

BAB II

EKSISTENSI FATWA DALAM HUKUM ISLAM

A. Pengertian Fatwa

Fatwa menurut bahasa berarti jawaban mengenai suatu kejadian atau peristiwa (memberikan jawaban yang tegas terhadap segala peristiwa yang terjadi dalam masyarakat).¹⁴ Menurut Zamakhysri dalam bukunya *al-Kasyaf* pengertian fatwa adalah suatu jalan yang lempeng atau lurus.¹⁵

Dalam penelusuran kebahasaan dan praktiknya, fatwa pada dasarnya telah diungkap dalam Al-Qur'ān dengan dua istilah yang menunjukkan keberadaannya, yaitu *yas'alūnaka* (mereka bertanya kepada kamu) dan *yastaftūnaka* (mereka meminta pendapatmu). Dalam beberapa kasus, kata jadian lainnya dari akar kata *afṭinā* (berikan kepada kami atau berikan pemecahan kepada kami tentang masalah ini dan itu). Istilah *yas'alūnaka* atau variasinya disebut dalam al-Qur'ān tidak kurang dari 126 kali, dalam surat-surat Makiyah dan Madaniyah.¹⁶

Menurut Hallaq¹⁷, di dalam Al-Qur'ān, istilah *istiftā'* mengandung konotasi permohonan untuk memecahkan satu persoalan yang pelik. Dalam surat Yusuf (12) : 43, raja meminta kepada rakyat untuk menafsirkan (*aftūnī fī*) mimpi serius yang dialaminya. Ratu Balqis pun meminta pendapat (*aftūnī fī*) dari para penjabatnya ketika Nabi Sulaymān mengajaknya untuk masuk ke

¹⁴ Yusuf Qarḍawi, *Fatwa Antara.....*,h.5

¹⁵ Rohadi Abdul Fatah, *Analisis Fatwa Keagamaan dalam Fiqih Islam*, (Jakarta : PT. Bumi Aksara, 2006), h.7

¹⁶ Wael B. Hallaq, " *From Fatwās to Furū'* : *Growth and Change in Islamic Substantive Law.*" (Islamic Law Society, Vol.1 no.1 1994), h.64

¹⁷ *Ibid.*

dalam Islam. Konotasi yang sama juga ditemukan dalam ayat-ayat hukum, yang berkisar di seputar hak-hak perempuan dan kasus warisan yang begitu pelik. Jadi dalam perspektif al-Qur'ān, keberadaan fatwa dan *iftā'* secara kebahasaan mendapatkan justifikasinya dalam Al-Qur'ān dengan beragama ungkapan yang berbeda yang mempunyai konotasi yang sama. Konotasi tersebut mengarah pada persoalan-persoalan yang dianggap sangat pelik dan perlu pemecahan sedini mungkin.

Menurut al-Raqib al-Isfahani, meskipun term *fatwa* ditemukan dalam al-Qur'ān dalam derivasi yang berbeda-beda, sesungguhnya memiliki makna yang sama yaitu jawaban dari persoalan hukum yang banyak ditanyakan kepada Rasulullah ketika itu.¹⁸ Dilihat dari jawaban yang diberikan dalam al-Qur'ān, peminta *fatwa* waktu itu cenderung realistis, faktual, sehingga jawaban yang diberikan pun menggunakan bahasa yang jelas dan menjawab persoalan.

Dalam ilmu *Uṣul Fiqh*, fatwa berarti pendapat yang dikemukakan seorang *mujtahid* atau *fāqih* sebagai jawaban yang diajukan peminta fatwa dalam suatu kasus yang sifatnya tidak mengikat.¹⁹ Fatwa juga dapat diterjemahkan sebagai petuah, nasehat, jawaban atas pertanyaan yang berkaitan dengan hukum.²⁰

Sedangkan secara *terminologi*, sebagaimana dikemukakan oleh Zamakhysri fatwa adalah penjelasan hukum *syara'* tentang suatu masalah atas

¹⁸ Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras Li al-Faz Alquran al-Karīm* (al-Qahirah : Dar al-Hadis, 2007), h. 623

¹⁹ Abdul Aziz Dahlan, *et.al.*, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta : Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), h. 326

²⁰ Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta : Balai Pustaka, 1997), h. 275

pertanyaan seseorang atau kelompok. Menurut *al-Syāṭibi*, *fatwa* dalam arti *al-iftā'* berarti keterangan-keterangan tentang hukum *syara'* yang tidak mengikat untuk diikuti.²¹ Menurut kitab *Maṭalib Ūly al-Nuhā fi-Syarḥ Ghayah al-Munṭaha*, pengertian fatwa adalah menjelaskan hukum *syar'i* kepada penannya dan tidak mengikat untuk dipilih.²² Menurut Yusuf Qarḍawi, *fatwa* adalah menerangkan hukum *syara'* dalam persoalan sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa (*mustafti*) baik secara perorangan maupun kolektif.²³ Menurut Joseph Scaht fatwa didefinisikan sebagai “ *formal legal opini*” (opini legal formal).²⁴

Fatwa mempunyai kedudukan penting dalam agama Islam. Fatwa atau ketetapan ulama dipandang menjadi salah satu alternatif yang bisa memecahkan kebekuan dalam perkembangan hukum Islam. Hukum Islam yang dalam penetapannya tidak bisa terlepas dari dalil-dalil keagamaan (*al-nuṣuṣ al-syari'iyah*) menghadapi persoalan serius ketika berhadapan dengan permasalahan yang semakin berkembang yang tidak tercakup dalam *naṣ-naṣ* keagamaan. *Naṣ-naṣ* keagamaan telah berhenti secara kuantitasnya, akan tetapi diametral permasalahan dan kasus semakin berkembang pesat seiring dengan perkembangan zaman.²⁵ Dalam kondisi seperti inilah fatwa menjadi salah satu alternatif jalan keluar mengurai permasalahan dan peristiwa yang muncul.

²¹ Wahbah Zuhaily, *Uṣul Fiqh*, t.tp, (Mansyurat Kuliah Da'wah Islamiyah, 1990), h.98

²² *Maṭalib Ūly al-Nuhā fi-Syarḥ Ghayah al-Munṭaha*, (Beirut: Dār al-Fikr), h. 168

²³ Yusuf Qarḍawi, *Fiqh Prioritas*, (Mansyurat Kuliah Da'wah Islamiyah, 1990), h. 203

²⁴ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London : Oxford University Press, 1965), h. 74

²⁵ Maslihan Mohammad Ali, *Sejarah Revitalisasi.....*,h. 21-22

Senada dengan itu, Caeiro menyatakan bahwa fatwa merupakan titik temu antara teori hukum dengan praktek sosial.²⁶ Selanjutnya ia menjabarkan bahwa secara sosial fatwa memiliki empat fungsi antara lain; fatwa sebagai instrumen hukum, instrumen sosial, wacana politik, dan sebagai doktrin hukum.²⁷ Dalam fungsinya sebagai instrumen hukum fatwa menjadi bagian dari proses peradilan, ketika menyangkut persoalan yang diajukan oleh seorang hakim dan berdampak pada kasus-kasus peradilan, dalam fungsinya sebagai instrument sosial fatwa memiliki kontribusi dalam menjaga stabilitas sosial antara hukum dan masyarakat dengan syarat organisasi formal dan informal memiliki hubungan yang selaras dalam pemerintahan, fatwa sebagai berpengaruh secara politik dan doktrin, misalnya ketika ia digunakan untuk memberikan status hukum kepada umat Islam yang heterodox sebagai murtad.

Masih menurut Caeiro *iftā'* sebagai pokok dari tradisi Islam tidak hanya dipahami sebagai “ *cognitive framework* (teoritis)” tetapi juga sebagai “ bentuk praktik dari cara hidup yakni teknik untuk mengajari seseorang dan membentuk pola pikir untuk mencapai kebajikan dan nilai yang telah dibenarkan oleh agama. Sebagaimana pernyataan Sermon dan beberapa muslim sains lainnya, bahwa fatwa tidak hanya sebagai instrumen untuk belajar mengenai aturan-aturan dan prosedur, tetapi juga merupakan alat untuk

²⁶ Alexandre Caeiro, *The Shifting Moral Universes of the Islamic Tradition of Iftā': A Diachronic Study of Four Adab al-Fatwā Manuals*, (Leiden: The Muslim Word, Vol 96, Oktober 2006), h. 661

²⁷ *Ibid.*

membentuk emosi yang dibutuhkan untuk membentuk muslim yang sempurna.²⁸

Salah satu syarat menetapkan fatwa adalah harus memenuhi metodologi (*manhaj*) dalam berfatwa, karena menetapkan fatwa tanpa mengindahkan *manhaj* termasuk yang dilarang oleh agama. Menetapkan fatwa yang didasarkan semata karena adanya kebutuhan (*li al-ḥajah*), atau karena adanya kemaslahatan (*li al-maṣlahah*), atau karena intisari ajaran agama (*li maqāṣid al-syari'ah*), dengan tanpa berpegang pada *al-nuṣuṣ al-syari'iyah* termasuk kelompok yang kebablasan (*ifraṭi*).²⁹

Sebaliknya, kelompok yang *rigid* memegang teks keagamaan (*al-nuṣuṣ al-syari'iyah*) dengan tanpa memperhatikan kemaslahatan (*li al-maṣlahah*) dan intisari ajaran agama (*li maqāṣid al-syari'ah*), sehingga banyak permasalahan yang tidak bisa dijawab, maka kelompok tersebut termasuk kategori gegabah (*tafriṭi*). Oleh karena itu, dalam berfatwa harus tetap menjaga keseimbangan, antara harus tetap memakai *manhaj* yang telah disepakati para ulama, sebagai upaya untuk tidak terjerumus dalam kategori memberikan fatwa tanpa pertimbangan dalil hukum yang jelas. Tapi di sisi lain juga harus memperhatikan unsur kemaslahatan dari fatwa tersebut, sebagai upaya untuk mempertahankan posisi fatwa sebagai salah satu alternatif pemecah kebekuan dalam perkembangan hukum Islam.³⁰

²⁸ Alexandre Caeiro, *The Shifting Moral*.....,h.663

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

Sehubungan dengan fatwa, Nasroen Haroen menjelaskan beberapa istilah yang berkaitan dengan proses pemberian fatwa, yakni:

1. *Al-Iftā'* atau *al-Futya*, artinya kegiatan menerangkan hukum *syara'* sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan.
2. *Mustafti*, artinya individu atau kelompok yang mengajukan pertanyaan atau meminta fatwa.
3. *Mufti*, orang yang memberikan jawaban atas pertanyaan tersebut atau orang yang memberikan fatwa.
4. *Mustafti fih*, masalah, peristiwa, kejadian, kasus, perkara yang ditanyakan status hukumnya.³¹

Untuk memperjelas *terminologi* fatwa yang saat ini mengalami generalisasi dan distorsi oleh beberapa kalangan. Beberapa hal berikut adalah konsep fatwa:

1. Fatwa adalah jawaban atas pertanyaan kaitannya dengan hukum agama. Jadi berbeda dengan *irsyad* atau nasehat tidak memerlukan pertanyaan.
2. Fatwa harus disampaikan kepada penannya/peminta fatwa.
3. Fatwa tidak mengikat/mewajibkan untuk diikuti sehingga berbeda dengan hukum atau *qada'* yang dikeluarkan hakim.
4. Fatwa adalah respon atas suatu persoalan yang muncul sehingga berbeda dengan pengajaran (*ta'lim*).

³¹ Nasroen Haroen, *Uṣul Fiqh 1*, Cet 3, (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 2001), h.203

5. Fatwa adalah berdasarkan dalil *syara'* sehingga tidak berangkat dari pendapat tanpa dasar.
6. Fatwa mencakup hal-hal yang bersifat *qaṭ'i* (jelas hukumnya) dan *ẓanni* sehingga berbeda dengan *ijtihād* yang tidak digunakan untuk masalah *qaṭ'i*.
7. Fatwa bisa dilakukan dengan perkataan, perbuatan, tulisan, isyarat.
8. Fatwa mencakup semua persoalan kehidupan meliputi '*āqidah*, '*ibadah*, *akhlaq*, dan *mu'āmalah*.³²

B. Fatwa dalam Lintasan Sejarah

Kemunculan fatwa sebenarnya berkaitan erat dengan periodisasi tasyri' hukum Islam itu sendiri. Secara historis, orang yang pertama kali berfatwa dalam Islam adalah Nabi Muhammad Saw., sendiri, yang dalam pengertian lain fatwa tersebut merupakan wahyu Allah Swt., dan merupakan sesuatu yang diyakini kebenarannya, hal tersebut sebagaimana dinyatakan Ka'bah sebagai berikut:

Semasa hidupnya Nabi Muhammad, orang-orang menanyakan permasalahan agama kepada beliau secara langsung. Hal tersebut sebagaimana ungkapan-ungkapan dalam al-Qur'an yang diawali dengan "Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang...." yang diikuti dengan Katakanlah (Muhammad) bahwa..." atau "beritahukan...". Nabi Muhammad sendiri selalu mengawali perkataan beliau dengan kalimat: "Tahukah kamu tentang?". Pertanyaan tersebut selalu dijawab oleh para sahabat dengan kalimat: "Allah dan Rasulnya lebih mengetahui!" barulah kemudian Nabi Muhammad memberikan penjelasan kepada mereka. Hal tersebut memberikan pemahaman bahwa pertanyaan-pertanyaan yang diberikan umat Islam

³² Muhammad Sulaiman Abdullah, *Al-Futya wa Manāhijul Ifā'*, (Kuwait: Maktabah Al-Manar Al-Islamiyah, 1976), h. 9

pada waktu itu dan jawaban-jawaban terhadap pertanyaan tersebut seluruhnya merujuk pada Qur'ān dan Sunnah.³³

Senada dengan itu, Ibnu Qayyim dalam kitabnya *I'lām al-Mawāqī'in* menyatakan bahwa institusi *fatwa* diperkenalkan oleh Nabi sendiri sejak Islam mulai berkembang ke daerah lain. Beliau bersedia menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya dan membuat keputusan hukum terhadapnya,³⁴ jawaban atas fatwa tersebut didasarkan pada kitab Allah, atau kadang-kadang didasarkan pada ijtihad Nabi sendiri sesuai bimbingan dan petunjuk dari Allah,³⁵ bentuk yang kedua inilah yang kemudian disebut sebagai *hadith*.³⁶

Setelah Nabi Muhammad Saw., wafat, tugas-tugas berfatwa tersebut dilanjutkan oleh para sahabatnya, fatwa tersebut kemudian dikenal dengan “*fatwa ṣahaby*”. Pada masa ini materi fatwa dibagi kepada 2 (dua) bentuk, yaitu:

1. Fatwa yang materinya merupakan pengulangan kembali penjelasan-penjelasan dari al-Qur'ān dan Sunnah.
2. Fatwa yang materinya merupakan hasil ijtihad para sahabat. Bentuk inilah yang kemudian disebut sebagai “*fatwa ṣahaby*”.³⁷

³³ Rifyal Ka'bah, *Islamic Law in Courts Decisions and Fatwa Intitutions in Indonesia*, dalam Feener dan Mark.E Cammack (ed), *Islamic Law in Contemporary Indonesia : Ideals and Intitutions*, (Cambridge, Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007), h. 88

³⁴ Muhammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimi, *al-Fatwā fi al-Islām*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyah, 1986), h.31

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Saiyad Nizamuddin, *Fatwa of Condemnation : Islam and the Limit of Dissent* , (Kuala Lumpur: ISTAC-IIUM, 2006), h.53

³⁷ Muhlis, *Kedudukan Fatwa Dalam Islam*, <http://www.arsip.badilag.net/data/ARTIKEL/fatwa%20dalam%20islam.pdf> di akses 28 Juli 2016

Khalifah Abu Bakar misalnya, kerap kali mengumpulkan para sahabat untuk bermusyawarah ketika menghadapi permasalahan yang tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Dari hasil musyawarah dan kesepakatan dari para ulama sahabat tersebutlah kemudian Abu Bakar memberikan hukum atas permasalahan yang dihadapi. Hal tersebutlah yang kemudian disebut sebagai *ijma'*.³⁸

Menurut para ahli, diantara sahabat yang banyak mengeluarkan fatwa adalah:

1. 'Umar bin ḥattab;
2. 'Abdullah Ibn Mas'ūd;
3. 'Aisyah;
4. Zaid Ibn Tsabit;
5. 'Abdullah Ibn 'Abbas;
6. 'Abdullah Ibn 'Umar.

Selain itu dikenal juga beberapa sahabat yang jumlah tingkatan fatwanya dibawah tingkatan sahabat-sahabat sebagaimana disebutkan di atas, diantaranya adalah:

1. Abu Bakar;
2. Ummu Salamah;
3. Anas bin Malik;
4. Abu Sa'īd al-Khudri;

³⁸ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Cet III, (Jakarta: Bulan Bintang, 1963), h. 41

5. Abu Hurairah;
6. Utsman 'Abdullah ibn Amru Ibn 'Ash;
7. 'Abdullah Ibn Zubeir;
8. Abu Musa al-Asy'ari;
9. Sa'ad Ibn Abi Waqqash;
10. Salman al-Farisi;
11. Jabir Ibn 'Abdullah;
12. Muaz bin Jabal;
13. Ṭalhah;
14. Zubeir Ibn 'Awwam;
15. Abdurrahman Ibn 'Auf;
16. Amman Ibn Hussein;
17. Ubadah Ibn Ṣamit;
18. Mu'awiyah Ibn Abi Sofyan.

Setelah masa sahabat berakhir, kegiatan berfatwa dilanjutkan oleh *tabi'in*³⁹, generasi ini adalah mereka yang sempat berguru kepada tokoh-tokoh keilmuan dari generasi sahabat. Proses transformasi keilmuan yang berlaku antara sahabat dan *tabi'in* terjalin berdasarkan metode periwayatan (*nuqil*), baik secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung berarti *tabi'in* mendengar atau berguru secara langsung kepada seorang sahabat mengenai keputusan hukum dan fatwa yang dikemukakan sahabat. Secara tidak

³⁹ Era *tabi'in* yang dimaksud dalam tulisan ini adalah masa peralihan kekuasaan pemerintahan ke tangan Bani Ummayah yang dipimpin oleh Mu'awiyah ibn Abī Sofyān sampai kurun waktu abad 2 (dua) hijriah berakhirnya kerajaan Bani Ummayyah. (Lih. 'Umar Sulaymān Al-Asyqar, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmī*, (Kuwait: Maktabah Al-Falāh, 1982), h.80

langsung berarti *tabi'in* menghafal dan menguasai segala ketentuan hukum seorang sahabat walaupun tidak pernah mendengarnya sendiri dari sahabat tersebut. Sebagaimana Sa'īd Ibn al-Musayyab yang digelar sebagai perawi 'Umar lantaran penguasaannya terhadap seluruh ketetapan hukum dan fatwa yang pernah dikemukakan 'Umar sedang mereka tidak pernah bertemu.⁴⁰

Secara umum fatwa dan perundangan pada era *tabi'in* masih hampir sama dengan apa yang berlaku pada masa sahabat. Mereka masih berpegang pada kaedah *ijtihad* yang dilakukan oleh para sahabat yakni pertama merujuk pada al-Qur'ān kemudian Sunnah dan *Ijtihad* para sahabat, barulah kemudian ber-*ijtihad* sendiri apabila tidak ditemui jawapan dari sumber-sumber tersebut.⁴¹ Meskipun mereka mengikatkan diri dengan metodologi para sahabat, namun kadang-kadang mereka menggunakan *al-ra'y* dalam membuat keputusan hukum dan fatwa. Terlebih jika menghadapi perubahan dan fenomena baru dalam masyarakat.

Terdapat beberapa faktor yang mempengaruhi perkembangan fatwa pada masa *tabi'in* ini, antara lain; (1) politik Negara yang tidak stabil dan mengalami perubahan dari masa sebelumnya yakni perpecahan yang terjadi pada akhir masa *Khulafā' al-Rāsyidīn* yang kemudian meluas dan meruncing hingga terbentuknya tiga kubu politik yang dikenal dengan *al-Khawārij*, *Al-Syī'ah* dan *Ahl al-Jamā'ah*.⁴² Perwujudan kelompok-kelompok tersebut turut mempengaruhi kegiatan fatwa pada masa ini, sebab masing-masing kelompok

⁴⁰ Al-Syīrāzī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*, Juz 6, (Beirut: Dār al-Rā'id Al-'Arabī, 1978), h. 73

⁴¹ 'Umar Sulaymān Al-Asyqar, *Tārikh*....., h. 81

⁴² Abū Zahrah, *Tārikh al-Maḍāhin al-Islāmiyyah*, Juz 2, (Beirut: Dār al-Fikr Al-'Arabī, 1987), h. 246

mempunyai pendirian hukum dan metodologi pencarian hukum tersendiri yang berbeda antara satu dengan lainnya.⁴³ (2) semakin meluasnya daerah-daerah taklukan Islam yang tentu saja memiliki latar belakang kehidupan, kedudukan sosial dan adat yang berbeda, sebagai akibatnya terdapat fenomena baru yang lahir yakni sikap sebagian penduduk di suatu tempat yang hanya menerima pandangan hukum ulama di tempat mereka. Hal tersebut sebagaimana dinyatakan oleh Al-Says sebagai berikut:

Ketika seorang ahli di suatu tempat telah banyak bergaul dan merujuk kepada ulama-ulama di daerah mereka, mereka telah memberi *thiqah* (kepercayaan) penuh kepada ulama tersebut sehingga menyebabkan ketergantungan yang mutlak terhadap pandangan-pandangan hukum yang dikeluarkan. Hasilnya mereka tidak lagi merasa perlu untuk merujuk pandangan-pandangan ulama lain dalam menghadapi permasalahan. Hal seperti ini terjadi pada setiap tanah taklukan Islam. Sebagai contoh fatwa-fatwa 'Abdullah Ibn 'Umar, 'Abdullah Ibn 'Abbas dan para pengikutnya yang menjadi pegangan bagi penduduk Madinah, fatwa-fatwa 'Abdullah Ibn Mas'ud dan muridnya juga menjadi pedoman bagi penduduk Kufah, pandangan Abū Mūsā al-Asy'arī dan Anas bin Malik menjadi pedoman penduduk Basrah, fatwa-fatwa Mu'az bin Jabal dan 'Ubadah Ibn Ṣamit menjadi pegangan penduduk Syam dan begitu juga fatwa-fatwa hukum 'Abdillah bin 'Amru bin al-'Aṣ menjadi pedoman penduduk Mesir.⁴⁴

Pada masa ini lahir dua pemikiran hukum yang berbeda, pertama aliran *ahl-Madīnah* atau *ahl-Hadith* yang berpusat di Ḥijāz sementara yang kedua adalah *ahl al-Kūfah* atau *ahl al-Ra'y* yang berpusat di Kūfah. Sejak masa sahabat *Madīnah* dan *Kūfah* merupakan pusat kegiatan ilmiah. Mādīnah sebagai kota yang menjadi tempat pensyariaan hukum yang pertama, terkumpul hasanah perbendaharaan hukum yang diwarisi Rasulullah S.a.w. Di Mādīnah ini juga merupakan tempat lahirnya para sahabat yang diberi

⁴³ Al-Khudārī, *Tārikh al-Tasyrī' al-Islāmī*, (Mesir: Maktabah Tijāriyah al-Kubrā, 1965), h. 131-133

⁴⁴ Al-Says, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmī*, (Maktabah Muhammad 'Alī al-Sabīh, (t.t)), h. 80

gelar *fuqahā' al-sab'ah* (gelar tersebut diberikan karena mereka semua berada di Mādīyah sama-sama menyebarkan ilmu dan berfatwa pada kurun waktu yang sama), di antara sahabat yang mendapat gelar tersebut adalah Sa'id bin Musayyab, 'Abd al-Rahmān Ibn Ḥarīth Ibn Hisyam, dan lain-lain.⁴⁵ Sedangkan Kufāh merupakan pusat sebagian besar para sahabat seperti 'Abdullah Ibn Mas'ūd, Abū Mūsā al-Asy'arī, Sa'd Ibn Abī Waqqās, Anas Ibn Mālik dan lain-lain.

Ahl-Madīnah yang dipelopori kalangan sahabat dan meluas pada masa *tab'in* ini merupakan aliran pemikiran yang cenderung untuk bergantung pada sumber-sumber tradisi (al-Qur'ān dan Sunnah) untuk menetapkan kesimpulan hukum dan fatwa. Menurut mereka adalah lebih tepat jika merujuk kepada al-sunnah (sesudah merujuk al-Qur'ān) dan kemudian *athar al-ṣaḥābah* untuk menyelesaikan persoalan hukum yang sedang terjadi.⁴⁶ Sikap tersebut pada dasarnya dilatarbelakangi oleh keadaan bahwa Madinah merupakan pusat turunnya wahyu dan pusat pengkajian keilmuan Islam yang paling awal karenanya terdapat banyak refensi-referensi hadith Rasulullah Saw., yang telah dihafal oleh para sahabat dan seterusnya diwarisi oleh *tabi'in*. Dengan demikian tidak sulit bagi mereka untuk mendapatkan rujukan dari hadith dalam membuat kesimpulan hukum.

Sementara itu, *Ahl al-Ra'y* yang mewarisi sikap dari guru mereka dari kalangan sahabat yang lebih cenderung untuk membuat kesimpulan hukum berdasarkan analisis ilmiah atau daya fikir setelah tidak ditemukan rujukan

⁴⁵ Ibn Qayyim. *A'lām al-Muwwaqi'īn*, Juz I, (Mesir : Idāra Ṭabā'ah Muniriyyah), (t.t), h.18

⁴⁶ Al-Khuḍarī, *Tārīkh*.....,h.144

dari *naṣ al-Qur'ān* dan *hadith*. *Ahl al-Ra'y* cenderung melihat suatu ketentuan hukum dengan meneliti hikmah dan rahasia di baliknya untuk kemudian diterapkan dalam kasus-kasus yang mempunyai sebab hukum yang sama, sikap mereka yang lebih suka menggunakan analogi tersebutlah yang menyebabkan mereka lebih banyak menggunakan daya akal untuk menetapkan suatu hukum.⁴⁷ Berbeda dengan Madīnah, Kufāh yang jumlah perbendaharaan *hadith* tidak sebanyak di Madīnah sehingga mendesak mereka untuk menggunakan *Ra'y*. Selain itu, dengan semakin meluasnya tanah taklukan Islam pada masa ini timbul pula praktek pemalsuan *hadith*. Gerakan ini dilakukan oleh golongan yang tidak memiliki kecakapan dalam meriwayatkan *hadith* maupun oleh golongan yang sengaja melakukan pembohongan terhadap Rasulullah Saw., dan ada pula yang membuat *hadith* dengan tujuan untuk mempertahankan pendapat atau golongan mereka. Hal tersebutlah yang kemudian menjadikan *Ahl-Ra'y* lebih berhati-hati dalam menerima *hadith*, sehingga mereka lebih memilih menggunakan *Ra'y*.

Setelah masa *tabi'in*, fatwa berkembang melalui para imam-imam mujtahid dan pengikutnya. Pada masa ini masalah-masalah *fiqh* mulai dibukukan. Masalah-masalah yang dibukukan merupakan formulasi dari persoalan yang telah ditetapkan dalam *al-Qur'ān* dan *hadith*, fatwa sahabat dan fatwa-fatwa *mujtahidīn* sebagai hasil *ijtihad* mereka pada waktu itu. Permasalahan-permasalahan *fiqh* pada waktu itu disistematikkan dengan baik, sehingga memudahkan pembaca mencari masalah yang diinginkan.

⁴⁷ Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fīqh*, (Beirut: Dār al-Fīkr al-'Arabī), (t.t), h.247

Hal ini sebagaimana pernyataan Wael B.Hallaq sebagaimana dikutip oleh Rusli dalam artikelnya *Tipologi Fatwa di Era Modern*, sebagai berikut:

Ketika fatwa, yang memuat suatu hukum yang berbasis pada realitas sosial yang kongkret, dikeluarkan, kerap kali ia dimasukkan dalam kitab-kitab fiqh (*furū'*). Secara teknis kitab-kitab ini membentuk satu otoritas tertinggi sebagai kompilasi hukum. Meskipun memuat satu hierarki otoritas doktrinal, namun secara keseluruhan mereka mempresentasikan doktrin hukum standar dari mazhab-mazhab fiqh. Fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan oleh mufti dimasukkan ke dalam karya-karya fiqh melalui dua saluran: langsung dan tidak langsung; contoh dari saluran langsung adalah fatwa-fatwa Ibn Ruṣd yang dimasukkan ke dalam karya-karya fiqh berjudul *Mawāhib al-Jalīl* dan *Tahrīr al-Kalām* yang keduanya disusun oleh al-Ḥaṭṭāb, dan fatwa-fatwa dari ayahnya al-Ramlī yang dimasukkan oleh al-Ramlī ke dalam kitabnya yang merupakan komentar atau ulasan (*syarḥ*) terhadap kitab *al-Minhāj* karya al-Nawāwī.⁴⁸ Secara tidak langsung merupakan proses penyerapan fatwa ke dalam kitab fiqh melalui proses yang panjang seperti mengumpulkan, menyunting, dan mengikhtisar fatwa-fatwa primer untuk dimasukkan ke dalam koleksi-koleksi yang tidak terkait dengan fatwa dari para mufti tertentu, namun hanya mengumpulkan bahan-bahan fatwa untuk membentuk sebuah karya fikih. Hal tersebut oleh Wael B.Hallaq disebut sebagai *modified fatwa* (fatwa yang telah dimodifikasi). Abū al-Lais al-Samarqandī dan al-Nāṭifī, misalnya, konon mengumpulkan dalam karya-karya mereka, *Kitāb al-Nawāzīl* dan *Majmu'āt al-Nawāzīl wa al-Wāqī'āt*, fatwa-fatwa dari para imam mazhab dan juga fatwa-fatwa dari para mufti seperti Muḥammad ibn Syuja' al-Ṭalījī, Muḥammad ibn Muqātil al-Rāzī dan Ja'far ibn 'Alī al-Hinduwanī.⁴⁹

Sebagaimana mengalami proses transformasi fatwa ketika diasimilasi ke dalam karya-karya fiqh, fatwa-fatwa primer juga mengalami transformasi fatwa yang sama dalam perjalanannya dari *primary fatwa* kepada *modified fatwa*. Untuk sampai kepada *modified fatwa* ini, proses tersebut melibatkan dua cara: *tajrid* dan *tahklis*. *Tajrid* adalah suatu proses penghilangan rincian-rincian seperti penalaran yang mengantarkan kepada pendapat yang

⁴⁸ Rusli, *Tipologi Fatwa di Era Modern*, (Hunafa;Jurnal Studi Islamika, Vol 8, No.2 , Desember 2011:269-306), h. 275

⁴⁹ *Ibid.*

diekspresikan dalam fatwa, nama-nama nyata atau hipotesis yang kebetulan disebutkan. Ia juga mencangkup penghilangan semua kata dan frase yang tidak relevan dengan hukum, seperti formula-formula keagamaan, dan frase-frase “ Dia ditanya...” dan “ Dia menjawab...” dan kalimat-kalimat pengantar yang mengindikasikan bahwa para *mufti* telah membaca dengan seksama dan mempelajari fatwa tersebut. Dan karena sebagian *fatwa* memuat dokumen-dokumen hukum, khususnya yang terkait dengan kontrak, maka fungsi *tajrid*-lah yang menghilangkan dokumen-dokumen ini juga. Namun, karena penghilangan total terhadap dokumen mungkin dapat mendistorsi fakta-fakta dan hukum dalam sebuah fatwa (*surah al-fatwā*), maka praktik yang kedua adalah melalui proses *talkhiṣ* (ikhtisar).⁵⁰

Perkembangan fatwa selanjutnya adalah pada era modern ditandai dengan munculnya para ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qarḍawi dan Wahbah Zuhaili. Qarḍawi, misalnya, dalam mengeluarkan fatwa bertumpu pada hal-hal berikut; a) tidak fanatik atau *taqlid*, namun demikian ia tetap menghormati kepada para imam *mazhab* dengan cara menggunakan metode dan cara pandang mereka, tidak mengemukakan pendapat tanda dalil yang kuat, mampu men-*tarjih* yang paling kuat, b). mempermudah tidak mempersulit, c) berbicara dengan bahasa yang mudah dimengerti, d) berpaling dari sesuatu yang tidak bermanfaat, e) bersikap pertengahan tidak memperlonggar dan memperketat, f) memberikan hak *fatwa* yang berupa keterangan dan penjelasan. Kemudian Wahbah Zuhaili, dalam *fatwa*-nya

⁵⁰ *Ibid.*

memiliki karakteristik sebagai berikut; a) terlebih dahulu melakukan kajian terhadap *naş*, b) Apabila tidak menemukan hadith dari masalah yang sedang dikajinya ia menggunakan hadith '*amaliyah* atau *taqririyah* sebagai dalil, c) jika dari kedua sumber tersebut tidak ditemukan, Waḥbah Zuhaili memperhatikan pendapat-pendapat ulama dengan memperhatikan keabsahan hadith yang dijadikan dalil para ulama tersebut, d) melakukan *tarjīh* terhadap pendapat yang mengacu pada sandaran yang *şahīh*.⁵¹

Selain munculnya mufti-mufti kontemporer dengan metodologi masing-masing, muncul juga apa yang disebut sebagai mufti Negara. Mufti Negara adalah “ pejabat Negara, birokrat, dan tokoh penting dalam administrasi keagamaan”. Mereka lebih cenderung melihat dirinya sebagai instrument Negara, pembela syariah dan norma-norma keislaman dalam sebuah masyarakat. Mereka justru mengklaim menggunakan Negara sebagai instrumen untuk memunculkan kebijakan-kebijakan keagamaan, sebuah klaim yang mengandung kebenaran, dalam arti bahwa *mufti* Negara mempunyai anggaran dan kewenangan unruk menyelenggarakan berbagai konferensi, menerbitkan *fatwa*, membuat berbagai kebijakan, untuk mempengaruhi publik tentang isu-isu yang dirasa mengancam norma-norma, nilai-nilai, dan aturan-aturan keagamaan.⁵²

Peran *mufti* Negara ini berbeda dari satu Negara dengan Negara lainnya. Sebagian merupakan *mufti* yang berada dalam kontrol yang ketat dan

⁵¹ Faridatus Suhadak, *Urgensi Fatwa dalam Perkembangan Hukum Islam*, (de Jure, Jurnal Syariah dan Hukum, Vol 5 No 2, Desember 2013), h. 189-196

⁵² Rusli, *Tipologi*h.279-283

aktif dari Negara seperti di Saudi Arabia, para *mufti* yang terkumpul dalam *al-Lajnah al-Da'imah li al-Buhūs wa al-Iftā'* diangkat oleh Negara. Namun para *mufti* ini berada dalam kontrol dan pengaruh yang sangat kuat dari Negara (kerajaan). Segala *fatwa* yang dikeluarkan tidak akan keluar dari *mazhab* resmi Negara dan juga dari kebijakan dan stabilitas politik kerajaan. Figur penting yang mewarnai lembaga ini adalah 'Abd al-'Azīz Ibn Bāz, yang keterikatannya pada *mazhab* Hanbali dan ajaran-ajaran Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb sangat kuat, dan perannya dalam melegitimasi berbagai kebijakan kerajaan tidak diragukan lagi.⁵³

Sedangkan sebagian yang lain merupakan *mufti* Negara yang dapat mengambil inisiatif sendiri. Sebagai contoh adalah jabatan *mufti* Negara *Dār al-Iftā'* di Mesir, yang dibentuk pada tahun 1895 dan diperluas sehingga menjadi satu lembaga yang besar. Tugasnya adalah merespon setiap pertanyaan yang diajukan oleh setiap individu, lembaga-lembaga publik, dan juga Negara. Menurut Skovgaard Petersen dari abad ke-19, *mufti* menjadi pelayan publik yang diangkat langsung oleh kepala Negara, dan mendapat julukan *Muftī al-Diyār al-Miṣriyah* (*Mufti* wilayah Mesir), kemudian diganti dengan *Muftī al-Jumhūrīyah* (*Mufti* Republik). Seluruh hierarki *mufti* dibentuk, dan ditempatkan diberbagai pengadilan dan departemen pemerintahan, sehingga kodifikasi dan rasionalisasi proses hukum membuat jumlah mereka menjadi terlalu berlebihan. Fungsi *iftā'* semakin diketahui publik, yang dipermudah dengan peran peretakan dan massa. Fatwa-fatwa

⁵³ *Ibid.*

yang dikeluarkan tersebut disimpan dan diklasifikasikan secara sistematis, kemudian dicetak dalam berbagai koleksi. Media massa memperluas penyebaran fatwa tentang isu-isu sosial dan politik yang diorientasikan kepada publik ini.⁵⁴

Dalam kondisi lain, *mufti* Negara merupakan seorang yang agak marginal, kurang tertarik pada Negara atau publik secara umum. Seperti di Syiria, Negara melakukan upaya besar untuk mengontrol pengangkatan dan aktifitas *mufti* Negara. *Mufti* negara di Syiria, misalnya Muḥammad Abū al-Yusr 'Ābidīn (1890-1981), yang dipilih pada tahun 1954, dimarjinalkan dan bahkan dipecat oleh negara. Hal ini karena resistansi dan oposisinya yang keras terhadap negara karena tindakan negara yang semena-mena mengambil alih dan menyita hak-hak kepemilikan pribadi. Di Syiria, tampak jelas bahwa kekuasaan negara *vis a vis* mufti negara begitu besar, sehingga ruang kemandirian *mufti* tidak dibuka lebar. Negara dengan mudah mencopot posisi *mufti* negara jika *mufti* tersebut dianggap dapat membahayakan kekuasaannya. Begitu pula, marjinalisasi *mufti* terbukti dengan intensitasnya keterlibatan *mufti* dalam tugas-tugas pendidikan dan pengajaran, dana tidak dibebani dengan *iftā'*.⁵⁵

C. Syarat-Syarat Fatwa dan Bentuk Fatwa

Pada prinsipnya syarat-syarat berfatwa terbagi atas 3 (tiga) bentuk; *Pertama, syarat taklīf* (syarat umum). *Kedua, syarat al-asāsiyah* (syarat pokok) dan ketiga syarat penyempurna. Mengenai syarat-syarat seorang *muftī*, Ibnu

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

al-Samāni dalam *Irṣād al-Fuhūl* menyebutkan tiga syarat yaitu mampu berijtihad dan terhindar dari kesan memperlonggar dan mempermudah hukum⁵⁶. Imam Nawāwi menyebutkan bahwa seorang *muftī* haruslah seorang yang *wara'*, *thiqāh*, terhindar dari *fāsiq*, tajam berfikir, sehat rohani dan jasmani.⁵⁷

Pada dasarnya kedudukan *fatwā* adalah sama dengan *ijtihād*. Rifyal Ka'bah juga menegaskan *iftā'* (pekerjaan memberi fatwa) adalah sinonim dari *ijtihād*. Perbedaannya fatwa lebih khusus dari *ijtihād*. *Ijtihad* adalah *istinbat* (formulasi) ketentuan-ketentuan hukum secara umum, baik kasus hukumnya sudah ada atau belum ada. Sedangkan *iftā'* (fatwa) menyangkut kasus yang sudah ada dimana *mufti* memutuskan ketentuan hukumnya berdasarkan pengetahuan hukum yang dimilikinya.⁵⁸ Oleh karena itu syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang *mufti* sama dengan syarat-syarat seorang *mujtāhid*. Sehubungan dengan itu, Al-Ghazali merumuskan kualifikasi seorang *mujtāhid* sebagai berikut:

1. Mengetahui Al-Qur'ān sebagai dalil hukum. Dalam hal ini, Al-Ghazali tidak mensyaratkan untuk mengetahui Al-Qur'ān secara menyeluruh, tetapi cukup mengetahui ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum saja sejumlah 500 ayat. Menurutnya dalam mengetahui ayat tersebut tidak disyaratkan pula bagi *mujtāhid* untuk

⁵⁶ Al-Shaukāni, *Irṣād al-Fuhūl*, (Makkah: Maktabah al-Tijārah, 1953), (taḥqīq: Abi Mush'ab Muhammad Sa'id al-Badri), h. 296.

⁵⁷ Imam Nawāwi, *Majmu' Syarḥ al-Muḥaḍab*, Juz IV, (Mesir : Zakāria Ali Yusuf, t.t), h. 75

⁵⁸ Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia Perspektif Muhammadiyah dan NU* (Jakarta : Universitas, 1999), h. 212

menghafalnya akan tetapi cukup dengan mengetahui tempat ayat tersebut.⁵⁹

2. Mengetahui hadith, Al-Ghazali dalam hal ini mensyaratkan kepada *mujtāhid* tidak saja untuk mengetahui *hadith-hadith* hukum, tetapi juga harus mengetahui *hadith* tentang nasehat keagamaan, infLembaga Fatwai akhirat dan lainnya. Menurut Al-Ghazali tidak perlu hafal diluar kepala, dengan memiliki kitab-kitab *hadith ṣaḥīḥ* dan menghafalnya saat dibutuhkan.⁶⁰
3. Mengetahui *ijma* (konsensus ulama), disini ditekankan kepada *mufti* adalah mengetahui tempat-tempat *ijma'* agar para *mufti* tidak menyalahi *ijma'*. Menurut Imam al-Ghazali tidaklah harus menghafal semua tempat-tempat *ijma'* dan tempat perbedaannya *ijma'* ulama. Kemudian apabila ia sepakat dengan salah satu mazhab ulama, apapun *mazhab*-nya, atau mengetahui bahwa yang terjadi dalam masanya yang belum pernah dibahas oleh ahli *ijma'*, hal ini sudah dipandang memadai.⁶¹
4. Mempunyai kemampuan akal, terutama kemampuan intelektual dan analisis dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapinya terutama berkaitan dengan hukum, ketentuan hukum berasal dari ketentuan teks Alquran dan sunnah. Semua ini harus dipahami dengan akal dan

⁵⁹ Abu Hamid bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa fi 'ilmi 'l-Uṣul*, (Beirut : Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, 1324), h. 350

⁶⁰ Rohadi Abdul Fatah, *Analisis fatwa Keagamaan*.....,h.45

⁶¹ Al-Ghazali, *al-Mustasfa*h.350

proses memahami hukum yang tidak ditetapkan oleh teks juga menggunakan kemampuan akal pikiran.

5. Mengetahui dalil-dalil dengan segala persyaratannya, sehingga mendapatkan penjelasan dan dalil-dalil yang dibutuhkan. Tanpa dalil dan keterangan ia tidak dapat merumuskan ketentuan hukum.⁶²
6. Mengetahui bahasa Arab, merupakan unsur penting yang harus dikuasai oleh mufti, karena ini berkaitan dengan Alquran yang diturunkan dalam bentuk bahasa Arab juga hadis Nabi yang juga berbahasa Arab. Dalam bahasa Arab ini Imam al-Ghazali menegaskan untuk menguasai ilmu nahwu, gunanya untuk memahami pembicaraan orang Arab dan kebiasaan mereka dalam menggunakan bahasa Arab, sehingga ia benar-benar mampu mengetahui dan membedakan susunan kata *ṣarīh*, *ẓahīr*, *mujmal*, *ḥaqīqah*, *majaz*, *'am*, *khaṣ*, *muḥakkamah*, *mutasyabih*, *mutlaq*, *muqayyadah*, *naṣ*.⁶³
7. Mengetahui perbedaan antara *nasikh* dan *mansukh* baik dalam kitab maupun dalam sunnah. Dalam hal ini tidak harus menghafal semua ayat dan hadis, tetapi harus mengetahui ayat-ayat dan hadis yang *nasikh* dan *mansukh*.⁶⁴
8. Mengetahui perbedaan antara *hadith ṣahih* dan bukan *hadith ṣahih* yang diterima dan tidak diterima di kalangan umat. Tidak perlu meneliti *hadith* satu persatu, jikalau terdapat perbedaan pendapat

⁶² *Ibid.*

⁶³ Al-Ghazali, *al-Mustasfa*.....,h.353

⁶⁴ *Ibid.*

mengenai riwayat satu *hadith*, langkah yang harus dilakukan memilih riwayat yang lebih kuat dari ulama terkenal seperti Imam Syafi'i dan Malik.⁶⁵

9. Mengetahui *uṣul fiqh*, *uṣul fiqh* ilmu yang harus diketahui para mufti dan mujtāhid. Substansi kajian *uṣul fiqh* adalah dalil-dalil hukum Islam, tidak hanya sebatas Al-qur'ān, *hadith* dan *ijtihād* tetapi seluruh hal-hal yang terkait di dalamnya. Seorang muftī harus kaya dengan *uṣul fiqh*, karena *uṣul fiqh* merupakan metodologi berpikir untuk membuka dan menunjukkan kepada suatu kesimpulan hukum, bukan sebagai pembuat hukum. Dengan mengetahui *uṣul fiqh* secara tidak langsung mengetahui kaidah-kaidah umum (*kulliyat*) dan hakikat hukum beserta dalil-dalilnya, syarat-syarat dalil, segi penunjukan *lafaz* kepada makna, proses *tarjīh* dari dalil yang bertentangan (*ta'arud al-'ādilah*), *nasakh-mansukh*, dan lainnya.⁶⁶

Menurut Abu Zahrah, sehubungan dengan syarat seorang *muftī*, keadilan seorang *muftī* merupakan syarat yang penting, karena berkaitan dengan hal : *Pertama*, proses pemilihan pendapat yang tidak pasti dalilnya. *Kedua*, fatwa membawa kemaslahatan bagi masyarakat luas sehingga *mufti* tidak dibolehkan mengambil pendapat yang lebih berat dan yang lebih ringan sebagai dalil hukum. *Ketiga*, dalam memilih pendapat ia mesti memiliki niat yang baik. Keadilannya dituntut agar ia tidak memihak kepada penguasa sehingga mengenyampingkan keinginan masyarakat atau berfatwa

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Al-Ghazali, *al-Mustasfa*.....h.352

berdasarkan keinginan masyarakat semata.⁶⁷ *Kedelapan*, membangun citra yang baik, *wara'* dan memelihara dari perbuatan dosa. *Kesembilan*, cerdas, teguh dan teliti dalam ber-*ijtihad*. *Kesepuluh*, berserah diri kepada tuhan agar aktifitas *ijtihad* sesuai dengan kebenaran dan tidak lari dari koridor agama. *Kesebelas*, dipercaya orang untuk melakukan *ijtihad*. *Keduabelas*, konsekuen dalam berpikir, berucap dan bertindak dengan sesuatu yang difatwakan.

Selanjutnya, berkaitan dengan bentuk fatwa pada tataran praktik setidaknya terdapat 2 (dua) bentuk fatwa yaitu fatwa kolektif (*al-fatwā al-ijma'ī*) dan fatwa personal (*al-fatwā al-fardī*).

1. Fatwa kolektif (*al-fatwā al-ijma'ī*)

Fatwa kolektif merupakan bentuk fatwa yang dirumuskan dan ditetapkan oleh sekelompok atau lembaga yang memiliki yang memiliki kemampuan dan kewenangan dalam mengeluarkan fatwa. Fatwa kolektif ini haruslah bebas dari pengaruh tekanan politik, budaya, dan sosial yang berkembang.⁶⁸ Di Indonesia yang dikategorikan sebagai kelompok fatwa kolektif ini adalah Majelis Ulama Indonesia, Direktorat Pembinaan Peradilan Agama Islam Departemen Agama, Komisi Fatwa Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia,⁶⁹ Majelis Tarjih Muhammadiyah, Lembaga Bahsu al-Masail dan lainnya.

⁶⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣul Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabiyy, 1958), h. 597

⁶⁸ Ali Hasballah, *Uṣul al-Tasyri' al-Islami*, Cet 5, (Mesir : Dar al-Ma'arif, 1976) , h. 426

⁶⁹ Rohadi Abdul Fatah, *Analisis fatwa*.....h.140-141

Fatwa yang bersifat kolektif dipandang sebagai bentuk ijtihad modern yang dianggap ideal, karena proses perumusannya didasarkan pada berbagai sudut pandang keilmuan yang lebih mendekati kebenaran.⁷⁰ *Ijtihād* kolektif dipandang perlu sebab permasalahan-permasalahan yang muncul dewasa ini semakin kompleks. Pemecahannya memerlukan pendekatan yang tidak hanya dari aspek hukum semata, melainkan perlu dukungan berbagai macam disiplin ilmu seperti ilmu kedokteran, psikologi, ekonomi dan lainnya.⁷¹

2. Fatwa personal (*al-fatwā al-fardī*)

Fatwa personal merupakan bentuk fatwa yang dihasilkan dari penelitian dan penelaahan yang dilakukan seseorang. Biasanya fatwa personal ini lebih banyak memberi warna pada fatwa kolektif. Fatwa personal selalu dilandasi dengan studi mendalam terhadap suatu masalah yang akan dikeluarkan fatwanya, pada umumnya fatwa kolektif diawali terlebih dahulu dengan fatwa personal melalui studi mendalam tersebut.⁷²

Sesungguhnya fatwa-fatwa yang berkembang dalam fikih Islam lebih banyak bertopang kepada fatwa-fatwa personal. Seperti fatwa di kalangan mazhab-mazhab fikih, fatwa Syaikh Muhammad Syaltut, fatwa Yusuf al-Qradhawi, fatwa Ibn Taimiyah, fatwa Syaikh

⁷⁰ Asafri Jaya, *Konsep Maqashid al-Syariah Menurut Syatibi*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996), h. 158

⁷¹ Asafri Jaya, *Konsep Maqashid*.....,h.159

⁷² Asafri Jaya, *Konsep Maqashid*.....,h.141

al-Maraghi, fatwa Muhammad Abduh, fatwa Muhammad Abu Zahrah, fatwa Said Rasyid Ridha, dan lainnya.⁷³

Di Indonesia praktik pemberian fatwa secara individual telah berlangsung cukup lama. Sirajudin Abbas, misalnya, membahas dalam koleksi fatwanya tiga pertanyaan yang berkaitan dengan isu-isu kontemporer seperti bunga bank, lotere, dan seni, sedangkan sisanya menjawab berbagai persoalan tauhid ibadah, dan *mu'āmalah*.⁷⁴ Tokoh lainnya adalah Ahmad Hasan, selain isu-isu yang serupa dengan yang dibahas Sirajudin ia juga membahas isu-isu lain seperti konsumsi obat saat berpuasa, rasisme, keterlibatan dalam perdagangan kulit ular, dan lainnya. Dalam memberikan jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan, Hasan biasanya menyediakan penjelasan yang panjang, seraya mengutip sumber-sumber dari al-Qur'ān dan Sunnah Nabi yang berkaitan dengan pokok persoalan tersebut. Dalam kasus jika ada dua pandangan yang berbeda, yang masing-masing dengan dasar yang berbeda baik dalam Al-Qur'an maupun Sunnah, Hasan mencoba menjelaskan ayat Al-Qur'ān dan tingkat keterpercayaan sanad dan matan dari masing-masing Sunnah. Namun demikian, Hasan enggan menggunakan *qiyās*, namun menerima *ijma'* dan membatasinya hanya pada *ijma' saḥābah*, jika tidak ada aturan hukum dari al-Qur'ān dan

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Rusli, *Tipologi Fatwa*.....,h.284

Sunnah, maka ia berpegang pada kaidah *al-aṣl fī al-asyyā' al-ibahāh* (fondasi bagi segala sesuatu adalah boleh).⁷⁵

Sehubungan dengan bentuk fatwa ini, dalam kaitan dengan format, *fatwa* terdiri dari tiga unsur pertanyaan (*su'āl, istiftā'*), pemberi fatwa (*mufti*), dan jawaban (*jawāb*). Seseorang (*mustaftī*) mengajukan suatu pertanyaan kepada seorang *mufti*, yang kemudian *mufti* tersebut menyediakan jawabannya. Ketika pertanyaan tersebut disusun atau ditulis pada sehelai kertas, maka kertas tersebut kemudian dikenal sebagai *ruq'ah al-istiftā'* dan *kitāb al-istiftā'*.⁷⁶ Menurut Wael B.Hallaq himpunan fatwa dapat diklasifikasikan menjadi dua bentuk pertama *primary fatwā* dan *secondary fatwā*.

Dalam bentuk primernya (*primary fatwa*), fatwa memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

1. Keseluruhan fatwa selalu dimulai dengan kata-kata seperti “ Dia ditanya...” dan diakhir diikuti dengan kata “ Dia menjawab...”. Beberapa ahli hukum Islam, seperti Ibnu Rusyd dalam memberikan fatwa biasa mencantumkan kalimat “ saya telah membaca dengan seksama pertanyaan dan mempertimbangkannya dengan hati-hati” (*taṣaffahtu su'ālaka wa-waqaftu 'alayh*) atau kalimat serupa lainnya.⁷⁷

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Wael B. Hallaq, *From Fatwās to Furu' : Growth and Change in Islamic Substantive Law*, (Islamic Law and Society. Vol.1. No.1, 1994), h. 29-65

⁷⁷ Wael B. Hallaq, *From Fatwās*.....,h.32

2. Hampir keseluruhan fatwa berkisar mengenai permasalahan khusus yang dialami seseorang atau beberapa orang. Baik *primary fatwā* maupun *secondary fatwā* selalu menampilkan dasar dari realitas yang sedang terjadi dan praktik hukum dalam suatu koleksi fatwa.⁷⁸
3. Fatwa selalu dilengkapi dengan komentar tambahan atau pertanyaan lain yang diajukan *mustafī* yang telah dijawab oleh ahli hukum dalam satu *ruq'a* yang sama.⁷⁹
4. *Primary fatwa*, sering mencantumkan frasa-frasa yang tidak berkaitan dengan hukum, akan tetapi memiliki peran untuk menunjukkan bahwa suatu peristiwa memang terjadi dari realitas aktual. Seperti pertanyaan yang mencantumkan mata uang tertentu atau berat dari sesuatu (contoh., *dīnār Nāṣirī*, *dīnār Ṣūrī*) merupakan contoh dari bentuk ini. Yang lebih penting dalam fatwa adalah pihak-pihak yang terlibat dalam permasalahan hukum yang dimintakan fatwanya. Hal tersebut seringkali disebutkan dalam fatwa, akan tetapi tidak mempengaruhi aturan, alasannya adalah untuk menunjukkan bahwa fatwa memang benar-benar berasal dari realitas. Akan tetapi dalam praktik seringkali nama-nama tersebut dihilangkan dan diganti dengan nama samaran seperti Zayd dan 'Amr.⁸⁰
5. Kebanyakan susunan pertanyaan dalam fatwa bersifat legalistik. Kebiasaan seperti ini terjadi disebabkan para ahli hukum pada waktu

⁷⁸ Wael B. Hallaq, *From Fatwās*.....h.33

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Wael B. Hallaq, *From Fatwās*.....h.34

itu menolak untuk menjawab pertanyaan kecuali pertanyaan tersebut dirumuskan dan ditulis oleh seorang ahli pembuat draft hukum. Pada masa Utsmāni, Syekh al-Islām enggan untuk menjawab pertanyaan yang disusun oleh pribadi. Dalam pedoman fatwa merekomendasikan bahwa ketika pertanyaan tidak jelas atau terlalu umum, maka *mufī* harus mewancarai secara detail terhadap penanya, dan kemudian merumuskannya dalam bahasa hukum, kemudian memberikan jawaban atas pertanyaan tersebut.⁸¹

6. Dalam fatwa yang berhubungan dengan kontrak, *mufī* selalu melampirkan draft kontrak yang menjadi permasalahan. Hal ini menunjukkan bahwa permasalahan memang benar-benar terjadi dan bukan karangan *mufī* semata.⁸²
7. Sejak fatwa memiliki fungsi sebagai doktrin pendukung dalam kasus yang terjadi diperadilan, para praktisi telah mencatatnya dalam catatan peradilan. Fakta ini mengindikasikan bahwa fatwa sejak saat itu telah dirumuskan dalam suatu koleksi tertentu.⁸³
8. Beberapa fatwa tampak bersifat hipotesis, berurusan dengan masalah “akademis” atau menyikapi masalah yang murni “teoritis”. Meskipun begitu, pada dasarnya permasalahan tetap didasarkan pada realitas yang sebenarnya terjadi, rumusan-rumusan hipotesis tersebut

⁸¹ Wael B. Hallaq, *From Fatwās.....*,h.35

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

merupakan hasil formulasi atas berbagai masalah yang sesungguhnya terjadi.⁸⁴

9. Kebanyakan fatwa disusun berdasarkan urutan permasalahan yang muncul. Dalam fatwanya, Imam Nawāwi menyatakan bahwa ia menyusun fatwanya berdasarkan urutan waktu pertanyaan muncul, ia menyatakan bahwa barangkali suatu ketika ada yang menyusunnya berdasarkan urutan kitab fiqh.⁸⁵
10. Fatwa pada masa Utsmani dan periode setelahnya cenderung cenderung sangat praktis dan pragmatis.⁸⁶

D. Tanggung Jawab Mufti

Fatwa merupakan jawaban atas suatu pertanyaan yang diajukan berdasarkan persoalan yang sedang atau telah terjadi di masyarakat. Ciri fatwa adalah berdasarkan realitas yang terjadi. Akan tetapi, realitas bukanlah dalil atau sumber hukum melainkan ia hanyalah sebagai obyek hukum.

Fatwa tidak dirujuk dari realitas, akan tetapi diambil dan dirujuk dari dalil-dalil syariat yakni *al-qur'ān*, *hadith*, *ijma'*, dan *qiyās*. Atau dengan kata lain, penetapan fatwa harus didasarkan pada prinsip-prinsip *ijtihad* yakni “*fahm al-naṣ*” memahami *naṣ* atau teks dan “*fahm al-wāqi' al-hādithah*” memahami realitas yang terjadi. *Fahm al-naṣ* adalah upaya memahami dalil-dalil syariat hingga diketahui *dilālah al-hukm* atau penunjukan hukum yang terkandung di dalam dalil tersebut. Sedangkan *fahm al-wāqi' al-hādithah*

⁸⁴ Wael B. Hallaq, *From Fatwās*.....h.36

⁸⁵ Wael B. Hallaq, *From Fatwās*.....h.37

⁸⁶ *Ibid.*

adalah upaya mengkaji dan meneliti realitas yang hendak dihukumi agar substansi persoalannya bisa diketahui, serta hukum syariat yang paling sesuai dengan realitas tersebut.⁸⁷

Fatwa pada hakikatnya merupakan produk *ijtihad* dari individu ulama atau *mufti* atau institusi keulamaan yang berwenang memberikan fatwa atas suatu permasalahan hukum dan keagamaan.

Fatwa merupakan perkara yang sangat urgen bagi manusia dikarenakan tidak semua orang mampu menggali hukum-hukum syariat. Mengingat fatwa begitu penting dikalangan awan dalam menjalankan 'ibadah-nya, maka setiap *mufti* tidak boleh menolak apabila dimintai fatwa. Sebagaimana pendapat Imam al-Nawawi yang dikutip oleh Rachmat Syafe'i, berikut:

1. *Pertama*, berfatwa hukumnya *farḍu kifayah*, jika ada orang atau pihak yang menanyakan suatu masalah maka wajib bagi orang mempunyai kompetensi berfatwa menjawabnya.
2. *Kedua*, jika suatu fatwa itu sudah dikeluarkan akan tetapi oleh karena suatu hal fatwa tersebut dirasa tidak sesuai, maka bagi pihak yang mengeluarkan fatwa harus memberitahukan orang yang meminta fatwa, bahwa fatwa yang telah dikeluarkan terdahulu tidak sesuai.

⁸⁷ Wael B. Hallaq, *From Fatwās*.....,h.26

3. *Ketiga*, haram hukumnya bagi *mufti* untuk terlalu mudah mengeluarkan fatwa, dan jika diketahui seperti itu maka haram bagi *mustafti* meminta fatwa kepadanya.
4. *Keempat*, seorang *mufti* ketika menetapkan fatwa harus stabil psikis dan fisiknya, sehingga bisa berfikir jernih dan menjaga kenetralannya dalam menetapkan hukum suatu masalah.
5. *Kelima*, seorang *mufti* dilarang menjadikan fatwa sebagai sumber penghasilan untuk kepentingan dirinya.
6. *Keenam*, bagi *mufti* yang dalam menetapkan fatwa tentang hukum suatu masalah kemudian dilain waktu ada pihak lain yang menanyakan masalah yang sama, maka *mufti* boleh menyamakan dengan yang pertama dengan syarat masih ingat dalil-dalil dan penjelasannya.
7. *Ketujuh*, jika *mufti* yang dalam menetapkan fatwa merujuk kepada pendapat ulama *mazhab* tertentu, maka harus didasarkan atas pendapat ulama yang terdapat dalam kitab fiqh yang diakui.
8. *Kedelapan*, ketetapan fatwa harus jelas dan dapat langsung dilaksanakan oleh peminta fatwa.⁸⁸

Tidak hanya *mufti* saja yang harus mentaati rambu-rambu, akan tetapi pihak yang meminta fatwa (*mustafti*) juga harus mentaati rambu-rambu sebagai berikut:

⁸⁸ Rachmat Syafe'i, *Ilmu Uṣul Fiqh untuk UIN, STAIN, PTAIS*, (Bandung : CV.Pustaka Setia, 2007), h. 17

1. *Mustafti* harus tidak mempunyai kemampuan untuk menentukan fatwa sendiri.
2. *Mustafti* harus meneliti terlebih dahulu apakah orang atau lembaga yang dimintai fatwa benar-benar mempunyai kompetensi untuk menetapkan fatwa.
3. *Mustafti* tidak harus mengetahui bahwa fatwa yang akan dikeluarkan adalah menurut *mazhab* tertentu.
4. *Mustafti* apabila mendapati adanya fatwa yang berbeda dari dua mufti atau lembaga, maka baginya untuk mendahulukan fatwa dari seorang atau lembaga yang secara luas diakui lebih kompeten dalam mengeluarkan fatwa. Jika yang memintanya tidak tahu mana yang lebih kompeten, maka boleh memilih mana yang lebih “aman”.
5. *Mustafti* apabila hanya mendapati satu orang atau lembaga yang mempunyai kompetensi dalam berfatwa dan tidak ada orang atau lembaga lain yang mempunyai kompetensi untuk berfatwa. Maka dirinya, terikat dengan fatwa yang dikeluarkan oleh orang atau lembaga tersebut.
6. *Mustafti* jika mendapati permasalahan yang sama yang pernah dimintakan fatwanya ? Ada dua perbedaan diantara para Ulama. Pertama, meminta kembali menanyakan, karena boleh jadi berbeda dengan sebelumnya sesuai dengan kondisi zaman. Kedua, tidak perlu, hanya perlu merujuk kepada fatwa yang sudah ada.

7. *Mustafti* sebaiknya datang sendiri secara langsung kepada *Mufti*.
8. *Mustafti* seyogyanya berprasangka baik dan berperilaku baik kepada *mufti*.
9. *Mustafti* seyogyanya tidak menuntut kepada *mufti* untuk menyertakan dalil beserta argumentasinya.
10. *Mustafti* jika tidak menemukan *mufti* di daerahnya atau dimanapun maka ia tidak terkena *taklif*.⁸⁹

E. Metode *Ijtihad* Fatwa

Kata *ijtihād* (إِجْتِهَادٌ) merupakan masdar dari *fi'il ijtihāda* (اجْتَهَدَ) yang secara bahasa berarti بَدَأُ الْوَسْعَ (mencurahkan segala kemampuan).⁹⁰ Sementara itu al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M) merumuskan *ijtihād* dari segi bahasa adalah pencurahan segala daya dan upaya dan kekuatan untuk meraih sesuatu yang berat dan sulit.⁹¹

Secara terminologi banyak ulama-ulama yang telah memberikan definisi terhadap istilah *ijtihād*. Di antaranya adalah seperti pendapat Al-Āmīdī yang memberikan definisi *ijtihād* sebagai berikut:

استفرغ الوسع في طلب ظن بشئ من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه

⁸⁹ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Uṣul Fiqh*, Cet 2, (Bandung : Gema Risalah Press, 1997), h.157

⁹⁰ Abd. Salam Arief, *Hukum Islam Antara Fakta dan Realita*, (Yogyakarta:Lesfi, 2003), h. 16

⁹¹ *Ibid.*

Artinya : mengerahkan segala kemampuan dalam mencari hukum *syara'* yang bersifat *zanni*, sehingga seseorang merasa tidak sanggup lagi megupayakan lebih dari itu.⁹²

Sementara itu, 'Abd Wahab Khalaf mendefinisikan *ijtihad* sebagai berikut:

الإجتihad هو بذل الجهد للوصول إلى الحكم الشرعي من دليل تفصيل من الأدلة الشرعية

Artinya : *Ijtihad* adalah mencurahkan segala kesungguhan untuk mencapai hukum *syara'* dari dalil-dalil yang terperinci.⁹³

Kemudian dari sisi pemahaman kontemporer, Fazlur Rahman seorang pemikir Islam kontemporer mendefinisikan *ijtihad* sebagai upaya memahami teks prosedur yang relevan dari masa lalu yang memuat sebuah aturan tersebut dengan memperluas, mempersempit atau memodifikasinya sedemikian rupa sehingga keadaan yang baru dapat digolongkan ke dalamnya dengan solusi yang baru. Definisi berikutnya diberikan oleh Wahbah Zuhaili yang menyatakan bahwa *ijtihad* merupakan perbuatan-perbuatan *istinbat* hukum syariah dari segi dalil-dalilnya yang terperinci di dalam syariah.⁹⁴

Secara umum dapat di pahami bahwa maksud ber-*ijtihad* adalah : orang yang secara mendalam memahami isi kitabullah dan sunnah Rasulnya dan ia hidup menghayati kedua-duanya, dan mendapatkan kejelasan mengenai prinsip-prinsip yang mengatur kehidupan, dan dapat memperoleh

⁹² Abd. Salam, *Pembaruan Hukum Islam*.....,h.17

⁹³ Abd. Salam, *Pembaruan Hukum Islam*.....,h.18

⁹⁴ Wahbah al-Zuhaili..tt "*Al-Wasith fi ushulil fiqh al-Islami*, tanpa penerbit, h. 592

gambaran tentang proses penetapan hukum *syari'at* untuk menjamin kebaikan dan keselamatan hidup umat manusia, serta untuk menghadapi persoalan-persoalan baru yang selalu muncul dan memerlukan solusi hukum Islam yang benar dan tepat.

Dalam memasuki era globalisasi ini, dimana masalah-masalah kontemporer secara terus menerus masuk kedalam ruang lingkup pembahasan hukum islam, maka kita sebagai umat islam perlu merumuskan metode-metode *ijtihad* yang relevan untuk memberi jawaban atas tantangan zaman moderen ini.

Konsepsi *ijtihad* di atas bila dikaitkan dengan keadaan masyarakat yang senantiasa mengalami perubahan. Perubahan masyarakat yang berupa perubahan tatanan sosial, budaya, sosial ekonomi dan lain-lainnya, menuntut pula terhadap dinamisasi pola *ijtihad* dan juga dinamisasi produk *ijtihad* yang ada. Meminjam pernyataan Yusuf Qardawi bahwa ada dua penyebab utama mengapa *syari'ah* Islam tidak dapat diterapkan secara “*kaffah*” pada masyarakat Islam, yaitu ⁹⁵:

1. Penyimpangan politik yang dilakukan oleh pemerintah, ia memasukkan hukum *wad'i* (buatan manusia) diberlakukan sebagai ganti hukum Allah swt.
2. Berhentinya gerakan *ijtihad*, sehingga yang muncul ke permukaan ialah *taqlid* pada suatu *mazhab* tertentu hukum Islam tidak mengalami

⁹⁵ Qardawi, *Ijtihad al-Mu 'asirah baina al-Indibat wa al-Infirat*, alih bahasa, Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 31

perkembangan sama sekali, ia dituding tidak dapat mengikuti perkembangan (baik politik, ekonomi, sosial, pendidikan) dan lain-lain. Tentu mujtahid yang diharapkan sekarang ini mampu menyelesaikan masalah-masalah kontemporer, terutama setelah adanya perubahan masyarakat, sebagai akibat kemajuan ilmu pengetahuan teknologi.

Karena itu, *ijtihad* pada masa sekarang ini jauh lebih diperlukan dibandingkan dengan masa-masa lampau. Berbagai persoalan kontemporer telah muncul ke permukaan dan menuntut kita menyelesaikannya. Persoalan-persoalan tersebut meliputi berbagai bidang kehidupan, mulai dari ekonomi, sosial, budaya, sampai pada masalah-masalah rekayasa genetika dalam bidang kedokteran. Dalam bidang ekonomi, kita menjumpai beberapa kegiatan atau lembaga yang dahulu tidak ada. Lembaga perbankan dengan segala kaitannya. Lembaga asuransi dengan segala macamnya, merupakan masalah yang harus dilihat hukumnya dalam Islam. Maka dari sinilah kemudian, muncul istilah *ijtihad* kontemporer yang ditujukan untuk membahas berbagai permasalahan baru yang muncul pada masa ini.

Ada beberapa macam *ijtihad* dan metode-metodenya dilihat dari segi relevansinya dengan masalah-masalah kontemporer, yaitu :

1. *Ijtihad Intiqā'i*, *ijtihad* ini adalah *ijtihad* yang dilakukan dengan cara memilih pendapat para ahli *fiqh* terdahulu dalam suatu masalah dengan menyeleksi pendapat yang lebih kuat dan lebih relevan untuk diterapkan pada masa sekarang. Dalam konteks ini, ketika seorang

fāqih berhadapan dengan beberapa fatwa dalam suatu masalah, maka ia mesti melakukan seleksi terhadap permasalahan-permasalahan tersebut, apakah formulasi dalil yang digunakan berasal dari *naş* atau intepretasi terhadap *naş*. Kemudian dilakukan *tarjīh* dengan mengambil pendapat yang paling kuat sesuai dengan realita, dalam kerangka *maqāşid al-syari'ah*, dengan tetap mempertimbangkan kepentingan publik dan menghindari *mafsadah*.⁹⁶

Adapun kriteria yang digunakan dalam melakukan *tarjīh*, menurut Qarḍawi adalah sebagai berikut:

- a. Mempunyai relevansi dengan kehidupan sekarang;
- b. Lebih memprioritaskan untuk merealisasikan maksud-maksud *syara'*;
- c. Untuk kemaslahatan manusia;
- d. Menolak bahaya.

Selanjutnya al-Qarḍawi menambahkan bahwa kegiatan *tarjīh* yang dilakukan oleh ahli *tarjīh* pada masa kebangkitan kembali hukum islam berbeda dengan kegiatan *tarjīh* pada masa kemunduran islam. Pada masa kemunduran, kegiatan *tarjīh* diartikan sebagai langkah untuk menyeleksi pendapat para ahli fiqih dilingkungan mazhab tertentu, seperti *Hanafiyah*, *Malikiyah*, *Syafi'iyah*, dan *Hanabilah*. Sedangkan pada masa kebangkitan, *tarjīh* berarti

⁹⁶ Yusuf al-Qarḍawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'at al-Islamiyat ma'a Nadzairiha Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Muashirah*, (Kuwait: Dar-Al-Qalam, 1985), h. 115

menyeleksi berbagai pendapat *ijtihad* para sahabat, tabi'in, dan ulama dari berbagai macam mazhab, baik beraliran *sunni* maupun *syiah*.

Ada tiga faktor yang mempengaruhi hasil dari *ijtihad tarjih* ini. Sedikitnya menurut al-Qardawi ada tiga hal, yakni perubahan sosial politik, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, dan adanya desakan dari perkembangan zaman.⁹⁷

2. *Ijtihad Insyā'i*, yang dimaksud dengan *ijtihad insyā'i* adalah usaha untuk menetapkan konklusi hukum dari suatu persoalan baru yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu, karena memang belum muncul waktu itu. Atau dalam masalah lama, tetapi mujtahid kontemporer mempunyai pendapat baru dalam masalah itu, karena belum ditemukan didalam pendapat ulama terdahulu. Boleh juga ketika para pakar fikih terdahulu berselisih pendapat sehingga terkabung pada dua pendapat, maka mujtahid masa kini memunculkan pendapat ketiga.⁹⁸

Sebagian besar *ijtihad insyā'i* ini terjadi pada masalah-masalah baru yang belum dikenal dan diketahui oleh ulama terdahulu serta belum pernah terjadi pada masa mereka. Kalaupun mengenalnya, tentu masih dalam skala kecil yang belum mendorong mereka untuk mengadakan penelitian demi mencari penyelesaiannya.

⁹⁷ Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'at*h. 120-125

⁹⁸ Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'at*h. 126

Mengenai *ijtihad insyā'i* ini, al-Qardāwi berpendapat bahwa setelah mengutip berbagai pendapat para ulama, maka langkah selanjutnya adalah mengkaji kembali berbagai pendapat tersebut, kemudian menarik simpulan yang sesuai dengan naṣ al-qurān dan *hadith*, kaidah-kaidah dan *maqāṣid al-syar'iyah* sambil berdo'a semoga Allah mengilhamkan kebenaran, tidak menghalangi tabir pahala, dan menjaga dari belenggu fanatisme dan *taqlid* serta hawa nafsu dan prasangka buruk terhadap orang lain.

3. Integrasi antara *intiqā'i* dan *insyā'i*, *ijtihad* integratif antara *intiqā'i* dan *insyā'i* yaitu memilih berbagai pendapat para ulama' terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat, kemudian dalam pendapat tersebut ditambahkan unsur-unsur *ijtihad* baru.⁹⁹
4. *Ijtihad 'Ilmi al-'Aṣri* Metode ini ditawarkan oleh Prof. Dr. A. Qodry Azizy dalam bukunya RefLembaga Fatwai Bermazhab atau dengan kata lain bisa disebut *Modern Scientific Ijtihad*. Ada 11 langkah yang ditawarkan beliau dalam model ini :
 - a. Lebih mementingkan atau mendahulukan sumber primer (*primary source*) dalam sistem bermazhab atau dalam menentukan rujukan.
 - b. Berani mengkaji pemikiran ulama atau hasil keputusan hukum islam oleh organisasi keagamaan secara *critical study* sebagai sejarah pemikiran.

⁹⁹ Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'at*h. 129

- c. Semua hasil karya ulama masa lalu diposisikan sebagai pengetahuan (*knowledge*).
- d. Mempunyai sikap terbuka terhadap dunia luar dan bersedia mengantisipasi hal-hal yang akan terjadi.
- e. Hendaknya meningkatkan daya tanggap (*responsif*) dan cepat terhadap permasalahan yang muncul.
- f. Mengusulkan penafsiran yang aktif dan progresif.
- g. Ajaran *al-ahkām al-khamsah* agar dapat dijadikan sebagai konsep atau ajaran etika.
- h. Menjadikan ilmu *fiqh* sebagian dari ilmu hukum secara umum.
- i. Berbicara mengenai *fiqh* tidak dapat dilupakan harus pula berorientasi pada kajian induktif dan empirik, disamping deduktif.
- j. Menjadikan *maṣlahah* sebagai landasan penting dalam mewujudkan hukum islam.
- k. Menjadikan *naṣ* sebagai kontrol terhadap hal-hal yang akan dihasilkan dalam *ijtihad*. Berdasarkan 11 langkah yang diatas, maka kombinasi dari sumber pokok (al-qur'ān dan al-hadith) dan cabang (kitab-kitab *fiqh*) dengan optimalisasi peran akal dalam memunculkan solusi hukum adalah langkah terbaik dari dua pilihan yang sama-sama kontraproduktif di tengah eskalasi problem sosial yang menuntut ulama untuk meresponnya secara cepat dan tepat
- l. *Ijtihad Jama'i* adalah setiap Ijtihad yang dilakukan oleh para mujtahid untuk menyatukan pendapat-pendapatnya dalam suatu

problematika. Yang dilakukan dengan mengumpulkan para mujtahid dengan para ilmuwan lintas sektoral dalam satu forum musyawarah untuk membahas fenomena aktual yang terjadi. Salah satu cara efektif untuk melaksanakan *ijtihad* di era sekarang dimana sulitnya mencari orang yang mampu mengumpulkan segudang persyaratan *ijtihad* adalah melakukan *ijtihad jama'i* (*ijtihad kolektif*). Dalam aplikasinya, *ijtihad jama'i* meliputi dua hal. Pertama, *ijtihad* dalam upaya memecahkan status hukum permasalahan baru yang belum disinggung oleh al-qur'ān, al-sunnah, dan pembahasan ulama terdahulu. Kedua, *ijtihad* untuk memilih pendapat yang paling sesuai dengan cita kemaşlahatan kemanusiaan universal sebagai spirit ajaran islam. Tidak bisa kita pungkiri bahwa *ijtihad* model ini sangat berkaitan sekali dengan musyawarah. Musyawarah adalah sarana yang mulia untuk mencapai titik temu atas perbedaan pendapat, untuk mempertemukan beraneka ragam faedah, untuk memadukan ideologi, untuk menarik kesimpulan dari beberapa pendapat, dan untuk mempersatukan tujuan.

Ad-Duwālibi, sebagaimana dikatakan oleh Wahbah Zuhaili membagi macam *ijtihad* kepada tiga macam (sebagian diantaranya juga di tunjuk oleh Al-Syāṭibi di dalam (*al-Muwāfaqot-nya*).¹⁰⁰ Di kalangan ulama

¹⁰⁰ Muhammad Ma'ruf ad-Duwalibi, *al-Madhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh*, (Ttp: Dar al-Kitab al-Jadid, 1965), h. 419.

mutaakhhirīn (kontemporer), dikenal tiga metode penalaran, yaitu: *al-ijtihād al-bayānī*; *al-ijtihād al-qiyāsī* dan *al-ijtihād al-Istislāhī*.

1. *Ijtihād Bayānī*

Metode penalaran *bayānī* adalah metode *ijtihād* yang digunakan untuk menjelaskan hukum-hukum *syara'* yang terkandung dalam *naş* namun sifatnya masih *ḍanni* baik dari segi penetapannya maupun dari segi penunjukannya. *Ijtihād* ini hanya memberikan penjelasan hukum yang pasti dari dalil *naş*.

Lebih jelasnya pola *ijtihād bayānī* adalah upaya penemuan hukum melalui kajian kebahasaan (semantik). Konsentrasi metode ini lebih berfokus pada sekitar penggalian pengertian makna teks: kapan suatu *lafaz* diartikan secara *majāz*, bagaimana memilih salah satu arti dari *lafaz musytarak* (ambigu), mana ayat yang umum dan mana pula ayat yang khusus, kapan suatu perintah dianggap *wajib* dan kapan pula *sunnah*, kapan larangan itu *haram* dan kapan pula *makruh* dan seterusnya.

Secara umum metode yang dikembangkan ulama untuk menggali *fiqh* seperti yang dikaji dalam bagian ilmu *uşul fiqh* dapat dibedakan menjadi dua bagian besar, yaitu metode literal (*tariqah lafziyah*) dan metode argumentasi (*tariqah ma'nawiyah*). Metode literal ditunjukkan terhadap teks-teks syariah yang berupa al-qur'ān dan hadith untuk mengetahui bagaimana cara *lafaz-lafaz* kedua sumber

itu menunjukkan kepada hukum-hukum *fiqh* yang dimaksudkannya. Dalam metode ini diberi petunjuk tentang bagaimana cara suatu *lafaz* menunjukkan makna yang dikehendakinya, bagaimana cara menyimpulkan makna itu dari kata-kata tersebut dan bagaimana mengkompromikan berbagai makna yang secara sepintas tampak saling bertentangan. Metode ini membagi *lafaz* kedalam empat macam dengan melihatnya, (1) dari segi jelas dan tidaknya, (2) dari segi *dalalah*-nya, (3) dari segi cakupan maknanya dan (4) dari segi bentuk-bentuk yang digunakan untuk menyatakan *taklif*.

Ditinjau dari jelas atau tidaknya *lafaz* dibagi menjadi dua yaitu, *lafaz* yang jelas (meliputi *zāhir*, *naṣ*, *mufassar* dan *muḥkam*) dan *lafaz* yang tidak jelas (meliputi *khafī*, *musykīl*, *mujmāl* dan *mutasyabih*). Ditinjau dari segi *dalalah*-nya terdapat *dalalah 'ibarah*, *dalalah 'isyārah*, *dalalah iqtida'* dan *mafhum mukhālafah*. Dari segi luas cangkupan makna *lafaz* dibagi menjadi *lafaz 'amm*, *khāṣ*, *mutlaq*, *muqayyad*, *musytaraq* dan *muradif*. Dan dari segi bentuk yang digunakan untuk menyatakan *taklif*, ada *'amr* dan *nāhi*.

2. *Ijtihad Al-Qiyāsi*

Pola *ijtihad* yang ke dua yaitu *ta'lili* (kausasi). Pola ini berusaha meluaskan proses berlakunya hukum dari kasus nas ke kasus cabang yang memiliki persamaan *'illah* (Keadaan atau sifat yang menjadi tambatan hukum) atau suatu pola yang dimaksudkan semua

penalaran yang menjadikan *'illah* sebagai titik tolaknya. Dalam epistemologi hukum Islam pola ini terapkan melalui *qiyās*. Dasar rasional aplikasi pola ini adalah adanya keyakinan kuat *mujtahid* yang melakukan *qiyās* mengenai adanya suatu atribut (*wasf*) pada kasus pokok yang menjadi alasan ditetapkan hukum yang berlaku terhadap kasus tersebut dan atribut yang sama terdapat pada kasus cabang sehingga hukum kasus pokok itu berlaku pada kasus cabang. Sebagai contoh didalam hadith ada perintah untuk mengambil zakat hanya dari tiga jenis tanaman yaitu: gandum, kurma (kering) dan anggur (kismis).

Sebagian ulama (kelompok *zahiriyah*) memahami hadith ini melalui pola *bayānī*, hanya memegang arti *zahir*-nya. Jadi produk pertanian yang terkena zakat hanyalah ketiga jenis tanaman tersebut. Namun sebagian ulama berupaya menemukan *'illah* dari jenis tanaman tersebut dan lantas memperluasnya kepada tanaman lain yang mempunyai *'illah* sejenis. Ada yang menyatakan mengenyangkan, ada yang menyatakan jenis biji-bijian dan adapula yang mengatakan ditanam (bukan tumbuh sendiri) dan pendapat yang terakhir mengatakan pembudidayaan (*al-nama'*) -lah sebagai *'illat*-nya.

Dalam praktiknya, biasanya pola *ta'lili* digunakan apabila ada perasaan tidak puas dengan pola *bayānī*. Mungkin untuk memperkuat argumen, tetapi mungkin juga untuk mengalihkannya kepada hal yang lebih logis dan mudah difahami.

Dengan melihat dasar dan pola operasionalnya, terlihat bahwa metode ini sangat gagap jika harus dihadapkan pada penyelesaian berbagai kasus baru yang muncul. Metode ini menguasai hukum segala persoalan aktual kepada *naş*, dengan cara menempelkan hukum masalah di dalam *naş* (asal) kepada cabang. Dan pada akhirnya *qiyās* - dengan sendiri- menjauhkannya dari nuansa *empirical approach* (pendekatan empiris), alih-alih *equilibrium approach* bagi sebuah metode, yang mengakibatkan produk hukum yang dihasilkan terasa *utopis* (sulit diwujudkan dalam kenyataan), dan “ngawang-ngawang”, tidak menyelesaikan masalah. Karena, idealnya sebuah metode penemuan hukum tidak semata berpijak pada nalar *bayānī* (bahasa, teks, *naş*) akan tetapi perpaduan gerak nalar *bayānī* dan nalar alami (perubahan empirik).

Hukum memukul kedua orang tua yang di-*qiyās* kan dengan hukum mengucapkan kata “ah” yang terdapat pada surat al-isra’ ayat 23 :

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ

أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

“dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu

dengan sebaik-baiknya. jika salah seorang di antara keduanya atau Kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya Perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka Perkataan yang mulia.” *illah* hukum dari ayat tersebut adalah menyakiti hati kedua orang tua, di-*qiyās* kan kepada hukum memukul kedua orang tua. Dari kedua peristiwa itu nyatalah bahwa hati kedua orang tua lebih sakit bila dipukul anaknya dibanding dengan ucapan “ah” yang diucapkan anak kepadanya.

3. *Ijtihad Istislahi*

Yaitu merupakan metode *ijtihad* yang mendasarkan pengkajian dan penetapan (*istinbat*) hukum pada “ kemaslahatan” umat manusia yang sejalan dengan tujuan Allah mensyariatkan hukum untuk manusia.

F. Penelitian Terdahulu

Penelitian oleh M.Roem Syibly dan Amir Mu'allim yang berjudul *Ijtihad* Ekonomi Islam Modern. Permasalahan utama dalam penelelitian ini adalah bagaimana mencari format yang tepat dalam *ijtihad* ekonomi modern. Metode yang digunakan dalam penelitian adalah historis-komparatis, dan kritis-deskriptif. Temuan dalam penelitian ini adalah usulan mengenai format *ijtihad* dalam permasalahan perbankan syariah modern.¹⁰¹

¹⁰¹ M.Roem Syibly dan Amir Mu'allim, *Ijtihad Ekonomi Islam Modern*, (Jurnal Annual Conference on Islamic Studies (AICIS XII), 2015), h. 1808-1827

Penelitian oleh Ahmad Munjin Nasih yang berjudul Lembaga Fatwa Keagamaan di Indonesia (Telaah Atas Lembaga *Majlis Tarjih* dan *Lajnah Baḥth al-Masā'il*). Penelitian tersebut menggambarkan dinamika perbedaan yang terjadi dalam *Majelis Tarjih* Muhammadiyah dan Lembaga *Baḥth al-Masā'il* NU. Metode analisis yang digunakan adalah analisis komparatif. Adapun berdasarkan hasil penelitiannya didapatkan kesimpulan bahwa meskipun sama-sama sebagai lembaga fatwa, namun keduanya memiliki perbedaan yang sangat mendasar dalam menentukan suatu hukum. *Majlis Tarjih* berdiri di atas prinsip kembali kepada al-qur'ān dan *hadith*, sementara *Lajnah Baḥth al-Masā'il* bersikukuh mempertahankan warisan pemikiran ulama' klasik yang tertuang dalam literatur klasik. Perbedaan prinsip inilah yang seringkali berimplikasi kepada munculnya perbedaan fatwa yang keluar dari mulut *Majlis Tarjih* dan *Lajnah Baḥth al-Masā'il*. Hal lain yang membedakan keduanya adalah independensi dalam memutuskan hukum. Di kalangan NU, ulama yang terlibat dalam *Baḥth al-Masā'il* pada semua level mempunyai kemandirian dan tidak tergantung kepada *Baḥth al-Masā'il* yang berada di atasnya, bahkan keputusan yang dikeluarkan oleh *Baḥth al-Masā'il* yang ada di level terendah sekalipun tidak dapat dianulir oleh *Baḥth al-Masā'il* pada level pusat. Sementara dalam Muhammadiyah, sesuai dengan Pasal 7 konsideran dalam *Qaidah Majlis Tarjih* dan Pengembangan Pemikiran Islam, *Majlis Tarjih* yang berada pada level atas mempunyai kewajiban membimbing dan mengkoordinasi *Majlis Tarjih* yang ada pada level di bawahnya.¹⁰²

¹⁰² Ahmad Munjin Nasih, *Lembaga Fatwa Keagamaan Di Indonesia (Telaah Atas Lembaga Majlis*

Berdasarkan pada penelurusan penelitian terdahulu sebagaimana dipaparkan di atas, maka penulis menyimpulkan bahwa perbedaan permasalahan penelitian yang diangkat penulis adalah bahwa penelitian ini lebih berfokus kepada upaya menemukan Karakteristik fatwa khusus dalam masalah ekonomi syariah.