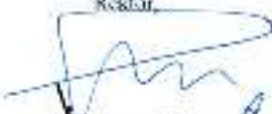


LAMPIRAN

KEPUTUSAN REKTOR UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN NOMOR 279 TAHUN 2019 TANGGAL 16 APRIL 2019 TENTANG BANTUAN PENELITIAN DASAR INTERDISIPLINER DI PUSAT PENELITIAN DAN PUBLIKASI ILMIAH LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT PADA UIN SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN TAHUN ANGGARAN 2019

NO	Jabatan	Nama Peneliti/Paket	JUDUL
1	Ketua Anggota	: Muhsansd Shobeh : Muhsansd Rohman : Siti Fauziyah	Risalah Shattariyah: Kitab Rujukan Para Pengamat Tarekat Shattariyah dan Pengaruhnya di Banten
2	Ketua Anggota	: Uyu Muswanah : Mahfud	Penggunaan Bahasa Jawa dan Sunda Banten dalam Pengajaran Kitab Kuning di Pesantren
3	Ketua Anggota	: Umdatul Hasanah : Eneng Parwanti	Kyai, Politik dan Polarisasi Dakwah (Studi di Banten)
4	Ketua Anggota	: Chairul Akmal : Rustamunadi	Pengaruh Kepuasan dan Reputasi terhadap Loyalitas Nasabah Bank BRI Syariah Cabang Kota Serang
5	Ketua Anggota	: Kholid Sahaseni : A. Mahfudz	Peran Generasi Milennial terhadap Kreativitas Seni dan Tradisi Membatik di Sanggar Batik Cikado Tanjung Lesung Pundoglang – Banten
6	Ketua Anggota	: Ijah Holidah : Yuyu Heryatan	Komunikasi Antar budaya dan Kearifan Lokal; Eksistensi Masyarakat Baduy Menghadapi Agresi Modernitas
7	Ketua Anggota	: Ratu Humasnah : Surahman	Potensi Wisata Pantai berbasis halal product dan halal mindset (Studi di Pulau Lima Banten Lama Kota Serang)
8	Ketua Anggota	: Rina Darajatun : Azizah Alawiyah	Konstruksi Kesalehan Sosial dalam Filantropi: Studi tentang Budaya Filantropi Generasi Milenial di Kota Serang Banten
9	Ketua Anggota	: Entol Zaenal Muttaqin : Akhmad Marjuki	Kebijakan Hukum Vrijwillige Orderwopping dan Toepasselijk Verklaring Sebagai Bentuk Politik Hukum Unifikasi Pemerintahan Kolonial Hindia Belanda
10	Ketua Anggota	: Ru'lah Abdullah : Atu Karomah	Penerapan Undang-Undang Perkawinan No 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam di Pengadilan Agama (Study Kasus Talak Khuluk atau Gugat Cerai di Pengadilan Agama Propinsi Banten)
11	Ketua Anggota	: Efi Syarifudin : Ahmad Fadhil	Pengembangan Skema-skema Distribusi Zakat oleh Lembaga Pengelolaan Zakat di Provinsi Banten
12	Ketua Anggota	: Ahmadi Samusi : Ahmad Harisol Miftah	Pencapaian Konsep Darurat dalam Fatwa (Studi Analisis Fatwa-Fatwa MUI Pusat)
13	Ketua Anggota	: Budi Sudrajat : Birru Muqdamien	Studi Kelayakan Pengembangan Jurusan Zakat dan Wakaf Program Pasca Sarjana UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

14	Ketua Anggota	: Ahmad Sugri : Zaenal Abidin	Praktek Sistem Khilafah Dalam Lintasan Sejarah Islam
15	Ketua Anggota	: Ida Mursidah : Hamnerob	Peran Lembaga Pendidikan dalam Melestarikan Bahasa Jawa Serang (Implementasi Mata Pelajaran Muatan Lokal Bahasa Jawa Serang di Sekolah Dasar Negeri 13 Kota Serang)
16	Ketua Anggota	: Masrukhin Muhsin : Agus Ali Dazwafi	Sejarah Pemikiran Ulama Hadis Indonesia (Kajian atas Hadis Hadis Tawwaf dalam Kitab Nashoibul Ibad Karya Syekh Nawawi al-Bantani)
17	Ketua Anggota	: Endang Musaddad : Muzayan	Living Hadis pada Masyarakat Desa Ciharang Gunung Sari Kabupaten Serang
18	Ketua Anggota	: Endang Saeful Anwar : Muhammad Alif	Metode Pemahaman Hadis-hadis Futuristik (Studi Ma'anul Hadis pada Kitab Sahih al-Bukhari)
19	Ketua Anggota	: Ahmad Zaini : In Ratna Sumirat	Politik identitas dalam Politik Elektoral (Studi Kasus Pemilihan Walikota Serang)
20	Ketua Anggota	: Sholahuddin al-Ayubi : Ikhwani Hadiyyin	Ijazah dan Transmisi Ilmu Magis Falsafah Idrisi Maahad Ijazah Keilmuan Magis Santri di Pesantren Salafiyah Banten
21	Ketua Anggota	: Asep Furqanuddin : Muhibuddin	Interaksi Sosial Keagamaan Masyarakat Migran Kawasan Sentra Bata di Lingkungan Sambirangon Kota Cilegon
22	Ketua Anggota	: Humainah : Erang Muslihah	Konseling Behavioral Menggunakan Teknik Kontrak Prilaku (Behavioral Contract) untuk Meningkatkan Daya Psikologis (Psychological Strength) Mahasiswa
23	Ketua Anggota	: Erni Rujikartawi : Utang Ramuwijaya	Rawatan Laut Budaya Masyarakat Pesisir (Studi di Kabupaten Serang-Banten)
24	Ketua Anggota	: Moch. Suhekhan : Nana Surya Permana	Manajemen Pengembangan Kurikulum Pondok Pesantren Dalam Menangkal Radikalisme (Studi di Pondok Pesantren Pandeglang)

Rektor

 Fauzul Iman



KEPUTUSAN REKTOR UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN
NOMOR 279 TAHUN 2019

TENTANG
BANTUAN PENELITIAN DASAR INTERDISIPLINER
DI PUSAT PENELITIAN DAN PUBLIKASI ILMIAH
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT (LP2M)
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN
TAHUN ANGGARAN 2019

DENGAN RAHMAT TUHAN YANG MAHA ESA
REKTOR UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN


- Melazberg
- a. Bahwa dalam rangka melaksanakan Tri Dharma Perguruan Tinggi, terutama dharma penelitian, serta dalam upaya meningkatkan mutu akademik UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten dipandang perlu adanya Bantuan Penelitian Dasar Interdisipliner di Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat pada UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten Tahun Anggaran 2019;
 - b. Bahwa nama-nama yang tercantum dalam Lampiran Keputusan ini dipandang memenuhi syarat untuk diresepkan dengan keputusan Rektor sebagai penerima Bantuan Penelitian Dasar Interdisipliner di Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah pada Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat pada UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten Tahun Anggaran 2019.
- Masyingga
1. Undang-Undang R.I. Nomor 17 Tahun 2005 tentang Keunggulan Negara;
 2. Undang-Undang R.I. Nomor 20 Tahun 2005 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
 3. Undang-Undang R.I. Nomor 1 Tahun 2004 tentang Perbendaharaan Negara;
 4. Undang-Undang R.I. Nomor 15 Tahun 2004 tentang Pemerintahan, Pengelolaan, dan Jangung Jawa Tengah Keunggulan;
 5. Undang-Undang R.I. Nomor 14 Tahun 2005 tentang Guru dan Dosen;
 6. Undang-Undang R.I. Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi;
 7. Undang-Undang R.I. Nomor 5 Tahun 2014 tentang Aparatur Sipil Negara;
 8. Undang-Undang R.I. Nomor 12 Tahun 2018 tentang Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara Tahun Anggaran 2019;
 9. Peraturan Pemerintah R.I. Nomor 57 Tahun 2009 tentang Dosen;
 10. Peraturan Pemerintah R.I. Nomor 94 Tahun 2012 tentang Perubahan atas Peraturan Pemerintah Nomor 21 Tahun 2005 tentang Pengelolaan Keuangan Badan Layanan Umum;
 11. Peraturan Pemerintah R.I. Nomor 45 Tahun 2013 tentang Tata Cara Pelaksanaan Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara;
 12. Peraturan Pemerintah R.I. Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
 13. Peraturan Presiden R.I. Nomor 39 Tahun 2017 tentang Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten;
 14. Peraturan Menteri Keuangan R.I. Nomor 190/PMK.05/2012 tentang Tata Cara Pembayaran dalam Rangka Pelaksanaan Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara;
 15. Peraturan Menteri Agama R.I. Nomor 21 Tahun 2017 tentang Organisasi dan Tata Kerja UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten;
 16. Peraturan Menteri Agama R.I. Nomor 32 Tahun 2017 tentang Statuta Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten;
 17. Peraturan Menteri Keuangan R.I. Nomor 220/PMK.02/2018 tentang Standar Biaya Masukan Tahun Anggaran 2019;
 18. Keputusan Menteri Agama R.I. Nomor 20 Tahun 2014 tentang Penunjukan Kuasa Pengguna Anggaran dan Pelaksanaan Tugas Kuasa Pengguna Anggaran di Lingkungan Kementerian Agama;
 19. Keputusan Menteri Agama R.I. Nomor B.103/54242 Tanggal 27 Juli 2017 tentang pengangkatan Rektor Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten masa Jabatan Tahun 2017-2021;
- Menzerhotkan
1. Daftar Isiar Publikasian Anggaran (DIPA) UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten Tahun Anggaran 2019 Nomor : SP DIPA - 025.04.2-62354870.9 tanggal 5 Desember 2018 Revisi 02-02 tanggal 20 Maret 2019

MEMUTUSKAN :

- Menetapkan** : KEPUTUSAN REKTOR UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN TENTANG BANTUAN PENELITIAN DASAR INTERDISIPLINER DI PUSAT PENELITIAN DAN PUBLIKASI ILMIAH PADA LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT PADA UIN SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN TAHUN ANGGARAN 2019
- Pertama** : Menetapkan Nama-Nama penerima Bantuan Penelitian Dasar Interdisipliner di Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah pada Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat pada UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten Tahun Anggaran 2019 sebagaimana tercantum dalam lampiran Keputusan ini;
- Kedua** : Memberikan Bantuan Penelitian Dasar Interdisipliner kepada nama-nama yang tercantum dalam lampiran Keputusan ini yang dibebaskan pada Daftar Isian Pelaksanaan Anggaran (DIPA) UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten Tahun Anggaran 2019 dengan Kode Kegiatan 025.04.07.21.12.050.514.004.A.521219 Sebesar Rp. 30.000.000 (Judi);
- Ketiga** : Tugas Penerima Bantuan:
1. Melaksanakan penelitian sesuai dengan pedoman/juknis;
2. Menyerahkan Laporan hasil penelitian sesuai waktu yang telah ditentukan;
3. Membuat laporan pertanggungjawaban dana bantuan dimaksud dan menyerahkan laporan hasil penelitiannya kepada Rektor.
- Keempat** : Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dengan ketentuan apabila terdapat kekeliruan akan diubah dan diperbaiki seperlunya.

Keputusan ini diberikan kepada yang bersangkutan, untuk diketahui dan dilaksanakan sebagaimana mestinya.

Ditetapkan : di Serang
Pada Tanggal : 16 April 2019
Rektor,


Fauzul Iman

PENERAPAN KONSEP DARURAT DALAM FATWA

(Studi Analisis Fatwa-Fatwa MUI Pusat)

Laporan Akhir Penelitian Kelompok

Oleh:

Dr. H. Ahmad Sanusi, M.A.
NIP. 1976 0225 2008 011 021

Ahmad Harisul Miftah, M.Si.
NIP. 197701202009011011



**LEMBAGA PENELITIAN
DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT (LP2M)
PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN
2019**

**PENERAPAN KONSEP DARURAT
DALAM FATWA**

(Studi Analisis Fatwa-Fatwa MUI Pusat)

Laporan Akhir Penelitian Kelompok



Oleh:

Dr. H. Ahmad Sanusi, M.A.
NIP. 1976 0225 2008 011 021

Ahmad Harisul Miftah, M.Si.
NIP. 197701202009011011

**LELABAGA PENELITIAN
DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT (LP2M)
PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SULTAN MAULANA HASANUDDIN BANTEN
2019**

**LEMBAR IDENTITAS DAN PENGESAHAN
LAPORAN AKHIR HASIL PENELITIAN**

Judul Penelitian : PENERAPAN KONSEP DARURAT
DALAM FATWA (Studi Analisis Fatwa-
fatwa MUI Pusat)
Kategori : Block Grant Peneliti
Bidang Ilmu : Hukum Islam
Nama Peneliti 1 : Dr. H. Ahmad Sanusi, M.A.
NIP : 1976 0225 2008 011 021
Nama Peneliti 2 : Ahmad Harisul Miftah, M.S.I
NIP : 197701202009011011
Pangkat Golongan : Lektor /III d
Jabatan : Dosen Fakultas Syari'ah
Lokasi Penelitian : Lapangan
Waktu Penelitian : Juni-Nopember 2019
Biaya Penelitian : Rp.30.000.0000

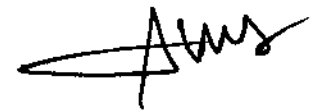
Serang, 30 Nopember 2019

Kepala Pusat Penelitian
Dan Publikasi Ilmiah



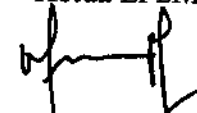
Dr. Ayatullah Khumaeni, M.A.
NIP.19780325 2006041 001

Ketua Peneliti



Dr. Ahmad Sanusi, M.A.
NIP.197602252008011021

Mengetahui
Ketua LP2M,



Dr. Wazin, M.S.I
NIP. 19630225 199003 1 005

Abstrak

Pada fatwa keagamaan kontemporer sering terungkap terminologi dharurat mulai dari "dharurat shihhiyah" (darurat yang menyangkut kesehatan), dharurat tsaqafiyah (dharurat yang menyangkut peradaban kebudayaan), dharurat siyasiyah (darurat yang menyangkut politik), dharurat ijtimaiyah (darurat yang menyangkut sosial), dan sebagainya. Semua ini dimaksudkan untuk semua masalah-masalah hajiyyat yang benar-benar mendesak (mulji'ah) dalam lahan itu. Dan tidakseorang pun yang membantahbahwatelahmunculhal-halbaru. Dan kehidupan menuntut banyak hal (asyya') dalam ruang lingkup perorangan dan masyarakat, yang jika kurang diperhatikan atau tidak tersedianya, akan melahirkan beban berat bagi kehidupan dan umat manusia

Sekiranya kalau melihat pada persoalan yang paling dekat yang kita hadapi dalam hidup dan kita perlukan dalam kegiatan kita sehari-hari, tentu kita merasa bahwa ia merupakan hal dharuruyah (sangatpenting) dan merupakan kemestian bagi kita, sementara di hari tertentu, ia hanya merupakan bagian dari bentuk kemewahan semata.

Dalam bidang kesehatan, pemberian suntikan untuk melawan berbagai wabah dan penyakit adalah sangat penting bagi keselamatan jiwa individu dari berbagai gangguan yang mengancam kehidupannya dan juga sangat penting demi terjaminnya pemeliharaan keselamatan masyarakat. Dan dalam bidang peningkatan soisal, maka pengajaran untuk laki-laki dan perempuan menjadi tuntutan sosial karena kehidupan sudah menjadi tertutup bagi seorang yang tidak berpengetahuan yang merasa sempit bersama seorang yang tidak berpengetahuan. Demikian pula mempelajari bahasa-bahasa asing, khususnya bahasa dunia seperti bahasa Inggris dan bahasa perancis, telah menjadi bagian dari masalah-masalah yang hajiyyat (kebutuhan) hidup, baik dalam bidang-bidang ilmu terapan atau dalam bdiang ilmu teoretis sampai masalah baru yang banyak sekali jumlahnya.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah penulis panjatkan puji syukur kepada Allah SWT atas rahmat dan ridonya-Nya. Hanya dengan izin-Nya akhirnya penulis dapat menyelesaikan penelitian ini shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada pemimpin kita Nabi Muhammad SAW, beserta keluarga, sahabat dan pengikutnya sampai akhir zaman.

Dengan pertolongan Allah dan usaha yang sungguh-sungguh penulis dapat menyelesaikan penelitian yang berjudul: *PENERAPAN KONSEP DARURAT DALAM FATWA (Studi Analisis Fatwa-fatwa MUI Pusat)*

Penelitian ini adalah bermula dari kegelisahan penulis karena banyaknya fatwa yang berdasarkan konsep dharurat terutama yang berkaitan dengan kepentingan masyarakat umum seperti fatwa imunisasi dan fatwa BPJS, sehingga membuat peneliti berusaha ingin tahu secara mendalam akan munculnya fatwa tersebut. Penelitian ini dilakukan oleh dua orang yakni saya sendiri Ahmad Sanusi dan rekan saya Ahmad Harisul Miftah, kami dalam melakukan penelusuran penelitian sudah melakukan observasi ke MUI Pusat dan juga ke Kementerian Kesehatan RI. dan akhirnya selesailah penelitian ini.

Penulis menyadari bahwa penelitian ini tidak terlepas dari kekurangan, kelemahan dan masih jauh dari kesempurnaan, keterbatasan pengetahuan, pengalaman serta kemampuan penulis, oleh sebab itu penulis mengharapkan pendapat, saran dan kritik yang bersifat membangun guna perbaikan penelitian ini.

Melalui kesempatan ini penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Fauzul Iman,., Rektor Universitas Islam Negeri “ Sultan Maulana Hasanuddin” Banten, yang telah mengizinkan penulis melakukan penelitian
2. Bapak Dr. Yusuf Somawinata, M.Ag., Dekan Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri “Sultan Maulana Hasanuddin” Banten, yang telah memberikan kesempatan kepada penulis melakukan kegiatan penelitian
3. Bapak Dr. Wazin Baehaqi, M.SI, Ketua LP2M UIN Banten yang telah memberikan bantuan dana kepada peneliti untuk menyelesaikan penelitian ini.
4. MUI Pusat khususnya komisi Fatwa yang telah mengizinkan dan memberikan masukan pada penelitian kami.
5. Kementerian Kesehatan RI dalam hal ini Direktorat Surveilans dan Karantina Kesehatan Ditjen P2P yang telah mengizinkan kami melakukan wawancara

Akhirnya, hanya kepada Allah jualah penulis memohon agar seluruh kebaikan dari semua pihak yang membantu selesainya penelitian ini, semoga diberi balasan yang berlipat ganda. Penulis berharap kiranya penelitian penulis ini turut mewarnai Ilmu pengetahuan dan dapat bermanfaat bagi penulis khususnya, dan bagi para pembaca umumnya.

Serang, 30 November 2019

Dr. H. Ahmad Sanusi, M.A.

DAFTAR ISI

Lembar Pengesahan.....	iii
Abstrak.....	v
Kata Pengantar.....	vii
Daftara Isi.....	ix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Perumusan Masalah.....	6
C. Tujuan Penelitian.....	6
D. Signifikasi Penelitian.....	7
E. Kerangka Konseptual.....	7
F. Telaah Pustaka.....	10
G. Metodologi Penelitian.....	10
BAB II SEJARAH MUI DAN KOMISI FATWA.....	13
A. Sejarah MUI	13
B. Ketua MUI dari Masa ke Masa.....	18
C. Metodologi Fatwa MUI.....	26
D. Komisi Fatwa dan Produk-Produknya.....	82
BAB III KONSEP DHARURAT DALAM FIQH.....	117
A. Pengertian Dharurat dan Dasar Hukumnya.....	117
B. Kriteria dan Kaidah Dharurat Dalam Fiqh.....	128
C. Fiqh Dharurat.....	143

BAB IV ANALISIS PENERAPAN KONSEP	
DARURAT DALAM FATWA VAKSIN RUBELLA.....	157
A. Vaksin Measles Rubella (MR).....	157
B. Fatwa MUI tentang Vaksin Rubella.....	166
BAB V KESIMPULAN DAN SARAN.....	177
A. Kesimpulan.....	177
B. Saran-saran.....	179
DAFTAR PUSTAKA.....	181

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam merupakan agama yang menekankan konsep toleransi dalam syariatnya supaya mudah dilaksanakan oleh *mukallaf*. Pendekatan ini bersifat holistik ke arah mencapai objektif pensyariaan tersebut sama ada dalam aspek ibadat mahupun aspek muamalat. Dua elemen yang ingin dicapai melalui pensyariaan sesuatu hukum ialah membawa *masalah* kepada manusia dan mengangkat *mafsadah* daripadanya.

Sehubungan dengan itu kaedah yang menetapkan bahawa keadaan darurat yang mengharuskan perkara yang haram (*al-darurat tubihu al-mahzurat*) menjadi salah satu pendekatan yang menggambarkan konsep toleransi tersebut. Sesuatu yang dicegah (*al-mahzurat*) dari pada melakukannya menunjukkan perkara tersebut mempunyai *mafsadah*. Namun begitu apabila dalam keadaan yang terdesak serta melibatkan kemudaratan yang lebih besar, hukum asalnya tadi jadi hilang dan pengecualian diberikan untuk melakukan sebaliknya. Hal ini bertujuan memelihara *masalah* dan mengelak *mafsadah* yang lebih buruk. Prinsip toleransi dalam melaksanakan syariat ini dikenali sebagai *rukhsah* atau keringanan hukum.¹

¹Muhammad Sa'id Ramadlân al-Bûthi, *Dawâbith al-Mashlahahfisyari'ah al-Islâmiyyah*(Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1990), 27.

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia telah mengeluarkan fatwa Nomor 33 Tahun 2018 tentang penggunaan vaksin measles dan rubella untuk imunisasi. MUI menyatakan, padasarnya vaksin yang diimpor dari Serum Institute of India itu haram karena mengandung babi. Namun, penggunaannya saat ini dibolehkan karena keterpaksaan. "Dalam proses produksinya menggunakan bahan yang berasal dari babi," kata Ketua Komisi Fatwa MUI Hasanuddin A.F. dalam keterangan tertulisnya, Senin malam. "(Tetapi) penggunaan vaksin MR produk dari Serum Institute of India, pada saat ini, dibolehkan (mubah)."²

Secara umum MUI sudah menyusun Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: U596/MUI/X/1997. Dalam pedoman tersebut disebutkan bahwa setiap fatwa harus berupa pendapat hukum yang mempunyai dasar-dasar paling kuat dan membawa maslahat bagi umat. Dasar-dasar yang dijadikan pegangan dalam melahirkan fatwa adalah al-Quran, hadits, ijma', qiyas dan dalil-dalil hukum lainnya.³

Menurut KH. Dr. H.M. Asrorun Ni'am sekretaris Komisi Fatwa MUI, pertemuan yang diinisiasi oleh kedua belah pihak, baik Kemenkes maupun MUI, bertujuan untuk menjamin hak kesehatan sekaligus keagamaan masyarakat. Perspektif keagamaan memberikan dukungan yang luar biasa terhadap pelaksanaan kegiatan imunisasi sebagai mekanisme pencegahan (wabah) penyakit berbahaya. "Karenanya pada awal tahun 2016, MUI secara khusus melakukan pembahasan dan penetapan fatwa Nomor

²<https://nasional.tempo.co>, diakses pada 2 September 2018

³Pedoman Penyelenggara Organisasi Majelis Ulama Indonesia, 18

4 tahun 2016 tentang imunisasi. Salah satu isinya adalah imunisasi merupakan salah satu mekanisme pengobatan yang bersifat preventif, untuk memberikan perlindungan kesehatan bagi masyarakat itu dibolehkan dengan vaksin yang halal atau suci."⁴

Biasanya hukum darurat dianggap beruang lingkup terbatas dan tidak dapat dipakai sebagai sumber hukum tetapi pendapat itu salah karena peraturan itu dibuat untuk menghadapi keadaan yang timbul. Dalam pembahasan kali ini, bukan berarti hukum Allah berubah karena hukum Allah tidak dapat berubah. Apa yang nampak berubah dalam hukum, itu hanyalah penyimpangan dari hukum darurat atau tindakan Ad hoc diambil dalam hukum darurat ini segera setelah menghadapi kondisi darurat kemudian menemukan cara pemecahan yang tepat berdasarkan nash. Oleh karena itu, hukum tetap sama diterapkan bila permasalahan ini pemecahannya ditemukan atau kondisi kembali pada keadaan semula.

Pada fatwa keagamaan kontemporer sering terungkap terminologi darurat mulai dari "*dharurat shihhiyah*" (darurat yang menyangkut kesehatan), *dharurat tsaqafiyah* (darurat yang menyangkut peradaban kebudayaan), *dharurat siyasiyah* (darurat yang menyangkut politik), *dharurat ijtimaiyah* (darurat yang menyangkut sosial), dan sebagainya. Semua ini dimaksudkan untuk semua masalah-masalah hajiyyah yang benar-benar mendesak (*mulji'ah*) dalam lahan itu. Dan tidak seorang pun yang membantah bahwa telah muncul hal-hal baru. Dan kehidupan

⁴www.viva.co.id/hukum vaksin rubela, diakses pada 1 September 2018.

menuntut banyak hal (asyya') dalam ruang lingkup perorangan dan masyarakat, yang jika kurang diperhatikan atau tidak tersedianya, akan melahirkan beban berat bagi kehidupan dan umat manusia. Sekiranya kita melihat pada persoalan yang paling dekat yang kita hadapi dalam hidup dan kita perlukan dalam kegiatan kita sehari-hari, tentu kita merasa bahwa ia merupakan hal dharuruyah (sangat penting) dan merupakan kemestian bagi kita, sementara di hari tertentu, ia hanya merupakan bagian dari bentuk kemewahan semata.⁵⁶

Jika kita melihat agak lebih jauh lagi, kepada lapangan keamanan dan pengaturan maka sesungguhnya penggunaan sarana-sarana modern berupa laboratorium dan yang seumpamanya guna memeriksa tindak kejahatan adalah suatu *al dharuri* untuk dapat sampai pada kebenaran yang hakiki, dan untuk menemukan tindak kejahatan yang membuat orang hidup dalam keadaan tidak tenang.

Dalam bidang kesehatan, pemberian suntikan untuk melawan berbagai wabah dan penyakit adalah sangat penting bagi keselamatan jiwa individu dari berbagai gangguan yang mengancam kehidupannya dan juga sangat penting demi terjaminnya pemeliharaan keselamatan masyarakat. Dan dalam bidang peningkatan sosial, maka pengajaran untuk laki-laki dan perempuan menjadi tuntutan sosial karena kehidupan sudah menjadi tertutup bagi seorang yang tidak berpengetahuan yang

⁵ Wahbah Al-Zuhaili, *Nazhariyyat al-Dharuriyyat al-Syari'ah*, cetakan IV, Muassasah Al-Risalah, 15.

merasa sempit bersama seorang yang tidak berpengetahuan. Demikian pula mempelajari bahasa-bahasa asing, khususnya bahasa dunia seperti bahasa Inggris dan bahasa perancis, telah menjadi bagian dari masalah-masalah yang *hajiyyat* (kebutuhan) hidup, baik dalam bidang-bidang ilmu terapan atau dalam bidang ilmu teoretis sampai masalah baru yang banyak sekali jumlahnya.

Pada hakikatnya, kemunculan hukum-hukum islam itu adalah dimaksudkan untuk menjaga kemuliaan manusia dan memelihara kepentingan, baik yang bersifat khusus maupun umum. Syariat-syariat langit menentukan ada lima kebutuhan yang berisikan: Menjaga kehidupan manusia dengan mengharamkan membunuhnya, menjaga kehormatannya, menjaga akal, menjaga hartanya, dan menjaga agamanya.

Syariat islam adalah merupakan syariat terakhir yang membawa petunjuk bagi umat manusia. Dengan syariat itu Allah telah memberikan beberapa keistimewaan, antara lain; hal-hal yang bersifat umum, abadi dan meliputi segala bidang. Di dalamnya telah diletakkan dasar-dasar hukum bagi manusia dalam memecahkan segala permasalahan.

Walaupun MUI memiliki basis dukungan yang kuat dari umat. Proses pengambilan hukumnya melalui ijtihad kolektif Ulama Indonesia. Semua itu hanya bersifat masukan positif dan aspirasi umat Islam kepada pemerintah. Perlu ada sinergisitas antara pemerintah dan Majelis Ulama Indonesia yang nota bene adalah perwakilan dari simbol umat Islam Indonesia. Sehingga bagaimana pun fatwa MUI menjadi petunjuk bagi umat apalagi terkait eksistensi hidup dan kebutuhan manusia yang tampak

dalam fatwa-fatwa MUI yang berdasarkan kaidah dharurat seperti fatwa kebolehan BPJS dan bunga Bank bagi kalangan tertentu.

Berdasarkan latar belakang di atas, tulisan ini akan membahas tentang bagaimana aplikasi kaidah dharurat dalam fatwa MUI sehingga bisa diungkap secara kritis berdasarkan kaidah dharurat yang telah disistematiskan oleh para ulama ushul dan bagaimana dampaknya dalam dinamika hukum Islam di Indonesia. Organisasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) seolah ingin mengukuhkan diri sebagai pemilik otoritas tunggal pembuat keputusan-keputusan keagamaan bagi umat Islam Indonesia. Melalui majelis Fatwanya, MUI telah berhasil menjawab problematika umat termasuk dalam persoalan yang menyangkut nyawa dan kebutuhan manusia dengan kaidah dharurat.

B. Perumusan Masalah

Dari latar belakang di atas, ada beberapa masalah pokok yang penting untuk dikaji secara mendalam sehingga layak untuk sebagai pertanyaan-pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana formulasi teori dharurat dalam fiqh Islam?
2. Bagaimana penerapan teori dharurat dalam fatwa-fatwa MUI Pusat?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mengelaborasi teori dharurat dalam fiqh Islam dan bagaimana penerapannya dalam fatwa MUI. Penelitian ini meliputi aspek filsafat hukum dan sosiologi hukum sebagai upaya pengembangan hukum Islam di Indonesia.

D. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini diharapkan berguna bagi pengembangan ilmu ushul fiqh dan Filsafat Hukum Islam, terutama hasil penelitian ini signifikansinya ditujukan untuk: (a) ilmu ushul fiqh dan Filsafat hukum Islam karena ushul fiqh menjadi ilmu yang wajib dipelajari bagi kalangan ahli hukum Islam dan mahasiswa di UIN dan PTAI sebagai MKDU dan keahlian bagi mahasiswa syari'ah (2) ilmu fikih; karena persoalan fikih harus didekati dengan ushul fiqh. (3)

Adapun kegunaan penelitian ini bisa untuk kegunaan teoritis agar memperkaya pemikiran hukum Islam pada masa kontemporer dan bagaimana konsep dan penerapan teori dharurat dalam fatwa MUI. Dan secara praktis, tentu saja menjadi bahan pertimbangan bagi pengambil kebijakan di lembaga fatwa dan lembaga kajian pengembangan hukum Islam dengan mendapatkan secara deskriptif bagaimana seharusnya pengembangan metodologi hukum Islam yang dinamis dan kontekstual. Dan juga bermanfaat bagi lembaga fatwa seperti MUI. Bahsul Masail NU, Majlis Tarjih Muhammadiyah dan lembaga fatwa lainnya dalam mengembangkan metodologi fatwanya agar lebih dinamis dan sesuai dengan kemaslahatan dan perkembangan zaman.

E. Kerangka Konseptual

Di dalam hukum Islam (fiqh) terdapat dua unsur penting yaitu sumber hukum yang bersifat teologis dan ijtihad yang banyak melibatkan akal dan dipengaruhi historisitas mujtahidnya. Nash sebagai sumber hukum adalah firman Allah dan sabda rasul yang telah selesai turun dengan wafatnya rasul, yang bersifat universal,

absolut dan abadi, *sholihun likulli zaman wa al-makan*, sedangkan sejarahnya. Atas dasar pertimbangan aspek historisitas tersebut Anwar Haryono, mengatakan ijtihad adalah pemikiran manusia yang bersifat relatif dan tidak bisa lepas dari keterpautan Hazairin, Hasby Ash-Shidiqi dan Munawir Sadzali berani menyimpulkan adanya warna lokal dalam fiqh. Jadi dalam fiqh terdapat dua unsur substansial yaitu unsur keilahian yang tidak dapat berubah dan kemanusiaan yang berubah konteks sekarang.⁷

Untuk mengatasi kesenjangan menuntut dua hal yang penting. Pertama, diperlukan upaya untuk mengaktualkan nilai-nilai yang universal tersebut untuk dapat diterapkan dalam tempat dan masa tertentu, yang tidak hanya bersifat parsial tetapi dengan perumusan yang sistematis dan metodologis. Kedua, ijtihad ulama dalam perumusan hukum Islam dari sumbernya yang bersifat ilahi menghasilkan kesimpulan yang bersifat dzanny (relatif) yang karenanya terbuka peluang untuk terus melakukan kajian ulang atas hasil ijtihad tersebut.⁸

Dengan memperhatikan hal tersebut fatwa secara material tidak dapat terlepas dari sifat hukum itu sendiri. Di dalamnya terdapat unsur yang bersifat normatif ilahiah dan historis. Hukum Islam, Islamic Law, dalam puncak rumusannya merupakan suatu ilmu yang dihasilkan dari upaya maksimal mujtahid dalam mengistinbatkan hukum dari dalilnya yang terperinci. Rumusan

⁷Lebih jauh lihat Anwar Haryono, *hukum Islam keluwesandan Keadilannya*. (Jakarta: bulan Bintang, Cet. II, 1968), hlm. 6

⁸ Abdurrahman Wahid, *Pengembangan Fikih yang kontekstual*. Dalam Pesantren No. 2/Vol. II. 1985.

demikian memiliki dua konsekuensi. Pertama, hukum harus berdasar pada dalil pokok yang menurut teori hukum klasik terdapat empat macam yaitu Qur'an, sunnah, ijma dan qiyas. Kedua, interpretasi dan ijtihad ulama hanya menghasilkan kesimpulan dalam tingkat probabilitas (dzanny). Dari kerangka inilah maka dalam hukum Islam terdapat unsur dogmatik normatif dan historis (Amin Abdulah: Normatif dan Historisitas).

Dengan melihat dua aspek tersebut, hukum Islam, dapat dikaji melalui dua segi. Pertama, ditilik dari kerangka epistemologisnya hukum Islam mengandung hal-hal yang bersifat universal, abadi dan transeden, karena bersumber dari wahyu. Sifat demikian identik dengan syariah. Aspek kedua, terkait dengan upaya mujtahid dalam menginterpretasikan dasar-dasar syariah yang lazim disebut fiqh. Dalam benak Fazlur Rahman produk pemikiran manapun tidak dapat dipisahkan dari pengaruh sejarahnya. Pemikirannya tentang hak waris dzawil arham, monogami, dan kasus-kasus kontemporer lainnya menunjukkan pentingnya pendekatan sejarah dalam merumuskan hukum. Fiqh, hukum Islam, sebagaimana konstruksi pemikiran Islam yang lain seperti filsafat Islam, teologi, tasawuf dan konsep akhlak, dapat dijadikan sasaran penelitian. Sasaran penelitian dimaksud dapat diarahkan pada konstruksi hukum yang dihasilkan oleh para fuqaha (*law in books*), maupun aplikasinya dalam suatu masyarakat (*law in action*).⁹

⁹Soeleman B. Taneko, *Pokok-pokok studi Islam dalam Masyarakat*, (Jakarta: Raja grafindo Persada, 1993), hlm. 7

F. Telaah Pustaka

Dalam penelusuran sementara, penelitian yang mengkaji teori Fiqh Dharurat dan aplikasinya di Indonesia belum ada sama sekali. Namun tulisan yang berkaitan dengan Fikih Dharuri banyak sekali telah dilakukan di antaranya:¹⁰

1. Fiqh ad Dharurah Wa tathbiquha al Muashiroh, Oleh Prof Dr. Abdul Wahab Abu Sulaiman.
2. Fiqhu Adh Dharurah: Maalimuhu wa Dhawabituhu, Oleh Dr. Muhammad Abul Fatah al bayyuni
3. Ad Dharurot Fil Syariah al Islamiyah wal Qonun Wadh'i: Tahbiqotuha, Ahkamuha, Atsaruha Oleh: Dr. Mahmud Muhammad Abdul Aziz Az Zaini

Dari penelitian-penelitian di atas, sepanjang penelusuran penulis belum ada penelitian yang menganalisis tentang konsep Fiqh Dharurat dan penerapannya pada Fatwa-fatwa MUI. Adapaun tulisan di atas banyak mengkaji konsep Dharurat secara Fiqh dengan pendekatan sejarah saja. Adapun kajian teori perubahan fatwa dalam bentuk catatan dan komentar dapat ditemukan dalam pemikiran Yusuf Al-Qardhawi, Yusuf Musa, Ibrahim Husein dan Wahbah az-Zuhaili.

G. Metodologi Penelitian

Sesuai dengan masalah dan tujuan penelitian serta kerangka pemikiran yang digunakan, maka metode yang ditempuh dalam

¹⁰Johari, *Pembaharuan hukum Islam (Studi Perubahan fatwa Ibnuqayyim al-Jauziyyah)*; Tesis, IAIN Sunan Kali Jaga, Yogyakarta, 2004.

penelitian ini adalah metode analisis isi (*Content Analysis*) melalui pendekatan kualitatif.

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, fokus kajian penelitian ini ialah teori dharurat dalam ilmu ushul fiqh dari berbagai mazhab. Oleh sebab itu, pendekatan permasalahan yang digunakan adalah pendekatan analisis. Sesuai dengan obyek kajian ini, maka penelitian yang dilakukan adalah (*library research*). Dalam hal ini, penulis berupaya mengumpulkan data kitab-kitab ushul fiqh klasik sampai kontemporer secara selektif yang layak dijadikan pembahasan dan hasil keputusan-keputusan atau fatwa MUI dan yang lainnya. Namun untuk mendukung itu penulis juga akan melakukan observasi sebagai penyempurnaan data dengan mewawancarai beberapa orang yang terkait dengan Fatwa-fatwa MUI khususnya Komisi fatwa MUI Pusat. Maka dengan demikian penelitian ini juga penelitian lapangan (*Field research*)

Adapun teknik yang digunakan untuk tahapan ini adalah teknik dokumenter, yakni menghimpun data-data yang berupa buku-buku ushul fiqh, dan tulisan ilmiah lainnya dalam bentuk artikel maupun majalah-majalah serta hasil wawancara. Setelah data terhimpun, studi ini memanfaatkan secara maksimal analisis wacana sebagai perangkat analisisnya. Analisis tersebut dimaksudkan untuk menempatkan teks dalam konteksnya yang utuh, holistik, melalui pertautan antara analisis pada jenjang teks dengan analisis terhadap konteks pada jenjang-jenjang yang lebih tinggi. Kemudian data itu dimaksimalkan bukan sekedar menungkap apa (what) isi dari pesan atau teks komunikasi melainkan juga bagaimana (how) pesan atau teks tersebut

disampaikan sehingga terlihat lebih jelas makna yang tersembunyi dari teks dimaksud.¹¹ Dengan demikian, setelah data dideskripsikan apa adanya, maka yang berperan di sini adalah analisis tersebut sehingga corak sajian datanya berbentuk deskriptif analitis.

Untuk menganalisa keterkaitan sejarah dari pemikirannya, untuk itu menggunakan analisis:

1. Heurmenetik. Yaitu pendekatan bahasa yang digunakan sebagai alat untuk memahami dan mengerti suatu produk pemikiran untuk menangkap arti dan nuansa dari fatwa-fatwa yang dilahirkan.
2. Sosiologi Hukum Islam. Penafsiran dan praktek suatu agama sangat dipengaruhi oleh dan tidak bisa lepas dari tradisi, kondisi sosiologis, ekonomi dan politik suatu masyarakat tertentu dan terus menerus menyesuaikan pikirannya dengan kebutuhan dan peristiwa yang baru. Termasuk kajian fatwa merupakan produk pemikiran yang tidak terlepas dari kondisi sosial yang mengitarinya.

¹¹Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 15.

BAB II

SEJARAH MUI DAN KOMISI FATWA

A. Sejarah MUI

Sebagaimana di negara-negara yang mayoritas penduduknya muslim, seorang ulama sangat dibutuhkan fatwa dan pendapatnya di tengah masyarakat hal itu dalam rangka membimbing mengayomi dan mengarahkan masyarakat muslim berpegang teguh kepada pedoman utamanya yaitu al Quran dan Sunnah. Problematika yang ada di tengah masyarakat dalam menjalankan ajaran agama selalu ada karena sifat zaman yang selalu berubah sedangkan sumber utama al Quran dan hadis sifat tetap, maka diperlukan penafsiran pendapat dan fatwa ulama.

Namun dalam menjawab pertanyaan masyarakat itu apakah perlu ijtihad fardi (individu) sebagaimana dilakukan di negara-negara timur tengah atau ijtihad kolektif (jama'i), negara-negara arab seperti Jordan Raja mengangkat Qodhil Qudhot sebagai Ketua ulama yang berhak memberikan jawaban terhadap masyarakat yang menanyakan masalah Keislaman, begitu juga di Mesir Presiden Mufti Dyar Mesir sebagai orang resmi yang memberikan fatwa, juga di Saudi Arabia, Iraq, dan lain-lain.

Lalu bagaimana di Indonesia? Apakah akan melakukan ijtihad fardi atau ijtihad jama'i (kolektif) Dan hal inilah yang melatar belakangi diadakannya Konferensi alim ulama di Jakarta pada 4 Oktober Tahun 1970. Yang mana dikemudian hari dari forum alim ulama inilah terbentuknya Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang begitu maju pesat sekarang ini.

Gagasan pendirian MUI muncul bermula dari pemaparan salah seorang narasumber dari Rektor PTIQ (Perguruan Tinggi Ilmu Al Quran) pada saat itu yakni Prof Ibrahim Hosen yang mempresentasikan isi makalahnya dalam konferensi alim ulama di Pusat Dakwah Islam di Jakarta yang bertujuan untuk membentuk sebuah majelis ulama yang berfungsi memberikan fatwa.

Dalam pemaparannya Ibrahim Hosen mengutip keputusan *Majma' al Buhuts al Islamiyah* (مجمع البحوث الإسلامية)¹² di Kairo Mesir tahun 1964. Tentang pentingnya sebuah ijtihad jama'i (kolektif). Namun gagasan Ibrahim Hosen itu ditolak keras oleh ulama Senior dan disegani pada saat yaitu buya Hamka yang nama lengkapnya Prof. Dr. Abdul Malik Kamrullah yang pada saat itu juga menjadi penyaji makalah, penolakannya terutama terkait dengan pelibatan sarjana sekuler dalam ijtihad Kolektif, sebagai gantinya Buya Hamka merekomendasikan kepada Presiden Republik Indonesia pada saat itu Presiden Soeharto agar memilih

¹² Majmu al buhuts al Islamiyah secara bahasa berarti kompilasi penelitian-penelitian keislaman ia adalah sebuah lembaga ilmiah bergengsi dibawah naungan Universitas al Azhar yang didirikan di Kairo Mesir yang bertugas untuk membahas masalah-masalah keislaman dalam seluruh aspek kehidupan. Lembaga ini pada awalnya didirikan untuk mengembangkan universitas al azhar di bidang ilmu pengetahuan dalam berbagai disiplin. Para syeakh al azhar berpendapat bahwa universitas al azhar mempunyai tanggung jawab khusus untuk mengembangkan ilmu keislaman, baik di al azhar sendiri maupun di luar negeri. Oleh karena itu pada tahun 1961 al Azhar membenahi berbagai Lembaga ilmiah yang ada dan memperluas ruang lingkungannya termasuk mendirikan Lembaga ini, lihat Ensiklopedi Hukum Islam, jilid 3, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1997) hlm. 1067-1069

seorang mufti yang dapat memberikan nasehat dan petunjuk kepada pemerintah dan kaum muslim Indonesia.¹³

Empat tahun setelah itu tepatnya pada tahun 1974 Pusat dakwah Islam kembali menyelenggarakan konferensi yang diikuti oleh para dai, amanat dalam konferensi itu para peserta sepakat mendorong pentingnya pendirian Majelis Ulama Indonesia serta merekomendasikan mendirikan juga majelis ulama di setiap provinsi, selain itu Presiden Soeharto sebagai presiden RI pada saat itu menyatakan pentingnya sebuah badan ulama bagi sebuah negara untuk menghadirkan kaum muslimin dalam kehidupan antar umat beragama. namun pembentukan itu belum terealisasi

Satu tahun berikutnya tepatnya pada tanggal 24 Mei Presiden Soeharto menekankan kembali pentingnya keberadaan Majelis Ulama Indonesia setelah menerima utusan dari Dewan Masjid Indonesia (DMI).

Presiden Soeharto dalam sambutannya menyampaikan garis-garis pedoman bagi bentuk dan fungsi Majelis Ulama Indonesia, sebagai berikut :

1. Tugas ulama melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*.
2. Majelis Ulama menjadi penerjemah, menyampaikan pikiran, dan kegiatan pembangunan nasional maupun pembangunan daerah kepada masyarakat.
3. Majelis Ulama agar mendorong, memberikan arahan, dan menggerakkan masyarakat dalam membangun diri dan masa depannya.

¹³ Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Emir 2016) hlm. 70

4. Majelis Ulama agar memberikan bahan-bahan pertimbangan mengenai kehidupan beragama kepada pemerintah.
5. Majelis Ulama agar menjadi penghubung antara pemerintah dan ulama.
6. Kepengurusan Majelis Ulama sebaiknya menggambarkan diwakilinya unsur-unsur dari segenap golongan. Sedangkan pejabat-pejabat pemerintah bertindak sebagai pelindung dan penasihat.
7. Majelis Ulama cukup pengurus saja, dan tidak perlu anggota, dan tidak merupakan organisasi baru disamping ormas Islam yang telah ada.
8. Majelis Ulama tidak perlu mendirikan madrasah sendiri, dan lembaga sejenis yang sudah dikerjakan organisasi-organisasi Islam yang bergerak di bidang agama dan sosial.
9. Majelis Ulama tidak perlu bergerak di bidang politik. Wadah untuk itu ada dalam partai politik.
10. Untuk lebih meningkatkan kerukunan hidup antar umat beragama, perlu membentuk semacam badan konsultasi antar umat beragama di Indonesia

Dan setelah mendapatkan dukungan dari Presiden Soeharto akhirnya pada Tanggal 21-27 Juli 1975 digelarlah sebuah konferensi alim ulama tingkat nasional. Yang mana pesertanya terdiri dari perwakilan dari majelis ulama daerah seluruh Indonesia yang baru berdiri, para pengurus pusat organisasi kemasyarakatan Islam yakni dari Nahdlatul Ulama di wakili oleh K.H. Moh.

Dahlan, dari Muhammadiyah diwakili oleh Ir. H. Basit Wahid, dari Syarikat Islam diwakili oleh H. Syafi'i Wirakusumah, dari Persatuan Tarbiyah Islam diwakili oleh H. Nurhasan Ibnu Hajar, dari al Wasliyah diwakili oleh Anas Tanjung, dari Mathlaul Anwar diwakili oleh K.H. Saleh Suaidi, dari Gerakan Usaha Pembaharuan Pendidikan Islam diwakili oleh K.H.S Qudratullah, dari Perguruan Tinggi Dakwah Islam diwakili oleh H. Sukarsono, dari Dewan Masjid Indonesia diwakili oleh K.H. Hasyim Adnan, dari al ittihadiah diwakili oleh H. Zaenal Arifin Abbas, sejumlah ulama Independen, dan empat perwakilan dari Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI) kalau sekarang TNI.¹⁴

Pada akhir acara Konferensi dideklarasikan pendirian organisasi Majelis Ulama Indonesia yang di tanda tangani oleh 53 Peserta, mereka terdiri dari 26 Ketua-Ketua MUI daerah Tingkat I, 10 orang ulama unsur organisasi Islam tingkat pusat 4 orang ulama Dinas Rohani Islam Angkatan Darat, Angkatan Udara, Angkatan Laut, dan Kepolisian Republik Indonesia ; dan 13 ulama yang diundang secara perorangan. Peristiwa tersebut terjadi pada tanggal 17 Rajab 1395 H, bertepatan tanggal 26 Juli 1975 M.¹⁵ dengan demikian disetujui oleh seluruh peserta konferensi pada saat itu tentang berdirinya Majelis Ulama Indonesia (MUI). Dan disepakati pula bahwa konferensi ini adalah cikal bakal Musyawarah Nasional MUI pertama.

Dari keterangan di atas dapat juga dikatakan bahwa sebelum terbentuknya MUI Pusat MUI tingkat Daerah sudah dahulu

¹⁴ Asrorun Niam Op. Cit. hlm. 71

¹⁵ ibid

terbentuk hal itu berdasarkan saran dari Presiden Soeharto melalui melalui Menteri Dalam Negeri ketika itu, Amir Machmud, menyarankan kepada para Gubernur untuk membentuk majelis ulama tingkat daerah. Hasilnya, pada bulan Mei 1975 majelis ulama tingkat daerah telah terbentuk di hampir seluruh daerah tingkat I (Provinsi) dan Kabupaten (meliputi 26 Provinsi pada saat itu).¹⁶

B. Ketua MUI dari Masa ke Masa

Setelah MUI Pusat berdiri pada tahun 1975 maka dibentuklah susunan pengurus MUI Pusat dari mulai Ketua Umum sampai jajaran komisi di bawahnya. Dan dalam lintasan perjalanannya dari tahun 1975 sampai sekarang tahun 2019 sudah 7 kali pergantian pimpinan MUI. Mereka adalah sebagai Berikut:

1. Prof Dr. Haji Abdul Malik Karim Amrullah atau dikenal dengan Buya Hamka.

Buya Hamka, tokoh yang awalnya menolak mendirikan sebuah majelis ulama didaulat menjadi Ketua Umum MUI yang pertama. Beliau menjabat sebagai Ketua Umum MUI mulai tahun 1975 sampai dengan tahun 1981. Buya Hamka memberikan dua alasan sebelum menerima amanah sebagai Ketua Umum MUI: *pertama*, menurutnya kaum muslimin harus bekerja sama dengan pemerintahan Soeharto yang anti komunis; *kedua*, pendirian MUI harus dapat

¹⁶ Lihat Bahrul Ulum, *Ulama dan Politik, Nalar Politik Kebangsaan Majelis Ulama Indonesia*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2015, h. 89

meningkatkan hubungan antara pemerintah dan umat Islam Indonesia.

Periode awal ini MUI lebih memfokuskan kegiatan pada kegiatan pemantapan organisasi baik secara internal maupun eksternal, untuk mendapatkan pengakuan dari masyarakat dan memiliki hubungan baik dengan berbagai organisasi-organisasi Islam lainnya. Kegiatan yang menonjol pada periode ini adalah kunjungan MUI kepada ormas-ormas Islam sebagai pengenalan dan membuka forum ukhuwah melalui kegiatan seminar, diskusi, lokakarya, dan konferensi-konferensi, baik ditingkat regional, nasional, ataupun internasional.

Fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI pada periode awal ini antara lain fatwa mengenai kependudukan, bunga bank, KB, kesehatan, aliran Ahmadiyah, faham Syi'ah, dan termasuk fatwa mengenai larangan kawin beda agama.¹⁷

Pada tahun 1981, Buya Hamka mengundurkan diri dari jabatan Ketua Umum MUI. Beliau digantikan oleh KH. M. Syukri Ghazali, kiai kelahiran tahun tahun 1906 yang berasal dari Nahdlatul Ulama (NU). KH. M. Syukri Ghazali terkenal dengan keramahan dan keluasan ilmu syariatnya. Beliau pernah menjadi dekan fakultas syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN,

¹⁷ Lihat Bahrul Ulum Op.cit hlm 97

kini Universitas Islam Negeri) Syarif Hidayatullah Jakarta.

2. *KH. M. Syukri Ghazali*

M. Syukri Ghazali hanya memimpin MUI selama tiga tahun tiga tahun. Beliau wafat pada bulan September 1984, ketika masih menjabat sebagai Ketua Umum MUI. Pada periode kepemimpinannya dilakukan penyempurnaan pedoman dasar dan pedoman rumah tangga MUI. Di samping itu sempat pula diselenggarakan Munas Ulama tentang Kependudukan, Kesehatan, Lingkungan Hidup, dan Keluarga Berencana, yang hasilnya antara lain mengharamkan praktik aborsi, vasektomi,¹⁸ dan tubektomi.¹⁹ Dalam kasus-kasus tertentu KH. M. Syukri Ghazali sering dimintai nasihat oleh Munawir Syadzali tentang persoalan hukum Islam. Namun demikian, KH. M. Syukri Ghazali juga tidak luput dari celaan dan kritik. Dia pernah mendapat celaan akibat pernah membacakan doa bagi seorang Kristen yang bernama F. Silaban yang meninggal dunia. Padahal F. Silaban adalah insinyur yang telah mendesain pembangunan Masjid Istiqlal, Jakarta, dan merupakan masjid terbesar di Asia Tenggara, sekaligus

¹⁸ Adalah: Usaha mengikat atau memotong saluran benih suami (vesdeferensi), sehingga tidak lagi dapat menghamili istrinya

¹⁹ Adalah: Usaha mengikat atau memotong kedua saluran indung telur, sehingga istri secara umum tidak dapat hamil lagi.

menjadi kantor MUI. KH. M. Syukri Ghazali juga pernah dituduh secara langsung menyalahi Al Qur'an karena mengatakan bahwa jilbab bukanlah keharusan untuk menutupi aurat yang sebaik-baiknya sebagaimana tertera dalam Al Qur'an. Karena itu KH. M. Syukri Ghazali pernah mendapat peringatan keras dari para pengertiknya untuk memperbaiki fatwanya.²⁰

3. *K.H. Hasan Basri*

Ketua Umum MUI ketiga adalah K.H. Hasan Basri, seorang dai dan Imam Besar Masjid Al-Azhar, Jakarta. Beliau tidak pernah mengenyam pendidikan universitas dan memulai karir organisasi di perserikatan Muhammadiyah dan Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi).

Beliau menegaskan bahwa MUI berfungsi sebagai pengawas (*watch dog*) agar tidak ada hukum di dalam Negara ini yang bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Fungsi utama MUI pada periode kepemimpinannya lebih diutamakan pada usaha-usaha menuntun dan membimbing umat dalam kehidupan beragama, bermasyarakat, dan berbangsa, serta memperkokoh ukhuwah Islamiah.²¹

²⁰ Lihat juga Bahrul Ulum Op. Cit hlm 99

²¹ Lihat Asrorunniam, Op. Cit hlm. 71

4. *Prof. KH Ali Yafie*

Selanjutnya Ketua Umum MUI keempat adalah Prof. KH Ali Yafie, mantan Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI), seorang ulama ahli Fiqh (hukum Islam). Dia ulama yang berpenampilan lembut, ramah dan bijak. Pengasuh Pondok Pesantren Darul Dakwah Al Irsyad, Pare-Pare, Sulsel, ini juga terbilang tegas dan konsisten dalam memegang hukum-hukum Islam. Selain aktif di MUI, ulama kelahiran Desa Wani, Donggala, Sulawesi Tengah, 1 September 1926, ini juga menjabat sebagai Dewan Penasehat Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) dan Dewan Penasehat The Habibie Centre.²² Prof. KH Ali Yafie mengakhiri jabatannya sebagai Ketua Umum MUI pada tahun 2000. Pada Munas MUI IV (2000), jabatan Ketua Umum MUI diemban oleh DR. (HC). KH. MA. Sahal Mahfudh. Kiai NU kelahiran Kajen, kabupaten Pati, Jawa Tengah, pada 17 Desember 1937 ini menjabat Ketua Umum MUI hingga tahun 2014.

5. *KH. MA. Sahal Mahfudh*

Kiai Sahal, demikian biasanya beliau akrab disapa, pernah menjabat sebagai Rais Aam Syuriah PBNU antara tahun 1999 – 2014. Beliau juga pernah memimpin MUI Provinsi Jawa Tengah selama 10 tahun sejak 1990 – 2000. Beliau adalah pengasuh Pondok

²² Lihat Moh Dahlan, *Paradigma Fiqih Sosial KH Ali Yafie*, Jurnal Nuansa, Vol. X, No. 1, (Juni 2017).

Pesantren Maslakhul Huda sejak tahun 1963. Pesantren yang berada di Kajen Margoyoso, Pati, Jawa Tengah itu didirikan ayahnya KH. Mahfudh Salam pada tahun 1910. Selain itu, beliau juga menjadi rektor Institut Islam Nahdlatul Ulama (INISNU), Jepara, Jawa Tengah sejak tahun 1989 – 2014. Kiai Sahal adalah seorang ahli fikih yang mendapat gelar Doktor Honoris Causa (DR. HC) dari UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, pada tahun 2003.²³ DR. (HC). KH. MA. Sahal Mahfudh wafat pada hari Jum'at, 24 Januari 2014, dikampung halamannya Pati. Sebagai penggantinya, ditunjuk Prof. DR. KH. Muhammad Sirajuddin Syamsuddin atau dikenal dengan Din Syamsudin sebagai Ketua Umum MUI. Keputusan penggantian tersebut ditetapkan pada rapat pimpinan MUI yang diselenggarakan pada Selasa, 18 Februari 2014, yang hasilnya diplenokan dan dibuat sebagai keputusan rapat.

6. *Prof. DR. KH. Muhammad Sirajuddin Syamsuddin*

Beliau adalah kelahiran Sumbawa, Nusa Tenggara Barat (NTB), pada 31 Agustus 1958. Sebelum menjabat Ketua Umum MUI beliau telah menjabat sebagai Wakil Ketua Umum. Selain itu beliau juga menjabat sebagai

²³ Lihat Ahmad Ali Riyadi, *Landasan Puritanisme Sosial Agama Pesantren: Pemikiran Kiai Sahal Mahfudh*, Jurnal Sumbula, Volume 1, Nomor 1, (Januari-Juni 2016).

Ketua Umum Pimpinan Pusat (PP) Muhammadiyah selama dua periode, sejak 2005-2015. Sebagai Ketua Umum PP Muhammadiyah, beliau sering kali di undang untuk menghadiri berbagai macam konferensi tingkat internasional berkenaan dengan masalah hubungan antara umat beragama dan perdamaian. Beliau biasa dikenal dengan Din Syamsudin beliau ditunjuk sebagai Ketua Umum MUI berdasarkan rapat Pimpinan MUI yang diselenggarakan pada hari Selasa, 18 Februari 2014. yang hasilnya diplenokan dan dibuat sebagai keputusan rapat.²⁴ Selain menjabat sebagai Ketua Umum MUI beliau juga adalah Guru Besar bidang Politik Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Beliau juga aktif mengajar di berbagai perguruan Tinggi baik mengajar di Strata satu atau di Program Pasca Sarjana. Penulis sendiri pernah diajara beliau di Program Pasca Sarjana UIN Jakarta dalam mata kuliah Politik Islam. Kepakaran beliau dalam bidang politik Islam tidak diragukan lagi hal itu penulis rasakan waktu diajar beliau.

7. *DR. (HC) KH. Ma'ruf Amin*

Ketua Umum MUI berikutnya adalah DR. (HC) KH. Ma'ruf Amin. Beliau terpilih sebagai Ketua Umum MUI periode 2015-2020 berdasarkan hasil rapat tim formatur yang terdiri atas 17 orang di Munas ke-IX

²⁴ Asrorunniam Soleh Op. Cit. hlm. 74

MUI di Hotel Garden Palace, Surabaya, pada Kamis, 27 Agustus 2015. Satu bulan sebelumnya, beliau juga terpilih dalam Mukhtar Ke-33 NU di Jombang, Jawa Timur, sebagai Rais Aam Syariah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). DR. (HC) KH. Ma'ruf Amin lahir di Tangerang, Banten, pada 11 Maret 1943. Beliau adalah cicit Syekh Nawawi Banten. Beliau mengenyam pendidikan di Pondok Pesantren Tebu Ireng, Jombang, dan menyelesaikan kuliah di Universitas Ibnu Khaldun, Bogor. Sebagai ulama, beliau sangat di segani karena kedalaman ilmunya di bidang fikih. Selain menguasai ilmu fikih, beliau dikenal responsive menyerap persoalan umat. Apalagi beliau cukup lama menjadi pengurus dalam Komisi Fatwa MUI Pusat sejak tahun 2000-2007. Beliau juga ikut andil dalam perkembangan ekonomi syariah, terutama perbankan syariah. Beliau ikut terlibat dalam mengembangkan perbankan syariah melalui berbagai jabatan di dewan pengawas syariah di lembaga perbankan dan asuransi syariah, diantaranya Bank Muamalat, bank BNI Syariah, dan Bank Mega Syariah. Kiprahnya di dunia perbankan syariah di ganjar penganugerahan Gelar Doktor Kehormatan (Doctor Honoris Causa) dalam bidang Hukum Ekonomi Syariah dari UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, tahun 2012.

Ketua Umum MUI sejak Buya Hamka sampai dengan DR. (HC). KH. MA. Sahal Mahfudh mempunyai beberapa persamaan, yaitu:

Pertama, tidak seorang pun dari mereka pernah mengenyam bangku universiitas, *kedua*, ketigannya mendapatkan gelar doctor, kehormatan atau sederajat profesor dari sejumlah universitas,

Ketiga, semuanya berasosiasi dengan organisasi kemasyarakatan Islam mayoritas di Indonesia baik NU ataupun Muhammadiyah.²⁵

C. Metodologi Fatwa MUI

Setiap Lembaga fatwa biasanya memiliki metode tersendiri dalam berfatwa, sebagai contoh Bahsul Masail Nahdlatul Ulama atau Majelis Tarjih Muhammad atau Dewan Hisab yang dimiliki Oleh Persis, Begitu Juga MUI memiliki metodologi dan prosedur penetapan Fatwa yang dikenal dengan Metode Istimbath (pemahaman, perumusan dan penggalian) hukum.

Sistem prosedur yang diterapkan dalam penetapan Fatwa MUI merupakan bagian dari Ijtihad, dan hal itu merupakan hal sudah terbiasa dilakukan oleh para ulama terdahulu, baik ulama fikih klasik maupun ulama fikih kontemporer. Para ulama sudah mengenalkan Ijtihad sebagai jalan untuk mengistinbathkan hukum. Oleh karena itu peneliti akan menjelaskan makna dan Hakikat Ijtihad, dasar Penetapan fatwa, dan prosedur penetapan fatwa,

²⁵ Asrorunniam Op. Cit hlm 75

1. Ijtihad

Ijtihad ²⁶berakar dari kata al-juhūd, yang berarti al-thaqah (daya, kemampuan, kekuatan) atau dari kata al-jahd yang berarti

²⁶ Terdapat dua istilah keislaman lagi yang seakar dengan kata ijtihad , yakni jihad (Ar.: jihad) dan mujahadah . Wacana ijtihad biasa dipakai dalam usul fiqih dan tidak jarang pula dipakai dalam pemikiran islam lainnya, yang pengertiannya mengacu kepada pengerahan kemampuan intelektual secara optimal untuk mendapatkan suatu solusi hukum atau tidak mendapatkan suatu pengetahuan. Pengertian demikian tercermin pada hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan al-Tirmidzi dari Mu' adz, seperti yang pernah dikutip sebelumnya ,yang didalamnya terdapat ungkapan : Ajtahid bira'yi (aku akan berijtihad dengan pikiranku). Dari ungkapan demikian terlihat bahwa ijtihad mengacu kepada aktivitas penalaran intelek .

Sedangkan jihad biasa dipakai sebagai terminologi fiqih, yang pengertiannya lebih ditekankan pada pengerahan kemampuan fisik secara maksimal dalam menegakkan agama Allah . pengertian ini terlihat dalam ayat :

فَلَا تَطِعِ الْكٰفِرِيْنَ وَجٰهِدْهُمْ بِهٖ جِهَادًا كَبِيْرًا ﴿٥٢﴾

" maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengannya (al-Qur'an) sebagai jihad Yang besar . " (Q.,s. al Furqan / 25: 52).

Jika fikih lebih banyak menggunakan terminologi jihad kearah pengerahan aktivitas fisik, tasawuf juga memakai istilah tersebut, tetapi mengacu kepada aktivitas keruhanian . Meski demikian, istilah yang paling dominan dipakai dalam tasawuf ialah mujahadah, yakni pengerahan kemampuan jiwa (nafs) untuk dapat menaklukkan hawa nafsu dan syetan. Pengertian demikian diambil dari firman Allah :

وَالَّذِيْنَ جٰهَدُوْا فِىْنَا لَنَهْدِيْنَهُمْ سُبُلَنَا وَاِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ ﴿٥٢﴾

" Dan orang – orang yang bermujahadah menuju kami, benar-benar akan kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan kami. " (Q., s. al-ankabut (٥٢))

Kendaati tiga istilah tersebut mempunyai karakteristik sendiri-sendiri dari kebahasan, ketiganya tetap memiliki akar kata yang sama , yang mengandung makna dasar " pengerahan daya , Kemampuan kesanggupan , dalam menghadapi sesuatu hal yang sulit. " Bertolak dari pengertian kebahasan demikian, terlihat adanya benang merah yang menghubungkan ketiga istilah

al-masyaqqah (kesulitan, kesukaran). Dari itu, ijtihad menurut pengertian kebahasannya bermakna “badz al-wus’wa al-majhud” (Pengerahan daya dan kemampuan),²⁷ atau “pengerahan segala daya dan kemampuan dalam suatu aktivitas dari aktivitas-aktivitas yang berat dan sukar”.²⁸

Dari pengertian kebahasan terlihat ada dua unsur pokok dalam ijtihad: (1) daya atau kemampuan, (2) obyek yang sulit dan berat. Daya atau kemampuan disini dapat diaplikasikan secara umum yang meliputi daya fisik-material, mental-spiritual, dan intelektual. Ijtihad sebagai terminologi keilmuan dalam islam juga tidak terlepas dari dua unsur tersebut. Akan tetapi, karena kegiatan keilmuan lebih banyak bertumpu pada kegiatan intelektual, maka pengertian ijtihad labih banyak mengacu kepada pengarah kemampuan intelektual dalam memecahkan berbagai bentuk kesulitan yang di hadapi, baik yang dihadapi oleh individu maupun umat secara menyeluruh.

Bertolak dari pandangan demikian, al-Syaukani melihat bahwa ijtihad secara umum memang memiliki makna yang begitu

tadi, sehingga sulit untuk memisahkan antara satu dan yang lain ecarajam, karena satu aktivitas memiliki kaitan dengan aktivitas lain, lihat ibn. Qayyim al-Jauziyyah, op.cit., hh.88; al-Qusyairi, al-Risalah al-Qusyairiyah (Kairo: Mushthafa al-Babi al Halabi, 1379 H / 1959 M) hh. 52-3.

²⁷ Lihat Ibn Manzhur al-friqi, op.cit., hh. 133-5. Di kutip dari Nasrun Harun, *Konsep Ijtihad al-Syaukani*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999) hlm 73

²⁸ Lihat al-Syaukani, Irsyad, h. 250; al-Ghazali, op. cit. j. II, h.350. Menurut al-Ghazali, ijtihad hanya berlaku pada upaya yang sulit dilakukan. Untuk itu, ia mencontohkan, *Ijtahada fi haml hajar al-raha* (ia mengerahkan kemampuannya untuk mengangkat batu penggilingan). Maka tidak dapat di katakan ijtihad pada sesuatu pekerjaan yang ringan, seperti mengangkat sebutir biji sawi. Dari itu, tidak boleh dikatakan, *Ijtahada fi haml al-khardalah* (ia mengerahkan tenaga untuk mengangkat biji sawi).

luas, mencangkup segenap pencerahan daya intelektual dan bahkan spiritual dalam menghadapi suatu kegiatan atau permasalahan yang sukar. Dari itu, upaya pengerahan kemampuan dalam berbagai lapangan ilmu, seperti ilmu kalam, falsafah, tasawuf, fiqih, dan sebagainya merupakan suatu bentuk ijtihad, dan pelakunya disebut Mujtahid. ²⁹ Al-Syaukani, ketika membicarakan ijtihad dalam pengertian umum ini, mengakui eksistensi ijtihad yang dilakukan oleh para ahli ilmu kalam, dan menempatkan ijtihad tersebut sebagai ijtihad fitahshil al-hukm al-‘ilmi (dalam mencapai ketentuan ilmu pengetahuan).³⁰ Ibn Taimiyyah, bahkan melihst bahwa upaya sungguh-sungguh kaum sufi dalam kepatuhan kepada tuhan merupakan bentuk Ijtihad, dan para sufi itu adalah mujtahid-mujtahid pada bidang tersebut.³¹

Kendati al-Syaukani melihat bahwa istilah ijtihad dapat berlaku di luar konteks hukum islam, seperti dalam politik, falsafah, kalam, tasawuf, fikih dan sebagainya, itu hanyalah dalam pengertian umum dan luas. Tetapi, disamping itu terdapat istilah ijtihad dalam pengertian khusus dan spesifik, yakni ijtihad dalam hukum islam. Menurut Al-Syaukani, bila di sebut kata “ijtihad” dalam konteks hukum islam, maka pengertiannya tidak lagi mengacu kepada pengertian umum kata ijtihad.³²

²⁹ Lihat al-Syaukani, irsyad, h.250. Band. Harun Nasution, “Ijtihad, Sumber Ketiga Ajaran Islam,” dalam Haidar Baggir (ed), op.cit, 108-9.

³⁰ Lihat Irsyadul fuhul, h. 250

³¹ Lihat Ibn Taimiyyah, Majmu’ Fatawa (Beirut: Dar al-‘Arabiyyah, 1398 H), j. II, h.18.

³² Lihat Irsyad, h.250.

Berbeda dengan pengertian umum diatas,ijtihad dalam terminologi usul fiqih secara khusus dan spesifik mengacu kepada upaya maksimal dalam mendapatkan ketentuan hukum syarak. Dalam hal ini,al-Syaukani memberikan definisi ijtihad dengan rumusan: "mengerahkan segenap kemampuan dalam mendapatkan hukum syarak yang praktis dengan menggunakan metode istinbath." Atau dengan rumusan yang lebih sempit: "upaya seseorang ahli fikih (al-faqih)mengerahkan kemampuannya secara optimal dalam mendapatkan suatu hukum syariat yang bersifat zhanni.

Definisi ijtihad yang dikemukakan al-Syaukani ini kelihatan dekat definisi-definisi yang dikemukakan oleh para ulama ushul fikih pada umumnya, yang pada pokoknya melihat bahwa ijtihad adalah upaya optimal ahli fikih dalam menemukan hukum syarak yang bersifat zhanni. Diantara definisi yang dikemukakan oleh ulama usul fikih itu ialah yang dikemukakan oleh al- Ghazali, dari kalangan ulama Syafi'iyah, yang mengartikan ijtihad dengan : " pengerahan kemampuan secara maksimal untuk mendapatkan pengetahuan tentang hukum-hukum syariat ." Rumusan yang lebih dekat lagi dikemukakan juga oleh al-Amidi , juga dari ulama syafi'iyah , yang berbunyi : " mencurahkan kemampuan dalam mendapatkan hukum-hukum syarak yang bersifat zhanni, sehingga dirinya tidak mampu lagi mengupayakan yang lebih dari itu."

Dari rumusan-rumusan itu terlihat bahwa ijtihad dalam bidang hukum islam ialah pengerahan kemampuan intelektual secara optimal untuk mendapatkan solusi hukum suatu permasalahan pada tingkat zhanni.

Lalu, dari manakah hukum itu diperoleh ?Dalam hal ini, al-Syaukani melihat bahwa hukum itu dapat ditemukan dari nas-nas³³ al-Qur'an dan Hadits. Hal ini tercermin dari ungkapanya :

Menurutku, bahwa orang yang meneliti ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits-Hadits nabi dan menjadikan segalanya itu sebagai kebiasaannya ...niscaya ia akan mendapatkan pada keduanya [al-Qur'an dan Hadits]apa yang dicarinya...Sesungguhnya jika engkau menghadap kepadanya [cita-cita itu] dengan dada yang lapang ... niscaya engkau akan mendapatkan pada keduanya dalil-dalil hukum yang hendak engkau ketahui petunjuk-petunjuknya.³⁴

Sebenarnya pandangan al-Syaukani yang demikian tidak keluar dari dua aliran yang telah berkembang dalam usul fikih. Pertama,aliran Mukhaththi'ah yang cenderung melihat bahwa Allah telah menetapkan suatu ketentuan hukum yang rinci atas segala sesuatu, baik yang sudah termaktub dalam nas-nas al-Qur'an dan hadits maupun yang berada diluarnya; dan tugas para mujtahid adalah menyingkapkan hukum tersebut melalui ijtihad. Kedua, pendapat aliran Mushawwibah yang melihat bahwa tidak menetapkan suatu ketentuan hukum yang rinci berupa

³³ Nas (Ar.: Nashsh) memiliki dua pengertian : pertama teks al-qur'an dan al-Hadits ; kedua ungkapan yang jelas, yang tidak menerima takwil. Lihat Muhammad Abu Zahra, Ushul, h.94. Dalam disertasi ini dua pengertian tersebut diterapkan sesuai dengan konteksnya.

³⁴ Lihat Irsyad, h. 259. Teksnya adalah :

halal, haram, boleh, dan tidak boleh, atas sesuatu masalah, tetappi ketentuan hukum Allah adalah bersifat umum dan global, yang penerapannya tergantung kepada ijtihad kepada mujtahid.³⁵

Aliran Mukhaththi'ah lebih jauh dapat pula dibagi atas dua kelompok. Pertama, yang melihat bahwa Allah telah menetapkan hukum secara rinci, meskipun tidak termaktub didalam al-Qur'an dan hadits. Kedua, pandangan yang melihat bahwa ketentuan hukum itu secara keseluruhan sudah terdapat didalam teks-teks al-Qur'an dan hadits, sehingga tidak diperlukan dalil-dalil lain untuk mendapatkan hukum. Pendapat ini, antara lain, terlihat pada Ibn Hazm ketika ia memberikan penjelasan atas definisi ijtihad yang dirumuskannya. Rumusan definisi ijtihad yang dikemukakan Ibn Hazm berbunyi: "*Ijtihad dalam syariat ialah pencurahan kemampuan dalam mendapatkan hukum suatu kasus dimana hukum itu dapat diperoleh.*"³⁶

Dalam memberikan penjelasan definisi di atas, Ibn Hazm mengemukakan bahwa ijtihad dalam syariat adalah upaya pengerahan kemampuan secara optimal untuk mendapatkan hukum yang diturunkan Allah. Yang secara pasti (diyakini) telah ada dan terdapat didalam syariat itu sendiri. Ibn Hazm yakin bahwa segenap hukum syariat telah dijelaskan oleh Allah kepada kita. Menurutnya jika ada yang mengatakan bahwa Allah dan Rasul-

³⁵ Lebih jauh lihat al-Ghazali, op. cit., j. I, h. 363 dst.

³⁶ Lihat Ibn Hazm, op. cit., j. II, h. 629.

Nya belum menjelaskan syariat kepada kita, maka ia menjadi kafir.³⁷

Tegasnya, hukum syarak itu telah terkandung didalam kitab Allah dan sunnah Rasulullah saw. Tugas mujtahid adalah memunculkan hukum dari kedua sumber tersebut. Upaya memunculkan hukum dari sumbernya, itulah yang disebut ijtihad menurut pendapat ini. Al-Syaukani sependapat dengan ibn Hazm, keduanya menyebutkan bahwa al-Qur'an dan Sunnah sudah lengkap dan sempurna. Tidak mungkin ada masalah yang tidak ada jawabannya di dalam Nas.³⁸ Kemudian masing-masing mengemukakan penegasan al-Qur'an sendiri:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلَكُمْ مَا
فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

Artinya: Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan (Q., s. al-An'am/6 : 38).

Ayat ini didukung oleh sejumlah ayat lain, di antaranya :

³⁷ Lihat Ibid, hh. 629-30.

³⁸ Lihat Irsyad, h. 259. Band, Ibn Hazm, Ibid, j. I, hh. 94-5; Muhammad Abu Zahrah, *Muhadharat fi tarikh al-Madzahib al-fiqhiyyah* (T.tp. : Mathba'ah al-Madani, t.th.), h. 421.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ
 وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا
 ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُيِّجَ عَلَى النُّصَبِ وَإِنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَلِكَمْ فِيسُقُ الْيَوْمَ
 يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ
 لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ
 اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِيْمَانِهِ فِإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelihnya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (Q.,s.al-Ma'idah/5:3).

Dan ayat berikut:

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا
 عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى
 لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾

Artinya: (Dan ingatlah) akan hari (ketika) Kami bangkitkan pada tiap-tiap umat seorang saksi atas mereka dari mereka sendiri dan Kami datangkan kamu (Muhammad) menjadi saksi atas seluruh umat manusia. Dan Kami turunkan kepadamu Al Kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri (Q.,s.al-Nahl/16:89)

Berdasarkan ayat-ayat demikian, menurut al-Syaukani dan Ibn Hazm, tidak ada alasan bagi kita untuk mencari diluar dari kandungan al-Qur'an dan hadist. Kedua ahli usul itu lalu mengemukakan penegasan al-Qur'an, "Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul-[Nya]." (Q.,s.al-Nisa'/4:59).

Kendati demikian, keduanya mengakui eksistensi ijmak. Ibn Hazm mengakui ijmak sebagai landasan hukum selama ijmak itu disandarkan kepada al-Qur'an dan Hadist. Sedangkan al-Syaukani mengakui ijmak sebatas ijmak sahabat.³⁹ Sekalipun menerima ijmak, atas dasar pemahaman demikian, Ibn Hazm menolak segala bentuk istidlal yang dikemukakan oleh jumbuh ulama usul, seperti qiyas, ihtihsan, dan sebagainya, karna dinilainya sebagai hukum

³⁹ Lihat Ibn Hazm, loc.cit:al-Syaukani,Irsyad,h.82.

yang didasarkan atas akal semata-mata. Oleh sebab itu, sebagaimana lazimnya, kelompok ini disebut ahl al-hadits atau ahl al-atsar.

Sampai pada tahap ini, pandangan al-Syaukani terlihat berbeda dengan Ibn Hazm, Menurut al-Syaukani, jumlah ayat al-Qur'an dan al-Hadits terbatas, apalagi ayat dan hadits hukum. Kendati demikian, sebenarnya ayat-ayat al-Qur'an yang kebanyakannya bersifat umum dan global itu mengandung makna yang demikian luas dan mendalam, asalkan manusia dapat memahaminya secara benar dan memikirkannya secara serius, sehingga dari jumlah ayat yang terbatas itu akan ditemukan hukum-hukum syarak yang tak terhingga jumlahnya. Dari itu, al-Syaukani percaya bahwa segala permasalahan dalam masyarakat telah ada jawabannya dalam al-Qur'an dan sunnah. Namun Menurutnya jawaban itu bukan dalam bentuk rinci, tetapi hanya dalam bentuk garis besar dan prinsip-prinsip umum.⁴⁰ Dari itu, al-Syaukani mengakui keabsahan penggunaan metode-metode Ijtihad yang di gunakan oleh jumhur ulama usul fiqih dalam batas-batas yang masih terkait dengan teks-teks al-Qur'an dan hadits. Oleh sebab itu, sebagaimana akan dilihat, al-Syaukani tetap menggunakan *Qiyas, Istishhab, Istishlah, sadd, al-Dhari'ah*, tetapi dengan memberikan persyaratan –persyaratan, agar tidak terlalu jauh keluar dari koridor nas-nas al- Qur'an dan Hadits. Al-Syaukani mengatakan,

⁴⁰ Lihat Irsyad, h.250.

Seharusnya bagi seseorang mujtahid, dalam melakukan ijtihad, mempraktekkan dalam ijtihadnya dan bersikap konsisten atasnya dengan : pertama hendaklah ia melihat nas-nas al-Qur'an dan al-Sunnah ; jika nas-nas itu ditemukannya, di dahulukannya dari pada yang lain. Akan tetapi, jika tidak ditemukannya, ia [harus] berpegang dengan Zhahir dari keduanya dan menggunakan manthuq atau mafhumnya-Nya. Jika itu pun tidak ditemukannya, [hendaklah] ia memperhatikan perbuatan-perbuatan Nabi Saw, sesudah itu taqir beliau bagi segelintir umatnya. Setelah itu, [ia melihat] Ijmak, jika ia memandang ijmak dapat dijadikan hujjah, kemudian ia [memperhatikan] qiyas dengan menggunakan ketentuan 'illah, baik secara keseluruhan atau sebagian, sesuai dengan yang dibutuhkan oleh ijtihadnya.⁴¹

Dari kutipan diatas terlihat bahwa dalam melakukan ijtihad, yang pertama sekali yang harus di perhatikan ialah teks al-Qur'an dan ucapan Nabi saw, yang berbentuk nashsh, yaitu lafal yang menunjukkan suatu makna yang dalalah-Nya zhannidan dapat menerima takwi. Disamping itu, perlu pula diperhatikan teks dalam bentuk manthuq (eksplisit) dan mafhum (implisit). Setelah itu, baru mujtahid memperhatikan perbuatan dari taqir Nabi saw. Lalu dibawahnya di gunakan pula ijmak dan qiyas.

Berbeda dengan al-Syaukani, di sini, Ibn Hazm menolak sama sekali metode-metode ijtihad yang dikemukakan jumhur

⁴¹ Lihat Irsyad h. 258. Teks ungkapan itu adalah :

ulama usul. Dalam hal ini, ia menggunakan suatu metode ijtihad tersendiri, yang di sebutnya *dalalah al-nashsh* dan *dalalah al-ijma'*, yakni suatu upaya pemahaman nas al-Qur'an dan Hadits maupun ijmak, sehingga menghasilkan suatu ketetapan hukum.⁴²

Tidak sama dengan pemahaman al-Syaukani dan Ibn Hazm, jumhur ulama usul melihat bahwa ayat-ayat al-Qur'an dan hadits terbatas jumlahnya, sementara permasalahan yang di hadapi masyarakat senantias muncul dan jawabannya tidak senantiasia ditemukan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Dalam menghadapi kasus-kasus baru yang tidak ditunjuki oleh nas, para ulama melakukan ijtihad. Dalam hal demikian, para ulama menggunakan metode-metode tertentu , seperti qiyas , istihsan, istishhab, istishlah, dan lain-lain. Upaya ijtihad seperti ini - dipahami oleh jumhur ulama usul fiqih _ ditunjuki oleh sejumlah ayat, antara lain:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ
فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥١﴾

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian

⁴² Untuk pehaman lebuah jauh, lihat Ib Hazm, op. cit., j. II, hh. 100 dst.

itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (Q . , s. al-Nisa' /4 :59).

Menurut jumhur ulama usul, yang di maksud dengan “ jika kamu berlainan pendapat tentang sesuat, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul (Nya) “ adalah suatu peringatan agar orang yang berbeda pendapat tidak memperturutkan hawa-nafsu, tetapi wajib mengembalikannya kepada apa yang di syariatkan Allah dan Rasul Nya, dengan melakukan analisis terhadap kandungan kitab suci dan hadits-hadits, atau dengan menetapkan (tathbiq) kaidah-kaidah umum melalui qiyas, atau dengan menerapkan *maqashid al-syari'ah*. Masing-masing upaya itu di pandang sebagai usaha mengembalikan jawaban permasalahan kepada Allah dan Rasul-Nya.⁴³

Selain itu, kelompok ini mengemukakan hadits yang diriwayatkan dari Mu'adz ibn jabal , yang didalamnya terdapat pujian Nabi saw. Kepadanya (Mu'adz) ketika ia menjawab bahwa jika suatu kasus tidak didapatkan pemecahannya di dalam al-Qur'an dan hadits, maka ia akan berijtihad dengan pikirannya (*ajtahid bi-ra'yi*).⁴⁴

Dalam memahami hadits yang diterima dari mu'adz ini, al-Syaukani membedakan antara penerapan ra'y (akal pikiran) secara bebas dan ijtihad *bi-al ra'y* (ijtihad dengan akal-pikiran). Menurutnya penerapan Ra'y secara bebas adalah bagian dari aktivitas yang didasarkan atas hawa-nafsu, sedangkan *ijtihad bi-al*

⁴³ Lihat 'Ali Hasaballah, op.cit. , hh. 81-2.

⁴⁴ Teks hadits ini lihat Supra , h. 7.

ra'y merupakan aktivitas ilmiah, karena didalam *ijtihad bi-al ra'y* ini ra'y tidak pernah lepas dari koridor nas-nas al-Qur'an dan Hadits.⁴⁵ Penerapan ra'y secara bebas dilarang oleh agama, seperti, antara lain, terlihat dalam hadits-hadits⁴⁶ berikut :

Umatku akan terpecah menjadi lebih dari tujuh puluh golongan, sebagian besar disebabkan fitnah kaum yang menganalogikan agama dengan ra'y mereka, mereka mengharamkan apa yang dihalalkan Allah dan menghalalkan apa yang diharamkan Allah. (H.R. Ibn 'Abd al-Barr dari a'uf ibn Malik al-Asyja'i).⁴⁷

Berbeda dengan penggunaan ra'y secara bebas, *ijtihad bi-al-ra'y* adalah pengerahan kemampuan pikiran secara optimal dalam mendapatkan hukum dari apa yang disebut oleh al-Syaukani dengan *al-nushush al-khafiyyah* (nas-nas yang mengandung makna implisit). Untuk itu, kata al-Syaukani, makna *ijtihad bi-al-ra'y* dalam hadits Mu'adz bukan berarti menggunakan ra'y untuk mendapatkan hukum diluar al-Qur'an dan sunnah, Tetapi mengeluarkan hukum dari kandungan al-Qur'an dan sunnah yang bersifat implisit dengan menggunakan metode-metode ijtihad,

⁴⁵ Lihat Qaul, hh. 157- 62.

⁴⁶ Lihat Ibid, hh. 153-4. Selain mengutip hadits-hadits yang mencela penerapan ra'y secara bebas dalam mendapatkan hukum, al-Syaukani juga mengutip beberapa atsar sahabat, seperti antara lain, ucapan ' Umar ibn al-Khaththab : " Takutlah terhadap { penggunaan } ra'y dalam agama." 'Ali mengatakan, "Seandainya agama ini didasarkan atas ra'y, niscaya menyapu bagian bawah dari sepatu lebih utama dari pada bagian atasnya, tetapi saya lihat Rosulullah saw. menyapu bagian atas [sepatu]-nya." Lihat ibid, h. 157.

⁴⁷ Lihat Ibn 'Abd al-Barr, jami 'Bayan al-"Ilm wa Fadhlih (Beirut: Dar al Fikr, t.th.) j. II, h. 163.

seperti Qiyas dalam pengertian penerapan *mafhum nash*, bara'ah *ashliyyah*, atau dengan *ashlah al-ibahah fi al-asyya*.'

Mengacu kepada istilah ijtihad bi-al ra'y (ijtihad dengan akal dan pikiran) di atas, ditemukan dua pandangan ulama usul. Pertama, ulama usul fikih yang melihat bahwa *ijtihad bi-al ra'y* adalah " pengerahan kemampuan untuk sampai kepada suatu ketentuan hukum dalam suatu peristiwa yang tidak ada nasnya, dengan melakukan penalaran dan menggunakan sarana yang ditunjukkan oleh syarak, guna melakukan penggalian hukum yang tidak ada nasnya itu." Jadi, menurut definisi ini, ijtihad bi-al-ra'y hanya berlaku pada peristiwa-peristiwa yang tidak ada nasnya. Peristiwa yang masih dapat dirujuk kepada nas, yang kendati sifatnya zhanni, tidak dapat disebut sebagai *ijtihad bi-al-ra'y*. Alasan pandangan ini ialah hadits yang diriwayatkan dari Mu'adz di atas.

Kedua, ulama usul yang melihat bahwa *ijtihad bi al-ra'y* bukan hanya menyangkut peristiwa yang tidak ada nasnya, tetapi juga peristiwa yang ada nasnya, tetapi nasnya hanya bersifat zhanni.⁴⁸ Untuk itu, kelompok ini mengemukakan ijihad Abu Bakar al-Shiddiq terhadap makna "kalalah" dalam ayat tentang waris. Al-kalalah ialah orang tua dan anak. Ia berkata, "Saya katakan tentang al-kalalah dengan ra'y-ku, jika benar, maka [kebenaran itu berasal] dari Allah, dan jika salah, maka [kesalahan

⁴⁸ Pendapat ini dikemukakan oleh Fathi al-Daraini. Lihat al-Daraini, op.cit., hh. 7-8.

itu berasal dari diriku dan syetan."⁴⁹ Kedua kelompok yang berpegang dengan ra'y ini lazim disebut ahl al-ra'y.

Sebenarnya, kedua kecenderungan diatas telah muncul sejak dini. Ini terlihat ketika kedua kelompok menafsirkan sabda nabi saw. Ketika mereka diperintahkan ke benteng suku bani Quraizhah :

لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَيْتِي قُرَيْظَةَ. فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي
الطَّرِيقِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى تَأْتِيَهَا. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ
نُصَلِّي لَمْ يُرِدْ مِنَّا ذَلِكَ. فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ
يُعْتَفَ وَاحِدًا مِنْهُمْ

"Janganlah ada satupun yang shalat 'Ashar kecuali di perkampungan Bani Quraizhah." Lalu ada di antara mereka mendapati waktu 'Ashar di tengah jalan, maka berkatalah sebagian mereka: "Kita tidak shalat sampai tiba di sana." Yang lain mengatakan: "Bahkan kita shalat saat ini juga. Bukan itu yang beliau inginkan dari kita." Kemudian hal itu disampaikan kepada Rasulullah n namun beliau tidak mencela salah satunya."

Ketika Rasulullah Saw telah meninggal kedua kecendeungan ini tetap hidup dalam pikiran para sahabat. 'Umar ibn al-Khatthab dipandang salah seorang sahabat yang paling banyak menggunakan ra'y. Dalam menetapkan hukum, di samping konsisten berpegang kepada al-Qur'an dan hadits, 'Umar juga senantiasa memperhatikan mashlahah (kemaslahatan). Di dalam

⁴⁹ Lihat ibid, hh. 8-9.

kitab-kitab hukum Islam akan ditemui sejumlah hasil ijtihad 'Umar yang terkait dengan unsur-unsur kemaslahatan, seperti, antara lain, 'Umar tidak memberikan zakat kepada kelompok non-Muslim, karena dipandang tidak relevan lagi sebagai muallaf; mencuri pada masa paceklik tidak di jatuhi sanksi potong tangan, dan sebagainya. Akan tetapi, dipihak lain, ia ditentang anaknya sendiri, 'Abd Allah ibn 'Umar dan sahabat Nabi saw. yang lain, yakni 'Ali ibn Abi Thalib, ketika 'Umar melarang haji tamattu'. 'Ali Berkata, " Saya tidak akan meninggalkan sunnah Rasulullah Saw. Karena perkataan seseorang."⁵⁰ Demikian pula 'Abd Allah ibn 'Umar telah memarahi seseorang karena menyebut-nyebut larangan 'Umar : " Celaka engkau, jika ayahku melarangnya, Padajhal Rasulullah Saw. Melakukanya ... Apakah aku harus berpegang kepada ucapan ayahku atau perintah Rasulullah saw ?"⁵¹

Kedua kecenderungan tersebut, kemudian berkembang menjadi dua kelompok diatas : ahl al-hadits dan ahl al-ra'y. Ahl al-hadits, dalam kutub yang ekstrem menjelma menjadi ahl al-Zhahir, yakni kelompok yang berpegang dengan al-Qur'an dan Hadits secara tekstual.

Akan tetapi sepanjang penelitian penulis, bila dilihat lebih teliti, ternyata kedua kelompok itu hanya berbeda pandangan menyangkut masalah-masalah yang telah⁵² tertuang dalam nas. Satu kelompok hanya memahami nas secara tekstual, sementara yang lain melihat makna yang dikandung oleh nas tersebut. Lalu ketika

⁵⁰ Lihat al-Bukhari, Op. Cit., j. II, h. 69

⁵¹ Lihat al-Tirmidzi, op. cit. j. I, h. 157.

kedua kelompok tersebut dihadapkan dengan masalah yang tidak secara tepat terdapat dalam nas, maka dalam hal ini kedua kelompok itu tidak akan terhindar dari penggunaan ra'y. Kelompok ahl al-ra'y akan menggunakan metode-metode ijtihad yang mereka sebut *istidlal*, sedangkan kelompok ahl al-hadits, yang antara lain terlihat pada mazhab Zhahiri, juga menggunakan suatu metode ijtihad yang mereka sebut *dalalah al-nashsh* dan *dalalah al-ijma'*. Kedua metode ijtihad itu sebenarnya menggunakan ra'y dalam menggunakan suatu ketetapan hukum. Bahkan esensi kedua bentuk metode tersebut sangat berdekatan.

Pada sisilain, ia mengakui pula metode-metode ijtihad yang digunakan oleh *ahl al-ra'y*, yang menggunakan akal-pikiran. Sebab menurutnya upaya untuk menggali hukum dari dua sumber itu tidak dapat dielakkan dari penggunaan akal-pikiran, karena tidak mungkin dapat menarik hukum dari nas nas al-Qur'an dan Hadits tanpa memikirkannya secara luas dan mendalam, dengan memperhatikan *maqashid syari'ah* yang dikandungnya secara konteksnya dengan peristiwa yang dihadapi. Akan tetapi, meski demikian, penggunaan akal-pikiran disini harus dibatasi, sejauh masih terkait dengan makna implisit dari nas. Oleh sebab itu, dalam menerapkan metode-metode ijtihad yang diterapkan oleh jumbuh ulama, al-Syaukani senantiasa membatasinya dengan beberapa syarat tertentu, agar metode tersebut tidak terlepas dari makna dan maksud nas.

Menurut hemat penulis, upaya al-Syaukani yang demikian sebenarnya telah dimulai oleh al-Syafi'i dalam menjembatani antara pendekatan ijtihad yang dilakukan oleh ulama Hanafiyah

yang cenderung lebih banyak menggunakan ra'y dari pada nas, dan ulama Malikiyah yang cenderung lebih banya menggunakan nas dari pada ra'y. Akan tetapi, al-Syaukani sebagaimana akan dilihat, agak lebih liberal dari pada al-Syafi'i dengan menerima *mashlahah mursalah* dan *sadd al-dzari'ah* sebagai dalil dan metode ijtihad. Kendati demikian, al-Syaukani tetap pada pendirian bahwa penggunaan metode-metode tersebut hanya dapat dilakukan sejauh masih ada kaitanya dengan nas, walau hanya dalam bentuk hubungan implisit. Sebab, segenap hukum yang akan diterapkan dalam masyarakat adalah hukum Allah, karena itu seseorang tidak boleh melakukan ijtihad dengan semaunya, tanpa berpegang kepada kitab Allah dan sunnah Rasul-Nya.

2. Syarat- syarat Ijtihad

Ijtihad adalah tugas suci keagamaan yang bukan sebagai pekerjaan mudah, tetapi pekerjaan berat yang menghendaki kemampuan dan persyaratan tersendiri. Jadi, tidak dapat dilakukan oleh setiap orang. Memang egalitarianisme Islam tidak memilah-milah para pemeluk islam dalam kels-kelas tertentu, dan menyangkut ijtihad pun setiap orang berhak melakukannya, tetapi permasalahannya bukan disitu, ijtihad adalah suatu bentuk kerja keras yang memerlukan kemampuan tinggi. Oleh sebab itu, tidak mungkin semua orang akan dapat melakukannya, sekalipun mereka tetap memiliki hak untuk untuk itu. Seperti dalam dunia kedokteran, memang hak semua orang untuk bisa berbicara tentang kesehatan, tetapi tidak semua orang memiliki otoritas melakukan diagnosis dan membuat resep, kecuali dokter. Sebab, jika semua orang diberi wewenang melakukan diagnosis dan membuat resep,

akibatnya adalah bahaya bagi kehidupan manusia sendiri. Demikian pula ijtihad, jika semua orang melakukan ijtihad (maksudnya : ijtihad mutlak), maka akibatnya pun akan membahayakan kehidupan umat.

Untuk itu, dalam kajian usul fikih, para ulama telah menetapkan syarat-syarat tertentu bagi seseorang yang akan melakukan ijtihad. Menurut al-Syaukani, untuk dapat melakukan ijtihad hukum di perlukan lima syarat. Masing-masing dari lima persyaratan itu akan dilihat di bawah ini.

Pertama, mengetahui al-kitab (al-Qur'an) dan sunnah. Persyaratan pertama ini disepakati oleh segenap ulama usul fikih. Ibn al-Hummam, salah seorang ulama usul fikih Hanafiyah, menyebutkan bahwa mengetahui al-Qur'an dan sunnah merupakan syarat mutlak yang harus dimiliki oleh mujtahid.⁵³ Akan tetapi, menurut al-Syaukani, cukup bagi seseorang mujtahid hanya mengetahui ayat-ayat hukum saja. Dalam hal ini ia mengutip pendapat al-Ghazali dan Ibn al-'Arabi, salah seorang mufasir dan ahli fikih Maliki, yang menyebutkan bahwa jumlah ayat hukum dalam al-Qur'an ialah lima ratus ayat. Akan tetapi, al-Syaukani sendiri cenderung tidak membatasi hanya dalam jumlah lima ratus ayat. Ia mengatakan bahwa jumlah tersebut adalah dilihat dari segi lahir (zhahir), tetapi jika diteliti lebih jauh, jumlahnya akan berlipat ganda. Bahkan, bagi orang yang memiliki pemikiran yang jernih dan penalaran yang sempurna, akan dapat pula mengeluarkan hukum dari ayat-ayat yang mengandung kisah dan

⁵³ Lihat Ibn Amir al-Hajj, op. cit ., j. III, hh. 389-90

tamsil. Bagi al-Syaukani, ayat-ayat hukum itu tidak perlu dihafal oleh mujtahid, tetapi cukup jika ia mengetahui letak ayat itu, sehingga dengan mudah ditemukannya ketika diperlukan.⁵⁴

Sebenarnya, apa yang dikemukakan al-Syaukani di atas merupakan syarat bagi seseorang mujtahid mutlak yang akan melakukan ijtihad dalam segenap masalah hukum. Akan tetapi, bagi seseorang yang hanya ingin melakukan ijtihad dalam suatu masalah tertentu, ia hanya di tuntut memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat hukum yang menyangkut masalah tersebut secara mendalam.⁵⁵ Apa yang dikemukakan al-Syaukani ini, sebelumnya, telah dikemukakan pula oleh Ibn al-Humman, yang mewajibkan bagi seseorang yang berijtihad dalam suatu bidang tertentu mengetahui ayat-ayat, hadist-hadist, dan dalil-dalil lain serta segala sesuatu yang menyangkutobyak tersebut secara mendalam.⁵⁶ Hal ini tentu telah dimaklumi segenap Muslim, bahwa tidak mungkin seseorang yang tidak memahami ayat- ayat al-Qur'an secara mendalam dapat melakukan ijtihad.

Adapun berkenaan dengan pengetahuan tentang sunnah, menurut al-Syaukani, seseorang mujtahid harus mengetahui sunnah sebanyak-banyaknya. Ia mengutip beberapa pendapat tentang jumlah hadist yang harus diketahui oleh seorang mujtahid. Salah satu pendapat menyebutkan bahwa seorang mujtahid harus mengetahui lima ratus hadist. Pendapat lain, yang diterima oleh Ibn al-Dharir dari Ahmad ibn Hanbal, menyebutkan

⁵⁴ Lihat Irsyad, hh.250-1. Band. al-Ghazali, op. cit., j. II, hh.350-2.

⁵⁵ Lihat ibid, h.254-5.

⁵⁶ Lihat Ibn Amir al-Hajj, loc. cit.

bahwa seorang mujtahid harus mengetahui lima ratus ribu hadist. Akan tetapi, menurut al-Ghazali dan sekelompok ulama usul, cukup bagi seorang mujtahid mengetahui hadits-hadits hukum yang terdapat seumpama dalam kitab sunan Abi Dawud dan sunan al-Baihaqi. Akan tetapi, pendapat tersebut seperti dikutip al-Syaukani dibantah oleh al-Nawawi, sunan Abi Dawud tidak dapat dijadikan tolok ukur sebagai kitab standar dalam berijtihad, karena di dalamnya terdapat sejumlah hadits hukum yang tidak shahih al-Bukhari dan shahih Muslim yang tidak terdapat di dalam sunan Abi Dawud.⁵⁷

Al-Syaukani menyebutkan, para ulama dalam hal ini ada yang terlalu meringankan dan ada pula yang terlalu memberatkan, menurutnya dalam hal ini, seorang mujtahid seharusnya mengetahui segenap kitab hadits yang telah ditulis oleh para ahlinya, seumpama kitab induk yang enam [Shahih al-Bukhari, shahih Muslim, Sunan Abi Dawud, Sunan al-Tirmidzi, Sunan al-Nasa'i, dan Sunan Ibn Majah] dan [Kitab-kitab Hadits] yang menyussul kitab yang enam itu [seumpama Sunan al-Baihaqi, Sunan al-Darulquthni, Sunan al-Thabrani, Sunan al-Darimi], lebih baik [pula] kalau mengetahui kitab-kitab musnad [seumpama Musnad Asnad ibn Hanbal, Musnad al-Syafi'i, dan lain-lain] kitab-kitab mustakhraj [seperti mustakhraj Abi Nu'aim, Mustakhraj Ahmad ibn Hamdan, dan lain-lain], dan kitab-kitab yang di tulis oleh para penulisnya atas [syarat-syarat hadist] sahih [yang ditetapkan oleh Bukhari dan Muslim, seperti Shahih Ibn

⁵⁷ Lihat Ibid.

Khuzaimah, Shahih Ibn Hibban, Mustadrak al-Hakim, dan lain-lain], sehingga seseorang mujtahid tidak berpegang kepada ra'y dan qiyas pada yang ada nasnya. Akan tetapi, hadist-hadist itu tidak wajib dihafal diluar kepala, cukup kalau ia mengetahui ketak hadist-hadist itu, sehingga dapat ditemukan segera bila ditemukan.⁵⁸

Di samping itu, seseorang mujtahid –menurut al-Syaukani –tidak hanya wajib mengetahui sejumlah besar hadist dari segala lafalnya, tetapi wajib pula mengetahui rijal (periwat-priwayat) yang terdapat dalam sanad (kesinambungan riwayat hadist sampai kepada Nabi) menyangkut hadist-hadist yang akan dipergunakannya, sehingga ia dapat memilih antarahadist yang sahih, hasan, dan dha'if (lemah). Sekalipun demikian, hal itu tidak harus dihafalnya di luar kepala, cukup baginya mengetahui dengan baik melalui kitab-kitab yang membicarakan tentang jarh (cacat periwat hadist) dan ta'dil (keadilan periwat hadist).⁵⁹

Apa yang dikemukakan al-Syaukani diatas ada benarnya, karena hadist sebagai sumber kedua hukum Islam tidak boleh diabaikan untuk mendapatkan suatu ketetapan hukum. Dalam mendapatkan suatu ketentuan hukum, seorang mujtahid tidak boleh secara langsung melangkah kepada qiyas, istishhab, istihsan, dan dalil-dalil hukum yang lain sebelum lebih dahulu meneliti hadist secara cermat melalui kitab-kitab hadist. Sebab, jika hal ini diabaikan berarti mujtahid telah melakukan kesalahan besar.

⁵⁸ Lihat ibid, h. 251.

⁵⁹ Ibid.

karena dipandang telah menarik solusi hukum atas kehendak nafsunya sendiri.

Kedua, mengetahui ijmak, sehingga ia tidak mengeluarkan fatwa yang bertentangan ijmak. Akan tetapi seandainya dia tidak memandang ijmak sebagai dasar hukum, maka mengetahui ijmak ini tidak menjadi syarat baginya untuk dapat melakukan ijtihad.⁶⁰

Disini al-Syaukani tidak terlihat secara ketat menempatkan pengetahuan tentang ijmak sebagai syarat mutlak untuk dapat melakukan ijtihad. Menurutnya, bagi orang yang berkeyakinan bahwa ijmak sebagai dalil hukum, maka ia wajib mengetahui ijmak tersebut, karena melanggar suatu konsensus para mujtahid merupakan suatu kekeliruan dan dosa. Kendati demikian, tidak mungkin dipaksakan persyaratan ini para mujtahid yang berpendapat bahwa ijmak bukan dalil hukum.

Kelonggaran yang diberikan al-Syaukani ini tentu tidak terlepas dari pengetahuan usus fikihnya yang cukup memadai dan komprehensif. Kendati ia mengetahui eksistensi ijmak (khususnya ijmak sahabat) sebagai dalil hukum, ia tetap menghormati para mujtahid yang tidak memegang ijmak sebagai dalil hukum. Pandangan moderat seperti itu tidak hanya diperlihatkan al-Syaukani dalam masalah ijmak, tetapi –sebagaimana akan dilihat – juga tercemrin dalam masalah-masalah lain, baik didalam fikih maupun usul fikih.

Ketiga, mengetahui bahasa arab, yang memungkinkannya menggali hukum dari al-Qur'an dan sunnah secara baik dan benar.

⁶⁰ Ibid, Bagaimana pandangan al-Syaukani tentang kedudukan ijmak ini, lebih jauh lihat infra, hh.206-7.

Dalam hal ini menurut al-Syaukani seorang Mujtahid harus menguasai seluk beluk bahasa arab secara sempurna, sehingga ia mampu mengetahui makna-makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Nabi Saw. secara rinci dan mendalam : mengetahui makna lafal-lafal gharib (yang jarang dipakai);mengetahui susunan kata-kata yang khash (khusus), yang memiliki keistimewaan-istimewaan unik. Untuk mengetahui seluk beluk kebahasaan itu diperlukan beberapa cabang ilmu, yaitu: nahwu, sharaf, ma'ani dan bayan. Akan tetapi menurutnya, pengetahuan [kaidah – kaidah] kebahasaan itu tidak harus dihafal luar kepala, cukup bagi seorang mujtahid mengetahui ilmu-ilmu tersebut melalui buku-buku yang di tulis oleh para pakar di bidang itu, sehingga ketika ilmu-ilmu tersebut diperlukan, maka dengan mudah diketahui tempat pengambilannya.⁶¹

Para ulama usul fikih sepakat bahwa syarat untuk menjadi mujtahid hendaklah menguasai bahasa arab secara baik dan benar. Sebab, bahasa al-Qur'an dan Hadits adalah bahasa arab, seorang tidak mungkin akan dapat mengeluarkan hukum dari dua sumber hukum itu kalau tidak mengetahui bahasa arab. Atas dasar demikian, sementara ulama_ antara lain 'Abd al-Wahhab Khallaf menempatkan pengetahuan tentang bahasa arab sebagai syarat pertama bagi seorang mujtahid untuk dapat melakukan ijtihad.⁶²

Seperti disebutkan sebelumnya, kata istinbath yang identik dengan ijtihad, yang semula mengandung makna “upaya mengeluarkan air dari tempat persembunyiannya dalam perut

⁶¹ Lihat Ibid. , hh. 251-2.

⁶² Lihat ' Abd al-Wahhab Khallaf , IUF, h. 218

lumu. Upaya demikian tentu memerlukan peralatan yang canggih, sehingga air dapat ditemukan. Demikian pula dengan upaya istinbath hukum adalah upaya menggali hukum dari tempat persembunyiannya, yakni al-Qur'an dan sunah. Suatu hukum yang dijelaskan oleh al-Qur'an dan Sunnah secara langsung, melalui ayat-ayat dan hadits-jadits secara eksplisit (sharih) tentu tidak memerlukan pengetahuan kebahasaan yang mendalam dan ini juga bukan lapangan ijtihad; lapangan ijtihad adalah menyangkut lafal-lafal yang terdapat dalam ayt-ayat dan hadits-hadits yang mengandung makna implisit. Oleh sebab itu, pengetahuan kebahasaan sebagai alat untuk dapat mengeluarkan kandungan ayat-ayat dan hadits-hadits yang demikian sangat diperlukan.

Keempat, mengetahui ilmu usul fikih. Menurut al-Syaukani, ilmu usul fikih penting diketahui oleh seseorang mujtahid karena melalui ilmu inilah diketahui tentang dasar-dasar dan cara-cara berijtihad. Seseorang akan dapat memperoleh jawaban suatu masalah secara benar apabila ia mampu menggantinya dari al-Qur'an dan sunnah dengan menggunakan metode dan cara yang benar pula. Dasar dan cara itu dijelaskan secara luas di dalam ilmu usul fikih.⁶³

Segenap ulama melihat bahwa usul fikih. Menurut al-Syaukani, ilmu usul fikih penting dalam menggali hukum islam dari sumber-sumbernya. Akan tetapi, sementara mereka ada yang menjadikannya sebagai syarat tersendiri dalam melakukan ijtihad dan ada pula yang memasukkannya sebagai bagian dari

⁶³ Lihat Ibid. , h. 252.

pengetahuan tentang al-Qur'an dan Sunnah. Bila dilihat secara cermat, terdapat tiga versi menyangkut penempatan pengetahuan tentang usul fikih sebagai syarat ijtihad.

Pertama, yang menempatkan pengetahuan tentang usul fikih sebagai salah satu bagian dari pengetahuan tentang al-Qur'an dan sunnah. Versi seperti ini terlihat pada tulisan para pakar usul fikih klasik seumpama Ibn al-Hummam,⁶⁴ al-Syathibi,⁶⁵ al-Ghazali,⁶⁶ Ibn Qayyim al-Jauziyyah,⁶⁷ al-Amidi,⁶⁸ dan lain-lain. Versi ini diikuti oleh beberapa pakar usul fikih mutakhir, seperti Muhammad al-Khudhari Bek,⁶⁹ 'Ali Hasaballah,⁷⁰ dan lain-lain.

Kedua, yang tidak menempatkan usul fikih secara umum sebagai syarat ijtihad, tetapi menempatkan pengetahuan tentang qiyas sebagai gantinya. Versi ini dikemukakan oleh beberapa pakar usul fikih kontemporer, seperti Muhammad Abu Zahrah,⁷¹ 'Abd al-Wahhab Khallaf,⁷² dan lain-lain.

Apa yang dikemukakan kelompok kedua ini sesuai dengan prinsip ijtihad yang mereka pegang, yakni bahwa ijtihad merupakan upaya untuk mendapatkan hukum dari dalil-dalilnya dengan menerapkan 'illah hukum. Dalam hal ini, mereka berpegang kepada pandangan al-Syafi'i yang memandang qiyas

⁶⁴ Lihat Ibn Amir al-Hajj, Loc.cit.

⁶⁵ Lihat al-Syathibi, loc.cit.

⁶⁶ Lihat al-Ghazali, loc.cit.

⁶⁷ Lihat Ibn Qayyim al-jauziyyah, loc.cit.

⁶⁸ Lihat al-Amidi, loc.cit.

⁶⁹ Lihat Muhammad al-Khudhari Bek, UF.hh.368-9.

⁷⁰ Lihat 'Ali Hasaballah, Op. cit., h. 95.

⁷¹ Lihat Muhammad Abu Zahrah, Ushul, h. 306.

⁷² Lihat 'Abd al-Wahhab Khallaf. IUF, hh. 219-20.

sebagai metode ijtihad yang dapat dipakai dalam mendapatkan hukum dari sumber-sumbernya, seperti disebutkannya, "Ijtihad adalah qiyas"⁷³ Dengan demikian, Pengetahuan tentang qiyas secara mutlak harus dimiliki oleh seorang mujtahid. Pendapat demikian jauh sebelumnya telah ditolak oleh al-Ghazali⁷⁴ dari kalangan ulama Syafi'iyah, yang melihat bahwa untuk melakukan ijtihad tidak cukup hanya dengan mengetahui qiyas, tetapi harus mengetahui usul fikih secara umum dan mendalam.

Ketiga, yang menempatkan usul fikih sebagai syarat tersendiri dalam ijtihad. Versi ini dikemukakan oleh al-Syaukani,⁷⁵ Jalal al-Din al-Mahalli,⁷⁶ dan lain-lain. Ersa ini di ikuti oleh beberapa pakar usul fikih kontemporer, seperti antara lain, Zaki al-Din Sya'ban,⁷⁷ Wahbah al-Zuhaili,⁷⁸ Bahkan al-Zuhaili menempatkan pengetahuan tentang qiyas sebagai suatu syarat tersendiri dan pengetahuan tentang usul fiqih sebagai syarat lain yang berdiri sendiri pula. Apa yang di kemukakan al- Zuhaili ini, agaknya, kurang efektif dan cenderung over acting, karena qiyas merupakan bagian dari kajian usul fikih, yang tidak perlu

⁷³ Lihat al-Syafi'i, al-Risalah, h. 209.

⁷⁴ Lihat al-Ghazali, op.cit., j. II, h. 229.

⁷⁵ Lihat al-Syaukani, Irsyad, h. 252. Dalam hal ini, al-Syaukani mengatakan, " Ada sekelompok orang yang memasukkan sebagai bagian dari ilmu-ilmu tentang ijtihad ialah pengetahuan tentang qiyas dengan segala syarat dan rukunnya, karena qiyas merupakan manath (obyek tumpuan) ijtihad dan dasar ra'y, yang darinya muncul cabang-cabang fikih, tetapi sebenarnya qiyas ini telah termasuk bagian dari kajian usul fikih."

⁷⁶ Lihat al-Mahalli, Syarh jam' al-Jawami ' dalam al-Banani, op.cit. j. II, h. 383.

⁷⁷ Lihat Zaki al-Din Sya'ban, op.cit., hh. 412-3.

⁷⁸ Lihat Wahbah al-Zuhaili, Ushul, j. II h. 1047.

dipisahkan secara mandiri dari usul fikih secara umum. Demikian pula dengan al-Syaukani, yang menempatkan ijmak sebagai syarat yang mandiri, menurut hemat penulis, dapat direkrut ke dalam pengetahuan tentang usul fikih ini, karena pengetahuan tentang ijmak juga merupakan bagian dari pengetahuan tentang usul fikih.

Pengetahuan tentang usul fikih yang di tempatkan oleh al-Syaukani sebagai salah satu syarat ijtihad ini mempunyai obyek yang demikian luas, mencangkup segala kaidah tentang ijtihad, baik menyangkut segi penerapan kaidah kebahasaan, metode-metode ijtihad, *qa'idah kulliyah* (prinsip-prinsip umum hukum islam), yang meliputi pula *maqashid al-Syari'ah, dan sebagainya*.

Kendati terdapat perbedaan versi dalam menempatkan pengetahuan tentang usul fikih sebagai syarat ijtihad, segenap ulama memandang bahwa pengetahuan tentang usul fikih merupakan suatu hal penting dalam menggali hukum dari sumber-sumbernya. Karena hanya didalam usul fikih di ajarkan tentang cara-cara meng_istinbath-kan hukum, tidak mungkin hukum akan ditemukan.

Jadi, peranan usul fikih identik dengan peanan bahasa arab. Usul fikih adalah teori untuk dapat menggali hukum dari sumber-sumbernya, sedangkan bahasa arab adalah alat yang dipergunakan untuk melaksanakan penggalian tersebut. Keduanya merupakan sarana untuk bisa mendapatkan hukum dari sumber-sumbernya.

Kelima, mengetahui nasikh (yang menghapuskan) dan mansukh (yang dihapuskan). Menurut al-Syaukani, pengetahuan tentang nasikh dan mansukh penting agar mujtahid tidak

menerapkan suatu hukum yang telah mansukh,⁷⁹ baik yang terdapat pada ayat-ayat atau hadits-hadits.

Disamping itu, al-Syaukani melihat bahwa syarat-syarat tersebut bukanlah hal sulit bagi orang yang ingin melakukannya. Ia mengatakan,

Bahwa ijihad itu telah dimudahkan oleh Allah bagi orang-orang belakangan (*muta'akhkhirin*) sebagai kemudahan yang belum ditemukan oleh orang-orang terdahulu. Sebab, [pada periode belakangan] tafsir-tafsir atas al-Qur'an telah dibukukan, sehingga tak terhitung jumlahnya; sunnah [juga] telah dibukukan ... sementara *al-Salaf a-shalih* (orang-orang yang hidup dizaman klasik) dan orang-orang sebelum itu telah bersusah payah mencari suatu hadits dari suatu daerah ke daerah lain. Maka ijihad bagi orang-orang belakangan lebih mudah daripada orang-orang terdahulu.⁸⁰

Syarat-syarat ijihad yang dikemukakan oleh al-Syaukani diatas sebenarnya tidak jauh berbeda dengan syarat-syarat yang telah dikemukakan oleh para ulama usul fikih klasik. Bahkan, menurut Muhammad Abu Zahrah, syarat-syarat seperti yang telah disebutkan itu secara garis besar telah disepakati oleh segenap ulama usul, mereka hanya berbeda hanya dalam melihat rinciannya.⁸¹ Oleh sebab itu, tidak dapat dikatakan bahwa al-Syaukani sebagai pencetus pertama persyaratan-persyaratan

⁷⁹ Lihat al-Syaukani, Irsyad, h. 252.

⁸⁰ Lihat Ibid., h. 254.

⁸¹ Lihat Muhammad Abu Zahrah, al Imam Zaid, h. 455.

tersebut. Peran al-Syaukani di sini ialah bahwa ia telah dapat merumuskan syarat-syarat ijihad itu secara jelas, ringkas, dan dapat diterapkan secara praktis, karena dibarengi dengan dorongan-dorongan dan petunjuk-petunjuk praktis untuk dapat mencapai persyaratan-persyaratan tersebut.

Syarat-syarat ijihad yang dikemukakan al-Syaukani tampaknya tidak terlalu berat bagi orang yang mau menekuninya, namun para ulama yang sudah memenuhi kriteria demikian masih banyak merasa tidak percaya diri untuk dapat mengeluarkan fatwa secara mandiri. Lalu dewasa ini, kendalanya bukan lagi syarat-syarat ijihad seperti tersebut diatas, tetapi karena pelik dan kompleksnya masalah-masalah keagamaan yang muncul sebagai dampak perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK). Dunia dewasa ini sedang menghadapi gelombang ketiga, peradaban manusia, yang digerakkan oleh revolusi IPTEK. Peradaban gelombang ketiga ini telah memunculkan revolusi komunikasi, informasi dan globalisasi ekonomi, politik dan budaya. Peradaban demikian tentu jauh berbeda dengan dua bentuk peradaban sebelumnya, yakni peradaban yang dimotori oleh penemuan pertanian dan peradaban yang dikembangkan oleh revolusi industri.⁸² Alfin, pakar sejarah dan politik, mengutip pernyataan Iskandar Alisyahbana, pakar teknologibahwa terdapat perbedaan besar antara IPTEK yang menggerakkan revolusi

⁸² Alfin Toffler memprediksi adanya tiga bentuk kebudayaan manusia, yaitu: (1) peradaban yang dibawa oleh penemuan pertanian; (2) peradaban yang dihasilkan oleh revolusi industri; dan (3) peradaban baru yang digerakkan oleh revolusi IPTEK. Lihat Toffler, *The Third Wave* (New York: Bantam book, 1981), h. 10.

industri dan revolusi IPTEK yang sekarang. Dalam revolusi industri, sumbangan IPTEK ialah menciptakan mesin-mesin yang berhasil melipatgandakan otot manusia. Akan tetapi, revolusi IPTEK yang sekarang ditandai oleh sifat keberhasilannya melipatgandakan kemampuan otak manusia⁸³ peradaban yang dibangun atas dasar revolusi IPTEK itu, menurut toffler (futuolog Amerika), akan menyebabkan perubahan-perubahan mendasar dalam sikap dan tingkah laku individu dan masyarakat. Perubahan itu akan tampak pada kehidupan keluarga, cara kerja, perangai dalam bercinta, tingkah laku ekonomi, konflik-konflik politik, dan kesadaran mental.⁸⁴

Bertolak dari adanya perubahan kondisi masyarakat seperti digambarkan diatas, agaknya persyaratan ijthid yang telah dikemukakan oleh para ulama usul fikih diatas dapat dipandang sebagai persyaratan minimal bagi orang yang ingin melakukan ijthid. Diluar persyarata-persyaratan tersebut, mujtahid harus memahami masalah yang sedang dihadapinya secara komprehensif, agar ia tidak keliru dalam mendudukan suatu hukum. Pengetahuan terhadap masalah yang sedang dihadapi ini, mungkin dapat ditempatkan sebagai salah satu syarat ijthid yang tidak kalah pentingnya dengan syarat-syarat ijthid yang telah digariskan oleh para ulama usul terdahulu.

⁸³ Liht alfian, "Islam dalam peradaban Dunia Baru : Tantangan revolusi komunikasi/Informasi, Globalisasi ekonomi dan budaya", makalah disampaikan dalam rangka Simposium Islam dan kebudayaan indonesia Dulu, Kini dan esok , dijakarta , 21-24 Oktober 1991, h.1.

⁸⁴ Lihat Alvin Toffler, loc.cit.

Untuk dapat memenuhi kriteria-kriteria ijthid seperti yang telah disebutkan itu, guna mengantisipasi situasi global dan perubahan sosial yang demikian cepat, para ulama usul fikih kontemporer mencari jalan lain dalam upaya ijthid, yakni dengan melakukan ijthid kolektif (*al-ijthid al-jama'i*), dan ijthid dalam bentuk ini terasa lebih terjamin obyektivitas dan kualitasnya dari pada ijthid pribadi (*al-ijthid al-fardi*).⁸⁵

Dalam melakukan ijthid kolektif ini, dipandang amat baik jika dihadiri oleh para mujtahid yang memang telah memiliki syarat-syarat ijthid, namun jika mujtahid seperti itu tidak di temukan, para pakar hukum islam yang di pandang telah banyak memiliki pengetahuan dan pengalaman dalam pengambilan keputusan hukum sudah dipandang memadai untuk menghasilkan suatu solusi hukum. Karena dengan berkumpulnya para pakar hukum islam itu, niscaya antara satu dan yang lain akan saling melengkapi dalam mendapatkan suatu solusi hukum dalam suatu permasalahan.

Menurut Nadiah Syarif al-Imari ijthid kolektif sebenarnya telah dilaksanakan dalam bentuk pertemuan-pertemuan ulama ditingkat internasional, seperti yang diadakan oleh Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah di kairo. Pertemuan demikian, menurutnya , sehendaknya dihadiri pula oleh paara ilmuan dibidang sains.⁸⁶

Akan tetapi menurut Harun Nasution, yang paling diperlukan dunia Islam bukanlah lembaga ijthid kolektif yang

⁸⁵ Lihat 'Ali Hasaballah, op. cit., h. 108.

⁸⁶ Lihat Nadia Syarif al-Imari, *al-ijthid fi al-Islam* (Beirut : Mu' assasah al-Risalah, 1981), hh.264-5.

bersifat nasional. Sebab, menurutnya, masalah-masalah keagamaan yang muncul dizaman kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi ini tidak sama, di samping beragamnya penafsiran dan pengalaman agama dinegara-negara Islam yang beraneka ragam itu. Karena itu, menurut pandangannya, yang lebih berwenang untuk memahami dan mencari penyelesaian atas suatu masalah, yang sesuai dengan keadaan umat Islam bersangkutan ialah lembaga ijtihad kolektif masing-masing negara.⁸⁷

Apa yang dikemukakan para pakar muslim itu merupakan jalan keluar yang paling baik dalam menyelesaikan beberapa masalah yang dihadapi oleh umat islam dewasa ini, Sebab, dengan adanya dialog para ulama dan ilmuan dalam bidang-bidang masalah yang sedang berkembang akan mampu memberikan solusi atas masalah yang sedang dihadapi itu.

Kendati demikian, tidak tertutup kemungkinan lain bagi umat islam untuk dapat menjawab tantangan –tantangan masa depan yang lebih kompleks. Upaya itu, menurut penulis, ialah dengan jalan menciptakan para ilmuan yang memiliki keahlian dalam satu cabang ilmu tertentu –sesuai dengan kebutuhan masa depan Islam –dan sekaligus mengetahui ajaran Islam secara luas dan mendalam pula. Apabila upaya ini berhasil, maka permasalahan yang dihadapi ummat islam akan lebih mudah diatasi, tanpa mengeluarkan biaya yang mahal, dan hasilnya pun akan lebih terjamin, karena dilakukan oleh orang –orang yang memahami masalah yang sedang dihadapi secara komprehensif dan

⁸⁷ Lihat Haidar Bagir dan Syafiq Basri (ed.) op. cit. , hh. 115-6.

sekaligus mengetahui jalan keluarnya. Selama ini, sering suatu masalah yang muncul dalam masyarakat terlambat mendapat jawaban dari para ulama. Hal itu bukan karena kelalaian pihak ulama, tetapi sering karena mereka tidak memahami masalah yang muncul itu secara detail, sehingga tidak bisa memberikan jawabannya secara cepat dan tepat. Kasus seperti ini sudah sering terjadi di Indonesia. Misalnya, antara lain ialah keterlambatan Majelis Ulama Indonesia (MUI) menjawab masalah reksadana syariah, yang oleh Bapepam telah lebih dahulu diberikan izin operasinya.⁸⁸ Keterlambatan demikian seharusnya tidak akan terjadi, kalau majelis ulama indonesia memiliki pakar-pakar ekonomi yang sekaligus memiliki kemampuan ilmu dibidang fikih.

Selama ini, untuk dapat memberikan fatwa tentang suatu masalah baru yang muncul ditengah-tengah masyarakat, para ulama harus lebih dahulu melakukan konsultasi dengan para pakar dalam bidang masalah yang sedang berkembang itu. Upaya yang demikian, tentu saja berproses panjang dan juga akan banyak menghabiskan energi dan dana. Cara yang demikian, tidak akan efektif dalam menghadapi kemajuan IPTEK yang berkembang demikian pesat, yang hampir pada setiap sektor memunculkan masalah-masalah baru.

Bila di lihat perkembangan permasalahan yang dihadapi oleh ummat Islam dewasa ini yang demikian rumit dan kompleks, maka syarat-syarat ijtihad yang dikemukakan oleh al-Syaukani dan umumnya para ulama usul fikih, mungkin dapat ditempatkan

⁸⁸ Lihat “ Laporan ekonomi dan Bisnis,” majalah ummat, No. 3, Tahun III edisi 4 Agustus 1997-30 Rabiul Awal 1418 H, hh. 28-9.

sebagai syarat minimal bagi seseorang untuk dapat berijtihad secara mandiri.

Persyaratan-persyaratan ijtihad –sebagai telah dikemukakan diatas sangat penting untuk dipenuhi oleh seseorang yang akan menetapkan hukum, karena dalam ijtihad hukum itu menurut al-Syaukani –mujtahid menampilkan hukum Allah. Bagi al-Syaukani, mujtahid yang telah memenuhi persyaratan-persyaratan ijtihad telah mendapat semacam wewenang dari Allah untuk dapat menampilkan hukum –Nya ditengah-tengah masyarakat. Kendati demikian – Menurutnya – wewenang itu hanya diberikan kepada mujtahid yang berijtihad atas dasar al-Qur'an dan Sunnah, bukan dilakukan atas kehendak hawa nafsu.⁸⁹

Dari kajian diatas terlihat bahwa al-Syaukani, sebagaimana para pakar usul fikih yang lain, memandang bahwa yang dapat melakukan ijtihad ialah orang yang telah memiliki syarat-syarat untuk itu secara lengkap. Kendati demikian, seseorang ahli fikih yang belum memiliki syarat-syarat tersebut secara lengkap dapat juga melakukan ijtihad, tetapi ijtihadnya hanya terbatas dalam bidang tertentu, yang diketahuinya secara luas dan mendalam.

Namun demikian Para ahli ushul Fiqih sebagaimana yang dikatakan Muhammad Salam Madzkur dan dam Abdula Wahab Kalaf⁹⁰ membatasi Ijtihad pada hal-hal sebagai berikut:

⁸⁹ Lihat al-Syaukani, Irsyad , h . 264.

⁹⁰ Muhammad Salam Madzkur, *Manahij al Ijtihad Fil Islam* (Kuwait: Mathba'ah al Asyriyah, 1974) hlm. 344-346, Abdul Wahab Khalaf, *Mashadir at Tasyri' al Islami fi ma la nasha fih* (Kuwait: Dar al Qlama, 1972) hlm. 8-13

- a. Ijtihad tidak berlaku terhadap persoalan yang telah ada ketentuan hukumnya dalam nas yang qath'I ats tsubut wa dalalah, dan termasuk masalah-maslah yang ma'lum mina addin bid dharurah, seperti haramnya zina, haramnya mencuri, haramnya merampok, wajibnya shalat lima waktu, wajibnya zakat, dan wajibnya haji bagi yang mampu..
- b. Ijtihad tidak bisa dilakukan pada masalah yang sudah di ijmak kan oleh ulama atau para mujtahid terdahulu, seperti batalnya perkawinan muslimah dengan non muslim

3. Dasar Penetapan Fatwa

Dr H. M. Assrorun Niam Soleh, M.A. sekeretarsi komisi fatwa MUI Pusat menjelaskan dalam bukunya "Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia" bahwa fatwa MUI ditetapkan berdasarkan Al Qur'an, Hadis, Ijma' dan Qiyas, keempat hal ini adalah merupak sumber hukum al muttafaqun alaih yakni yang disepakati jumbuh ulama, sedangkan sumber lainnya seperti, istislah, istihsan sadz dzariah, al urf al istishab, qaulussahabah adalah sumber hukum yang diperselisihkan oleh para ulama ke sahihanya sebagai dalil hukum.

Dalil yang dijadikan dasar kebolehan istinbath hukum dengan berdasarkan empat hal di atas adalah pertama: firman Allah surah an Nisa ayat 59 sebagai berikut:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي
 الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ
 إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ
 تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya (Q.S. An Nisa ayat: 59)

Kedua: Hadis, yakni di antaranya hadis Muadz bin Jabal ketika di utus oleh Rasulullah SAW ke Yaman, hadis lebgkapnya sebagai berikut:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ:
 «كَيْفَ تَقْضِي» فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ: «فَإِن لَمْ يَكُنْ
 فِي كِتَابِ اللَّهِ» قَالَ: فَبَسَّنَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:

«فَإِن لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» قَالَ:
 «أَجْتَهِدُ رَأْيِي» قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ

Artinya: Sesungguhnya Rasulullah Saw mengutus Muaz ke Yaman. Maka Nabi bertanya kepadanya: "Bagaimana kamu akan memutuskan hukum apabila dibawa kepada kamu sesuatu permasalahan?" Muaz menjawab: "Saya akan memutuskan hukum berdasarkan kitab Allah" Nabi bertanya lagi: "Sekiranya kamu tidak mendapati didalam kitab Allah?" Jawab Muaz: "Saya akan memutuskan berdasarkan Sunnah." Tanya Nabi lagi: "Sekiranya kamu tidak menemui di dalam Sunnah?" Muaz menjawab, ' Saya akan berijtihad dengan pandanganku. Nabi pun bersabda: "Segala puji bagi Allah yang telah member taufiq kepada utusan Rasulullah." (H.R Ahmad, Abu Daud dan Tirmidzi)

Gus Niam (pangilan Asrorunniam) juga menjelaskan bahwa Al Quran , Hadis, Ijma, dianggap sebagai sumber hukum yang mandiri yakni tidak harus dibantu oleh pihak lain, sedangkan qiyas tidak bisa mandiri atau independent karena qiyas masih membutuhkan analog hukum yang terdapat di dalam al quran dan hadis.

Untuk lebih jelasnya dalam hal ini peneliti akan menjelaskan secara singkat apa itu Al Quran, Hadis, Ijma' dan qiyas.

a) Al Quran

Al-Qur'an adalah kalam (diktum) Allah Swt. yang diturunkan oleh-Nya dengan perantara malaikat Jibril ke dalam hati Rasulullah Muhammad bin Abdullah dengan *lafaz* (kata-kata) bahasa Arab dan dengan makna yang benar, agar menjadi *hujjah* Rasul Saw. dalam pengakuannya sebagai Rasulullah. Juga sebagai undang-undang yang dijadikan pedoman umat manusia dan sebagai amal ibadah bila dibacanya. Ia ditadwinkan diantara dua lembar mushaf yang dimulai dengan surat al-Fatihah dan ditutup dengan surat an-Nâs yang telah sampai kepada kita secara teratur, baik dengan bentuk tulisan atau lisan, dari generasi ke generasi lain, dengan tetap terpelihara dari perubahan dan penggantian. Hal ini telah dibenarkan oleh Allah Swt. dalam firman-Nya:

نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿١٠١﴾

"*Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al-Qur'an, dan sesungguhnya kami benar-benar memeliharanya.*"

Alasan (*evidence*) bahwa Al-Qur'an adalah *hujjah* atas umat manusia, dan hukum-hukumnya adalah undang-undang yang harus diikuti (ditaati) olehnya ialah: bahwa Al-Qur'an itu diturunkan dari sisi Allah Swt. Dengan jalan yang pasti, tidak terdapat keraguan mengenai kebenarannya. Sedangkan alasan bahwa ia adalah dari sisi Allah, berupa kemukzatanannya melemahkan umat manusia untuk mendatangkan semisalnya.

Kekuatan *hujjah* Al-Qur'an sebagai sumber dan dalil hukum *fiqh* terkandung dalam ayat Al-Qur'an yang menyuruh umat manusia mematuhi Allah. Hal ini disebutkan lebih dari 30 kali dalam Al-Qur'an. Perintah mematuhi Allah itu berarti perintah mengikuti apa-apa yang difirmankan-Nya dalam Al-Qur'an.⁹¹

b) Al Hadis

Hadîs menurut bahasa (*lugat*) mempunyai beberapa arti di antaranya: *jadid*, lawan *qadîm* = yang baru. Jamaknya: *hidus* (حدث), *hudasâ* (حدثاء), dan *hudus* (حدث), *qarib* (قريب) = yang dekat, yang belum lama terjadi seperti dalam perkataan *Hadîsul ahdi bi al-Islam* = orang yang baru memeluk agama Islam.. *Ĥabar* = warta, yakni: *ma yutahaddasû bihi wa yunqalu* = sesuatu yang dipercakapkan dan dipindahkan dari seseorang kepada seseorang, sama maknanya dengan *hiddisa*. Dari makna inilah diambil perkataan *Hadîs* Rasulullah.⁹²

Hadîs yang bermakna *ĥabar* ini *diištiqaqkan* dari *hadîs* yang bermakna *riwayat* atau *iĥbar*; mengabarkan. Apabila dikatakan *haddasânâ bi haddîsin*, maka maknanya *aĥbarana bihi hadîsun*; dia mengabarkan sesuatu kabar kepada kami.⁹³

⁹¹ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009), jilid. 1, h. 86.

⁹² Lihat Nurudin Itr, *Manhaj an Naqd fi Ulumul Hadîs*, (Damaskus: Dar al Fikr, 1996), cet. ke-3, h. 26, lihat juga Teungku Hasbi Ash Shiddieqy, *Ilmu Hadîs*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999) h. 1.

⁹³ Yakni : Isim bagi *Al Hadîs*, *Tahdîts*, memberitahukan, maka yang diberitahukan itu dinamakan "*Hadîs*".

Ringkasnya, lafaz *Hadīs* bukan sifat *mušabbahah*, walaupun dia sewazan karim. Jamaknya, *hudsan* atau *hidsan* dan dijamakkan juga terhadap *ahādīs*. Jamak inilah yang dipakai buat jamak *hadīs* yang bermakna khabar dari Rasulullah. *Hadīs-hadīs* dari Rasul dikatakan *Ahādīsul Rasul*, tak pernah dikatakan *hudsanul Rasul*, sebagaimana tidak pernah disebutkan “*Uhditsatul Rasul*.”

Dalam pada itu, sebagian ulama berkata bahwa lafaz *ahādīs* bukan jamak dari *hadīs* yang bermakna *habar*, tetapi merupakan isim jamak. Mufrad *ahādīs* yang sebenarnya, ialah *uhdusah*, yang bermakna sesuatu berita yang dibahas dan sampai dari seseorang ke seseorang.⁹⁴

Sedangkan menurut Az-Zamakhšari dalam *al-Kaššaf*, *ahādīs* adalah isim jamak bagi *hadīs* bukan jamaknya.” Sementara menurut Az-Zarkasy dalam *al-Bahrul Muḥîṭ*, lafaz *hadīs* bukan isim jamak, dia jamak taksir bagi *hadīs* yang tidak menurut *qiyās* seperti *abāṭil*. Isim jamak tak ada yang sewazan ini.

Allah pun memakai kata *hadīs* dengan arti kabar dalam firman-Nya:

فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صدقين (الطور: 34)

“Maka hendaklah mereka mendatangkan suatu kabar yang sepertinya jika mereka orang yang benar.” (Q.A. 34. S. 52 *Ath Thur*).⁹⁵

⁹⁴Teungku Hasbi As Shiddiqi, *ibid.*, h. 2

⁹⁵Kaitkan dengan: S. 66. *Al Fāḥim*, 3, S. 23; *Al Mu'minin*, 44; S. 12; Yusuf. 101

Sedangkan menurut istilah, Dr Nurudin Itr., salah seorang dosen tafsir dan *hadīs* pada Fakultas Šariah, Universitas Damaskus mengatakan dalam kitabnya *Manḥâjun Naqd Fî Ulûmil Hadīs* bahwa *Hadīs* secara istilah menurut ulama Islam:

ما اضيف الي النبي صلي الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير او

وصف خلقي او خلقي

Yaitu sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Saw. baik berupa ucapan, perbuatan, taqirir, sifat, dan perilakunya.⁹⁶

Dari definisi di atas, maka *hadīs mauqūf* (yaitu sesuatu yang disandarkan kepada sahabat) serta *hadīs Maqtû* (yaitu sesuatu yang disandarkan kepada *tabi'in*) tidak dapat dikatakan sebagai *hadīs*, hal ini merupakan pendapat al-Karmani dan at-Thibi.

Sedangkan jumhur ulama sendiri berpendapat bahwa *Mauqūf* dan *Maqtû* termasuk kategori *hadīs*. Oleh karena itu, Nurudin Itr. membuat definisi *hadīs* tersendiri, bahwa *hadīs* adalah:

ما اضيف الي النبي صلي الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير او

وصف خلقي او خلقي او اضيف الي الصحابي او التابعي

Yaitu sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Saw, baik berupa ucapan, perbuatan, taqirir, sifat, dan perilakunya atau yang disandarkan kepada sahabat atau *tabi'in*.⁹⁷

⁹⁶Nurudin Itr, *Op. Cit.*, h. 26

⁹⁷*Ibid.*, h. 27.

Dengan demikian, Nurudin Itr. mengambil pendapat jumbuh yang mengatakan bahwa *mauquf* dan *maqtu'* masuk dalam kategori *Hadis*.

Menurut ulama *Ushul Fiqh (Ushul iyin)*, yang dimaksud dengan *hadis* adalah apa yang disebut mereka dengan *Sunnah Qawliyah* yaitu:

اقوال الرسول صلى الله عليه وسلم مما يصلح ان يكون دليلا لحكم

شرعي

"Yaitu seluruh perkataan Rasul Saw. yang pantas untuk dijadikan dalil dalam penetapan hukum *šara*".⁹⁸

Hal tersebut karena sunnah dalam pandangan mereka, lebih umum daripada *hadis*. Pengertian mereka tentang sunnah adalah meliputi perkataan, perbuatan, dan *taqrir* Rasul Saw. yang dapat dijadikan dalil dalam merumuskan hukum *šara*.

Dari pandangan para ahli *Ushul Fiqh* tentang Sunnah di atas, terlihat bahwa ada persamaan antara pengertian sunnah menurut definisi mereka dengan *Hadis* dalam pengertian Ulama *Hadis*, kecuali ulama *Ushul Fiqh* menekankannya dari segi fungsinya sebagai dalil hukum *šara*.

Menurut pengamatan penulis, dalam kitab *Ushul Fiqh* tidak pernah ditemukan istilah *Hadis*, ulama *Ushul Fiqh* lebih banyak menggunakan istilah sunnah.⁹⁹ *Hadis* dari segi bentuknya terbagi

⁹⁸ Ajjaj al Khotib, *Ushul al Hadis Ulumuhu wa Mustaluhuhu*, (Beirut: Dar al Fikr, 1989), h. 27.

⁹⁹ Lihat Kitab-kitab Ushul Fiqh Al Amidi, *al Ihkam Fi Ushul Ahkam*, (Beirut: Dar al Fikr, 1996), Juz 1, h. 87. Ibnuul Hajib, *Mukhtasoral Muntaha*,

kepada tiga macam. *Pertama, Hadis qawliyah*, yaitu ucapan Nabi Saw. yang didengar oleh sahabat beliau dan disampaikan kepada orang lain. *Kedua, Hadis fi'liyah*, yaitu perbuatan yang dilakukan oleh Nabi Saw. yang dilihat atau diketahui oleh sahabat. *Ketiga, Hadis taqririyah*, yaitu perbuatan seorang sahabat yang dilakukan di hadapan atau sepengetahuan Nabi, tetapi tidak ditanggapi atau dicegah oleh Nabi.

Sedangkan dari segi periwayatannya *Hadis* terbagi menjadi tiga. *Pertama, Hadis mutawatir*, yaitu *Hadis* yang disampaikan secara berkesinambungan oleh orang banyak kepada orang banyak yang kuantitasnya untuk setiap sambungan mencapai jumlah tertentu yang tidak memungkinkan mereka bersepakat untuk berbohong. *Kedua, Hadis mašhur*, yaitu *Hadis* yang diterima dari Nabi oleh beberapa orang sahabat kemudian disampaikan kepada orang banyak yang untuk selanjutnya disampaikan pula kepada orang banyak yang jumlahnya mencapai ukuran batas *Hadis mutawatir*. *Ketiga, Hadis ahad*, yaitu *Hadis* yang disampaikan dan diterima dari Nabi secara perseorangan dan dilanjutkan periwayatannya sampai kepada perawi akhir secara perseorangan pula.¹⁰⁰

(Istanbul: Matbaah al alam, t.th.), juz 2 h. 22., Al Subki, *Jamil Jawami*, (Indonesia: Dar al Ihya, t.th.), juz. 2, h. 83., Ibnu Amirul Haj, *At taqrir Watahbir al Tahrir ibn al Hamam fi ilmi ushul al jami baina istilah al hanafiyah was syafiyah*, (Baulaq: Matbaah al amiriyah, 1316 H), juz. 2, h. 223., Allakanawi al Ansori, *Fawatihu Rohamut Syarh Musalamu atsubut fi Ushul Fiqh*, (Hamsh: Matbuah al Hams, 1222 H), Juz. 2, h. 97.

¹⁰⁰ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh*, *op. cit.*, h. 96.

Sedangkan dari segi diterima atau tidaknya, *Hadis* terbagi menjadi dua, yaitu *Hadis maqbul* atau *Hadis sahih* dan *Hadis mardud* atau *Hadis dho'if* atau *maudhu'*.

c) *Ijma'*

Ijma' menurut istilah ulama *ushul* (*Ushuliyin*):

الاجماع هو اتفاق جميع المجتهدين من الأمة الإسلامية في

عصر من العصور بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - على

حكم شرعي.¹⁰¹

Ijma' ialah kesepakatan semua *mujtahidin* di antara umat Islam pada suatu masa setelah kewafatan Rasulullah Saw., atas hukum *shari'ah* mengenai suatu kejadian/kasus.

Maka apabila terjadi suatu kejadian dan dihadapkan kepada semua *mujtahid* umat Islam pada waktu terjadinya, dan mereka sepakat atas suatu hukum mengenai hal itu, maka kesepakatan mereka itu disebut *ijma'*. Kemudian dianggaplah *ijma'* mereka atas suatu hukum mengenai hal itu sebagai dalil bahwa hukum itu adalah hukum *shari'ah* Islam mengenai suatu kejadian.

Definisi ini hanya ditetapkan setelah Rasulullah Saw wafat. karena ketika beliau masih hidup, beliau sendirilah sebagai tempat kembali hukum *shari'ah* Islam, sehingga tidak terdapat perselisihan mengenai hukum *shari'ah* Islam, dan tidak

¹⁰¹ Abdul Qodir Audah, *al Tasyri' al jina'i fil Islam*, juz. 1 h. 179

terjadi pula sebuah kesepakatan (*ittifaq*), karena kesepakatan itu tidak akan dapat terwujud kecuali dari beberapa orang.

Adapun syarat terbentuknya *ijma'* menurut *shara'* sebagaimana yang disebutkan Abdul Wahab Khalaf¹⁰² ada empat. *Pertama*: adanya sebilangan para *mujtahid* pada waktu terjadinya suatu peristiwa, karena kesepakatan itu tidak dapat dicapai kecuali dengan beberapa pendapat, yang masing-masing di antaranya sesuai dengan lainnya. Maka seandainya pada suatu waktu tidak terdapat adanya beberapa *mujtahid*, misalnya tidak didapati seorang *mujtahid* sama sekali, atau didapati satu orang *mujtahid* saja, maka tidaklah dapat terjadi *ijma'* pada waktu itu menurut *shara'*. Dari itulah, tidak ada *ijma'* pada masa Rasulullah Saw. karena pada waktu itu beliau sendirilah *mujtahid* itu.

Kedua, adanya kesepakatan semua *mujtahid* umat Islam atas suatu hukum *shara'* mengenai suatu peristiwa pada waktu terjadinya, tanpa memandang negeri mereka, kebangsaannya atau kelompoknya. Maka seandainya terjadi kesepakatan atas suatu hukum *shari'ah* mengenai suatu peristiwa oleh para *mujtahid* negeri Mekkah dan Madinah saja, atau *mujtahid* Irak saja, atau *mujtahid* Hijaz saja, atau *mujtahid* keluarga nabi, atau *mujtahid* Ahlus Sunnah saja, bukan *mujtahid* Shiah, maka dengan kesepakatan secara khusus ini tidaklah terjadi *Ijma'* menurut *shara'*, karena *Ijma'* itu tidak bisa terjadi kecuali dengan kesepakatan secara

¹⁰² Abdul Wahab Khalaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam (Ilmu Ushul Fiqh)*, terjemahan oleh Noer Iskanadar al Barsany dan Tolchah Mansoer, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), cet. ke-7, h. 62-63.

umum dari semua *mujtahid* pada masa suatu kejadian. Dan tidak termasuk di dalamnya, mereka yang bukan kelompok *mujtahid*.

Ketiga, adanya kesepakatan mereka itu dengan menampilkan pendapat masing-masing mereka secara jelas mengenai suatu kejadian, baik menampilkan itu berbentuk ucapan (*qaulli*), misalnya dengan memberikan fatwa mengenai suatu kejadian, atau banyak perbuatan (*fi'li*), misalnya suatu keputusan mengenai suatu hal atau kejadian. Atau penampilan pendapat menjatuhkan itu secara menyendiri, dan ketika telah dikumpulkan beberapa pendapat tampak jelas kesepakatannya, atau mereka tampilkan pendapat itu secara kolektif, misalnya para *mujtahid* itu berkumpul pada masa terjadinya suatu kejadian, dan dihadapkan kejadian itu kepada mereka, dan setelah terjadi pertukaran pendapat (dalam suatu percaturan), maka mereka semua sepakat atas suatu hukum mengenai kejadian itu.

Kemempat, dapat direalisasikan kesepakatan dari semua *mujtahid* atas suatu hukum. Seandainya pada sebagian besar mereka telah terjadi kesepakatan, maka tidaklah terjadi *ijma'* atas dasar kesepakatan sebagian besar, ketika jumlah penentang itu sedikit dan jumlah yang muafakat itu banyak, karena selama masih terdapat pertentangan, berarti masih terdapat pula kemungkinan benar bagi suatu pihak dan kemungkinan salah (keliru) bagi pihak lainnya. Jadi kesepakatan mayoritas itu tidak menjadi *hujjah sar'iyah* secara pasti, apalagi dikukuhkan.¹⁰³

¹⁰³ *Ibid.*

Apabila telah dapat direalisasikan sendiri *ijma'* yang empat tersebut, misalnya dengan diadakan perhitungan pada suatu masa di antara masa-masa setelah kewafatan Rasulullah Saw. terhadap semua *mujtahid* ummat Islam menurut perbedaan negerinya, kebangsaannya, dan kelompoknya, kemudian dihadapkan kepada mereka suatu kejadian untuk diketahui hukum *sar'iyah*-nya, dan masing-masing *mujtahid* di antara mereka menampilkan pendapatnya sebagai penjelasan mengenai hukumnya dengan bentuk ucapan atau perbuatan, baik secara kolektif atau individual, kemudian mereka semua sepakat atas satu hukum mengenai kejadian itu, maka hukum yang telah disepakati itu menjadi undang-undang *sara'* yang harus diikuti dan tidak boleh ditentang. Dan bagi *mujtahid* berikutnya (pada masa berikutnya), tidak boleh menjadikan kejadian itu sebagai objek *ijtihad*, karena hukum yang telah ditetapkan mengenai suatu kejadian dengan *ijma'* adalah hukum *sar'i* secara pasti, tidak ada jalan untuk menentang atau menghapusnya.

d) Qiyas

Qiyās menurut bahasa Arab berarti menyamakan, membandingkan atau mengukur, seperti menyamakan si A dengan si B, karena kedua orang itu mempunyai tinggi yang sama, bentuk tubuh yang sama, wajah yang sama, dan sebagainya. *Qiyās* juga berarti mengukur, seperti mengukur tanah dengan meter atau alat pengukur yang lain. Demikian pula membandingkan sesuatu dengan yang lain dengan mencari persamaan-persamaannya.

Dengan demikian, *qiyās* diartikan mengukurkan sesuatu atas yang lain agar diketahui persamaan antara keduanya.¹⁰⁴

Sedangkan secara istilah, Saifuddin Al-Amidi mendefinisikan bahwa *qiyās* adalah:

عبارة عن الاستواء بين الفرع والاصل في العلة المستنبطة من حكم الاصل

"Mempersamakan illat yang ada pada furu' dengan illat yang ada pada asal yang diistinbatkan dari hukum asal."¹⁰⁵

Sedangkan Sadr al-Šariah, salah seorang tokoh Hanafiyah¹⁰⁶ dalam kitabnya *Šarah at talwih al taudih li matn at Tanqih fi Ushul fiqh* mendefinisikan *qiyās*:

تعدية الحكم من الاصل الي الفرع لعلة متحدة لا تدر ك بمجرد اللغة

"Memberlakukan hukum asal (pokok) kepada hukum far'u (cabang) disebabkan kesatuan illat yang tidak dapat dicapai melalui pendekatan bahasa saja."

¹⁰⁴ Lihat Ibnu Mandzur, *Lisamul Arab*, (Beirut: Dar al Fikr, 1972), *Bab Sin*, Juz. 6, h. 354. Dalam Kitab-kitab *Ushul Fiqh*, *Qiyas* menurut bahasa hampir sama mengartikannya yaitu mengukur sesuatu dengan yang lain (lihat Nasrun Harun, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Logos, 1996), cet. 1, h. 62.

¹⁰⁵ Saif al din Al Amidi, *Al Ihkam Fi Ushul al Ahkam*, (Beirut: Dar al Fikr, 1996), Jilid 3, h. 2.

¹⁰⁶ Nama lengkapnya adalah Ubaidillah ibn Masud al Bukhari Sadr Syariah (w 747 H) dikutip dari Nasrun Harun, *Ibid.*, h. 14.

Sedangkan Imam al-Ghazali, salah seorang tokoh Usuli mazhab Šafii mendefinisikan *qiyās*:

حمل غير معلوم علي معلوم في اثبات الحكم لهما في نفيه عنهما
بامر جامع بينهما من حكم او صفة

"Membawa (hukum) yang (belum) diketahui kepada (hukum) yang keduanya, karena adanya sesuatu yang menyatukan keduanya, baik hukum maupun sifat."¹⁰⁷

Sedangkan Wahbah al-Zuhaili, ulama kontemporer dan juga Guru Besar *Fiqh* dan *Ushul Fiqh* Universitas Damaskus Šria mendefinisikan *qiyās* sebagai berikut:

الحاق امر غير منصوص علي حكمه الشرعي بامر منصوص علي حكمه، لا اشتراكهما في علة الحكم

"Menyatukan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nash dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh nash disebabkan kesatuan illat hukum antara keduanya."¹⁰⁸

Dari beberapa definisi yang dikemukakan para ahli *ushul fiqh* tersebut, maka dapat dijelaskan bahwa *qiyās* menurut para ulama *ushul fiqh* ialah menetapkan hukum suatu kejadian atau peristiwa yang tidak ada dasar *nash*-nya dengan cara

¹⁰⁷ Abi Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al Ghazali, *Al Mustashfa Fi ilmil Ushul*, (Beirut: Dar al Kutub Al ilmiyah, 1996), h. 280.

¹⁰⁸ Wahbah Zuahili, *Ushul Fiqh Al Islami*, (Beirut: Dar al Fikr, 1986), cet. ke-1, Juz. 1, h. 602.

membandingkannya kepada suatu kejadian atau peristiwa yang lain yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan *nash* karena ada persamaan 'illat antara kedua kejadian atau peristiwa itu.

Jika telah terjadi suatu kejadian atau peristiwa yang perlu ditetapkan hukumnya, tetapi tidak ada *nash* yang dapat dijadikan dasar untuk menetapkannya. Maka, untuk menetapkan hukumnya dapat ditempuh dengan cara *qiyâs*, yaitu dengan mencari peristiwa yang lain yang telah ditetapkan hukumnya berdasar *nash*, serta antara kedua kejadian atau peristiwa itu ada persamaan 'illat. Jadi suatu *qiyâs* hanya dapat dilakukan apabila telah diyakini bahwa benar-benar tidak ada satupun *nash* yang dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum suatu peristiwa atau kejadian. Karena itu tugas pertama yang harus dilakukan oleh seorang yang akan melakukan *qiyâs*, ialah mencari: apakah ada *nash* yang dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum dari peristiwa atau kejadian. Jika telah diyakini benar tidak ada *nash* yang dimaksud, maka barulah dilakukan *qiyâs*.

Sebagai sebuah contoh, mengkonsumsi narkotika adalah suatu perbuatan yang perlu diterapkan hukumnya, sedang tidak ada satu *nash* pun yang dapat dijadikan sebagai dasar hukumnya. Untuk menetapkan hukumnya dapat ditempuh cara *qiyâs* dengan mencari perbuatan yang lain yang telah ditetapkan hukumnya berdasar *nash*, yaitu perbuatan minum *hamr*, yang diharamkan berdasarkan firman Allah SWT:

انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه (المائدة: 90)

"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (minum) *hamr*; berjudi, menyembah patung dan mengundi nasib dengan anak panah tidak lain hanyalah suatu yang kotor, termasuk perbuatan *šaitan*, karena itu hendaklah kamu jauhi agar kamu mendapat keberuntungan." (QS.5, al-Mâidah: 90)

Antara minum narkotik dan minum *hamr* ada persamaan, illatnya, yaitu sama-sama berakibat memabukkan para peminumnya, sehingga dapat merusak akal. Berdasarkan persamaan 'illat itu ditetapkanlah hukum meminum narkotika itu haram, sebagaimana haramnya meminum *hamr*.¹⁰⁹

4. Prosedur Penetapan Fatwa

Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat dalam menetapkan sebuah fatwa memiliki prosedur dalam penetapan fatwa, hal itu berdasarakan Pedoman Penetapan fatwa yang ditetapkan berdasarakan SK Dewan Penetapan Fatwa MUI Nomor: U-596/MUI/X/1997 tanggal 2 Oktober 1997¹¹⁰

adapun pedoman penetapan fatwa MUI pusat adalah sebagai berikut:

Pertama: Setiap keputusan fatwaharus mempunyai dasar di dalam Al Quran dan hadis yang *mu'tabar*, serta tidak bertentangan dengan kemaslahatan umat.

¹⁰⁹ Abdul Wahab Khalaf, *Ibid.*, h. 74, lihat juga Wahbah Zuhaili, *Ibid.*, Juz 1, h. 604, lihat juga Abdul Karim Zaidan, *Ibid.*, h. 196-197.

¹¹⁰ Lihat Asororuniam Op.Cit hlm. 124

Kedua: Jika fatwa yang akan ditetapkan hukumnya tidak terdapat di dalam al Quran maupun hadis, maka fatwa tersebut hendaknya tidak bertentangan dengan ijma', qiyas al mu'tabar, dan dalil-dalil hukum yang lain seperti istihsan, masalah mursalah, dan sadd adz dzariah

Ketiga: sebelum fatwa diputuskan, dilakukan penelusuran data dengan merujuk pada pendapat-pendapat para imam mazhab terdahulu, baik yang berhubungan dengan dalil-dalil hukum maupun yang berhubungan dengan dalil yang dipergunakan oleh pihak yang berbeda pendapat dengannya

Keempat: Fatwa-fatwa NUI selalu mempertimbangkan pandangan tenaga ahli dalam bidang masalah yang akan diambil keputusan fatwanya.

Sedangkan secara metodologis,¹¹¹ dalam menetapkan fatwa MUI pusat melakukan tahapan-tahapan sebagai berikut:

Pertama: sebelum fatwa ditetapkan akan ditinjau terlebih dahulu pendapat para imam mazhab tentang masalah yang akan difatwakan tersebut, secara seksama berikut dalil-dalilnya.

Kedua: untuk masalah-masalah yang telah jelas hukumnya (الاحكام القطعية), maka disampaikan sebagaimana adanya.

Ketiga: terkait dengan masalah-masalah yang diperselisihkan (khilafiyah) di kalangan madzhab, maka akan ditempuh dalam dua acara:

¹¹¹ Lihat Pedoman dan Prosedur Penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia (Jakarta Sekretaris MUI, 2001)

- 1) Menemukan titik temu di antara pendapat pelbagai madzhab melalui metode *al jam'u wa at taufiq* (menggabungkan dan menyesuaikan persamaan) dan
- 2) Jika upaya *al jam'u wa at taufiq* tidak berhasil dilakukan maka, penetapan fatwa berdasarkan tarjih (memilih pendapat yang argumentasinya paling kuat di antara argumentasi-argumentasi yang ada) melalui metode perbandingan madzhab menggunakan kaidah-kaidah ushul fiqh perbandingan.

Keempat: terkait dengan dengan masalah-masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di kalangan mazhab, maka penetapan fatwa MUI didasarkan pada hasil ijtihad kolektif melalui metode *bayani, ta'lili (qiyasi, istihsani, ilhaqi) istishlahi, dan Sadd adz dzari'ah.*

Kelima: Penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum dan maqashid syariah

D. Komisi Fatwa dan Produk-Produknya

Komisi Fatwa adalah Selain itu terdapat satu komisi yang peranannya cukup penting di lembaga MUI yaitu Komisi Fatwa. Komisi ini bertugas untuk menelaah, membahas, dan merumuskan masalah-masalah keagamaan.¹¹²

Kelembagaan komisi fatwa MUI berdiri bersamaan dengan MUI yaitu pada taun 1975. Sampai saat ini kepemimpinan Komisi

¹¹² Lihat Peraturan Rumah Tangga MUI, pasal 5 ayat (1) sampai dengan (1).

Fatwa MUUI telah berganti sebanyak empat kali. Petama dipimpin oleh K.H. A. Syukri Ghazali (1975-1981), sosok figure ulama dari Nahdlatul Ulama yang cukup berwibawa dan disegani, yang dikenal sebagai ahli fikih, khususnya madzhab Syafi'i.

Kedua, dipimpin oleh K.H. Ibrahim Hosen (salah satu pencetus berdirinya MUI) seorang ulama intelektual yang memperoleh gelar professor. Ia terkenal sebagai tokoh yang berhaluan liberal dan seorang alim yang akomodatif. Ia lahir di Bengkulu pada tahun 1917, memulai pendidikannya di Jawa Barat di sebuah pesantren.

Kemudian melanjutkan ke Universitas Al Azhar Kairo Mesir, Fakultas Syari'ah yang diselesaikan pada tahun 1960. Setelah itu bekerja di Departemen Agama RI. Saat MUI berdiri pada tahun 1975 ia dipercaya menjadi salah satu anggota Komisi Fatwa MUI.

Setelah K.H. A. Syukri Ghazali dipercaya sebagai Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia, ia diminta untuk menggantikan posisinya sebagai Ketua Komisi Fatwa MUI tahun 1981. Jabatan tersebut ia emban sampai dengan akhir hayatnya di tahun 2000.

Ketiga, kepemimpinan K.H Ma'ruf Amin (2000-2007). Ia lahir di Tangerang, 11 Maret 1943. Pendidikan dasarnya diselesaikan di kampung halamannya, Sekolah Rakyat, dan Madrasah Ibtidaiyah (1955). Setelah itu, beliau nyantri di Pesantren Tebu Ireng di Jombang Jawa Timur (1961), serta belajar di beberapa pesantren di daerah Banten (1961-1963). Sempat mengenyam pendidikan formal di Fakultas Ushuluddin Universitas Ibnu Khaldun (1967).

Pimpinan Komisi Fatwa MUI yang keempat adalah DR. K.H. Anwar Ibrahim (2007-2010). Ia adalah alumni Universitas Al

Azhar Kairo Mesir. Di samping sebagai Ketua Komisi Fatwa MUI, juga aktif memberikan kuliah di Institut Ilmu al Qur'an Jakarta serta sebagai Katib Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (2004-2009).

Kepemimpinan Komisi Fatwa MUI kelima diemban oleh Prof. Dr. H. Hasanudin AF, MA (2010-2015). Dilahirkan di Majalengka pada tahun 1945. Memperoleh gelar sarjana syariah di IAIN Jakarta (saat ini menjadi UIN Syarif Hidayatullah) tahun 1974, S2 (MA) dan S3 (DR) di Universitas yang sama, masing-masing di tempuh di tahun 1989 dan 1994.¹¹³ Pada munas MUI IX tahun 2015 Prof Dr. Hasanudin Abdul Fatah, M.A. ditetapkan kembali menjadi ketua komisi Fatwa MUI masa khidmat 2015-2020.

Pengurus dan Anggota komisi Fatwa

Adapun Kepengurusan dan Anggota Komii Fatwa Perode 2015-2020 adalah sebagai berikut:

Ketua	: Prof. Dr. H. Hasanuddin AF., M.A.
Wakil Ketua	: Dr. K.H. A. Malik Madany, M.A.
Wakil Ketua	: Prof. Dr. H. Fathurrahman Djamil, M.A.
Wakil Ketua	: Prof. Dr. H. M. Amin Suma, S.H., M.A., M.M.
Wakil Ketua	: Dr. H. Maulana Hasanudin, M.Ag
Wakil Ketua	: Dr. H. Suhairi Ilyas, M.A.
Wakil Ketua	: K.H. Syarifuddin Abdul Ghani, M.A.

Sekretaris : Dr. H. M. Asrorun Ni'am Sholeh, M.A.

¹¹³ Lihat Bahrul Ulum Op. Cit hlm.110-113

Wakil Sekretaris : Prof. Dr. H. Jaih Mubarok
Wakil Sekretaris : Drs. H. Muhammad Faiz, M.A.
Wakil Sekretaris : Dr. H. M. Ma'rifat Iman KH, M.A.
Wakil Sekretaris : Dr. H. Abdurrahman Dahlan, M.A.
Wakil Sekretaris : K.H. Arwani Faishol
Wakil Sekretaris : Miftahul Huda, Lc, M.A.

Anggota :

1. H.M. Anwar Ibrahim
2. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A.
3. Drs. H.M. Nahar Nahrawi, S.H., M.M.
4. K.H. Ahsin Sakho Muhammad
5. K.H. Ahmad Ghazalie Masroerie
6. Dr. H. Sutarmadi
7. K.H. A. Munif Suratmaputra, M.A.
8. Hj. Mursyidah Thahir, M.A.
9. H. Imam Ad-Daruquthni, M.A.
10. H. Aminudin Yakub, M.A.
11. H. Zafrullah Salim, M.Hum
12. K.H. Saifuddin Amsir, M.A.
13. K.H. Moh. Hamdan Rasyid
14. H. Sulhan, M.A.
15. H. Musthofa 'Aqiel
16. Hj. Isnawati Rais, M.A.
17. Hj. Faizah Ali Syibromalisi, M.A.
18. Dr. Hj. Uswatun Hasanah
19. Dr. H. A. Satori Ismail, M.A.

20. H. Sirril Wafa, M.A.
21. H. Shihabuddin Ramly, Lc
22. H. Setiawan Budi Utomo, Lc
23. K.H. Abdul Halim Sholeh, M.Sc
24. H. Fuad Thohari
25. H. Juned
26. H. M. Amin Noer
27. K.H. Abdul Ghofur Maimoen, M.A.
28. Hj. Badriyah Fayumi, Lc, M.A.
29. Marhamah Saleh, Lc, M.A.
30. H.M. Nurul Irfan, M.Ag
31. H. Sopa, M.A.
32. H. Ahmad Zain An-Najah
33. H. Zulfa Mustofa
34. H. Atiyatul Ulya, M.Ag
35. K.H. Kholilurrahman, S.H., M.Si
36. H. Umar Al Haddad, M.Ag
37. Dr. H. Abdul Wahab Abd Muhaimin, M.A.
38. Satibi Darwis, Lc
39. Sarmidi Husna, M.A.
40. Dr. Syibli Sarjaya
41. Asep Saifudin Jahar, Ph.D
42. H. Muchlis Hanafi
43. Abdul Muiz Ali
44. Najmi Yakin, M.H.
45. Abdul Hamid Usman, Lc, M.A.
46. dr. H. Endi Astiwara

47. Husen Zainal Muttaqin, Lc, M.Pd.I
 48. Yunan Askaruzzaman Ahmad, Lc, M.A.

Produk-Produk Komisi fatwa

1. Fatwa Vaksin

FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor : 33 Tahun 2018 Tentang PENGGUNAAN VAKSIN MR (MEASLES RUBELLA) PRODUK DARI SII (SERUM INTITUTE OF INDIA) UNTUK IMUNISASI

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) setelah:

Menimbang :

- a. bahwa saat ini ditemukan banyak kasus Campak dan Rubella di Indonesia yang bisa menyebabkan cacat permanen dan kematian. khususnya pada anak sehingga butuh ikhtiar dan upaya efektif untuk pencegahannya, salah satunya melalui imunisasi;
- b. bahwa untuk melindungi anak dan masyarakat Indonesia dari bahaya penyakit Campak dan Rubella, Pemerintah menjalankan program imunisasi MR. Terkait dengan itu, Menteri Kesehatan RI mengajukan permohonan fatwa kepada MUI tentang status hukum pelaksanaan imunisasi MR tersebut untuk dijadikan sebagai panduan pelaksanaannya dari aspek keagamaan;
- c. bahwa atas dasar pertimbangan di atas, maka dipandang perlu menetapkan fatwa tentang penggunaan Vaksin MR

Produksi SII untuk Imunisasi agar digunakan sebagai pedoman.

Mengingat : 1. Al-Quran al-Karim

- a. Firman Allah SWT yang menjelaskan larangan menjatuhkan diri dalam kebinasaan, antara lain:

وَإِنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾

Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan... QS Al-Baqarah [2]: 195

- b. Firman Allah SWT yang memperingatkan agar tidak meninggalkan generasi yang lemah, antara lain:

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا

عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٩﴾

Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar. (QS. Al-Nisa: 9)

- c. Firman Allah SWT yang memerintahkan konsumsi yang halal dan thayyib, antara lain:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا طَيِّبًا وَلَا

تَتَّبِعُوا خُطْوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿١٦٨﴾

Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkahlangkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu. (QS. Al-Baqarah: 168).

d. Firman Allah SWT yang menjelaskan bahwa dalam kondisi kedaruratan syar'i dibolehkan mengonsumsi yang haram, antara lain:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ

لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ

عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٢﴾

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. Al-Baqarah [2]:173)

...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ

....

... Dan sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkanNya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya... (QS. Al-An'am : 119)

2. Hadis-hadis Nabi SAW, antara lain:

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم

قال: ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء (رواه البخاري)

"Dari Abu Hurairah RA, dari Nabi SAW: Sesungguhnya Allah tidak menurunkan suatu penyakit kecuali menurunkan (pula) obatnya". (HR. al-Bukhari)

وعن أسامة بن شريك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال: تَدَاوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً غَيْرَ

دَاءٍ وَاحِدٍ: الْهَرَمُ (رواه أبو داود و الترمذی و النسائی وابن

ماجه)

"Berobatlah, karena Allah tidak menjadikan penyakit kecuali menjadikan pula obatnya, kecuali satu penyakit yaitu pikun (tua)". (HR. Abu Dawud, Tirmidzi, Nasa'i dan Ibnu Majah)

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ

وَالدَّوَاءَ وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوَوْا وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ" (رواه أبو داود)

“Dari Abu Darda’, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: Sesungguhnya Allah telah menurunkan penyakit dan obat bagi setiap penyakit, maka berobatlah dan janganlah berobat dengan yang haram”. (HR. Abu Dawud)

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَدِمَ أَنَسٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُزَيْنَةَ فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِلْقَاحِ وَأَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَبْأَنْحَا (رواد البخاري)

“Dari Sahabat Anas bin Malik RA: Sekelompok orang ‘Ukl atau Urainah datang ke kota Madinah dan tidak cocok dengan udaranya (sehingga mereka jatuh sakit), maka Nabi SAW memerintahkan agar mereka mencari unta perah dan (agar mereka) meminum air kencing dan susu unta tersebut”. (HR. al-Bukhari)

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (رواد أحمد ومالك وابن ماجه)

Dari Ibnu Abbas RA, ia berkata: “Rasulullah SAW bersabda: Tidak boleh membahayakan orang lain (secara sepihak) dan tidak boleh (pula) membalas bahaya (yang ditimbulkan oleh orang lain) dengan bahaya (yang merugikannya).” (HR. Ahmad, Malik, dan Ibn Majah)

عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ بْنَ سَعْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ يُحَدِّثُ سَعْدًا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونَ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا (رواد البخاري)

Dari Habib bin Abi Tsabit ia berkata: Saya mendengar Ibrahim bin Sa'd berkata: Saya mendengar Usamah bin Zaid berbincang dengan Sa'd tentang apa yang didengar dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda: "Bila kalian mendengar ada wabah penyakit di suatu daerah maka jangan masuk ke daerah wabah tersebut. Dan bila wabah tersebut telah terjadi di suatu daerah sedang kalian berada di situ, maka jangan keluar dari daerah tersebut". (HR. al-Bukhari).

قَالَ أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُورِدُوا الْمُمْرَضَ عَلَى الْمُصِحِّ ... (رواد البخاري).

Abu Salamah bin 'Abd al-Rahman berkata: Aku mendengar Abu Hurairah (yang meriwayatkan) dari Nabi SAW (bahwa beliau bersabda): “Janganlah kalian mendatangkan orang yang sakit kepada orang yang sehat” ... (HR. al-Bukhari).

عَنْ أَبِي خُرَّامَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ رُفِي نَسْتَرْفِيهَا وَدَوَاءٌ نَتَدَاوَى بِهِ وَتُقَادَةُ نَتَقِيهَا هَلْ تَرُدُّ مِنْ قَدْرِ اللَّهِ شَيْئًا. قَالَ: هِيَ مِنْ قَدْرِ اللَّهِ. قَالَ أَبُو عِيْسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ (رواد الترمذی).

Dari Abu Khuzamah, dari ayahnya (diriwayatkan bahwa) ia berkata: Aku bertanya kepada Rasulullah saw, katakau:

Wahai Rasulullah, apa pendapatmu tentang rukiah yang kami gunakan sebagai obat, dan obat-obatan yang kami gunakan sebagai penyembuh penyakit dan penangkal yang kami gunakan sebagai pemelihara badan, apakah berarti kami menolak taqdir Allah?, (Nabi) berkata: hal itu adalah taqdir Allah” (HR. al-Tirmidzi).

3. Kaidah-Kaidah fiqh:

الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِوَسَائِلِهِ

“Perintah terhadap sesuatu juga berarti perintah untuk melaksanakan sarananya”

الدَّفْعُ أَوْلَى مِنَ الرَّفْعِ

“Mencegah lebih utama dari pada menghilangkan”

الضَّرْرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ

“Dharar (bahaya) harus dicegah sedapat mungkin.”

الضرر يزال

“Dharar (bahaya) harus dihilangkan.”

يُتَحَمَّلُ الضَّرْرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرْرِ الْعَامِّ

“Memikul/menanggung kemadharatan yang tertentu demi mencegah (timbulnya) kemadharatan yang merata”

الضرورة تبيح المحظورات

“Darurat membolehkan hal-hal yang dilarang.”

“Sesuatu yang dibolehkan karena darurat dibatasi sesuai kadar (kebutuhan)-nya.”

Fatwa tentang Penggunaan Vaksin MR Produk dari SII untuk Imunisasi 5

Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia

“Sesuatu yang diharamkan karena dzatnya maka dibolehkan karena adanya darurat, dan sesuatu yang diharamkan karena aspek di luar dzatnya (lighairihi) maka dibolehkan karena adanya hajat.

Memperhatikan :

1. Pendapat Imam Al-‘Izz ibn ‘Abd Al-Salam dalam Kitab Qawa’id AlAhkam yang menjelaskan kebolehan berobat dengan menggunakan barang najis jika tidak ditemukan yang suci:

جَازَ التَّدَاوِي بِالنَّجَاسَاتِ إِذَا لَمْ يَجِدْ طَاهِرًا مَقَامَهَا ، لِأَنَّ مَصْلَحَةَ الْعَافِيَةِ وَالسَّلَامَةَ أَكْمَلُ مِنْ مَصْلَحَةِ اجْتِنَابِ النَّجَاسَةِ

“Boleh berobat dengan benda-benda najis jika belum menemukan benda suci yang dapat menggantikannya, karena mashlahat kesehatan dan keselamatan lebih diutamakan daripada mashlahat menjauhi benda najis”.

2. Pendapat Imam al-Nawawi dalam Kitab Al-Majmu' juz 9 halaman 55) yang menjelaskan kebolehan berobat dengan yang najis dengan syarat tertentu :

قَالَ أَصْحَابُنَا : وَإِنَّمَا يَجُوزُ التَّدَاوِي بِالنَّجَاسَةِ إِذَا لَمْ يَجِدْ طَاهِرًا مَقَامَهَا، فَإِن وَجَدَهُ حُرِّمَتِ النَّجَاسَاتُ بِإِلَّا خِلَافٍ ، وَعَلَيْهِ يَحْمَلُ حَدِيثُ : "إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيَمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ" ، فَهُوَ حَرَامٌ عِنْدَ وُجُودِ غَيْرِهِ، وَلَيْسَ حَرَامًا إِذَا لَمْ يَجِدْ غَيْرَهُ. قَالَ أَصْحَابُنَا : وَإِنَّمَا يَجُوزُ إِذَا كَانَ الْمُتَدَاوِي غَارِفًا بِالطَّبِّ، يُعْرَفُ أَنَّهُ لَا يَقُومُ غَيْرَ هَذَا مَقَامَهُ، أَوْ أَخْبَرَ بِذَلِكَ طَبِيبٌ مُسْلِمٌ .

“Sahabat-sahabat kami (Pengikut Madzhab Syafi’i) berpendapat : Sesungguhnya berobat dengan menggunakan benda najis dibolehkan apabila belum menemukan benda suci yang dapat menggantikannya. Apabila telah didapatkan – obat dengan benda yang suci – maka haram hukumnya berobat dengan benda-benda najis, tanpa ada perselisihan pendapat. Inilah maksud dari hadist “ Sesungguhnya Allah tidak menjadikan kesehatan kalian pada sesuatu yang diharamkan atas kalian “, maka berobat dengan benda najis menjadi haram apabila ada obat alternatif yang tidak mengandung najis dan tidak haram apabila belum menemukan selain benda najis tersebut. Sahabat-sahabat kami (Pengikut Madzhab Syafi’i) berpendapat : Dibolehkannya berobat dengan benda najis apabila orang yang berobat tersebut mengetahui aspek kedokteran dan diketahui bahwa belum ada obat kecuali dengan benda najis

itu, atau apabila dokter muslim (kompeten dan kredibel, pen) merekomendasikan obat – dengan

3. Pendapat Imam Muhammad al-Khathib al-Syarbaini dalam kitab Mughni al-Muhtaj yang menjelaskan kebolehan menggunakan benda najis atau yang diharamkan untuk obat ketika belum ada benda suci yang dapat menggantikannya:

وَالتَّدَاوِي بِالنَّجِسِ جَائِزٌ عِنْدَ فَقْدِ الطَّاهِرِ الَّذِي يَقُومُ مَقَامَهُ.

“Berobat dengan benda najis adalah boleh ketika belum ada benda suci yang dapat menggantikannya” (Muhammad al-Khathib al-Syarbaini, Mughni al-Muhtaj, [Bairut: Dar al-Fikr, t.th.], juz I, h. 79).

4. Pendapat Imam Syihabuddin al-Ramli dalam Kitab Nihayatul Muhtaj juz I halaman 243 berpendapat tentang hadis Rasulullah saw yang menjelaskan adanya perintah minum kencing unta, sebagai berikut:

... وَأَمَّا (أَمْرُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعُرْيَيْنِ بِشُرْبِ آبِ الْإِبِلِ) فَكَانَ

لِلتَّدَاوِي ، وَهُوَ جَائِزٌ بِصِرْفِ النَّجَاسَةِ غَيْرِ الْخَمْرِ

... Adapun perintah Nabi SAW kepada suku ‘Uraniy untuk meminum air kencing unta.. itu untuk kepentingan berobat, maka ini dibolehkan sekalipun ia najis, kecuali khamr”

5. Pendapat Imam al-Nawawi dalam kitab Raudlatu al-Thalibin, juz 2 halaman 65 menyatakan tentang larangan pemanfaatan babi baik dalam kondisi hidup maupun setelah mati serta kebolehnya dalam kondisi darurat :

لِلشَّافِعِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - تَعَالَى نُصُوصٌ مُخْتَلِفَةٌ فِي جَوَازِ اسْتِعْمَالِ الْأَعْيَانِ النَّجِسَةِ. فَقِيلَ فِي أَنْوَاعِ اسْتِعْمَالِهَا كُلِّهَا قَوْلَانِ. وَالْمَذْهَبُ: التَّفْصِيلُ، فَلَا يَجُوزُ فِي الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ إِلَّا لِلضَّرُورَةِ، وَيَجُوزُ فِي غَيْرِهِمَا إِنْ كَانَتْ نَجَاسَةٌ مُخَفَّفَةً، فَإِنْ كَانَتْ مُعَلِّظَةً - وَهِيَ نَجَاسَةُ الْكَلْبِ وَالْحَنْزِيرِ - فَلَا. وَهَذَا الطَّرِيقُ قَالَ أَبُو بَكْرٍ الْفَارِسِيُّ، وَالْقَفَّالُ وَأَصْحَابُهُ. فَلَا يَجُوزُ لُبْسُ جِلْدِ الْكَلْبِ وَالْحَنْزِيرِ فِي حَالِ الْإِخْتِيَارِ، لِأَنَّ الْحَنْزِيرَ لَا يَجُوزُ الْإِنْتِفَاعُ بِهِ فِي حَيَاتِهِ بِحَالٍ، وَكَذَا الْكَلْبُ، إِلَّا فِي أَعْرَاضٍ مُخْصُوصَةٍ، فَبَعْدَ مَوْتِهِمَا أَوْلَى. وَيَجُوزُ الْإِنْتِفَاعُ بِالنِّيَابِ النَّجِسَةِ وَلُبْسُهَا فِي غَيْرِ الصَّلَاةِ وَنَحْوِهَا، فَإِنْ فَاجَأَتْهُ حَرْبٌ، أَوْ خَافَ عَلَى نَفْسِهِ لِحَرْبٍ، أَوْ بَرْدٍ، وَلَمْ يَجِدْ غَيْرَ جِلْدِ الْكَلْبِ وَالْحَنْزِيرِ، حَازَ لُبْسَهُمَا. وَهَلْ يَجُوزُ لُبْسُ جِلْدِ الشَّاةِ الْمَيْتَةِ، وَسَائِرِ الْمَيْتَاتِ فِي حَالِ الْإِخْتِيَارِ؟ وَجَهَانِ. أَصَحُّهُمَا: التَّحْرِيمُ

Bagi Imam Syafii, ada beberapa redaksi berbeda dalam hal kebolehan menggunakan barang najis. Dikatakan, dalam berbagai jenis penggunaannya secara keseluruhan ada dua pendapat.

Sedangkan menurut madzhab Syafi'i ada rincian. Tidak boleh menggunakannya di dalam pakaian dan badan

kecuali dalam kondisi darurat, dan boleh dalam selain keduanya jika najis ringan. Apabila najis berat (mughallazhah), --yaitu najisnya anjing dan babi-- maka tidak boleh. Ini pendapat Imam Abu Bakar al-Farisi, alQaffal dan para muridnya. Tidak boleh memakai kulit anjing dan babi dalam kondisi normal (hal al-ikhtiyar), karena babi tidak boleh dimanfaatkan saat hidupnya, demikian juga anjing kecuali untuk tujuan khusus. Maka, dalam kondisi setelah mati lebih tidak boleh untuk dimanfaatkan. Boleh memanfaatkan pakaian najis dan memakainya dalam kondisi selain saat shalat dan sejenisnya. Jika terjadi peperangan atau khawatir akan dirinya karena kondisi cuaca, panas atau dingin, dan tidak ditrmukan kecuali kulit anjing dan babi maka --dalam kondisi tersebut--, dibolehkan memakainya. Apakah boleh memakai kulit bangkai kambing dan bangkai lainnya dalam kondisi normal? Ada dua pendapat. Menurut pendapat yang lebih shahih, hal tersebut diharamkan.

6. Pendapat Imam Ibnu Hajar al-Haitami dalam kitab Tuhfatu alMuhtaj juz 1 halaman 290 yang menyebutkan kenajisan babi dan larangan pemanfaatannya dalam kondisi normal, sebagai berikut:

(وَحَنْزِيرٍ) لِأَنَّهُ أَسْوَأُ حَالًا مِنْهُ إِذْ لَا يَجُوزُ الْإِنْتِفَاعُ بِهِ فِي حَالَةِ الْإِخْتِيَارِ بِحَالٍ

مَعَ صَلَاحِيَّتِهِ لَهُ فَلَا يَرُدُّ نَحْوُ الْحَشْرَاتِ ؛ وَلِأَنَّهُ مَنْدُوبٌ إِلَى قَتْلِهِ مِنْ غَيْرِ ضَرَرٍ

.... Dan (barang najis berikutnya adalah) babi, karena kondisinya lebih buruk dari anjing. Hal ini karena tidak

diperbolehkan memanfaatkan babi dalam kondisi normal (halat al-ikhtiyar) seketika itu meski dapat dimanfaatkan, maka tidak datang seperti halnya serangga. Juga karena dianjurkan untuk membunuhnya meski tidak membahayakan.

6. Pendapat Syaikh Ahmad al-Dardir dalam kitab al-Syarh al-Kabir juz 2 halaman 115 yang menjelaskan definisi darurat dan kebolehan mengonsumsi sesuatu yang haram, bahkan terkadang wajib, karena darurat, sebagai berikut:

(و) الْمُبَاحُ مَا أُذِنَ فِيهِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ يَجِبُ (لِلضَّرُورَةِ) ، وَهِيَ الْخَوْفُ عَلَى النَّفْسِ مِنَ الْهَلَاكِ عِلْمًا أَوْ ظَنًّا

...Dan yang dibolehkan, yaitu yang diizinkan untuk konsumsi, dan terkadang wajib, karena kondisi darurat, yaitu adanya kondisi takut atas jiwa dari kebinasaan, dengan pengetahuan atau dugaan..

8. Pendapat Imam Ibnu Qudamah dalam kitab al-Mughni juz 9 halaman 416 sebagai berikut:

فَصْلٌ: وَتُبَاحُ الْمُحَرَّمَاتِ عِنْدَ الْإِضْطِرَارِ إِلَيْهَا، ... وَسَبَبُ الْإِبَاحَةِ الْحَاجَةُ إِلَى حِفْظِ النَّفْسِ عَنِ الْهَلَاكِ؛ لِكُونَ هَذِهِ الْمَصْلَحَةِ أَعْظَمَ مِنْ مَصْلَحَةِ اجْتِنَابِ النَّجَاسَاتِ، وَالصِّيَانَةِ عَنِ تَنَاوُلِ الْمُسْتَحَبَّاتِ

Fasal: Dibolehkan hal yang diharamkan ketika keterpaksaan,... sebab kebolehan adalah adanya kebutuhan kepada menjaga jiwa dari kebinasaan, karena kemaslahatan

ini lebih besar dari kemaslahatan menjauhi hal yang najis dan melindungi dari memperoleh yang kotor.

8. Pendapat Dr. Wahbah al-Zuhaili dalam al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh juz 4 halaman 2602 yang mendefinisikan darurat dan hukumnya, sebagai berikut:

تعريف الضرورة وحكمها: هي الخوف على النفس من الهلاك علماً (أي قطعاً) أو ظناً. فلا يشترط أن يصبر حتى يشرف على الموت ، و إنما يكفي حصول الخوف من الهلاك ولو ظناً

Definisi darurat dan hukumnya: yaitu takut atas jiwa dari kebinasaan, dengan pengetahuan (secara pasti) atau dugaan (prediksi). Karenanya, tidak dipersyaratkan untuk bersabar sampai hampir meninggal. Dan sungguh telah memadai bahwa kekuatiran akan kebinasaan tersebut bersifat prediktif.

10. Fatwa MUI tentang penggunaan vaksin polio khusus (IPV) Tahun 2002 dan Fatwa MUI tentang penggunaan vaksin polio oral (OPV) Tahun 2005;
11. Fatwa MUI Nomor 30 Tahun 2013 tentang obat dan pengobatan.
12. Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2016 tentang Imunisasi
13. Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia Tahun 2015 yang diselenggarakan di Pesantren At-Tauhidiah Tegal yang terkait dengan imunisasi;
14. Hasil pertemuan Majelis Ulama Indonesia dan Kementerian Kesehatan RI pada tanggal 3 Agustus

2018 yang antara lain menyepakati adanya pengajuan sertifikasi halal terhadap produk vaksin yang digunakan untuk imunisasi MR serta pengajuan fatwa MUI tentang pelaksanaan imunisasi MR di Indonesia sebagai pedoman.

15. Surat Menteri Kesehatan RI Nomor SR.02.06/Menkes/449/2018 tanggal 6 Agustus 2018 perihal Pengajuan Fatwa MUI tentang Pelaksanaan Imunisasi Measles Rubella di Indonesia, yang intinya menjelaskan bahwa kampanye imunisasi MR merupakan pelaksanaan kewajiban Pemerintah bersama masyarakat untuk melindungi anak dan masyarakat Indonesia dari bahaya penyakit campak dan rubella, dan karenanya Menkes mengajukan fatwa MUI terkait dengan pelaksanaan imunisasi MR di Indonesia untuk dijadikan sebagai panduan pelaksanaan dari aspek keagamaan

16. Laporan Kajian Vaksin MR dari LPPOM MUI melalui Suratnya Nomor DN15/Dir/LPPOM MUI/VIII/18 dan yang disampaikan dalam Sidang Komisi Fatwa MUI pada 15 Agustus 2018 yang pada intinya menjelaskan bahwa terdapat penggunaan beberapa bahan yang dinyatakan dalam dokumen yang diberikan oleh SII sebagai produsen Vaksin MR berasal dari bahan sebagai berikut:

a. Bahan yang berasal dari babi, yaitu gelatin yang berasal dari kulit babi dan trypsin yang berasal dari pankreas babi.

b. Bahan yang berpeluang besar bersentuhan dengan babi dalam proses produksinya, yaitu laktalbumin hydrolysate.

c. Bahan yang berasal dari tubuh manusia, yaitu human diploid cell.

17. Penjelasan Direktur Jenderal Pencegahan dan Pengendalian Penyakit Kementerian Kesehatan RI, Ketua Komnas KIP (Kejadian Ikutan Pasca Imunisasi), Pengurus IDAI (Ikatan Dokter Anak Indonesia), Pengurus ITAGI (Indonesian Technical Advisory Group on Immunization) dan Direktur PT. Bio Farma dalam rapat Komisi Fatwa, Jumat, 17 Agustus 2018 yang antara lain:

a. Campak merupakan penyakit yang sangat mudah menular yang disebabkan oleh virus dan ditularkan melalui batuk dan bersin. Gejala penyakit campak adalah demam tinggi, bercak kemerahan pada kulit (rash) disertai dengan batuk dan/atau pilek dan/atau konjungtivitis dan dapat berujung pada komplikasi berupa pneumonia, diare, meningitis dan bahkan dapat menyebabkan kematian. Ketika seseorang terkena campak, 90% orang yang berinteraksi erat dengan penderita dapat tertular jika mereka belum kebal terhadap campak. Kekebalan terbentuk jika telah diimunisasi atau telah terinfeksi virus campak sebelumnya.

b. Rubella adalah penyakit akut dan ringan yang sering menginfeksi anak dan dewasa muda yang rentan.

Penyakit ini mudah menular, akan tetapi yang menjadi perhatian dalam kesehatan masyarakat adalah efek teratogenik apabila rubella ini menyerang pada wanita hamil terutama pada masa awal kehamilan. Infeksi rubella pada ibu hamil dapat menyebabkan keguguran atau kecacatan permanen pada bayi yang dilahirkan atau dikenal dengan sindrom rubella kongenital (Congenital Rubella Syndrome/CRS).

- c. Komplikasi dari campak yang dapat menyebabkan kematian adalah radang paru (pneumonia) dan radang otak (ensefalitis). Sekitar 1 dari 20 penderita Campak akan mengalami komplikasi radang paru dan 1 dari 1.000 penderita akan mengalami komplikasi radang otak. Selain itu, komplikasi lain adalah infeksi telinga yang berujung tuli (1 dari 10 penderita), diare (1 dari 10 penderita) yang menyebabkan penderita butuh perawatan di RS.
- d. Jumlah kasus Campak dan Rubella dan kematian dalam 5 tahun terakhir di Indonesia adalah; Tahun 2014 : jumlah kasus suspek 12.943 dengan 15 kematian (2.241 positif campak, 906 positif Rubella); Tahun 2015 : jumlah kasus suspek 13.890 dengan 1 kematian (1.194 positif campak, 1.474 positif Rubella); Tahun 2016 : jumlah kasus suspek 12.730 dengan 5 kematian (2.949 positif campak, 1.341 positif Rubella); Tahun 2017 : jumlah kasus suspek 15.104 dengan 1 kematian (2.197 positif campak, 1.284 positif Rubella); dan Tahun 2018 (s.d bulan Juli) : jumlah kasus 2.389 (383 positif

campak, 732 positif Rubella), sehingga total kasus campak-rubella yang dilaporkan dalam 5 tahun terakhir adalah 57.056 kasus (8.964 positif campak, 5.737 positif Rubella). Kurang lebih 89% kasus campak diderita oleh anak usia di bawah 15 tahun. Sedangkan untuk rubella, kurang lebih 77% penderita merupakan anak usia di bawah 15 tahun.

- e. Berdasarkan hasil kajian terhadap situasi campak dan rubella di Indonesia oleh Kemenkes bersama para ahli dari WHO dan akademisi dari fakultas kedokteran dan fakultas kesehatan masyarakat di Indonesia yang dilakukan pada Oktober 2014 yang lalu, dengan mempertimbangkan situasi cakupan imunisasi dan kejadian penyakit campak serta rubella maka direkomendasikan agar dilakukan kampanye imunisasi MR dengan sasaran usia 9 bulan sampai dengan <15 tahun. Bila tidak dilakukan kampanye dengan sasaran sebagaimana direkomendasikan maka akan terjadi peningkatan jumlah akumulasi kasus penyakit campak dan rubella
- f. Pelaksanaan kampanye imunisasi MR dimaksudkan untuk meningkatkan kekebalan masyarakat terhadap penularan penyakit Campak dan Rubella yang dapat menyebabkan kecacatan dan kematian. Juga untuk memutuskan transmisi virus Campak dan Rubella, menurunkan angka kesakitan Campak dan Rubella serta menurunkan angka kejadian CRS.

g. Pelaksanaan Imunisasi MR di Indonesia menggunakan Vaksin MR produksi Serum Institute of India dengan pertimbangan bahwa vaksin MR tersebut telah memperoleh rekomendasi WHO dan jumlahnya mencukupi, sementara itu ada dua produk vaksin MR yang lain yaitu produk Jepang yang hanya mencukupi untuk kebutuhan nasionalnya dan tidak diekspor, dan produk China yang belum memperoleh rekomendasi dari WHO terkait standar keamanannya.

18. Pandangan Komisi Fatwa yang menilai bahwa Kementerian Kesehatan, Komnas KIPI, IDAI, ITAGI dan PT. Biofarma memenuhi syarat kompetensi dan kredibilitas dalam memberikan penjelasan mengenai urgensi dan signifikansi pelaksanaan imunisasi MR di Indonesia untuk mewujudkan kesehatan masyarakat dan menilai bahwa kebutuhan penggunaan vaksin MR produksi SII untuk pelaksanaan imunisasi MR sudah memenuhi kriteria dlarurat syar'iyah mengingat bahaya yang ditimbulkan jika tidak dilakukan imunisasi serta belum ada vaksin lain yang halal dan suci dan belum ada alternatif cara lain yang efektif untuk melakukan pencegahan penyakit campak dan rubella.

19. Pendapat, saran, dan masukan yang berkembang dalam Sidang Komisi Fatwa pada Rapat Pleno Komisi Fatwa pada tanggal 20 Agustus 2018.

Dengan bertawakal kepada Allah SWT

MEMUTUSKAN

Menetapkan : FATWA TENTANG PENGGUNAAN VAKSIN MR (MEASLES RUBELLA) PRODUK DARI SII (SERUM INTITUTE OF INDIA) UNTUK IMUNISASI

Pertama : Ketentuan Hukum 1. Penggunaan vaksin yang memanfaatkan unsur babi dan turunannya hukumnya haram. 2. Vaksin MR produk dari Serum Institute of India (SII) hukumnya haram karena dalam proses produksinya memanfaatkan bahan yang berasal dari babi. 3. Penggunaan Vaksin MR produk dari Serum Institute of India (SII), pada saat ini, dibolehkan (mubah) karena : a. Ada kondisi keterpaksaan (dlarurat syar'iyah) b. Belum ditemukan vaksin MR yang halal dan suci c. Ada keterangan dari ahli yang kompeten dan dipercaya tentang bahaya yang ditimbulkan akibat tidak diimunisasi dan belum adanya vaksin yang halal. 4. Kebolehan penggunaan vaksin MR sebagaimana dimaksud pada angka 3 tidak berlaku jika ditemukan adanya vaksin yang halal dan suci.

Kedua : Rekomendasi 1. Pemerintah wajib menjamin ketersediaan vaksin halal untuk kepentingan imunisasi bagi masyarakat. 2. Produsen vaksin wajib mengupayakan produksi vaksin yang halal dan mensertifikasi halal produk vaksin sesuai ketentuan peraturan perundang-undangan. 3. Pemerintah harus menjadikan pertimbangan keagamaan sebagai panduan dalam imunisasi dan pengobatan. 4. Pemerintah harus mengupayakan secara maksimal, serta melalui WHO dan negara-negara berpenduduk muslim, agar memperhatikan kepentingan umat Islam dalam hal

kebutuhan akan obat-obatan dan vaksin yang suci dan halal.

Ketiga : Ketentuan Penutup 1. Fatwa ini mulai berlaku pada tanggal ditetapkan, dengan ketentuan jika di kemudian hari ternyata membutuhkan perbaikan, akan diperbaiki dan disempurnakan sebagaimana mestinya. 2. Agar setiap muslim dan pihak-pihak yang memerlukan dapat mengetahuinya, menghimbau semua pihak untuk menyebarluaskan fatwa ini. Ditetapkan di : Jakarta Pada tanggal : 08 Dzulhijjah 1439 H 20 Agustus 2018 M

KOMISI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA
Ketua, Sekretaris,

PROF.DR.H. HASANUDDIN AF., MA DR.H.
ASRORUN NI'AM SHOLEH, MA Mengetahui:
DEWAN PIMPINAN MAJELIS ULAMA INDONESIA
Ketua Umum, Sekretaris Jenderal,

Prof. Dr. KH. MA'RUF AMIN Dr. H. ANWAR ABBAS,
MM, M.Ag.

3. Fatwa BPJS Kesehatan

KEPUTUSAN KOMISI B 2 MASAIL FIQHIYAH MU'ASHIRAH (MASALAH FIKIH KONTEMPORER) IJTIMA' ULAMA KOMISI FATWA SE INDONESIA V TAHUN 2015 Tentang PANDUAN JAMINAN KESEHATAN NASIONAL DAN BPJS KESEHATAN

A. Deskripsi Masalah

Kesehatan adalah hak dasar setiap orang, dan semua warga negara berhak mendapatkan pelayanan kesehatan. Dengan mempertimbangkan tingkat urgensi kesehatan termasuk menjalankan amanah UUD 1945, maka Pemerintah baik di tingkat pusat maupun daerah telah melakukan beberapa upaya untuk meningkatkan kemudahan akses masyarakat pada fasilitas kesehatan. Di antaranya adalah dengan menerbitkan Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2004 tentang Sistem Jaminan Sosial Nasional (UU SJSN) dan Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2011 tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (UU BPJS).

Memperhatikan program termasuk modus transaksional yang dilakukan oleh BPJS – khususnya BPJS Kesehatan - dari perspektif ekonomi Islam dan fiqh mu'amalah, dengan merujuk pada Fatwa Dewan Syari'ah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) dan beberapa literatur, nampaknya bahwa secara umum program BPJS Kesehatan belum mencerminkan konsep ideal jaminan sosial dalam Islam, terlebih lagi jika dilihat dari hubungan hukum atau akad antar para pihak. Dalam hal terjadi keterlambatan pembayaran Iuran untuk Pekerja Penerima Upah, maka dikenakan denda administratif sebesar 2% (dua persen) per

bulan dari total iuran yang tertunggak paling banyak untuk waktu 3 (tiga) bulan. Denda tersebut dibayarkan bersamaan dengan total iuran yang tertunggak oleh Pemberi Kerja.

Sementara keterlambatan pembayaran Iuran untuk Peserta Bukan Penerima Upah dan Bukan Pekerja dikenakan denda keterlambatan sebesar 2% (dua persen) per bulan dari total iuran yang tertunggak paling banyak untuk waktu 6 (enam) bulan yang dibayarkan bersamaan dengan total iuran yang tertunggak.

B. Rumusan Masalah

Dari deskripsi di atas timbul beberapa masalah sebagai berikut:

1. Apakah konsep dan praktik BPJS Kesehatan yang dilaksanakan berdasarkan peraturan perundang-undangan telah memenuhi prinsip syariah?

2. Jika dipandang belum telah memenuhi prinsip syariah, apa solusi yang dapat diberikan agar BPJS Kesehatan tersebut dapat memenuhi prinsip syariah?

3. Apakah denda administratif sebesar 2% (dua persen) per bulan dari total iuran yang dikenakan kepada peserta akibat terlambat membayar iuran tidak bertentangan dengan prinsip syariah?

C. Ketentuan Hukum Dan Rekomendasi

1. Penyelenggaraan jaminan sosial oleh BPJS Kesehatan, terutama yang terkait dengan akad antar para pihak, tidak sesuai dengan prinsip syariah, karena mengandung unsur gharar, maisir dan riba.

2. MUI mendorong pemerintah untuk membentuk, menyelenggarakan, dan melakukan pelayanan jaminan sosial berdasarkan prinsip syariah dan melakukan pelayanan prima.

D. Dasar Penetapan

1. Firman Allah SWT:

Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa. Sesungguhnya orang-orang yang beriman, mengerjakan amal saleh, mendirikan sembahyang dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. Dan jika (orang berhutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui. (QS. al-Baqarah: 275-280)

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan (Ali 'Imran [3]: 130).

Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun. dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapa, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, dan teman sejawat, Ibnu sabil dan hamba sahayamu. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membanggabbungkan diri. (37) (Yaitu) orang-orang yang kikir, dan menyuruh orang lain berbuat kikir, dan menyembunyikan karunia Allah yang telah diberikan-Nya kepada mereka. dan Kami telah menyediakan untuk orang-orang kafir siksa yang menghinakan. (38) Dan (juga) orang-orang yang menafkahkan harta-harta mereka karena riya kepada manusia, dan orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan kepada hari kemudian. Barangsiapa yang mengambil syaitan itu menjadi temannya, Maka syaitan itu adalah teman yang seburuk-buruknya. (39) Apakah kemudharatannya bagi mereka, kalau mereka beriman kepada Allah dan hari kemudian dan menafkahkan sebahagian rezki yang telah diberikan Allah kepada mereka? dan adakah Allah Maha mengetahui Keadaan mereka. (QS An Nisa':36-39)

"Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi Sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang memintaminta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. mereka Itulah

orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa". (QS Al-Baqarah:177).

"Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan RasulNya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana" (QS At Taubah:71).

"Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolongmenolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran" (QS Al Maidah:2)".

Pada ayat di atas, ketetapan berbuat baik itu untuk kedua orang tua, kerabat, anak yatim, orang-orang miskin, budak dan seterusnya. Kemudian perintah untuk berinfak di jalan Allah dan peringatan dari sifat bakhil dan kikir serta penjelasan bahwa ketaatan kepada Allah tidaklah hanya terbatas pada ibadah saja, tetapi mencakup juga seluruh manhaj Ilahi seperti memberikan harta kepada kerabat dan anak yatim. Semua itu menegaskan bahwa Islam itu ditujukan untuk merealisasikan jaminan yang bersifat umum yang mencakup seluruh individu umat Islam dan masyarakat sehingga mereka hidup di bawah naungan bendera kemuliaan Islam dalam keadaan aman, damai dan saling menolong satu sama lain.

2. Dalil Dalam Hadits

Diantara nash yang menunjukkan jaminan sosial adalah terdapat dalam hadits yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim, Rasulullah bersabda: "Engkau melihat orang-orang yang

beriman di dalam saling cinta kasih dan belas kasih seperti satu tubuh. Apabila kepala mengeluh (pusing) maka seluruh tubuh tidak bisa tidur dan demam". "Tidaklah sempurna iman diantara kalian sehingga ia mencintai saudaranya seperti mencintai saudaranya sendiri". "Barangsiapa yang mempunyai kelebihan kendaraan - yakni lebih dari apa yang diperlukannya sendiri, hendaklah bersedekah dengan kelebihannya itu kepada orang yang tidak mempunyai kendaraan dan barangsiapa yang mempunyai kelebihan bekal makanan, maka hendaklah bersedekah kepada orang yang tidak mempunyai bekal makanan apa-apa".

Dari Abdullah r.a., ia berkata: "Rasulullah s.a.w. melaknat orang yang memakan (mengambil) dan memberikan riba." Rawi berkata: saya bertanya: "(apakah Rasulullah melaknat juga) orang yang menuliskan dan dua orang yang menjadi saksi?" Ia (Abdullah) menjawab: "kami hanya menceritakan apa yang kami dengar." (HR. Muslim).

Dari Jabir r.a., ia berkata: "Rasulullah s.a.w. melaknat orang yang memakan (mengambil) riba, memberikan, menuliskan, dan dua orang yang menyaksikannya." Ia berkata: "Mereka berstatus hukum sama." (HR. Muslim).

Dari Abu Hurairah r.a., ia berkata, Rasulullah bersabda: "Akan datang kepada umat manusia suatu masa di mana mereka (terbiasa) memakan riba. Barang siapa tidak memakan (mengambil)-nya, ia akan terkena debunya." (HR. al-Nasa'i).

Dari Abu Hurairah r.a., ia berkata, Rasulullah bersabda: "Riba adalah tujuh puluh dosa; dosanya yang paling ringan adalah (sama dengan) dosa orang yang berzina dengan ibunya." (HR. Ibn Majah).

Dari Abudullah, dari Nabi s.a.w., beliau bersabda: "Riba mempunyai tujuh puluh tiga pintu (cara, macam)." (HR. Ibn Majah).

Dari Abdullah bin Mas'ud: "Rasulullah s.a.w. melaknat orang yang memakan (mengambil) riba, memberikan, dua orang yang menyaksikan, dan orang yang menuliskannya." (HR. Ibn Majah).

Dari Abu Hurairah r.a., ia berkata, Rasulullah bersabda: "Sungguh akan datang kepada umat manusia suatu masa di mana tak ada seorang pun di antara mereka kecuali (terbiasa) memakan riba. Barang siapa tidak memakan (mengambil)-nya, ia akan terkena debunya." (HR. Ibn Majah).

3. Pendapat para ulama: a. Ijma' ulama: Adapun dalil Ijma' adalah sesungguhnya kaum muslimin di setiap tempat dan waktu telah bersepakat untuk saling menolong, menanggung, menjamin dan mereka bersepakat untuk melindungi orang-orang yang lemah, menolong orang-orang yang terzalimi, membantu orang-orang yang teraniaya. Sikap tersebut tercermin ketika terjadi kekeringan/peceklik pada zaman Umar bin Khattab dan terdapat dalam sejarah pada zaman Umar bin Abdul Aziz dimana tidak ditemukan lagi orang miskin sehingga muzakki (orang yang berzakat) kesulitan menemukan mustahiq (orang yang berhak menerima zakat).

b. Dalil Aqli

Adapun dalil Aqli untuk sistem jaminan sosial adalah telah diketahui bersama bahwa masyarakat yang berpedoman pada asas tolong-menolong, individunya saling menjamin satu sama lain, dan wilayahnya merasakan kecintaan, persaudaraan, serta itsar

(mendahulukan kepentingan orang lain), maka hal tersebut membentuk masyarakat yang kokoh, kuat, dan tidak terpengaruh oleh guncangan-guncangan yang terjadi. Dengan demikian, wajib bagi setiap individu umat Islam untuk memenuhi batas minimal kebutuhan hidup seperti sandang pangan, papan, pendidikan, sarana kesehatan, dan pengobatan. Jika hal-hal pokok ini tidak terpenuhi maka bisa saja menyebabkannya melakukan tindakan-tindakan kriminal, bunuh diri, dan terjerumus pada perkara-perkara yang hina dan rusak. Pada akhirnya runtuhlah bangunan sosial di masyarakat.

c. AAOIFI (Al-Ma'ayir Al- Syar'iyah) tahun 2010 No. 26 tentang Al-Ta'min Al-Islamy.

d. Fatwa DSN-MUI No. 21 tentang Pedoman Asuransi Syariah.

e. Fatwa DSN-MUI No. 52 tentang Akad Wakalah Bil Ujah Pada Asuransi Syari'ah dan Reasuransi Syari'ah.

f. Fatwa DSN-MUI No. 43 tentang ganti rugi (ta'widh). E. Rekomendasi Berdasarkan kajian tersebut, direkomendasikan beberapa hal berikut adalah:

- 1) agar pemerintah membuat standar minimum atau taraf hidup layak dalam kerangka Jaminan Kesehatan yang berlaku bagi setiap penduduk negeri sebagai wujud pelayanan publik sebagai modal dasar bagi terciptanya suasana kondusif di masyarakat tanpa melihat latar belakangnya;
- 2) agar pemerintah membentuk aturan, sistem, dan memformat modus operandi BPJS Kesehatan agar sesuai dengan prinsip syariah.

BAB III KONSEP DHARURAT DALAM FIQH

A. Pengertian Dharurat dan Dasar Hukumnya

Secara etimologi kata *al-dharurat* itu dari bahasa Arab yang sudah diserap menjadi bahasa Indonesia sendiri dan diambil dari kata *al-dharar* yang berarti bahaya. Termasuk memaknau dharurat kondisi terpaksa atau sulit. Dalam memberikan definisi dharurat, sejumlah ulama ushul, baik ulama terdahulu (*mutaqaddimin*) maupun kontemporer (*mu'ashirah*), banyak bersilang pendapat walaupun tidak terlalu berjauhan.

Kata darurat, dalam kamus *al-Mu'jam al-Wasit* mempunyai arti kebutuhan (*hajah*), sesuatu yang tidak dapat dihindari (*la Madfa'a laha*), dan kesulitan (*masyaqqah*).¹¹⁴ Kalangan ulama terdahulu Al-Jurjani misalkan di dalam karyanya *Al-Ta'rifat*, mengatakan, kata *al-dharurat* itu dibentuk dari *al-dharar* (*mudarat*), yaitu suatu musibah yang tidak dapat dihindari.¹¹⁵ Al-Jasshash ketika berbicara mengenai makhmashah (kelaparan parah), dikatakannya: "*Darurat itu adalah rasa takut akan ditimpa kerusakan atau kehancuran terhadap jiwa atau sebahagian anggota tubuh bila tidak makan.*" Definisi serupa dikemukakan pula oleh al-Badzawi yaitu: "Pengertian darurat

¹¹⁴ Ibrahim Mustafa, *al-Mu'jam al-Wasit*, Juz 1 (t.t: al-Maktabah al-Syamilah, t.th.), h. 1115.

¹¹⁵ Wahbah Al- Zuhaili, *Nazhariyyat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qanun al wadh'i*, cetakan IV, (Beirut: Muassasah Al-Risalah), h 66.

dalam hubungannya dengan kelaparan parah, ialah jika seseorang tidak mau makan, maka dikuatirkan ia akan kehilangan jiwa atau anggota badannya.”¹¹⁶

Al-Zarkasyi dan al-Sayuthi mendefinisikan darurat dalam rumusan sebagai berikut: “*Darurat ialah sampainya seseorang pada batas dimana jika ia tidak mau memakan yang dilarang, maka ia akan binasa, atau mendekati binasa, seperti orang yang terpaksa makan dan memakan sesuatu yang dilarang dimana jika ia bertahan dalam kelaparannya atau tanpa memakai sesuatu yang dimaksud ia akan mati atau hilang sebagian anggota badannya.*”¹¹⁷

Menurut Abdul Aziz Muhammad Azzam, darurat adalah: “*Datang kepada seseorang kondisi bahaya atau kesusahyang besar dimana ia takut terjadinya bahaya terhadap jiwa, anggota badan atau kehormatan, akal atau harta, maka perlu sat itu wajib atau boleh melakukan yang haram atau meninggalkan yang wajib atau mengakhirkannya demi menghilangkan madharat menurut prasangka kuatnya sesuai aturan syariat.*”¹¹⁸

Menurut ulama Malikiyah, darurat itu adalah kuatir akan binasanya jiwa, baik pasti atau pun dalam perkiraan; atau kuatir akan mengalami kematian. Dan tidak disyaratkan seseorang harus menunggu sampai datang kematian, tetapi cukuplah dengan

¹¹⁶ Wahbah Al- Zuhaily, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qamun al wadh'i*, h. 66.

¹¹⁷ Wahbah Al- Zuhaily, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qamun al wadh'i*, h. 15.

¹¹⁸ Prof Dr. Avbdul Aziz Muhammad Azzam, *Fiqh Muamalat*, (Jakarta: Amzah, 2010), h. 505.

adanya kekuatiran akan kebinasaan sekalipun dalam tingkat perkiraan.

Menurut ulama Syafi'ah, darurat itu adalah rasa kuatir akan terjadinya kematian atau sakit yang menakutkan atau menjadi semakin parahnya penyakit ataupun membuat semakin lamanya sakit; atau terpisahnya dengan rombongan seperjalanan, atau kuatir melemahnya kemampuan berjalan atau mengendarai jika ia tidak makan; dan ia tidak mendapatkan yang halal untuk dimakan; yang ada hanya yang haram, maka di kala itu ia harus makan yang haram itu.

Sementara ulama modern seperti Muhammad Abu Zahra mendefinisikan darurat sebagai berikut : “*Darurat itu adalah kekuatiran akan terancamnya hidup jika tidak memakan yang diharamkan, atau kuatir akan musnahnya seluruh harta; atau seseorang yang sedang terancam kepentingannya yang mendasar, dan hal itu tidak dapat dihindari kecuali dengan makan yang dilarang yang berkaitan dengan hak orang lain.*”¹¹⁹ Mustafa al-Zarqa' berpandangan “*Darurat itu lebih keras dorongannya dari pada hajat; darurat itu adalah sesuatu yang karena mengingkarinya dapat berakibat pada bahaya, seperti pada paksaan yang mulji' dan khawatir akan kebinasaan karena kelaparan.*”¹²⁰

¹¹⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Misr: Dar al-Siqafah al-'Arabiyyah litiba'ah, t.th), h.362.

¹²⁰ Mustafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, (Damascus: Universitas Damascus:1961), h. 991.

Dalam penelaahan Wahbah Zuhaili, bahwasannya penjelasan para ulama diatas menunjukkan bahwa definisi dharurat ditujukan untuk menjelaskan darurat yang berkaitan dengan persoalan makanan yang mengenyangkan saja. Jadi definisi-definisi tersebut sempit tidak mencakup pengertian yang sempurna dari darurat, mengingat dia sebagai teori atau prinsip yang berkaitan dengan menghalalkan yang haram atau meninggalkan yang wajib. Dr. Wahbah Al-Zuhaily menawarkan definisi baru terhadap dharurah yang sepertinya cukup menjelaskan arti dharurah secara komprehensif dan tidak cukup dengan melihat dharurah dari satu sisi dan melupakan sisi-sisi yang bisa jadi akan lebih penting. Dharurah dalam definisi Al-Zuhaily adalah *suatu keadaan yang datang kondisi bahaya atau kesulitan yang amat berat kepada diri manusia, yang membuat dia kuatir akan terjadi kerusakan (dharar) atau sesuatu yang menyakiti jiwa, anggota tubuh, kehormatan, akal, harta dan yang bertalian dengannya.*¹²¹ Menurutnya, Ketika itu boleh atau tak dapat tidak harus mengerjakan yang diharamkan, atau meninggalkan yang diwajibkan, atau menunda waktu pelaksanaannya guna menghindari kemudharatan yang diperkirakannya dapat menimpa dirinya selama tidak keluar dari syarat-syarat yang ditentukan oleh syara'."

Keistimewaan definisi ini, ialah bahwa ia mencakup dan menjangkau segenap jenis kemudharatan, yaitu kemudharatan yang berkaitan dengan makanan yang mengenyangkan dan obat,

¹²¹ Wahbah Al- Zuhaily, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah: muqaranah ma' al-qanun al wadh'i*, h. 68

memanfaatkan harta orang lain, memelihara prinsip keseimbangan yang menyangkut akad dalam berbagai transaksi, melakukan suatu perbuatan di bawah tekanan terror atau paksaan, mempertahankan jiwa atau harta dan sebagainya dan meninggalkan kewajiban-kewajiban syar'i yang difardhukan. Inilah sebenarnya pengertian yang lebih umum dari darurat.

Sementara yang khusus dengan menghindari kemudharatan yang luar yang memaksa seperti kebakaran atau kemudharatan dalam seperti kelaparan, kiranya bukanlah hanya itu yang menjadi pokok bahasan kita, sekalipun ia merupakan pengertian yang umum dipahami ulama.

Masih menurut Zuhaili, keterpaksaan ialah keadaan yang mendorong manusia kepada apa yang merusak serta membebarkannya atau mendorongnya untuk terjerumus ke dalamnya. Yang memaksakan kepada hal-hal yang demikian itu bisa berasal dari diri seseorang, dan ketika itu pasti kemudharatan itu terjadi atau dapat diperkirakan akan terjadi, yang memaksa seseorang untuk melepaskan dari dirinya dengan berpelemparan pada kaidah *irtikab akhaff al-dhararrain*" (memilih mudarat yang paling ringan), suatu kaidah yang telah mapan baik secara akal, adat maupun syari'at. Bisa jadi pula yang memaksa itu bukan berasal dari jiwa manusia, seperti paksaan dari orang kuat terhadap orang lemah agar melakukan sesuatu yang merusak dirinya.¹²²

Al-Qur'an telah menjelaskan tentang kondisi darurat itu dalam lima ayat. Diantaranya, secara khusus, menegaskan tentang

¹²² Wahbah Al- Zuhaily, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah: muqaranah ma' al-qanun al wadh'i*, h. 86

makhmasah (kelaparan yang parah), yaitu satu ayat dari surah al-Maidah serta beberapa ayat lainnya. Al-Qur'an membolehkan orang yang terpaksa memakan bangkai dan babi, minum darah, minum khamar dan mengambil makanan milik orang lain, memakan makanan-makanan yang najis dan air yang najis. Dari ayat tersebut dipahami adanya pembolehan bagi segala yang diharamkan ketika dalam kondisi darurat makanan. Ayat-ayat ini adalah,

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنِزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ
اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya : Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan atasmu (memakan) bangkai, darah, daging babi dan apa yang disembelih dengan menyebut nama selain Allah; tetapi Barangsiapa yang terpaksa memakannya dengan tidak Menganiaya dan tidak pula melampaui batas, Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Q.S. An-Nahl : 115).

حَرَّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنِزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ
وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا
ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُ الْيَوْمِ
يَيْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ
لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ
اضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya : diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan duerkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu Jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Q.S. Al-Ma'idah: 3)

Ketika menafsirkan ayat-ayat darurat, Abu Bakar al-Jasshash berkata: "Allah telah menyebutkan darurat didalam ayat-ayat ini, dan dalam sebahagian ayatnya Dia sebutkan pembolehan karena darurat tanpa bersyarat dan sifat, yaitu firman Allah SWT : "Dan Allah telah menerangkan apa yang diharamkan atasmu kecuali yang kamu terpaksa memakannya."¹²³

Maka hal itu menetapkan adanya pembolehan karena adanya darurat dalam semua keadaan yang disertai oleh darurat padanya. Dan berdasarkan ini, jelaslah tidak ada perbedaan yang haram yang satu dengan yang haram yang lainnya, tidak juga antara yang halal yang satu dengan yang halal yang lain dalam berbagai keadaan terpaksa. Karena itu maka orang yang terpaksa

¹²³ Wahbah Al-Zuhaily, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qanun al wadh'i*, h. 73

dihalalkan baginya semua yang diharamkan baik itu untuk dimakan atau berobat. Keadaan lapar dan yang seumpamanya adalah kemudharatan membawa manusia kepada boleh manusia memakan bangkai dan sebagainya, sekalipun tidak diterima oleh tabi'at dan mungkin juga mendapat mudarat karenanya kalau ia makan dalam keadaan tidak terpaksa, baik ia mengandung penyakit ataupun tidak. Syara' itu sejalan dengan fitrah, karena itu ia bolehkan orang yang terpaksa memakan bangkai dan semua yang diharamkan karena darurat, dan ia tidak membolehkan yang tersebut karena sembarang lapar yang dirasakan manusia dan tidak juga karena semata-mata sangat lapar, tetapi lapar di masa yang bersangkutan tidakmendapatkan sesuatu untuk menghindari kematian kecuali yang diharamkan.

Pendapat Malik dan Ahmad Mengenai Minum Khamar

Dua Imam ini tidak membolehkan meminum khamar sedikit pun karena darurat lapar atau haus, sebab khamar itu tidak berguna untuk itu kecuali untuk mengurangi rasa sakit atau kesusahan. Untuk mengurangi kesusahan boleh menggunakan khamar jika tidak ada yang selain khamar. Malik berkata, keadaan darurat itu hanya disebutkan dalam hubungannya dengan bangkai, ia tidak disebutkan bersamaan dengan khamar.

Disamping itu pula, apabila tujuan dari membolehkan memakan bangkai, darah dan sebagainya itu untuk mempertahankan hidup dengan memakan bangkai atau meminum darah karena takut akan binasa, maka jelas makna semua itu ada pada yang diharamkan, hal mana menghendaki bahwa hokum dari semua itu harus sama, dalam hal adanya darurat. Ibnu Rusyd al-Maliki berkata: "Apabila seseorang yang terpaksa tidak

mendapatkan sesuatu yang halal untuk dimakan, maka ia dibolehkan menggunakan yang diharamkan dalam keadaan terpaksa, kiranya tidak ada perselisihan pendapat mengenai darurat makanan."

Sebagaimana yang haram itu berlaku untuk setiap tempat, masa, pribadi dan keadaan, maka demikian pula halnya hukum darurat yang merupakan kekecualian itu menuntut dibolehkannya segala yang diharamkan ketika dalam keadaan terpaksa untuk menggunakannya, dalam semua situasi, baik di tempat maupun dalam perjalanan, sebab ayat-ayat yang berkenaan itu bersifat mutlak tanpa dikaitkan dengan keadaan tertentu. Dan firman Allah SWT " فمن اضطر " itu adalah lafazh umum berlaku untuk semua orang yang terpaksa, dan lagi pula keadaan terpaksa itu kadang kala terjadi dalam keadaan-keadaan yang biasa di waktu kita sedang berada di tempat, umpamanya musim lapar; juga karena sebab pembolehan semua yang diharamkan itu adalah keperluan untuk menghindari kebinasaan jiwa yang kadang kala terjadi ketika seseorang berada di tempat dan ketika dalam perjalanan.

Di kalangan imam mazhab membolehkan makan buah-buahan yang dalam perjalanannya melewati sebidang kebun yang di dalamnya terdapat pohon-pohon yang berbuah, maka ia dibolehkan memakan buahnya yang lagi basah ketika dalam keadaan darurat dengan syarat menggantinya dengan harga. Jika tidak ada darurat untuk memkannya, maka ia tidak dibolehkan mengambilnya sedikitpun tanpa izin pemilik kebun, karena sabda Rasul SAW : " *Tidaklah halal harta seorang muslim kecuali dengan kerelaan dari dirinya.*" Dan sabda Rasul SAW : " *Bahwa*

sesungguhnya darah, harta dan kehormatan kamu itu haram bagimu seperti haramnya hari yang kamu lalui sekarang ini . . .”

Menurut Wahbah Zuhaili, Ini adalah pendapat Jumhur ahli fiqh. Imam Ahmad berkata, “Jika kebun tersebut tidak memiliki pagar, maka orang boleh memakan buah yang terdapat didalamnya jika ia lapar, tetapi jika ia tidak lapar maka hal itu tidak dibenarkan.” Ia katakana lagi, hal itu telah dilakukan bukan hanya seorang sahabat Nabi SAW. Jika kebun itu berpagar, maka seseorang tidak boleh memakan buah yang ada didalamnya, karena ia telah serupa dengan yang haram; dan juga karena perkataan Ibn Abbas, “Jika kebun itu berpagar maka ia adalah haram dan jangan engkau memakan buanya, tapi jika ia tak berpagar maka tidak apa-apa.” Lagi pula memagar buah itu menunjukkan kepelitan pemiliknya dan tidak ada toleransi pada dirinya.¹²⁴

Penulis *Kasyaf al-Qina'* (bermadzhab Hanbali) berkata: “Barang siapa yang melewati buah-buahan yang telah jatuh dibawah pohonnya yang tidak berpagar dan tidak berpenjaga, sedangkan ia tidak musafir dan tidak pula terpaksa keadaan, maka ia boleh memakannya tanpa harus mengganti sekalipun ia tidak berhajat untuk memakannya.” Sementara Ulama Hanafiah berkata : “Buah-buahan yang telah jatuh dari pohonnya yang berada diluar batas kota, jika ia termasuk buah yang tidak tahan lama, maka orang yang didekatnya boleh mengambilnya, selama ia tidak mengetahui adanya larangan dari pemiliknya. Jika buah-buahan itu masih di batangnya maka yang lebih utama adalah tidak

¹²⁴ Wahbah Al- Zuhaily, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qanun al wadh'i*, h. 74-75.

mengambilnya, kecuali jika ia tahu bahwa pemiliknya tidak melarang orang mengambil (tidak pelit), maka ketika itu ia boleh memakannya tanpa membawanya pulang. Jika pohonnya mempunyai dahan-dahan yang menjulur kejalan, dan jatuh sebagian buah itu kejalan, maka buah itu boleh dimakan.

Ulama Hanbali, dalam membolehkan makan buah karena hajat dalam keadaan pohon tidak berpagar, beristidlal dengan beberapa dalil. Di antaranya adalah hadits-hadits yang telah kami sebutkan mengenai pembolehan harta orang lain, seperti sabda beliau SAW : “*Apa yang diambil oleh seseorang yang berhajat tanpa mengantonginya untuk dibawa pulang maka ia tidak berdosa, tetapi barang siapa yang mengambilnya untuk dibawa pulang maka ia wajib menggantinya dengan harga yang pantas serta mendapatkan siksaan Tuhan.*”

Ada lagi riwayat lain dari Imam Ahmad yang menyebutkan bahwa ia membolehkan mamakan buah-buahan dari kebon-kebon yang tak dilingkari pagar secara mutlak, baik yang lewat ini dalam keadaan lapar atau tidak. Dan riwayat ini menjadi pegangan bagi penulis *Kasyaf al-Qina'*, sebagaimana telah disebutkan terdahulu.

Pendapat ini dikuatkan oleh al-Syaukani dengan berpegang pada zahir hadis-hadis yang berkenaan itu di damping hadis-hadis khusus yang mengharamkan mengambil harta orang lain tanpa hak. Pendapatnya telah kami kutip terdahulu. Dan inilah pendapat yang logis yang dibenarkan oleh 'urf yang berlaku di tengah-tengah umat. Biasanya mereka toleran dalam hal mengambil buah-buahan yang telah jatuh yang ditinggalkan di bawah batangnya di bumi-bumi perkebunan tanpa izin pemiliknya, kecuali jika

pemilikinya selalu mengumpuikannya atau dilarang oleh orang mengambilnya.¹²⁵

Di ujung ayat Allah berfirman : “*Bukan karena sengaja hendak berbuat dosa*” yaitu sengaja melanggar ketentuan Allah. Untuk menjauhi pelanggaran ini, maka memakan daging atau memakan makanan yang haram itu hanya sekedar untuk jangan mati saja, dan setelah kenyang terelakkan dari ancaman kematian, hendaklah lekas hentikan. Allah juga mengatakan : “*Maka sesungguhnya Allah adalah maha Pengampun, lagi Penyayang.*” Tegasnya dalam hal keadaan terpaksa itu, meskipun makanan itu telah diharamkan Allah, tetap diberi ampun karena terpaksa

B. Kriteria dan Kaidah Dharurat Dalam Fiqh

Sebelum melanjutkan pada kajian selanjutnya, ada baiknya jika memahami terlebih dahulu soal urutan (*maratib*) jenis-jenis kebutuhan manusia dalam perspektif fiqh. Sebab, setiap point dalam pemilihan ini akan berpengaruh dan mempunyai konsekwensi logis pada tataran hukum formal (fiqh) yang berbeda-beda. Karena hal ini akan mempermudah pemahaman kita seputar kategori-kategori perbuatan yang termasuk cakupan kaidah.

Jenis-jenis kebutuhan hidup diklasifikasikan sebagai berikut:¹²⁶

¹²⁵ Wahbah Al- Zuhaili, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qanun al wadh'i*, h 78

¹²⁶ Muchlis Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah (Pedoman Dasar dalam Istibath Hukum Islam)*, (Ed. 1, Cet. 3, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999), h. 132-133

1) *Al-Darurah* (kata separan dari bahasa Arab dalam bahasa Indonesia disebut Darurat), yaitu suatu kondisi seseorang yang *ma'sum* (terhormat dalam pandangan agama) dalam kondisi yang sangat kritis, sehingga apabila dia tidak melakukan perbuatan semisal –makan barang haram-, maka ada keyakinan atau prasangka kuat bahwa ia akan segera mati. Kalau tidak berada dalam keadaan diatas, tapi terkadang pra-asumsi akan datangnya kematian, seperti orang yang tertinggal teman-temannya dalam perjalanan jauh, maka hal itu dapat disebut darurat. Dalam kondisi semacam inilah, seseorang boleh melakukan hal-hal yang dilarang agama (*mahzurah*). Dalam konteks yang lebih umum, kebutuhan manusia yang tergolong darurat adalah sebetulnya kebutuhan yang tanpanya, manusia akan berada dalam kerusakan selama hidup di dunia, dan di akhirat kelak mendapat siksa. Kebutuhan darurat ini bisa diaplikasikan dalam dua sisi, mewujudkan dan menjaganya dari ketiadaan.

2) *Al-Hajjah*, Hajat disini bukanlah hajat yang bisa kita temui dalam bahasa indonesia, yang mempunyai sinonim “kebutuhan”. Hajat yang dikehendaki disini adalah kondisi seseorang yang tidak dibayang-bayangi kematian. Namun andaikata ia tidak makan barang haram misalnya, maka ia akan mengalami kepayahan dan kesulitan luar biasa. Secara umum, apa yang dialaminya ini tidak sampai memperbolehkan semisal –berbuka bagi 'orang yang sedang berpuasa-. Jika mengalami kepayahan atau rasa haus dan lapar yang luar biasanya. Kecuali itu, dalam

hajat-hajat tertentu, ada diantaranya yang diposisikan seperti *dharurah*.

- 3) *al-Manfa'ah*, yakni dorongan atau keinginan hati untuk menikmati barang-barang tertentu, seperti makan makanan bergizi dan lain-lain. Dalam bahasa lain, manfaat bisa diterjemahkan sebagai sebuah kebutuhan wajar manusia. Dalam istilah Fiqih bagian ketiga ini dikenal dengan nama *thasiniyyah* atau *kamaliyyah*. Pengertian *kamaliyyah* sendiri adalah kebutuhan yang tujuan pemenuhannya sebagai *-refreshing-* (*taraffu*), atau agar hidup ini dapat lebih bisa dinikmati secara wajar, selama tidak sampai melampaui batas yang telah digariskan syariat (*kaharaman/had masyhur*). Islam sendiri bersikap apresiatif mengenai jenis kebutuhan ini, sehingga mengajukannya agar dipelihara dalam segala strata kehidupan, baik dalam formulasi ibadah, muamalah, konstruksi sosial, hingga hukum-hukum pidana. Sementara kebutuhan yang sudah melebihi jenis kebutuhan ketiga ini, akan terbagi dalam dua selanjutnya.
- 4) *al-Zinah*, yaitu keinginan untuk mendapat kemewahan atau kenikmatan tertentu. Misalnya, keinginan memiliki kendaraan mewah dan lain-lain. Dalam bahasa kontemporer, zinah bisa diterjemahkan sebagai gaya hidup mewah, elitis, atau boujuis. Bila kebutuhan jenis keempat ini tidak terpenuhi, maka kelangsungan hidup tidak sampai terancam, dan tidak akan terdapat kesulitan sama sekali akibat ketidanya. Hanya saja, ketiadaan zinah umumnya dipandang sebagai keciolnya "harga diri" seseorang dalam

pandangan umum, hingga dinilai sebagai kaum proletar (kaum kumuh dan papa).

- 5) *al-Fudul*, yakni suatu perilaku hidup yang sudah melampaui batas alias berlebih-lebihan. Dalam terminologi fiqih, *fuldul* dimaknai sebagai tindakan berlebihan yang akan menyebabkan seseorang terjebak dalam jurang syubhat atau haram, seperti makan dengan memakai piring yang terbuat dari emas atau perak. Bagian ini sudah jelas untuk di jauhi, dan tidak ada apresiasi (apalagi legitimasi) syariat atasnya.

Dari kelima jenis kebutuhan yang telah dipaparkan, hanya *darurah* dan *hajjah* saja yang mendapatkan keringanan syariat, *darurah* mendapatkan hal-hal yang haram dan *hajjah* mendorong timbulnya tertentu juga memperbolehkan hal-hal yang haram.

Dalam pembahasan tentang metode penemuan hukum dengan pendekatan tujuan hukum (*maqashid asy-syari'ah*) telah digambarkan, bahwa tujuan *asy-Syari'* dalam menetapkan hukum adalah semata-mata demi kemaslahatan hamba-hamba-Nya, bukan untuk menyusahkan dan mempersulit mereka. Oleh karena itu, baik melalui alquran maupun hadis, *asy-Syari'* tidak pernah memerintahkan suatu perbuatan, kecuali karena di dalam perbuatan tersebut terdapat kemaslahatan, meskipun di dalam perintah tersebut terkadang terdapat kesulitan yang dalam batas-batas kemampuan manusia untuk melaksanakannya. Sebaliknya, *asy-Syari'* tidak pernah melarang mereka melakukan suatu perbuatan, kecuali karena di dalam perbuatan yang dilarang itu terdapat bahaya dan kemudaratannya, meskipun terkadang di dalam perbuatan yang dilarang itu terdapat sedikit kesenangan dan

kenikmatan yang tidak sebanding dengan bahaya dan kemudaratan yang ditimbulkannya.

Dalam melaksanakan beberapa kelonggaran hukum Islam apabila menghadapi suasana darurat, syari'at juga telah meletakkan beberapa garis panduan yang perlu diperhatikan sebagai batasan darurat, yaitu:

- 1) Darurat itu dinilai berdasarkan kadarnya. Seseorang yang menghadapi suasana darurat hanyalah mengambil apa yang diperlukan tanpa berlebihan atau melampaui batas. Contohnya seseorang yang tercekik makanan lalu meminum khamar atas tujuan darurat hanyalah meminumnya sekadar yang perlu bagi melepaskan tekaknya dan tidak pula lebih dari itu.
- 2) Kadar darurat dinilai pada sudut setiap individu. Setiap manusia mempunyai kekuatan diri rohani dan jasmani yang berbeza maka dengan itu di antara satu-satu individu manusia terdapat perbezaan antara darurat atau tidak. Contohnya seseorang yang biasa hidup di gurun pasir tidak mengkategorikan dirinya sebagai menghadapi suasana darurat apabila tersesat di Padang Pasir Sahara walaupun kesesatannya itu memakan beberapa minggu lamanya padahal sebaliknya seorang yang biasa hidup di kota kemungkinan besar akan mengkategorikan dirinya sebagai menghadapi darurat walaupun kesesatannya itu baru hanya beberapa jam.
- 3) Darurat tidak membatalkan keseluruhan hukum syari'at. Berhadapan dengan situasi darurat hanyalah terhad kepada situasi yang dihadapinya dan kelonggaran

hukum Islam hanya tertakluk kepada situasi itu. Bagi seseorang yang kebuluran selama beberapa hari maka hukum darurat membolehkannya memakan makanan yang tidak halal akan tetapi tidak membolehkan dia meninggalkan solat atau lain-lain.

- 4) Darurat itu hilang apabila suasana darurat itu hilang. Suasana darurat bukanlah sesuatu yang berpanjangan dan berterusan tetapi adalah terhad kepada suasana yang terpencil. Apabila suasana darurat itu berakhir maka berakhirilah kelonggaran hukum ke atas seseorang itu. Contohnya ialah apabila seseorang itu terpaksa meninggalkan solat subuhnya kerana situasi darurat yang menjejaskan nyawanya akan tetapi sejurus kemudian suasana darurat itu berakhir dan waktu subuh masih ada maka dia tetap berkewajipan melaksanakan solat subuhnya itu. Jikalau situasi darurat berakhir di ketika siang hari maka dia tetap berkewajipan mendirikan solat subuhnya di ketika itu juga.
- 5) Darurat tidak membolehkan pelanggaran hak sesama manusia. Kebolehan darurat hanya kepada yang mengalami darurat dan dia tidak boleh dihubungkan dengan manusia lain. Contohnya seseorang yang kebuluran dibolehkan memakan sesuatu yang tidak halal tetapi ini tidak membolehkan dia merampas makanan yang tidak halal itu dari tuan empunya. Dia tetap wajib membeli dengan harga yang ditetapkan. Jikalau keadaan memaksa dia kepada perbuatan mencuri maka dia berkewajipan memulangkan semula

makanan yang dicuriaya itu atau membayar balik nilai harta kepada tuan empunya.

- 6) Kepentingan umum adalah di atas kepentingan individu. Islam menekankan bahawa kepentingan serta kemaslahatan umum diutamakan atas kepentingan kelompok dan kepentingan kelompok diutamakan atas kepentingan individu. Maka apabila timbul satu suasana darurat yang menjejaskan kepentingan umum dan kepentingan kelompok maka kepentingan umum diutamakan atas kepentingan kelompok. Justeru itu dibolehkan menyerang musuh walau ada sekelompok kecil umat Islam yang digunakan oleh pihak musuh itu sebagai benteng [*human shield*] jikalau dipastikan bahawa musuh itu akan mendatangkan kemudaratan kepada masyarakat umum sekalipun tindakan ini akan membawa kematian kepada sekelompok umat itu. *
- 7) Antara dua darurat diambil yang paling ringan. Adakalanya seseorang itu menghadapi dua atau lebih situasi darurat maka dalam suasana ini dia berkewajipan mengambil yang paling ringan tahap kedaruratannya. Contohnya ialah mencampuri seorang isteri yang sedang haid adalah satu larangan yang haram hukumnya. Akan tetapi jikalau sang suami menghadapi suasana kegentingan syahwat dan hasutan zina yang keamatan maka antara dua larangan (zina atau setubuh

isteri berhaid) harus dia memilih yang lebih ringan kedaruratannya, iaitu bersetubuh dengan isterinya.¹²⁷

Berdasarkan nash-nash terkait dharurat, Dr. Oni Syahroni disimpulkan kriteria dan rambu-rambu darurat sebagai berikut;¹²⁸

Pertama, kondisi darurat itu benar-benar terjadi, atau diduga kuat akan terjadi. Kedua, kebutuhannya adalah kebutuhan asasi (mendasar). Sebagaimana yang ditegaskan dalam ayat diatas, benar-benar terjadi, bangkai ini harus dimakan agar bisa bernapas dan hidup. **Ketiga**, tidak ada alternatif lain yang halal (semua pilihan yang tersedia itu terlarang). Jadi, tidak ada pilihan lain yang halal dan diperbolehkan oleh syariah sehingga opsi lainnya adalah semuanya dilarang atau walaupun halal, tidak bisa dilakukan kecuali dengan dharar (bahaya atau kerugian). **Keempat**, Jika pilihan tersebut tidak dilakukan, maka akan ada bahaya terhadap kebutuhan asasinya. Di antara kebutuhan tersebut adalah kebutuhan primer setiap orang seperti kebutuhan kesehatan, pendidikan, dan keluarga, iman, adab, pendidikan anak-anak, dan biaya keluarga. **Kelima**, (walaupun boleh melakukan hal yang terlarang dalam kondisi darurat), tetapi tidak boleh menyalahi prinsip-prinsip dasar islam, seperti melakukan dosa besar dan yang lainnya. Keenam, dibolehkan sementara, jika kondisinya normal, maka kembali menjadi haram. Saat ada alternatif lain yang halal

¹²⁷ Wahbah Al- Zuhaili, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qanun al wadh'i*, 251-257

¹²⁸ Oni Syahroni, *Fiqh Muamalah Kontemporer*, (Jakarta: Republika, 2019), h. 277-278.

dan memenuhi hajatnya, status yang haram karena darurat akan menjadi haram kembali

Berdasarkan prinsip itulah terdapat beberapa kaidah tentang *dharurat* yang antara lain, sebagai berikut.¹²⁹

1. **Kemadharatan harus dihilangkan /Adh-Dharar Yuzal**
(الضَّرَرُ يُزَالُ)

Kaidah *adh-dharar yuzal* mengandung makna, semua yang menimbulkan kemudharatan mesti dihilangkan. Kaidah ini merupakan salah satu kaidah yang sangat penting, berdasarkan hadis yang diriwayatkan dari berbagai jalur periwayatan, dari Abu Sa'id al-Khudri, bahwa Rasulullah saw bersabda:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

Tidak boleh membuat kemadharatan pada diri sendiri, dan kepada orang lain (HR. Ibnu Majah).

Oleh karena itu, penolakan terhadap mudarat terbagi menjadi dua, yaitu: *peventif*, yang berarti pencegahan agar tidak terjadi dan *refresif*, yang berarti pengobatan yang agar tidak terjadi kembali. Untuk kaidah kedua ini lebih cenderung pada penolakan bahaya yang bersifat *represif*, sedangkan penolakan yang bersifat *preventif* tercakuo dalam kaidah kubro, yaitu kaidah *la dirar dan la dirar*.

Al-hasil, kaidah ini memberikan sebuah kesimpulan bahwa bagaimana dan apapun yang terjadi, segala macam kemudharatan

¹²⁹ Lihat H. A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah Yang Praktis* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 72-77

harus dihilangkan, sekalipun ia sudah terjadi. Kaidah ini memiliki skala yang cukup luas dan menyeluruh sehingga mampu menjangkau hampir semua elemen kehidupan dan menjadi prinsip dasar terbangunnya hukum-hukum syari'at. Diantara contoh aplikasi fiqh muamalah yang dicakup dalam kaidah ini adalah seperti mengembalikan barang yang dibeli karena adanya cacat bawaan dalam hak khiyar *'ayb* (cacat), khiyar *tagrir* (penipuan) selama belum terlalu lama atau masih dalam tempo hak khiyar. Karena cacat atau penipuan barang adalah termasuk mudarat (bahaya/kerugian) bagi pembeli, sedangkan mudarat harus dihilangkan. begitu juga jika yang melakukan transaksi jual beli akad lainnya itu adalah orang-orang yang belum atau tidak cakap secara hukum untuk melakukan tindakan hukum dalam muamalah, seperti belumdewasa idiot, gila dan sejenisnya. Maka transaksi itu batal demi hukum, karena hal itu bisa membawa mudarat dan mudarat harus dihilangkan.

Kaidah tersebut menjadi landasan terhadap berbagai masalah fiqh, antara lain, masalah *qishash*, *hudud*, pengangkatan pimpinan dan para hakim, hukuman mati bagi pemberontak, adanya hak *fasakh* dalam pernikahan karena ada cacat, dan masalah-masalah lainnya.

4. **Adh-Dharurah Tubih al-Mahzhurah** (الضَّرُورَةُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ)

Kaidah ini pada dasarnya merupakan kaidah cabang dari kaidah *adh-dharar yuzal*. Lengkapnya kaidah ini berbunyi: Kemudharatan membolehkan hal-hal yang dilarang, dengan syarat tingkatan kemudharatan tidak lebih rendah dari yang dilarang.

Berdasarkan kaidah ini, antara lain, boleh memakan bangkai ketika terpaksa karena kelaparan, melancarkan tenggorokan orang yang tercekik dengan minum *khamr*, dan mengucapkan kalimat kufur karena dipaksa. Demikian juga merusakkan harta benda, mengambil harta orang yang enggan membayar utang tanpa izinnya, menolak serangan (terkaman) lawan, meskipun menyebabkan matinya penyerang, dan boleh menggunakan yang haram jika tidak ditemukan yang halal untuk memenuhi kebutuhan. Demikian juga, boleh menebang pepohonan dan merusak bangunan orang kafir untuk keperluan perang. Demikian juga menggali kubur mayat setelah menguburkannya dengan alasan darurat, yaitu karena dikuburkan sebelum dimandikan, atau karena tidak mengarah ke Kiblat, atau dikuburkan di tanah rampasan atau kain kafannya berasal dari hasil rampasan.

Adanya pencantuman kalimat (dengan syarat tingkatan kemudharatan tidak lebih rendah dari yang dilarang) dalam kaidah di atas adalah untuk menegaskan, tidak termasuk pengertian bolehnya memakan mayat seorang nabi bagi orang yang terpaksa karena kelaparan, karena derajat kehormatan seorang nabi lebih tinggi padapandangan syara' dibanding kepentingan bagi orang yang terpaksa. Demikian juga tidak boleh membunuh atau berzina karena terpaksa, karena dampak negatif yang besar dari kedua perbuatan tersebut lebih besardibanding melindungi kepentingan orang yang dipaksa. Begitu juga jenazah yang dikuburkan belum dikafani, maka tidak boleh membongkar kuburannya untuk dikafani, karena mafsadat yang timbul lebih besar yaitu, merendahkan kehormatannya, dibanding tanpa kafan; apalagi

karena tanah dapat dipandang sebagai penutup auratnya menggantikan kain kafan.

5. Al-hajah Tunazzil Manzilah adh-Dharurah

Kaidah ini selengkapnya berbunyi:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة

Artinya: Hajat menempati tempat darurat, baik yang umum maupun yang khusus.

Maksud kaidah ini ialah, jika boleh melakukan yang dilarang dengan alasan *dharurah*, sebagaimana tergambar dalam kaidah *adh-dharurah tubih al-mahzhurah* di atas, maka boleh juga melakukan yang dilarang dengan alasan *hajah*.

Masalah-masalah yang berkaitan dengan kaidah ini, antara lain, ialah: dibolehkan melakukan transaksi dalam bentuk *ijarah* (upah, sewa jasa, imbalan), *ji'alah* (upah atas suatu pekerjaan yang keberhasilannya untung-untungan) dan *hiwalah* (pengalihan utang), padahal transaksi-transaksitersebut tidak sejalan dengan *qiyas* (karena tidak sesuai dengan prinsip-prinsip umum transaksi yang dibenarkan). Ketidaksesuaiannya dengan *qiyas* pada bentuk pertama (*ijarah*) adalah karena ia merupakan suatu transaksi terhadap manfaat yang belum ada ketika transaksi dilakukan. Sedangkan pada bentuk yang kedua (*ji'alah*), karena ketidakjelasan objek transaksi. Sementara pada bentuk yang ketiga (*hiwalah*), objek yang ditransaksikan adalah utang dengan utang. Ketiga bentuk transaksi tersebut dibenarkan karena adanya kebutuhan dalam dunia bisnis. Sedangkan jika kebutuhan (*al-hajah*) tersebut bersifat umum, maka ia menempati posisi

dharurah (sementara itu, dengan alasan *dharurah*, membolehkan yang dilarang)

Contoh lainnya, boleh melihat wanita karena ada *hajah*, misalnya: dalam kegiatan perdagangan dan lain-lain. Demikian juga boleh memakan harta rampasan perang (yang belum dibagi) dimedan perang, karena tuntutan kebutuhan pada waktu itu. Bolehnya memakan harta tersebut tidak mesti karena tidak adanya harta lainnya.

6. Ma Ubih li adh-Dharurah Tuqaddar bi Qadariha /

مَا أُبِيحُ لِلضَّرُورَةِ يُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا

Artinya: Sesuatu yang dibolehkan karena darurat dibatasi kebolehanya sebatas ukuran kedaruratannya.

Maksud kaidah ini ialah, hal-hal yang dibolehkan karena alasan *dharurah* atau *hajah* tidak boleh melewati batas keperluan menolak atau menghindarkan kemudharatan atau *hajah* itu sendiri.

Di antara masalah-masalah parsial yang berkaitan dengan kaidah di atas ialah, orang yang terpaksa karena kelaparan hanya boleh memakan bangkai sebatas mencegah bahaya kematian (*sadd ar-ramq*); boleh mengambil tumbuhan "tanah Haram" sebatas untuk memberi makan hewan dan tidak boleh mengambilnya untuk dijual kepada orang yang memberi makan hewan, boleh mengambil makanan yang berada didaerah perang hanya sebatas kebutuhan (*ala sabil al-hajah*), sebab hal itu dibenarkan karena darurat, dan orang gila tidak boleh beristri lebih dari seorang, karena hal itu sekedar memenuhi kebutuhannya.

Demikian juga, pelaksanaan shalat jumat boleh lebih dari satu tempat, dengan alasan jamaah sulit berkumpul dalam satu tempat, maka bolehnya hanya sebatas memenuhi kebutuhan. Dengan demikian, jika kesulitan hilang dengan dua tempat shalat jumat, maka tidak boleh mengadakan shalat jumat pada tempat yang ketiga.

Kaidah yang mirip dengan kaidah *ma ubih li adh-dharurah tuqaddar biqadariha* adalah, kaidah yang berbunyi; *Sesuatu yang dibolehkan karena uzur, (dengan sendirinya) menjadi batal jika uzur itu hilang*. Misalnya, tayamum (karena ketiadaan air) menjadi batal dengan adanya air sebelum shalat dilaksanakan.

7. Kemudharatan tidak dihilangkan dengan kemudharatan lainnya / Adh-Dharar la yuzal bi adh-Dharar

الضرر لا يزال بالضرر

Maksud kaidah ini ialah, seseorang yang sedang menghadapi keadaan darurat tidak boleh menolak atau menghindarkan dirinya dari keadaan tersebut dengan cara menimbulkan kemudharatan bagi orang lain.

Contoh penerapan kaidah ini ialah, orang yang kelaparan tidak boleh mengambil makanan orang lain yang juga kelaparan. Demikian juga, jika seorang yang telah pailit menggadaikan barang yang telah dibelinya kepada penerima gadai, maka penjual barang tersebut tidak boleh rujuk dari transaksi yang telah terjadi (meskipun ia berhak untuk itu), karena hal itu menimbulkan kemudharatan kepada penerima gadai.

8. Irtikab Akhaff adh-Dhararain

Bunyi kaidah ini selengkapnya ialah:

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظم ما ضرر بارتكاب أخفهما

Artinya: Jika dua mafsadat (yang menimbulkan kerusakan) bertentangan, maka dijaga yang paling besar mafsadatnya dengan melakukan yang lebih ringan mafsadatnya.

Kaidah ini merupakan penjabaran lebih lanjut atas kaidah adh-dharar la yuzal bi adh-dharar di atas yaitu, jika salah satu dari *madharrah* (kemudharatan) lebih besar dari yang lain, maka yang boleh dilakukan adalah kemudharatan yang lebih ringan. Dengan kata lain, mesti diperhatikan segi kemudharatan yang lebih ringan dan yang lebih berat dari antara dua kemudharatan yang ada.

Apabila diperhatikan, sebenarnya syariat *qishash*, *hudud*, hukuman mati bagi pemberontak, dan boleh menyerang pasukan kafir yang menjadikan wanita atau anak-anak atau tawanan yang muslim sebagai tameng atau perisai mereka, semuanya disyariatkan berdasarkan pertimbangan segi berat ringannya kemudharatan yang timbul.

9. idza zhoqo al amru ittasa' wa idza ittasa' al amru dhoqo

إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع الأمر ضاق

Artinya: "Apabila saling bertentangan ketentuan hukum, maka didahulukanlah yang dilakukan waktunya sempit dari pada yang longgar dan dilakukan yang menghendaki segera daripada yang boleh ditunda".

Kaidah ini terletak pada waktu pelaksanaannya terbatas (sempit) dan mana pula yang waktu pelaksanaannya luas, sehingga denga dipilihnya waktu yang sesuai tersebut tidak akan membawa mudharat kepada kita. Contoh, Apabila ada seseorang yang diwaktu bulan ramadhan bernadzar akan puasa, haruslah puasa bulan ramadhan dikerjakan bulan ramadhan tersebut.

C. Contoh Fiqh Dharurat

1. Memerah susu ternak orang lain

Dalam penelaahan Wahbah Zuhaili Tentang hal ini tedapat pula dua riwayat dari Ahmad. *Pertama*, dibolehkan bagi orang berhajat memerah susu dan meminum dari ternak milik orang lain, tetapi ia tidak boleh memerahnya untuk dibawa, sesuai dengan hadis terdahulu yang diterima dan Samurah yang gmenerangkan bhwa nabi saw pernah berkata: "Apabila salah seorang kamu mendatangi ternak, pemiliknya ada di situ maka hendaklah dia minta izin, jika ia diberi izin maka ia boleh memerah dan meminumnya; jika pemiliknya tidak berada di situ maka hendaklah ia memanggil tiga kali. Jika ia mendapat jawaban maka hendaklah ia minta izin dan jika ia tidak mendapat jawaban maka ia boleh memerah dan meminum tetapi tidak untuk dibawa. *Kedua*: dibenarkan baginya memerah dan meinum, sebagaimana sabda rasul saw. Tidak dibenarkan seseorang memerah ternak seseorang kecuali atas izinnya; apakah ada di antara anda yang rela meminumnya di ganggu, lalu dipecahkan simpanan makannya dan dipindahkan? Makanan mereka hanya tersimpan di dalam susu-susu ternaknya. Karena itu janganlah ada di antara kamu memerah susu ternak seseorang kecuali atas izinnya. Dalam lafaz lain,

“sesungguhnya apa yang terdapat di dalam susu-susu ternak mereka itu adalah sama dengan tempat simpanan minuman mereka.”¹³⁰

2. Bolehkan memakan daging manusia dalam keadaan sangat darurat

Apabila seseorang manusia khawatir akan kebinasaannya karena sangat lapar, dan ia tidak menemukan sesuatu kecuali manusia hidup yang seperti dia, maka ia tidak dibenarkan membunuhnya secara ijma, dan tidak dibenarkan juga merusak anggota tubuhnya, baik ia seorang muslim atau seorang kafir. Sebab orang itu adalah sama dengan dirinya sendiri, karena itu ia tidak dibenarkan membunuhnya demi untuk mempertahankan diri. Mengenai hal ini tidak ada perbedaan pendapat dikalangan para ulama. Demikian pula tidak dibenarkan makan mayit manusia menurut ulama Maliki dan pendapat terkuat di kalangan ulama hanbali dan Zhahiri, karena sabda rasul saw: *“mematahkan tulang orang yang telah menjadi mayat sama dengan mematahkannya ketika ia masih hidup”*

Dengan demikian, seseorang terpaksa memakan bagian mana saja dari manusia, baik ia masih hidup maupun setelah menjadi mayat; sekalipun karena itu seseorang yang terpaksa bisa menghadapi kematian, karena manusia itu sekalipun seorang kafir diadimuliakan menurut syara. Pendapat inilah yang menurut kami

¹³⁰ Wahbah Al-Zuhaili, *Nazhariyyat al-Dharuurah al-Syari'ah: muqaranah ma' al-qanun al-wadh'i*, h. 79.

kiat dan kerusakan agar dipegang demi memelihara prinsip kehormatan dan martabat manusia.

Tetapi ulama Hanbalilah menghalalkan memakan manusia mati yang bukan ma'zum, artinya dihentikan darahnya seperti kafir harbi, orang murtad, pezina yang muhsan dan yang lainnya. Ulama syafi'iyah dan sebagian ulama Hanafiah membolehkan orang yang terpaksa memakan manusia mati jika ia tidak mendapatkan mayat lainnya, karena kehormatan manusia itu lebih besar daripada kehormatan manusia mati, kecuali jika yang mati itu seorang nabi. Ataupun yang terpaksa itu orang kafir dan mayatnya orang muslim, maka ia tidak dibenarkan memakannya karena kemuliaan islam. Sebahagian ulama syafi'iyah mengecualikan suatu keadaan lain, yaitu tidak dibenarkan memakan mayit muslim sekalipun orang yang terpaksa tersebut seorang muslim.

Demikian juga, bersama ulama madzhab Hambali, mereka membolehkan bagi orang yang terpaksa memakan daging orang yang halal darahnya setelah dibunuh, seperti kafir hardi dan orang yang murtad. Tidak dibenarkan orang yang terpaksa memotong anggota tubuhnya sendiri untuk dimakan. Diboolehkannya memakan daging orang yang halal tadi, disebabkan karena ia boleh dibunuh, jadi ia tidak dihormati sehingga ia disamakan dengan hewan buas.

3. Memindahkan Anggota Tubuh dan Membedah Mayat

Untuk ini, ulama ahli fiqh sepakat bahwa tidak boleh dilakukan di luar keadaan dan permusuhan, sekalipun dalam keadaan terpaksa bagi kehidupan seseorang. Demikian pula kita tidak boleh mengangkat satu anggota tubuhnya dari seorang

manusia yang sudah mendekati kematiannya, seperti mata dan jantung, guna diberikan kepada orang lain, dengan menggunakan prinsip darurat dan kasih sayang sesama manusia yang tidak pasti (maz'umah) karena bagian-bagian tubuh manusia itu bukan miliknya. Di samping itu tidak mungkin pula memastikan kematian seorang sakit karena tidak ada yang dapat mengetahui yang ghaib kecuali Allah SWT. Karena itu, kita melihat banyak di antara dokter-dokter di dunia ini yang menyatakan bahwa memindahkan jantung dari seorang laki-laki kepada seorang laki-laki lain itu tidak sejalan dengan akhlaq dan nilai-nilai yang tinggi, karena pekerjaan tersebut bekerja untuk mewujudkan manfaat yang hasilnya tidak dapat dijamin membawa kemaslahatan dan kehidupan bagi manusia yang lain. Tetapi apabila seorang dokter muslim yang dipercaya dan adil yang menerangkan bahwa orang yang akan diambil jantung atau matanya itu pasti akan mati, maka ketika itu dibolehkan untuk pemindahan jantung dan mata tersebut kepada orang yang sangat memeliukannya, karena orang yang hidup itu lebih utama dari pada yang mati, dan memelihara kemaslahatan itu merupakan hal yang dituntut secara syara', dan menciptakan manfaat bagi orang-orang lain itu dianjurkan di dalam Islam di samping itu keadaan darurat membolehkan pula yang dilarang, karena pekerjaan transplantasi organ tubuh dimaksud akan membawa keuntungan bagi seorang insan berupa penyelamatan kehidupan dan

penglihatan yang merupakan kenikmatan terbesar yang dituntut secara syara'.¹³¹

Para ulama membolehkan boleh melakukan pembedahan untuk tujuan pengajaran atau mengetahui sebab kematian atau memastikan kejahatan si tertuduh, dengan berpegang pada apa yang dibolehkan ulama Maliki, ulama Syafi'i, dan ulama Hanafi, dan boleh juga membedah perut mayat untuk mengeluarkan harta orang lain yang ditelannya, apabila tidak bisa ditutup dengan harta peninggalannya, dan harta yang ditelan tersebut cukup besar nilainya.

4. Keadaan Haus dan Berobat

Keadaan haus dan berobat sama dengan keadaan lapar, karena untuk memelihara kebutuhan itu diperlukan adanya pembolean setiap yang dapat menutup dahaga, mengobati tubuh dan memberi makan pada jiwa. Seringkali pengabaian pemberian obat menjadi sebab kematian, dan karena ini maka Jumhur ulama membolehkan meminum khamar ketika dalam keadaan darurat haus, tercekik atau dipaksa sekedar menghindari darurat.¹³²

¹³¹ Wahbah Al-Zuhaili, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qanun al wadh'i*, h. 81

¹³² Wahbah Al-Zuhaili, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qanun al wadh'i*, h. 81

5. Berobat dengan Khamar

Kalangan ahli fikih berbeda pendapat dalam masalah ini, jumbuh ulama salaf dan khalaf mengatakan tidak boleh dengan yang haram seperti arak atau barnag haram lainnya. Mereka beralih dengan beberapa dalil sebagai berikut:

1. Hadis riwayat muslim, Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi dan disahihkannya Diceritakan dari Thariq ibn Suwaid, bahwa ia pernah bertanya kepada Nabi SAW mengenai khamar. Lalu Rasul melarang atau tidak menyukai perbuatannya. Kata Thariq ibn Suwaid, "Saya hanya membuatnya untuk obat?" Jawab Rasul SAW: "*Itu bukan obat tetapi penyakit.*"
2. Diriwayatkan pula oleh Abu Dawud dan Thabarani dari bu al-Darda' "*Sesungguhnya Allah SWT telah menciptakan penyakit dan obat, karena itu berobatlah kamu, tapi jangan berobat dengan yang haram.*" (Para perawinya terpercaya).

Tetapi ahli-ahli fiqh Hanafiah berpendapat boleh berobat dengan yang haram jika ia yakin bahwa padanya ada penyembuh dan tidak ada obat lain yang menggantikannya. Kalau hanya dalam batas perkiraan, maka itu tidak boleh, sedangkan pendapat dokter tidak menghasilkan keyakinan (ilmu) dalam arti kata, bahwa pendapat satu orang dokter tidak melahirkan keterangan yang meyakinkan. Daging babi juga tidak ada keringanan berobat dengannya, sekalipun tidak ada jalan lain. Dan ada keringanan untuk meminum khamar jika haus dan makan bangkai ketika lapar, apabila diperkirakan pasti binasa jika tidak makan. Dan tidak ada

salahnya minum yang dapat menghilangkan akal untuk menjalani operasi dan sebagainya.¹³³

Dalam mengharamkan khamar, ulama Syafi'ah menyaratkan tidak dicampurkannya khamar itu dengan benda lain yang dapat larut didalamnya. Adapun *al-tiryaaq al-ma'jiun* biha dan boleh dipakai sebagai obat di saat tidak didupatkannya obat lain yang suci yang menggantikan posisinya, seperti berobat dengan menggunakan daging ulat atau air kencing. Demikian pula, dibolehkan berobat dengan hal-hal tersebut untuk mempercayai proses kesembuhan berdasarkan rekomendasi seorang dokter muslim yang adil, atau ia mengetahui bahwa hal-hal itu dapat dijadikan obat, dengan syarat bahwa kadar yang dipergunakan itu sedikit dan tidak memabukkan.

Sementara itu, sebagian ulama fikih menyatakannya boleh. Mereka beralih dengan hadis yang menyatakan bahwasanya nabi membolehkan memakai sutra bagi Abdurahman bin Auf ketika dia terkena penyakit gatal, mereka mengatakan memakai sutra haram bagi kaum laki-laki, namun begitu rasulullah saw membolehkan bagi Abdurahman bin Auf kerana penyakit ini adalah bukti yang membolehkan berobat dengan barang haram ketika terpaksa dan dengan itu diqiyaskan semua barang yang haram jika sudah menjadi wajib dan tidak ada pilihan dan ditambah dengan ersaksian dokter yang bisa dipercaya dalam agama dan ilmunya.¹³⁴

¹³³ Wahbah Al- Zuhaily, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qanun al wadh'i*, 77

¹³⁴ Wahbah Al- Zuhaily, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qanun al wadh'i*, h. 80

Al-'Izz ibn 'Abd as-Salam berpendapat; *boleh menggunakan benda-benda najis untuk berobat, jika seseorang tidak mendapatkan yang suci yang dapat menggantikannya, sebab kemaslahatan kesehatan dan keselamatan itu lebih sempurna dari pada kemaslahatan menghindari benda najis. Dan tidak dibenarkan berobat dengan menggunakan khamar menurut yang paling shahih kecuali jika diketahui bahwa kesembuhan akan dicapai dengan menggunakannya, dan tidak pula diperdapat obat yang selainnya.*¹³⁵

Wahbah az-Zuhaili mengungkapkan bahwasanya ulama Hanbali mengaitkan kebolehan minum khamar karena darurat haus itu dengan kondisi kalau khamar itu diberi campuran dengan sesuatu yang dapat enghilangkan haus, maka itu tidak dibolehkan baginya, dan ia harus mendapat hukuman yang telah ditetapkan. Sememntara kalangan Syi'ah Imamiah berpendapat, boleh menggunakan khamar Karen darurat secara mutlak, termasuk berobat seperti al-tiryaaq dan bercelak, karena keumuman ayat yang menunjukan kebolehan penggunaannya oleh orang yang terdesak keadaan. Sebagian golongan al-Zaidiyah berpendapat; yang lebih mendekati kebenaran, ialah bolehnya berobat dengan khamar, di mana jika orang yang sakit bersangkutan merasa kuatir akan kebinasaan (mati) atau hilangnya organ tubuh dan diyakini pula akan keselamatan dengan khamar itu karena ia ketika itu sama dengan orang yang tercekik oleh sesuap nasi. Jika ia tidak yakin

¹³⁵ Abu Muhammad al-Izzuddin Abdul al-'Aziz ibn 'Abd al-Salam. *Qawaid al-Ahkam fi masalih al-Anam*, Jilid I (t.t: Maktabah al-Sya>milah, t.th.). h. 81

akan kesembuhan, maka ia tidak dibenarkan menggunakan khamar, karena berita menghendaki tidak adanya kesembuhan dengan menggunakannya, dan karena itu maka batalah perkiraan akan dicapainya kesembuhan.¹³⁶

Sebahagian pengikut Madzhab Malik berpendapat; barang siapa yang terdesak keadaan untuk menggunakan khamar seperti terdesak karena dipaksa, maka ia boleh minum tanpa perbedaan pendapat; atau karena lapar taau haus, maka ia tidak dibolehkan minum. Pendapat ini juga dipegang oleh Malik. Disebutkan oleh Malik di dalam al-'Utaibah, bahwa khamar itu hanya akan menambah haus baginya. Dasar hukumnya ialah bahwa allah swt telah mengharamkan khamar secaramutlak, dan mengharamkanbangkai dengan syarat tidak dalam keadaan darurat. Abu Bakar al-Abhari berkata: jika ternyata khamar dapat megnhilangkan lapar dan haus darinya, maka ia dibolehkan meminumnya. Allah swt telah berfirman mengenai babi (bahwa itu adalah rijs), kemudian dia bolehkan karena darurat; dan Allah Swt berfirman pula mengenai khamar, bahwa itu adalah rijs, maka ayat tersebut membolehkan makan daging babi karena darurat dengan makna yang cukup jelas yang mana lebih menguatkan daripada qiyas, dankhamar itu tidka boleh tidak, harus menghilangkan haus sekalipun hanya sebentar dan menghilangkan lapar meskipun hanya bebrapa saat saja.

Jika orang yang sedang makan tercekik oleh sesuap nasi, apakah dia bole hemndorongnya dengna khamar? Ada yang

¹³⁶ Wahbah Al- Zuhaily, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qanun al wadh'i*, h. 83

engatakan tidak dibenarkan mendorongnya dengan khamar karena dikhawatirkan akan diklaim demikian. Ibn habib dari kelompok Malikiyah dibenarkan mendorongnya dengan khamar, karena itu adalah keadaan darurat.

Dalam masalah pemanfaatan khamar, Ibn al-Arabi telah menjelaskan pendapat yang kuat sebagai berikut: yang shaleh, ia lah bahwa sesungguhnya Allah setelah mengharamkan bangkai, darah dan daging babi secara khusus. Di dalam waktu-waktu tertentu. Kemudian dimasukkan takhsis dengan dalil pada beberapa benda dan takhsis dengan nash juga dapat pada kepada beberapa waktu dan keadaan sebagaimana Firman Allah: "*Barangsiapa terpaksa dan tidak menginginkannya dengan tidak berlebihan.*" Di sini darurat mengangkat pengharaman dan takhsis juga dapat masuk pada keadaan pengharaman. *Pertama:* dengan menghubungkan dengan ini berdasarkan dalil sebagaimana telah dijelaskan dahulu bahwa ia adalah haram, lalu dibolehkan oleh karena darurat, seperti mana bangkai. *Kedua;* bahwa orang yang berpendapat, bahwa pengharaman khamar itu tidak bisa menjadi halal dengan darurat, menyebutkan bahwa ia hanya akan menambah rasa haus saja, tidak menghilangkan lapar. Jika benar apa yang dikatakannya, maka ia adalah haram. Tapi jika tidak benar, dan itulah yang nyata, maka ia dibolehkan oleh darurat sebagaimana benda-benda yang haram lainnya.¹³⁷

Orang yang tercekik karena sesuap makanan, maka ia dibenarkan dalam batas hubungan antara dia dengan Allah. Dalam

¹³⁷ Wahbah Al-Zuhaili, *Nazhariyyat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qanun al-wadh'i*, h. 84

batas antara sesame manusia, maka perlu dipilah-pilah. Andaikata kita menyaksikannya, maka sudah pasti bersarakan qarinah, dibedakan antara yang benar-benar tercekik dan yang tidak. Kalau kenyataannya demikian, maka ia dibenarkan. Tetapi jika kenyataannya tidak demikian, maka ia harus kita beri hukuman secara lahir, dan tentu ia akan lepas dari hukuman Allah secara batin jika ia memang benar.

Imam al-Qurthubi, setelah mengemukakan beberapa pendapat dalam mengenai persoalan berobat dengan khamar, menyimpulkan bahwa hadis-hadis yang melarang berobat dengan khamar itu boleh jadi dikaitkan dengan keadaan terdesak, karena ternyata berobat dengan racun boleh walaupun tidak boleh minumnya.¹³⁸

Adapun hadis yang menunjukkan tentang larangan bisa diartikan pada kondisi ketika tidak ada kebuthan kepadanya seperti ada pilihan lain yang suci, jika barang haram tersebut menjadi pilihan terakhir untuk kesembuhan, maka boleh berobat dengannya demi mengangkat kesempitan dan kesusahan dari manusia.

Dengan ini jelas bahwa penggunaan alcohol dan barang-barang lain yang terbuat darinya untuk berobat boleh karena darurat, sebab alcohol itu harus ada untuk pelarut obat. Dan apabila manusia itu terpaksa dilaukan, seperti dalam keadaan pengobatan dokter atau karena keliru minum seperti juice buah-buahan, maka ketika itu tidak ada siksaan secara syara, atas orang mabuk tersebut. Tetapi dalam keadaan mabuk yang tidak terpaksa

¹³⁸ Wahbah Al-Zuhaili, *Nazhariyyat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qanun al-wadh'i*, h. 85

keadaan (ikhiyari), maka orang yang mabuk dimaksud akan dihukum atas segala kejahatan yang dikerjakannya. Demikian pula dalam semua keadaan, pemabuk akan diminta pertanggung jawabannya yang bersifat budaya manusia, agar menggantikan yang dia rusak ketika mabuk, baik itu terpaksa karena keadaan atau atas kehendak sendiri.

6. Berobat dengan bangkai

Menurut penelaahan Abdul Aziz Muhammad Azzam, mengenai topik ini, Imam al-Qurthubi berkata: "berobat dengan bangkai itu sudah pasti menuntut penggunaannya dalam wujudnya yang asli atau setengah dibakar. Jika ia telah berubah dengan dibakar, maka menurut Ibn Habib, boleh dipakai untuk berobat dan boleh dibawa shalat, karena pembakaran itu mensucikan, sebab terjadi perubahan sifat-sifatnya. Dan ada riwayat dari Malik, yang mengatakan bahwa beliau berkata martak (sejenis obat yang terbuat dari tulang bangkai), yaitu tidak boleh dibawa shalat sebelum dicuci bersih. Jika bangkai dimasud masih asli, maka menurut Sahnun, tidak boleh digunakan sebagai obat, demikian juga babi, karena ia dapat digantikan oleh obat lain yang diambil dari bahan yang boleh digunakan."¹³⁹

Ibn Al 'Arabi berkata, "Yang shahih menurut pandangan saya ialah tidak boleh berobat dengan menggunakan semua itu karena masing-masingnya itu ada penggantinya dari yang halal, sedangkan dalam musim lapar semua ini tidak didapatkan

¹³⁹ Prof Dr. Avbdul Aziz Muhammad Azzam, *Fiqh Muamalat*, (Jakarta: Amzah, 2010), h. 520

penggantinya, dan andaikata ada penggantinya di musim lapar maka ia tidak boleh dimakan, sebagaimana tidak digunakan untuk berobat ketika ada penggantinya. Dan kalau ia dibakar, maka ia masih tetap najis. Sebab benda-benda yang najis itu hanya dapat dicuci dengan air yang dijadikan oleh syara' sebagai pencuci bagi benda-benda yang najis. Muslim telah meriwayatkan bahwa nabi saw pernah ditanya mengenai apakah berobat dengan menggunakan khamar? Jawab beliau: "*khamar itu bukan obat tetapi penyakit.*"

Masih menurut Abdul Aziz Muhammad Azzam diterangkan dalam kitab *al Minhaj*, bahwa jika dia menemukan bangkai dan hewan buruan, maka mazhab kami, maka bangkai adalah pilihan wajib sebab berupa pembolehan setelah larangan, maka menjadi wajib. Al Bujairimi berkata, jika dia menemukan bangkai dan hewan buruan haram karena ihram atau haram karena zatnya, maka wajaib memakan bangkai sebab tidak ada denda dan kehormatannya, dan karena orang yang sedang ihram dilarang menyembelih hewan buruan karena hewan hasil sembelihan orang yang sedang ihram dianggap bangkai. Jika dia menemukan yang halal setelah memakan bangkai tidak wajib dimuntahkan menurut pendapat yang rajah (unggul), namun pendapat Syaikh al-Khatib wajib dimuntahkan namun ini lemah.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Prof Dr. Avbdul Aziz Muhammad Azzam, *Fiqh Muamalat*, (Jakarta: Amzah, 2010), h. 520-521

BAB IV
ANALISIS PENERAPAN KONSEP DARURAT
DALAM FATWA VAKSIN RUBELLA

A. Vaksin Measles Rubella (MR)

Dalam dunia medis, campak (*measles*) dan Rubella (*rubella*) dikenal sebagai dua penyakit yang serupa namun berbeda pada gejala-gejala yang dialami. Penyakit campak dapat dikenali dari munculnya demam tinggi, bercak kemerahan pada kulit (*rash*) disertai dengan batuk dan/atau pilek dan/atau konjungtivitas (mata merah). Sedangkan gejala rubella lebih ringan seperti ruam (bintik bintik) merah, demam ringan, mata merah, nyeri otot, dan hidung tersumbat.¹⁴¹ Menurut catatan Syamsu Alam, penyakit ini tidak mengenal strata usia mana pun, sebab virus ini bisa menyerang semua kelompok usia, "Jadi tidak mengenal anak, orang tua, yang tidak punya kekebalan".¹⁴² Ketika seseorang terkena campak, 90% orang yang berinteraksi erat dengan penderita dapat tertular jika mereka belum kebal terhadap campak. Seseorang dapat kebal jika sudah mendapatkan imunisasi atau terinfeksi campak.¹⁴³

¹⁴¹ Lihat Tim Penyusun, *Petunjuk Teknis Kampanye dan Introduksi Imunisasi Measles Rubella (MR)*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pencegahan dan Pengendalian Penyakit Kementerian Kesehatan RI, 2017), hlm. 2.

¹⁴² Syamsu Alam, SKM., M.Epid., Kepala Seksi Bimbingan dan Evaluasi Sub Direktorat Karantina Kesehatan dan Kesehatan Pelabuhan Direktorat Surveilans, Imunisasi, Karantina dan Kesehatan Matra Direktorat Jenderal Pengendalian Penyakit dan Penyehatan Lingkungan Kemenkes RI, wawancara dengan penulis di kantornya, 23 Agustus 2019.

¹⁴³ Tim Penyusun, *Petunjuk Teknis Kampanye ...*

Secara medis, penyakit rubella sering juga dikenal dengan campak Jerman (*German Measles*). Penyakit ini mirip dengan campak tetapi tidak seberat campak yang banyak menyerang dan mengakibatkan kematian. Ciri-ciri berupa bintik merah di kulit yang dialami penderita campak tidak selalu dialami oleh penderita Rubella, gejala tersebut jarang terlihat. Gejala bintik merah di kulit hanya timbul pada 15-20% penderita Rubella.¹⁴⁴ Namun secara umum, ciri-ciri penderita campak dan rubella sulit dideteksi karena mirip dengan penyakit lain. Satu-satunya cara untuk menyatakan terjangkitnya virus rubella adalah melalui hasil laboratorium. Oleh karena itu campak dan rubella itu tidak bisa dibedakan ketika menginfeksi seorang anak.¹⁴⁵

Campak dan Rubella adalah penyakit yang bersifat akut dan ringan yang menginfeksi anak dan dewasa muda yang rentan. Campak dikenal juga sebagai morbili atau *measles* yang disebabkan oleh virus. Sedangkan penyebab rubella adalah togavirus jenis rubivirus dan termasuk golongan virus RNA. Rubella ditularkan melalui saluran pernafasan saat batuk atau bersin. Virus dapat berkembang biak di nasofaring dan kelenjar getah bening regional, dan viremia terjadi pada 4 – 7 hari setelah virus masuk ke dalam tubuh. Masa penularan diperkirakan terjadi pada 7 hari sebelum hingga 7 hari setelah rash. Masa inkubasi rubella berkisar antara 14 – 21 hari. Gejala dan tanda rubella

¹⁴⁴ Faisal Yatim, *Macam-macam Penyakit Memular dan Cara Pencegahannya Jilid 2*, (Jakarta : Pustaka Obor Populer, 2017), hlm. 129-130.

¹⁴⁵ Syamsu Alam, wawancara dengan penulis di kantornya, 23 Agustus 2019.

ditandai dengan demam ringan (37,2°C) dan bercak merah atau *rash makulopapuler* disertai pembesaran kelenjar limpa di belakang telinga, leher belakang dan *sub occipital*.¹⁴⁶

Khusus rubella, yang lebih penting dari penyakit rubella adalah dampaknya terhadap ibu hamil, atau yang sering disebut dengan efek teratogenik (efek kepada janin). Efek ini terjadi apabila seorang ibu yang sedang hamil dan melalui masa trimester pertama, jika terpapar virus rubella, maka janinnya akan mengalami keguguran (*abortus*), atau jika lahir bayinya akan mengalami cacat bawaan yang disebut sebagai *congenital rubella syndrome* (CSR). Secara klinis, CSR ini merupakan kelainan kongenital mulai dari kelainan mata, seperti katarak dan glukoma, kelainan pendengaran, hingga kelainan jantung bawaan. Bahkan bisa juga menyebabkan terjadinya *microcephaly* atau kepala mengecil, gangguan tulang, hati, dan limpa. Proporsi cacat itu berdasarkan usia kehamilan, kalau trimester pertama akan lebih tinggi resiko kecacatannya, dan semakin menurun ketika usia kehamilan semakin tua.¹⁴⁷

Penyakit ini juga bisa menyebabkan kematian secara akut. Hal tersebut terjadi apabila terdapat komplikasi di dalamnya, misalnya dengan kekurangan gizi atau gizi buruk. Pada tahun 2000 lebih dari 526.000 anak per tahun meninggal di seluruh dunia karena komplikasi campak. Solusi diberikan dengan pemberian imunisasi hingga akhirnya pada tahun 2014 data menunjukkan

¹⁴⁶ Tim Penyusun, *Petunjuk Teknis Kampanye ...*, hlm. 8.

¹⁴⁷ Syamsu Alam, wawancara dengan penulis di kantornya, 23 Agustus 2019.

terjadi penurunan angka kematian akibat campak menjadi 115.000 per tahun, dengan perkiraan 314 anak per hari atau 13 kematian setiap jamnya.¹⁴⁸

Kejadian CRS bervariasi di tengah masyarakat, antara 0,1 – 2/1000 kelahiran hidup pada periode endemik dan 0,8 – 4/1000 kelahiran hidup selama periode endemik rubella. Pada tahun 2004 penyakit campak dan rubella telah dilakukan pengamatan terhadap campak dan rubella. Secara nasional terjadi kasus rubella ini dengan 23% terjadi pada anak di atas 15 tahun, dan 77% ada pada kelompok usia di bawah 15 tahun. Menurut Syamsu, pada tahun 2012 ada 160 kejadian luar biasa (KLB) campak di Indonesia dengan jumlah ± 2300 kasus. Dari KLB tersebut 73 atau 45 % bisa dinyatakan secara laboratorium bahwa ini benar-benar campak, dan 45% di antara kasus tersebut adalah rubella. Pada tahun 2014, terdapat 185 tersangka KLB campak dengan jumlah kasus hampir 2000 dan di antara tersebut ada KLB rubella. Kemudian dari jumlah 5700 kasus klinis. Klinis ini artinya didiagnosa dokter sebagai campak meskipun diagnosanya berdasarkan klinis, bukan berdasarkan laboratorium. Dan 16% di antaranya adalah rubella.¹⁴⁹

Data lebih lengkap lagi disajikan bila melihat dalam Infodatin Pusat Data dan Informasi Kemenkes RI yang melakukan kegiatan surveilans pada setiap tahunnya. Kegiatan surveilans yang dilakukan setiap tahunnya melaporkan lebih dari 11.000 kasus *suspect* campak yang terbagi ke dalam prosentase 12 – 39 %

¹⁴⁸ Tim Penyusun, *Petunjuk Teknis Kampanye ...*, hlm. 1.

¹⁴⁹ Syamsu Alam, wawancara dengan penulis di kantornya, 23 Agustus 2019

campak pasti (*confirmed*) dan 16 – 43 % adalah rubella pasti. Pada tahun 2010 – 2015 diperkirakan terdapat 23.164 kasus campak dan 30.463 kasus rubella. Kasus campak dalam tiga tahun terakhir juga menunjukkan peningkatan di beberapa provinsi namun ada juga yang mengalami penurunan. Peningkatan terjadi di 18 provinsi (52,9 %) seperti Sumatera Utara, Riau, Jambi, Sumatera Selatan, Bengkulu, Kepri, Jawa Timur, Banten, Bali, NTB, NTT, Kalimantan Barat, Kalimantan Tengah, Kalimantan Timur, Sulawesi Selatan, Sulawesi Tenggara, Maluku, dan Papua Barat.¹⁵⁰ Sementara untuk kasus rubella, data surveilans selama lima tahun terakhir menunjukkan 70 % kasus rubella terjadi pada kelompok usia <15 tahun. Selain itu, berdasarkan studi tentang estimasi beban penyakit CRS di Indonesia pada tahun 2013 diperkirakan terdapat 2767 kasus CRS, 82/100.000 terjadi pada usia ibu 15 – 19 tahun dan menurun menjadi 47/100.000 pada usia ibu 40 – 44 tahun.¹⁵¹

Berangkat dari semua kompleksitas tersebut, maka dapat dilihat upaya apa yang telah dan akan dilakukan Indonesia baik untuk kepentingan nasional maupun global. Salah satu upaya pengendalian penyakit campak dan rubella itu adalah dengan memaksimalkan program imunisasi secara rutin. Imunisasi adalah intervensi medis yang diharapkan mampu mengeliminasi kejadian-

¹⁵⁰ Kemenkes RI, *Infodatin Pusat Data dan Informasi Kementerian Kesehatan RI, Situasi Campak dan Rubella di Indonesia*, (Jakarta : Kemenkes RI, 2018), hlm. 3.

¹⁵¹ Tim Penyusun, *Petunjuk Teknis Kampanye ...*, hlm. 2.

kejadian campak dan rubella. Berikut ini adalah pernyataan Syamsu Alam secara lengkap :

Melalui kampanye yang kita laksanakan 2017 dan 2018 untuk luar pulau Jawa, tujuannya adalah meningkatkan kekebalan masyarakat terhadap campak dan rubella secara cepat, bersamaan, massal. Kemudian kita memutus mata rantai transmisi virus ini di dalam masyarakat. Kemudian kita secara langsung menurunkan angka kesakitan kemudian juga menurunkan kejadian congenital tadi. Nah, tidak ada pengobatan untuk campak dan rubella. Penyakit ini bisa sembuh sendiri sebenarnya jika tidak ada komplikasi. Kalau dia ada komplikasi, bisa menyebabkan kematian. Seperti kalau dia campak dengan kondisi gizi buruk, dia akan meninggal. Nah, tersedia vaksinnya. Sehingga penyakit ini bisa dicegah, jadi imunisasi dengan vaksin campak rubella adalah pencegahan terbaik untuk penyakit campak dan rubella. Satu vaksin mencegah dua penyakit.¹⁵²

Vaksin rubella adalah vaksin yang digunakan dalam program imunisasi pencegahan penyebaran virus campak dan rubella (*Measles Rubella*). Vaksin rubella merupakan vaksin impor partnership yang bersinergi dengan negara berkembang. Vaksin ini diproduksi oleh Serum Institute of India Pvt. Ltd. (SII) yang berada di bawah naungan Cyrus Poonawalla Group. Sebagaimana diketahui, SII adalah produsen vaksin terbesar di dunia dengan produksi dosis yang dijual secara global sebanyak lebih dari 1,3 miliar dosis. Vaksin yang diproduksi antara lain vaksin polio,

¹⁵² Syamsu Alam, wawancara dengan penulis di kantornya, 23 Agustus 2019

difteri, tetanus, Pertusis, Hib, BCG, hepatitis B, campak, gondongan, dan tentu saja rubella. Vaksin yang diproduksi oleh SII telah melalui proses akreditasi dan pengawasan yang ketat dari WHO. Sampai sejauh ini vaksin yang diproduksi SII telah membantu program imunisasi nasional pada 170 negara dan telah menyelamatkan jutaan jiwa di seluruh dunia¹⁵³.

Vaksin rubella tersedia dalam bentuk monovalent maupun kombinasi dengan vaksin virus yang lain misalnya campak (*measles rubella*) atau dengan campak dan parotitis (*measles mumps rubella*). Dalam rangka memacu sistem kekebalan spesifik tubuh manusia, maka vaksin dapat dibuat dari *live attenuated* (virus yang dilemahkan) atau dari *inactivated* (virus atau komponen yang dibuat tidak aktif). Proses pelemahan virus dilakukan melalui proses laboratorium. Vaksin yang dilemahkan tersebut menyebabkan munculnya penyakit, namun gejala yang muncul relatif lebih ringan dibandingkan dengan penyakit yang diperoleh secara alami.¹⁵⁴

Menurut Syamsu, *measles rubella* itu juga sekaligus menjadi nama vaksin. Secara kebetulan di dunia tersedia keduanya. Vaksin ini bisa disebut sebagai vaksin baru namun dengan standar lama mengingat penyakit campak atau *measles* adalah penyakit lama. Vaksin rubella sebagai varian baru dari

¹⁵³ https://www.seruminstitute.com/about_us.php, diunduh pada 2 Oktober 2019, pukul 12.34

¹⁵⁴ J.B. Suharjo B. Cahyono, dkk., *Vaksinasi Cara Ampuh Cegah Penyakit Infeksi*, (Yogyakarta : Kanisius, 2010), hlm. 32

penyakit campak kemudian dikombinasikan dengan antigen lain sehingga menjadi antigen yang bersifat kombinasi (gabungan).

“Karena imunisasi campak kan anak kita usia 9 bulan (sudah dapat). Iya memang masih baru, memang menggunakan antigen rubella, jadi rubella ini tidak kita berikan dengan sendiri, artinya dengan antigen tunggal, tapi dikombinasikan dengan campak rubella. Bahkan negara lain ada yang kombinasi empat: MMRV, Measles, Mumps, Rubella, and Varisela. Paling banyak di dunia itu yang menggunakan tiga : Measles, Mumps, Rubella. Ada juga negara yang menggunakan MR (dua) dengan pertimbangan *mumps* itu tidak terlalu banyak kejadiannya, prevalensinya rendah. Kedua kalau tidak banyak vaksinnya lebih mahal karena mengandung tiga antigen. Sementara MR lebih murah dibandingkan MMR.¹⁵⁵

Berdasarkan keadaan tersebut, harapan dialamatkan kepada pemerintah Indonesia yang berkepentingan dengan kesehatan masyarakat. Indonesia berkomitmen untuk mengupayakan eliminasi campak dan rubella. melalui kampanye yang dilaksanakan pada tahun 2017 dan secara bertahap di luar pulau Jawa pada tahun 2018. Tujuannya adalah meningkatkan kekebalan masyarakat terhadap campak dan rubella secara cepat, bersamaan, dan massal. Upaya ini juga dalam rangka memutus mata rantai

¹⁵⁵ Syamsu Alam, wawancara dengan penulis di kantornya, 23 Agustus 2019

transmisi virus ini di dalam masyarakat, menurunkan angka kesakitan, dan kejadian congenital tadi.

Itulah yang mendorong kenapa pemerintah dalam hal ini Kemenkes bersemangat untuk melaksanakan kampanye imunisasi MR. Karena kalau tidak, kita akan terlambat. Dan kita akan menjadi ... pada saat negara-negara lain sudah eliminasi terhadap penyakit-penyakit ini kita akan menjadi sumber infeksi dan tentunya negara-negara lain akan memberikan perlakuan – perlakuan berbeda terhadap warga negara kita ketika ke luar negeri karena beresiko membawa virus ini.¹⁵⁶

Berdasarkan Buku Petunjuk Teknis Kampanye Imunisasi Measles Rubella (MR), komitmen Indonesia mengentaskan virus *measles rubella* dilaksanakan pada tahun 2020, kemudian direvisi pada tahun 2023,¹⁵⁷ dengan strategi pencapaiannya adalah sebagai berikut:

1. Penguatan imunisasi rutin untuk mencapai cakupan imunisasi campak $\geq 95\%$ merata di semua tingkatan.

¹⁵⁶ Syamsu Alam, wawancara dengan penulis di kantornya, 23 Agustus 2019

¹⁵⁷ Sesuai kesepakatan program global, target Indonesia adalah tahun 2020, namun kemudian direvisi pada tahun 2023. Alasannya karena pada kenyataannya eliminasi tidak bisa dilakukan pada tahun 2020, karena begitu banyaknya tantangan, serta cakupannya masih tidak cukup memadai. Oleh karena itu, sesuai kesepakatan di tingkat Asia Tenggara, SEARO, *South East Asian Region WHO*, mengatakan bahwa Indonesia tidak bisa menyelesaikan eliminasi rubella di tahun 2020, melainkan harus mundur ke tahun 2023. Lihat Syamsu Alam, wawancara dengan penulis di kantornya, 23 Agustus 2019.

2. Pelaksanaan *crash* program campak pada anak usia 9 – 59 bulan di 185 kabupaten/kota pada bulan Agustus – September 2016.
3. Pelaksanaan kampanye vaksin MR pada anak usia 9 bulan hingga 15 tahun secara bertahap dalam 2 fase sebagai berikut:
 - Fase 1 bulan Agustus – September 2017 di seluruh pulau Jawa
 - Fase 2 bulan Agustus – September 2018 di seluruh Pulau Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, Bali, Nusa Tenggara, Maluku dan Papua
4. Introduksi vaksin MR ke dalam program imunisasi rutin pada bulan Oktober 2017 dan 2018
5. Surveilans Campak Rubella berbasis kasus individu atau *Case Based Measles Surveillance (CBMS)*
6. *Surveillance sentinel CRS* di 13 Rumah Sakit
7. KLB Campak diinvestigasi secara penuh (*fully investigated*).¹⁵⁸

B. Fatwa MUI tentang Vaksin Rubella

Munculnya fatwa MUI tentang hukum pelaksanaan imunisasi vaksin MR sesungguhnya tidak berdiri sendiri. Sebagai sebuah manifestasi hukum, fatwa adalah bagian dari respon hukum Islam atas problematika sosial masyarakat.

¹⁵⁸ Tim Penyusun, *Petunjuk Teknis Kampanye ...*, hlm. 4.

Awal mula munculnya fatwa tersebut berawal dari keluarnya surat rekomendasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang ditujukan kepada Direktorat Jenderal Pencegahan dan Pengendalian Penyakit Kementerian Kesehatan RI perihal mohon dukungan dalam rangka kampanye dan introduksi imunisasi *measles rubella* (MR) tahun 2017 dan 2018. Surat tersebut memuat rekomendasi sebagai berikut:

1. Pemerintah wajib menjamin pemeliharaan kesehatan masyarakat, baik melalui pendekatan promotif, preventif, kuratif, maupun rehabilitative.
2. Pemerintah wajib menjamin ketersediaan vaksin *Measles Rubella* (MR) halal untuk kepentingan imunisasi bagi masyarakat.
3. Komisi Fatwa mendukung pelaksanaan program imunisasi sebagai salah satu ikhtiyar untuk menjaga kesehatan, dengan menggunakan vaksin yang halal.
4. Pemerintah wajib segera mengimplementasikan keharusan sertifikasi halal seluruh vaksin yang digunakan termasuk vaksin *Measles Rubella* (MR) yang akan digunakan, serta meminta produsen untuk segera mengajukan sertifikasi halal terhadap produk vaksin.
5. Produsen vaksin wajib mengupayakan produksi vaksin *Measles Rubella* (MR) yang halal dan melakukan sertifikasi halal sesuai ketentuan peraturan perundang-undangan.
6. Pemerintah bersama tokoh agama dan tokoh masyarakat perlu melakukan sosialisasi pelaksanaan imunisasi secara

umum termasuk rencana pelaksanaan imunisasi *Measles Rubella* (MR).

7. Orang tua dan masyarakat perlu berpartisipasi menjaga kesehatan, termasuk dengan memberikan dukungan pelaksanaan imunisasi program termasuk imunisasi *Measles Rubella* (MR) yang akan dilaksanakan.¹⁵⁹

Namun menurut Syamsu, inisiatif munculnya fatwa MUI tentang vaksin MR ini juga dikarenakan munculnya fatwa MUI sebelumnya tentang imunisasi, yakni Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2016 yang menyatakan bahwa imunisasi pada dasarnya dibolehkan (*mubah*) sebagai bentuk ikhtiar untuk mewujudkan kekebalan tubuh (imunitas) dan mencegah terjadinya suatu penyakit tertentu. Dalam fatwa tersebut juga diatur tentang status vaksin. Vaksin untuk imunisasi wajib menggunakan vaksin yang halal dan suci. Penggunaan vaksin imunisasi yang berbahan haram atau najis hukumnya haram terkecuali dalam keadaan darurat, belum ditemukan vaksin yang halal, serta ada keterangan tenaga medis yang kompeten terkait belum adanya vaksin yang halal.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Rekomendasi MUI No. U-13/MUI/KF/VII/2017 kepada Dirjen P2P Kemenkes RI

¹⁶⁰ Sepintas, Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2016 dan Nomor 33 Tahun 2018 memiliki kemiripan satu sama lain. Antara keduanya mempunyai background hukum yang sama. Seakan-akan fatwa tahun 2018 merupakan kelanjutan dari fatwa tahun 2016, yang mengejawantahkan fatwa MUI sebelumnya bahwa imunisasi harus berhubungan dengan keharusan menggunakan produk vaksin yang halal, kemudian fatwa tersebut disempurnakan dengan fatwa tahun 2018 yang menyatakan keharaman penggunaan virus MR karena alasan adanya pemanfaatan bahan haram. Lihat Syamsu Alam, wawancara dengan penulis di kantornya, 23 Agustus 2019

Atas dasar munculnya rekomendasi MUI kepada Kementerian Kesehatan RI itulah yang akhirnya menginisiasi pemerintah untuk mengajukan permohonan fatwa kepada MUI. Permohonan fatwa tersebut tercantum dalam surat Menteri Kesehatan RI Nomor SR.02.06/Menkes/449/2018 perihal Pengajuan Fatwa MUI tentang Pelaksanaan Imunisasi Measles Rubella di Indonesia, yang intinya menjelaskan bahwa kampanye imunisasi Measles Rubella merupakan pelaksanaan kewajiban pemerintah bersama masyarakat untuk melindungi anak dan masyarakat Indonesia dari bahaya penyakit campak dan rubella.

Dalam tahap berikutnya, Komisi Fatwa MUI kemudian bersidang untuk mengkaji apakah imunisasi MR telah memenuhi standar kehalalan produk atau belum. Beberapa tahapan telah dilalui antara lain kajian LPPOM MUI yang kemudian melahirkan kesimpulan atas hasil penelitiannya tentang vaksin MR. Pada sidang Komisi Fatwa MUI tanggal 15 Agustus 2018 hasil penelitian tersebut dibacakan dan menyimpulkan bahwa terdapat penggunaan beberapa bahan yang berasal dari unsur yang diharamkan dalam Islam, yaitu babi, seperti :

1. Bahan gelatin yang berasal dari kulit babi dan *trypsin* yang berasal dari pankreas babi
2. Bahan yang berpeluang besar bersentuhan dengan babi dalam proses produksinya, yaitu *laktalbumin hdyrolysate*.
3. Bahan yang berasal dari tubuh manusia, yaitu *human diploid cell*.

Namun demikian, pada sisi lain untuk mendapatkan gambaran yang utuh tentang virus *measles rubella*, maka diperlukan pandangan yang jelas dari ahli dan tenaga khusus yang

paham tentang hal tersebut. Karena itu pada sidang Komisi Fatwa dihadirkanlah pihak-pihak yang berkompeten di bidangnya. Pada sidang tanggal 17 Agustus 2018 hadir pihak-pihak seperti Direktur Jenderal Pencegahan dan Pengendalian Penyakit Kemenkes RI, Ketua Komnas KIPI (Kejadian Ikutan Pasca Imunisasi), Pengurus IDAI (Ikatan Dokter Anak Indonesia), Pengurus ITAGI (*Indonesian Technical Advisory Group on Immunization*) dan Direktur PT Biofarma. Dari sidang tersebut muncul pandangan resmi mereka terkait virus MR, antara lain sebagai berikut:¹⁶¹

1. Campak merupakan penyakit yang sangat mudah menular yang disebabkan oleh virus dan ditularkan melalui batuk dan bersin. Gejala penyakit campak adalah demam tinggi, bercak kemerahan pada kulit (rash) disertai dengan batuk dan/atau pilek dan/atau konjungtivitis dan dapat berujung pada komplikasi berupa pneumonia, diare, meningitis dan bahkan dapat menyebabkan kematian. Ketika seseorang terkena campak, 90% orang yang berinteraksi erat dengan penderita dapat tertular jika mereka belum kebal terhadap campak. Kekebalan terbentuk jika telah diimunisasi atau telah terinfeksi virus campak sebelumnya.
2. Rubella adalah penyakit akut dan ringan yang sering menginfeksi anak dan dewasa muda yang rentan. Penyakit ini mudah menular, akan tetapi yang menjadi perhatian dalam kesehatan masyarakat adalah efek teratogenik apabila rubella ini menyerang pada wanita hamil terutama

¹⁶¹ Fatwa MUI No.33 Tahun 2018

pada masa awal kehamilan. Infeksi rubella pada ibu hamil dapat menyebabkan keguguran atau kecacatan permanen pada bayi yang dilahirkan atau dikenal dengan sindrom rubella kongenital (*Congenital Rubella Syndrom/CRS*).

3. Komplikasi dari campak yang dapat menyebabkan kematian adalah radang paru (pneumonia) dan radang otak (ensefalitis). Sekitar 1 dari 20 penderita campak akan mengalami komplikasi radang paru dan 1 dari 1000 penderita akan mengalami komplikasi radang otak. Selain itu komplikasi lain adalah infeksi telinga yang berujung tuli (1 dari 10 penderita), diare (1 dari 10 penderita) yang menyebabkan penderita butuh perawatan di RS.
4. Jumlah kasus Campak dan Rubella dan kematian dalam 5 tahun terakhir di Indonesia adalah; Tahun 2014 : jumlah kasus suspek 12.943 dengan 15 kematian (2.241 positif campak, 906 positif Rubella); Tahun 2015 : jumlah kasus suspek 13.890 dengan 1 kematian (1.194 positif campak, 1.474 positif Rubella); Tahun 2016 : jumlah kasus suspek 12.730 dengan 5 kematian (2.949 positif campak, 1.341 positif Rubella); Tahun 2017 : jumlah kasus suspek 15.104 dengan 1 kematian (2.197 positif campak, 1.284 positif Rubella); dan Tahun 2018 (s.d bulan Juli) : jumlah kasus 2.389 (383 positif campak, 732 positif Rubella), sehingga total kasus campak-rubella yang dilaporkan dalam 5 tahun terakhir adalah 57.056 kasus (8.964 positif campak, 5.737 positif Rubella). Kurang lebih 89% kasus campak diderita oleh anak usia di bawah 15 tahun. Sedangkan untuk

rubella, kurang lebih 77% penderita merupakan anak usia di bawah 15 tahun.

5. Berdasarkan hasil kajian terhadap situasi campak dan rubella di Indonesia oleh Kemenkes bersama para ahli dari WHO dan akademisi dari fakultas kedokteran dan fakultas kesehatan masyarakat di Indonesia yang dilakukan pada Oktober 2014 yang lalu, dengan mempertimbangkan situasi cakupan imunisasi dan kejadian penyakit campak serta rubella maka direkomendasikan agar dilakukan kampanye imunisasi MR dengan sasaran usia 9 bulan sampai dengan <15 tahun. Bila tidak dilakukan kampanye dengan sasaran sebagaimana direkomendasikan maka akan terjadi peningkatan jumlah akumulasi kasus penyakit campak dan rubella.
6. Pelaksanaan kampanye imunisasi MR dimaksudkan untuk meningkatkan kekebalan masyarakat terhadap penularan penyakit Campak dan Rubella yang dapat menyebabkan kecacatan dan kematian. Juga untuk memutuskan transmisi virus Campak dan Rubella, menurunkan angka kesakitan Campak dan Rubella serta menurunkan angka kejadian CRS.
7. Pelaksanaan Imunisasi MR di Indonesia menggunakan Vaksin MR produksi Serum Institute of India dengan pertimbangan bahwa vaksin MR tersebut telah memperoleh rekomendasi WHO dan jumlahnya mencukupi, sementara itu ada dua produk vaksi MR yang lain yaitu produk Jepang yang hanya mencukupi untuk kebutuhan nasionalnya dan

tidak diekspor, dan produk China yang belum memperoleh rekomendasi dari WHO terkait standar keamanannya.

Setelah serangkaian sidang Komisi Fatwa MUI dilaksanakan secara bertahap, maka selanjutnya Komisi Fatwa akhirnya dapat merumuskan fatwa yang diputuskan sebagai keputusan Fatwa MUI. Ketentuan hukum fatwa MUI tersebut kemudian menyatakan bahwa penggunaan vaksin yang memanfaatkan unsur yang diharamkan dalam Islam, yaitu babi, dan turunannya hukumnya adalah haram. Berikutnya adalah vaksin MR yang diproduksi oleh Serum Institute of India (SII) hukumnya haram karena dalam proses produksinya memanfaatkan bahan yang berasal dari babi.¹⁶²

Namun, kendati demikian terdapat aspek lain yang MUI tambahkan sebagai konsepsi *ushuliyah* yang digunakan dalam fatwa MUI tentang vaksin MR ini. Yaitu penggunaan konsep darurat dalam putusan fatwa MUI. Menurut MUI, implikasinya cukup signifikan dalam melihat eksistensi pemanfaatan vaksin MR, bahwa penggunaan vaksin MR masih dibolehkan karena tiga hal, yaitu adanya kondisi keterpaksaan (*dharurat syar'iyah*), belum ditemukannya vaksin yang halal, dan adanya keterangan ahli yang kompeten dan dipercaya tentang bahaya yang ditimbulkan akibat tidak diimunisasi dengan vaksin MR tersebut.

Beberapa dasar hukum digunakan MUI dalam menyatakan fatwa tersebut, mulai dari ayat al-Qur'an, hadits Nabi Muhammad Saw., hingga kaidah fiqh. Ayat al-Qur'an yang dikutip antara lain

¹⁶² Fatwa MUI No.33 tertanggal 20 Agustus 2018

adalah firman Allah Swt dalam Surat al-Baqarah ayat 173, sebagai berikut :

إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله فمن
اضطر غير باغ ولا عاد إثم عليه إن الله غفور رحيم

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dalam pandangan Sutarmadi, ayat ini berimplikasi pada penerapan konsep darurat secara mutlak terhadap aspek-aspek hukum dalam status hukum vaksin MR. Ayat ini sudah tegas menyatakan bahwa sesuatu yang haram atau dilarang dapat dimanfaatkan untuk kepentingan darurat, sampai kondisi darurat tersebut berakhir dan manusia terlepas dari situasi abnormal.

“Karena prinsipnya ayat ini mengingatkan masalah darurat kalimat *wa laa aadin* (tidak berlebihan) dan *wa laa baagin* (tidak diinginkan) menjadi batas kedaruratan dalam Islam. Jadi tidak berlebihan, jadi jangan setelah menikmati, “wah daging babi enak ya” lalu besok dilanjutkan lagi. Tidak. Makanya diberi illah selanjutnya.

(bahwa) pemerintah harus mengusahakan vaksin yang halal”¹⁶³.

Prinsip darurat dalam Islam bukan dimaknai sebagai acuan mempermainkan atau menetapkan hukum yang mengada-ada, tetapi lebih menitikberatkan keluwesan hukum setelah melihat terdapat situasi-situasi khusus yang membutuhkan perhatian, seperti kelemahan atau ketidakmampuan individu (*mukallaf*) dalam menjalankan kewajiban hukum. Keadaan seperti ini yang mendorong hukum Islam bersifat adaptif dengan keadaan tersebut. Inilah yang menyebabkan perlunya diterapkan prinsip darurat dalam ruang implementasi hukum Islam.

Sedangkan kaidah fiqh digunakan MUI dalam memutuskan fatwa tersebut, antara lain kaidah-kaidah berikut ini :

الدفع أولى من الرفع

“Mencegah lebih utama daripada menghilangkan”

الضرر يدفع بقدر الامكان

“Dharar (bahaya) harus dicegah sedapat mungkin”

الضرورات تبيح المحظورات

“Darurat membolehkan hal-hal yang dilarang.”

¹⁶³ Prof. Dr. H. Ahmad Sutarmadi, MA., Anggota Komisi Fatwa MUI, wawancara dengan penulis di kantornya, 4 Juli 2019

BAB V KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Setelah penulis jelaskan di atas maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Konsep dharurat dalam fiqih adalah memiliki Kriteria sebagai berikut: **a) *Al-Darurah*** (kata serapan dari bahasa Arab dalam bahasa Indonesia disebut Darurat), yaitu suatu kondisi seseorang yang *ma'sum* (terhormat dalam pandangan agama) dalam kondisi yang sangat kritis, sehingga apabila dia tidak melakukan perbuatan semisal makan barang haram-, maka ada keyakinan atau prasangka kuat bahwa ia akan segera mati. Kalau tidak berada dalam keadaan di atas, tapi terkadang pra-asumsi akan datangnya kematian, seperti orang yang tertinggal teman-temannya dalam perjalanan jauh, maka hal itu dapat disebut darurat. Dalam kondisi semacam inilah, seseorang boleh melakukan hal-hal yang dilarang agama (*mahzurat*). Dalam konteks yang lebih umum, kebutuhan manusia yang tergolong darurat adalah sebarang kebutuhan yang tanpanya, manusia akan berada dalam kerusakan selama hidup di dunia, dan di akhirat kelak mendapat siksa. Kebutuhan darurat ini bisa diaplikasikan dalam dua sisi, mewujudkan dan menjaganya dari ketiadaan. **b) *Al-Hajjah***, Hajat disini bukanlah hajat yang bisa kita temui dalam bahasa Indonesia, yang mempunyai sinonim

“kebutuhan”. Hajat yang dikehendaki di sini adalah kondisi seseorang yang tidak dibayang-bayangi kematian. Namun andai kata ia tidak makan barang haram misalnya, maka ia akan mengalami kepayahan dan kesulitan luar biasa. Secara umum, apa yang dialaminya ini tidak sampai memperbolehkan semisal –berbuka bagi orang yang sedang berpuasa-. Jika mengalami kepayahan atau rasa haus dan lapar yang luar biasanya. Kecuali itu, dalam hajat-hajat tertentu, ada diantaranya yang diposisikan seperti *dharurah*

2. Penerapan teori dharurat dalam fatwa-fatwa MUI Pusat sudah tepat dan sesuai karena kalau tidak diimunisasi akan menyebabkan balita atau lansia itu akan terkena penyakit yang menyebabkan kecacatan pada orang yang terkena virus Mireles rubella itu. Dalam fatwa tersebut MUI menjelaskan bahwa: a) Penggunaan vaksin yang memanfaatkan unsur babi dan turunannya hukumnya haram. b) Vaksin MR produk dari Serum Institute of India (SII) hukumnya haram karena dalam proses produksinya memanfaatkan bahan yang berasal dari babi. c) Penggunaan Vaksin MR produk dari Serum Institute of India (SII), pada saat ini, dibolehkan (mubah) karena : 1) Ada kondisi keterpaksaan (dharurat syar’iyyah) 2) Belum ditemukan vaksin MR yang halal dan suci 3) Ada keterangan dari ahli yang kompeten dan dipercaya tentang bahaya yang ditimbulkan akibat tidak diimunisasi dan belum adanya vaksin yang halal. 4). Kebolehan penggunaan vaksin MR sebagaimana dimaksud pada angka

3 tidak berlaku jika ditemukan adanya vaksin yang halal dan suci. Kemudahan MUI Pusat juga merekomendasikan sebagai berikut: *pertama*: Pemerintah wajib menjamin ketersediaan vaksin halal untuk kepentingan imunisasi bagi masyarakat. *Kedua*: Produsen vaksin wajib mengupayakan produksi vaksin yang halal dan mensertifikasi halal produk vaksin sesuai ketentuan peraturan perundang-undangan. *Ketiga*: Pemerintah harus menjadikan pertimbangan keagamaan sebagai panduan dalam imunisasi dan pengobatan. *Keempat*: Pemerintah harus mengupayakan secara maksimal, serta melalui WHO dan negara-negara berpenduduk muslim, agar memperhatikan kepentingan umat Islam dalam hal kebutuhan akan obat-obatan dan vaksin yang suci dan halal.

B. Saran-saran

1. Pada fatwa yang berkaitan dengan kemaslahatan umum seperti kasus vaksin ini sebaiknya MUI lebih berhati-hati dalam mengeluarkan fatwa karena hal itu mencakup dengan kebutuhan masyarakat luas
2. Dalam hal fatwa juga sebaiknya tidak hanya mempertimbangkan pada dalil-dalil teks yang ada tetapi juga diperhatikan sisi social dan kemanusiaan seperti fatwa vaksin ini yang man juga harus dilihat bahwa ini dalam rangka menjaga pada kesehatan dan keberlangsungan manusia pada generasi berikutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurahman, Asjmuni. 2003. *Qawa'id Fiqhiyyah: Arti, Sejarah, dan Beberapa Qa'idah Kulliyah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Abu Sulaiman, Abdul Wahhab Ibrahim. 1994. *Pengaruh Dharurat dan Hajat Dalam Hukum Islam (Al-Dharurah wa Al-Hajah wa Atsaruhuma fi Al-Tasyri' Al-Islami)*. Terjemahan oleh Said Agil Husain Al-Munawar & Hadri Hasan. Semarang: Dina Utama Semarang.
- Al Ghazali, Abi Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al Ghazali, *Al Mustashfa Fi ilmil Ushul*, (Beirut: Dar al Kutub Al ilmiyah, 1996), h. 280.
- Al Subki, *Jamul Jawami*, (Indonesia: Dar al Ihya, t.th.), juz. 2,
- Allakanawi al Ansori, *Fawatihu Rohamut Syarh Musalamu atsubut fi Ushul Fiqh*, (Hamsh: Matbuah al Hams, 1222 H), Juz. 2,
- al-Qusyairi , al-Risalah al- Qusyairiyah (Kairo : Mushthafa al-Babi al Halabi , 1379 H / 1959 M)
- Amidi, Saif al din Al Amidi, *Al Ihkam Fi Ushul al Ahkam*, (Beirut: Dar al Fikr, 1996), Jilid 3.
- Amidi, Ushul Fiqh Al Amidi, *al Ihkam Fi Ushul Ahkam*, (Beirut: Dar al Fikr, 1996)
- Amir, Dja'far. Tanpa Tahun. *Qaidah-Qaidah Fiqih*. Semarang: Ramadhani.

- Anwar Haryono, *hukum Islam keluwesandanKeadilannya*. (jakarta: bulanBintang, Cet. II, 1968),
- Ash Shiidiqi, Teungku Hasbi, *Ilmu Hadis*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra,1999)
- As-Suyuthi, Jalaluddin. Tanpa Tahun. *Al-Asybah wa An-Nazha'ir fi Al-Furu'*. Semarang: Toha Putera.
- Audah, Abdul Qodir, *al Tasyri' al jina'i fil Islam*, (Muassasah ar risalah nasyirun , 2013)
- Azzam, Abdul Aziz Muhammad , *Fiqh Muamalat*, (Jakarta: Amzah, 2010),
- Zuhaili, Wahbah. 1997. *Konsep Darurat Dalam Hukum Islam: Studi Banding dengan Hukum Positif* (Nazhariyyah Al-Dharurah Al-Syar'iyah Muqaranatan Ma'a Al-Qanun Al-Wadh'i). Terjemahan oleh Said Agil Husain Al-Munawar & Hadri Hasan. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Bayuni, Muhammad Abdul Fatah al Bayanuni, *Fikih Darurat (Fiqh ad Dharuroh: ma'alimuhu wa Dhawabituhu)* Terj. Abdul Majid , Jakarta, Turos, 2018
- Buthi, Muhammad Sa'id Ramadlan al-Buthi, *Dawabit al-Mashlahahfisyari'ah al-Islamiyyah*(Beirut: Muassasah al-Risalah, 1990),
- Djazuli, Acep *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah Yang Praktis* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 72-77

- Duraini, Fathi al-Duraini. *Al Manahij al Usuliyah fil ijtihad fi rao'yi fi at tasyri al islami* Muassah ar risalah
- Ensiklopedi Hukum Islam, jilid 3, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeva, 1997)
- Eriyanto, *AnalisisWacana: PengantarAnalisisTeks Media*, (Yogyakarta: LKiS, 2001),
- Faisal Yatim, *Macam-macam Penyakit Menular dan Cara Pencegahannya Jilid 2*, (Jakarta : Pustaka Obor Populer, 2017),
- Harun, Nasrun Harun,*Konsep Ijtihad al Syaikani*,(Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999)
- Harun, Nasrun Harun,*Ushul Fiqh 1*, (Jakarta: Logos.1996), cet. 1,
- Hazm, Ibn, *Al-Muhalla. Juz IX, Al-Jumhuriyyah al-Arabiyyah*. Kairo: Dar al Kutub Al Arabiyyah, t.th. ,j. II.
- <https://nasional.tempo.co> , diakses pada 2 September 2018
- https://www.seruminstitute.com/about_us.php, diunduh pada 2 Oktober 2019, pukul 12.34
- Ibn 'Abd al-Barr, jami 'Bayan al-“Ilm wa Fadhlil (Beirut:Dar al Fikr,t.th.)j.II,
- Ibn Taimiyyah, Majmu' Fatawa (Beirut : Dar al -'Arabiyyah , 1398 H), j.II,
- Ibnu Amirul Haj, *At taqrir Watahbir al Tahrir ibn al Hamam fi ilmi ushul al jami baina istilah al hanafiyah was syafiyah*, (Baulaq: Matbaah al amiriyah, 1316 H), juz. 2,

- Ibnu Mandzur, *Lisanul Arab*, (Beirut: Dar al Fikr, 1972), *Bab Sin*, Juz. 6,
- Ibnul Hajib, *Mukhtasoral Muntaha*, (Istambul: Matbaah al alam, t.th.), juz 2
- Ibrahim Mustafa, *al-Mu'jam al-Wasit*, Juz 1 (t.t: al-Maktabah al-Syamilah, t.th.),
- Imari, Nadia Syarif al-Imari, *al-ijtihad fi al-Islam* (Beirut : Mu' assasah al-Risalah, 1981),
- Itr, Nurudin Itr, *Manhaj an Naqd fi Ulumul Hadis*, (Damaskus: Dar al Fikr, 1996), cet. ke-3,
- Izzuddin Abdul al-'Aziz ibn 'Abd al-Salam, *Qawaid al-Ahkam fi masalih al-Anam*, Jilid I (t.t: Maktabah al-Syamilah, t.th.),
- J.B. Suharjo B. Cahyono, dkk., *Vaksinasi Cara Ampuh Cegah Penyakit Infeksi*, (Yogyakarta : Kanisius, 2010),
- Johari, *Pembaharuan hukum Islam (Studi Perubahan fatwa Ibnuqayyim al-Jauziyyah)*; Tesis, IAIN Sunan Kali Jaga, Yogyakarta, 2004.
- Kemenkes RI, *Infodatin Pusat Data dan Informasi Kementerian Kesehatan RI, Situasi Campak dan Rubella di Indonesia*, (Jakarta : Kemenkes RI, 2018),
- Khalaf, Abdul Wahab *Mashadir at Tasyri' al Islami fi ma la nasha fih* (Kuwait: Dar al Qlama, 1972)
- Khalaf, Abdul Wahab, *Kaidah-kaidah Hukum Islam (Ilmu Ushul Fiqh)*, terjemahan oleh Noer Iskanadar al Barsany dan Tolchah Mansoer, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), cet. ke-7, h. 62-63.
- Khotib Ajaj , *Ushul al Hadis Ulumuhu wa Mustaluhuhu*, (Beirut: Dar al Fikr, 1989), h. 27.
- Madzkur, Muhammad Salam Madzkur, *Manahij al Ijtihad Fil Islam* (Kuwait: Mathba'ah al Asyriayh, 1974) hlm. 344-346,
- Mahalli, Jalaludin bin Muhammad bin ahmad al-Mahalli ,*Syarh ala jam' al-Jawami* 'Dar al kutub al ilmiah (Beirut, Libanon, tth)
- Moh Dahlan, *Paradigma Fiqih Sosial KH Ali Yafie*, Jurnal Nuansa, Vol. X, No. 1, (Juni 2017)
- Munawwir, Ahmad Warson. 1984. *Kamus Al-Munawwir*. Cet. Ke-1. Yogyakarta: PP. Al-Munawwir Krapyak.
- Nasution, Harun Nasution, "Ijtihad, Sumber Ketiga Ajaran Islam," dalam Haidar Baggir (ed),
- Ni'am, Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Emir 2016)
- Pedoman dan Prosedur Penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia (Jakarta Sekretaris MUI, 2001)
- Riyadi, Ahmad Ali , *Landasan Puritanisme Sosial Agama Pesantren: Pemikiran Kiai Sahal Mahfudz*, Jurnal Sumbula, Volume 1, Nomor 1, (Januari-Juni 2016).
- Syahroni, Oni, *Fiqh Muamalah Kontemporer*, (Jakarta: Republika, 2019), h. 277-278.

Syarifudin, Amir, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009), jilid. 1, h. 86.

Syaukani, Al Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-. *Nailul Authar*. Mesir: t.p., 1344 H.

_____. *Irsyad al Fuhul*. Beirut: Dar Ihya al Turats al Arabi, t.th.

Taneko, Soeleman B, *Pokok-pokokstudi Islam dalam Masyarakat*, (Jakarta: Raja grafindoPersada, 1993)

Tim Penyusun, *Petunjuk Teknis Kampanye dan Introduksi Imunisasi Measles Rubella (MR)*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pencegahan dan Pengendalian Penyakit Kementerian Kesehatan RI, 2017),

Tofflar, *The Third Wave* (New York : Bantam book, 1981), h .10.

Ulum, Bahrul, *Ulama dan Politik, Nalar Politik Kebangsaan Majelis Ulama Indonesia*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2015,

Usman, Muchlis Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah (Pedoman Dasar dalam Istimbath Hukum Islam)*, (Ed. 1, Cet. 3, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999),

Wahid, Abdurrahman, *Pengembangan Fikih yang kontekstual. Dalam Pesantren No. 2/Vol. II*. 1985.

www.viva.co.id/hukum vaksin rubela, diakses pada 1 September 2018

Zahrah Abu, Muhammad Abu Zahrah, al Imam Zaid, (Dar al Fikr al Arabi, Mesir, 2008)

_____, *Muhadharat fi tarikh al-Madzahib al-fiqhiyyah* (T.tp . : Mathba'ah al- Madani, t.th.),

_____, *Usul al-Fiqh* (Misr: Dar al-Siqafah al-'Arabiyyah litiba'ah, t.th),

Zaidan, Abdul Karim *al Wajiz fi Ushul Fiqh* Muassasah qurtubah

Zarqa, Mustafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, (Damascus: Universitas Damascus:1961), h. 991.

Zuhaili, Wahbah. *Ushul Fiqh Al Islami*. Beirut: Dar al Fikr, 1986.

_____. *al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1996.

_____, Wahbah Al- Zuhaily, *Nazhariyyaat al-Dharuurah al-Syari'ah; muqaranah ma' al-qanun al wadh'i*, cetakan IV, (Beirut:Muassasah Al-Risalah)