

# Rekonstruksi Teks-Teks Hukum *Qath'i* dan Teks-Teks Hukum *Zhanni* (Meretas Jalan Menuju Pendekatan Tekstual-Kontekstual)

Laode Ismail Ahmad

Fakultas Tarbiyah UIN Alauddin Makassar, Sulawesi Selatan  
Email: sybila\_ismail@yahoo.com

Syamsidar

Jurusan Syariah STAIN Watampone, Sulawesi Selatan  
Email: sybila\_ismail@yahoo.com

**Abstract:** *This paper examines the issue of qath'i and zhanni in the realm of Islamic legal thought with regard to source of truth (wurud) and an indication of the law (dalalah). Terms qath'i and zhanni often associated with the position of the Qur'an and Sunnah judging from the aspect of al-tsubut or al-wurud (truth source/ constancy) and al-dalalah (meaning the content/ legal indications). This is done in an attempt to formulate and define the 'region' of Islam which can not be carried ijtihad. As the product ijtibadi, qath'i and zhanni only bore deviation among jurists in the level of assessment of whether a definitive text in the qath'i or zhanni. Therefore, reconstruction of discourse qath'i zhanni a necessity to give a theory that qath'i zhanni only in the realm of constancy (wurud), whereas in the realm dalalah (legal indications ) no definitive, only zhanni.*

**Abstrak:** *Tulisan ini akan mengkaji tentang persoalan qath'i dan zhanni dalam ranah pemikiran hukum Islam berkaitan dengan konstansinya (wurud) dan indikasi hukum (dalalah). Terma qath'i dan zhanni sering dikaitkan dengan kedudukan al-Qur'an dan Sunnah ditilik dari aspek al-tsubut atau al-wurud (kebenaran sumber/konstansi) dan al-dalalah (kandungan makna/indikasi hukum). Hal ini dilakukan dalam upaya merumuskan dan menentukan 'kawasan' ajaran Islam yang tidak dapat lagi dilakukan ijtihad. Sebagai produk ijtibadi, qath'i dan zhanni hanya melahirkan ikhtilaf dikalangan ulama fikih dalam tataran penilaian apakah sebuah teks dalam ranah qath'i atau zhanni. Oleh karena itu, rekonstruksi wacana qath'i zhanni sebuah keniscayaan dengan melahirkan sebuah teori bahwa qath'i zhanni hanya pada ranah konstansi (wurud), sedangkan pada ranah dalalah (indikasi hukum) tidak ada qath'i, yang ada hanyalah zhanni.*

**Kata Kunci:** *Rekonstruksi, Qath'i -Zhanni, Tekstual-Kontekstual*

## Pendahuluan

Persoalan *qath'i zhanni* dan pemahaman tekstual kontekstual<sup>1</sup> dalam ranah pemikiran Islam termasuk dalam wacana kajian pemikiran hukum Islam<sup>2</sup> atau fikih.<sup>3</sup> Sumber utama hukum Islam adalah al-Qur'an dan Nabi dengan sunnahnya yang merupakan dua hal pokok dalam ajaran Islam, sekaligus sentral yang menjadi "jantung" umat Islam. Karena seluruh bangunan doktrin dan sumber keilmuan Islam terinspirasi dari dua hal pokok tersebut. Oleh karena itu, sangat wajar dan logis bila perhatian dan apresiasi terhadap keduanya melebihi perhatian dan apresiasi terhadap bidang yang lain.

Teks-teks atau nash-nash al-Qur'an dan Sunnah dalam menunjuk pada ketentuan hukum ada yang bersifat terinci (*tafsili*), dan ada pula yang bersifat garis besar (*mujmal*), ada yang bersifat pasti, tidak dapat diartikan kecuali yang jelas disebutkan (*qath'i*), dan ada yang bersifat tidak pasti, memungkinkan dipahamkan lebih dari satu macam arti (*zhanni*). Terhadap teks-teks hukum yang *qath'i* tidak timbul perbedaan pemahaman dikalangan fuqaha, sedang terhadap teks-teks hukum yang *zhanni* telah timbul perbedaan pemahaman di kalangan fuqaha. Teks-teks hukum yang menunjuk ketentuan hukum secara

---

<sup>1</sup>Selain persoalan *qath'i zhanni* dan pemahaman tekstual kontekstual, masalah-masalah mendasar yang digelindingkan di sekitar pemikiran hukum Islam meliputi masalah ruh syariah, tujuan syariah, penerapan asas *maslahah*, kemungkinan memberlakukan *nasikh mansukh*, nilai permanen dan temporal dan ijtihad Ilahiyah. Lihat Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi* (Bandung: Mizan, 1996), h. 143.

<sup>2</sup> Istilah hukum Islam merupakan istilah khas dalam bahasa Indonesia karena dalam kajian fikih, istilah hukum Islam tidak ditemukan. Lihat Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 3; Dalam kajian tersebut, yang ditemui hanya istilah fikih dan syari'ah. Namun demikian, hukum Islam lebih identik dengan fikih ketimbang syari'ah. Hal ini disebabkan oleh ciri khas fikih yang dibangun oleh konstruk budaya setempat, lahir dari pemikiran seorang mujtahid dan bersifat sementara. Lihat Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Galang Press, 2002), h. 111.

<sup>3</sup>Fikih atau syariah Islam adalah term-term yang identik dengan penggunaan dewasa ini, meskipun terminologisnya dari sudut sejarah atau literal berbeda antara satu dengan lainnya. Mengenai penggunaan term-term ini secara identik, lihat misalnya T.M. Habsi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Vol. 1, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980); H.M. Rasyidi, *Keutamaan Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980). Sementara pengembangan terminologi fikih dan syariah dalam perjalanan historisnya, Lihat Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. A. Garnadi (Bandung: Pustaka, 1984), h. 1-10.

terinci bernilai *qath'i*, sedang teks-teks hukum yang menunjuk ketentuan hukum secara garis besar, hanya berupa kaidah-kaidah pokok, memungkinkan penggunaan akal untuk melakukan rincian.<sup>4</sup>

Ayat-ayat al-Qur'an atau Sunnah khususnya yang bersifat *qath'i* (pasti atau hanya mempunyai satu makna tertentu) tidak dapat diabaikan walaupun dengan dalih kemaslahatan, karena "di mana ada teks agama yang sifatnya *qath'i*, di sana pula terdapat kemaslahatan". Namun demikian harus diakui bahwa teks yang bersifat *qath'i* sangat sedikit, dan boleh jadi satu ayat sebagian penggalannya bersifat *qath'i* dan penggalan lainnya tidak demikian (*zhanni*).<sup>5</sup>

Dengan kata lain, hukum Islam ada yang diperoleh melalui ketentuan al-Qur'an dan Sunnah; ada pula yang diperoleh ketentuannya melalui jalur ijtihad. Ketentuan hukum yang diperoleh dengan jalan ijtihad ada yang diperoleh dengan jalan *qiyas, istislah, istisban, istishab* atau pengukuhan terhadap adat (*'urf*).

Terma *qath'i* dan *zhanni* sering dikaitkan dengan kedudukan al-Qur'an dan Sunnah ditilik dari aspek *al-tsubut* atau *al-wurud* (kebenaran sumber/konstansi) dan *al-dalalah* (kandungan makna/indikasi hukum). Hal ini dilakukan dalam upaya merumuskan dan menentukan 'kawasan' ajaran Islam yang tidak dapat lagi dilakukan ijtihad.<sup>6</sup> Para ulama sepakat bahwa ijtihad hanya boleh dilakukan pada jenis *zhanni al-dalalah*.<sup>7</sup> Dalam konteks ini, terdapat apa yang disebut Ali Yafie sebagai 'ruang gerak ijtihad'.<sup>8</sup> Olehnya itu, tipologi secara dikotomis dalil-dalil naqli kepada *qath'i* dan *zhanni* pada dasarnya bersifat ijtihadi.

<sup>4</sup>Lihat Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi...*, h. 129.

<sup>5</sup>M. Quraish Shihab, 'Reaktualisasi dan Kritik' dalam Muhammad Wahyuni Nafis (Ed), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Syadzali* (Jakarta: IPHI & Paramadina, 1995), h. 328.

<sup>6</sup>M. Syuhudi Ismail, "Konsep *Qath'i* dan *Zhanni* dalam Kaitannya dengan al-Sunnah" dalam *Uswah* No. 4 Tahun 1993, h. 26.

<sup>7</sup>Untuk mengimplementasikan teks yang tidak tegas penunjukkan hukumnya ini dibutuhkan daya kreativitas nalar dan intelektual, dalam wujud operasionalisasi pengambilan konklusi hukum dengan perangkat metodologi *istinbath (thuruq al-istinbath)* yang dibenarkan oleh syara'. Lihat Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 57.

<sup>8</sup>Lihat Ali Yafie, "Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam" dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri (Ed), *Ijtihad dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 75-78.

Jika ditinjau dari ranah sumber, maka al-Qur'an seluruhnya jelas *qath'i al-tsubut* karena dinukilkan secara mutawatir.<sup>9</sup> Hakikatnya merupakan salah satu dari apa yang dikenal dengan istilah '*ma'lum min al-din bi al-darurah*' (sesuatu yang jelas, aksiomatik dalam ajaran agama).<sup>10</sup> Sedangkan pada ranah *al-dalalah*, maka al-Qur'an tergolong *qath'i al-dalalah* dan *zhanni al-dalalah*. Artinya, sebagian teks menunjukkan hal yang sangat jelas dan disepakati kandungan maknanya (*mujma' alaih*), dan sebagian lagi menimbulkan penafsiran yang bermacam-macam (*mukhtalaf fihi*).<sup>11</sup>

Wacana *qath'i al-dalalah* dan *zhanni al-dalalah* tidak menjadi salah satu pokok bahasan ulama tafsir. Karena ulama-ulama tafsir menekankan bahwa al-Qur'an '*hamalat li al-wujub*' (mengandung banyak interpretasi), atau ayat-ayat al-Qur'an dan sunnah Nabi pada umumnya bersifat *zhanni al-dalalah*.

Pandangan mufassir di atas tentunya tidak sejala dengan konsep *qath'i al-dalalah* yang hakikatnya, adalah 'yang menunjuk kepada makna tertentu yang harus dipahami dari teksnya; tidak mengandung kemungkinan *ta'wil*, serta tidak ada tempat atau peluang untuk memahami makna, selain makna tersebut dari teks.'<sup>12</sup> Mohammad Arkoun menulis tentang ayat-ayat al-Qur'an sebagai berikut: 'Kitab suci al-Qur'an mengandung kemungkinan makna yang tidak terbatas. Ia menghadirkan berbagai pemikiran dan penjelasan pada tingkat yang dasar, eksistensi yang absolut. Ia, dengan demikian, selalu terbuka, tidak pernah tetap dan tertutup hanya pada satu penafsiran makna.'<sup>13</sup>

## Pengertian Dan Pendapat Ulama Tentang Qath'i dan Zanni

Term *qath'i* adalah bentuk masdar dari *fi'il madhi 'qatha'a'*, yang terambil dari akar kata dengan huruf-huruf '*qaf*', '*tha'u*' dan '*ayn*' yang mengandung arti dasar 'menajamkan atau menjadikan sesuatu dengan

<sup>9</sup>Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 48; Lihat pula Ali Hasballah, *Ushul al-Tasyri al-Islamiy*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1963), h. 18.

<sup>10</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Pesan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 137.

<sup>11</sup>Lihat Jalaluddin Rakhmat, "Ijtihad: Sulit Dilakukan, Tetapi Perlu" dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri (Ed), *Ijtihad...*, h. 197

<sup>12</sup>Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Kuwaitiyyah, 1968), h. 35.

<sup>13</sup>Mohammad Arkoun, 'Algeria' dalam Shireen T. Hunter (Ed), *The Politics of Islamic Revivalism*, (Bloomington: Indiana University Press, 1988), h. 182-183.

lainnya jelas, memotong, pasti”, dan secara leksikal bermakna ‘sesuatu yang sudah jelas dan pasti’.<sup>14</sup> Dengan demikian, maka kata *qath’i* yang memperoleh imbuhan ‘*ya’u al-nisbah*’, yang menunjuk kepada istilah khusus dan atau berfungsi sebagai kata sifat yang bermakna ‘sesuatu yang jelas atau sesuatu yang pasti’. Sedangkan kata ‘*z’hanni*’ juga adalah bentuk masdar dari akar kata dengan huruf-huruf ‘*z’ha’u*’, ‘*nun*’ dan ‘*nun*’ yang menunjuk kepada dua makna yang berbeda seperti ‘yakin dan ragu’.<sup>15</sup> Dari sini terbentuk kata ‘*z’hanni*’, yang mendapat imbuhan ‘*ya’u al-nisbah*’ bermakna ‘sesuatu yang tidak pasti, tidak jelas dan atau menimbulkan keraguan.

Pada tataran terminologis, *qath’i* adalah sesuatu yang menunjuk kepada makna tertentu yang harus dipahami darinya dan tidak mengandung kemungkinan takwil serta tidak ada tempat peluang untuk memberikan pengertian yang lainnya.<sup>16</sup> Pemahaman serupa dikemukakan oleh Syekh Abu Ainain dengan definisi sesuatu yang mengandung hukuman dan tidak mengandung kemungkinan makna selainnya, sedangkan *z’anni* sebaliknya.<sup>17</sup> Sementara al-Syatibi menambahkan bahwa tidak atau jarang sekali ada sesuatu yang pasti dalam dalil-dalil syara’ yang sesuai dengan penggunaan yang populer. Dengan kata lain, ungkapan teks-teks yang termasuk dalam kategori *qath’i* tidak dapat dipahami selain dari makna lafalnya yang asli.<sup>18</sup>

Sedangkan Abd. Rauf Amin mengartikan *qath’i* dengan pengertian fikih teks yang menegaskan adanya makna yang absolut dan tidak bisa disentuh oleh ijtihad. Dengan kata lain, sebuah teks memiliki makna tunggal dan ijtihad tidak boleh dilakukan untuk mempertanyakan kemungkinan teks itu memiliki arti lain.<sup>19</sup>

Dari makna *lughawi* dan terminologi di atas, lahir term-term *qath’i al-wurud* atau *qath’i al-tsubut* (ayat-ayat al-Qur’an yang bersifat absolut benar datangnya dari Allah swt), *qath’i al-dalalah* (ayat-ayat yang

<sup>14</sup>Abi Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu’jam Maqayis fi al-Lughab*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), h. 893.

<sup>15</sup>*Ibid.*, h. 639.

<sup>16</sup>Lihat Abdul Wahhab Khallaf, *’Ilm Ushul al-Fiqh*, (Mesir: Maktab al-Dakwah al-Islamiyah, 1990), h. 35.

<sup>17</sup>Abu al-Ainain Badran Abu al-’Ainain, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy* (t.t; t.p.: t.th), h. 63.

<sup>18</sup>Abu al-Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fyy Usul al-Syari’ah*, Ed. ‘Abdullah Darraz, juz. I, (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1991).

<sup>19</sup>Abd. Rauf Amin, *Mendiskusikan Pendekatan Marginal dalam Kajian Hukum Islam*, (Yogyakarta: Cakrawala Publishing, 2009), h. 33.

artinya satu, jelas dan absolut) dan *z'hanni al-dalalah* (ayat-ayat yang artinya tidak jelas dan boleh mengandung arti lebih dari satu).

Menurut Syaikh Muhammad al-Madani –sebagaimana dikutip Jalaluddin Rahmat-, berdasarkan *tsubut* dan *dilalabnya*, maka terdapat dua jenis hukum yakni;<sup>20</sup> **Pertama**, hukum-hukum *qath'iyat* yang ditetapkan oleh dalil kekukuhannya –tidak berubah karena perubahan ruang dan waktu, tidak boleh berikhtilaf padanya, tidak boleh ditolak atau diterima berdasarkan ijtihad para mujtahidin. Kategori ini dapat dibagi sebagai berikut;

- a. Akidah yang *qath'i*, yang wajib diimani karena tegaknya dalil yang meyakinkan dari segi *tsubutnya* maupun *dalalabnya*. Hal ini merupakan pemisah antara muslim dan non-muslim, siapa yang menolak satu pun darinya, ia keluar dari ikatan Islam. Misalnya, tauhid; diutusnya para rasul; diturunkan kitab-kitab; ditutupnya kenabian dengan Muhammad saw; kebangkitan sesudah mati; balasan amal di hari akhirat; dan lain-lain.
- b. Hukum-hukum amaliah yang didatangkan syariat secara jelas dan gamblang, berupa tuntutan, larangan atau pilihan. Misalnya, wajibnya shalat, zakat, puasa ramadhan, haji bagi yang mampu, shalat lima waktu sehari semalam, bilangan rakaat tertentu, haramnya membunuh tanpa hak, memakan harta yang batil, menuduh yang tidak bersalah dan lain-lain.
- c. Kaidah-kaidah umum, yang diambil dari syariat dengan teks yang jelas atau *diistinbath* sesudah penelitian yang seksama, dan diketahui bahwa syariat menjadikannya sebagai dasar-dasar hukumnya. Misalnya tidak memudaratkan dan tidak dimudaratkan, Allah tidak menjadikan kesulitan bagimu dalam agama, hudud gugur karena kesamaan, Allah tidak disembah kecuali dengan apa yang disyariatkan, semua muamalah bebas kecuali yang dilarang, dan sebagainya.

**Kedua**, hukum-hukum atau penalaran yang tidak ditetapkan secara jelas dan *qath'i*, baik periwayatannya maupun artinya. Hukum-hukum ini dipahami karena adanya isyarat yang menunjuk ke arah situ; sehingga timbul perbedaan paham, perbedaan perspektif, baik karena hal yang berkaitan dengan periwayatan atau penunjukkan. Konteks ini merupakan tempat ijtihad dan tempat penalaran, pemikiran, pertimbangan, *pentarjiban*, penelaahan, perkiraan kemaslahatan,

---

<sup>20</sup>Lihat Jalaluddin Rakhmat, "Ijtihad....", h. 197-199.

kebaikan serta perubahan keadaan. Dalam ranah ini timbulnya ikhtilaf, misalnya;

- a. Di bidang ilmu kalam; perbedaan pandangan mengenai *qadha* dan *qadhar*, *ta'wil* tentang wajah, tangan dan mata Tuhan, kemungkinan orang beriman melihat Tuhan dan sebagainya.
- b. Di bidang hukum fikih, perbedaan *fuqaha* tentang ukuran kadar susuan yang berdampak mahram, hukum *qisas* bagi yang membunuh terpaksa, pernikahan tanpa izin wali dan sebagainya.
- c. Di bidang kaidah ushul dan fikih yang mengklasifikasikan hukum, ikhtilaf tentang *nasikh mansukh* dalam al-Qur'an, menggunakan *qiyas*, beramal berdasarkan akal, mendahulukan hadis ahad dari pada *qiyas* dan sebagainya.

Uraian di atas cukup jelas membedakan antara hukum-hukum *qath'i* dan hukum-hukum *zanni*. Namun realita menunjukkan bahwa sering orang meng*qath'*kan yang *zanni* atau men*zann*kan yang *qath'i*. Perbedaan pengambilan sahabat yang meriwayatkan hadis serta penafsiran konsep *imamah* atau *wilayah* telah dianggap sebagai perbedaan pada *qab'iyat* antara Sunni dan Syi'ah. Khawarij yang mengkafirkan orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka, atau sebagian Wahabi yang memusyikkan *tabarruk* dan *tawassul*, telah menganggap *qath'i* pada yang *z'hanni*. Sementara itu, orang-orang yang menganggap boleh menolak Sunnah sama sekali, menghalalkan minuman keras, berjihad yang melawan teks (*al-ijtihad fi muqabalat al-nash*) adalah orang-orang yang men*zann*kan yang *qath'i*.<sup>21</sup>

Pertanyaan mendasar adalah bolehkah menfiqihkan yang *qath'i*?. Hukum Islam menjadi hukum *qath'i* (syariat) dan fikih yang masing-masing mempunyai sifat dan watak yang berbeda. Kebenaran hukum *qath'i* bersifat absolut dan kebenaran fikih bersifat relatif. Keduanya harus didudukkan pada proposisi masing-masing. Akan tetapi, jika menyimak secara mendalam kisah Nabi Ayyub [perhatikan QS. Shad (38):44], 'dapatkah hukum *qath'i* difiqihkan', tampaknya tidak dapat dielakkan. Jawaban terhadap pertanyaan ini tentu akan beragam dan akan menimbulkan pula pertanyaan-pertanyaan lain yang berkaitan.

---

<sup>21</sup>Tidak ada ijtihad dalam masalah-masalah *qath'i* dan tidak boleh menjadikan *zanni* sebagai *qath'i* merupakan beberapa aturan dan ketentuan pokok untuk berjihad kontemporer. Selengkapnya lihat Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihad al-Mu'ashir Baina al-Insyibaat wa al-Infiraath*, diterjemahkan oleh Abu Barzani dengan judul; *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), h. 131-143; Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, 'Reaktualisasi dan Kritik' dalam Muhammad Wahyuni Nafis (Ed), *Kontekstualisasi...*, h. 328-331.

Menurut Ibrahim Hossen, jika berpegang pada kaidah ushul fiqh, ‘tidak ada ijthad dalam menghadapi nash yang *qath’i*’, sedangkan fikih adalah hasil ijthad, tentulah dengan kaidah ini hukum *qath’i* tidak dapat diganggu gugat lagi. Dengan arti kata tidak dapat difikihkan. Akan tetapi menurut Ibrahim, suatu hukum jika tidak berubah, hukum itu menjadi kaku. Sedangkan ada motto yang menjadi pegangan, ‘*al-islamu shalih li kulli zaman wa makan*’ dan kaidah ‘*taghayyuru al-ahkam bi taghayyuru al-amkinah wa al-azman*’.<sup>22</sup>

Berkenaan dengan masalah di atas, ada beberapa hal yang perlu dikemukakan di sini. *Pertama*, hukum *qath’i* yaitu hukum yang terwujud dari teks *qath’i*, tidak banyak dan jumlahnya dapat dihitung. Sebab untuk menjadikan sesuatu nash itu *qath’i* harus menafikan dengan dasar mutawatir, segala macam bentuk *ihthimal* (kebolehhjadian). Misalnya, teks itu tidak mengandung *ihthimal majaz, kinayah, idhmar, takehsish, taqdim, ta’khir, nasakh* dan *ta’arudh*. Selama terdapat dugaan bahwa suatu lafal teks mengandung *ihthimal*, ia tetap dipandang *zhanni*.<sup>23</sup>

Andai kata sebuah nash telah dijadikan *qath’i*, maka apakah *qath’i*-nya *fi jami al-ahwal* ataukah *fi ba’dh al-ahwal*. Jika *fi jami al-ahwal*, berlakulah kaidah ‘*la ijthadu fi muqabalah al-nash*’.<sup>24</sup>

Misalnya shalat maghrib tiga rakaat dan shalat subuh dua rakaat tidak bisa diqashar, demikian juga wuquf di Arafah dan tujuh bilangan thawaf pelaksanaannya harus demikian disepanjang masa, tidak dapat diubah lagi. Akan tetapi, jika *qath’inya fi ba’dh al-ahwal*, maka *qath’i* dalam bentuk ini dapat difiqihkan.<sup>25</sup>

Dari uraian ini dapat dikemukakan bahwa tidak semua hukum *qath’i* dari segi penerapan (*tabqiq*)nya berlaku *fi jami al-ahwal*. Sebab kalau *qath’inya* umum, pasti ada *qath’i* pula yang berstatus men-*takehsish*-kan; kalau *qath’inya mutlaq*, ada pula *qath’i* yang men-*taqyid*kannya. Dengan demikian, menfiqihkan yang *qath’i* itu adalah dari segi pen-*tabqiq*-annya bukan dari lafaznya yang menafikan seluruh bentuk *ihthimal*.<sup>26</sup>

Selanjutnya dalam hukum Islam ada dua kategori hukum. *Pertama*, ‘hukum semula’. *Ushul fiqh* mengutarakannya dengan istilah ‘*azimah*’. *Kedua*, ‘hukum kedua’ yang menyalahi hukum pertama karena perubahan suasana dikenal dengan *rukhsah*. Sebagai contoh memakan

---

<sup>22</sup>Ibrahim Hosen, “Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam” dalam Muhammad Wahyuni Nafis (Ed), *Kontekstualisasi...*, h. 273.

<sup>23</sup>*Ibid.*,

<sup>24</sup>*Ibid.*, h. 274.

<sup>25</sup>*Ibid.*,

<sup>26</sup>*Ibid.*,

babi, hukum azimah nya haram, yaitu pada suasana *ikhtiyar*. Hukum keduanya, yakni dalam suasana *idtirar* (sangat terpaksa), dibolehkan. Hal ini dijelaskan dalam firman Allah QS. al-Baqarah (2):173.<sup>27</sup> Contoh lainnya, mengucapkan kata-kata syirik haram hukumnya (*azimah*) pada suasana *ikhtiyar*, dan pada suasana kedua yaitu pada suasana *idtirar* dibolehkan rukhsah. Ayat al-Qur'an menegaskan dalam QS. al-Nahl (16):106.<sup>28</sup>

Adanya kategorisasi hukum Islam dengan *azimah* dan *rukhsah* ini dapat dijadikan acuan dan dasar bagi memfiqihkan hukum-hukum yang *qath'i*, serta landasan kaidah '*taghayyur al-abkam bi taghayyur al-amkinah wa al-azman*.<sup>29</sup> Memfiqihkan yang *qath'i* memang menjadi perselisihan para ulama. Sungguhpun demikian, hukum *qath'i* yang keberlakuannya *fi jami'i al-ahwal* tidaklah dapat difiqihkan, dan tentang hal ini semua ulama sepakat. Kalau bisa difiqihkan dari segi *pentatbiqan* hukum *qath'i* yang ternyata *qath'inya fi jami'i al-ahwal*.

## Keragaman Bentuk Qath'i Dan Zanni Al-Dalalah

### 1. Macam-Macam Qath'i al-Dalalah

Diskursus seputar pembagian *qath'i al-dalalah* merupakan hal logis dan sebagai implikasinya adalah terjadinya perbedaan tingkatan kekuatan *dalalahnya*. Ulama berbeda pendapat akan *qath'i al-dalalah*, misalnya Abu Hanifah membaginya ke dalam empat bagian yakni *al-zahir*, *al-nas*, *al-mufassar* dan *al-mubkam*.<sup>30</sup> Muhammad Abu Zahrah mengkategorinya ke dalam empat bagian pula, yakni; a) Yang paling rendah tingkat kekuatan *dalalahnya* ialah *zahir*; b) Yang dipandang sedikit lebih tinggi dari *zahir* ialah *nash*; c) Yang lebih tinggi tingkatannya dari pada *nash* ialah *mufassar*; dan d) Yang paling tinggi tingkatannya yakni *mubkam*.<sup>31</sup> Sedangkan ulama mutakallimin membaginya hanya ke dalam dua tipologi yakni *al-zahir* dan *al-nas*.<sup>32</sup>

<sup>27</sup>*Ibid.*, h. 275.

<sup>28</sup>*Ibid.*,

<sup>29</sup>*Ibid.*,

<sup>30</sup>Muhammad Adib Salih, *Tafsir al-Nusus fi al-Fiqh al-Islamiy*, juz I (Beirut: al-Maktabah al-Islamiyah, 1983), h. 142.

<sup>31</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, diterjemahkan oleh Saefullah Ma'shum dkk dengan judul: *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 170.

<sup>32</sup>Muhammad Adib Salih, *Tafsir...*, h. 141,

Untuk memahami dengan baik makna-makna yang terkandung dalam pembagian *qath'i al-dalalah*, maka perlu diperhatikan uraian berikut;

a. *Al-Zahir*

Dalam kitab-kitab *Ushul Fiqh*, ulama mazhab Maliki, Syafi'iy dan Hambali tidak membedakan antara *nash* dan *zahir*. Menurut mereka, *zahir* sama pengertiannya dengan *nash*. Namun sebagian ulama mazhab Maliki dan Syafi'iy melihat adanya perbedaan *zahir* dan *nash*. Mereka menyatakan bahwa *nash* adalah lafal yang tidak menerima kemungkinan arti lain (*ibtimal*) di dalam *dalalahnya*, sedangkan *zahir* ialah lafal yang masih menerima kemungkinan arti lain (*ibtimal*) di dalam *dalalahnya*. Sementara mazhab Hanafiy berpendapat bahwa *zahir* ialah kalimat yang menunjukkan kepada makna yang jelas, tetapi kalimat itu tidak ditujukan dalam konteks makna tersebut.<sup>33</sup> Contoh dalam QS. al-Baqarah (2):275; وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا.

Menurut konteks kalimatnya, ayat tersebut untuk mengharamkan riba dan untuk menjelaskan perbedaan antara riba dan jual beli. Tetapi dari *zahir* lafalnya mengandung pengertian diperbolehkannya jual beli.<sup>34</sup> Ketentuan lafal *zahir* adalah berlakunya segala hal yang terkait dengannya dan ditetapkannya hukum sesuai dengan *dalalahnya*. Maka ayat di atas menunjukkan berlakunya hukum yang dikandungnya.

b. *Al-Nash*

*Nash* dalam pandangan sebagian ulama mazhab Syafi'iy dan Maliki adalah lafal yang tidak mengandung *ibtimal* yang timbul dari dalil. Sedangkan menurut mazhab Hanafiy berarti lafal yang sesuai dengan konteks kalimatnya.<sup>35</sup> Contoh dalam QS. al-Baqarah (2):228 yang berbunyi: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

*Nash* ini menunjukkan bahwa masa penantian wanita yang tertalak untuk menahan diri selama tiga *quru'* karena kalimat-kalimatnya yang menjelaskan hukum-hukum Allah. Namun persoalan yang muncul kemudian adalah apakah *nash* mengandung *kebas* atau *'am*. Muhammad Adib Salih dalam kitabnya menjelaskan bahwa *nash* mengandung *kebas* dan *'am*, bahkan juga mengandung *ibtimal*. Adapun hukum *nash*, menurut Adib Salih hukum

<sup>33</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 170

<sup>34</sup>*Ibid.*,

<sup>35</sup>*Ibid.*, h. 170.

mengamalkannya adalah wajib hingga adanya dalil yang *menta'wilkan* atau *mentakhsish* atau *menasakhnya*.<sup>36</sup>

Dengan demikian, lafal *nash* lebih kuat di dalam *dalalahnya* dari pada lafal *z'habir*. Maka jika terjadi pertentangan antara *nash* dan *z'habir* yang didahulukan adalah lafal *nash*, dengan berdasar pada kaidah bahwa lafal yang lebih kuat *dalalahnya* harus didahulukan atas lafal lain yang lebih lemah.

c. *Al-Mufassar*

*Mufassar* adalah lafal yang menunjukkan kepada maknanya sesuai dengan maksud konteks kalimat. Makna dari lafal itu menjadi jelas karena ada keterangan dari dalil lain. Misalnya QS. al-Maidah (5):38 yang menjelaskan adanya hukum *had*, tetapi ayat ini *ditakhsis* dengan pencurian yang mencapai satu nisab dan terhadap harta yang tersimpan. *Takhsis* dari ayat tersebut terdapat dalam hadis Nabi yang berbunyi: لا قطع في كثير ولا ثمر, yang dalam hadis tersebut mengandung sebagai *nash* yang menafsirkan ayat di atas. Dengan demikian, apabila lafal ayat yang *mujmal* atau *musytarak* dan ditemukan dalam hadis Nabi yang menjelaskannya, maka dilakukan penggabungan dua sumber hukum tersebut sehingga lafal *mujmal* atau *musytarak* menjadi *mufassar*.<sup>37</sup>

Demikian halnya yang terdapat dalam QS. al-Baqarah (2):43, 83, 110; QS. al-Nisa' (4):77 dan QS. Ali Imran (3):98. Lafal *al-shalah*, *al-zakab*, *al-hajj*, *al-shiyam* adalah lafal yang *mujmal* kemudian ditafsir oleh Nabi saw. lewat perkataan dan perbuatan beliau.

d. *Al-Mubkam*

*Mubkam* adalah lafal yang menunjukkan makna yang dimaksud dalilnya *qath'i*, tidak memerlukan *ta'wil*, *takhsis* dan *nasakh*.<sup>38</sup> Sebagai contoh QS. al-Nur (24):4 yang berbunyi: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. Penyertaan kata *abadan* pada kalimat *nahy* itu menunjukkan bahwa ayat itu merupakan teks yang *mubkam*. Atas dasar tersebut, mazhab Hanafi berpendapat bahwa teks yang terakhir tidak menerima *istisna*, sehingga setiap orang yang terkena *had qadzaf* tidak bisa lagi diterima kesaksiannya, meskipun ia telah

<sup>36</sup>Muhammad Adib Salih, *Tafsir...*, h. 151.

<sup>37</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 176-177.

<sup>38</sup>Muhammad Adib Salih, *Tafsir...*, h. 168.

bertaubat.<sup>39</sup> Sementara Imam Syafi'iy berpendapat bahwa apabila ia telah bertaubat, dapat diterima kesaksiannya berdasarkan firman Allah swt dalam QS. al-Nur (24):5. Namun mazhab Hanafi kemudian beralasan dengan mengatakan bahwa *istisna* hanya terkait pada ayat sebelumnya yaitu *al-fasiqun*.

## 2. Macam-Macam Zanni al-Dalalah

Lafal-lafal al-Qur'an yang tidak jelas maknanya kadangkala secara esensial memang tidak jelas, dan hanya Allah saja yang mengetahuinya. Kategori ini tidak termasuk dalam bagian *taklif* (yang dibebankan), seperti huruf-huruf yang terdapat dalam beberapa awal surah. Huruf-huruf seperti itu tidak jelas maknanya, secara khusus hanya Allah semata yang mengetahuinya dan tidak ada teks yang menjelaskannya.

Jika lafal itu tidak jelas, maka al-Qur'an datang memperjelas karena ayat al-Qur'an sebagian menerangkan yang lain; atau hadis merupakan *bayan* terhadap al-Qur'an. Ketidakjelasan suatu lafal bukan karena lafalnya sendiri, melainkan segi penerapan lafal itu pada *madlulnya*. Bagian ini terbagi menjadi empat yakni *al-Khafiy*, *al-Musykil*, *al-Mujmal* dan *al-Mutasyabih*.<sup>40</sup>

### a. *Al-Khafiy*

*Al-Khafiy* adalah makna kata yang tidak jelas dan apa yang dikehendaki pun menjadi samar karena ada faktor di luar *sighat*, yang tidak dapat ditemukan kecuali harus dicari. Sebagai contoh yang dikemukakan *fujaha* ialah masuknya pencopet (*al-tharar*) dan pencuri kain kafan (*al-nabbasy*) ke dalam *madlul* lafal 'sariq (pencuri) pada ayat QS. al-Maidah (5):38: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا. Padahal makna *sariq* ialah orang yang mengambil harta orang lain secara sembunyi-sembunyi, karena memang harta itu terjaga atau tersimpan dengan baik. Sedangkan *al-tharar* adalah orang yang mengambil harta orang lain secara samar, sedang pihak korban dalam keadaan terjaga. Adapun *al-nabbasy* ialah orang yang menggali kubur untuk mengambil kain kafan si mayit. Imam Abu Hanifah dan Muhammad Hasan Saibani tidak mewajibkan *had* terhadap *nabbasy* dan *tharar*. Sedangkan Abu Yusuf, Imam Malik, Imam Syafi'iy dan Imam Ahmad berpendapat bahwa *nabbasy* dan *tharar* masuk dalam pengertian umum dari *al-sariq* karena keduanya terbukti mengandung arti pencurian. Apabila masyarakat

<sup>39</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushul...*, h. 178-179.

<sup>40</sup>*Ibid.*, h. 180.

menyebutnya dengan istilah berlainan, maka hal itu semata-mata muncul dari rasa kebencian.

b. *Al-Musykil*

*Al-Musykil* ialah lafal yang maknanya samar karena sesuatu sebab yang ada pada lafal itu sendiri, misalnya QS. al-Baqarah (2):240. Ayat ini dianggap *musykil* apabila dipadukan dengan ayat 234 pada surah yang sama. Secara teks, bagi wanita yang ditinggalkan mati suaminya masa iddahya ada dua macam; ayat 234 menyebutkan empat bulan sepuluh hari; sedang ayat 240 menyebutkan setahun. Maka jelaslah bahwa ayat 234 dimaksudkan sebagai keterangan masa iddah sedang ayat 240 menetapkan adanya hak isteri yang ditinggal mati suaminya untuk menetap di rumah suaminya selama satu tahun penuh. Adapun ayat 234 menerangkan kewajiban atas isteri yang ditinggal suaminya, yaitu menunggu selama empat bulan sepuluh hari.<sup>41</sup>

Oleh karena itu, *kemusykilan* dapat diatasi melalui ijtihadnya para mujtahid, sekaligus dengan mengkompromikan antara beberapa teks. Jika telah dibuat keterangan (tafsir), maka teks itu menjadi jelas dan terbuka bagi setiap orang untuk menuangkan argumentasinya.

c. *Al-Mujmal*

*Al-Mujmal* yaitu bentuk ungkapan yang dalam maknanya tersimpan banyak ketentuan dan berbagai keadaan yang tidak mungkin diketahui secara pasti kecuali melalui pernyataan lain yang menjelaskan (*mubayyin*).

Banyak ungkapan al-Qur'an mengenai hukum-hukum *taklifi* yang berbentuk *mujmal*, yang kemudian oleh Sunnah dijelaskan dan dirinci ketentuan-ketentuannya. Perintah shalat misalnya, berbentuk *mujmal*, lalu datanglah Sunnah Nabi dalam bentuk ucapan sekaligus perbuatan. Sabda Nabi, "*Sallu kama raaytumuniy ushalli?*". Demikian pula dengan ibadah haji, zakat, jual beli disebut secara *mujmal*, kemudian Sunnah pula yang menguraikan secara rinci mengenai batas dan ketentuan-ketentuannya.

Dengan demikian, tidak pernah menemukan satu *mujmal* pun kecuali dijelaskan oleh Sunnah dengan merinci ketentuan-ketentuan hukumnya sedemikian rupa sehingga tidak ada lagi

---

<sup>41</sup>*Ibid.*, h. 185-189.

kekaburan (*mubham*). Menurut mayoritas ulama, sesudah datangnya keterangan pada *mujmal* yang dianggap sebagai bagian dari lafal (*mujmal*) tersebut, maka tidak boleh lagi menerapkan *ta'wil* dan *takhsish* setelah datangnya *al-mubayyin*. Bahkan ada yang berpendapat bahwa setelah diterangkan, kadang-kadang *mujmal* menjadi *zahir*, *nash* menjadi *mufassar* dan adakalanya *mubkam*.<sup>42</sup>

d. *Al-Mutasyabih*

*Al-Mutasyabih* yaitu lafal yang samar maknanya dan tidak mungkin dijangkau oleh nalar, sementara di dalam al-Qur'an dan Sunnah tidak ada penafsiran yang bersifat *qath'i* atau *z'hanni* terhadap lafal tersebut.<sup>43</sup> Akal manusia tidak mampu menalarinya, maka ia harus menyerahkannya kepada Allah, yang merupakan pesan dari QS. Ali Imran (3):7.

Berdasarkan kesepakatan ulama mengenai adanya lafal *mutasyabih* atas dasar pernyataan al-Qur'an tersebut, mereka berpendapat tentang tempat-tempatnya. Ibn Hazm —seperti disebut Abu Zahrah—mengatakan bahwa di dalam al-Qur'an tidak ada *mutasyabih* selain potongan-potongan huruf di awal surah serta sumpah Allah dalam al-Qur'an seperti QS. al-Qiyamah (75):1 dan QS. al-Syams (91):1-2.<sup>44</sup>

Selanjutnya yang perlu diperhatikan ialah bahwa ayat-ayat yang menyangkut *taklif* dan memuat ketentuan-ketentuan hukum yang merupakan sendi syariah Islam, di dalamnya tidak ada sama sekali *tasyabih* (keserupaan). Semuanya jelas dan terang, baik di dalam dirinya sendiri maupun adanya penjelasan dari Nabi Muhammad saw.

### **Pendekatan Tekstual - Kontekstual Dalam Memahami Qath'i-Zanni**

Implikasi *qath'i z'anni* dalam pemikiran hukum Islam melahirkan dua pendekatan pemahaman teks yang disebut dengan tekstual dan kontekstual. Kedua pendekatan ini pada dasarnya bukanlah sesuatu yang baru dalam ranah kajian fikih, tetapi hanya merupakan term baru.

---

<sup>42</sup>*Ibid.*, h. 190-192.

<sup>43</sup>*Ibid.*, h. 196.

<sup>44</sup>*Ibid.*, h. 197.

Menurut sejarah, dalam hukum Islam terdapat dua muara aliran yakni muara Hijaz (Madinah) dan muara Kufah (Irak).<sup>45</sup> Muara Hijaz lebih bercorak tradisionalis-tekstualis, sedangkan Kufah bercirikan rasionalis-kontekstualis. Perbedaan corak pemikiran hukum Islam pada dua kawasan tersebut –sebagaimana dikemukakan Nourouzzaman Shiddiqi—<sup>46</sup> karena perbedaan sosio-kultural antara Kufah dan Madinah. Kota Kufah adalah sebuah kota dagang yang penduduknya telah lama berkenalan dengan pemikiran filsafat yang mengembangkan metode berpikir deduksi rasional. Realita ini oleh ulama Kufah diterapkan dalam *istinbath* hukum Islam. Adapun Hijaz (Madinah), jarang bersentuhan dengan budaya luar. Karena kultur tersebut, maka tradisi pemikiran hukum Islam di kawasan ini cenderung menggunakan metode induksi tradisional.

Term tekstual dan kontekstual merupakan nama baru dari dua aliran besar dalam fikih Islam pada era tabi'in yakni muara Kufah atau *abl al-ra'yi* (liberalisme) dan muara Hijaz atau *abl al-hadis* (skripturalisme). Menurut Jalaluddin Rakhmat, aliran skripturalisme dan liberalisme keduanya berusaha mendobrak kebekuan pemikiran Islam, sekaligus merupakan fikih baru yang dapat menjawab masalah-masalah baru akibat perubahan masyarakat. Berbagai upaya rekonstruksi fikih di dunia Islam sekarang ini berangkat dari kedua aliran tersebut.<sup>47</sup>

Aliran skripturalisme adalah aliran yang berpegang kepada teks-teks syariat secara kaku. Dengan kata lain, fikih aliran skripturalisme selalu merujuk pada teks-teks al-Qur'an dan hadis serta menolak penggunaan akal. Dalam fikih aliran skripturalisme, *fuqaha* hanyalah mencari teks yang relevan. Pada masa Ibn Hazm, dan terutama sekali pada Daud al-Zahiri, kesetiaan pada teks sangat ekstrem. Mereka menolak *ta'wil* dan menerima hadis secara harfiyah. Ibn Taymiyah memperkuat gerakan anti rasionalisme ini dengan menolak setiap penggunaan logika dalam khazanah ilmu-ilmu Islam

---

<sup>45</sup>Lihat ragam (skema) pemikiran fikih dalam Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol I, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), h. 319.

<sup>46</sup>Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 24.

<sup>47</sup>Lihat Jalaluddin Rakhmat, "Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh Al-Khulafa Al-Rasyidin Hingga Mazhab Liberalisme", dalam Budhy Munawwar Rachman (Ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 286.

dan sekaligus menolak praktek-praktek yang tidak ada dasarnya dalam teks al-Qur'an dan hadis.<sup>48</sup>

Menurut Jalaluddin Rahmat, keyakinan bahwa kesetiaan pada teks al-Qur'an dan hadis cukup untuk memecahkan persoalan ternyata hanya simplikasi. Ada beberapa kegagalan skripturalisme yakni;

- a. Dalam aqidah. Karena skripturalisme menerima teks-teks al-Qur'an dan hadis *taken for granted*, mereka menetapkan keharusan percaya bahwa Tuhan turun ke langit dunia; mengobrol dengan ahli surga, duduk di atas *arasy*, tertawa dan sebagainya. Implikasi penolakan *ta'wil* telah mematikan telaah filosofis dengan menjauhi filsafat bahkan mengkafirkan. Wacana teologi menjadi gersang;
- b. Skripturalisme menyingkirkan pengalaman mistikal dari kehidupan beragama. Kaum sufi yang mencoba menangkap makna batiniah dari teks-teks, dianggap sesat. Praktek-praktek keagamaan yang tidak secara spesifik ditunjukkan dalam teks, dianggap bid'ah;
- c. Skripturalisme, karena menolak wacana intelektual, mudah mendorong orang kearah fanatisme. Paham ini melahirkan orang-orang yang wawasannya sempit, tapi merasa *faqih*;
- d. Skripturalisme terbukti tidak menjawab berbagai persoalan kontemporer, seperti zakat profesi dan lain-lain; dan
- e. Skripturalisme tidak dapat menyelesaikan kemusykilan-kemusykilan yang terjadi ketika melakukan *istidlal* (memberikan dalil-dalil hukum) dari teks-teks. *Al-Masa'il al-Lafziyah* seperti makna *lughawi*, makna *urfi* (kebiasaan), makna *haqiqi* dan *majazi*, makna *'am* dan *kbash* serta sebagainya; *mukhtalaf al-hadis*, penentuan kesahihan hadis, *qawaid ushul al-fiqh* dan masalah-masalah lain yang berkaitan dengan penafsiran teks tidak mendapat perhatian.<sup>49</sup>

Sedangkan aliran liberalisme adalah aliran yang tak terikat dengan bunyi teks, tetapi berusaha menangkap makna hakiki dari teks. Makna ini dianggap sebagai ruh ajaran Islam, tema umum Islam, *maqashid syar'iyah* dan sebagainya. Dengan kata lain, ciri khas kaum liberalis ialah upaya untuk menangkap esensi wahyu; makna wahyu di luar arti lahiriah dari kata-kata. Mereka bersedia meninggalkan makna lahir dari teks untuk menemukan makna dalam dari konteks.<sup>50</sup>

Salah satu tokoh *fiqih* liberal dalam konteks Indonesia adalah Ibrahim Hosen yang pernah menjadi Ketua Komisi Fatwa Majelis

---

<sup>48</sup>*Ibid.*,

<sup>49</sup>*Ibid.*, h. 288-289

<sup>50</sup>*Ibid.*, h. 286.

Ulama Indonesia. Ia pernah mengajukan saran-saran bagi pembaruan pemikiran keagamaan Indonesia dengan mengusulkan enam hal, yakni; *Pertama*, harus meninggalkan pemahaman harfiah terhadap al-Quran dan menggantinya dengan pemahaman berdasarkan semangat dan jiwa al-Quran; *Kedua*, harus mengambil sunnah rasul dari segi jiwanya untuk *tasyriq al-ahkam* dan memberikan keleluasaan sepenuhnya untuk mengembangkan teknik dan pelaksanaan masalah-masalah keduniawian; *Ketiga*, harus mengganti pendekatan *ta'abuddi* terhadap teks-teks dengan pendekatan *ta'aqquli*; *Keempat*, harus melepaskan diri dari *masalik al-'illah* gaya lama dan mengembangkan perumusan *'illat* hukum yang baru; *Kelima*, harus menggeser perhatian dari masalah pidana yang ditetapkan oleh nash kepada tujuan pemidanaan; dan *Keenam*, harus mendukung hak pemerintah untuk *mentakhsish* umumnya teks dan membatasi *mutlaqnya*.<sup>51</sup>

Tokoh lain yang beraliran liberal adalah Fazlur Rahman yang menawarkan tafsir kontekstual dengan metodologi penafsiran al-Qur'an dalam tingkah langkah, yakni; *Pertama*, pendekatan historis untuk menemukan makna teks; *Kedua*, perbedaan antara ketetapan legal dengan sasaran dan tujuan al-Qur'an; dan *Ketiga*, pemahaman sasaran al-Qur'an dengan memperhatikan latar belakang sosiologisnya.<sup>52</sup>

Tawaran metodologi dari Ibrahim Hosen dan Fazlur Rahman bukannya bebas kritik. Jalaluddin Rahmat telah menunjukkan kelemahan dari metodologi Ibrahim Hosen dan Fazlur Rahman.<sup>53</sup> Namun demikian, sebuah hasil pemikiran manusia tidak ada yang sempurna; kekurangan dan kelemahan telah menjadi aksiomatik dari pemikiran manusia. Maka dari itu, dalam pandangan penulis, langkah yang paling bijak adalah melakukan kolaborasi dari berbagai metodologi di atas guna mendapatkan hasil pemikiran yang lebih bernilai untuk membumikan pesan-pesan Tuhan lewat teks-teks wahyu.

## Penutup

Berdasarkan uraian dan paparan di atas, maka sebagai refleksi pemikiran dari kajian ini adalah wacana *qath'i* dan *zhanni* merupakan produk ijtihadi. Dalam al-Qur'an dan hadis, tidak terdapat term *qath'i* dan *zhanni* yang bermakna ketetapan suatu makna tunggal atau multi-

---

<sup>51</sup>*Ibid.*, h. 299.

<sup>52</sup>*Ibid.*, h, 299-230.

<sup>53</sup>Pembahasan selengkapnya mengenai kritik Jalaluddin Rahmat terhadap tawaran metodologis Ibrahim Hosen dan Fazlur Rahman lihat *ibid.*, h. 300-305.

makna. *Qath'i* dan *zhanni* dalam ranah pemikiran hukum Islam berkaitan dengan konstansinya (*wurud*) dan indikasi hukum (*dalalah*). Sebagai produk ijtihadi, *qath'i* dan *zhanni* hanya melahirkan *ikhtilaf* dikalangan ulama fikih dalam tataran penilaian apakah sebuah teks dalam ranah *qath'i* atau *zhanni*. Maka dari itu, rekonstruksi wacana *qath'i zhanni* sebuah keniscayaan dengan melahirkan sebuah teori bahwa *qath'i zhanni* hanya pada ranah konstansi (*wurud*), pada ranah *dalalah* (indikasi hukum) tidak ada *qath'i*, yang ada hanyalah *zhanni*.

Mayoritas ulama sepakat bahwa pada ranah konstansi (*wurud*), al-Qur'an adalah *qath'i al-wurud*, sedangkan hadis hanyalah pada tipologi hadis mutawatir. Dalam ranah indikasi hukum (*dalalah*), al-Qur'an dan hadis keduanya mengandung *qath'i al-dalalah* (teks yang tegas penunjukkan hukumnya) dan *zhanni al-dalalah* (teks yang tidak tegas penunjukkan hukumnya).

Pemetaan konvensional seperti di atas berbeda secara diametral dengan pemetaan yang dilakukan kalangan neo-modernis Islam. Aliran neo-modernis Islam, dengan semangat liberalisme hanya mengakui substansi ajaran agama agama dalam wujud tegaknya keadilan sebagai satu-satunya segmen yang berdimensi *qath'i* (konstan), bukan formalitas teksnya. Sementara cakupan syariat yang memuat teks-teks ajaran agama dianggapnya tak lebih dari sekedar instrumen yang senantiasa berubah pemaknaannya sesuai kondisi ruang dan waktu.

Namun kriteria *qath'i* yang dimunculkan aliran neo-modernis bukan tanpa resiko. Karena, ketika yang dipegangi hanya semangat yang ada dalam teks ajaran agama, dengan tanpa memperhatikan bunyi teks formal tersebut, maka akan terjadi absurditas keadilan itu sendiri. Hal ini karena kriteria adil menurut akal tentu sangat relatif, berbeda antara satu orang dengan orang lain, sehingga adil menurut satu orang belum tentu adil menurut yang lain. Selain itu, dengan mengatasnamakan 'demi keadilan', orang kadang cenderung menghalalkan segala cara mengingat bangunan syariat dianggap tak lebih dari sekedar aturan teknis yang bersifat temporal.

Meskipun ada perbedaan menyangkut konsep *qath'i-zhanni*, namun ada titik temu antara kedua model pemetaan di atas, bahwa keduanya mempunyai persepsi yang sama menyangkut kompatibilitas ajaran suci terhadap realitas sosial yang terus berkembang. Islam tidak menghendaki umatnya mengalami stagnasi pemikiran, termasuk dalam hal ini adalah stagnasi pemikiran hukum Islam secara keseluruhan. Hal ini karena hukum Islam sering dianggap sebagai unsur paling strategis

dalam penyelesaian masalah-masalah praktis kehidupan manusia. Maka dari itu, Islam memberikan kebebasan untuk menggunakan kemampuan akal, terutama bagi mereka yang mempunyai kompetensi mengaktualisasikan segala problematika yang tidak ditetapkan teks-teks yang berindikasi hukum tegas. Dengan demikian, ajaran agama akan senantiasa *survive (akomodatif-kompatibel)* dengan dinamika sosial yang terus bergulir dari waktu ke waktu (*sbalih li kulli zaman wa makan*).

### Daftar Pustaka

- Ahmad, Kamaruzzaman Bustaman, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*, Cet I; Yogyakarta: Galang Press, 2002.
- ‘Ainain, Abu al-Ainain Badran Abu al-‘, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, t.t; t.p.: t.th.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Cet. V; Bandung: Mizan, 1994
- , “Fazlur Rahman dan Usaba-usaba Neomodernisme Islam Dewasa Ini”, dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif: Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, Cet. V; Bandung: Mizan, 1993.
- Amidi, Saifuddin Al-, *al-Ihkam Fiy Usul al-Abkam* Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.
- Amin, Abd. Rauf, *Mendiskusikan Pendekatan Marginal dalam Kajian Hukum Islam*, Cet. I; Yogyakarta: Cakrawala Publishing, 2009.
- Arkoun, Mohammad, ‘Algeria’ dalam Shireen T. Hunter (Ed), *The Politics of Islamic Revivalism*, Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- Basyir, Ahmad Azhar, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*, Cet. IV; Bandung: Mizan, 1996.
- Hosen, Ibrahim, “Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam” dalam Muhammad Wahyuni Nafis (Ed), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Syadzali*, Cet. I; Jakarta: IPHI & Paramadina, 1995.
- Ismail, M. Syuhudi, “Konsep *Qath’i* dan *Zhanni* dalam Kaitannya dengan al-Sunnah” dalam *Uswah* No. 4 Tahun 1993. Ibn al-Hajib, *Mukhtashar al-Muntaba* Mesir: al-Mathba’ah al-Amiriyah, 1328.

- Kamali, Muhammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence (The Islamic Texts Society)*, diterjemahkan oleh Noorhaidi dengan judul *Prinsip dan Teori Hukum Islam (Ushul al-Fiqh)*, Cet.I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Mubarok, Jaih, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, Cet. I; Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000.
- Qaththan, Manna' Al-, *al-Tasyri' wa al-Fiqh al-Islam: Tarikhan wa Minbajan* Jeddah: Dar al-Ma'arif, 1989.
- Qardhawi, Yusuf al-, *al-Ijtihad al-Mu'ashir Baina al-Inzhibaat wa al-Infiraath*, diterjemahkan oleh Abu Barzani dengan judul; *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, Cet; II; Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- Rakhmat, Jalaluddin, "Ijtihad: Sulit Dilakukan, Tetapi Perlu" dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri (Ed), *Ijtihad dalam Sorotan*, Cet. IV; Bandung: Mizan, 1996.
- , "Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh Al-Khulafa Al-Rasyidin Hingga Mazdhab Liberalisme", dalam Budhy Munawwar Rachman (Ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995. Rachman, Budi Manawar, *Kontekstualisasi Doktrin Islam*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rofiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998
- Shiddiqi, T.M. Hasbi Ash-, *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, Jilid II, Jakarta: Bulan Bintang, 1973. Sya'ban, Zakiy al-Din, *Ushul al-Fikih al-Islami* Mesir: Dar al-Ta'lif, 1961.
- , *Pengantar Hukum Islam*, vol. 1, Jakarta: Bulan Bintang, 1980
- , *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.
- Shiddiqi, Nourouzzaman, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Shihab, M. Quraish, 'Reaktualisasi dan Kritik' dalam Muhammad Wahyuni Nafis (Ed), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof.*

*Dr. H. Munawir Syadzali*, Cet. I; Jakarta: IPHI & Paramadina, 1995.

-----, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Pesan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1992.

Yafie, Ali, *Menggagas Fiqih Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhwah* Cet.I; Bandung: Mizan, 1994.

-----, "Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam" dalam dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri (Ed), *Ijtihad dalam Sorotan*, Cet. IV; Bandung: Mizan, 1996.