
**FATWA 'ATHIYYAH SHAQAR
(PEMIKIRAN TOKOH HUKUM ISLAM MESIR)**

Taufid Hidayat Nazar
Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang
balero.cairo@gmail.com

Abstract

Fatwa in general refers to the legal opinion issued by any Muslim jurist (mufti) relating to certain rulings of Islamic law. In principle, fatwa serves as a means of clarifying any issue that arises in Muslim society. This reflects that fatwa and mufti are two crucial significant tools of providing legal guidance within the ambit of the Shari'ah governing Muslims in their day-to-day affairs. However, there are some contemporary scholars whose fatwas are approved by state institutions and governments local. Still, there is no clarity on their thoughts and methods of the ijtihad in issuing their fatwas. One of the scholars mentioned is 'Athiyyah Shaqar, a senior mufti from Egypt. This paper seek to specify the maps of Islamic Legal Thought of 'Athiyyah Shaqar, especially in the mujtahid level, and most importantly, this paper analyzed the methods of 'Athiyyah Shaqar in answering the three contemporary fatwas; 1) Zakah to help in marriage expenses 2) Radhâ laws of breast milk bank 3) Female genital mutilation laws. Furthermore, the approach used was character analysis patteredened with literatur study. The results, 'Athiyyah Shaqar's position of thought in Islamic law is not as a mujaddid. In the context of the mujtahid level which has been an important study in the literacy of usul fiqh, 'Athiyyah Shaqar is at the level of Mujtahid Murajjih.

Keywords: fatwa, 'Athiyyah Shaqar, islamic legal thought, Mujtahid Murajjih

A. Pendahuluan

Aktifitas pengumpulan fatwa belum dilakukan hingga abad ke-12 H. Mulai abad ini fatwa-fatwa *muftî* ternama mulai didokumentasikan menjadi buku dan disebarkan di madrasah-madrasah fikih. Buku-buku fatwa ini menjadi objek penelitian bagi ulama madrasah guna mengetahui ketentuan-ketentuan fatwa. Setelah pengkajian itu, tidak sedikit dari mereka menemukan pemikiran akan metode yang diterapkan oleh *muftî* ternama tersebut.¹ Kebiasaan pengumpulan fatwa terus dilanjutkan oleh ulama kontemporer yang dipercayakan sebagai *muftî* di tengah-tengah masyarakat muslim. Beberapa orang diantara mereka ada yang menghimpun kembali fatwa-fatwa ulama fikih klasik dengan kemasan baru. Beberapa orang yang lain, ada yang menghimpun fatwa-fatwa dengan tema kontemporer yang tidak terjadi pada masa ulama fikih klasik.

Fatwa ulama kontemporer ini muncul tentu dengan metode ijtihad mereka masing-masing. Fatwa mereka sebagai produk ijtihad dapat diukur dengan buku-buku yang menggambarkan jalan pemikiran hukum yang mereka tulis sendiri. Namun, ditemukan beberapa ulama kontemporer yang diakui kemampuannya dalam mengeluarkan fatwa. Fatwa mereka diakui oleh lembaga dan pemerintah negara setempat. Tetapi, pemikiran dan metode ijtihad mereka dalam berfatwa belum diketahui, karena baik mereka atau orang lain tidak mendokumentasikan metode ijtihad hukum Islam. Salah satu ulama yang dimaksud adalah ‘Athiyyah Shaqar. ‘Athiyyah Shaqar seorang *muftî* senior di institusi al-Azhar al-Syarîf. Ia pernah menjabat sebagai pimpinan *Lajnat al-Fatwa al-Azhar al-Syarîf* dan pimpinan *Lajnat al-Mausû’at al-Fiqhiyyah* Departemen Agama Mesir. Hal ini membuktikan bahwa ia seorang yang memiliki kecakapan dalam mengeluarkan fatwa.²

‘Athiyyah Shaqar pernah mengatakan,

و لي رأي في الفروع الفقهية : أن الأصول إذا سلمت فلا ضير في إتباع رأي من أراء الفقهاء في الفروع

“pendapat saya mengenai permasalahan *furû’* fikih, bahwasanya usul-usul itu apabila telah diakui, maka tidak masalah mengikuti satu pendapat dari berbagai pendapat ulama fikih dalam permasalahan *furû’*”.³

Proposisi ‘Athiyyah Shaqar di atas harus dibuktikan dengan analisis ilmiah. Sebab pernyataan-pernyataan di atas belum cukup menentukan pemikiran hukum ‘Athiyyah Shaqar. Menentukan pemikiran seorang tokoh harus ditunjang dengan konsep dan teori mandiri tokoh yang telah terdokumentasi agar menjadi pisau analisis studi pemikiran. Namun, sepanjang pelacakan pustaka yang telah ditempuh,

¹ Jakob Skovgaard dan Petersen, *Defining Islam for The Egyptian State: Muftis dan Fatwas of the Dâr al-Iftâ’*, (New York: Brill, 1997), h. 3

² ‘Athiyyah Shaqar, *Mausû’at Ahsan al-Kalâm fî al-Fatâwa wa al-Ahkâm*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2011), Cet. ke-1, Jilid I, h. 6

³ ‘Athiyyah Shaqar, *Mausû’at al-Usrah tahta Ri’âyat al-Islâm*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003), jilid I, h. 30

tidak ditemukan secara khusus dokumen-dokumen tentang konsep dan teori ‘Athiyyah Shaqar dalam berfatwa baik tulisan maupun lisan.

Dengan demikian, penelitian ini akan menjawab pertanyaan masalah bagaimana posisi ‘Athiyyah Shaqar dalam peta pemikiran hukum Islam? Peta pemikiran yang dimaksud adalah posisi sang tokoh pada tingkatan-tingkatan mujtahid yang telah dirumuskan ulama usul fikih. Maka, penelitian ini hendak menemukan posisi ‘Athiyyah Shaqar dalam tingkatan-tingkatan mujtahid. Untuk menjawab pertanyaan ini akan dilakukan analisis beberapa fatwa ‘Athiyyah Shaqar karena fatwa merupakan produk hukum Islam seseorang yang digali dari al-Qur’an dan *sunnah* secara metodologis. Fatwa ‘Athiyyah Shaqar yang dianalisis adalah tiga fatwa yang cukup kontemporer, populer dan masih relevan dengan konteks sekarang, yaitu: zakat untuk membantu pernikahan karib kerabat, hukum *radhâ*’ dari Bank ASI dan khitan perempuan. Dalam proses analisis terhadap tiga fatwa ‘Athiyyah Shaqar ini akan didalami lebih dalam apa dalil ‘Athiyyah Shaqar dalam menjawab permasalahan ini. Setelah penelaahan dalil akan menuntun kepada metode apa yang ‘Athiyyah Shaqar operasionalkan dalam menjawab permasalahan-permasalahan terkait.

Tujuan penelitian ini adalah menentukan peta pemikiran hukum Islam ‘Athiyyah Shaqar, khususnya dalam tingkatan mujtahid. Selain itu, mengetahui dalil dan metode ‘Athiyyah Shaqar dalam menjawab beberapa fatwa kontemporer. Sumber data primer bersumber dari dokumentasi tertulis ‘Athiyyah Shaqar seperti *Mausû’at Ahsan al-Kalâm fî al-Fatâwa wa al-Ahkâm, Mausû’at al-Usrah tahta Ri’âyat al-Islâm*, dan data-data terkait lainnya. Pendekatan penelitian ini menggunakan pendekatan fikih dan usul fikih. Data tersebut dideskripsikan dan dianalisis dengan menggunakan *teknik analisis isi (content analysis)*. Kemudian, kesimpulan penelitian ini ditarik secara deduktif.

B. KAJIAN TEORI

1. Tingkatan-Tingkatan Mujtahid

Salah satu masalah yang menjadi perbincangan di kalangan ulama usul fikih adalah apakah *mufî* harus seorang mujtahid? Sementara, mujtahid memiliki tingkatan yang berbeda-beda berdasarkan intelektual dalam memahami *nash syara*’. Adapun tingkatan-tingkatan mujtahid tersebut adalah sebagai berikut,

a. Mujtahid *Muthlaq*

Mujtahid *muthlaq* adalah seorang mujtahid yang memiliki semua perangkat dan memenuhi syarat-syarat untuk berijtihad, serta mampu menelaah dalil-dalil *mujmal* dan *tafshîl*. Ibn Shalah mendefinisikan mujtahid ini adalah,

هو الذي يستقل بإدراك الأحكام الشرعية من الأدلة الشرعية من غير تقليد و تقيد بمذهب أحد

“*Ia seorang mujtahid yang independen dalam melahirkan hukum-hukum berdasarkan dalil-dalil syara’ tanpa ber-taqlîd dan terikat dengan mazhab apapun*”.⁴

Mujtahid *muthlaq* dinamakan juga dengan mujtahid *mustaqil* (mandiri). Dinamakan demikian karena mujtahid ini merintis kaidah-kaidah sendiri yang digunakan untuk membangun sebuah mazhab fikih baru yang berbeda dengan kaidah-kaidah mazhab yang sudah ada.⁵ Maka dapat dinyatakan bahwa mujtahid pada tingkatan ini mempunyai seluruh perangkat untuk berijtihad.

b. Mujtahid *Madzhab*

Al-Nawawî mengatakan mujtahid *mustaqil* dianggap tidak ada dalam kurun waktu yang cukup lama, sehingga fatwa mujtahid-mujtahid yang lahir sesudah masa ini dinilai selalu terikat dengan *qaul* imam mazhab yang mereka ikuti.⁶ Keterikatan mujtahid ini dengan *qaul* imam mazhab dan metode mazhabnya dinamakanlah mujtahid ini dengan mujtahid mazhab. Mujtahid ini terbagi kepada dua macam:

- 1) Mujtahid *Muntasib*, ia adalah seorang mujtahid yang meng-*istinbâth*-kan hukum dari dalil-dalil *syara’*, dimana ia ber-*istinbâth* mengikuti seorang imam mazhab dan menggunakan kaidah usul imamnya. Meskipun demikian, mujtahid ini memiliki sifat independensi dari imamnya. Karena ia berijtihad dalam banyak hal pada masalah *furû’*.⁷
- 2) Mujtahid *al-Takhrîj*, ia adalah seorang mujtahid yang mengikuti salah seorang imam mazhab dalam hal usul dan *furû’*, tetapi ia berijtihad dalam peng-*istinbâth*-an hukum-hukum syariat terhadap masalah-masalah yang tidak ada dalam *nash* imamnya dengan metode *takhrîj nash* dan kaidah yang bersumber dari imamnya.

c. Mujtahid *Tarjîh*

Mujtahid *tarjîh* adalah seorang mujtahid yang menguasai masalah-masalah *furû’* mazhab, pendapat-pendapat imam, serta pendapat-pendapat ulama pembesar mazhab tersebut. Mujtahid *tarjîh* mempunyai kemampuan menguatkan satu pendapat terhadap pendapat yang lain -apakah itu pendapat imam mazhab atau pendapat ulama pembesar mazhab- ketika menemukan

⁴ Ibn al-Shalâh, *Fatâwâ wa Masâ’il Ibn al-Shalâh fi al-Tafsîr wa al-Hadîts wa al-Ushûl wa al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1986), h. 26

⁵ Jalaâluddin ibn ‘Abdurrahman al-Suyûthî sebagaimana dikutip oleh Muhammad ibn ‘Ali ubn Husain al-Makkî al-Mâlikî, *Dhawâbith al-Fatwa Man Yajûzu lahu an Yuftiya wa Man La Yajûzu lahu an Yuftiya*, (Iskandaria: Dâr al-Furqân, 1997), h. 22

⁶ Yahya ibn Syaraf al-Nawawî, *Âdâb al-Fatwa wa al-Mufî wa al-Mustafî*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1988), cet. ke-1, h. 25

⁷ Yahya ibn Syaraf al-Nawawî al-Dimasyqî, *Ibid.* Ibn Shalâh, *op.cit.*, h. 29

pertentangan satu sama lain dengan menggunakan metode *tarjih*.⁸ Al-Nawawî menjelaskan karakter mujtahid *tarjih*, yaitu,⁹

Ia adalah seorang mujtahid yang tidak sampai pada tingkatan mujtahid *wujûh* (mujtahid *takhrîj*). Tetapi, ia memiliki jiwa yang *faqîh*, *hâfîzh* akan mazhab imamnya, memahami dalil-dalil, mampu mengambar, menelaah, menetapkan, menafsirkan, dan menguatkan ketentuan dalil-dalil. Akan tetapi, kemampuan mujtahid ini di bawah kemampuan para mujtahid pendahulunya. Ia mempunyai kelemahan dalam penguasaan mazhab, kurang terampil dalam *istinbâth*, kurang menguasai kaidah usul dan tidak memenuhi semua kriteria seorang mujtahid. Karakter ini banyak di kalangan ulama *mutaakhrîn* sampai pada akhir abad ke-4 hijriyah.

d. Mujtahid Fatwa

Mujtahid fatwa adalah seseorang yang menguasai mazhab tertentu, memahami berbagai penjelasan serta masalah yang ditelaah dalam mazhab, meriwayatkan pendapat-pendapat mazhab, serta hafal fatwa-fatwa dan permasalahan *furû'* mazhab tersebut. Namun, ia kurang mampu dalam menentukan kekuatan dalil dan pemilihan *qiyâs*.¹⁰ Secara kapabelitas, mujtahid ini satu tingkat di bawah mujtahid *tarjih*.

Kegiatan ijtihad mujtahid *tarjih* dan mujtahid fatwa terkesan hanya menyeleksi berbagai pendapat atau riwayat yang *shahîh*. Sehingga ada penilaian dua tingkatan mujtahid ini tergolong *muqallîd*. Walaupun demikian, usaha mereka melakukan penafsiran dan menempuh langkah-langkah penemuan hukum terhadap suatu masalah merupakan bagian kegiatan ijtihad.

2. Metode Ijtihad Kontemporer

Dewasa ini, ulama kontemporer memformulasikan beberapa metode ijtihad yang dapat dijadikan pedoman bagi para *mufthî* untuk menjawab permasalahan fikih kontemporer yang terus dinamis menghadang kaum muslim. Selanjutnya, metode-metode ini akan dipaparkan dan dijadikan sebagai pisau analisis penelitian ini.

a. Metode Ijtihad *Intiqâi*

Secara istilah metode ijtihad *intiqâ'i* adalah,

إختار قول مجتهد ترجح لدى المختار بحسب معايير الترجيح العامة للفتوى أو القضاء به

⁸ Abdul Muhith Muhammad Sûsauh, *Dhawâbith al-Fatwa fî al-Qadhâyâ al-Mu'ashirah*, ttp:tp, tt, h. 21

⁹ Yahya ibn Syaraf al-Nawawî al-Dimasyqî, *op.cit.*, h. 29

¹⁰ Ibn Shalâh, *op.cit.*, h. 36. Yahya ibn Syaraf al-Nawawî al-Dimasyqi, *op.cit.*, h. 30

“Memilih suatu pendapat seorang mujtahid yang kuat menurut pemilih, sesuai dengan teknis-teknis tarjih yang berlaku dalam berfatwa atau memutuskan suatu perkara”.¹¹

Muntaqî (pelaku yang menggunakan metode ini) disebut sebagai mujtahid karena ia mengerahkan usaha menyeleksi dalil-dalil dan pendapat-pendapat ulama berbagai mazhab terhadap masalah, ia men-*tarjih* pendapat-pendapat mereka sesuai dengan teknis *tarjih* mazhab mereka, sehingga ia menemukan pendapat dan pandangan yang dapat diterapkan sesuai dengan *maqâshid al-syari’ah*, kondisi masyarakat, perkembangan zaman, dan kemaslahatan kalayak banyak.

Secara umum, kegiatan ijtihad *muntaqî* sama dengan mujtahid *murajjih* dalam klasifikasi mujtahid. Namun, kedua mujtahid ini berbeda dari segi ruang lingkup kajian dan garapannya. Mujtahid *murajjih* lapangan garapannya hanya di lingkungan internal satu mazhab tertentu. Sedangkan, *muntaqî* lapangan atau ruang lingkup *tarjih*-nya adalah lintas mazhab.¹² *Muntaqî* tidak sama dengan *muqallid*. Meskipun kedua-duanya memiliki satu persamaan sifat yaitu sama-sama mengikuti pendapat seorang mujtahid terhadap suatu masalah. *Muntaqî* mempunyai kemampuan men-*tarjih* pendapat-pendapat para mujtahid sebelum ia memutuskan pendapat apa yang akan ia pilih. Kemampuan *tarjih* sendiri adalah salah satu keahlian yang mesti dimiliki seorang mujtahid.¹³ Sedangkan, *muqallid* orang yang tidak mampu menghasilkan pendapat sendiri dan mengikuti pendapat seorang mujtahid tanpa mengetahui kekuatan dan dalil mujtahid yang ia ikuti.¹⁴

b. Metode Ijtihad *Insyâ’i*

Secara istilah metode ijtihad *insyâ’i* adalah,

إستنباط حكم في المسألة ليس هو قول أحد سبق ولا بعضه ولا مركبا سواء كانت المسألة قديمة أم جديدة

“Menetapkan hukum sebuah masalah yang tidak ada pendapat seorompok yang menetapkan sebelumnya, tidak disinggung sebahagian dan secara utuh, baik masalah itu pernah ada dari lama atau baru terjadi”.¹⁵

Seseorang yang menggunakan metode ini dalam menemukan hukum sebuah masalah dapat disebut seorang mujtahid. Karena ia mengerahkan segenap usaha menggali, menyeleksi dan menemukan hukumnya, dimana

¹¹ ‘Ârif ‘Izzuddin Hamid Hasunah, Manâhij al-Ijtihâd al-Fiqh al-Mu’âshir, *Disertasi Pascasarjana Fikih dan Usul Fikih* (Yordania: Perpustakaan Universitas Yordania, 2005), h. 90

¹² Ahmad Wira, *Metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi*, (Jakarta: Nuansa Madani, 2001), h. 95

¹³ ‘Ârif ‘Izzuddin Hamid Hasunah, *op.cit.*, h. 120

¹⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Kencana, 2014), jilid II, h. 436

¹⁵ ‘Ârif ‘Izzuddin Hamid Hasunah, *op.cit.*, h. 97

pada umumnya masalah tersebut adalah masalah yang tidak ada pada masa ulama klasik. Yusuf al-Qaradhawî mengatakan konsep metode ini mengacu kepada dua persoalan, yaitu :

Pertama, terkait dengan penemuan hukum baru di luar pendapat ulama terdahulu yang berbeda-beda. Artinya ketika berijtihad akan melahirkan hukum di luar pendapat para ulama klasik. Sebab, adanya perbedaan pendapat dalam sebuah masalah menunjukkan masalah itu menerima berbagai interpretasi dan pandangan serta menerima pendapat yang baru. Maka, memunculkan pendapat ketiga dari dua pendapat yang sudah ada atau pendapat keempat dari tiga pendapat dapat diterima secara logika, dengan syarat tidak menyalahi *ijmâ'*.

Kedua, terkait dengan penemuan dan penetapan hukum baru terhadap permasalahan-permasalahan baru yang selama ini belum tersentuh dan diungkapkan oleh para ulama sebelumnya.

3. Biografi dan Metode Penetapan Hukum 'Athiyyah Shaqar

'Athiyyah Shaqar bernama lengkap 'Athiyyah Muhammad 'Athiyyah Shaqar. Ia lahir di hari Minggu tanggal 4 Muharram 1333 H bertepatan dengan tanggal 22 November 1914 M di desa Bahna Bay yang terletak di bagian timur provinsi Zaqâziq Negara Mesir. Ia telah hafal al-Qur'an di usia 9 tahun. Ia mempelajari hukum tajwid al-Qur'an secara *talaqqî* dengan para *qârî* di desanya di usia 10 tahun. Setelah menamatkan pendidikan Madrasah Awwaliyyah (Sekolah Dasar), 'Athiyyah Shaqar melanjutkan pendidikan di Ma'had al-Zaqâziz al-Dînî di tahun 1928. Kemudian, 'Athiyyah Shaqar melanjutkan pendidikannya ke perguruan tinggi. Pada tahun 1941 'Athiyyah Shaqar menyelesaikan program master di Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar al-Syarîf. Kemudian ia melanjutkan program doktoral jurusan al-Wa'zh dan menuntaskannya pada tahun 1943.¹⁶ 'Athiyyah Shaqar meninggal dunia di waktu subuh pada tanggal 8 Dzulhijjah tahun 1426 H atau bertepatan tanggal 9 Desember tahun 2006 M, dan dimakamkan di desa kelahirannya.

'Athiyyah Shaqar ikut andil dalam menyebarkan ilmu dan dakwah Islam di berbagai tempat melalui media cetak dan elektronik. Ia menjadi narasumber tetap di beberapa program acara religi di televisi maupun radio nasional. Posisi-posisi penting di pelbagai lembaga dan institusi Islam di negara Mesir yang ia duduki, membuat 'Athiyyah Shaqar selalu menjadi narasumber beragam seminar keagamaan baik tingkat nasional maupun internasional di berbagai kesempatan. Sebagai jasa dan perhatian besar 'Athiyyah Shaqar dalam dunia keilmuan, di tahun 1983 ia dianugerahi penghargaan bintang tanda jasa di bidang

¹⁶ Biografi dan riwayat hidup 'Athiyyah Shaqar dapat dirujuk ke 'Athiyyah Shaqar, *Mausu'at Ahsan al-Kalâm fî al-Fatâwa wa al-Ahkâm*, op.cit., Jilid I, h. 5-8

ilmu pengetahuan dan budaya. Pada tahun 1989 ia juga dianugerahi lencana tertinggi dari pemerintahan Mesir.¹⁷

Metode-metode *istidlâl* penetapan hukum ‘Athiyyah Shaqar tidak disebutkan secara gamlang dalam karya tulisnya. Tetapi, secara eksplisit metode-metode yang ia tempuh tergambar pada mukadimah salah satu bukunya *Mausû’at al-Usrah tahta Ri’âyat al-Islâm*.¹⁸ Berikut ini penjelasan metode-metode tersebut:

- a. ‘Athiyyah Shaqar berpedoman kuat dengan al-Qur’an al-Karîm sebagai sumber utama *tasyrî’* dalam *istidlâl*.
- b. ‘Athiyyah Shaqar berpedoman kuat pada hadis-hadis Nabi Muhammad SAW. Hadis Nabi SAW digunakan ‘Athiyyah Shaqar dalam menyelesaikan suatu masalah sebagaimana fungsinya dalam *tasyrî’*; sebagai penguat, penjelas, dan penyempurna argumentasi dan dalil.
- c. ‘Athiyyah Shaqar berpegang pada pendapat dan perbuatan para Sahabat Nabi Muhammad SAW.
- d. ‘Athiyyah Shaqar berpegang pada pendapat *al-madzâhib al-arba’ah* dalam menentukan sebuah hukum tanpa ber-*taqlîd* pada satu mazhab tertentu meskipun ia adalah seorang tokoh al-Azhar yang bermazhab.
- e. ‘Athiyyah Shaqar menghubungkan *nash* agama dengan fenomena sistem dan tatanan modern yang berlaku umum di suatu daerah dengan tidak berlebih-lebihan dan serampangan dalam pen-*ta’wil*-annya. Sehingga *nash* berjalan dengan pelbagai tatanan, sistem dan peraturan yang telah berlaku.

C. PEMIKIRAN HUKUM ISLAM ‘ATHIYYAH SHAQAR

1. Zakat untuk Membantu Pernikahan Karib Kerabat

‘Athiyyah Shaqar menyatakan karib kerabat atau orang yang berkeinginan akan menikah termasuk orang yang paling berhak diberikan zakat. Sebagaimana pernyataan di penghujung fatwanya terkait hal ini,

“apabila penerima harta zakat bermacam-macam, maka hendaklah memperhatikan para penerima yang lebih prioritas. Kaum muslim itu bagaikan kesatuan umat yang wajib bersatu menciptakan kebaikan dan mencegah keburukan. Dalam tubuh umat ini sekarang, diantara mereka ada yang sangat butuh bantuan untuk menjaga kehormatan mereka sebagai anak keturunan Adam dan seorang muslim. Maka, lebih baik menyalurkan zakat kepada mereka.”¹⁹

Dalil-dalil yang digunakan ‘Athiyyah Shaqar terhadap fatwanya ini adalah:

Pertama, al-Qur’an surat al-Taubah ayat 60,

“Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, mu'allaf yang dibujuk

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ ‘Athiyyah Shaqar, *Mausû’at al-Usrah tahta Ri’âyat al-Islâm*, *op.cit.*, h. 19-32

¹⁹ ‘Athiyyah Shaqar, *Mausû’at Ahsan al-Kalâm fî al-Fatâwa wa al-Ahkâm*, *op.cit.*, jilid IV, h. 586

hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana”.

Terkait penafsiran kata *fî sabîlillah*, ‘Athiyyah Shaqar menyebutkan tiga tafsiran ulama terhadap kata *fî sabîlillah* di dalam fatwanya, yaitu: pendapat jumhur ulama *fî sabîlillah* adalah jihad atau berperang demi Agama Islam, pendapat sebahagian lain *fî sabîlillah* adalah ibadah haji dan sebahagian yang lain berpendapat *fî sabîlillah* mencakup *qarubât* (perbuatan-perbuatan baik yang bernilai ibadah –pen).²⁰ Dari tiga kelompok ulama ini, ‘Athiyyah Shaqar diasumsikan mengikuti pendapat kelompok ketiga, yaitu mereka yang meluaskan cakupan *fî sabîlillah*. Asumsi ini berdasarkan sebuah fatwa ‘Athiyyah Shaqar yang lain terkait memberikan harta zakat untuk pembangunan mesjid.²¹ Pendapat yang dijadikan dalil terhadap bolehnya menyalurkan harta zakat untuk hal-hal bernilai kebaikan adalah pendapat Fakhru al-Râzî yang mengatakan *zhâhir* lafaz *fî sabîlillah* tidak terbatas pada makna *ghazâh* (perperangan) saja, lalu Fakhru al-Râzî menyampaikan pendapat al-Qaffâl, dimana al-Qaffâl mengklaim pendapat ini dinukilkan dari sebahagian *fuqahâ*, al-Qaffâl berkata, mereka (sebahagian *fuqahâ*) membolehkan menyalurkan zakat-zakat untuk semua bentuk kebaikan seperti; penyelenggaraan jenazah, pembangunan benteng-benteng pertahanan, dan pembangunan masjid-masjid, sebab firman Allah (wa *fî sabîlillah*) berlaku umum untuk keseluruhan.²²

Kedua, sebuah hadis dari Abû Hurairah yang menceritakan sikap Nabi Muhammad SAW yang dimintai tolong oleh seorang laki-laki yang tidak mampu membayar mahar pernikahan, *nash* hadis tersebut berbunyi,

جاء رجل إلى النبي فقال : إني تزوجت امرأة من الأنصار, فقال له النبي: هل نظرت إليها فإن في عيون الأنصار شيئاً؟ قال: قد نظرت إليها, قال: على كم تزوجتها؟ قال: على أربع أواق, فقال له النبي: على أربع أواق؟ كأنما تنحتون الفضة من عرض هذا الجبل, ما عندنا ما نعطيك, و لكن عسى أن نبعثك في بعث تصيب منه, قال: فبعث بعثا إلى بني عبس, بعث ذلك الرجل فيهم. (رواه مسلم)

“Seorang laki-laki menemui Nabi SAW lalu berkata, ‘saya telah menikahi seorang perempuan dari kaum Anshar’. Nabi SAW bertanya ‘Apakah engkau sudah melihatnya? Sesungguhnya dalam mata-mata orang Anshar itu ada sesuatu’. Laki-laki itu menjawab, ‘saya sudah melihatnya’. Nabi SAW kembali bertanya, ‘berapa mahar yang engkau berikan untuk menikahinya?’, laki-laki itu menjawab “empat Awâq”. Kemudian Nabi SAW berkata kepadanya, ‘empat Awâq?! kalian gali perak di kaki bukit ini terlebih dahulu jika ingin mendapatkan sejumlah itu. Tidak ada (harta) yang dapat kami berikan

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.* h. 576

²² Yusuf al-Qaradhawî, *Fiqh al-Zakâh*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2002), jilid II, h. 119

kepadamu, tetapi kami akan mengantarkanmu ke sebuah tempat, mudah-mudahan bisa membantumu. Abû Hurairah mengatakan “kemudian Nabi SAW mengutus seorang delegasi ke Bani ‘Abs, untuk mengantarkan laki-laki ini menemui mereka”. (H.R Muslim)²³

Melalui hadis ini, ‘Athiyyah Shaqar menguatkan argumen serta pendapatnya yang memandang boleh menyalurkan zakat untuk membantu sebuah pernikahan. Sebab, hadis ini secara tersurat memberitahukan sikap Nabi Muhammad SAW yang tetap mengupayakan menolong laki-laki tersebut – meskipun pertolongan tersebut tidak bersifat materi- dengan memberikan harapan dan mengutusnya dengan seorang delegasi kepada pihak yang mampu menolongnya, yaitu Bani ‘Abs. Hal ini tergambar dari potongan teks arti hadis; “...tetapi kami akan mengantarkanmu ke sebuah tempat, mudah-mudahan bisa membantumu”, serta perkataan Abû Hurairah mengenai tindakan Rasulullah SAW.

Merujuk penelaahan dalil-dalil di atas, ‘Athiyyah Shaqar menggunakan metode-metode berikut dalam menyelesaikan hukum zakat untuk membantu pernikahan karib kerabat,

Pertama, Pertimbangan ‘Athiyyah Shaqar membolehkan memberikan zakat untuk pernikahan karib kerabat atau kaum muslim adalah merealisasikan hikmah kewajiban menunaikan zakat. Salah satu pandangan ‘Athiyyah Shaqar mengenai hikmah pen-*syari’at*-an menunaikan zakat adalah menjaga *hurmah* (kehormatan).²⁴ Apabila pandangan ini dihubungkan dengan perkataan di akhir fatwa ‘Athiyyah Shaqar tentang zakat untuk membantu pernikahan karib kerabat sebagaimana yang telah dikutip sebelumnya, maka terbangun sebuah asumsi, pendapat ‘Athiyyah Shaqar menyalurkan zakat bagi pernikahan adalah suatu bentuk perwujudan menjaga kehormatan seorang muslim yang telah menjadi salah satu hikmah perintah menunaikan zakat. Menjaga kehormatan dengan pernikahan lalu membantu mewujudkannya dapat dikatakan sebagai *‘illah* ‘Athiyyah Shaqar yang tersirat dalam argumen fatwanya. Apabila diperhatikan, *‘illah* ini terkoneksi dengan konsep *maqâshid al-syarî’ah*. Oleh karena itu, dapat diasumsikan pendekatan ‘Athiyyah Shaqar dalam berargumen mengenai permasalahan ini adalah pendekatan konsep *maqâshid al-syarî’ah* serta menjaga *al-dharûriyyah al-khamsah*.

Kedua, Pandangan ‘Athiyyah Shaqar memberi bantuan untuk pernikahan karib kerabat sebagai bentuk *fî sabîlillah* merupakan pandangan yang belum pernah ada sebelumnya. Meskipun, Permasalahan ini telah disinggung Ahmad Harîdi, mantan *mufî* agung Mesir, namun Ahmad Harîdi memandang bantuan untuk pernikahan bukan bentuk *fî sabîlillah*. Dari segi hasil ijtihad berupa sebuah

²³ Muhammad ibn ‘Ali al-Syaukânî, *Nail al-Authâr min Asrâr Muntaq al-Akbâr*, (Arab Saudi: Dâr Ibn al-Jauzi, 2006), jilid XII, h. 222

²⁴ ‘Athiyyah Shaqar, *Mausû’at Ahsan al-Kalâm fî al-Fatâwâ wa al-Ahkâm*, *op.cit*, h. 539

fatwa, pandangan ‘Athiyyah Shaqar ini merupakan ijtihad *insyâ’i*, sebuah pemikiran yang menghasilkan sebuah hukum baru terhadap sebuah masalah, sekalipun masalahnya telah dibicarakan tokoh Islam yang lain.

Adapun dari segi pemahaman dalil ‘Athiyyah Shaqar terkait makna *fi sabîlillah* yang telah dijelaskan bahwa ‘Athiyyah Shaqar memaknai sebuah pernikahan adalah sebuah perbuatan baik dalam rangka menjaga kemuliaan dan kehormatan. Pandangan ini mengindikasikan ‘Athiyyah Shaqar memilih pendapat al-Qafâl yang mengartikan *fi sabîlillah* adalah seluruh bentuk perbuatan bernilai baik. Jangkauan kebaikan yang dituju memasuki salah satu perbuatan sosial masyarakat muslim, yaitu pernikahan. Tidak terbatas kepada pembangunan fisik yang telah diumpamakan oleh al-Qaffâl. Maka, langkah yang digunakan ‘Athiyyah Shaqar meng-*intiqâ*’-kan pendapat al-Qafâl didasari perubahan sosial keluarga muslim yang berlebihan dalam menetapkan harga mahar, biaya pesta pernikahan, dan pembelian perabotan rumah tangga, dimana hal itu semua dibebankan kepada calon mempelai laki-laki.

2. Hukum *Radhâ*’ dari Bank Air Susu Ibu (ASI)

‘Athiyyah Shaqar memposisikan diri pada kelompok ulama yang berpendapat tidak mempermasalahkan keberadaan Bank ASI yang telah didirikan dan dikembangkan oleh negara-negara barat dan membolehkan para ibu menyusukan bayi-bayinya dengan ASI yang bersumber dari Bank ASI, sebab hukum *tahrîm* tidak terjadi antara perempuan pendonor ASI dengan bayi penerima ASI. ‘Athiyyah Shaqar tidak menyebutkan dalil-dalil dalam fatwanya terkait hal ini. Ia hanya menyebutkan dua kelompok ulama mengenai Bank ASI, alasan kedua kelompok ini secara singkat, serta mengutip fatwa Ahmad Harîdi mengenai hukum *radhâ*’ dengan ASI dari Bank ASI. Sikap ‘Athiyyah Shaqar yang mengutip fatwa Ahmad Harîdi dapat diasumsikan bahwa *istidlâl* dan fatwa Ahmad Harîdi disepakati dan diikuti oleh ‘Athiyyah Shaqar. Adapun alasan Ahmad Harîdi, sekaligus alasan ini diamini dan diikuti ‘Athiyyah Shaqar dalam memandang masalah ini adalah:

Pertama, sebuah riwayat pendapat Abû Hanifah yang berpendapat bahwa ASI yang dicampur dengan air baik sedikit atau banyak tidak menyebabkan *tahrîm*, sebagaimana dikutip dan diamini oleh pengarang buku *Badâi’ al-Shanâi’*,

فأما على قول أبي حنيفة ينبغي أن لا يحرم و إن كان اللبن غالباً، و قاس الماء على الطعام و جمع بينهما

من حيث إن اختلاطه بالماء يسلب قوته و إن كان الماء قليلاً كما اختلاطه بالطعام القليل

“Maka berdasarkan pendapat Abû Hanifah, seharusnya (ASI) tidak menyebabkan *tahrîm*, meskipun ASI lebih dominan. (Dalilnya) air diibaratkan seperti makanan. Dua zat ini disamakan, sebab jika ASI dicampur dengan air,

*air akan mencabut kemanfaatan ASI, meskipun air itu sedikit. Sama halnya dengan ASI yang dicampur dengan makanan, meskipun makanan itu sedikit”.*²⁵

Bank ASI menyalurkan ASI kepada pihak yang membutuhkan berbetuk ASI bubuk. Pembubukan ASI ini bertujuan agar ASI awet, terlindungi, dan tahan lama selama di penyimpanan Bank ASI. Sebelum dikonsumsi ASI harus dilarutkan dengan air sehingga ASI kembali cair dan mudah diminum.²⁶ Pendapat Abû Hanîfah di atas dapat diaplikasikan bahwa ASI dari Bank ASI tidak memenuhi ketentuan hukum *tahrîm* dalam hukum Islam, sebab ASI telah dicampur dengan air telah mempengaruhi kandungan-kandungan pada ASI.

Kedua, dalam Mazhab Hanafî terkait ASI seorang perempuan yang dicampur dengan ASI seorang perempuan lain kemudian dikonsumsi kepada seorang bayi, maka hukum *tahrîm* tetap berlaku jika seluruh ketentuan *tahrîm* tercukupi.²⁷ Namun, apakah hubungan *mahram* akan terjalin pada satu ibu susu atau kedua ibu susu?

Ketentuan Mazhab Hanafî ini bisa berlaku bila para ibu ASI teridentifikasi keterangan nasab mereka. Namun, salah satu kebijakan Bank ASI adalah merahasiakan identitas pendonor dan penerima ASI. Sebagaimana yang disampaikan oleh ‘Athiyah Shaqar menyinggung alasan kelompok ulama yang membolehkan pendirian Bank ASI di tengah kaum muslim, bahwa hukum *tahrîm* berlaku jika ibu ASI dikenali secara yakin oleh pihak penerima ASI. Apabila tidak dikenali ketentuan *tahrîm* tidak bisa diberlakukan.²⁸ Maka sangat tidak mungkin menentukan hukum *tahrîm* terhadap suatu kondisi dimana tidak bisa mengetahui dan menentukan siapa karib kerabat, keluarga, dan nasab para ibu pendonor ASI. Hal ini akan memunculkan ketidakjelasan dan keragu-raguan apakah mengkonsumsi ASI ini kepada seorang bayi dapat disebut dengan *radhâ*. Sebab dalam ketentuan Mazhab Hanafî, ketidakjelasan atau ketidakpastian terhadap beberapa atau salah satu rukun *radhâ* tidak akan menyebabkan berlakunya hukum *tahrîm*. Ketentuan ini disinggung dalam *nash* berikut:

لو شك فيه بأن أدخلت الحمله في فم الصغير و شككت في الإرضاع لا تثبت الحرمة بالشك

*“Jikalau ada keraguan dalam kegitan radha’ apakah puting payudara benar-benar masuk ke mulut seorang anak dan ibu ASI juga tidak yakin pernah menyusuinya, maka tidak berlaku tahrîm oleh sebab keragu-raguan”.*²⁹

²⁵ Abû Bakr ibn Mas’ud al-Kâsânî al-Hanafî, *Badâi’ al-Shanâi’ fi Tartîb al-Syarâi’*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), jilid V, h. 96

²⁶ Keterangan ini dijelaskan selengkapnya Wizârah al-Auqâf al-Mashriyyah, *al-Fatâwâ al-Islâmiyyah min Dâr al-Iftâ’ al-Mashriyyah*, (Kairo: al-Majlis al-A’lâ li al-Syu’ûn al-Islamiyyah, 1980), h. 2175

²⁷ Muhammad ibn ‘Abdu al-Wahîd al-Sîrâsî, *Syarh Fath al-Qadîr ‘ala al-Hidâya Syarh Bidâyah al-Mubtadî*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), jilid III, h. 434

²⁸ ‘Athiyah Shaqar, *Mausû’at Ahsan al-Kalâm fi al-Fatâwâ wa al-Ahkâm*, *op.cit.*, h. 292

²⁹ Muhammad ibn ‘Abdu al-Wahîd al-Sîrâsî, *op.cit.*, h. 418

Dalil kedua adalah bentuk pengaplikasian kaidah umum *fiqhiyyah*,

اليقين لا يزول بالشك

“Keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan keragu-raguan”.³⁰

Adapun metode-metode yang digunakan dalam memandang hal ini sebagai berikut,

Pertama, Besarnya porsi manfaat yang diberikan Bank ASI bagi seluruh manusia -khususnya bagi para ibu dan bayi- dan tidak ada bahaya yang dimunculkan dari sistem institusi ini dari segi apapun, maka ‘Athiyyah Shaqar dan ulama kontemporer lainnya membolehkan pemanfaatan dan pendirian Bank ASI dengan pendekatan *maslahah*. Sebab, asas manfaat institusi sesuai dengan arti *maslahah* secara bahasa, yaitu نافع (bermanfaat). Adapun pendekatan *maslahah* yang digunakan dari segi kekuatan *hujjah maslahah*-nya dalam memandang pembolehan pemanfaatan dan pengembangan Bank ASI adalah *maslahat hâjiyyah*.³¹ *Maslahat hâjiyyah* adalah kemaslahatan yang tingkat kebutuhan hidup manusia kepadanya tidak berada pada tingkat *dharûri* (kebutuhan pokok yang lima). *Maslahah* ini cukup memberikan peran dalam memberi kemudahan bagi pemenuhan kebutuhan hidup manusia. Apabila *maslahah* ini tidak terpenuhi, juga cukup menyebabkan kerusakan terhadap kebutuhan pokok yang lima, walaupun tidak secara langsung.³² Apabila dihubungkan dengan kehadiran Bank ASI di tengah masyarakat muslim, kebutuhan para bayi dan para ibu kaum muslim terhadap ASI dari Bank ASI diakui tidak sampai ke tingkat “mendesak”. Tanpa Bank ASI-pun kebutuhan terhadap ASI masih dapat diupayakan dengan susu formula, susu sapi, atau menyusukan kepada jasa ibu susu. Tetapi, tidak semua para ibu kaum muslim yang mampu mengupayakan alternatif-alternatif ini, dan tidak semua bayi yang bisa menerima alternatif-alternatif ini.

Kedua, Ahmad Harîdi seorang mujtahid *munsyâ’i* terhadap permasalahan ini. Karena ia menemukan hukum baru terhadap permasalahan Bank ASI yang selama ini belum pernah dibicarakan oleh ulama sebelumnya. Hal ini disimpulkan setelah memperhatikan fatwa Ahmad Harîdi yang dinyatakan pada tahun 1963 –dimana ia masih menyandang *Muftî* Agung Negara Mesir- dan sejarah mulai berkembangnya Bank ASI pada tahun 1985.

‘Athiyyah Shaqar menjadikan fatwa Ahmad Harîdi ini sebagai argumen dalam fatwanya, sehingga memposisikan dirinya bagian kelompok ulama yang memandang tidak terjadi *tahrîm* atas pengkonsumsian ASI yang berasal dari

³⁰ Zainuddin ibn Ibrahim ibn Muhammad dikenal dengan Ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhâir ‘ala Mazhab Abî Hanîfah al-Nu’mân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), h. 49

³¹ Dari segi kekuatannya sebagai *hujjah* dalam menetapkan hukum, *maslahah* terbagi kepada tiga macam; *maslahat dharûriyyah*, *maslahat hâjiyyah/hâjât*, dan *maslahat tahsiniyyah*. Penjelasan selengkapnya lihat, Amir Syarifuddin, *op.cit.*, h. 348-351

³² Amir Syarifuddin, *ibid.*

Bank ASI. Maka, tampak jelas metode penemuan hukum yang digunakan ‘Athiyyah Shaqar adalah metode ijtihad *intiqa’i*. ‘Athiyyah Shaqar memilih pendapat seorang *mufti* sebagai dalil dalam menjawab sebuah masalah. Masalah Bank ASI adalah persoalan *furû’* fikih, karena tidak ditunjuk secara langsung maupun *mafhum* oleh *nash*. Menyikapi persoalan *furû’* fikih, langkah yang diambil ‘Athiyyah Shaqar adalah memilih pendapat-pendapat ulama fikih klasik yang sejalan dengan syariat dalam menjawab masalah-masalah yang rumit dan mendesak, serta tidak terpaku pada satu mazhab tertentu.³³ Maka, *istidlâl* Ahmad Harîdi dipilih oleh ‘Athiyyah Shaqar karena dianggap kuat sebagai dalil, sesuai dengan tujuan *syara’* dan menjawab permasalahan kontemporer saat ini.

3. Hukum Khitan Perempuan

Praktik khitan telah dilegitimasi atas dasar dalil-dalil hukum Islam. Terkait hukum khitan perempuan, pandangan ulama berkecukupan antara hukum wajib dan *sunnah*. Sekalipun ‘Athiyyah Shaqar berpendapat anak perempuan dibolehkan untuk tidak dikhitan karena tidak ada dalil yang tegas memerintahkan dan adanya perdebatan yang cukup panjang tentang hukum dan pemahaman akan dalil pen-*syari’at*-an khitan itu sendiri, namun terdapat indikasi kecenderungan ‘Athiyyah Shaqar memposisikan dirinya pada kelompok ulama yang men-*sunnah*-kan khitan perempuan. Indikasi ini berdasarkan pemahaman akan dalil yang disampaikan ‘Athiyyah Shaqar dalam menjawab permasalahan khitan perempuan, dalil tersebut yaitu Hadis Nabi Muhammad SAW dari Abû Hurairah RA bahwa Rasulullah SAW bersabda,

خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ الْخِتَانُ وَالْإِسْتِحْدَادُ وَنَتْفُ الْإِبْطِ وَتَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ وَقَصُّ الشَّارِبِ

“Lima perbuatan bagian dari fitrah: khitan, mencukur bulu kemaluan, mencabut bulu ketiak, mengunting kuku dan mencukur kumis”. (H.R Jamâ’ah; al-Bukhari, Muslim, Abû Daud, Ahmad, al-Nasâ’i, Ibn Majâh, dan al-Tirmidzî berkata hadis ini *hasan shahih*).³⁴

Adapun *fitrah* menurut ‘Athiyyah Shaqar adalah *hanîfiyyah* bermakna *millah* (ajaran) Nabi Ibrahim AS.³⁵ Apabila pendapat yang mengatakan untuk mengikuti dan mentaati *millah* Nabi Ibrahim AS pada seluruh permasalahan *ushul* dan *furû’*-nya diterima, maka *dilâlah amr* ayat tersebut tetap tidak mewajibkan seluruhnya, hanya beberapa permasalahan saja. Sebab, makna *fitrah* –merupakan sinonim kata *millah*- pada “hadis *fitrah*” disepakati ulama bermakna *nadab*. Khitan yang merupakan bagian dari *fitrah* secara jelas disebutkan dalam sebuah hadis berkuatan hukum *sunnah*,

الْخِتَانُ سُنَّةٌ لِلرِّجَالِ، مَكْرَمَةٌ لِلنِّسَاءِ

³³ ‘Athiyyah Shaqar, *Mausû’at al-Usrah tahta Ri’âyah al-Islam*, op.cit., jilid I, h. 30

³⁴ Muhammad ibn ‘Ali al-Syaukânî, op.cit., jilid I, h. 413

³⁵ ‘Athiyyah Shaqar, *Mausû’at Ahsan al-Kalâm fî al-Fatâwâ wa al-Ahkâm*, op.cit., h. 307

“*Khitan sunnah (hukumnya) bagi laki-laki, makrumah bagi perempuan*”.
(H.R Ahmad, al-Thabrânî, dan al-Baihaqî)³⁶

Merujuk pemaparan dalil ini, ‘Athiyyah Shaqar memilih pendapat dan *istidlâl* ulama yang memandang hukum khitan perempuan adalah *sunnah*. Ulama-ulama itu adalah Abû Hanifah, Malik ibn Anas, al-Murtadha,³⁷ Ahmad ibn Hanbal,³⁸ sebahagian ulama Mazhab Syâfi’î, dan sebahagian besar ulama.³⁹ Pemilihan ini beranjak dari penelaahan seluruh dalil dan argumen pendapat hukum ulama terkait masalah khitan perempuan yang cukup panjang dan konpresensif yang dicantumkan oleh ‘Athiyyah Shaqar dalam bukunya *Mausû’at al-Usrah Tahta Ri’âyat al-Islâm*. Sehingga dipahami bahwa dalil dan argumentasi kelompok ulama yang men-*sunnah*-kan hampir tidak ada perdebatan dan kritik di dalamnya. Asumsi ini dipahami dari penjelasan dalil-dalil sebelumnya dan *mafûhûm mukhalafah* dari pernyataan ‘Athiyyah Shaqar dalam fatwanya,

و بعد استعراض الأدلة و مناقشتها تبين أنه ليس هناك دليل صحيح سليم من النقد على وجوب الختان للنساء

“*Setelah pemaparan dalil-dalil dan perdebatan atas dalil-dalil ini, jelaslah bahwa tidak dalil sahih tentang kewajiban khitan perempuan yang selamat dari krtikan*”.⁴⁰

Pemilihan ini juga didasarkan argumentasi kelompok ulama ini lebih kuat dan logis sesuai dengan ketentuan *tarjîh* mazhab yang diikuti ulama-ulama ini. Hal ini terlihat dari pen-*tarjîh*-an dalil demi dalil dengan pendekatan ilmu hadis dan usul fikih. Maka dapat dinyatakan ‘Athiyyah Shaqar menggunakan metode *intiqa’i* dengan memilih dan menguatkan pendapat, dalil dan argumen kelompok ulama yang memandang *sunnah* hukum khitan perempuan dalam menjawab permasalahan khitan perempuan.

D. Kesimpulan

Berdasarkan uraian-uraian yang telah dipaparkan dapat ditemukan jawaban rumusan masalah dalam studi ini. Posisi pemikiran ‘Athiyyah Shaqar dalam hukum Islam bukanlah seorang *mujaddid*, dan bukan juga pengikut militan pemikiran mazhab fikih tertentu. Dalam konteks tingkatan mujtahid yang menjadi kajian penting dalam literasi usul fikih, ‘Athiyyah Shaqar berada pada tingkatan *Mujtahid Murajjih*. Ia seorang mujtahid yang mengikuti pemikiran dan metode usul dan *furû’* empat imam mazhab fikih dan kaidah-kaidah fikih yang dirumuskan para ulama

³⁶ *Musnad Imam Ahmad* no. 20719, *al-Mu’jam al-Kabîr al-Thabrânî* no. 7112, dan *al-Sunan al-Kubra al-Baihaqî* no. 17565

³⁷ Muhammad ‘Ali Al-Syaukânî, *op.cit.*, jilid I, h. 424,

³⁸ Muhammad Syamsu al-Haq al-‘Azhîm Abâdî, *‘Aun al-Ma’bûd Syarh Sunan Abû Dâud*, (Madinah: Muhammad Abdu al-Muhsin al-Kutubî, 1969), cet ke-2, jilid XIV, h. 187

³⁹ *Ibid.*, h. 185

⁴⁰ ‘Athiyyah Shaqar, *Mausû’at Ahsan al-Kalâm fî al-Fatâwa wa al-Ahkâm*, *op.cit.*, h. 308

pembesar empat mazhab fikih. ‘Athiyyah Shaqar seorang mujtahid yang mampu men-*tarjih* dan menilai pendapat-pendapat mazhab fikih dalam membangun argumentasi guna menjawab permasalahan-permasalahan klasik dan kontemporer yang berkembang pada zaman ini. Kecakapannya sebagai mujtahid, dibuktikan melalui sejarah hidupnya yang mempunyai andil menyebarkan dakwah dan ilmu syariat Islam. Karya ‘Athiyyah Shaqar yang merangkum pandangan dan fatwa tentang hukum Islam yang berjudul *Mausû’at Ahsan al-Kalâm fî al-Fatâwâ wa al-Ahkâm*, merupakan bukti kuat bahwa ia seorang mujtahid.

Terkait dalil-dalil apa yang digunakan ‘Athiyyah dalam menjawab tiga masalah ini dapat disimpulkan sebagai berikut:

Dalil-dalil yang digunakan ‘Athiyyah Shaqar yang membolehkan memberikan harta zakat untuk membantu pernikahan karib kerabat: **pertama**, al-Qur’an surat al-Taubah ayat 60 tentang kelompok-kelompok yang berhak menerima zakat, dimana ia mengkategorikan membantu pernikahan merupakan penerapan peluasan makna *fî sabîlillah*. **Kedua**, hadis riwayat Muslim dari Abû Hurairah tentang sikap Nabi Muhammad SAW yang tetap mengupayakan membantu seorang pemuda yang tidak sanggup membayar mahar pernikahannya. **Ketiga**, hadis riwayat Ahmad, Ibn Mâjah, dan al-Tirmidzî dari Salman ibn ‘Amir tentang keutamaan memberikan zakat kepada karib kerabat yang menjadi pen-*takhsîs*, bahwa yang boleh menerima zakat itu adalah karib kerabat yang bukan tanggungan *muzakkî*.

Dalil-dalil yang digunakan ‘Athiyyah Shaqar yang membolehkan pengonsumsi ASI yang berasal dari institusi Bank ASI kepada bayi-bayi kaum muslim dan pemberdayaan pengembangan Bank ASI, yaitu: **Pertama**, *nash* berupa pendapat Abu Hanifah yang mengatakan ASI yang telah dicampur dengan zat apapun termasuk zat cair, baik sedikit atau banyak tidak bisa menyebabkan hukum *tahrîm* setelah dikonsumsi. **Kedua**, kaidah umum fikih لا يزول بالشك dan turunan kaidahnya الأصل في الأبضاع التحريم tentang adanya keraguan-raguan dan ketidakjelasan dalam unsur-unsur *ridhâ*’ tidak dapat menyebabkan hubungan ke-*mahram*-an.

Dalil-dalil yang digunakan ‘Athiyyah Shaqar yang memandang hukum khitan perempuan adalah *sunnah*, adalah: **Pertama**, hadis yang diriwayatkan oleh sekumpulan *rawî* hadis unggulan dari Abû Hurairah RA tentang khitan. Khitan merupakan salah satu perbuatan bernilai *fithrah* dengan makna *sunnah*. **Kedua**, hadis-hadis dari Ummu ‘Athiyyah Nusaibah binti al-Haris tentang anjuran khitan bagi perempuan dan larangan mengkhitan habis selaput yang menutupi klitoris kelamin perempuan. **Ketiga**, pendapat seorang tokoh besar agama Islam dan dua pakar ahli kedokteran negara Mesir yang tidak mempermasalahkan *istidlâl* pen-*sunnah*-an khitan perempuan dan menganjurkan praktik khitan bagi perempuan.

Terkait metode-metode yang digunakan ‘Athiyyah Shaqar dalam menjawab tiga masalah ini dapat disimpulkan sebagai berikut:

Metode-metode yang digunakan ‘Athiyyah Shaqar dalam memandang zakat untuk membantu pernikahan karib kerabat adalah: **Pertama**, pendekatan *maqâshid al-syarîah*, sebagai upaya menjaga kehormatan kaum muslim dengan meringankan segala kebutuhan pernikahannya. **Kedua**, ‘Athiyyah Shaqar menempuh metode ijtihad *intiqâ’i insyâ’i* dalam menemukan hukum memberikan zakat untuk membantu pernikahan karib kerabat. Metode ini merupakan sebuah formulasi baru dalam berijtihad untuk menjawab pelbagai permasalahan kontemporer. ‘Athiyyah Shaqar mencetuskan hukum baru terhadap masalah ini dengan memilih pendapat seorang mujtahid sebagai *hujjah*-nya.

Metode-metode yang digunakan ‘Athiyyah Shaqar dalam memandang hukum *ridhâ*’ dari Bank ASI adalah: **Pertama**, ‘Athiyyah Shaqar menggunakan pendekatan *maslahat hâjiyyah* terkait pembolehan untuk memanfaatkan ASI dan mengembangkan institusi Bank ASI. Maslahat yang dihadirkan Bank ASI cukup membantu kebutuhan *dharûri* manusia. Kemudian ‘Athiyyah Shaqar menggunakan metode *maslahat mursalah* terkait pembolehan sistem hibah ASI sebagai prinsip Bank ASI. Karena tujuan-tujuan Bank ASI selaras dengan *maqâshid al-syarî’ah* dan tidak ada dalil hukum tertentu yang mengakui dan menolak sistem Bank ASI. **Kedua**, ‘Athiyyah Shaqar menggunakan metode ijtihad *intiqâ’i* dalam memandang tidak terjadinya hubungan ke-*mahram*-an dalam kegiatan *ridhâ*’ antara para ibu pendonor ASI dengan para bayi penerima donor ASI dari Bank ASI, dan pembolehan bagi para orang tua kaum muslim menyusukan anak-anak mereka dengan ASI yang berasal dari Bank ASI. ‘Athiyyah Shaqar sepenuhnya mengikuti dalil dan men-*tarjîh hujjah* Ahmad Haridî dalam memandang hukum *ridhâ*’ dari Bank ASI.

Metode-metode yang digunakan ‘Athiyyah Shaqar dalam memandang hukum khitan perempuan adalah; **Pertama**, terkait kampanye pelarangan mengkhitan perempuan yang tersebar di belahan dunia, ‘Athiyyah Shaqar menyatakan bahwa kampanye seperti ini dilarang oleh agama Islam dengan menggunakan pendekatan metode *ijmâ’*. Dimana salah satu pendapat mayoritas ulama usul fikih klasik melarang membuat sebuah hukum baru terhadap sebuah masalah yang telah disepakati sudah ada dua hukum berbeda lebih dahulu dalam masalah tersebut. **Kedua**, ‘Athiyyah Shaqar memberikan solusi bagi pemerintah suatu negara untuk memperlakukan salah satu hukum *taklîfî* khitan perempuan. Hal ini bertujuan untuk menghilangkan perdebatan hukum khitan perempuan di tengah masyarakat. Solusi ini muncul setelah penelaahan masalah dengan menggunakan pendekatan pengaplikasian sebuah kaidah *fiqhiyyah* Mazhab Mâlikî terhadap persoalan *furû’*. Kaidah itu yaitu :

أَنَّ حُكْمَ الْحَاكِمِ فِي مَسَائِلِ الْاجْتِهَادِ يَرْفَعُ الْخِلَافَ

Ketiga, ‘Athiyyah Shaqar menggunakan metode ijtihad *intiqâ’i* terkait hukum *sunnah* atas praktik khitan perempuan, Ia memilih dan menguatkan *hujjah* kelompok ulama yang memandang pen-*sunnah*-an khitan perempuan.

E. Daftar Pustaka

- , *Mausû'at al-Usrah tahta Ri'âyat al-Islâm*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2003.
- Abâdî, Muhammad Syamsu al-Haqq al-'Azhîm, *'Aun al-Ma'bûd Syarh Sunan Abu Dâud*, Madinah: Muhammad Abdu al-Muhsin al-Kutubî, 1969.
- al-Hanafî, Abû Bakr ibn Mas'ud al-Kâsânî, *Badâi' al-Shanâi' fî Tartîb al-Syarâi'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- al-Mâlikî, Muhammad ibn 'Ali ibn Husain al-Makkî, *Dhawâbith al-Fatwa Man Yajûzu lahu an Yuftiya wa Man La Yajûzu lahu an Yuftiya*, Iskandaria: Dâr al-Furqân, 1997.
- al-Mashriyyah, Wizârat al-Auqâf, *al-Fatâwâ al-Islâmiyyah min Dâr al-Iftâ' al-Mashriyyah*, Kairo: al-Majlis al-A'lâ li al-Syu'ûn al-Islamiyyah, 1980.
- al-Nawawî, Yahya ibn Syaraf, *Âdâb al-Fatwa wa al-Muftî wa al-Mustaftî*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1988.
- al-Qaradhawî, Yusuf, *Fiqh al-Zakâh*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2002.
- al-Sîrâsî, Muhammad ibn 'Abdu al-Wahîd, *Syarh Fath al-Qadîr 'ala al-Hidâyah Syarh Bidâyat al-Mubtadî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- al-Syaukânî, Muhammad ibn 'Ali, *Nail al-Authâr min Asrâr Muntaq al-Akbâr*, Arab Saudi: Dâr Ibn al-Jauzi, 2006.
- Hasunah, 'Ârif 'Izzuddin Hamid, Manâhij al-Ijtihâd al-Fiqhî al-Mu'âshir, *Disertasi Pascasarjana Fikih dan Usul Fikih*, Yordania: Perpustakaan Universitas Yordania, 2005.
- Nujaim, Ibn, *al-Asybâh wa al-Nazhâir 'ala Mazhab Abî Hanîfah al-Nu'mân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Petersen, Jakob Skovgaard dan, *Defining Islam for The Egyptian State: Muftis dan Fatwas of the Dâr al-Iftâ'*, New York: Brill, 1997.
- Shalâh, Ibn, *Fatâwâ wa Masâ'il Ibn al-Shalâh fî al-Tafsîr wa al-Hadîts wa al-Ushûl wa al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1986.
- Shaqar, 'Athiyyah, *Mausû'at Ahsan al-Kalâm fî al-Fatâwa wa al-Ahkâm*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2011.
- Susauh, Abdul al-Muhîth Muhammad, *Dhawâbith al-Fatwa fî al-Qadhâyâ al-Mu'ashirah*, ttp:tp, tt.
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos wacana Ilmu, 2001.
- Wira, Ahmad, *Metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi*, Jakarta: Nuansa Madani, 2001