

# SEJARAH KEGIATAN FATWA PADA ERA AL-TĀBI'ĪN

Oleh:

Noor Naemah Abd. Rahman

## Abstract

*Historically, as far as the fatwa activities were concerned, many scholars noticed that several developments had occurred during the tābi'īn period, compared to the previous period, i.e. the ṣaḥābah period. Obviously, such development took place mainly due to the changing situation of the political, cultural, intellectual activities besides other factors. This article tries to outline such changing realities and their effect upon the practice of fatwa during the tābi'īn time.*

## PENDAHULUAN

Fatwa biasa dirujuk sebagai jawapan hukum kepada persoalan yang berbangkit dalam masyarakat. Fatwa bila mana disifatkan sebagai medium interaksi hukum, maka ianya berkesinambungan dari zaman pengasasan hukum sehingga sekarang. Zaman kerasulan Baginda s. 'a.w dianggap sebagai permulaan aktiviti fatwa dan berterusan sehingga ke hari ini. Dari perbincangan sejarah tentang kegiatan fatwa, akan memperlihatkan episod perkembangan yang berlaku dalam amalan fatwa. Kegiatan fatwa pada era *tābi'īn* memperlihatkan beberapa perkembangan dan kemajuan kerana desakan realiti kehidupan umat Islam pada masa tersebut. Artikel ini akan membuat pendedahan yang boleh menggambarkan kegiatan fatwa yang berlaku dalam tempoh era tersebut.

Era *tābi'īn* yang dimaksudkan dalam perbincangan ini bermula dari tarikh peralihan kuasa pemerintahan dan pentadbiran ke tangan Bani Umayyah yang dipimpin oleh Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān pada tahun 41 H dan berlanjutan hingga awal kurun kedua hijrah iaitu tarikh berakhirnya kerajaan Bani Umayyah.<sup>1</sup> Era ini lebih dikenali dengan era *tābi'īn* meskipun masih terdapat sebilangan kecil sahabat

---

<sup>1</sup> Al-Asyqar, 'Umar Sulaymān, *Tārīkh al-Fiḥ al-Islāmi*, Kuwait: Maktabah al-Falāh, (1982), hal. 80.

yang masih hidup yang dikenali sebagai *ṣiḡhār al-ṣahābat*.<sup>2</sup>

## INTERAKSI ILMIAH ANTARA GENERASI SAHABAT DAN *TĀBI'ĪN*

Generasi *tābi'īn* merupakan mereka yang sempat berguru dengan tokoh-tokoh ilmuan dari generasi para sahabat seperti Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, 'Ali, Zayd bin Thābit, 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd dan seumpamanya. Bahkan para sahabat amat perihatin dan mengambil berat dalam mewujudkan generasi *tābi'īn* yang mampu mewarisi keupayaan ilmiah yang membolehkan mereka berijtihad dan memegang tanggungjawab fatwa. Dengan demikian mereka telah melakukan pelbagai usaha menjalinkan hubungan ilmiah dan maklumat kepada generasi *tābi'īn*. Saidina 'Umar Ibn al-Khattāb misalnya telah menghantar 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd bersama tentera-tentera Islam yang dikirim ke Kufah untuk membimbing dan menunjuk ajar mereka. Di samping itu 'Abd Allāh juga bertugas mengajarkan Islam kepada penduduk Islam di Kufah, sebagaimana pernah diriwayatkan bahawa 'Umar menyebutkan:

“Sesungguhnya aku telah hantarkan kepada kamu 'Abd Allāh Ibn-Mas'ūd sebagai guru dan utusanku, dimana dengan demikian aku telah mendahulukan kamu dari diriku sendiri maka hendaklah kamu merebut peluang ini.”<sup>3</sup>

Selain itu beliau juga telah menghantar Syurayḥ Ibn Ḥarīth al-Kindī menjadi hakim di Kufah, Ka'b Ibn Su'ar di Baṣrah sementara 'Abd al-Rahmān Ibn Ghanam al-Asy'ari diminta musafir ke Sham untuk mengajar penduduk Islam di sana.<sup>4</sup>

Sikap yang ditunjukkan oleh 'Umar ini bukan saja menjadi amalan peribadinya namun sudah menjadi tradisi kepada para sahabat yang lain. Mereka amat memberikan perhatian kepada pembinaan generasi selanjutnya yang berkeupayaan mewarisi tugas-tugas dakwah dan keilmuan. Dengan demikian tidak hairan bagaimana generasi *tābi'īn* yang dididik oleh mereka lahir menjadi tokoh-tokoh ilmuan yang berwibawa.

Hubungan-hubungan keilmuan yang berlaku antara para sahabat dan *tābi'īn* terjalin melalui beberapa metod. Antaranya melalui riwayat dan nukilan yang mana *tābi'īn* akan menukilkan segala keputusan hukum dan fatwa yang pernah dikemukakan oleh sahabat. Dengan demikian dalam penulisan-penulisan *ṭabaqāt* atau *tarājūm* didapati banyak pendedahan dalam bentuk yang sedemikian. Ini dibuktikan oleh

<sup>2</sup> Al-Khudārī, Muḥammad, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, Mesir: Maktabah Tijāriyyah al-Kubrā, (1965), hal. 114.

<sup>3</sup> Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz 2 dan 6, Beirut: Dār Beirut, (1960), hal. 157.

<sup>4</sup> Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Juz 6, Beirut: Dār Ṣādir, (1969), hal. 250.

catatan Ibn Sa'd yang menyebutkan: "Al-Aswad selalunya akan sentiasa bersama dalam majlis ilmu yang dibimbing oleh Saidina 'Umar, sementara 'Alqamah pula bersama-sama dengan 'Abd Allāh dan mereka sentiasa bersama dan tidak pernah bercerai."<sup>5</sup>

Metod riwayat ini bukan hanya berlaku secara langsung antara sahabat dengan *tābi'in* namun turut juga berlaku secara tidak langsung dengan cara hafazan dan penguasaan. Di mana *tābi'in* akan menghafaz dan menguasai segala ketentuan hukum seseorang sahabat walaupun tidak pernah mendengarnya sendiri dari mulut sahabat tersebut. Sebagaimana Sa'id Ibn al-Musayyab digelar sebagai perawi 'Umar lantaran penguasaannya terhadap seluruh ketetapan hukum dan fatwa yang pernah dikemukakan oleh 'Umar sedang mereka berdua tidak pernah bertemu.<sup>6</sup>

Kelas-kelas pengajian (*halaqāt*) turut menjadi medan perhubungan maklumat antara para sahabat dan *tābi'in*, sama ada yang bersifat umum yang diadakan di masjid-masjid mahupun yang bersifat khusus. Sebagaimana *halaqāt* yang dibuat oleh 'Abd Allāh Ibn 'Abbās di Mekah, 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd di Kufah dan seumpamanya. Dari *halaqāt* Ibn 'Abbās lahirnya tokoh-tokoh seperti 'Aṭā', 'Ikrimah, Mujāhid, Tāwūs dan seumpamanya.<sup>7</sup> Dari *halaqāt* Ibn Mas'ūd lahir pula 'Alqamah Ibn Qis al-Nakha'i, Al-Aswad Ibn Yazid al-Nakha'i dan lain-lain.<sup>8</sup>

Selain itu diskusi-diskusi ilmu yang banyak berlaku di kalangan para sahabat dan *tābi'in* juga banyak menyumbang kepada pengaliran maklumat antara kedua generasi ini.

Dari kenyataan dan contoh-contoh di atas menggambarkan bagaimana keperihatinan para sahabat dalam memastikan kelangsungan ilmu dan maklumat kepada generasi selepas mereka bagi mengisi keperluan membuat keputusan hukum. Keperihatinan ini telah membuahkan hasil yang baik bilamana para *tābi'in* berupaya menghadapi cabaran hidup zaman mereka dengan meneruskan risalah ilmu yang diwarisi dari generasi sahabat.

## KEDUDUKAN FATWA PADA ZAMAN *TĀBI'ĪN*

Fatwa pada zaman *tābi'in* masih mengambil tempat sebagai instrumen utama dalam

<sup>5</sup> Ibn Sa'd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz 6, hal. 73.

<sup>6</sup> Al-Syirāzī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*, Juz 6, Beirut: Dār al-Rā'id al-'Arabī, (1978), hal. 73

<sup>7</sup> Al-Dhahabī, *Mizān al-'Itidāl*, Juz 2, Kaherah: al-Bābī al-Ḥalabī, (1963), hal. 176

<sup>8</sup> Al-Syirāzī, *op.cit.*, Juz 6, hal. 79-81.

memperkembangkan konsep dan prinsip hukum Islam. Tambahan pula bila berbagai-bagai perubahan dan pembaharuan terus berlaku dalam masyarakat Islam yang memerlukan komitmen hukum yang meluas.

Namun secara umumnya tabiat fatwa dan perundangan pada era *tābi'īn* masih hampir sama dengan apa yang berlaku pada zaman sahabat. Mereka masih berpegang kepada kaedah ijtihad yang dilalui oleh para sahabat dengan merujuk segala keputusan hukum pertamanya kepada teks al-Qur'an kemudiannya al-Sunnah dan seterusnya ijtihad para sahabat. Jika tidak juga ditemui sebarang penyelesaian mereka akan berijtihad sebagaimana para sahabat berijtihad.<sup>9</sup>

Meskipun mereka seboleh mungkin mengikat diri dengan metodologi para sahabat namun kadang-kadang mereka banyak bergantung kepada *al-ra'y* dalam membuat keputusan hukum dan fatwa. Lebih-lebih lagi dalam menghadapi berbagai perubahan dan fenomena baru dalam masyarakat yang menyentuh seluruh keperluan kehidupan, sama ada yang berkait dengan isu-isu kemasyarakatan mahupun yang berkait langsung dengan isu agama secara khusus.

Tambahan pula kedudukan politik negara pada zaman ini tidak begitu stabil dan telah mula mengalami perubahan dari keutuhan sebelumnya. Perpecahan yang tercetus pada akhir zaman *Khulafā' al-Rāsyidīn* telah mula menyerlah dan meluas serta menampakkan keruncingan sehingga akhirnya terbentuk tiga kumpulan politik yang nyata dalam negara. Ia dikenali sebagai *al-Khawārij*, *al-Syī'ah* dan *Ahl al-Jamā'ah*.<sup>10</sup>

Kewujudan kelompok-kelompok politik ini turut mempengaruhi kegiatan fatwa kerana masing-masing mempunyai pendirian hukum dan metodologi pemetikan hukum tersendiri yang saling berbeza di antara satu sama lain. Sehingga akhirnya untuk golongan *Khawārij* misalnya mereka mempunyai perbendaharaan fiqh tersendiri dan tokoh-tokoh pemimpin tertentu, golongan *Syī'ah* juga mempunyai pandangan-pandangan hukum tersendiri yang berbeza dari apa yang dipegang oleh *Ahl al-Jamā'ah*.<sup>11</sup>

Kedudukan ini telah menyebabkan kecelaruan dalam masyarakat. Tambahan lagi bila berlaku kepincangan dalam sistem pemerintahan negara yang banyak menyimpang dari panduan syariat yang sebenar. Keputusan-keputusan fatwa dan hukum telah dijadikan bahan manipulasi golongan pemerintah untuk membenarkan dasar yang

---

<sup>9</sup> Al-Asyqar, *op.cit.*, hal. 81.

<sup>10</sup> Abū Zuhrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, Juz 2, Dār al-Fikr al-'Arabī, (1987), hal. 246

<sup>11</sup> Al-Khudarī, *op.cit.*, hal. 131-133.

dibuat. Melihat kedudukan ini para ulama telah mengambil sikap untuk tidak mendekati golongan pemerintah.<sup>12</sup> Berlainan keadaannya dengan apa yang berlaku pada zaman sahabat di mana pandangan para ulama sentiasa dihormati dan dialu-alukan. Bahkan mereka sama-sama terlibat menyumbang bagi pembangunan negara mengikut kerangka syariat Islam yang sebenar.

Namun begitu kegiatan fatwa terus berkembang. Tambahan pula bila berlakunya perluasan tanah jajahan taklukan Islam yang mana setiap jajahan mempunyai latar belakang kehidupan, kedudukan sosial dan adat resam yang berbeza-beza. Dengan demikian lahir hukum-hukum baru yang terhasil dari percambahan ijtihad para ulama *tābi'in*. Sebagaimana lazim, bila timbulnya banyak isu maka berbagai pendekatan hukum dan fatwa akan muncul hasil pandangan hukum yang berbeza-beza. Yang mana perbezaan pandangan hukum ini pula bukan berlaku secara kebetulan namun hasil dari penguasaan ilmu yang berbeza-beza di antara mereka. Perbezaan ini lebih ketara berlaku bilamana penempatan para ulama *tābi'in* yang mula berserakan di berbagai-bagai pelusuk jajahan Islam, kerana kemungkinan untuk melakukan ijtihad syura atau *ijmā'* sudah rumit. Dalam keadaan demikian kadang-kadang berlaku keadaan di mana hadith yang benar-benar sahih tidak diterimapakai oleh setengah ulama dalam membuat kesimpulan hukum kerana mereka tidak mempunyai maklumat kecuali yang sampai pada pengetahuan mereka sahaja lalu mereka menghukum mengikut apa yang ada di tangan mereka.<sup>13</sup>

Di samping itu faktor-faktor tempatan yang berbeza-beza turut mempengaruhi keputusan fatwa hukum yang dikemukakan. Akhirnya mereka mula mempunyai pengikut masing-masing. Antara fenomena baru yang mula lahir hasil kedudukan ini ialah sikap setengah penduduk tempatan untuk hanya menerima pandangan hukum ulama tempatan mereka sahaja. Menyentuh fenomena ini penulis Sejarah Hukum mengulas:

“Bilamana setiap ahli sesuatu tempat telah banyak bergaul dan merujuk kepada ulama-ulama tempatan mereka, mereka telah memberi *thiqah* (kepercayaan) yang penuh kepada ulama tersebut sehingga menyebabkan timbulnya sifat kebergantungan yang mutlak terhadap pandangan-pandangan hukum yang dikeluarkan. Hasilnya mereka tidak lagi merasa perlu untuk merujuk pandangan-pandangan ulama lain dalam menghadapi sebarang isu. Suasana ini berlaku di setiap jajahan dan tempat. Sebagai contoh fatwa-fatwa 'Abd Allāh Ibn 'Umar, 'Abd Allāh Ibn 'Abbās dan para pengikutnya

<sup>12</sup> Abu Ameenah, Bilal Philips, *The Evolution of Fiqh*, Riyad: al-Dār al-'Alamiyyah, (1995), hal. 40.

<sup>13</sup> Al-Ṣābūnī, 'Abd al-Rahmān, et.al, *Madkhal al-Fiqh wa Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, al-Azhar: Dār al-Tawfiq al-Namūdhajiyah, (1985), hal. 226

menjadi pegangan bagi penduduk Madinah, fatwa-fatwa 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd dan muridnya pula menjadi sanjungan dan ikutan bagi penduduk Kufah, sementara pandangan Abū Mūsā al-Asy'arī dan Anas bin Mālik menjadi pegangan penduduk Baṣrah, fatwa-fatwa Mu'ādh Ibn Jabal dan 'Ubadāh Ibn Ṣamit dipegang oleh penduduk Syam dan begitu juga fatwa-fatwa hukum 'Abd Allāh Ibn 'Amru Ibn al-'Āṣ menjadi ikutan penduduk Mesir."<sup>14</sup>

Kedudukan ini hampir menggambarkan titik tolak pertama kepada pembinaan aliran bermazhab di kalangan umat Islam.

Pertambahan kes-kes baru di jajahan-jajahan taklukan Islam telah membawa kepada meluasnya periwayatan hadith. Ini kerana masing-masing perlu mencari sandaran dalam membuat kesimpulan hukum. Pada masa yang sama timbul pula fenomena baru dalam masyarakat yang tidak pernah wujud sebelum ini iaitu gerakan pemalsuan hadith. Gerakan ini dilakukan sama ada oleh golongan yang tidak berkelayakan untuk meriwayatkan hadith maupun oleh golongan yang sengaja berniat untuk melakukan pembohongan terhadap Rasulullah s. 'a.w<sup>15</sup> dan ada pula yang mereka-reka hadith untuk mempertahankan pandangan puak atau kumpulan mereka. Bila keadaan ini berlaku para ulama terpaksa mengambil langkah berhati-hati dalam menerima riwayat hadith. Hingga setengahnya meletakkan syarat yang ketat untuk menerima pakai hadith. Mereka juga banyak menghabiskan masa untuk menyelidik kesahihan sesuatu hadith dengan membuat penelitian terhadap *matn* dan *sanadnya*. Kedudukan ini mendesak lahirnya disiplin ilmu baru yang dikenali sebagai '*Ilm al-Rijāl* atau '*Ilm al-Jarh wa al-Ta'dil*, dan antara yang banyak menyumbang dalam mengisi disiplin ilmu ini adalah 'Abd Allāh Ibn 'Abbās kerana para *tābi'in* banyak menukikan pandangan-pandangannya dalam menyusun disiplin ini.<sup>16</sup>

Antara fenomena baru yang turut mempengaruhi amalan fatwa pada zaman *tābi'in* ialah lahirnya dua aliran pemikiran hukum yang berbeza. Satunya biasa disebut dengan panggilan aliran *ahl al-Madinah* atau *ahl al-Hadīth* yang berpusat di Hijāz (kadang-kadang juga dipanggil sebagai *ahl al-Hijāz*) sementara yang keduanya disebut sebagai aliran *ahl al-Kūfah* atau *ahl al-Ra'y* yang berpusat di Kūfah (kadang-kadang juga dikenali sebagai *ahl al-'Irāq*).

Semenjak zaman sahabat lagi *Madinah* dan *Kūfah* merupakan dua pusat kegiatan

<sup>14</sup> Al-Says, Muḥammad 'Alī, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmi*, Maktabah Muḥammad 'Alī al-Sabih, (t.t) hal. 80.

<sup>15</sup> Al-Asyqar, *op.cit.*, hal. 89.

<sup>16</sup> Zaydān, 'Abd al-Karīm, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, Baghdād: Matba'ah al-'Anī, (1969), hal. 135-136

yang penting. Kedua-duanya merupakan pusat tumpuan penempatan mereka di mana mereka giat menjalankan kegiatan-kegiatan ilmiah. *Madīnah* misalnya dengan posisinya sebagai pusat pensyariaan hukum yang pertama telah berkembang menjadi pusat penyebaran ilmu yang utama. Padanya terkumpul khazanah perbendaharaan hukum yang diwarisi dari Rasulullah s. 'a.w dan para sahabat yang terulung seperti 'Umar Ibn al-Khattāb, Zayd Ibn Thābit, 'Abd Allāh Ibn 'Umar dan 'A'isyah Umm al-Mu'minin. Sebagai pengiktirafan terhadap sumbangan mereka, al-Imām Mālik sebagai penyambung pemikiran *ahl al-Madīnah* pernah menyebutkan: "Tokoh yang paling alim di Madinah selepas 'Umar adalah Zayd, sementara imam yang paling unggul di kalangan kami (penghuni Madinah) selepas Zayd ialah Ibn 'Umar, manakala Sa'id Ibn Musayyab pula merupakan seorang yang banyak berfatwa mengikut apa yang pernah difatwakan oleh Zayd sehingga beliau menyebutkan: "Zayd merupakan tokoh yang paling berwibawa dalam aspek kehakiman dan merupakan seorang yang paling tajam penganalisisannya terhadap kes-kes yang tidak terdapat sandaran nas yang jelas".<sup>17</sup>

Melalui para sahabat terulung tadi lahir generasi *tābi'in* yang popular dengan gelaran *fuqahā' al-sab'ah* (gelaran tersebut di beri kerana mereka semuanya berada di Madinah sezaman dan sama-sama menyebarkan ilmu dan mengeluarkan fatwa).<sup>18</sup> Antara yang tersenarai dalam gelaran tersebut adalah Sa'id Ibn al-Musayyab, Sulaymān Ibn Yasar, Al-Qāsim Ibn Muhammad Ibn Abi Bakr al-Siddiq, Abū Bakr Ibn 'Abd al-Rahmān Ibn Harīth Ibn Hisyām, 'Urwah Ibn al-Zubayr Ibn al-'Awwām, Kharijah Ibn Zayd dan 'Ubayd Allāh Ibn 'Utbah Ibn Mas'ūd al-Huzali.<sup>19</sup>

Sementara Kufah pula merupakan pusat penempatan sebahagian besar para sahabat seperti 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, Abū Mūsā al-Asy'ari, Sa'd Ibn Abi Waqqās, Anas Ibn Mālik dan lain-lain. Daripada mereka lahir ulama *tābi'in* seperti 'Alqamah Ibn Qays al-Nakha'i, al-Aswad Ibn Yazid al-Nakha'i, Abū Maysarah 'Amr Ibn Shurahil al-Hamdāni dan lain-lain.<sup>20</sup>

Kedua-dua pusat kegiatan ilmu dan fatwa-fatwa ini masing-masing mempunyai latarbelakang tersendiri sehingga melahirkan aliran pemikiran yang saling berbeza. Perbezaan aliran ini mula dicetuskan pada zaman sahabat lagi namun makin meluas pada zaman *tābi'in* sehingga terbentuk dua aliran yang nyata dan berasingan.

---

<sup>17</sup> Ibn 'Asākīr, *Tahdhīb Tārīkh Damsyiq al-Kabīr*, Juz 5, Beirut: Dār al-Maysarah, (1399H), hal. 448.

<sup>18</sup> Ibn al-'Imād, *Syadharāt al-Dhahab*, Juz 1, Kaherah: Maktabah al-Qudsi, (1350H), hal. 104.

<sup>19</sup> Ibn Qayyim, *A'lām al-Muwaqqi'in*, Juz 1, Mesir: Idārah Tabā'ah Muniriyyah, (t.t), hal. 18.

<sup>20</sup> *Ibid.*, hal. 20.

## ALIRAN AHL AL-MADĪNAH DAN AHL AL-KŪFAH

Aliran pemikiran yang didokongi oleh *ahl al-Madīnah* bertapak di Hijāz. Para sahabat dan selanjutnya *tābi'in* yang memelopori aliran pemikiran ini lebih cenderung untuk bergantung kepada sumber-sumber tradisi (al-Qur'an dan al-Sunnah) dalam membuat kesimpulan hukum dan fatwa. Mereka berpendapat adalah lebih tepat untuk merujuk seboleh mungkin kepada al-sunnah (selepas merujuk al-Qur'an) dan kemudiannya *athar al-ṣahābah* bagi menyelesaikan sebarang konflik dan problem yang berlaku.<sup>21</sup> Sikap sebegini sebenarnya bukan mula lahir pada zaman *tābi'in* namun sudah menjadi amalan dan tradisi generasi pelopor bagi aliran pemikiran ini iaitu 'Abd Allāh Ibn 'Umar. Dengan demikian para fuqaha' *tābi'in* hanya bersifat penerus kepada apa yang ditinggalkan oleh guru mereka. Mereka juga dalam banyak hal lebih suka mengambil sikap untuk hanya menyelesaikan kes-kes yang benar-benar berlaku tanpa terlibat dengan kes-kes andaian dan terlampau akademik.<sup>22</sup>

Sementara aliran *Ahl al-Ra'y* atau *Ahl al-Kūfah* pula sebagai mewarisi sikap para guru mereka dari kalangan para sahabat yang lebih cenderung untuk membuat kesimpulan hukum berasaskan penganalisan ilmiah atau daya fikir setelah ianya tidak dinyatakan secara jelas melalui teks-teks al-Qur'an mahupun al-Sunnah.<sup>23</sup>

Dalam keadaan demikian mereka lebih cenderung melihat sesuatu ketentuan hukum dengan meneliti hikmat dan rahsia di sebalik pensyariatannya untuk turut dipakai bagi kes-kes yang mempunyai sebab hukum yang sama. Proses sebegini sudah tentu akan banyak melibatkan penggunaan akal dan daya fikir. Tambahan pula mereka cenderung untuk bersikap proaktif dengan mengandaikan kes-kes dan kemudiannya mencari penyelesaian terhadap kes-kes tersebut. Hukum-hukum fiqh yang terbina dari kes-kes tersebut di panggil sebagai 'fiqh spekulatif'. Sikap mereka yang suka membuat andaian ini menyebabkan mereka banyak menggunakan keupayaan akal dalam mengemukakan penyelesaian hukum.<sup>24</sup>

Sikap sebegini, selain merupakan warisan dari apa yang dilakukan oleh guru mereka masing-masing namun terdapat beberapa unsur lain yang membantu. Antaranya, Madinah misalnya, oleh kerana posisinya sebagai pusat penurunan wahyu dan pusat pengajian ilmu Islam yang terulung maka ianya menjadi tumpuan

---

<sup>21</sup> Al-Khudārī, *op.cit.*, hal. 144.

<sup>22</sup> Al-Qaṭṭān, Mannā', *al-Tasyrī' wa al-Fiqh fī al-Islām Tārīkhan wa Manhajan*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, (1985), hal. 226-227.

<sup>23</sup> Abū Zuhrah, Muhammad, *Uṣūl al-Fiqh*, Dār al-Fikr al-'Arabī, (t.t), hal. 247.

<sup>24</sup> Al-Qaṭṭān, *op.cit.*



penempatan para sahabat. Oleh yang demikian terdapat limpahan hadith-hadith Rasulullah s. 'a.w yang dihafaz oleh para sahabat dan seterusnya diwarisi oleh generasi *tābi'in*. Dengan demikian tidak sulit bagi mereka untuk membuat rujukan kepada hadith-hadith Baginda s. 'a.w dalam membuat kesimpulan hukum. Begitu juga dengan fatwa-fatwa sahabat yang bersifat sebagai penjelas kepada kandungan teks al-Qur'an dan al-Sunnah juga tidak sukar untuk dirujuk. Kemudahan ini tidak mendesak mereka untuk banyak menggunakan *al-ra'y* dalam berfatwa. Berlainan sekali keadaannya dengan Kufah kerana khazanah al-Sunnah dan *āthār al-ṣahābah* tidak meluas. Kedudukan ini mendesak mereka banyak menggunakan *al-ra'y* dalam mencari penyelesaian hukum. Dengan demikian, menurut Ibn Khaldūn mereka banyak menggunakan *qiyās* dan mahir dengannya.<sup>25</sup>

Tambahan pula Kufah merupakan kawasan penempatan golongan-golongan serpihan yang lahir pada zaman *tābi'in* seperti Syi'ah dan seumpamanya yang mempunyai pegangan hukum tersendiri sehingga menyebabkan setengahnya sanggup membuat penyelewengan terhadap sunnah Baginda s. 'a.w semata-mata untuk memenangi pandangan kepuakan. Kedudukan ini semua memerlukan mereka berhati-hati dalam menerima hadith. Bagi mereka lebih baik untuk berpandangan *al-ra'y* dalam berjihad dari terlibat dengan pendustaan terhadap Rasulullah s. 'a.w.<sup>26</sup>

Di samping itu perbezaan realiti kehidupan yang dialami oleh kedua aliran *al-Hadīth* dan *al-Ra'y* turut menyumbang kepada perbezaan pendekatan antara keduanya. Realiti kehidupan di Madinah lebih kurang kompleksnya jika dibandingkan dengan Iraq yang mempunyai adunan dari berbagai tamadun dengan segala macam adat resam dan budaya yang berbeza-beza. Realiti ini mendesak berlakunya perluasan ijtihad yang sudah pasti melibatkan perluasaan penggunaan daya fikir dan kemampuan intelektual.

Daripada keterangan-keterangan di atas, jelas menunjukkan bagaimana latarbelakang yang membayangi perbezaan pendirian dan pendekatan yang diambil oleh kedua-dua aliran pemikiran *al-Hadīth* dan *al-Ra'y*. Penelitian terhadap realiti tersebut menunjukkan, asas pembeza antara keduanya bukan berpusat pada persoalan pengabaian terhadap al-Sunnah dari golongan *Ahl al-Ra'y* dan penolakan *al-ra'y* dari golongan *Ahl al-Hadīth*, namun yang membezakannya adalah kadar penggunaannya. Ini kerana tidak terdapat sebarang bukti dan keterangan yang menunjukkan penolakan penggunaan *al-ra'y* dari kalangan *Ahl al-Hadīth* kerana tidak mungkin sama sekali mereka menerima hadith dengan pengertian zahir dan statik semata-mata namun

---

<sup>25</sup> Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*: terj. Franz Rosenthal, Jilid 1, London, Routledge and Kegan Paul, (1986), hal. 372.

<sup>26</sup> Al-Says, *op.cit.*, hal. 86.

mereka juga sebenarnya turut meneliti sebab-sebab hukum dan hikmat-hikmat penyariatannya. Ini semua memerlukan daya fikir dan rasionaliti yang tinggi. Tambahan pula bilamana asas *al-ra'y* itu sendiri diperakui oleh syariat.

Begitu juga kedudukannya dengan *Ahl al-Ra'y*. Bilamana mereka disandarkan sebagai golongan *Ahl al-Ra'y* ia bukan bererti mereka membelakangi al-Sunnah, cuma mereka lebih cenderung menggunakan keupayaan akal dalam membuat tafsiran hukum. Namun bila ternyata kesahihan al-Sunnah mereka akan segera menjadikannya sebagai rujukan. Pegangan mereka, memaksimumkan penggunaan *al-ra'y* dalam berijtihad adalah lebih baik dari tersilap dalam menyandarkan hukum atau fatwa kepada sunnah Rasulullah s. 'a.w.

Membuat perbandingan terhadap kedua aliran tersebut, al-Hajawi menyebutkan:

“Tidak syak lagi kedua-dua aliran tadi menerima al-Sunnah dan *al-ra'y* sebagai sandaran hukum.”

Dengan demikian perbezaan antara keduanya bukan bersifat prinsip namun hanya bersifat serpihan. Dengan itu jika terdapat beberapa persoalan hukum yang sabit dengan sunnah di sisi *Ahl al-Hadith* namun tidak berlaku demikian di sisi *Ahl al-Ra'y*, ia sebenarnya bukan berpunca dari penolakan sunnah yang menjadi pegangan *Ahl al-Hadith* namun ia disebabkan sunnah tersebut tidak sampai ke pengetahuan mereka atau kerana kecacatan tertentu pada sunnah tersebut mengikut kaedah mereka lalu mereka menghukum mengikut asas *al-ra'y*.<sup>27</sup>

Dalam kes yang sama, Abū Zuhrah mengulas:

“Kedua-dua aliran masing-masing menggunakan al-Sunnah dan *al-ra'y* dalam metod ijtihad mereka, cuma kadar penggunaannya berbeza. *Ahl al-Hadith* lebih banyak bergantung kepada al-Sunnah sementara *Ahl al-Ra'y* pula banyak membuat sandaran kepada *al-ra'y*. Mereka juga turut berbeza dalam mengambil bentuk pendekatan *al-ra'y* dalam ijtihad mereka. Kebanyakan ijtihad *Ahl al-Kūfah* mengambil pendekatan *al-qiyās* dan analogi sementara *Ahl al-Hadith* pula banyak mengambil pendekatan *maṣlahah*.<sup>28</sup>

Kenyataan demikian menjadi bukti bagaimana perbezaan yang berlaku antara keduanya hanya lebih bersifat perbezaan pendekatan bukannya perbezaan prinsip.

<sup>27</sup> Muhammad Ibn Hasan, *al-Fikr al-Sāmī fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, Juz 1, Madinah, al-Maktabah al-'Ilmiyyah, (1997), hal. 95.

<sup>28</sup> *Tārīkh al-Madhāhib*, *op.cit.*, hal. 250.

## SUMBER-SUMBER FATWA PADA ZAMAN *TĀBI'ĪN*

Amalan fatwa yang berlaku pada zaman *tābi'īn* masih mengekalkan tradisi yang diwarisi dari generasi para sahabat. Di mana dalam menghadapi sebarang isu mereka akan merujuk kepada al-Qur'an untuk melihat sebarang peruntukan hukum yang boleh menjadi penyelesaian kepada kes yang dihadapi. Namun jika sekiranya tidak ada sebarang penyelesaian, mereka akan membuat rujukan kepada teks al-Sunnah. Jika tidak juga ditemui sebarang ketentuan mereka akan merujuk kepada hasil ijtihad para sahabat atau apa yang dikenali sebagai *āthār al-ṣaḥābah* atau fatwa-fatwa sahabat.<sup>29</sup>

Namun beberapa perubahan telah berlaku dalam kehidupan umat Islam pada zaman *tābi'īn* hasil dari perkembangan yang berlaku secara tabi'i dalam kehidupan mereka. Tambahan pula dengan perluasan jajahan taklukan yang semakin meluas makin membuka ruang kepada kepelbagaian cara hidup, budaya dan adat resam yang ditemui dalam negara Islam pada masa tersebut.

Hasil perubahan dan perkembangan ini turut memberi impak kepada kegiatan fatwa yang berlaku di kalangan ulama Islam. Antara yang paling menonjol, meluasnya pergantungan dan sandaran fatwa hukum kepada unsur-unsur *al-ra'y* kerana terdapat banyak kes-kes baru yang belum disentuh secara langsung oleh al-Qur'an dan al-Sunnah. Sedangkan keperluan mendapatkan penyelesaian hukum amat mendesak. Dengan demikian *al-ra'y* telah menjadi sumber yang menonjol dan popular dalam menyelesaikan kes-kes yang timbul. Sungguhpun penggunaan *al-ra'y* sebagai sandaran hukum begitu menonjol pada era ini, namun kontroversi turut berlaku pada kadar penggunaannya. Setengahnya masih membataskan penggunaannya pada kes-kes terdesak manakala yang lain pula melihat penggunaannya harus lebih meluas. Bagi kedua-dua kecenderungan mempunyai hujah dan alasan masing-masing.

Sebagai kesan langsung kepada meluasnya penggunaan *al-ra'y*, maka jurang perselisihan antara para ulama juga turut bertambah. Tambahan pula timbulnya perselisihan dan pergeseran politik antara beberapa puak yang wujud ketika itu sehingga masing-masing mempunyai kaedah pengambilan hukum tersendiri.

Secara rumusan metod fatwa di era *tābi'īn* masih merupakan penerusan kepada metodologi para sahabat. Cuma sumber *al-ra'y* menjadi begitu popular dan meluas penggunaannya lantaran desakan perubahan besar yang berlaku pada zaman ini.

## BEBERAPA CONTOH PERBEZAAN FATWA HUKUM ANTARA *AHL AL-MADĪNAH* DAN *AHL AL-KŪFAH*

Perbezaan metod pengambilan hukum yang diamalkan oleh kedua-dua aliran *Ahl al-*

<sup>29</sup> Al-Asyqar, *op.cit.*, hal. 81.

*Madīnah* dan *Ahl al-Kūfah* telah menghasilkan fatwa hukum yang berbeza antara keduanya. Terdapat banyak contoh-contoh yang menunjukkan perbezaan tersebut. Antaranya lebih merupakan perbezaan yang diwarisi dari para sahabat yang menempat di kawasan masing-masing sementara selainnya merupakan perbezaan yang terhasil dari perbezaan metod pengambilan hukum masing-masing. Antara contohnya seperti berikut:

**Pertama:** Perbezaan tafsiran makna perkataan *al-qar'u* di dalam ayat kelapan Surah al-Baqarah. Menurut *Ahl al-Madīnah* perkataan tersebut memberi maksud suci. Sebagai kesan hukum hasil dari tafsiran tersebut, tempoh iddah bagi perempuan yang dicerai dan masih didatangi haid adalah sebaik saja datangnya pusingan haid yang ketiga.

Sementara *Ahl al-Kūfah* pula melihat *al-qar'u* memberi makna haid. Dengan demikian iddah perempuan tersebut dikira tamat setelah suci dari haid yang ketiga.

Perbezaan ini sebenarnya bukan perbezaan baru, bahkan ia merupakan warisan dari perselisihan fuqaha pada zaman sahabat lagi. Ibn 'Umar, Zayd Ibn Thābit dan 'Ā'isyah sebagai sahabat yang menetap di Madīnah mengambil pandangan pertama sebagai lebih tepat. Pendapat itu juga turut menjadi pegangan bagi golongan *tābi'in* dari kelompok *Ahl al-Madīnah*. Sementara 'Alī dan 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd pula melihat, pandangan kedua lebih tepat yang mana kemudiannya turut menjadi pegangan para *tābi'in* dari golongan *Ahl al-Kūfah*.<sup>30</sup>

Contoh ini telah memperlihatkan bagaimana pengaruh para sahabat yang berada di kawasan masing-masing terhadap aliran pemikiran golongan *tābi'in* setempat.

**Kedua:** Contoh kedua pula berkaitan kes *al-īlā'*.<sup>31</sup> Persoalan yang menjadi titik perselisihan di antara keduanya ialah bentuk perceraian yang terhasil dari sumpah tersebut. Apakah isteri yang telah di *īlā'* akan bercerai secara automatik bila tamatnya tempoh empat bulan ataupun perceraian ditangguhkan sehingga mendapat kepastian dari suami samada mahu membayar fidyah atau menjatuhkan talak?

Dalam hal ini ulama aliran Madīnah melihat pandangan yang kedua adalah lebih tepat dan munasabah, sementara ulama *Ahl al-Kūfah* pula memandang pandangan pertama sebagai yang lebih sesuai.<sup>32</sup> Kedua-dua pandangan ini masing-masing telah diperselisihkan di kalangan sahabat. Ibn 'Umar, sebagai mewakili sahabat Madīnah

<sup>30</sup> Al-Qurtubī, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, Juzuk 3, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah (1996), hal. 113.

<sup>31</sup> *Al-īlā'* bermaksud sumpah suami untuk tidak menyetubuhi isteri. Lihat Ibn Qudāmah *al-Mughnī*, Juz 7, Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, (t.t), hal. 298.

<sup>32</sup> Al-Qurtubī, *op.cit.*, hal. 111.

misalnya telah mengambil pandangan kedua sementara Ibn Mas'ūd sebagai mewakili sahabat Kufah pula mengambil pandangan pertama. Contoh ini sekali lagi menggambarkan pengaruh pandangan golongan sahabat tempatan terhadap para *tābi'in* yang menjadi pengikut mereka. Kedua-dua pandangan ini terus menerus diwarisi oleh generasi *tābi'in* di tempat masing-masing.

**Ketiga:** Contoh seterusnya pula menyentuh persoalan keperluan dan syarat untuk menjawat jawatan hakim.

Ulama *Ahl al-Madīnah* dalam perbendaharaan hukumnya telah mensyaratkan hakim mesti merupakan seorang lelaki, sementara ulama Kufah pula tidak mensyaratkan demikian pada kes-kes yang tidak melibatkan jenayah hudud dan qisas. Dalam mempertahankan pandangan masing-masing, mereka saling mempunyai asas dan alasan yang konkrit.

Bagi ulama Madinah, pandangan mereka diasaskan kepada hadith Rasulullah s. 'a.w yang bermaksud: "*Tidak akan berjaya sesuatu kaum yang melantik wanita sebagai pengendali urusan mereka*"<sup>33</sup> yang mana termasuk di dalam pengendalian tersebut urusan-urusan pengadilan dan kehakiman. Oleh itu amaran Rasulullah tadi akan turut meliputi urusan kehakiman. Lalu mereka mengambil keputusan meletakkan syarat lelaki sebagai kelayakan menjawat jawatan hakim.

Sementara ulama Kufah pula menjadikan *qiyās* sebagai sandaran dengan membuat kiasan antara urusan kehakiman dengan urusan persaksian. Bagi mereka selagimana persaksian wanita diterima dalam perkara selain hudud dan qisas maka begitu juga mereka selayaknya diterima untuk menghakimi perkara dan urusan yang tidak melibatkan hudud dan qisas.<sup>34</sup>

Daripada perselisihan tersebut jelas menunjukkan bagaimana *ahl al-Madīnah* menjadikan Sunnah sebagai sandaran fatwa hukum mereka sedang *Ahl al-Kūfah* telah menjadikan *qiyās* sebagai sandaran. Pastinya setiap mereka mempunyai asas penghujahan masing-masing dalam memilih sandaran-sandaran tersebut.

**Keempat:** Contoh seterusnya pula merupakan contoh yang berlaku pada zaman para imam mazhab. Namun masih relevan dengan perbincangan kerana ia merupakan rangkaian keputusan hukum yang dilakukan oleh ulama pada zaman sebelumnya.

Contoh ini memperlihatkan dialog yang berlaku antara al-Awzā'ī dan al-Imām Abū Hanīfah. Al-Awzā'ī pernah bertanya kepada Imām Abū Hanīfah: "Kenapa kamu tidak mengangkat tangan ketika hendak rukū' dan bangun dari rukū' semasa solat? Lalu

<sup>33</sup> Al-'Ayni, *'Umdat al-Qārī*, Juz 20, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabi, (t.t), hal. 88.

<sup>34</sup> Al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*, Juz 7, Beirut: Dār al-Fikr, (t.t), hal. 3.

Abū Hanīfah menjawab, kerana perlakuan tersebut tidak pernah sabit daripada Rasulullah s. 'a.w, Al-Awzā'ī kemudiannya menambah, bagaimana boleh berlaku demikian, sedang aku pernah mendengar al-Zuhri menyebutkannya dan beliau telah mengambilnya dari Sālim yang mengambilnya dari ayahnya, ayahnya pula mengambilnya dari Rasulullah s. 'a.w yang mana Baginda mengangkat tangan ketika *takbīrāt al-ihrām*, rukū' dan bangun dari rukū'. Lalu Abū Hanīfah menjawab, telah diriwayatkan kepada kami dari Hammād yang diambil dari Ibrāhīm, yang diambil dari 'Alqamah dan al-Aswad yang mengambilnya dari Ibn Mas'ūd bahawa Rasulullah tidak mengangkat tangan kecuali ketika *takbīrāt al-ihrām* sahaja.

Daripada dialog tersebut menjelaskan bagaimana masing-masing mempertahankan pandangan masing-masing dengan mengemukakan hujah dan pegangan masing-masing. Daripada alasan dan hujah yang dikemukakan memperlihatkan bagaimana masing-masing berpegang kepada al-Sunnah yang diriwayatkan oleh kumpulan-kumpulan perawi yang menjadi ikutan dan guru mereka. Jelas sekali al-Awzā'ī telah mengemukakan silsilah periwayat daripada aliran *ahl al-Madīnah*, sementara Abū Hanīfah pula mengemukakan silsilah periwayat dari aliran *Ahl al-Kūfah*.<sup>35</sup>

Demikian antara gambaran menjelaskan bagaimana perbezaan pandangan hukum yang dikemukakan oleh kedua aliran tadi telah sebenarnya dilatarbelakangi oleh beberapa perbezaan pendekatan hukum yang diambil oleh keduanya.

## KESIMPULAN

Dari keseluruhan perbincangan yang dibentangkan memperlihatkan bahawa gerakan fatwa yang berlaku pada zaman *tābi'īn* terus berkembang dan maju selari dengan perkembangan yang wujud pada persekitaran zaman tersebut. Oleh kerana persekitaran yang wujud pada zaman ini telah mengalami beberapa perubahan dari zaman sebelumnya, didapati amalan fatwa yang wujud telah dipengaruhi beberapa ciri tersendiri. Antaranya, kegiatan fatwa telah didapati berkembang dengan rancak lantaran perubahan masyarakat yang begitu pesat terutamanya apabila Islam dapat menawan negara-negara yang dipengaruhi tamadun Parsi dan Yunan. Berbagai aktiviti kehidupan baru yang dceduk dari tamadun terdahulu telah mula meresapi negara Islam. Setiap perubahan dan perkembangan baru tersebut memerlukan reaksi hukum. Dengan demikian kegiatan fatwa menjadi semakin rancak dalam mendepani keperluan yang ada.

Dalam menghadapi perubahan yang ada itu didapati kata sepakat dalam berfatwa

<sup>35</sup> Al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, Juz 1, Beirut: Dār al-Qur'ān al-'Azīm, (1980), hal. 254.

tidak lagi menjadi suatu perkara yang mudah untuk berlaku kerana penempatan para ulama telah mula berserakan di seluruh negara jajahan taklukan Islam. Apa yang berlaku, masing-masing ulama telah membuat penganalisan hukum sendiri mengikut realiti tempatan mereka. Keadaan ini sudah tentu akan lebih meluaskan lagi ufuk kegiatan fatwa.

Di samping itu perubahan politik negara turut memberi kesan dalam amalan fatwa, di mana telah mula timbul usaha dari pihak pemerintah untuk menggunakan fatwa agama bagi menyokong dasar dan amalan politik dalam negara.<sup>36</sup> Kedudukan ini menyebabkan para ulama *tābi'in* mengambil sikap untuk menjauhkan diri dari golongan pemerintah. Kesan dari kedudukan ini juga telah lahir usaha pembukuan fatwa-fatwa sahabat lantaran wujudnya pertentangan langsung dengan fatwa-fatwa golongan pemerintah. Atas alasan kebimbangan pupusnya fatwa-fatwa ini maka inisiatif baru telah diambil untuk membukukannya. Oleh itu ulama Hijaz telah mengumpul fatwa-fatwa 'Abd Allāh Ibn 'Abbās, 'Abd Allah Ibn 'Umar dan 'A'isyah bint Abi Bakr sementara ulama Kufah pula mula menghimpun fatwa-fatwa 'Abd Allah Ibn Mas'ūd, 'Ali Ibn Abi Tālib dan seumpamanya.<sup>37</sup>

Ruang perbezaan fatwa telah semakin meluas pada zaman ini. Terutamanya antara para ulama yang mempunyai latarbelakang keilmuan dan penguasaan hadith serta realiti tempatan yang berbeza-beza. Bahkan perbezaan fatwa turut berlaku hasil dari perpecahan umat Islam kepada beberapa golongan serpihan di mana masing-masing mempunyai metod fatwa tersendiri. Keseluruhan realiti yang ada ini telah memberi pengaruh yang kuat kepada bentuk amalan fatwa yang berlaku. Dengan kepelbagaian unsur yang ada ini telah banyak memberi kesan kepada kepelbagaian fatwa yang berbangkit.

Antara yang paling nyata berlaku ialah pembentukan dua metod fatwa yang berasingan. Dengan lebih jelas ia telah popular dengan panggilan metod *Ahl al-Madinah* dan *Ahl al-Kūfah* yang masing-masing mempunyai pendekatan yang berbeza-beza. Meskipun bibit-bibit perbezaan ini telah mula kelihatan dari zaman generasi sahabat lagi, namun ia semakin terserlah pada zaman *tābi'in*. Perbezaan ini lebih merupakan natijah dari latarbelakang yang melingkungi realiti tempatan masing-masing.

Kemunculan gerakan pemalsuan hadith juga telah turut mempengaruhi kelancaran kegiatan fatwa kerana para mufti terpaksa membuat penelitian terlebih dahulu terhadap kesahihan hadith untuk dijadikan hujah.<sup>38</sup> Dengan demikian para ulama *tābi'in* melihat

<sup>36</sup> Abu Ameenah, *op.cit.*, hal. 49.

<sup>37</sup> *Ibid*, hal. 50-51.

<sup>38</sup> Al-Says, *op.cit.*, hal. 86.

hadith-hadith Rasulullah s. 'a.w perlu dikumpul dan dibukukan supaya terjaga kemurniaan dan ketulenannya. Bahkan disiplin ilmu yang boleh membezakan antara hadith yang *ṣahīḥ* dan dan *bāṭil* telah turut diperkenalkan.<sup>39</sup>

Antara yang jelas kelihatan juga, fatwa-fatwa tempatan telah mula mengikat penduduk sesuatu kawasan. Ini menyebabkan mereka sukar menerima pandangan-pandangan hukum dari ulama di luar kawasan mereka. Sikap ini jelas dapat dilihat bilamana fatwa 'Abd Allāh Ibn 'Umar dan 'Abd Allāh Ibn 'Abbās serta muridnya telah menjadi pegangan penduduk Madinah sementara fatwa 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd pula di Kufah, manakala fatwa-fatwa Abū Mūsā al-'Asy'arī dan Anas Ibn Mālik menjadi ikutan di Baṣrah dan begitu juga keadaannya di tempat-tempat lain. Kedudukan ini telah menampakkan penerimaan masyarakat setempat kepada budaya keterikatan amalan hukum dengan fatwa-fatwa tempatan.

Fatwa pada zaman ini telah diguna sebagai satu wasilah dan cara untuk mengkritik penyelewengan dan kezaliman golongan pemerintah pada zaman ini. Sebagaimana dilakukan oleh Sa'id Ibn Jubayr yang telah terus menerus mengeluarkan fatwa mengkritik kekejaman tindakan al-Ḥajjāj walaupun diugut dengan ancaman bunuh. Keberanian ini menjadikan fatwa sebagai pandangan hukum yang dihormati dan digeruni oleh masyarakat keseluruhannya.<sup>40</sup> Dengan demikian fatwa tidak sahaja dilihat sebagai pandangan hukum berkait persoalan kehidupan harian yang ritual, namun turut melibatkan soal-soal pentadbiran negara dan keadilan pemerintah.

Demikian antara realiti amalan fatwa yang berlaku pada era *al-tābi'in* dan beberapa perkembangan yang dilalui oleh generasi tersebut. Secara langsung ianya memperlihatkan bahawa amalan fatwa adalah suatu yang hidup dan sentiasa berkembang mengikut perkembangan persekitarannya. Oleh itu ia bukannya suatu yang jumud dan hasil rekaan para fuqahā'. Tetapi ia lebih merupakan suatu realiti pemikiran hukum yang mewakili sesuatu zaman dan para sarjana hukumnya.

---

<sup>39</sup> Abū Zuhrah, *op.cit.*, hal. 246.

<sup>40</sup> Lihat Khalid Mas'ūd, et.al, "Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Development Account," dalam *Islamic Legal Intepretation: Muftis and Their Fatwas*, Mass. Harvard University Press, (1996), hal. 7.