

NUANSA REALITAS SOSIAL DALAM PERUMUSAN KUALIFIKASI *MUJTAHID* DAN *MUFTI*

Nurasiah

Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara,
Jl. Willem Iskandar Pasar V Medan Estate, 20371
e-mail: inurasih@yahoo.com

Abstract: Social Reality Nuances in Formulating the Qualifications of *Mujtahid* and *Mufti*. The relationship between law and social change is a problem faced by all legal systems and the case of Islamic law is not an exception. In formulating Islamic legal theory is found dialectic process between the formulator and with the social reality being faced not a mere following the view of the *imâm*. The changes of this view among other things are conducted through academic tradition of *sharh* which plays a role of introducing new views. The phenomenon of modernizing the preconditions of *mufti* and *mujtahid* indicate an effort of synergizing realities of condition with religious exigencies. The analysis of formulating the qualification of *mujtahid* and *mufti* apart from being supported by textual revelation it is also taken into account by considering the reality and expertise of the respective society in space and time.

Kata Kunci: realitas sosial, perumusan hukum, mufti, mujtahid

Pendahuluan

Persoalan keterkaitan hukum dengan perubahan sosial merupakan persoalan yang dihadapi oleh semua sistem hukum. Akan tetapi persoalan tersebut lebih kompleks dan menarik perhatian dalam kasus hukum Islam. Hal ini dikarenakan secara karakter hukum Islam adalah hukum agama atau hukum Tuhan, sakral, tidak interpretatif, tidak berubah dan final. Beberapa sarjana kemudian menyimpulkan bahwa hukum Islam tidak bisa beradaptasi dengan perubahan sosial karena bukan saja secara konsep sangat berbeda dengan sistem hukum lainnya, tetapi juga perkembangan metodologinya tidak mendukung untuk menempatkan hukum Islam mengikuti perkembangan zaman.¹

¹ Isu mengenai kekakuan dan ketidakmampuan adaptasi hukum Islam muncul dan bergaung di kalangan sarjana Barat. Polemik ini secara khusus dimunculkan dan diwakili oleh Goldziher dan Schacht dari kelompok pro dan Hallaq dari kelompok kontra. Melalui studi

Tetapi sebenarnya, kesimpulan tentang kekakuan hukum Islam ini muncul karena para sarjana Barat tersebut tidak mengetahui bagaimana umat Islam memahami kesakralan dan ketidakberubahan hukum Tuhan serta tidak memahami bagaimana konstruksi hukum Islam terbangun dan berjalan.

Hukum Islam: Antara Hukum Tuhan dan Pemikiran Manusia

Secara sederhana dapat diterangkan bahwa hukum Islam berjalan pada dua level eksposisi. Level pertama, terkait dengan proposisi dasar hukum Islam sebagai hukum Tuhan dan bukan hukum manusia. Pada level ini, hukum Islam tidak menerima spekulasi, perubahan bahkan interpretasi apa pun dari manusia karena semua ini dengan sendirinya akan merobohkan asumsi fundamental proposisi dasar hukum Islam itu sendiri. Dan perubahan karakter hukum Islam sebagai hukum Tuhan ini tentu saja, selanjutnya, akan mengancam kedudukan Islam sebagai sebuah agama. Hal ini karena prinsip yang terbentuk dari asumsi fundamental tersebut adalah penempatan al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber hukum yang permanen dan universal.

Level kedua, terkait dengan tunjukkan atau objek hukum Islam yaitu manusia, dalam hal bagaimana manusia memahami dan melaksanakan hukum tersebut. Karena ternyata hukum yang diturunkan Tuhan tersebut tidak sama dengan hukum yang ada dalam sistem lainnya yang berbentuk aturan-aturan tegas atau diktum-diktum hukum yang detail dan terkumpul dalam satu buku hukum. Di level inilah kemudian umat Islam memunculkan berbagai metode analisis dan teori untuk memahami hukum Tuhan yang ada dalam kedua sumber dimaksud. Perangkat dan sistem analisis ini termasuk di dalamnya perangkat hermeneutik, logika, teologi, dan metodologi adalah yang secara keseluruhan membangun struktur teori hukum Islam atau apa yang dikenal sebagai *ushûl al-fiqh* dalam makna teknisnya. Dengan rangkaian tahapan perumusan hukum seperti ini terlihat posisi keterlibatan manusia untuk sampai kepada sebuah hukum yang akan dilaksanakan. Jadi hukum Islam bukan hanya mungkin tetapi jelas terkait dengan kondisi subjektif manusia bukan hanya pada tataran hukum substantif, terbukti hukum Islam terus eksis memenuhi kebutuhan hukum praktis masyarakat Muslim, tetapi juga pada tataran teori dan metodologinya.

Beberapa karya akademis dengan pendekatan sejarah dan analisis teks telah

analisis teks yang menyeluruh dan *massif*, Hallaq menumbangkan anggapan umum yang sudah terbangun bahwa hukum Islam terpisah dari sejarah sosial masyarakatnya dan juga hanya merupakan hukum ritual penyembahan. Lihat masing-masing Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, terj. Andras dan Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981). Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950); Idem, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964). Wael B. Hallaq, "Ushûl al-Fiqh: Beyond Tradition," *Journal of Islamic Studies*, No. 3. 172-202; Idem, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Great Britain: Variorum, 1995).

mengidentifikasi secara detail bagaimana keseluruhan proses perumusan teori dan metodologi hukum Islam sangat terkait dengan realitas sosial si perumus serta tuntutan kebutuhan sejarah dan sosial masyarakat.² Hasilnya, mulai dari hal yang bersifat epistemologis seperti masalah konsep sunnah, tujuan hukum atau *maqâshid al-shari'ah*, penetapan *ijmâ'* sebagai suatu sumber hukum, juga prinsip-prinsip teoretis sampai kepada masalah yang bersifat teknis, semuanya tidak terlepas dari aspek-aspek ideologis si perumus serta kenyataan sosial masyarakat. Dengan dasar asumsi dan proposisi di atas tulisan ini akan mengajukan satu pembahasan untuk memperlihatkan aspek realitas sosial dalam teori hukum Islam, yaitu dalam kasus perumusan kualifikasi dan persyaratan *mujtahid* dan *mufti*. Hal ini sekaligus membuktikan sinyalemen yang dikeluarkan oleh seorang sarjana hukum Islam Barat terkemuka, Wael Hallaq, bahwa tidak ada yang lebih baik yang dapat menerangkan bagaimana teori hukum Islam merespons dan terkait dengan tuntutan perubahan dalam masyarakat selain dari masalah perumusan kualifikasi dan persyaratan *mujtahid* dan hubungannya dengan persyaratan dan kualifikasi seorang *mufti*.³

Hukum Islam diklasifikasikan sarjana Barat sebagai hukum *jurist*.⁴ Hal ini bisa diterima sepanjang dipahami bahwa pada dasarnya dalam Islam para ahli hukumlah yang menentukan dan menetapkan hukum positif yaitu hukum yang otoritatif dianggap sebagai hukum Tuhan dan karenanya harus dilaksanakan. Sejalan dengan ini, al-Ghazâlî juga menerangkan bahwa keseluruhan perangkat teori memahami hukum yang telah dirumuskan sangat ditentukan oleh komponen manusia yang melaksanakannya.⁵ Karena kedudukannya yang sangat menentukan dalam menemukan hukum tersebut, dan karena usaha pencarian hukum itu sendiri sangat mutlak pentingnya, maka sejak dari awal masalah kualifikasi dan syarat-syarat orang yang melaksanakan usaha tersebut menjadi konsern utama para teoretis atau pemikir hukum Islam.

Usaha menemukan hukum ini dalam istilah *fiqh* disebut *ijtihâd* dan orangnya disebut *mujtahid*. Pada dasarnya setiap orang berkewajiban untuk berijtihad tetapi kewajiban ini kemudian diiringi dengan keringanan-keringanan yang didasarkan pada keterbatasan dan kemampuan untuk melakukan tugas tersebut. Ketika seseorang memiliki kemampuan seperti yang disyaratkan, maka orang tersebut wajib melakukan *ijtihâd* dan tidak boleh memakai atau mengikuti pendapat orang lain dalam masalah hukum

² Lihat misalnya Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi* (Delhi: International Islamic Publishers, 1977).

³ *Ibid*, *A History of Islamic*, h. 144.

⁴ Bernard Weiss, "Interpretation in Islamic Law: The Theory of *Ijtihad*," dalam *American Journal of Comparative Law*, 26, h. 199-201.

⁵ Abû Hamid al-Ghazâlî, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushûl*, vol. I (Kairo: al-Matba'a al-Amiriyya, 1906), h. 8-9.

yang telah ditemukannya.⁶ Adapun pengertian *mufti* adalah orang yang diberi kepercayaan untuk memberikan pendapat hukum baik diminta atau tidak. *Mufti* berbeda dengan *qâdhi* yang merupakan jabatan untuk memutuskan hukum dalam hal adanya perkara perselisihan.⁷ Hukum yang diputuskan *qâdhi* merupakan hasil pemikiran atau pendapat para *mujtahid* dan *mufti*. Jelasnya, *mujtahid* adalah suatu kualitas dan keahlian seseorang dalam hal hukum Islam sedangkan *mufti* dan *qâdhi* adalah jabatan dalam hal penerapan dan sosialisasi hukum Islam dalam masyarakat. Dalam sejarahnya, seorang *mufti* pasti seorang *mujtahid* dan seorang *mujtahid* biasanya berfungsi sebagai *mufti* tetapi tidak demikian halnya dengan *qâdhi*. Seorang *mujtahid* bisa saja menjadi seorang *qâdhi* tetapi tidak berarti seorang *qâdhi* adalah seorang *mujtahid*.

Literatur *fiqh* sejak masa awal telah mengemukakan pembahasan mengenai persyaratan *ijtihâd*. Uraian tentang masalah ini dalam literatur *fiqh* memperlihatkan adanya perkembangan dan perubahan ke arah pembatasan dan limitasi persyaratan sepanjang waktu. Berikut akan diberikan gambaran tentang pergeseran persyaratan tersebut dalam literatur representatif di tiap-tiap abad:

1. Literatur abad ke-5 H, kitab *al-Mu'tamad* oleh Abû Husayn al-Basri (w. 436/1044) menyebutkan bahwa seorang *mujtahid*:
 - a) Harus memiliki pengetahuan tentang al-Qur'an, Hadis Nabi SAW. dan prinsip-prinsip deduksi dan analisis serta pengetahuan tentang *qiyâs*.
 - b) Mengetahui cara-cara periwayatan hadis, penyeleksian perawi (*rijâl al-ḥadîts*) agar dapat mengetahui kesahihan suatu hadis.
 - c) Mengetahui tentang *qiyâs* dan cara-cara mempraktikkan *qiyâs* termasuk di dalamnya menentukan '*illat, ashl, far'* dan *ḥukm* dari suatu teks ayat.
 - d) Harus mengetahui metode-metode penafsiran, masalah *majaz, takhshîsh*, serta *nâsikh-mansûkh* agar dia dapat mengatasi kesulitan dan kontradiksi dalam hal kebahasaan.
 - e) Mutlak harus ahli dalam bahasa Arab dan hal-hal yang terkait dengan gramatika seperti *khâs, 'âmm*, dan lainnya.
 - f) Selanjutnya menarik melihat al-Basri memasukkan kriteria memiliki pengetahuan tentang '*urf* atau hukum kebiasaan karena menurutnya seorang *mujtahid* dalam menentukan hukum harus mempertimbangkan kenyataan kehidupan sosial masyarakat.

⁶ Abû al-Walid Ibn Khalaf Bajî, *Iḥkâm al-Fushûl fi Ahkam al-Ushûl*, ed. 'Abd al-Majid Turki (Beirut: Dâr al-Gharb al-Islamî, 1986), h. 723.

⁷ Penjelasan secara terperinci mengenai pengertian *mufti, qodhi* dan *mujtahid* serta fungsinya masing-masing dalam hukum Islam dapat dilihat dalam Khalid Mas'ud *et. al.* (ed.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (London: Harvard University Press, 1996), h. 3-33.

- g) Terkait dengan komponen teologi dan falsafah Islam yaitu, memiliki pengetahuan tentang Tuhan dengan segala sifat-sifat-Nya untuk mendapatkan pemahaman yang benar tentang tujuan risalah Islam dan keinginan-keinginan Tuhan dalam *syari'ah*-Nya.
- h) Walaupun tidak menyebutkan secara jelas bahwa seorang *mujtahid* harus mengetahui hukum-hukum positif yaitu hukum-hukum substantif atau *furu'* yang telah dihasilkan ulama maupun dilaksanakan masyarakat, ia mengatakan bahwa seorang *mujtahid* tidak boleh mencari jawaban hukum lain terhadap masalah yang sudah diberikan jawabannya. Hal ini mengimplikasikan bahwa siapa saja yang akan berijtihad untuk memecahkan suatu kasus harus mengetahui apakah hukumnya telah ada atau telah diberikan.
- i) Terakhir al-Basri memberikan komentar mengenai pengkhususan dalam masalah waris. Menurut beliau seseorang yang memiliki keahlian mengenai kewarisan walaupun orang tersebut tidak memenuhi kualifikasi persyaratan yang disebutkan di atas, dapat melakukan ijtihad. Namun dalam pengetahuan hukum secara umum maka semua persyaratan di atas harus dimiliki setiap orang yang hendak melakukan ijtihad.⁸

Persyaratan yang diajukan Abû Hûsain al-Basrî di atas akan dijadikan titik tolak dalam melihat perubahan dan limitasi pada masa-masa berikutnya. Hanya dalam kurun waktu 30 tahun, pengurangan tersebut telah jelas terdeteksi dalam pendapat al-Shirâzi (w. 467/1083) sebagai berikut:

- a) Pengetahuan al-Qur'an dan hadis hanya diperlukan sebatas ayat-ayat yang berkenaan dengan *syari'ah* atau hukum dan tidak mesti mengetahui seluruh al-Qur'an seperti ayat-ayat kisah, ayat-ayat misal atau ilustrasi dan sejenisnya.
- b) Selain itu al-Shirazi mempertegas kembali tentang pentingnya syarat pengetahuan Bahasa Arab; pengetahuan tentang masalah yang diperdebatkan oleh ulama sebelumnya; serta pengetahuan tentang *qiyâs*. Pengetahuan *qiyâs* ini sangat diperlukan karena seorang *mujtahid* harus mengetahui cara mendeduksi '*illat* dan menemukan '*illat* yang paling dominan dalam satu ayat.⁹

2. Selanjutnya adalah persyaratan dari literatur awal abad ke-6 H. Dalam hal ini dikutip dari kitab *al-Mustasyfâ* oleh al-Ghazâli (w. 505/1111), yaitu:

- a) Mengetahui 500 ayat hukum, dan tidak perlu menghafalnya

⁸ Muḥammad Ibn 'Alî al-Basrî, *al-Mu'tamad fî Ushûl al-Fiqh*, ed. M. Hamidullah, *et al.*, vol. II (Damascus: Institut Francais, 1965), h. 929-932.

⁹ 'Abû Ishâq al-Shirazî, *al-Luma' fî Ushûl al-Fiqh*, ed. Muhammad al-Nas'ani (Kairo: Matba'at al-Sa'ada, 1908), h. 85-86, 133.

- b) Mengetahui jalan-jalan atau riwayat hadis-hadis yang relevan dengan bidang *ijtihâd*. Seseorang tersebut cukup menyimpan satu buku hadis terpercaya misalnya Abû Dawûd atau Kitab al-Baihaqî, yang diperlukan sewaktu-waktu dan tidak harus menghafalnya.
- c) Mengetahui inti-inti karya *fiqh* dan hukum-hukum yang telah mendapatkan konsensus (*ijmâ'*). Paling tidak seseorang harus mengetahui bahwa hukum yang dihasilkannya tidak bertentangan dengan *ijmâ'* atau pendapat ahli hukum lain yang terkenal.
- d) Mengetahui metode-metode untuk menggali hukum dari teks.
- e) Mengetahui bahasa Arab. Tidak mesti mengetahui secara lengkap prinsip-prinsip bahasa tersebut.
- f) Mengetahui metode *nasikh mansûkh*. Namun tidak perlu memiliki pengetahuan secara detail mengenai konsep tersebut. Hanya sekadar mengetahui informasi apakah suatu ayat sudah *dinasakh* atau belum.
- g) Memiliki pengetahuan tentang cara-cara meneliti hadis yang autentik. Bila hadis tersebut diketahui sudah diterima oleh Muslim maka tidak perlu untuk diteliti. Jika seorang *rawi* terkenal akan kejujurannya, maka seluruh hadis yang diriwayatkannya bisa diterima saja. Keahlian yang lengkap dalam masalah kritik hadis tidak diharuskan.
- h) Persyaratan ini adalah untuk *ijtihâd* dalam semua bidang *fiqh*. Sementara *mujtahid* yang akan mencari jawaban dalam satu bidang *fiqh* seperti hukum keluarga (*ahwâl al-shakhsîyah*) tentang masalah kasus perceraian, tidak harus memiliki semua persyaratan yang disebutkan di atas tetapi cukup mengetahui prinsip-prinsip metodologi dan teks-teks hukum dalam kasus dimaksud.
- i) Lebih lanjut al-Ghazâlî menerangkan bahwa seorang *mujtahid* boleh berijtihad dalam masalah minuman keras walaupun pengetahuannya mengenai hadis sangat sedikit. *Mujtahid* tersebut hanya perlu ahli dalam prosedur *qiyas* dan ayat al-Qur'an tentang minuman keras.¹⁰

3. Keterangan literatur abad ke-7 H yaitu kitab al-'Amidî (w. 632/1234).¹¹

- a) Setelah menyebut ulang yang artinya menyetujui semua yang disebutkan al-Ghazâlî di atas, al-'Amidî menambahkan pengetahuan tentang agama dan teologi; kemudian pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl* untuk mengetahui konteks dan latar belakang turunnya suatu ayat. Komentar al-'Amidî yang cukup menarik adalah bahwa seseorang yang tidak memenuhi persyaratan yang telah ditetapkan oleh dirinya atau yang

¹⁰ Al-Ghazâlî, *al-Mustasyfâ min 'Ilm al-Ushûl*, vol. II, h. 350-354.

¹¹ 'Ali Sayf al-Dîn al-Amidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, vol. III (Kairo: Matba'at 'Ali Subayh, t.t.), h. 204-205.

ditetapkan al-Basrî, al-Shirazî dan al-Ghazâlî boleh saja melakukan ijtihad. Yang paling penting menurutnya adalah alat-alat atau tata-cara yang diperlukan atau yang sesuai dengan suatu permasalahan yang sedang dibahas.

- b) Al-Baidawî (w. 685/1286) menyebutkan perlunya pengetahuan yang menyeluruh tentang al-Qur'an kecuali kalau orang tersebut hanya ingin mencari jawaban tentang sebuah masalah dalam satu bidang *fiqh*, maka tidak diperlukan pengetahuan menyeluruh.¹²
- c) Keterangan dari literatur abad ke-9, kitab Ibn al-Humâm (w. 861/1456) dan Ibn 'Amîr al-Hajj (w. 879/1474) menyebutkan bahwa hadis yang perlu diketahui hanya 1.200 buah.¹³
- d) Keterangan dari literatur abad ke-13, kitab al-Shawkani (w. 1255/1839) menyebutkan bahwa seseorang dapat dikatakan *mujtahid* bila telah pernah membaca 10 kitab *ushûl al-fiqh* yang primer (induk) dan menyimpan beberapa kitab kumpulan hukum-hukum *fiqh*.¹⁴

Terlihat bahwa sejak al-Ghazâlî, tercatat adanya perkembangan baru yaitu munculnya kesepakatan mengenai *ijtihâd* perbidang (*ijtihâd tajzi'a*) maksudnya kebolehan memiliki keahlian dalam satu bidang saja dan melakukan *ijtihâd* dalam bidang tersebut.¹⁵ Hal ini jelas-jelas merupakan moderasi dan dispensasi yang signifikan dibanding uraian persyaratan *mujtahid* pada masa-masa abad ke-5 H yang sangat banyak dan ketat.

Kualifikasi *Mujtahid* dan *Mufti*

Seiring dengan munculnya pengurangan yang terus menerus tentang persyaratan *mujtahid* maka muncul pula diskusi mengenai tingkatan *mujtahid* yang sebelumnya tidak pernah dibicarakan. Tingkatan keilmuan seseorang tentang hukum Islam awalnya terdiri dari 3 yaitu *mujtahid mutlaq*; *mujtahid muntasib*; dan *muqallid*. Selanjutnya melebar menjadi 5 dan pada abad ke-10 H menjadi 7 tingkat. Tingkatan ini secara logis muncul sebagai upaya melegitimasi semua persyaratan yang diuraikan oleh para sarjana dalam kitabnya masing-masing melalui perbandingan, klasifikasi dan sistematisasi perbedaan pendapat antara satu dengan lainnya.¹⁶

¹² 'Abd Allâh Ibn 'Umar Baydawî, *Nihâyat al-Sul fî Sharh Minhaj al-Wushûl ila 'Ilm al-Ushûl li al-Baidawî*, vol. III (Damascus: Institut Francais, 1964-1965), h. 307-313.

¹³ Ibn Amir al-Hajj, *al-Taqrir wa al-Tahrir; Sharh 'ala Tahrir al-Imâm al-Kamal Ibn al-Humam*, vol. III (Kairo: al-Matba'at al-Amiriyya, 1899), h. 292-294.

¹⁴ Muḥammad Ibn 'Alî Shawkani, *Qawl al Muftid fî Adillat al-Ijtihâd wa al-Taqlid* (Kairo: Dâr al-Matba'at al-Salafiyya, 1974), h. 7-21-24, 31.

¹⁵ Hallaq, *Law and Legal Theory*, h. 7.

¹⁶ Lihat munculnya isu tingkatan *mujtahid* dalam literatur *fiqh* serta analisis mengenai siapa-siapa yang termasuk ke dalam kriteria setiap tingkatan serta konsekuensi-konsekuensi akademis dan sosiologisnya pada Hallaq, *Law and Legal Theory*, h. 23-32.

Bila persyaratan *mujtahid* terlihat mengalami perubahan dan keringanan sepanjang waktu, maka perubahan dan moderasi persyaratan seorang *mufti* bahkan mengalami kelonggaran yang lebih radikal lagi. Dikatakan demikian karena walaupun telah muncul persyaratan *mujtahid* yang sangat ringan, masih muncul lagi pendapat bahwa seorang *muqallid* boleh menjadi *mufti*. Alur minimalisasi persyaratan *mufti* dapat diterangkan sebagai berikut:

Tahap pertama, dari literatur paling awal disebutkan bahwa seorang *mufti* adalah seorang yang harus mampu melakukan *ijtihad*, yang berarti bahwa *mufti* adalah juga *mujtahid*. Bahkan seorang *mufti* memiliki persyaratan lebih berat karena tanggung jawab sosialnya. Jadi kalau seorang *mujtahid* tidak disyaratkan untuk bersifat adil lain halnya dengan seorang *mufti* yang mendapat tambahan persyaratan harus memiliki sifat adil dan jujur karena hasil pemikirannya menjadi acuan dan mengikat bagi masyarakat. Yang perlu digaris bawahi adalah bahwa *mufti* dan *mujtahid* awalnya memiliki makna satu dan sering dipakai secara bergantian.¹⁷

Sampai dua abad kemudian, persyaratan tidak berubah dan masih terjadi penyamaan antara *mufti* dan *mujtahid*. Husain al-Basri dengan jelas memakaikan istilah *iftâ'* dengan arti *ijtihad* karena menurutnya seorang yang mengikuti pendapat orang lain tidak disebut *mufti* tetapi *muqallid* dan seorang *muqallid* tidak dibenarkan untuk memberikan fatwa, baik untuk diri mereka maupun untuk orang lain. Pemahaman Abû Husain tentang *muqallid* dapat dilihat dari komentarnya bahwa bila seorang *muqallid* dibiarkan memberikan fatwa itu berarti membiarkan orang biasa mengeluarkan pendapat yang kenyataannya dia kutip dari tulisan atau kitab *mufti-mufti* lainnya.¹⁸

Seluruh kitab-kitab sampai abad ke-6 H atau ke-11 M memiliki pendapat yang sama dengan pendapat awal yaitu pendapat al-Syâfi'i bahwa seorang yang dapat memberikan *fatwa* adalah seorang *mujtahid*. Pendapat-pendapat tersebut adalah:

- a) Al-Shirazî mengemukakan daftar tentang persyaratan *mufti* dan ternyata persyaratan tersebut sama dengan persyaratan *mujtahid*.¹⁹
- b) Al-Baji memberikan pernyataan yang tegas bahwa seorang yang tidak memiliki kualifikasi seperti yang disebutkannya atau bila hanya separuh dari hal itu tidak boleh memberikan fatwa. Sementara al-Mawardi (w. 1058) menyatakan bahwa *fatwa* dan *qodhâ* harus dilakukan oleh orang yang memiliki syarat *mujtahid*.²⁰

¹⁷ Al-Syafi'i menguraikan sejumlah persyaratan pengetahuan yang harus dimiliki oleh seorang *mufti*. Dan persyaratan ini sama dengan persyaratan pengetahuan yang ditetapkan kepada seorang *mujtahid* seperti pengetahuan al-Qur'an, hadis Nabi, bahasa Arab, hukum-hukum *furu'* yang telah mendapat konsensus serta *qiyas*. Muḥammad Ibn Idrîs al-Syafi'i, Kitab *al-Umm*, vol. VII (Kairo: Matba'at al-Kubra al-Amiriyya, 1907), h. 274; al-Ghazâlî, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushûl*, vol. II, h. 350.

¹⁸ Al-Basri, *al-Mu'tamad fi Ushûl al-Fiqh*, vol. II, h. 932.

¹⁹ Al-Syirazî, *al-Luma' fi Ushûl al-Fiqh*, h. 133.

²⁰ Baji, *Ihkam al-Fusûl fi Ahkâm al-Ushûl*, h. 722; 'Alî Muḥammad Ibn Habib al-Mawardi, *Adab al-Qâdî*, vol. I (Baghdad: Matba'at al-Irshad, 1971), h. 637.

- c) Al-Juwainî (w. 1046) menetapkan bahwa walaupun seseorang sudah menghafal semua kitab al-Shafi'î dan kitab *mujtahid-mujtahid* lain, tetapi sama sekali tidak mengerti arti sebenarnya tidak boleh berijtihad dan tidak boleh merumuskan atau menyimpulkan hukum, dan ia bukanlah termasuk *mufti* yang dapat memberikan fatwa. Menurut al-Juwainî, seorang *mufti* harus sanggup menggali norma-norma hukum untuk kasus-kasus baru. Seorang *mufti* harus paham benar mengenai ilmu tafsir, bahasa, dan *ushûl al-fiqh* yang di dalamnya tertera metodologi dan prinsip-prinsip hukum. Walaupun tidak disyaratkan untuk menghafal hadis seperti halnya *mujtahid*, *mufti* harus sanggup menyeleksi hadis di antara keseluruhan kitab koleksi hadis yang diperlukan untuk menjawab satu masalah hukum tertentu.²¹
- d) Al-Mâwardî (w. 1085) menggunakan term *mujtahid* dan *mufti* secara bergantian dan melaporkan bahwa para ahli hukum Islam mensyaratkan seorang *mufti* harus ahli dalam semua pengetahuan yang berkaitan dengan teks dan metode penggalian hukum yang dibutuhkan untuk menjawab kasus-kasus aktual.
- e) Al-Ghazâlî (w. 1111) mulai menampakkan sinyal keringanan. al-Ghazâlî mengimplikasikan bahwa seorang *mufti* harus sanggup melakukan *ijtihad*. Beliau mengatakan bahwa orang biasa boleh memilih antara dua pendapat *mufti*, karena keduanya sama-sama *mujtahid*. Lebih jauh, dalam kitab *al-Mankhul*, al-Ghazâlî membahas kualifikasi *mujtahid* di dalam bab fatwa (*kitâb al-Fatwa*). Al-Ghazâlî menyatakan bahwa seorang *mufti* adalah seorang yang mampu atau memiliki pengetahuan lengkap mengenai aturan *syari'ah* yang tertulis secara jelas dalam teks al-Qur'an dan orang yang mampu melakukan analisis deduksi atau penyimpulan melalui rasio hukum. Jadi al-Ghazâlî masih mengikuti dan mengkonfirmasi pendapat pendahulunya bahwa yang dikatakan *mufti* adalah *mujtahid* itu sendiri.²²

Tahap kedua, sekitar satu abad setelah al-Ghazâlî, suatu perubahan menarik terjadi dalam diskusi persyaratan *mufti*. Walaupun al-'Amidî (w. 1234) di awal menjelaskan dengan cara yang sama dan memberikan persyaratan yang sama dengan kitab-kitab sebelumnya, tetapi kemudian beliau mengkhususkan satu bab dalam kitabnya mengenai masalah, "Apakah seorang yang bukan *mujtahid* diizinkan untuk memberikan fatwa menurut mazhab seorang *mujtahid*." Hal ini merupakan indikasi bahwa masalah tersebut sudah menjadi persoalan dalam masyarakat dan beliau memang langsung menambahkan, "seperti yang berjalan sekarang ini". Di dalam bab ini al-'Amidî memaparkan perbedaan pendapat yang muncul mengenai hal ini dan mengemukakan pendapatnya sendiri bahwa seorang *mujtahid* mazhab yaitu orang yang memiliki pengetahuan metodologi atau tata cara ijtihad dari *mujtahid* independen yang dia ikuti dan sanggup menggali hukum menurut metodologi tersebut serta

²¹ Imam al-Haramayn al-Juwainî, *al-Kafiya fî al-Jadal*, ed. Fawqiyya Husayn Mahmud, vol. II (Kairo: Matba'at 'Isa Bâbî al-Halâbî, 1979), h. 1332-3.

²² Al-Ghazâlî, *al-Mustasyfa min 'ilm al-Ushûl*, vol. 2, hal. 462; Idem, *al-Mankhûl min Ta'liqat al-Ushûl*, ed. Muḥammad Ḥasan Haytu vol. II, (Damascus: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 2, 9-10, 478.

mampu mempertahankan posisinya dalam perdebatan akademis (*munâzarah*) maka ia diizinkan melakukan *ijtihâd*. Al-'Amidî kemudian memperkuat pendapatnya dengan menyatakan bahwa ini adalah pendapat yang berlaku umum di kalangan para ahli pada saat itu.²³

Hal penting yang dapat dicatat dari uraian al-'Amidî tersebut. Pertama, beliau mulai memisahkan *mufti* dari *mujtahid*. Kedua, al-'Amidî menginformasikan perdebatan baru para ahli hukum pada masanya karena hal ini tidak didapatkan dalam literatur sebelumnya yaitu isu yang sangat kontroversial tentang kebolehan dan ketidakbolehan bagi yang bukan *mujtahid* untuk memberikan fatwa. Ketiga, al-'Amidî memunculkan pendapat baru bahwa seorang yang kurang dari persyaratan *mujtahid* independen boleh menjabat sebagai *mufti* padahal sebelumnya semua ahli berpendapat bahwa seorang *mufti* harus melakukan *ijtihâd* dan *ijtihâd* dari seorang yang kurang persyaratan tidak dapat diterima.

Keterangan al-'Amidî bahwa seorang *mufti* tidak harus seorang *mujtahid* independen tapi cukup seorang *mujtahid* mazhab memberikan dampak yang dapat dilihat dalam uraian literatur abad ke-7 H atau abad ke-13 M.

- a) Ibn Hajib (w. 1248) yang berjarak hanya 10 tahun dari al-'Amidî telah memberikan kelonggaran yang sangat jauh dengan mengatakan bahwa "seorang yang ahli mengenai metodologi satu mazhab dan dapat menganalisis dengan baik walaupun beliau bukan *mujtahid* dari mazhab tersebut boleh memberikan fatwa."²⁴
- b) Seorang ulama seangkatan Ibn Hajib, Ibn al-Shalâh al-Shahrazuri (w. 1245) mengulas secara detail mengenai institusi dan praktik fatwa yang menandakan bahwa hal ini merupakan masalah atau telah menjadi perhatian utama pada waktu itu. Ibn al-Shalâh memberikan perubahan persyaratan *mufti* melalui pembagian *mufti* kepada dua macam; satu independen dan satunya tidak. *Mufti* pertama adalah seorang *mujtahid mutlaq* yang tidak mengikuti ajaran atau pendapat seseorang dan dapat mendirikan mazhab sendiri. Beliau mengatakan *mufti* seperti ini telah tidak ada. Sementara *mufti* yang kedua terbagi lagi kepada 4 tingkatan, yaitu:

Tingkatan pertama, *mufti* yang memiliki kualifikasi seorang *mujtahid* independen yaitu seorang yang memenuhi semua persyaratan dan memiliki kemampuan berijtihad penuh tetapi tidak memiliki mazhab sendiri. Yang termasuk dalam kelompok ini adalah para ulama yang merupakan generasi kedua setelah ulama pendiri *mazhab*.

Tingkatan kedua, *mufti* yang hanya mampu melakukan *ijtihâd* sesuai dengan metodologi *mujtahid* independen dan menggali berdasarkan metodologi tersebut suatu hukum untuk kasus yang dipermasalahkan atau yang akan dikemukakan kepadanya. *Mufti* ini disebut dengan *mujtahid fî al-madzhab* atau *mujtahid* yang mengikuti satu mazhab saja.

²³ Al-'Amidî, *al-Ihkam fî Ushûl al-Ahkâm*, vol. III, h. 245, 254, 255.

²⁴ Jamal al-Dîn Abû 'Amr Ibn al-Hajib, *Mukhtashar al-Muhtaha al-Ushûli* (Kairo: Matba'at Kurdistan al-'Ilmiyya, 1908), h. 165.

Tingkatan ketiga, *mufti* yang memiliki keahlian mempertahankan ajaran *mujtahid* yang diikutinya tetapi kemampuannya dalam hal membangun metodologi berada di bawah *mujtahid* kategori pertama dan kedua di atas.

Tingkatan keempat, *mufti* yang ahli mengenai ajaran mazhabnya tetapi lemah dalam metodologi dan analisis hukum. Bila *mufti* ini menghadapi kasus hukum dia harus berusaha mencari jawaban sendiri bila tidak terlalu sulit. Bila terlalu sulit, maka *mufti* tersebut jangan memberikan jawaban tetapi harus mencari seorang *mujtahid* untuk melakukannya. Namun dalam praktiknya, *mufti* seperti ini biasanya tidak menemukan kesulitan dalam memecahkan kasus.²⁵

Pemisahan antara *mufti* dan *mujtahid* yang sudah diperlihatkan al-'Amidî sebelumnya semakin jelas terlihat pada keterangan Ibn al-Shalâh. Ibn al-Shalâh menerangkan bahwa *mufti* memiliki kemampuan yang berbeda, ada yang memiliki kemampuan *mujtahid* dan ada yang tidak. Kriteria dan kemampuan *mujtahid* juga sudah berbeda-beda dan mengalami tingkatan. Selain *mufti* dengan kemampuan *mujtahid* dan *mufti* dengan kemampuan kurang dari *mujtahid*, maka yang selainnya dikategorikan sebagai *muqallid* dan tidak boleh menjadi *mufti*. Inilah yang berlaku sampai pada masa Ibn al-Shalâh walaupun sebenarnya praktik *muqallid* menjadi *mufti* sudah mulai muncul namun belum meluas. Bahwa praktik tersebut sudah mulai muncul disimpulkan dari topik khusus yang dikemukakan Ibn al-Shalâh dalam kitabnya yaitu, tanya jawab mengenai apakah seorang *muqallid* boleh menjadi *mufti* bila tidak didapati di negeri tersebut seorang *mujtahid*. Satu pendapat mengatakan boleh, tetapi Ibn al-Shalâh tidak setuju dan menurut beliau *muqallid* tersebut harus mencari *mujtahid* di daerah atau wilayah lain dan menyerahkan permasalahan tersebut kepada *mujtahid* tersebut. Pemberian izin kepada *muqallid* untuk memberikan fatwa hanyalah merupakan upaya terakhir dan dalam kondisi yang benar-benar khusus.²⁶

Pendapat senada bahwa seseorang telah boleh menjadi *mufti* walaupun kemampuannya di bawah tingkat *mujtahid mazhab*, terlihat dalam uraian literatur pertengahan abad ke-13 seperti kitab Ibn 'Abd al-Salam (w. 1261), seorang *qadi* dan juga *mufti* pada masanya. Beliau menguraikan bahwa bila seorang *mufti* tidak memiliki persyaratan *mujtahid* absolut, maka seorang *mujtahid fi al-madzhab* boleh berfatwa. Bila tidak ada orang yang memiliki syarat *mujtahid fi al-madzhab*, maka seseorang boleh memberikan pendapat hukum tentang hal yang dianggapnya dia mampu. Bila kasus yang muncul adalah di luar kemampuannya, tetapi secara umum dia belum pernah melakukan kesalahan dan biasanya bisa menghindari kesalahan dengan melakukan penelitian yang hati-hati, maka orang tersebut dibolehkan

²⁵ Ibn al-Shalâh al-Syahrzurî, "Adab al-Mufti wa al-Mustafti" dalam *Fatawa wa al-Masâil Ibn al-Salah*, ed. 'Abd al-Mu'ti Qal'aji, vol. I (Beirut: Dâr al-Ma'rifa, t.t.), h. 21-28, 29, 36-37.

²⁶ 'Izz al-Dîn Ibn 'Abd al-Salâm, *Qawa'id al-Aḥkam fi Masalih al-Anam*, vol. II (Kairo: Matba'at al-Istiqaama, t.t.), h. 39-40.

memberikan fatwa. Ibn 'Abd al-Salâm tidak mengatakan kalau orang tersebut harus mencari *mujtahid* dan menyerahkan kasus yang dihadapkan kepadanya tersebut kepada *mujtahid*. Di luar kondisi atau kriteria ini, Ibn 'Abd al-Salâm menegaskan bahwa seseorang tidak boleh dan harus dilarang melakukan fatwa.²⁷

Tahap ketiga, di awal abad ke-14 mulai muncul pernyataan bahwa seorang *mufti* tidak harus seorang *mujtahid* yaitu oleh Ibn Daqîq al-Îd yang mengatakan, mensyaratkan wewenang fatwa dengan persyaratan seorang *mujtahid* akan membawa kepada kesulitan yang besar karena kalau tidak ada yang menjabat sebagai *mufti* maka hal ini akan membiarkan orang melakukan hal sesukanya tanpa ketetapan hukum.²⁸

Bahkan dapat disimpulkan bahwa beliau mengizinkan seorang *muqallid* memberikan fatwa dari pernyataannya selanjutnya, "Jadi walaupun tidak ada yang mampu maka seorang yang adil dan mengetahui ajaran mazhab seorang *mujtahid* yang dia sebutkan dalam fatwanya, atau dia mengutip ajaran seorang *mujtahid* dalam fatwanya maka hal tersebut sudah cukup bahkan inilah yang terjadi dan sudah merupakan konsensus pada masa kami, bahwa fatwa adalah yang diberikan oleh seorang yang mengetahui ajaran mazhab."²⁹

Terlihat bahwa pada masa ini fatwa sangat berperan dan dibutuhkan untuk mengontrol perilaku hukum masyarakat. Pendapat *mufti-muqallid* ini merupakan pendapat umum dalam hal perdebatan kualifikasi *mufti* pada literatur-literatur abad ke-14 dan seterusnya.

- a) Al-Mahallî (w. 1459) yang mengomentari Kitab al-Waraqât al-Juwayni masih mengikuti pendapat al-Juwayni bahwa seorang *mufti* haruslah seorang *mujtahid*. Akan tetapi beliau mengakui bahwa fatwa seorang *mujtahid* mazhab telah berjalan cukup lama dan belum ada yang melarang kemudian beliau menerangkan bahwa sekarang mulai ada fatwa seorang *muqallid*.³⁰
- b) Al-'Abbadî (w. 1465) yang mengomentari *syarh al-Mahallî* memodifikasi ucapan al-Juwaynî dengan mengatakan bahwa ucapan al-Juwaynî, "seorang *mufti* yaitu seorang *mujtahid*", mengandung dua kemungkinan pengertian. Pertama, bahwa seorang *mufti* haruslah *mujtahid*; dan kedua, bahwa seorang *mufti* mungkin menjadi *mujtahid* bila memiliki kualifikasi. Al-'Abbadî dengan segera memberikan penegasan bahwa pengertian kedua adalah lebih meyakinkan.³¹

²⁷ Ahmad Ibn Yahya al-Wansharisî, *al-Mi'yar al-Mughrib wa al-Jami' al-Mu'rib 'an Fatawa Ahl al-Ifrîqiya wa al-Andalus wa al-Maghrib*, ed. M. Hajji, vol. II, (Beirut: Dâr al-Maghrib al-Islâmî, 1983), h. 110.

²⁸ Ibn Amir al-Hajj, *al-Taqrîr wa al-Tahbîr*; vol. III, h. 348.; Muhammad Ibn 'Ali al-Syawkanî, *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl* (Surabaya: Syarikat Maktabat Ahmad Ibn Sa'ad Nabhan, t.t.), h. 270-271.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Jalâl al-Dîn al-Mahallî, *Syarh al-Waraqat*, vol. II, (Kairo: Matba'at 'Alî Subayh, t.t.), h. 397, 398.

³¹ Ahmad Ibn Qasim al-'Abbadî, *Syarh 'ala Syarh al-Mahallî* (Surabaya: Syarikat Maktabat Ahmad Ibn Sa'ad Nabhan, t.t.), h. 230.

Al-'Abbadî kemudian mendiskusikan pendapat-pendapat sebelumnya untuk mendukung pendapatnya. Tetapi beliau hanya membahas pendapat yang muncul sejak al-Âmidî, yaitu masa di mana para sarjana mulai membolehkan atau memberikan konsesi (izin) fatwa kepada *mujtahid fi al madzhab*. Sebagai dukungan, Al-'Abbadî juga mengutip pendapat al-Subki (w. 1369) yang mengatakan bahwa seseorang yang ahli dalam hal metodologi dan ajaran mazhab tertentu kemudian dapat memberikan gambaran dan argumentasi bahwa satu pendapat mazhab lebih bisa diterima ketimbang mazhab yang lain atau dapat *mentarjih*, maka orang ini sudah bisa memberikan fatwa walaupun menurut al-Subki sendiri *mufti* kategori ini hanya berhak memberikan fatwa dalam keadaan mendesak dan kalau tidak ditemukannya *mujtahid* yang sesungguhnya. Namun selanjutnya Al-'Abbadî menyimpulkan bahwa menurut al-Subki seorang *muqallid* boleh memberikan fatwa walaupun dia tidak mampu *mentarjih* satu pendapat dari pendapat lainnya.³²

- a) Al-Bannanî (w. 1784) yang mengomentari Kitab *Jam al-Jawami'* karangan al-Subki mengatakan bahwa al-Subki membolehkan *muqallid* memberikan fatwa, dengan syarat orang tersebut memiliki pengetahuan tentang bagaimana doktrin suatu mazhab terumuskan. Begitupun, kata al-Bannani, al-Subki tetap berpendirian bahwa *ifta'* yang dibenarkan atau yang ideal adalah *ifta'* dari seorang *mujtahid madzhab* sebagaimana yang diterangkan al-Amidi. Namun menurut al-Bannani, istilah *mujtahid-fatwa* yang dikemukakan al-Subki telah dikenal luas pada masanya dan dipahami sebagai orang yang memiliki pengetahuan tentang hukum-hukum sebuah *madzhab* tetapi tidak mampu menggali hukum-hukum baru untuk kasus-kasus baru. Jadi *mujtahid fatwa* dalam kitab al-Subki tidak bisa diartikan sebagai *mujtahid madzhab* seperti dalam uraian al-Amidi.³³
- b) Perubahan pendapat atau modifikasi keterangan melalui *syarh* juga dilakukan oleh al-Ijî (w. 1355) sewaktu mengomentari Kitab *Muntaha Ibn al-Hajib*. Mengikuti Ibn al-Hajib, al-Ijî menerangkan 4 pendapat ahli mengenai keabsahan *ifta'* oleh *muqallid*. Al-Ijî setuju dengan pendapat pertama yang mengizinkan seorang *muqallid* untuk melakukan *ifta'*, dengan syarat orang tersebut ahli dalam doktrin dan ajaran *madzhabnya* dan dapat menganalisisnya secara benar. Beliau menggambarkan kenyataan yang berjalan, "sepanjang waktu, sering *mufti* yang bukan *mujtahid* memberikan fatwa, tidak ada seorang pun yang menolak atau memprotes fatwa tersebut dan karenanya dapat dikatakan bahwa fatwa tersebut diterima secara konsensus."³⁴

Tetapi pernyataan al-Ijî mengenai konsensus dalam hal ini tentu saja tidak bisa diterima, karena beliau sendiri mengungkapkan terdapat 4 pendapat mengenai *mufti* yang *muqallid*.

³² *Ibid.*, h. 244-245.

³³ Al-'Allama al-Bannanî, *Hashiya 'ala Jam' al-Jawami'*, vol. II (Bombay: Molvi Mohammed Bin Gulamrasul Surtis & Sons, 1970), h. 397-398.

³⁴ 'Adud al-Dîn al-Ijî, *Syarh al-Mukhtasar al-Muntaha' al-Ushûlî*, ed. Sha'ban Muḥammad Ismâ'il, vol. II (Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyya, 1974), h. 308.

Pendapat yang kedua dari empat pendapat tersebut menyatakan bahwa seorang *muqallid* boleh berfatwa kalau tidak ditemukan lagi *mujtahid* di manapun sedangkan pendapat keempat menolak sama sekali *muqallid* memberikan fatwa.³⁵ Pernyataan al-Ijî di atas hanya menunjukkan bagaimana kuatnya gaung tuntutan di masa itu agar *muqallid* bisa menjabat sebagai *mufti*. Kenyataan bahwa hal ini belum merupakan konsensus juga diisyaratkan oleh Taftazani (w. 1388) dengan mengatakan bahwa ada yang menentang keabsahan fatwa jenis ini.³⁶

Tahap keempat, Al-Isnawi (w. 1370) menyatakan bahwa diskusi-diskusi dan pendapat-pendapat ulama dalam kitab-kitab sebelumnya bahwa *muqallid* boleh memberikan fatwa muncul dan diberikan pada saat atau keadaan di mana *mujtahid* masih ada.³⁷ Kalau dalam kurun waktu ini praktik *muqallid* memberikan fatwa telah mulai berlangsung padahal masih terdapat para *mujtahid*, maka diskusi yang berkembang tentang ‘*muqallid-fatwa* ketika tidak didapatinya *mujtahid*’ dapat dikatakan hanya merupakan ide fiktif dan pandangan antisipasif serta bukan menggambarkan keadaan bahwa pada waktu itu tidak ada lagi *mujtahid*. Terlihat bahwa dalam kondisi *mujtahid* masih ada pun telah tersebar pendapat yang membolehkan *muqallid* berfatwa, karenanya dapat disimpulkan bahwa dalam kondisi tidak ada orang yang berwenang sebagai *mujtahid* tidak akan ada ulama yang mempermasalahkan *muqallid* memberikan fatwa. Persoalan yang diperdebatkan justru adalah apakah *muqallid* ini dalam memberikan fatwanya boleh mengutip pendapat *mujtahid* yang sudah mati atau tidak.

Mengenai hal ini pendapat terbagi kepada: Pertama, pendapat yang menyatakan tidak boleh dengan alasan bahwa pendapat orang yang sudah meninggal tidak memiliki kekuatan hukum lagi. Kedua, bahwa seorang *muqallid-mufti* boleh memberikan pendapat fatwanya berdasarkan pendapat orang yang sudah meninggal. Alasan pendapat pertama adalah bahwa pendapat orang yang meninggal sekalipun bertentangan dengan mayoritas tidak akan mencegah terjadinya *ijmâ’* dan karena tidak berpengaruh pada tercapainya konsensus, berarti pendapat tersebut tidak lagi memiliki kekuatan hukum dan karenanya, seorang *mufti* tidak boleh mengambil pendapat tersebut. Adapun pendapat yang kedua menurut al-Isnawi berasal dari kelompok orang yang memaksakan bahwa fatwa harus berdasarkan pendapat *mujtahid* terutama al-Baydawi tanpa mempermasalahkan apakah *mujtahid* itu sudah meninggal atau belum. Jadi *mufti-muqallid* boleh mengambil pendapat *mujtahid* yang sudah mati. Menurut al-Isnawî pendapat al-Baydawi ini lemah.³⁸

Dari keseluruhan generasi abad ke-13 dan seterusnya, hanya al-Amidî, al-Ansharî (w. 1707) dan al-Shawkânî (w. 1839)³⁹ yang masih memberikan pernyataan redaksional

³⁵ *Ibid.*, h. 309.

³⁶ *Ibid.*, h. 308; *Ibid.*, vol. I h. 35-36.

³⁷ Jamal al-Dîn al-Isnawî, *Nihayat al-Sul fî Syarh Minhâj al-Wushûl ilâ ‘ilm al-Ushûl Li al-Qâdhî al-Baydawî*, vol. III (Bulaq: al-Matba‘a al-Kubra al-Amiriyya, 1899), h. 331.

³⁸ *Ibid.*, h. 327-332.

³⁹ Muhammad Ibn Nizam al-Dîn al-Ansarî, *Fawatih al-Rahamut*, vol. II (Kairo: al-Matba‘a al-Amiriyya, 1904), h. 303-304; al-Syawkanî, *Irsyâd al-Fuhul*, h. 269-271.

bahwa *mufti* harus seorang *mujtahid*. Tetapi dalam hal ini sebenarnya terjadi perbedaan makna dan perdebatan kata. Ketika al-Shawkânî mempertahankan kata *mujtahid* sebagai syarat *mufti*, ternyata yang dimaksudkannya sebagai *mujtahid* adalah orang yang oleh para sarjana sebelumnya dikategorikan sebagai *muqallid*, yaitu orang yang memiliki kemampuan satu tingkat di bawah *mujtahid madzhab*. Al-Shawkânî memang anti memakai kata *taqlid* dan *muqallid* sehubungan dengan kampanye getolnya untuk menolak perilaku *taqlid* dan bukan berarti beliau menolak usaha pemberian fatwa oleh siapa saja (termasuk orang yang dikategorikan sebagai *muqallid* oleh ulama-ulama masa awal).

Justru semangat kampanye beliau adalah menggalakkan kemauan dan keberanian untuk berjihad dengan tidak dibayang-bayangi ketakutan akan kehebatan dan rekor kualitas serta kemampuan para ulama terdahulu. Perubahan pendapat yang terjadi sepanjang diskusi mengenai persyaratan seorang *mufti* dapat diringkas sebagai berikut: pertama, pendapat ulama dari abad ke-8 sampai 11 H yang menekankan bahwa seorang *mufti* agar memberikan fatwa haruslah seorang *mujtahid*; pendapat kedua muncul pada abad ke-13 dimulai terutama oleh al-Amidi yang menyatakan bahwa seseorang dengan keahlian *mujtahid madzhab* boleh menjadi *mufti*; pendapat ketiga menerima *muqallid* untuk berfatwa kalau *mujtahid* tidak ada atau sulit ditemukan; pendapat keempat membolehkan *muqallid* menjadi *mufti* terlepas dari persoalan apakah seorang *mujtahid* ada atau tidak ada.

Penutup

Kesimpulan pertama yang harus digarisbawahi berkenaan dengan perdebatan pendapat dalam masalah kualifikasi *mujtahid* dan *mufti* adalah bahwa pemikiran ulama hukum Islam berubah dan berkembang dan tidak hanya mengikuti pendapat Imam atau senior. Perubahan pendapat ini antara lain dilakukan atau berjalan melalui tradisi akademik *syarh* atau komentar kitab. Jadi tidak benar bahwa tradisi *syarh* mengisyaratkan sebuah stagnasi dalam hukum Islam. Kenyataannya, *syarh* berperan sebagai ajang mengemukakan pendapat baru.

Selanjutnya, dalam perumusan teori hukum Islam terlihat adanya suatu proses dialektika antara para perumus atau teoretis dengan kenyataan sosial yang mereka hadapi. Dalam hal ini, perdebatan dan selanjutnya teori tentang kualifikasi *mujtahid* dan *mufti* yang terumus bukanlah merupakan hasil perdebatan normatif atau teoretis murni yang didasarkan pada analisis rasional dan spekulatif. Dalam diskusi yang berlangsung tersebut, kenyataan atau praktik masyarakat atau yang dalam istilah *ushûl al-fiqh* disebut dengan '*wuqu'* diakui sebagai bagian argumentasi untuk memperkuat pendapat yang dikemukakan sama seperti ungkapan-ungkapan argumentasi lainnya seperti; telah terjadi konsensus dalam hal ini atau pendapat si anu ini banyak pengikutnya. Seringnya pemakaian argumentasi *wuqu'* yaitu ungkapan-ungkapan misalnya: seperti yang telah terjadi atau seperti yang banyak dilaksanakan sekarang ini atau seperti yang berlangsung saat ini, memperlihatkan bahwa selain dukungan ayat-ayat normatif, analisis perumusan kualifikasi *mujtahid* dan *mufti* melibatkan realitas dan kondisi keahlian serta kemampuan keilmuan masyarakat pada masing-

masing waktu dan tempat. Dalam hal ini, seorang ahli berinteraksi dengan kenyataan kualitas keilmuan orang-orang di sekelilingnya, kemudian membawanya ke tingkat perdebatan normatif, hingga akhirnya terseleksi sebagai sebuah pendapat yang diakui, baru kemudian menjadi satu teori. Mungkin juga tercapai beberapa buah pendapat yang diakui dan terbentuk beberapa teori.

Fenomena memoderasi persyaratan *mufti* dan *mujtahid* menerangkan kepada kita bahwa para ulama tersebut secara sadar melakukan usaha mensinergikan antara kondisi realitas dan tuntutan agama. Kalaupun ada yang menyimpulkan bahwa pendapat atau teori-teori hukum Islam bukanlah hasil dari apa yang dibutuhkan masyarakat melainkan hasil dari apa yang diinginkan oleh para teoretis, kesimpulan ini mungkin saja diterima dengan menggarisbawahi bahwa keinginan para ahli tersebut bukanlah sebuah keinginan subjektif murni dan karenanya asosial, mengingat suatu pendapat hukum hanya bisa muncul dan menjadi suatu teori setelah melewati proses panjang adu argumentasi dan seleksi, dan hal ini didukung oleh opini dan penerimaan masyarakat terhadap pendapat tersebut. Akhirnya, bahwa perubahan kualifikasi *mufti* dan *mujtahid* memang bukan sepenuhnya gambaran atau kisah dunia nyata para teoretis. Akan tetapi, fenomena ini memberikan suatu rekomendasi yang penting bahwa dalam mempelajari hukum Islam dan teori-teori hukum Islam, seseorang harus mempertimbangkan *setting* dan kondisi sosial para ahli yang memberikan pendapat.

Pustaka Acuan

- Al-'Abbadî, Ahmad Ibn Qasim. *Syarh 'alâ Syarh al-Mahallî*. Surabaya: Syarikat Maktabat Ahmad bin Sa'ad Nabhan, t.t.
- al-'Amidî, 'Alî Sayf al-Dîn. *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Kairo: Matba'at 'Ali Subayh, t.t.
- Al-Ansarî, Muḥammad Ibn Nizam al-Dîn. *Fawâtiḥ al-Rahamut*. Kairo: al-Matba'a al-Amiriyya, 1904.
- Baji, Abû al-Walid Ibn Khalaf. *Ihkâm al-Fusûl fî Ahkâm al-Ushûl*, ed. 'Abd al-Majid Turki. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1986.
- Al-Bannanî, al-'Allama. *Hâsiyah 'alâ Jam' al-Jawâmi'*. Bombay: Molvi Mohammed Bin Gulamrasul Surtis & Sons, 1970.
- Al-Basrî, Muḥammad Ibn Husain. *al-Mu'tamad fî Ushûl al-Fiqh*, ed. M. Hamidullah. Damascus: Institut Francais, 1965.
- Al-Baidawî, 'Abd Allâh Ibn 'Umar. *Nihayat al-Sul fî Syarh Minhaj al-Wusul ila 'Ilm al-Ushûl li al-Baydawî*. Damascus: Institut Francais, 1964-1965.
- Bernard Weiss. "Interpretation in Islamic Law: The Theory of *Ijtihad*" *American Journal of Comparative Law*. 1978.
- Al-Ghazâlî, Abû Hamid. *al-Mustasyfâ min 'Ilm al-Ushûl*. Cairo: al-Matba'a al-Amiriyya, 1906.
- Al-Ghazâlî, Abû Hamid. *al-Mankhûl min Ta'liqât al-Ushûl*, ed. Muḥammad Hasan Haytu, vol. II. Damascus: Dâr al-Fikr, t.t.

- Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, Trans. Andras dan Ruth Hamori. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Al-Hajj, Ibn Amir. *al-Taqrîr wa al-Tahrîr; Syarh 'ala Tahrîr al-Imâm al-Kamal Ibn al-Humam*. Kairo: al-Matba'at al-Amiriyya, 1899.
- Hallaq, Wael B. "Usul al-Fiqh: Beyond Tradition,". Dalam *Journal of Islamic Studies*. No 3.
- Hallaq, Wael B. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Great Britain: Variorum, 1995.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Ibn al-Hajib, Jamâl al-Dîn Abû 'Amr. *Mukhtashâr al-Muhtaha al-Ushûlî*. Kairo: Matba'at Kurdistan al-'Ilmiyya, 1908.
- Al-Ijî, 'Adud al-Dîn. *Syarh al-Mukhtasar al-Muntaha' al-Ushûlî*. ed. Sha'ban Muḥammad Ismâ'îl. Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyya, 1974.
- Al-Isnawî, Jamal al-Dîn. *Nihayat al-Sul fî Sharh Minhaj al-Wusul ila 'ilm al-Usul Li al-Qadi al-Baydawî*. Bulaq: al-Matba'a al-Kubra al-Amiriyya, 1899.
- Al-Juwaynî, Imâm al-Haramain. *al-Kafiya fî al-Jadal*. ed. Fawqiyya Husain Maḥmud. Cairo: Matba'at 'Isa Babi al-Halabi, 1979.
- Khalid, Muḥammad Mas'ud. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syatibi*. Delhi: International Islamic Publishers, 1977.
- Khalid, Muḥammad Mas'ud (ed.). *Islamic Legal Interpretation, Muftis and Their Fatwas*. London: Harvard University Press, 1996.
- Al-Mahallî, Jalal al-Dîn. *Syarh al-Waraqat*. Cairo: Matba'at 'Ali Subaih, t.t.
- Al-Mawardî, Alî Muḥammad Ibn Habib. *Adab al-Qadî*. Baghdad: Matba'at al-Irsyad, 1971.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Schacht, Joseph. *Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Al-Shafi'î, Muḥammad Ibn Idrîs. *Kitab al-Umm*. Cairo: al-Matba'a al-Kubra al-Amiriyya, 1907.
- Al-Syahrazurî, Ibn al-Shalâh. "Adab al-Mufti wa al-Mustafti" *Fatawa wa-Masail Ibn al-Salah*, ed. 'Abd al-Mu'ti Qal'aji. Beirut: Dâr al-Ma'rifa, t.t.
- Al-Syawkanî, Muḥammad Ibn 'Alî. *Qawl al Mufid fî Adillat al-Ijtihad wa al-Taqlid*. Kairo: Dâr al-Matba'at al-Salafiyya, 1974.
- Al-Syawkanî, Muḥammad Ibn 'Alî. *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*. Surabaya: Sharikat Maktabat Aḥmad bin Sa'ad Nabhan, t.t.
- Al-Shirazî, Abû Ishaq. *al-Luma' fî Ushûl al-Fiqh*. ed. Muḥammad al-Nas'anî. Kairo: Matba'at al-Sa'ada, 1908.
- Al-Wansharisî, Aḥmad Ibn Yahya. *al-Mi'yar al-Mughrib wa al-Jami' al-Mu'rib 'an Fatawa Ahl al-Ifriqiya wa al-Andalus wa al-Maghrib*. ed. M. Hajji. Beirut: Dâr al-Maghrib al-Islâmî, 1983.