qalam.
- . 1996. *Abu Hanifah Birath Al-Hurriyyah Wa al-Tasamuh*. Kairo: Tp.
- al-Kahlâni, Muhammad ibn Ismâ'il. tth. *Subul Al-Salâm*. Vol. 2. Bandung: Dahlan.
- Karim, M. Rusli. 1986. *Muhammadiyah Dalam Kritik Dan Komentor*. Jakarta: Rajawali.

- al-Khadar, Mâjid al-Dîn Abû al-Barakât ‘Abd al-Salâm ibn Abdullah ibn. n.d. *Al-Musawwadah Fî Ushûl al-Fiqh*. Mesir: Mathba’ah al-Madaniy.
- Khalil, Moenawar. 1990. *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Khallâf, ‘Abd al-Wahhâb. tth. *Khulashah Tarîkh Al-Tasyrî’ al-Islâmiy*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- , n.d. *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*.
- al-Khatîb, Muhammad ‘Ajâj. 1975. *Ushûl Al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Khin, Musthafa Sa’id. n.d. *Atsar Al-Ikhtilaf Fi al-Qawa’id al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha`*.
- Khomeini, Sayyid Ruhullah al. tth. *Tahrir Al-Wasilah*. Vol. 2. Qum: Muassasah al-Nasyar al-Islami.
- Lubis, Arbiyah. 1989. *Pemikiran Muhammadiyah Dan Muhammad Abduh, Suatu Studi Perbandingan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- al-Mahalli, Jalâl al-Dîn Muhammad ibn Ahmad. 1996. *Syarh Al-Waraqât Fî Ushûl al-Fiqh ‘Alâ Waraqât Abî al-Ma’Âli Imâm al-Haramain al-Juwayni*. 1st ed. Makkah: Maktabah Nizâr Musthafâ al-Bâz.
- Mahfudh, MA Sahal. 1994. *Nuansa Fiqih Sosial*. 1st ed. Yogyakarta: LkiS.
- al-Manzhûr, Ibn. n.d. *Lisân Al-Arab*. Vol. 15.
- Mar`i, Hasan Ahmad. 1976. *Al-Ijtihâd Fi Syari`ah al-Islâmiyah*. Mesir: Tp.
- Miri, Djamaluddin. 2005. *Ahkamul Fuqaha`, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtar, Munas, dan Konbes Nahdhatul Ulama (1926-1999 M)*. 2nd ed. Surabaya: LTN NU Jawa Timur dan Diantara.
- Mubarok, Jaih. 2000. *Sejarah Dan Perkembangan Hukum Islam*. 2nd ed. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- , 2002. *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*. 1st ed. Yogyakarta: UII Press.
- Mudzhar, M. Atho. 1993. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS.

- , 2003. *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach*. Jakarta: Religious and Development and Training.
- Muhammad Kâmil Mûsâ. tth. *Al-Ijtihâd Wa Mada Hajâtuna Ilaih Fi Hadza al-'Ashr*. Dâr al-Kutub al-Haditsah.
- Murata, Sachiko. 2001. *Lebih Jelas Tentang Mut'ah Perdebatan Sunni Dan Syiah*. 1st ed. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Musa, Muhammad Kamil. 1989. *Al-Madkhal Ila at-Tasyri' al-Islami*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Mûsâ, Muhammad Yusuf. tth. *Al-Madkhal Li Dirasah al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dâr al Fikr al Arabiy.
- , 1957. *Abu Hanifah*. Mesir: Maktabah al-Nahdhah.
- Muzhaffar, Syekh Ridhâ al. 1967. *Ushûl Fiqh*. Vol. 3. 2nd ed. Najâf: Dâr al-Nu'mân.
- al-Najjâr, Muhammad ibn Ahmad 'Abd al-Azîz ibn 'Ali al-Fatûhîy al-Hanbali al-Ma'rûf bi ibn. 1993. *Syarh Al-Kawkitab al-Munîr*. Vol. 4. Riyadh: Maktabah al-Abîkan.
- Nasution, Harun. 1985. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press.
- , 1996. *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. 1st ed. Jakarta: Bulan Bintang.
- al-Nawawi, Muh. Muhy al-Din. 1986. *Matan Al-Idhah Fi Manasik al-Hajj*. 3rd ed. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah. tth. *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah.
- al-Qarâdhâwi, Yûsuf. 1975. *Syari'ah al-Islam Shalihah Li al-Tathbiq Fi Kulli Zaman Wa Makan*. Kairo: Dar al-Shahwah.
- , 1988. *Al-Fatwâ Bain al-Indhibâth Wa al-Tasayyub*. 1st ed. Kairo: Dâr al-Shahwah li al-Nasyar wa al-Tawzî'.
- al-Qarâfi, Syihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs Ahmad ibn Idrîs. 2004. *Syarh Tanqîh Al-Fushûl Fî Iktishâr al-Mahshûl Fî al-Ushûl*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- al-Qâsimîy, Muhammad Jamâl al-Dîn. 1986. *Al-Fatwâ Fî al-Islâm*. 1st ed. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.

- al-Qaththân, Mannâ'. 1992. *Tarîkh Al-Tasyrî' al-Islâmiy*. Riyadh: Maktabah al-Ma'ârif li al-Nasyr wa al-Tauzî'.
- al-Qazwinî, Ibn Mâjah Abû Abdillâh Muhammad ibn Yazîd. n.d. *Sunan Ibn Mâjah*. Vol. 1. Beirut: Dâr Ihyâ` al-Kutub al-'Arabiyah.
- al-Qurthubîy, Abû 'Abdillah Muhammad ibn Abi Bakr ibn Farh al-Anshârîy. 1994. *Al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur`ân*. Vol. 2. Kairo: Dar al-Hadîts.
- Rahman, Fazlur. 1984a. *Islam (Terj.)*. Bandung: Pustaka.
- . 1984b. *Membuka Pintu Ijtihad, Terj*. Bandung: Pustaka.
- Rosidi, KH Sahlan. 1982. *Kemuhammadiyah Untuk Perguruan Tinggi Muhammadiyah*. Vol. 1. Solo: Mutiara.
- Rosyada, Dede. 1999. *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah PERSIS*. 1st ed. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Sabîq, Sayyid. 1987. *Sayyid Sabîq, Fiqh al-Sunnah, (Bandung: PT Al-Maarif, 1987) Jild VI*. Vol. 6. Bandung: PT Al-Ma'arif.
- al-Sajastaniy, Abu Dawud Sulaiman. tth. *Sunan Abi Dawud*. Vol. 2. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah.
- al-Salâm, Izz al Dîn al Azîz bin 'Abd. 1980. *Al Qawâ'id al Ahkâm Fî al Mashâlih al Anâm*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Jayl.
- al-Sam'âni, Abû Muzhaffar Manshûr ibn Muhammad ibn 'Abd al-Jabbâr. 1998. *Qawâthi' al-Adillah Fî Ushûl al-Fiqh*. Vol. 5. 1st ed. Maktabah al-Futâh.
- al-Sarkhisî, Abî Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl. 1376. *Ushûl Al-Sarkhisî*. Vol. 2. Kairo: Dâr al Kitâb al Arabiy.
- . 1993a. *Al-Mabsûth*. Vol. 6. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- . 1993b. *Al-Mabsûth*. Vol. 5. Daru: Dar al-Ma'rifah.
- . 1993c. *Al-Mabsûth*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- al-Sâyis, Muhammad Ali. tth. *Tafsîr Ayât Al-Ahkâm*. Vol. 2. Mesir: Muhammad Ali Subaih.
- . 1970. *Nasy`ah Al-Fiqh al-Ijtihâdi Wa Athwaruhu*. ttp: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah.
- Shaban, M. A. 1993. *Sejarah Islam Penafsiran Baru 600-750, Judul Asli Islamic History A.D 600-750 (A.H. 132) A New Interpretation, Alih Bahasa Oleh Machnun Husein*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

- Shadr, Sayyid Muhammad. 1998. *Shirath Al-Qawim*. 1st ed. Beirut: Dar al-Adhwa`.
- al-Shalâh, ‘Utmân ibn ‘Abd al-Rahmân Abû ‘Umar Taqîy al-Dîn al-Ma’rûf bi ibn. 2002. *Adab Al-Mufti Wa al-Mustafti*. 2nd ed. Madinah: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Hikam.
- ash-Shiddieqi, TM Hasbi. n.d. *Pengantar Ilmu Fiqh I*.
- Sirri, Mun’im A. 1995. *Sejarah Fiqh Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Sjadzali, Munawwir. 1990. *Islam Dan Tata Negara*. Jakarta: UI Press.
- Sou’yb, Jousup. 1989. *Adam Dan Hawa Bukan Manusia Pertama Di Bumi*. Medan: Rinbow.
- al-Subhani, Ja’far. n.d. *Al-I’tisham Bi al-Kitab Wa al-Sunnah Dirasah Munasthah Fi Masa`il Fiqhiyyah Muhimmah*. 1st ed. Qum: 1414.
- Sulaiman, Abu. 1977. *Al-Fikr al-Ushul*. Mesir: Dar al-Ma’ârif.
- Summa, Moh. Amin. 2002. *Pengantar Tafsir Ahkam*. 2nd ed. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Sya’bân, Zakîy al-Dîn. 1964. *Ushûl Al-Fiqh al-Islâmîy*. 3rd ed. Kairo: Dâr al-Ta`lîf.
- Syalabi, Muhammad Musthafâ. 1986. *Ushûl Al-Fiqh al-Islâmîy*. Vol. 1. Beirut: Dâr al-Nahdhah al-Arabiyyah.
- Syamsuddin, Din. 1990. *Muhammadiyah Kini Dan Esok*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Syarifuddin, Amir. 1993. *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya.
- , 1999. *Ushul Fiqh*. Vol. 2. 1st ed. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- al-Syâthibi, Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ ibn Muhammad al-Lakhmi. tth. *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî’ah*. Vol. 4. Dâr al Fikr al Arabiy.
- Syihab, Umar. 1996. *Hukum Islam Dan Transformasi Pemikiran*. Semarang: Dina Utama.
- al-Syinqithi, Muhammad al-Amîn ibn Muhammad al-Mukhtar. tth. *Mudzakkirah Fî Ushûl Al-Fiqh*. Madinah: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Hikam.

- al-Syîrâzi, Abû Ishâq Ibrâhîm. 1988. *Syarh Al-Luma'*. Vol. 2. 1st ed. Beirut: Dâr Farab al-Islâmiy.
- Syûmân, 'Abbâs. 2000. *Mashâdir Al-Tasyri' al-Islâmîy*. 1st ed. Kairo: Dâr al-Tsaqafah li al-Nasyr.
- al-Thabari, Abu Ja'far Ibn Jarir. 1979. *Tarikh Al-Umam Wa al-Mulk*. Kairo: Dâr al Fikr al Arabiy.
- Thabathaba'i. 1989. *Syi'it Islam, Terjemahan Djohan Efendi, Islam Syi'ah Asal-Usul Dan Perkembangannya*. Jakarta: Graffiti.
- al-Tirmidzi, Muhammad ibn 'Isa ibn Saurah ibn Musa ibn al-Dhahak. 1975. *Sunan Al-Tirmidzi*. Vol. 5. Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi.
- Wajidi, Muhammad Farid. 1971. *Dairah Al-Ma'arif al-Qarn*. Vol. 10. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Yamani, Muhammad Zaki. 1986. *Syari'at Islam Yang Abadi Menjawab Tantangan Masa Kini*. Bandung: PT Al-Ma'arif.
- Zahrah, Muhammad Abû. tth. *Tarîkh Al-Madzâhib al-Islâmîyyah*. Vol. 2. Beirut: Dâr al Fikr al Arabiy.
- , tth. *Tarikh Al-Mazahib al-Fiqhiyyah*. Mesir: Al-Madani.
- , tth. *Ushûl Al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- , 1947. *Abu Hanifah Hayatuh Wa 'Asshruh Wa Fiqhuh*. 2nd ed. Kairo: Dâr al-Fikr.
- , 1972. *Mausu'ah al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dâr al Fikr al Arabiy.
- , 1978. *Al-Syafi'i Hayatuh Wa 'Ashruh*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Zaid, Farouk Abu. 1986. *Hukum Islam: Antar Trdisionalis Dan Modernis (Terj. Oleh Husin Muhammad)*. Jakarta: P3M.
- Zaidan, Abd al-Karim. 1977. *Al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh*. Baghdad: Dar al-Arabiyyah.
- al-Zarkasyi, Badar al-Dîn Muhammad ibn Bahâwur ibn Abdullah. 1996. *Bahr Al-Muhîth Fî Ushûl al-Fiqh*. Vol. 1. 2nd ed. Kuwait: Dâr al-Shahwah li al-Thabâ'ah li al-Nasyr wa al-Tawzî'.
- Zarqâ`, Musthafâ Ahmad. 1967. *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Âm*. Vol. 1. Damaskus: Dâr al-Fikr.

- al-Zhâhiriyy, Abû Muhammad ‘Ali ibn Ahmad ibn Sa’id ibn Hazm.  
tth. *Al Ihkâm Fî Ushûl al Ahkâm*. Vol. 2. Beirut: Dâr al-  
Kutub al-‘Ilmiyyah.
- , tth. *Al Ihkâm Fî Ushûl al Ahkâm*. Vol. 5. Beirut: Dâr al-  
Afâq al-Jadîdah.
- Zubyani, Abdul Majid Abdul Hamid. 1992. *Tarikh Al-Fiqh al-  
Islami*. Ttp: Dar al-Kutub al-Wathaniyah.
- al-Zuhailiy, Wahbah. 1986. *Ushûl Al-Fiqh al-Islâmîy*. Vol. 1. 1st  
ed. Damaskus: Dâr al-Fikr.
- , 2001. *Subul Al-Istifâdah Min al-Nawâzil Wa al-Fatâwa Wa  
al-‘Amal al-Fiqhiy Fî Tathbîqât al-Mu’Âshirah*. 1st ed.  
Damaskus: Dâr al-Maktabiy.