



**TALFĪQ MAẒHAB DAN KEBUTUHANNYA DALAM FATWA
KONTEMPORER (TELAAH ATAS PANDANGAN WAHBAH AL-ZUḤAILĪ),**

**THE TALFĪQ OF MAẒHAB AND ITS RELEVANCE IN CONTEMPORARY
FATWAS (AN ANALYSIS OF WAHBAH AL-ZUḤAILĪ'S PERSPECTIVES)**

Muhammad Abduh Negara

International Open University (IOU), Gambia

Email: abduh@iou.edu.gm

Keywords :

Talfiq of Maḏhab, Wahbah al-Zuḥailī, contemporary fatwa

ABSTRACT

Talfiq of maḏhab (combining several madhhabs in a single practice) is one of the important issues discussed by fiqh scholars, especially in the last few centuries. Some accept it, while others reject it. Various studies have been presented on this topic by many scholars and researchers. However, in this research, the author tries to connect the issue of talfiq of madhhab with the need for fatwas in the contemporary era and specifically examines the views of Wahbah al-Zuḥailī, a very famous contemporary fiqh scholar, on this topic. The research refers to various writings and fatwas from Wahbah al-Zuḥailī, then analyzes them based on fiqh, ushul fiqh, and fatwa principles as explained by scholars. Additionally, the author strengthens the analysis by providing examples of fatwas from other contemporary scholars and fatwa institutions, which result in the emergence of talfiq of madhhab. This demonstrates that talfiq of madhhab has been accepted by various groups, even though they sometimes do not mention it explicitly. The results of the research show that Wahbah al-Zuḥailī accepts the concept of talfiq of madhhab, with certain conditions, and acknowledges its urgency in fatwas in the contemporary era.

Kata kunci :

Talfiq Maḏhab, Wahbah al-Zuḥailī, fatwa kontemporer

ABSTRAK

Talfiq maḏhab (menggabungkan beberapa maḏhab dalam satu amal) merupakan salah satu isu penting yang diulas oleh para ahli fikih, terutama dalam beberapa abad terakhir, ada yang menerima, ada juga yang menolak. Berbagai kajian sudah dikemukakan dalam tema ini, oleh banyak ulama dan peneliti. Namun, pada penelitian kali ini, penulis mencoba menghubungkan isu talfiq maḏhab ini dengan kebutuhan fatwa di era kontemporer, dan secara khusus mengkaji pandangan Wahbah al-Zuḥailī, salah satu ahli fikih kontemporer yang sangat masyhur, tentang tema ini. Penelitian mengacu pada berbagai karya tulis dan fatwa dari Wahbah al-Zuḥailī, kemudian menganalisisnya berdasarkan tinjauan fikih, ushul fikih dan ketentuan tentang fatwa, sebagaimana penjelasan para ulama. Selain itu, penulis juga menguatkan analisis dengan memberikan contoh fatwa dari ulama dan lembaga fatwa kontemporer lain, yang berkonsekuensi melahirkan talfiq maḏhab, untuk menunjukkan bahwa talfiq maḏhab sudah diterima oleh berbagai kalangan, meski kadang mereka tidak menyebutkannya secara eksplisit. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Wahbah al-Zuḥailī menerima konsep talfiq maḏhab, dengan beberapa catatan tertentu, dan mengakui urgensinya dalam fatwa di era kontemporer.

Diterima: 29 Juli 2024; **Direvisi:** 7 Agustus 2024; **Disetujui:** 19 Agustus 2024; **Tersedia online:** 30 Agustus 2024



How to cite: Muhammad Abduh Negara, “*Talfiq Mazhab dan Kebutuhannya dalam Fatwa Kontemporer (Telaah atas Pandangan Wahbah al-Zuhaili)*”, *BUSTANUL FUQAHA: Jurnal Bidang Hukum Islam* Vol. 5, No. 2 (2024): 343-358. doi: 10.36701/bustanul.v5i2.1679.

PENDAHULUAN

Pembahasan tentang *talfiq mazhab*, dibahas oleh Wahbah al-Zuhaili paling tidak dalam dua buku beliau, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* dan *Ushul al-Fiqh al-Islami*. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* adalah buku ensiklopedi yang memuat perbedaan pendapat empat *mazhab* fikih dalam seluruh bab-bab fikih. al-Zuhaili memuat pembahasan tentang *talfiq mazhab*, pada bagian awal juz 1 dari buku ini, yang berisi mukadimah hal-hal penting dalam ilmu fikih. Adapun *Ushul al-Fiqh al-Islami* adalah buku ushul fikih yang menyajikan berbagai pembahasan ushul fikih secara komprehensif, serta perbedaan pandangan *ushuliyun* di dalamnya. Di buku ini, al-Zuhaili memuat tentang *talfiq mazhab* dalam bab *al-Ijtihad wa al-Taqlid* pada juz 2 dari buku ini.

Pembahasan *talfiq mazhab*, menurut al-Zuhaili, baru meluas setelah abad ke-10 hijriah, setelah meluasnya pemikiran wajibnya taklid dan terikat dengan salah satu *mazhab* dari *al-mazahib al-arba'ah* (*mazhab* yang empat) di kalangan ulama *muta'akhhirin*, dan para ulama sebelum abad ke-7 hijriah bahkan tidak pernah membicarakan tentang *talfiq mazhab* ini. Kebanyakan ulama yang membahas tentang *talfiq* ini di masa itu, menyatakan tidak bolehnya *talfiq*, dan hukum yang ditetapkan melalui *talfiq* tidak sah.¹

Berbeda dengan pandangan kebanyakan ulama *muta'akhhirin*, al-Zuhaili menganggap bahwa *talfiq mazhab* boleh hukumnya, bahkan ia merupakan aplikasi dari aspek kemudahan dalam fikih Islam. Tapi dengan catatan, *talfiq* itu dilakukan pada kondisi *hajah* atau *darurah*, dan memperhatikan prinsip-prinsip syariat, bukan sekadar memenuhi hawa nafsu tanpa ada maslahat *syar'iyah* di dalamnya.²

Sebelum al-Zuhaili, pembahasan *talfiq mazhab* juga diulas panjang lebar oleh Muhammad Sa'id al-Bani, dalam bukunya *'Umdah al-Taḥqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfīq*, yang terbit pertama kali tahun 1923 M (1341 H), dengan kesimpulan bolehnya *talfiq mazhab* pada keadaan tertentu.³ Penulis sendiri memiliki dua salinan buku ini, yaitu terbitan tahun 1923 ini, dan terbitan yang lebih baru, tahun 1997. Melihat dari alur penjelasan, tampak al-Zuhaili banyak terpengaruh dari pemaparan al-Bani dalam bukunya ini.

Ada beberapa penelitian dari para peneliti Indonesia yang telah mengulas konsep *talfiq mazhab* dan menyinggung pandangan al-Zuhaili di dalamnya, di antaranya yang ditulis oleh Samsul Arifin dan Suaidi. Hanya saja, penelitian mereka terbatas pada penjelasan konsep *talfiq mazhab* secara umum, serta perbedaan pendapat ulama tentangnya. Penyebutan nama al-Zuhaili, sekadar sebagai kutipan referensi, tanpa

¹ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Cet. 18, Juz 2, Hlm. 421 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2010).

² Ibid., Hlm. 426-431.

³ Muhammad Sa'id al-Bani, *'Umdah al-Taḥqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfīq*, Cet. 1, Hlm. 124-140 (Damaskus: Matba'ah Hukumah, 1923).



mengkaji pandangan beliau secara komprehensif.⁴ Ada juga penelitian dari Muh. Yunan Putra, yang meneliti tentang pengaruh *talfiq mazhab* terhadap ibadah masyarakat awam, dan sekilas menyebutkan pandangan al-Zuhaili di dalamnya, namun juga tidak membahasnya secara komprehensif.⁵ Adapun jurnal yang membahas *talfiq mazhab* dan hubungannya dengan fatwa di era kontemporer, salah satunya adalah hasil penelitian dari Jamal Ma'mur yang mengulas peran fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam berbangsa dan bernegara.⁶ Namun semua artikel jurnal ini, dan artikel-artikel lain yang semisalnya, tidak mengulas pandangan al-Zuhaili secara komprehensif tentang *talfiq mazhab*, dan tidak juga mengulas urgensi *talfiq mazhab* dalam fatwa kontemporer, kecuali artikel dari Jamal Ma'mur, namun penelitiannya terbatas pada peran fatwa MUI saja. Oleh karena itu, berdasarkan uraian di atas, penelitian ini bertujuan untuk mengemukakan pengertian dan hukum *talfiq mazhab* menurut para ulama, menganalisis secara komprehensif pandangan Wahbah al-Zuhaili tentang *talfiq mazhab*, dan menjelaskan urgensi *talfiq mazhab* dalam konteks fatwa kontemporer, serta menyajikan contoh-contoh yang diutarakan oleh al-Zuhaili dan ulama serta lembaga fatwa kontemporer lainnya.

Penelitian ini menggunakan metode studi kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif⁷. Penelitian ini memfokuskan pada analisis teks terhadap karya-karya Wahbah al-Zuhaili, khususnya dalam bukunya *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* dan *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Selain itu, penelitian ini juga akan menelaah berbagai buku dan fatwa para ulama lainnya, serta beberapa artikel jurnal terkait yang telah membahas konsep *talfiq mazhab*. Data yang dikumpulkan berupa kutipan, pandangan, dan interpretasi dari Wahbah al-Zuhaili dan para ulama serta peneliti lainnya tentang *talfiq mazhab*, yang kemudian akan dianalisis untuk memahami pandangan komprehensif al-Zuhaili dan urgensi *talfiq mazhab* dalam fatwa kontemporer.

PEMBAHASAN

Pengertian *Talfiq Mazhab*

Al-Zuhaili mendefinisikan *talfiq mazhab* dengan menyatakan,

الجمع بين تقليد إمامين أو أكثر في فعل له أركان أو جزئيات لها ارتباط بعضها ببعض، لكل منها حكم خاص، كان موضع اجتهادهم وتباين آرائهم، فيقلد أحدهم في حكم، ويقلد آخر في حكم آخر، فيتم الفعل ملفقاً من مذهبين أو أكثر.

Artinya:

⁴ Samsul Arifin dan Suaidi, "Elektisisme (*Talfiq*) dalam Bermadzhab Perspektif Fiqh Islam", *Al-Adillah (Jurnal Hukum Islam)*, Vol. 2, no. 2 (Januari 2022): 109-121, <https://doi.org/10.61595/aladillah.v2i2.448>.

⁵ Muh. Yunan Putra, "*Talfiq* dan Pengaruhnya Terhadap Ibadah Masyarakat Awam serta Pandangan-Pandangan Ulama Fikih", *Sangaji: Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum*, Vol. 2, no. 1 (Maret 2018): 160-182, <https://doi.org/10.52266/sangaji.v2i1.267>.

⁶ Jamal Ma'mur, "Peran Fatwa MUI dalam Berbangsa dan Bernegara (*Talfiq* Manhaji Sebagai Metodologi Penetapan Fatwa MUI)", *Wahana Akademika*, Vol. 5, no. 2 (Oktober 2018): 41-52, <https://doi.org/10.21580/wa.v5i2.3226>.

⁷ Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (PT Remaja Rosdakarya, 2021).



“Menggabungkan taklid kepada dua imam atau lebih, dalam satu perbuatan yang memiliki beberapa rukun atau bagian yang saling terhubung. Masing-masing bagian tersebut memiliki hukum khusus, yang menjadi ranah ijtihad dan perbedaan pendapat para imam tersebut. Lalu, dalam satu hukum, dia taklid pada salah satu imam, dan pada hukum lain (yang saling terhubung) dia taklid pada imam yang lain, sehingga perbuatannya tersebut (secara utuh) merupakan hasil gabungan dari dua mazhab atau lebih.”⁸

Dengan ungkapan lain, beliau menyatakan:

الإتيان بكيفية لا يقول بها المجتهد. ومعناه أن يترتب على العمل بتقليد المذاهب، والأخذ في قضية واحدة ذات أركان أو جزئيات بقولين أو أكثر للوصول إلى حقيقة مركبة لا يقرها أحد.

Artinya:

“Melakukan satu tata cara tertentu, yang tidak dikatakan oleh satu orang mujtahid pun. Maknanya, dia melakukan satu amal tertentu dengan taklid kepada berbagai mazhab sekaligus, dan mengambil pendapat dalam satu persoalan tertentu yang memiliki beberapa rukun atau bagian, dari dua pendapat ulama atau lebih, hingga melahirkan sesuatu yang baru, yang tidak disetujui oleh satu mujtahid pun.”⁹

Senada dengan definisi di atas, Ghāzī al-‘Utaibī mendefinisikan *talfīq* dengan menyatakan,

التلفيق هو التقليد المركب من مذهبين فأكثر في عبادة أو معاملة واحدة. وإيضاحه: أن المقصود بالتلفيق أن يختلف المجتهدون في عبادة أو معاملة لها أركان أو شروط على قولين فأكثر، فيأتي شخص فيقلد بعضهم في حكم من أحكامها، وبعضهم في حكم آخر، ويتولد من هذا التقليد صورة جديدة مركبة لا يقول بها أحد المجتهدين، بل لو عرضت على واحد منهم - بهذه الهيئة - لم يقبلها.

Artinya:

“*Talfīq* adalah taklid gabungan dari dua mazhab atau lebih, dalam satu ibadah atau muamalah tertentu. Penjelasannya: yang dimaksud dengan *talfīq* adalah, para mujtahid berbeda pendapat menjadi dua atau lebih pendapat dalam satu perkara ibadah atau muamalah yang memiliki beberapa rukun atau syarat, lalu ada orang yang taklid kepada salah satu mujtahid tersebut dalam satu bagian hukumnya, dan taklid kepada mujtahid lain dalam bagian hukum yang lain, sehingga dari taklid semacam ini, melahirkan gambaran baru yang berbeda, yang tidak dikemukakan oleh satu mujtahid pun. Bahkan seandainya gambaran ini ditunjukkan kepada salah satu mujtahid, dia tidak akan menerimanya.”¹⁰

Dari beberapa kutipan di atas, dapat disimpulkan bahwa *talfīq mazhab* terjadi, ketika dalam satu amal yang memiliki bagian-bagian yang saling terhubung, seseorang

⁸ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Cet. 35, Juz 1, Hlm. 94-95 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2017).

⁹ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. 18, Juz 2, Hlm. 421 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2010).

¹⁰ Ghāzī al-‘Utaibī, *al-Talfīq Bayna al-Mazāhib al-Fiqhiyyah wa ‘Alāqatuhu bi Taysīr al-Fatwā*, Hlm. 10 (Mu’tamar al-Fatwā wa Ḍawābiṭuhā, al-Majma’ al-Fiqh al-Islāmī, 2009), <https://iefpedia.com/arab/?p=10915>.



taklid pada salah satu mujtahid atau mazhab dalam salah satu bagian, dan taklid pada mujtahid atau mazhab lain pada bagian lain dari amal tersebut. Adapun jika seseorang mengikuti pendapat satu mujtahid atau mazhab dalam satu amal, dan mengikuti pendapat mujtahid atau mazhab lain pada amal yang lain, yang tidak saling berhubungan, tidak disebut sebagai *talfiq*. Dalam *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, disebutkan:

والتلفيق المقصود هنا هو ما كان في المسألة الواحدة بالأخذ بأقوال عدد من الأئمة فيها. أما الأخذ بأقوال الأئمة في مسائل متعددة فليس تلفيقاً وإنما هو تنقل بين المذاهب أو تخير منها.

Artinya:

“*Talfiq* yang dimaksud di sini adalah mengikuti pendapat sejumlah imam mujtahid dalam satu persoalan. Adapun mengambil pendapat beberapa imam mujtahid dalam persoalan-persoalan yang berbeda, bukan *talfiq*, tapi berpindah atau memilih antar mazhab.”¹¹

Maksud kutipan di atas, jika seseorang misalnya mengikuti Imam al-Syāfi‘ī dalam wudhu dan salat, lalu mengikuti Imam Abū Ḥanīfah dalam fikih puasa, dan mengikuti Imam Aḥmad bin Ḥanbal dalam fikih pernikahan, maka ini tidak disebut *talfiq* yang sedang kita bahas. Yang semacam ini disebut *tanaqqul* atau *takhayyur* antar mazhab.

Salah satu contoh *talfiq mazhab* yang sering disebutkan oleh para ulama adalah, ketika seseorang dalam satu waktu berwudhu dengan hanya mengusap sebagian kecil kepala, taklid kepada Imam al-Syāfi‘ī yang membolehkannya, lalu setelah wudhu dia menyentuh tangan istrinya tanpa kain penghalang, taklid pada Imam Abū Ḥanīfah yang menyatakan itu tidak membatalkan wudhu secara mutlak, atau taklid pada Imam Mālik yang menyatakan itu tidak membatalkan wudhu selama tidak melahirkan syahwat, kemudian dia salat. Rangkaian ibadah wudhu dan salat orang ini, menggunakan perspektif mazhab al-Syāfi‘ī, tidak sah, karena wudhunya telah batal dengan menyentuh tangan istri tanpa kain penghalang. Begitu juga, mengikuti perspektif mazhab Abū Ḥanīfah dan Mālik, wudhunya tidak sah, karena menurut Imam Mālik wajib mengusap seluruh kepala, sedangkan menurut Abū Ḥanīfah wajib mengusap minimal seperempat kepala.¹²

Pandangan al-Zuhaili tentang Hukum *Talfiq Mazhab*

Al-‘Utaibī menyebutkan, ada tiga pendapat di kalangan ulama terkait *talfiq mazhab*, yaitu: *Pertama*, *talfiq mazhab* tidak boleh secara mutlak. Ini adalah pendapat kebanyakan ulama *muta’akhhirīn*. *Kedua*, *talfiq mazhab* boleh secara mutlak. Al-Dusūqī menukil pendapat ini dari kalangan ulama *Mālikiyyah* di *Maghrib*, dan beliau merajihkannya. *Ketiga*, *talfiq mazhab* boleh dengan syarat-syarat tertentu. Ini adalah pendapat sekian ulama, seperti al-Mu‘allimī, al-Qarāfī, dan Ibn al-Humām, namun mereka berbeda pendapat tentang apa saja yang menjadi syarat kebolehan *talfiq mazhab* tersebut.¹³

¹¹ Kumpulan Ulama, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Cet. 2, Juz 13, Hlm, 294 (Kuwait: Ṭibā'ah Zāt al-Salāsīl, 1988).

¹² Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Cet. 35, Juz 1, Hlm. 95 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2017).

¹³ Ghāzī al-‘Utaibī, *al-Talfiq Bayna al-Mazāhib al-Fiqhiyyah wa ‘Alāqatuhu bi Taysīr al-Fatwā*, Hlm. 19-21 (Mu'tamar al-Fatwā wa Ḍawābiṭuhā, al-Majma' al-Fiqh al-Islāmī, 2009), <https://iefpedia.com/arab/?p=10915>.



Al-Bānī juga masuk kategori kelompok ketiga ini, yang membolehkan *talfiq mazhab* dengan syarat-syarat tertentu. Beliau menyatakan bahwa pendapat yang dipilihnya adalah bolehnya *talfiq*, selama tidak bertujuan *tatabbu' al-rukhas*, namun karena *talfiq* semacam itu memang terjadi di kalangan awam, dan mereka sulit untuk menghindarinya. Karena itu, menurutnya, seandainya seseorang wudhu dengan mengusap sebagian kecil kepala, wudhunya itu sah dengan taklid pada mazhab al-Syāfi'ī, lalu jika setelah itu dia menyentuh kemaluannya, dengan taklid pada mazhab Abū Ḥanīfah, maka wudhunya tetap berlaku dan tidak batal. Pada kondisi ini, menurut al-Bānī, tidak dikatakan wudhunya batal, karena menyentuh kemaluan membatalkan wudhu menurut al-Syāfi'ī, atau wudhunya batal karena mengusap sebagian kecil kepala tidak cukup menurut Abū Ḥanīfah.¹⁴

Al-Bānī memerinci persoalan *talfiq* ini, dengan perincian yang sangat panjang. Dan jika ingin diringkas, bisa dikatakan bahwa *talfiq* itu ada yang terlarang, baik terlarang secara zatnya, maupun terlarang karena faktor yang menyertainya, misalnya *talfiq* yang dilandasi oleh *tatabbu' al-rukhas* secara sengaja. Ada juga *talfiq* yang dibolehkan pada keadaan tertentu dan orang tertentu. Misalnya, dalam perkara ibadah *maḥḍah* di luar ibadah harta, bagi orang-orang yang memiliki kelemahan, baik kelemahan fisik maupun berbagai kelemahan lainnya, maka selayaknya seorang mufti memberikan fatwa yang lebih bisa mewujudkan kelapangan dan kemudahan syariat, meski fatwa tersebut harus melahirkan *talfiq* antar mazhab. Misal sebaliknya, pada perkara-perkara yang berkaitan dengan hak orang lain, maka tidak selayaknya dilakukan *talfiq mazhab* dalam hal ini, karena itu akan mengarahkan pada rekayasa syariat, yang malah membuat orang lain kehilangan haknya.¹⁵

al-Zuhailī pun menempuh jalan yang sama dengan al-Bānī ini. Beliau juga memerinci *talfiq mazhab* ini, bahwa ada *talfiq* yang terlarang, ada juga *talfiq* yang boleh dengan syarat-syarat tertentu. Namun sebelum membahas perincian ini, penulis ingin mengemukakan argumentasi al-Zuhailī yang membantah pendapat terlarangnya *talfiq mazhab* secara mutlak.

Menurut al-Zuhailī, salah satu dalil utama dari para ulama yang melarang *talfiq* adalah, *takhrīj* dari pembahasan *uṣūliyyūn* tentang terlarangnya menghadirkan pendapat ketiga (*iḥdās qaul sālis*), ketika ulama mujtahid berselisih pendapat menjadi dua pendapat. Jadi menurut konsep ini, ketika para mujtahid berselisih pendapat dalam satu persoalan menjadi dua pendapat, maka itu menunjukkan adanya *ijmā'* atas tidak ada dan tidak sahnya pendapat ketiga dalam persoalan tersebut. Contohnya, ulama berbeda pendapat tentang masa *'iddah* perempuan hamil yang suaminya meninggal dunia, menjadi dua pendapat: pertama, sampai berakhirnya kehamilan, dan kedua, batas waktu paling jauh antara berakhirnya kehamilan atau selesainya empat bulan sepuluh hari (*ab'ad al-ajalayn*). Berdasarkan perbedaan pendapat ini, maka tidak boleh menghadirkan pendapat ketiga, misalnya mengatakan masa *'iddah* perempuan hamil yang suaminya

¹⁴ Muḥammad Sa'īd al-Bānī, *Umdah al-Taḥqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfīq*, Cet. 2, Hlm. 194-195 (Damaskus: Dār al-Qādirī, 1997).

¹⁵ Ibid., Hlm. 215-252.



meninggal dunia adalah empat bulan sepuluh hari secara mutlak.¹⁶ Hal ini senada dengan yang dikemukakan oleh al-Duwayisy.¹⁷

Selain itu, *talfiq mazhab* juga dianggap melahirkan satu amal, yang tidak disetujui oleh satu ulama mujtahid pun, dan itu berkonsekuensi batalnya amal tersebut menurut seluruh ulama mujtahid.^{18 19}

Argumen di atas, bisa dikritisi dari beberapa sisi. *Pertama*, *talfiq mazhab* umumnya tidak menghadirkan *qaul sālis* yang menabrak *ijmā'*, karena persoalan-persoalan yang dilakukan *talfiq* tersebut adalah persoalan yang diperselisihkan ulama. Misalnya, soal batas mengusap kepala saat wudhu, memang ada ulama yang membolehkan mengusap sebagian kecil kepala. Lalu, soal batal tidaknya wudhu karena menyentuh istri tanpa kain penghalang, memang ada ulama yang menyatakannya tidak batal. Demikian seterusnya.

Kedua, klaim bahwa *talfiq mazhab* melahirkan satu amal yang tidak disetujui oleh satu ulama mujtahid pun, dan berkonsekuensi tidak sahnya amal tersebut menurut seluruh mujtahid, adalah klaim yang tidak benar. Karena orang yang melakukan *talfiq* memang tidak taklid pada satu mujtahid dalam keseluruhan amal tersebut, sehingga bisa dikatakan amalnya tidak sah. Faktanya, dia taklid pada satu mujtahid dalam bagian tertentu dari amal tersebut, dan taklid pada mujtahid lain dalam bagian yang lain, dan setiap bagian amal tersebut sah menurut mujtahid yang dia ikuti.

Ketiga, *talfiq mazhab* dasarnya adalah taklid. Dan pandangan yang menyatakan terlarangnya *talfiq mazhab*, berkonsekuensi pada terlarangnya taklid yang merupakan dasarnya. *Keempat*, salah satu alasan dibolehkannya taklid adalah untuk menghilangkan *masyaqqah* (kesulitan) pada awam, karena mewajibkan mereka semua untuk berjihad merupakan hal yang terlalu sulit, maka demikian juga dalam *talfiq mazhab*, mewajibkan kalangan awam mengikuti satu mujtahid saja dalam satu kesatuan amal yang saling terhubung, mendatangkan kesulitan bagi mereka, dan ini tidak sesuai dengan prinsip kelapangan dan kemudahan dalam syariat.²⁰

Adapun argumen sebagian ulama, bahwa *talfiq mazhab* tidak diperbolehkan berdasarkan *ijmā'* ulama, maka klaim ini tidak bisa diterima, karena faktanya ulama berbeda pendapat dalam hal ini, sebagaimana dikemukakan oleh al-'Utaibī di atas. Hal ini juga dikemukakan oleh al-Bānī²¹ dan al-Duwayisy²². Mereka semua menyatakan, bahwa ulama berselisih pendapat tentang hukum *talfiq mazhab* menjadi tiga pendapat:

¹⁶ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. 18, Juz 2, Hlm. 422-423 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2010).

¹⁷ Muḥammad bin 'Abdurrazzāq al-Duwayisy, *al-Talfiq wa Mawqif al-Uṣūliyyīn Minhu*, Cet. 1, Hlm. 230 (Kuwait: al-Wa'yu al-Islāmī, 2013).

¹⁸ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. 18, Juz 2, Hlm. 425 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2010).

¹⁹ Muḥammad bin 'Abdurrazzāq al-Duwayisy, *al-Talfiq wa Mawqif al-Uṣūliyyīn Minhu*, Cet. 1, Hlm. 229-230 (Kuwait: al-Wa'yu al-Islāmī, 2013).

²⁰ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. 18, Juz 2, Hlm. 422-426 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2010).

²¹ Muḥammad Sa'īd al-Bānī, *'Umdah al-Taḥqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfiq*, Cet. 2, Hlm. 183 (Damaskus: Dār al-Qādirī, 1997).

²² Muḥammad bin 'Abdurrazzāq al-Duwayisy, *al-Talfiq wa Mawqif al-Uṣūliyyīn Minhu*, Cet. 1, Hlm. 208-219 (Kuwait: al-Wa'yu al-Islāmī, 2013).



Pertama, melarangnya secara mutlak, *kedua*, membolehkannya secara mutlak, dan *ketiga*, membolehkannya dengan syarat-syarat tertentu. Mereka juga menyatakan, bahwa pendapat yang melarang secara mutlak, adalah pendapat kebanyakan ulama yang membahas persoalan ini. Adanya perbedaan pendapat dalam hukum *talfiq mazhab* ini, juga dinyatakan dan disetujui oleh al-Zuhaili.²³

Perincian Hukum *Talfiq Mazhab* Menurut al-Zuhaili

Sekarang kita beralih ke perincian hukum tentang *talfiq mazhab* ini, menurut pandangan al-Zuhaili.²⁴ al-Zuhaili menjelaskan, bahwa kebolehan *talfiq* tidak berlaku secara mutlak, namun terbatas pada hal-hal tertentu. Ada *talfiq* yang *bātil li zātihī*, yaitu *talfiq* yang berkonsekuensi menghalalkan perkara-perkara yang jelas keharamannya, seperti khamr, zina, dan semisalnya. Ada juga *talfiq* yang terlarang, bukan *li zātihī* tapi karena faktor-faktor yang menyertainya, dan ia terbagi menjadi tiga, yaitu:

Pertama, *talfiq* yang mengarah pada *tatabbu' al-rukhas* secara sengaja, yaitu ketika seseorang dengan sengaja mengambil pendapat yang paling ringan dalam setiap persoalan dari berbagai mazhab fikih, tanpa ada kondisi *darūrah* maupun uzur. Ini diharamkan, demi menutup pintu kerusakan, karena pelakunya bertujuan untuk lepas dari berbagai *taklif* syariat.

Kedua, *talfiq* yang melazimkan dibatalkannya keputusan hakim atau qadhi, karena putusan hakim menghilangkan perselisihan, yang seandainya ia bisa dibatalkan, maka akan melahirkan kekacauan dan ketidakjelasan hukum.

Ketiga, *talfiq* yang melazimkan rujuknya seseorang dari perkara yang sudah diamalkannya berdasarkan taklid pada satu ulama mujtahid, atau *talfiq* yang melazimkan rujuknya seseorang dari perkara yang disepakati oleh ulama merupakan konsekuensi dari taklidnya tersebut. Namun ini hanya berlaku pada selain ibadah. Adapun ibadah, tetap boleh *talfiq* meski melazimkan dua hal ini.

Contoh yang pertama, jika seseorang berkata kepada istrinya: أنت طالق البتة (kamu saya talak sekaligus/sepenuhnya), dan dia mengikuti pandangan bahwa itu berlaku talak tiga, dan peristiwa ini telah terjadi dan dia berkeyakinan bahwa mantan istrinya itu haram dia nikahi kembali. Beberapa waktu kemudian, dia mengubah pandangan yang dia ikuti, dan menganggap itu talak *raj'ī*. Pada kondisi ini, dia tidak boleh melakukan *talfiq* atas dua pandangan tadi, dan dia tidak boleh rujuk atau menikah kembali dengan mantan istrinya tersebut.

Contoh yang kedua, jika seseorang taklid pada Imam Abū Ḥanīfah tentang sahnya akad nikah tanpa wali, maka hal ini melazimkan sahnya talak yang terjadi setelah akad nikah ini, karena sahnya akad nikah melazimkan sahnya talak yang terjadi berdasarkan kesepakatan ulama. Kalau kemudian, dia menjatuhkan talak tiga pada istrinya, maka talaknya ini dan segala konsekuensinya berlaku. Jika setelah itu, dia taklid pada Imam al-Syāfi'ī, tentang tidak sahnya akad nikah tanpa wali, agar dia bisa menikahi kembali mantan istrinya tersebut, maka hal semacam ini tidak dibolehkan.

²³ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. 18, Juz 2, Hlm. 426 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2010).

²⁴ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Cet. 35, Juz 1, Hlm. 98-100 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2017).



Setelah menjelaskan *talfiq mazhab* yang terlarang, al-Zuhaili kemudian menjelaskan pembagian *taklif* syariat menjadi tiga kategori, yaitu:²⁵

Pertama, perkara yang dibangun di atas landasan kemudahan dan kelapangan, serta memperhatikan perbedaan kondisi tiap *mukallaf*. Yang masuk pada kategori ini adalah ibadah *maḥḍah*, yang tujuannya adalah melaksanakan perintah Allah *Ta'ālā* dan tunduk patuh kepada-Nya tanpa menjatuhkan diri pada kesulitan dan kesempitan. Aspek kemudahan sangat diperhatikan, karena itu *talfiq mazhab*, yang memberikan kemudahan pada seorang *mukallaf* dalam ibadahnya, diperbolehkan pada kategori ini.

Namun khusus ibadah harta, seperti zakat, maka perlu bersikap ketat demi menghindari diabaikannya hak-hak fakir miskin. Dalam perkara ini, tidak layak mengambil pendapat yang lemah, maupun *talfiq mazhab*, demi kemaslahatan orang yang wajib zakat, yang malah mengabaikan hak-hak fakir miskin. Sebaliknya, yang wajib difatwakan adalah pendapat yang paling memberikan kemaslahatan bagi fakir miskin.

Kedua, perkara yang dibangun atas sikap *wara'* dan kehati-hatian. Masuk pada kategori ini adalah hal-hal yang diharamkan (*al-maḥzūrāt*). Allah *Ta'ālā* tidak melarang atau mengharamkan sesuatu, kecuali karena itu mendatangkan keburukan, maka kita dituntut untuk berhati-hati dalam perkara *al-maḥzūrāt* ini, dan tidak menjatuhkan diri padanya, kecuali pada kondisi *darūrah*, berdasarkan kaidah fikih *ad-darūrah tubīhu al-maḥzūrāt* (kondisi *darūrah* membolehkan hal-hal yang diharamkan pada kondisi normal).

Berdasarkan ini, tidak boleh melakukan *talfiq* pada hal-hal yang dilarang, yang berkaitan dengan hak-hak Allah *Ta'ālā* dan hak-hak masyarakat secara umum, demi menjaga kelangsungan syariat dan terwujudnya kemaslahatan umum. Demikian juga, tidak boleh *talfiq* pada hal-hal yang dilarang, yang berkaitan dengan hak-hak individu, demi menghindari tipu daya dan *darar* yang merugikan hak-hak orang lain.

Ketiga, perkara yang bertujuan untuk kemaslahatan dan kebahagiaan hamba. Masuk dalam kategori ini berbagai akad muamalah, sistem sanksi, perekonomian, dan pernikahan. Pernikahan misalnya, bertujuan untuk meraih kebahagiaan dan kemaslahatan pasangan suami istri dan anak-anaknya, dan itu diwujudkan melalui hubungan suami istri dan interaksi antar anggota keluarga yang baik. Maka semua hasil ijtihad yang bisa mewujudkan tujuan ini, bisa diambil, meskipun melalui jalan *talfiq mazhab*. Sebaliknya, jika tujuan *talfiq* adalah untuk mempermainkan syariat dan merugikan pihak lain, dalam kasus akad nikah, talak maupun lainnya, maka *talfiq* semacam ini tidak diperbolehkan.

Adapun akad-akad muamalah, sistem sanksi dan perekonomian, tujuannya adalah untuk kemaslahatan manusia dan terwujudnya kehidupan yang baik dan layak, maka semua pendapat mujtahid yang bisa mewujudkan hal ini, perlu diambil, meski berkonsekuensi *talfiq mazhab*.

Al-Zuhaili setelah memberikan perincian di atas, kemudian memberikan kesimpulan, bahwa *talfiq mazhab* yang terlarang adalah semua hal yang bisa meruntuhkan pondasi syariat Islam dan membatalkan tujuan dan hikmah pensyariatan yang agung. Sebaliknya, *talfiq* yang diperkenankan adalah *talfiq* yang memperkuat pondasi syariat dan mendukung terwujudnya tujuan dan hikmah pensyariatan, seperti

²⁵ Ibid., Hlm. 100-102.



mewujudkan kemaslahatan dan kebahagiaan hamba dunia dan akhirat, menjauhkan mereka dari berbagai kesulitan, dan lainnya.²⁶

Senada dengan al-Zuhailī, al-Sa'īdī memberikan kesimpulan dalam makalahnya, bahwa pendapat yang menyatakan bolehnya *talfiq* secara mutlak, akan merusak tatanan syariat, sebaliknya pendapat yang menyatakan terlarangnya *talfiq* secara mutlak, akan menjatuhkan pada kesulitan dan kesempitan, yang menyelisihi prinsip-prinsip syariat. Yang benar adalah pendapat yang menyatakan bolehnya *talfiq* dengan syarat-syarat tertentu, karena itu sesuai dengan *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan syariat).²⁷

Urgensi *Talfiq Mazhab* dalam Fatwa Kontemporer

Agama Islam adalah agama yang lurus dan komprehensif, sekaligus mudah dan tidak menyulitkan. Hal ini ditunjukkan oleh nas al-Qur'an dan as-Sunnah, misalnya dalam firman Allah *Ta'ālā*,

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Terjemahnya:

“Dan Dia (Allah) tidak menjadikan bagi kalian kesempitan dalam agama ini.” (QS. al-Hajj [22]: 78)

Ibnu Kaṣīr dalam Tafsirnya, menyatakan bahwa maknanya adalah Allah tidak memberikan *taḳlīf* yang melebihi batas kemampuan seorang hamba, dan jika seseorang mengalami kesulitan dalam menjalankan perintah Allah, maka Dia akan memberikan jalan keluar atas hal tersebut.²⁸

Juga dalam Hadits Nabi saw.,

إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا عَلَيْهِ

Artinya:

“Sesungguhnya agama ini mudah. Dan tidak ada seorang pun yang berlebihan dalam agama ini, kecuali hal itu akan mengalahkannya.” (H.R. al-Bukhārī, no. 39)

Ibnu Hajar, saat memberi *syarḥ* atas judul bab dari Hadits ini, menyatakan bahwa agama Islam adalah agama yang mudah, dan ini sebagai perbandingan dengan agama yang diturunkan sebelumnya, karena Allah *Ta'ālā* tidak memberikan berbagai beban kepada umat Islam, sebagaimana Dia memberikannya pada umat-umat terdahulu. Dan praktik beragama yang paling dicintai oleh Allah adalah yang mudah, tidak mendatangkan kesulitan.²⁹

Dan prinsip beragama ini juga, yang menjadi landasan dari salah satu kaidah fikih yang masyhur dan diterima oleh seluruh ulama, yaitu “*al-Masyaqqah Tajlibu al-Taysīr*” (Kesulitan mendatangkan kemudahan). Pada prinsipnya, berbagai *taḳlīf* syariat tidak bertujuan untuk mendatangkan kesulitan bagi umat Islam, namun untuk kebahagiaan

²⁶ Ibid., Hlm. 102.

²⁷ ‘Abdullāh bin Muḥammad al-Sa'īdī, *al-Talfiq wa Ḥukmuhu fī al-Fiqh al-Islāmī*, Hlm. 47 (Mu'tamar al-Fatwā wa Ḍawābiḥuhā, al-Majma' al-Fiqh al-Islāmī, 2009), <https://iefpedia.com/arab/?p=10926>.

²⁸ Ibnu Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Cet. 2, Juz 5, Hlm. 455 (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999).

²⁹ Ibnu Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cet. 1, Juz 1, Hlm. 173-174 (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 2005).



hidup mereka di dunia dan akhirat. Semua aturan syariat, jika kita telusuri satu persatu, bertujuan memberikan kebaikan. Tidak ada satupun bagian dari syariat ini, yang bertujuan untuk menghadirkan kesulitan dan kesempitan hidup bagi kita, dan tidak ada satupun *taḳlīf* yang dibebankan melebihi kemampuan kita.

Namun kadang, ada kondisi-kondisi khusus, yang membuat seorang *mukallaḳ* mengalami kesulitan untuk menjalankan berbagai *taḳlīf* syariat. Pada kondisi ini, Islam tidak membiarkan sang *mukallaḳ* berada dalam keadaan sulit tersebut, namun ia memberikan jalan keluar dan kemudahan untuknya, berupa berbagai keringanan (*rukḥṣah*), seperti bolehnya tidak puasa Ramadan bagi orang yang sakit dengan kewajiban *qada'* di luar Ramadan, bolehnya *jama'* dan *qasr* salat bagi musafir, bolehnya tayammum sebagai pengganti wudhu bagi yang tidak menemukan air atau kesulitan menggunakan air, dan lain sebagainya. Inilah esensi dari kaidah fikih “Kesulitan mendatangkan kemudahan” ini.³⁰

Salah satu bentuk penerapan aspek kemudahan dalam syariat ini adalah, kebolehan *talfīq maḏhab*, lebih-lebih pada era kontemporer saat ini, yang meniscayakan adanya praktik *talfīq* semacam ini. Dan secara praktik, sudah banyak ulama maupun lembaga fatwa yang menerapkan *talfīq maḏhab* dalam fatwa-fatwa mereka, baik fatwa tersebut secara *ṣarīḥ* disebut sebagai *talfīq maḏhab*, atau tidak secara *ṣarīḥ* namun bisa dipahami bahwa ia mengandung *talfīq*, karena mengambil dari berbagai mazhab yang berbeda, dalam beberapa persoalan yang masih saling berkaitan.

Sebagai contoh, di masa sekarang kebutuhan terhadap air bersih sangat tinggi dan teknologi di masa sekarang telah mampu mengolah air limbah (yang mengandung najis) menjadi air bersih bahkan layak minum. Namun bagi pengikut mazhab Imam al-Syāfi‘ī, hal ini mengandung *isykāl*, karena dalam mazhab mereka, proses perubahan air yang terkena najis (*mutanaḳḳis*) yang telah berubah sifatnya mengikuti sifat najis, tidak boleh melalui proses penambahan unsur-unsur selain air ke dalam air *mutanaḳḳis* tersebut, karena bagi mereka, ini tidak menghilangkan najisnya, namun hanya menyembunyikan najis tersebut. Dan pengolahan air limbah saat ini, prosesnya melalui penambahan zat-zat tertentu selain air, sehingga status air hasil pengolahan tersebut, dalam mazhab al-Syāfi‘ī, tetap *mutanaḳḳis*.³¹

Namun menurut putusan *al-Majma' al-Fiqh al-Islāmī* di bawah *Rābiḩah al-‘Ālam al-Islāmī*, tahun 1989, sebagaimana dinukil oleh al-Bassām, air hasil pengolahan air limbah ini statusnya suci menyucikan (*ṭahūr*), dan bisa digunakan untuk mengangkat *ḥadaṣ* (mandi dan wudu) dan menghilangkan najis, selama sifat-sifat najis yang ada pada air tersebut, baik warna, rasa maupun aroma, secara fisik sudah hilang dan kembali mengikuti sifat air secara alami.³²

Kalau kita melihat dari sisi *istidlāl* maupun kebutuhan umat terhadap pengolahan air limbah ini, maka putusan *al-Majma' al-Fiqh al-Islāmī* ini lebih layak untuk diikuti, dan konsekuensinya bagi pengikut mazhab Imam al-Syāfi‘ī adalah *talfīq*, yaitu dengan

³⁰ Muḥammad Ṣidqī al-Būrḩū, *al-Waḳīz fī ‘Idāḩ Qawā‘id al-Fiqh al-Kullīyyah*, Cet. 5, Hlm. 218-229 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2002).

³¹ ‘Abdul Ilah bin ḩusain al-‘Arfaḳ, *Li Yatafaqqahū fī al-Dīn*, Cet. 1, Hlm. 23 (Amman: Dār Al-Faḩ, 2018).

³² ‘Abdullāḩ bin ‘Abdirraḩmān al-Bassām, *Tawḩīḩ al-Aḩkām min Bulūḩḩ al-Marām*, Cet. 5, Juz 1, Hlm. 126 (Makkah: Maktabah al-Asadī, 2003).



tetap mengikuti mazhabnya dalam berbagai persoalan *tahārah* termasuk persoalan yang terkait dengan air, seperti klasifikasi air, wudhu, mandi dan menghilangkan najis, namun khusus untuk persoalan pengolahan air limbah ini, dia mengikuti putusan *al-Majma'*.

Dalam zakat fitrah (*zakāh al-fiṭr*), jumhur ulama termasuk *Syāfi'iyah* berpendapat bahwa zakat fitrah wajib dikeluarkan dalam bentuk makanan, dan tidak boleh dalam bentuk uang (*qīmah*). Namun banyak fukaha kontemporer yang menyatakan, bahwa di masa sekarang, mengeluarkan zakat fitrah dalam bentuk uang lebih memberikan maslahat kepada fakir miskin dan lebih mampu mewujudkan tujuan dari zakat fitrah itu sendiri, karena itu mereka menyatakan boleh mengikuti pendapat *Hanafīyyah* yang membolehkan mengeluarkan zakat fitrah dalam bentuk uang.³³ Bagi pengikut mazhab lain, yang mengikuti pendapat ini, cukup baginya mengikuti dari sisi kebolehan mengeluarkan zakat fitrah dengan uang, dan tidak harus mengikuti berbagai syarat dan ketentuan zakat fitrah lainnya dalam mazhab Hanafi, termasuk kadar yang harus dikeluarkan. Dan ini berkonsekuensi *talfīq mazhab*.

Contoh lain, tentang akad *istiṣnā'*. Akad ini adalah akad di mana seseorang meminta kepada orang lain untuk membuatkan satu barang tertentu dengan spesifikasi tertentu, misalnya rumah, kursi, baju, sepatu, dan lain-lain, dengan bahan dari si pembuatnya, dan biasanya dengan menyerahkan uang muka di awal, dan pelunasan dilakukan setelah barang jadi dan diserahterimakan. Akad semacam ini, dimasukkan sebagai bagian dari akad *salam* oleh kebanyakan fukaha, dan wajib memenuhi syarat-syarat akad *salam*. Namun karena praktik *istiṣnā'* kebanyakannya tidak memenuhi syarat akad *salam*, terutama soal pelunasan pembayaran di awal saat transaksi, maka akad ini tidak sah menurut *Syāfi'iyah*, bahkan menurut mayoritas fukaha, karena ia merupakan jual beli utang dengan utang (*bay'u al-dayn bi al-dayn*) yang dilarang, saat transaksi terjadi barang belum tersedia dan uang pembayaran pun tidak dibayar lunas.

Namun ulama *Hanafīyyah* membolehkan akad semacam ini, dan menganggapnya akad yang terpisah dan berbeda dengan akad *salam*. Karena itu, mereka tidak mensyaratkan pelunasan pembayaran di awal saat transaksi terjadi. Dan pendapat *Hanafīyyah* inilah yang dipraktikkan saat ini, di berbagai negeri Islam, dan dalam berbagai praktik perbankan Islam.³⁴ Dan bagi pengikut *Syāfi'iyah*, boleh mengikuti pendapat ini, karena ia lebih sesuai dengan kebutuhan umat di zaman sekarang.³⁵ Dan bagi *Syāfi'iyah* yang mengikuti pendapat kebolehan *istiṣnā'* ini, dia tidak perlu taklid pada mazhab Hanafi dalam bab dan persoalan muamalah lainnya, meski pada persoalan yang masih berhubungan dengan akad *istiṣnā'* ini, jika tidak memerlukannya. Dia cukup mengikuti pendapat mazhab Hanafi dalam hal ini saja, dan ini adalah *talfīq*, sebagaimana kita jelaskan sebelumnya.

Demikian pula berbagai fatwa muamalah dari Dewan Syariah Nasional – Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), merupakan fatwa hasil ijtihad kolektif (*al-ijtihād al-jamā'ī*) dengan mempertimbangkan dalil-dalil syariat serta hajat umat di masa sekarang.

³³ Muṣṭafā al-Khin, Muṣṭafā al-Bughā, dan 'Alī al-Syarbajī, *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Mazhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Cet. 13, Juz 1, Hlm. 231 (Damaskus: Dār al-Qalam, 2012).

³⁴ Muḥammad al-Zuhailī, *al-Mu'tamad fi al-Fiqh al-Syāfi'ī*, Cet. 3, Juz 3, Hlm. 136-159 (Damaskus: Dār al-Qalam, 2011).

³⁵ Muṣṭafā al-Khin, Muṣṭafā al-Bughā, dan 'Alī al-Syarbajī, *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Mazhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Cet. 13, Juz 3, Hlm. 53-54 (Damaskus: Dār al-Qalam, 2012).



Fatwa mereka meski tetap mengacu pada pendapat para ulama mazhab, hanya saja ia tidak terikat mazhab tertentu.³⁶ Karena fatwa ini lintas mazhab, maka tak bisa dihindari, bagi pengikut mazhab tertentu yang mengikuti fatwa DSN-MUI pada persoalan tertentu, akan jatuh pada *talfiq mazhab*. Sebagai contoh, dalam salah satu fatwanya, DSN-MUI menetapkan bahwa janji beli (*al-wa'du bi al-bay'i*) sifatnya mengikat kedua belah pihak dan wajib dipenuhi.³⁷ Fatwa ini sejalan dengan salah satu *qaul* dari mazhab Māliki dan beberapa ulama lainnya, dan menyelisihi pendapat mayoritas fukaha, termasuk *Syāfi'iyah*, yang menyatakan janji beli ini sifatnya tidak mengikat. DSN-MUI memfatwakan hal ini, salah satunya mempertimbangkan kemaslahatan pihak-pihak yang bertransaksi, utamanya transaksi yang dilakukan oleh lembaga keuangan syariah.³⁸ Bagi pengikut *Syāfi'iyah*, mengikuti fatwa DSN-MUI pada perkara mengikatnya *al-wa'du bi al-bay'i*, dan tetap mengikuti pendapat mazhabnya dalam syarat, rukun dan ketentuan jual beli secara umum, membuatnya jatuh pada *talfiq mazhab*.

Al-Zuhaili sendiri, dalam *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī* menyebutkan beberapa persoalan fikih yang perlu penelitian ulang, mengikuti perubahan *'urf*, zaman dan tempat, serta memperhatikan terwujudnya kemaslahatan dan terpenuhinya hajat umat Islam, tanpa menabrak dalil-dalil syariat dan prinsip-prinsip dasar dalam Islam. Di antaranya, sahnya pelaksanaan salat di dalam alat transportasi modern seperti pesawat dan mobil, atau di pesawat ruang angkasa dan satelit buatan, dalam kondisi yang paling memungkinkan, meskipun dilaksanakan tanpa berdiri dan tidak menghadap kiblat. Contoh lain, tidak perlu lagi melaksanakan salat zuhur setelah pelaksanaan salat jum'at, di manapun pelaksanaan salat jum'at tersebut. Hal ini menyelisihi fatwa sebagian ulama *muta'akhkhirīn*, yang memfatwakan dilaksanakannya salat zuhur setelah salat jum'at, melihat berbilangnya pelaksanaan salat jum'at di kawasan yang berdekatan, demi kehati-hatian karena dikhawatirkan pelaksanaan salat jum'atnya tidak sah.

Berikutnya, orang yang salat dengan tayammum tidak perlu lagi mengulang (*i'ādah*) salatnya, selama tayammum yang dilakukannya sudah sesuai ketentuan syariat, meskipun luka atau perban terletak pada anggota tayammum. Hal ini menyelisihi pendapat *mu'tamad Syāfi'iyah* yang menyatakan salatnya wajib diulang nantinya. Lalu, untuk menentukan haid, nifas dan istihadah, cukup merujuk pada penjelasan dokter yang terpercaya (*siqah*), dan selain waktu yang ditentukan itu berarti suci, tanpa harus kebingungan dengan berbagai perincian yang disebutkan dalam buku-buku fikih klasik. Juga, bolehnya penyembelihan hewan dengan alat penyembelih otomatis, selama hewan yang disembelih masih hidup (*ḥayāh mustaqirrah*) sesaat sebelum disembelih.

Dalam muamalah, bolehnya mensyaratkan manfaat tertentu untuk salah satu pihak yang bertransaksi, selama tidak menyelisihi konsekuensi akad (*muqtadā al-'aqd*) dan pokok-pokok syariat, misalnya memberikan jaminan garansi barang dalam masa waktu

³⁶ Majelis Ulama Indonesia (MUI), *Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Hlm. 68-86 (Juni 2016), https://mirror.mui.or.id/wp-content/uploads/2020/07/5.-PO-Pedoman-Penetapan-Fatwa-OK_68-86.pdf.

³⁷ Dewan Syariah Nasional – Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), *Fatwa DSN-MUI No. 85 Tahun 2012 tentang Janji (Wa'd) dalam Transaksi Keuangan dan Bisnis Syariah*, Hlm. 1-7 (Desember 2012), <https://dsnmu.or.id/kategori/fatwa/page/8/>.

³⁸ Oni Sahroni dan M. Hasanuddin, *Fikih Muamalah, Dinamika Teori Akad dan Implementasinya dalam Ekonomi Syariah*, Cet. 2, Hlm. 7-9 (Depok: RajaGrafindo Perkasa, 2017).



tertentu, sehingga ketika terjadi kerusakan, pembeli berhak meminta perbaikan atau ganti produk tanpa perlu bayar lagi. Dalam akad kerjasama bisnis (*syirkah*), salah satu pihak yang bekerjasama, boleh mengambil gaji bulanan, sebagai kompensasi atas pekerjaan yang dilakukan dengan keahliannya, sekaligus mendapatkan bagi hasil usaha berdasarkan porsi modal usaha yang diberikannya dalam *syirkah* tersebut, pada saat pembagian hasil usaha dilakukan, dan masih banyak contoh lain, yang beliau sebutkan.³⁹

Contoh-contoh yang disebutkan oleh al-Zuhaili di atas, jika diikuti oleh pengikut satu mazhab tertentu, maka itu akan membuatnya masuk dalam *talfiq mazhab*, karena dia tetap mengikuti pendapat mazhabnya dalam bab tertentu, kecuali pada perkara yang perlu *tajdid* di atas. Sebagai contoh, keabsahan salat di mobil, pesawat dan stasiun luar angkasa, meski dilaksanakan tanpa berdiri dan tidak menghadap kiblat, yang dipraktikkan oleh seorang pengikut *Syāfi'iyah* misalnya, akan membuatnya jatuh pada *talfiq mazhab*, karena praktik ini tidak sah dalam mazhabnya, sedangkan dia sendiri dalam berbagai hukum salat lainnya, tetap mengikuti pendapat mazhabnya tersebut. Hal ini juga berlaku pada contoh-contoh *tajdid* lainnya, yang disebutkan oleh al-Zuhaili, yang tidak terlalu perlu saya ulas panjang lebar di sini.

Terakhir, peneliti mencoba mengutip pandangan Yūsuf al-Qaradāwī dalam *Taysir al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'āsir fi Daw'i al-Qur'an wa al-Sunnah*. Beliau sendiri tidak setuju dengan *talfiq mazhab*, jika asas dari *talfiq* itu sekadar taklid saja. Namun menurut beliau, jika seseorang memilih satu pandangan ulama dalam satu persoalan, karena kekuatan dalil dan kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip syariat, kemudian memilih pandangan ulama berbeda dalam persoalan yang masih berkaitan, dengan alasan yang sama, maka hal ini merupakan hal yang baik, bahkan selayaknya dilakukan oleh seorang *faqih*. Ini menurut beliau, bukan *talfiq* bahkan bukan taklid, tapi *ijtihad juz'ī* atau *tarjih*.⁴⁰

Peneliti menilai, hal yang disebutkan oleh al-Qaradāwī ini, sebenarnya sama saja dengan yang sudah kita ulas sebelumnya, meski beliau menolak menyebutnya sebagai *talfiq mazhab*. Dan penulis pun setuju, bahwa jika *talfiq mazhab* ini tanpa landasan syariat dan sekadar mencampurkan berbagai mazhab dalam satu amal sekehendak hatinya saja, tentu ini terlarang, dan termasuk dalam *tatabbu' al-rukhas*, sebagaimana sudah kita bahas. Poin kesamaannya adalah, bahwa tidak perlu terikat dengan satu mazhab saja dalam satu kesatuan amal (*qadiyyah wāhidah*), boleh menggabungkan pendapat beberapa mazhab dalam satu amal atau dalam persoalan yang masih saling berkaitan, selama itu dipilih melalui pertimbangan yang sesuai ketentuan syariat. Bagi penulis, ini tetap bisa disebut *talfiq mazhab*, minimal bagi *mustafti* (orang yang meminta fatwa) atau awam, karena amalnya tersebut menggabungkan beberapa mazhab sekaligus, meski bagi mufti sendiri, itu lahir dari proses *tarjih* atau *ijtihad juz'ī*.

KESIMPULAN

Berdasarkan pembahasan di atas, fatwa di era kontemporer perlu memperhatikan aspek kemudahan dan *raf'u al-haraj wa al-masyaqqah* serta mempertimbangkan perubahan *'urf*, zaman dan tempat, termasuk di dalamnya mengakomodasi perkembangan

³⁹ Wahbah al-Zuhaili dan Jamāl 'Atiyyah, *Tajdid al-Fiqh al-Islami*, Cet. 1, Hlm. 172-179 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000).

⁴⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Taysir al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'āsir fi Daw'i al-Qur'an wa al-Sunnah*, Cet. 1, Hlm. 35-37 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001).



sains dan teknologi, tanpa menyelisihi dalil-dalil dan prinsip-prinsip pokok syariat. Dan hal semacam ini bisa diwujudkan dengan *talfiq mazhab*. Artinya, bagi *mustafti* dan awam yang mengikuti fatwa tersebut, terlihat dia mempraktikkan pendapat beberapa mazhab sekaligus dalam persoalan yang masih berkaitan, berdasarkan fatwa ulama dan lembaga fatwa kontemporer, dengan memperhatikan hal-hal di atas. Wahbah al-Zuhaili termasuk ulama yang mendukung hal ini, melalui kajian komprehensif beliau terhadap *talfiq mazhab* dan contoh beberapa kasus fikih yang beliau sebutkan.

Sebaliknya, pendapat yang menyatakan terlarangnya *talfiq mazhab* secara mutlak dan wajibnya terikat pada satu mazhab saja dalam *qadiyyah* yang masih saling berkaitan, jika diterapkan di era kontemporer ini, akan melahirkan kesulitan dan kesempitan bagi umat Islam, dan hal itu menyelisihi prinsip ajaran Islam. Karena itu, selayaknya kajian seputar urgensi *talfiq mazhab* dalam fatwa kontemporer ini diperluas, sekaligus diterapkan dalam fatwa yang dikeluarkan oleh para mufti dan lembaga fatwa saat ini.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Al-Dimasyqī, Ibnu Kaṣīr. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. Juz 5. Cet. 2. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999.
- Al-Duwaisy, Muḥammad bin 'Abdurrazzāq. *al-Talfiq wa Mawqif al-Uṣūliyyīn Minhu*. Cet. 1. Kuwait: al-Wa'yu al-Islāmī, 2013.
- Al-'Arfaj, 'Abdul Ilah bin Ḥusain. *Li Yatafaqqahū fī al-Dīn*. Cet. 1. Amman: Dār al-Faṭḥ, 2018.
- Al-'Asqalānī, Ibnu Ḥajar. *Faṭḥ al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Juz 1. Cet. 1. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 2005.
- Al-Bānī, Muḥammad Sa'id. *'Umdah al-Taḥqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfiq*. Cet. 1. Damaskus: Maṭba'ah Ḥukūmah, 1923.
- Al-Bānī, Muḥammad Sa'id. *'Umdah al-Taḥqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfiq*. Cet. 2. Damaskus: Dār al-Qādirī, 1997.
- Al-Bassām, 'Abdullāh bin 'Abdirrahmān. *Tauḍīḥ al-Aḥkām min Bulūgh al-Marām*. Juz 1. Cet. 5. Makkah: Maktabah al-Asadī, 2003.
- Al-Būrnū, Muḥammad Ṣidqī. *al-Wajīz fī 'Idāḥ Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah*. Cet. 5. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2002.
- Al-Khin, Muṣṭafā, Muṣṭafā al-Bughā dan 'Alī al-Syarbajī. *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Mazhab al-Imām al-Syāfi 'ī*. Juz 1. Cet. 13. Damaskus: Dār al-Qalam, 2012.
- Al-Khin, Muṣṭafā, Muṣṭafā al-Bughā dan 'Alī al-Syarbajī. *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Mazhab al-Imām al-Syāfi 'ī*. Juz 3. Cet. 13. Damaskus: Dār al-Qalam, 2012.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Taysīr al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'āṣir fī Ḍau'i al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Cet. 1. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001.
- al-Zuhailī, Muḥammad. *al-Mu'tamad fī al-Fiqh al-Syāfi 'ī*. Juz 3. Cet. 3. Damaskus: Dār al-Qalam, 2011.
- al-Zuhailī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Juz 2. Cet. 18. Damaskus: Dār al-Fikr, 2010.
- al-Zuhailī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Juz 1. Cet. 35. Damaskus: Dār al-Fikr, 2017.
- al-Zuhailī, Wahbah dan Jamāl 'Aṭīyyah. *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*. Cet. 1. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.



Sahroni, Oni dan M. Hasanuddin. *Fikih Muamalah, Dinamika Teori Akad dan Implementasinya dalam Ekonomi Syariah*. Cet. 2. Depok: RajaGrafindo Perkasa, 2017.

Ulama, Kumpulan. *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Juz 13. Cet. 2. Kuwait: Tibā'ah Zāt al-Salāsīl, 1988.

Jurnal/Makalah

Al-'Utaibī, Ghāzī. *al-Talfīq Bayna al-Mazāhib al-Fiqhiyyah wa 'Alāqatuhi bi Taysīr al-Fatwā*. Mu'tamar al-Fatwā wa Dawābiṭuhā, al-Majma' al-Fiqh al-Islāmī, 2009. <https://iefpedia.com/arab/?p=10915>.

Arifin, Samsul dan Suadi. "Elektisisme (*Talfiq*) dalam Bermadzhab Perspektif Fiqh Islam", *Al-Adillah (Jurnal Hukum Islam)*, Vol. 2, no. 2 (Januari 2022): 109-121. <https://doi.org/10.61595/aladillah.v2i2.448>.

Al-Sa'īdī, 'Abdullāh bin Muḥammad. *al-Talfīq wa Ḥukmuhi fī al-Fiqh al-Islāmī*. Mu'tamar al-Fatwā wa Dawābiṭuhā, al-Majma' al-Fiqh al-Islāmī, 2009. <https://iefpedia.com/arab/?p=10926>.

Dewan Syariah Nasional – Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). *Fatwa DSN-MUI No. 85 Tahun 2012 tentang Janji (Wa'd) dalam Transaksi Keuangan dan Bisnis Syariah* (Desember 2012). <https://dsnmu.or.id/kategori/fatwa/page/8/>.

Majelis Ulama Indonesia (MUI). *Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Juni 2016). https://mirror.mui.or.id/wp-content/uploads/2020/07/5.-PO-Pedoman-Penetapan-Fatwa-OK_68-86.pdf.

Ma'mur, Jamal. "Peran Fatwa MUI dalam Berbangsa dan Bernegara (*Talfiq* Manhaji Sebagai Metodologi Penetapan Fatwa MUI)", *Wahana Akademika*, Vol. 5, no. 2 (Oktober 2018): 41-52. <https://doi.org/10.21580/wa.v5i2.3226>.

Putra, Muh. Yunan. "*Talfiq* dan Pengaruhnya Terhadap Ibadah Masyarakat Awam serta Pandangan-Pandangan Ulama Fikih", *Sangaji: Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum*, Vol. 2, no. 1 (Maret 2018): 160-182. <https://doi.org/10.52266/sangaji.v2i1.267>.