

QATH'İY DAN ZHANNIY DALAM PERSPEKTIF PEMIKIRAN ISLAM DAN KAITANNYA DENGAN KEMUNGKINAN REKONSTRUKSI HUKUM-HUKUM DALAM ISLAM (MISALNYA AYAT TENTANG HAJI; AL-HAJJ ASYHURUN MA'LUMAT; AL-BAQARAH 197)

Suhartati¹, Barsihannoor², Andi Aderus³

^{1,2,3}Universitas Indonesia Timur Makassar, Indonesia

suhartatisaja12@gmail.com

ABSTRACT; *Understanding the concepts of qath'iy and zhanniy has significant implications in the formation and reconstruction of laws in Islam. In this context, Islamic thought tries to accommodate the various realities of life that continue to develop, while maintaining the basic principles established in the Al-Quran and Sunnah of the Prophet Muhammad SAW. According to the view of several scholars, the Al-Qur'an and Hadith, which have been considered qath'i, may undergo a review (reinterpretation) to meet the demands of Muslim society, which is always changing and developing according to the times, especially if it is related to the benefit of the people. However, the problem is that there is no standard standard that can be used as a benchmark to determine how many supporting arguments for a text can make a legal provision qath'î, or how many of the supporting arguments for a text can be made mutawatir. ma'nawi so that his dilâlah becomes qath'î.*

Keywords: *Qathi, Zhanny, Reconstruction*

ABSTRAK; Pemahaman terhadap konsep qath'iy dan zhanniy ini memiliki implikasi yang signifikan dalam pembentukan dan rekonstruksi hukum-hukum dalam Islam. Dalam konteks ini, pemikiran Islam mencoba mengakomodasi berbagai realitas kehidupan yang terus berkembang, sambil mempertahankan prinsip-prinsip dasar yang telah ditetapkan dalam Al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad SAW. Menurut pandangan beberapa ulama bahwa Al-Qur'an dan Hadis yang selama ini dianggap *qath'i* boleh jadi mengalami peninjauan ulang (reinterpretasi) untuk memenuhi tuntutan masyarakat muslim yang selalu berubah dan berkembang sesuai zamannya, terutama jika dikaitkan dengan kemaslahatan umat. Namun permasalahannya adalah belum ada standar baku yang bisa dijadikan patokan untuk menentukan seberapa banyak dalil pendukung untuk suatu teks yang dapat menjadikan suatu ketentuan hukum itu *dilâlah*-nya adalah *qath'î*, atau seberapa banyak jumlah dalil yang *dilalah*-nya *zhannî* itu dapat diangkat menjadi *mutawatir ma'nawi* sehingga *dilâlah*-nya menjadi *qath'î*.

Kata Kunci: Qathi, Zhanny, Rekonstruksi

PENDAHULUAN

Dalam kajian Islam, terdapat konsep-konsep hukum yang memiliki relevansi penting dalam konteks kehidupan sehari-hari umat Muslim. Diantaranya adalah konsep qath'iy dan zhanniy, yang merujuk pada tingkat kepastian hukum dalam Islam. Qath'iy adalah kepastian hukum yang mutlak, sedangkan zhanniy adalah tingkat kepastian hukum yang bersifat dugaan atau kemungkinan.

Pemahaman terhadap konsep qath'iy dan zhanniy ini memiliki implikasi yang signifikan dalam pembentukan dan rekonstruksi hukum-hukum dalam Islam. Dalam konteks ini, pemikiran Islam mencoba mengakomodasi berbagai realitas kehidupan yang terus berkembang, sambil mempertahankan prinsip-prinsip dasar yang telah ditetapkan dalam Al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad SAW. Sebagai contoh, terdapat ayat-ayat dalam Al-Quran yang menyinggung tentang hukum-hukum terkait haji, seperti ayat tentang tata cara pelaksanaan haji (al-Hajj Asyhurun ma'lumat) yang ditemukan dalam surah Al-Baqarah ayat 197, ayat ini memberikan pedoman yang jelas mengenai waktu dan tata cara pelaksanaan ibadah haji, namun tetap memberikan ruang bagi interpretasi dan aplikasi yang sesuai dengan konteks zaman dan kondisi masyarakat.

Dengan memahami konsep qath'iy dan zhanniy serta merujuk pada ayat-ayat Al-Quran dan hadis-hadis Nabi, kita dapat menggali potensi rekonstruksi hukum-hukum dalam Islam untuk menjawab tuntutan zaman dan memenuhi kebutuhan umat Islam secara holistik. Oleh karena itu, makalah ini akan membahas lebih lanjut mengenai konsep qath'iy dan zhanniy dalam perspektif pemikiran Islam, serta kaitannya dengan kemungkinan rekonstruksi hukum-hukum, dengan fokus pada ayat-ayat terkait haji dan konsep hukum yang terdapat dalam Al-Quran dan Sunnah. Berdasarkan uraian di atas peneliti tertarik untuk mengetahui sejauh mana konsep Qathi dan Zhanny menggali potensi rekonstruksi hukum terhadap ayat-ayat al quran contoh ketentuan yang diatur dalam surah Al Baqarah ayat 197.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan yang dicirikan dengan penggunaan berbagai literatur, data ataupun teks. Penelitian ini tidak menggunakan data lapangan, ataupun wawancara namun hanya berhadapan dengan data-data siap pakai yang diperoleh melalui perpustakaan baik online maupun perpustakaan fisik.

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Pandangan Ulama tentang Qath'i dan Zanni dalam al-Qur'an

Dari segi etimologi/bahasa kata *qath'i* berasal dari bahasa Arab, yaitu *al-Qat'u*, yang merupakan bentuk Masdar dari kata kerja yang terdiri dari tiga huruf “ Qof – Tho’ – ‘Ain” yang berarti memotong, tajam, menjadikan sesuatu dengan yang lainnya jelas.¹ Dalam kamus bahasa Arab al Munjid tertulis ع-ط-ق dengan contoh قول قطع في القول berarti menyatakan dengan pasti.²

Dari pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa kata tersebut dalam bahasa arab ع-ط-ق dapat diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan arti: tajam, jelas, pasti, yaqin, tak syak lagi. Kemudian kata tersebut mendapat imbuhan “Ya nisbah” sehingga terbentuk kata “ qath'iy / قطعي yang menunjuk pada kata sifat sehingga bermakna sesuatu yang jelas atau sesuatu yang pasti. Sedangkan kata *zanni* berasal dari bahasa Arab yang akar katanya ظن-ظنا-ظن yang berarti ragu atau sangkaan.³ Kata *zanni* kadang disinonimkan dengan kata *nazar* yang berarti relatif atau nisbi.⁴ Sedang menurut Ibnu Zakarya kata *zanni* adalah bentuk yang terdiri dari tiga huruf ظ-ن-ي yang menunjuk kepada dua makna yang berbeda, yaitu yakin dan ragu⁵. *Zanni* juga berarti tidak kuat atau diragukan⁶. Dengan bentuk masdar tersebut lalu mendapat imbuhan al-nisbah sehingga terbentuk kata *zanniy* yang bermakna sesuatu yang bersifat dugaan, perkiraan atau sesuatu yang tidak pasti.

Melihat pengertian *zanni* di atas, maka dapat disimpulkan bahwa *zanni* adalah sesuatu yang bersifat dugaan, relatif, sangkaan dan tidak pasti.

Pembahasan *qath'i* dan *zanni* di kalangan ulama masing-masing terdiri dua bagian, *qath'i al-Wurud* atau *qath'i al-tsubut* (kepastian kebenaran sumber, *zanni al-Wurud* atau *zanni al-zubut* (ketidakpastian sumber). *qath'i al-dalalah* (kepastian kandungan makna), *zanni al-dalalah* (mengandung *ta'wil*).⁷

¹ Ibn Zakariyah Abi al-Husayn Ahmad Ibn Faris, *Mu'jam al-Maqayis al-Lughah*, jus V, (T. tp. Dar al- Fikr, t. th.), h. 101. Lihat pula Hasan Muarif Ambary, et al., *Ensiklopedi Islam*, jilid 2, (Cet. VII; Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Houve, 2001), h. 109.

² Lois Ma'luf, *al-Munjid al-Lughah wa al-A'lam*, (Cet. XXII; Beirut: Dar al-Masyriq, t.th.), h. 638.

³ Ahmad Warson al-Munawir, *Kamus al-Munawir*, (Yogyakarta: PT. al-Munawir, 1984), h. 787

⁴ M. Syuhudi Ismail, *Menurut Pembela Peningkar dan Pemalsuannya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), h. 93.

⁵ Ibn Zakarya Abi al-Husayn Ahmad Ibn Faris, *Mu'jam al-Maqayis al-Lughah*, Juz III, , h. 462.

⁶ Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukarram al-Anshari, *Lisan al-Arab*, (Mesir: Dar al-Misriyah, t. th.),h. 14

⁷ Abu al-Aynayn Badran al-Ayinayn, *Ushul al-Fiqh al-Islam* (tt.:tp., t.th.), h. 63. Lihat pula Abd. Aziz Dahlan, *Ensinklopedi Hukum Islam*, jilid 5 (Cet. V; Jakarta: Pt Ichtiar Baru Van Houve, 2001), h. 1454.

Ayat al-Qur'an dari segi kepastian kebenaran sumber atau qath'i al-tsubut, tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan umat Islam. Semua umat Islam yang dalam hal ini ulama, baik mufassir, usuliyyun maupun para fuqaha meyakini bahwa redaksi ayat al-Qur'an yang dibaca dewasa ini serupa dan sama dengan ayat-ayat yang diterima oleh Nabi Muhammad dari Allah swt. melalui perantaraan Malaikat Jibril a.s. Kepastian dan kebenaran sumber ayat-ayat al-Qur'an, dengan sendirinya merupakan ma'lum min al-din bi al-darurah sesuatu yang sudah sangat jelas, aksiomatik dalam ajaran Islam.⁸

Dengan demikian ayat-ayat al-Qur'an dari segi sumbernya dinyatakan sebagai qath'i al-wurud atau qath'i al-tsubut tidak lagi menjadi pembahasan. Dengan demikian dikatakan bahwa, al-Qur'an itu dari segi wurudnya adalah qath'i dan dari segi dalalahnya ada yang qath'i dan ada yang zanni.

Menurut Abdul Wahab Khallaf, bahwa Nas yang *qath'i ad-dalalah* ialah nas yang menunjukkan kepada makna yang bias difahami secara tertentu, tidak ada kemungkinan menerima takwil, tidak ada tempat bagi pemahaman arti selain itu, untuk menentukan *nash qath'i al-dalalah* ternyata memiliki ciri tertentu, yaitu: Pertama, nashnya jelas dan makna yang dikandungnya tegas dan hanya memiliki satu makna, tidak bisa mengandung *isyiraqul makna* dan juga hanya memiliki satu penafsiran, tidak terbuka untuk penafsiran lain. Kedua, mencakup ketentuan-ketentuan al-Qur'an mengenai rukun-rukun Islam seperti shalat, puasa, zakat, haji dan juga bagian-bagian tertentu dalam kewarisan dan hukum-hukum yang telah ditetapkan secara permanen.

Menurut Muhammad Hashim Kamali, *Zhanni al-Dalalah* secara etimologi (bahasa) bermakna tidak jelas dan tidak tegas (spekulatif). Menurut Muhammad Hashim Kamali ayat al-Qur'an yang bersifat *zhanni* (spekulatif) adalah kebalikan dari ayat yang bersifat qath'i (definitif), ia terbuka bagi pemaknaan, penafsiran dan ijtihad. Penafsiran yang terbaik adalah penafsiran yang dijumpai secara keseluruhan dalam al-Qur'an dan mencari penjelasan penjelasan yang diperlukan pada bagian yang lain dalam konteks yang sama atau bahkan berbeda.

Apa yang dilakukan dan ditetapkan oleh kedua ulama tersebut hal itu sangat dipengaruhi dan diwarnai oleh disiplin ilmu yang digelutinya, yakni sebagai ulama Ushul Fiqh, bukan ulama tafsir.

M. Quraish Shihab menulis pendapat Muhammad Arkoum dalam bukunya *Membumikan al-Qur'an* mengatakan : “Kitab suci al-Qur'an itu mengandung kemungkinan makna yang tak terbatas, ia menghadirkan berbagai pemikiran dan penjelasan pada tingkat dasariah, eksistensi yang absolut. Selalu terbuka, tak pernah tetap dan tertutup hanya satu penafsiran makna.⁹ Pendapat ini sejalan dengan apa yang dikemukakan Abdullah Darras: “Apabila anda membaca al-Qur'an, maknanya akan jelas di hadapan anda. Tetapi bila anda membaca sekali lagi, maka anda akan menemukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna terdahulu. Demikian seterusnya, sampai-sampai anda dapat menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti bermacam-macam. Semuanya benar atau mungkin benar (ayat-ayat Qur'an) bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil, jika anda mempersilahkan orang lain memandangnya, maka dia akan melihat lebih banyak dari apa yang anda lihat.¹⁰

Begitupula dengan pemikiran Masdar F. Mas'udi yang mengatakan bahwa dengan hanya berpijak pada teks formal, konsep *qath'i* dan *zanni* hanya akan menghasilkan kekakuan dan tidak bisa menghadapi persoalan-persoalan dunia modern.¹¹

Al-Syatibi mengemukakan bahwa: “Tidak atau jarang sekali ada sesuatu yang pasti dalam dalil-dalil syara' (jika berdiri sendiri), karena dalil-dalil syarat tersebut bersifat Ahad, maka jelas ia tidak dapat memberi kepastian. Bukankah Ahad sifatnya *zanni* ? Sedangkan bila dalil tersebut bersifat mutawatir lafaz-nya, maka untuk menarik makna yang pasti dibutuhkan premis-premis (mukaddimah) yang tentunya harus bersifat pasti (*qath'i*) pula.

Dalam hal ini, premis-premis tersebut harus bersifat mutawatir. Ini tidak mudah ditemukan, karena kenyataan membuktikan bahwa premis-premis tersebut kesemuanya atau sebagian besarnya bersifat Ahad dalam arti *zanni* (tidak pasti). Sesuatu yang bersandar kepada *zanni*, tentu tidak menghasilkan sesuatu kecuali yang *zanni* pula.¹²

Al-Syatibi mengantarkan kita untuk berkesimpulan bahwa tidak ada yang *qath'i* dalam al-Qur'an. Memang demikian jika ditinjau dari sudut ayat-ayat tersebut secara berdiri sendiri. Tetapi lebih jauh ia menjelaskan bagaimana proses yang dilalui oleh suatu hukum yang diangkat dari nas sehingga ia pada akhirnya di namai *qath'i*. Menurut al-Syatibi lebih jauh,

⁹¹⁰ Abdullah Darras, *Annaba' al-'Azim*, (Mesir: Dar al-'Urubah, 1966), h. 111.¹¹ Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), cet ke 3, h. 30-31.¹² M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 139

“kepastian makna” (*qath’i al-dalalah*) suatu nas muncul dari sekumpulan dalil *zanni* yang kesemuanya mengandung kemungkinan makna yang sama. Terhimpunnya makna yang sama dari dalil-dalil yang beraneka ragam itu memberi “kekuatan” tersendiri. Ini pada akhirnya berbeda dari keadaan masing-masing dalil tersebut ketika berdiri sendiri. Kekuatan dari himpunan tersebut menjadikannya tidak bersifat *zanni* lagi. Ia telah meningkat menjadi semacam *mutawatir ma’nawy*, dengan demikian dinamailah ia sebagai *qath’i al-dalalah*.¹³ Sebagai contoh kewajiban salat tidak dapat ditangkap hanya dari firman Allah swt dalam terjemahan QS al-Baqarah/2: 43: “Dan Dirikanlah shalat. . .” Salat sendiri sudah mengandung dua makna, yaitu doa dan salat menurut syara’ sebagai salah satu rukun Islam. Kewajiban diinduksi.¹⁴ Dalam contoh tersebut di atas ditemukan sekian banyak ayat yang menjelaskan antara lain hal-hal berikut: Pujian kepada orang-orang yang salat, celaan dan ancaman bagi yang meremehkan atau meninggalkannya, perintah kepada mukallaf untuk melaksanakannya dalam keadaan sehat, sakit, damai, perang, dalam keadaan berdiri, bila uzur duduk atau berbaring atau bahkan dengan isyarat sekalipun, pengalaman-pengalaman yang diketahui secara turun-temurun dari Nabi saw., sahabat beliau, dan generasi sesudahnya, yang tidak pernah meninggalkannya.¹⁵

Kumpulan nas yang memberikan makna-makna tersebut, yang kemudian disepakati oleh ulama, lalu melahirkan pendapat bahwa penggalan ayat *aqimu al-salat* adalah pasti atau *qath’i* mengandung wajibnya salat. Juga disepakati bahwa tidak ada kemungkinan arti lain

yang dapat ditarik darinya, kecuali kewajiban salat. Ulama-ulama ushul fiqh menunjuk kepada *ijma’* untuk menetapkan sesuatu yang bersifat *qath’i*. Sebab jika mereka menunjuk kepada nas (dalil naqli) secara berdiri sendiri, maka akan terbuka peluang bagi mereka yang tidak mengetahui *ijma’* itu untuk mengalihkan makna yang dimaksud dan telah disepakati itu ke makna yang lain. Untuk menghindari hal itu mereka langsung menunjuk *ijma’*.¹⁶

Berdasarkan uraian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa: *Qath’i al-dalalah* suatu ayat apabila telah didukung oleh beberapa dalil *zanni* yang beraneka ragam dan kesemuanya mengandung kemungkinan arti yang sama. Penunjukan sejumlah dalil *zanni* tadi kemudian disepakati oleh ulama. Artinya ke-*qath’i*-an suatu ayat tergantung pada kesepakatan ulama.

¹³ Abu Ishaq al-Syatiibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari’ah*, jilid I, (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, t. th.), h. 36-37. Lihat pula Abd. Azis Dahlan, *Eensiklopedi Hukum Islam*, (Cet. I; Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1996), h. 1455.

¹⁴ Abd. Azis Dahlan, *Eensiklopedi Hukum Islam*, h. 1455.

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an*, h., 140-141.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an*, h., 140-141.

Tidak ada ayat yang *qath'i* apabila ia berdiri sendiri. Perlu ditambahkan bahwa suatu ayat mutawatir dapat menjadi *qath'i* dan *zanni* pada saat yang sama. Firman Allah yang berbunyi: *Wa imsahu bi ru'usikum* adalah *qath'i al-dalalah* menyangkut wajibnya membasuh kepala dalam ber-wudhu. Tetapi ia *zanni al-dalalah* dalam hal batas atau kadar kepala yang harus dibasuh. Ke-*qath'i*-an dan ke-*zanni*-an tersebut disebabkan karena seluruh ulama ber-ijma' (sepakat) menyatakan kewajiban membasuh kepala dalam ber-wudhu berdasarkan berbagai argumentasi. Namun mereka berbeda pendapat tentang arti dan kedudukan *ba* pada lafaz *bi ru'usikum*. Jadi berdasarkan uraian tersebut dapat dipahami bahwa baik nas yang bersumber dari al-Qur'an jika ditinjau dari segi *dalalah*-nya maka dapat atau periwayatannya terdapat perbedaan yang terletak pada nas al-Qur'an yang hanya bersifat *qath'i al-wurud* dikarenakan proses periwayatannya yang mutawatir.

B. Penerapan Teori Qath'i dan Zanni

Konsep *qath'i* dan *zanni* merupakan hasil pemikiran ulama-ulama dalam rangka menetapkan kaidah hukum Islam atau hukum syara'. Proses pemikiran yang mereka lakukan untuk sampai pada penetapan adanya *qath'i* dan *zanni* adalah berujung adanya kesepakatan terhadap nas (al-Qur'an) bahwa nas tersebut adalah *qath'i* atau *zanni*, baik dari segi *wurud*-nya maupun *dalalah*-nya. Jika hasil pemikiran tersebut dilihat dari tinjauan pemikiran Islam, maka sama artinya bahwa konsep *qath'i* dan *zanni* sebagai hasil pemikiran Islam. Sementara pemikiran Islam, sebagaimana tampak dalam dinamika masyarakat, berkembang sesuai dengan kemajuan masyarakat. Dengan kata lain, karakteristik pemikiran Islam ialah selalu berusaha menerjemahkan ajaran Islam sesuai dengan tuntutan kemajuan. Oleh karena itu dapat ditegaskan, bahwa konsep *qath'i* dan *zanni* yang sudah baku pada sejumlah kitab masa lalu, akan mengalami peninjauan ulang. Sangat boleh jadi, dalil-dalil yang sudah disepakati ulama terdahulu sebagai *qath'i* kembali menjadi *zanni* pada masa kini disebabkan adanya tuntutan zaman perlunya suatu reinterpretasi.

Menurut Munawir Sjadzali mantan menteri Agama RI masa Orde Baru dalam melontarkan ide-ide pembaharuannya bahwa pembagian warisan umat Islam Indonesia memberikan bagian yang sama terhadap anak laki-laki dan perempuan (1:1).¹⁷

¹⁷ M. Atho Muzhar, *Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali di Dunia Islam* dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, (Cet. I; Jakarta: IPHI, t.th.), h. 311.

Alasan Munawir Sjadzali memberikan bagian yang sama kepada ahli waris laki-laki dan perempuan adalah “dahulu pada masa sebelum Islam wanita sama sekali tidak mendapat bagian warisan”. Setelah Islam datang, wanita diberi bagian warisan meskipun hanya setengah dari bagian laki-laki. Ini berarti secara sadar Islam hendak meningkatkan hak dan derajat wanita. Kenapa tidak sekaligus saja wanita diberi bagian yang sama dengan laki-laki memang tidak jelas, tetapi ajaran Islam itu memang sering diberlakukan secara bertahap (ingat penetapan *hamr*). Karena itu dapat dipahami bahwa jiwa dari ayat waris tersebut ialah bahwa pada dasarnya usaha meningkatkan hak dan derajat wanita itu harus terus dilakukan dan tidak boleh berhenti. Kemudian kehidupan modern sekarang ini telah memberikan kewajiban yang lebih besar kepada wanita dibanding pada masa lalu sehingga wanita kini juga dapat memberikan peran yang sama dengan laki-laki dalam masyarakat, maka logis saja hak-haknya dalam warisan juga ditingkatkan agar sama dengan laki-laki.¹⁸

Ide Munawir Sjadzali pembagian yang sama anak laki-laki dan perempuan bukan pertama kali dikemukakan di dunia Islam. Di Turki sejak tahun 1926 telah memberlakukan aturan seperti ini dan Somalia memberlakukannya sejak tahun 1974. Negeri-negeri Islam tidak pernah mempersoalkan hal itu.¹⁹

Kalau dilihat kasus-kasus ijtihad yang dilakukan Umar bin Khattab r.a. dan didekati melalui teori *qath'i* dan *zanni* akan terlihat bahwa nas yang ditinggalkan oleh Umar adalah nas yang *qath'i al-dalalah*. Yang kemudian ditafsirkan oleh Umar berdasarkan kemaslahatan sesuai dengan jiwa syari'at, bukan menurut aksara dari nas syari'at saja. Oleh karena itu, ketika terjadi bencana kelaparan dalam pemerintahannya yang menyebabkan banyak pencuri ia tidak memotong tangan pencuri yang tertangkap dengan hukum had, karena ia berpendapat bahwa kemaslahatan yang diharapkan akibat pemberian hukum tidak bakal terealisasikan akibat bencana kelaparan.²⁰

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam seringkali ditemukan bertentangan dengan apa yang tertuang dalam kitab-kitab fikih sebagai literatur hukum baku yang ada. Ada beberapa masalah yang telah dituangkan dalam hukum keluarga misalnya, di dunia Islam semuanya tidak tercantum atau bahkan bertentangan dengan kitab-kitab fikih, yaitu : Masalah pembatasan umur minimal kawin dan perbedaan umur pasangan antara laki-laki dan

¹⁸ M. Atho Muzhar, *Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali di Dunia Islam*” dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, h. 312-313.

¹⁹ M. Atho Muzhar, *Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali di Dunia Islam*

²⁰

perempuan yang akan melangsungkan pernikahan. Semua negeri Islam sekarang ini telah memberlakukan batas minimal umur kawin. Di Indonesia menurut UU No. 16/2019 batas minimal itu adalah 19 tahun untuk laki laki dan perempuan, di Algeria 21 dan 18 tahun, di Banglades 21 dan 18 tahu, di Mesir 18 dan 16 tahun, di Libanon 18 dan 17 tahun, di Irak samasama 18 tahun, di Yordania 16 dan 15 tahun, di Libiya 18 dan 16 tahun, di Malaysia 18 dan 16 tahun. Semua batas Umur ini tentu saja tidak sesuai dengan kitab-kitab fikih, apalagi bagi wanita yang menurut contoh Aisyah umur 9 tahun pun boleh dikawinkan.²¹ mempersempit terjadinya poligami, Indonesia melakukan hal itu sejak tahun 1974, Pakistan sejak tahun 1961 dan Syria sejak tahun 1953. Bahkan di Turki sejak 1926 poligami resmi di larang. Di Tunisia seperti di Turki, Poligami juga dilarang dengan UU tahun 1956, bahkan bagi yang melanggar dikenakan hukuman kurungan selama setahun dan denda sebesar 240 ribu Frank. Semua ini adalah upaya reinterpetasi dan reaktualisasi hukum Islam yang mapan dalam kitab-kitab fikih selama ini tentang poligami yang begitu mudah memberikan izin poligami dan karenanya terkadang disalah gunakan sehingga menjadi sumber kesengsaraan Sebagian wanita.²²

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa dalam penerapan konsep *qath'i* dan *zanni* dalam masyarakat muslim sangat kondisional bedasarkan dengan kemaslahatan umat yang ingin dicapai. Konsep *qath'i* dan *zanni* merupakan hasil interpretasi para ulama tentang nas (al-Qur'an atau hasil pemikiran para ulama. Sebagai hasil pemikiran, maka sifat dan karakter pemikiran Islam ialah selalu berusaha menerjemahkan ajaran Islam sesuai dengan tuntutan kemajuan. Oleh karena itu dapat ditegaskan, bahwa nas-nas al-Qur'an yang selama ini dianggap *qath'i* boleh jadi mengalami peninjauan ulang (reinterpetasi) untuk memenuhi tuntutan masyarakat muslim yang selalu berubah dan berkembang sesuai zamannya, terutama jika dikaitkan dengan kemaslahatan umat.

C. Dekonstruksi Hukum Islam: Paradigma Progresif

Fleksibilitas perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia sangat relevan dengan memperkenalkan etos *progresivisme* dalam dinamika dan kristalisasi hukum Islam. Implikasi dari corak pemikiran progresif ini adalah pembebasan manusia dari hal-hal yang bersifat

²¹ M. Atho Muzhar, *Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali di Dunia Islam*” dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, h. 318

²² M. Atho Muzhar, *Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali di Dunia Islam*” dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, h. 318-319

mitologis, pasif maupun agresif konservatif. Atas dasar etos progresif ini, diakui kapasitas manusia yang memiliki segenap kebebasan (*free will, free act*). Dalam gagasan pembaruan pemikiran Hukum Islam di Indonesia, secara substantif, ada perbedaan pokok antara ajaran Islam yang bersifat *qath'i* (yang absolut) dan *zhanni* (yang relatif). Distingsi antara *qath'i* dengan *zhanni* begitu ditekankan, karena dalam hal inilah ruang untuk berijtihad itu terbuka.²³

Klasifikasi ayat-ayat yang terakhir ini, yang menimbulkan berbagai mazhab dan aliran dalam Islam.²⁴ Perbedaan ini, menuntut sikap toleran dalam menerima pluralitas aliran pemikiran keagamaan. Porsi ini merupakan *kavling* penafsiran sekaligus ruang ijtihad, dengan pemfungsian rasio secara optimal. Langkah dan strategi dekonstruktif dapat dilakukan dengan dua hal. *Pertama*, pola pemikiran Islam yang telah melahirkan formulasi tradisi keilmuan Islam harus ditelaah ulang (*re-reading*) secara benar sebagai upaya membongkar (*dekonstruksi*) sistem pemikiran (*episteme*) yang dominan dalam suatu tahap sejarah tertentu. Ini disebut dengan prosedur *regresif*. *Kedua*, karena teks yang diderivasi oleh tradisi tersebut kini masih aktif sebagai sistem pengetahuan, maka diupayakan adanya transformasi muatan- muatan dan fungsi awalnya kepada sesuatu yang baru. Ini disebut prosedur *progresif*. Sebagai kristalisasi reflektif dari penalaran *mujtahid* atas teks, hukum Islam selalu sarat dengan muatan ruang dan waktu yang melingkupinya.²⁵

Hukum Islam tidak lahir dari yang hampa (*eksnihilo*), di ruang hampa (*innihilo*), melainkan terlahir di tengah dinamika pergulatan kehidupan masyarakat sebagai jawaban solusi atas problematika aktual yang muncul. Problematika masyarakat selalu berkembang dan berubah seiring dengan perkembangan dan perubahan masyarakat itu sendiri. Dengan demikian hukum Islam otomatis akan selalu berkembang dan berubah selaras dengan perkembangan dan perubahan waktu dan ruang yang melingkupinya.²⁶ Inilah relevansinya hukum Islam dikatakan dinamis, elastis, dan fleksibel karena selalu cocok untuk semua masyarakat walaupun selalu berubah dan berbeda. Perubahan masyarakat dalam berbagai aspeknya baik ekonomi, politik, sosial, budaya dan lain-lain dihadapi oleh hukum Islam dengan semestinya, disongsong dan diarahkan secara sadar bukan dihadapi secara acuh tak acuh, dibiarkan begitu saja. Ini adalah pengejawantahan dari fungsi hukum Islam sebagai

²³ Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta, Rajawali Pers, hal.151

²⁴ Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta, Rajawali Pers, hal.151

²⁵ Sya'ban Muhammad Isma'il, 1985, *al- Tasyri' al- Islami*, Kairo, Maktabat al-Nahdlah al-Mishriyah, hal.16.

²⁶ Fazlur Rahman, 1987, *Neo Modernisme Islam*, ter. Mizan, Bandung, Mizan, hal.51.

pengendali masyarakat (*sosial control*), perencana sosial (*sosial engineering*) dan kesejahteraan sosial (*sosial welfare*). Dalam hal ini hukum Islam telah memberikan prinsip-prinsip penting mengenai pengembangan yang rasional dalam upaya adaptasi dengan lingkungan barunya.²⁷

Melalui pola seperti ini, hukum Islam mampu menghindari terjadinya krisis hukum yang dilematis di tengah publiknya sendiri. Dengan demikian, peranan hukum Islam akan selalu efektif di tengah masyarakatnya, di manapun dan bagaimanapun modelnya. Setiap produk pemikiran hukum Islam pada dasarnya adalah hasil interaksi antara si pemikir hukum dengan lingkungan sosio-kultural atau sosio-politik yang mengitarinya. Oleh karena itu produk pemikirannya itu sebenarnya bergantung pada lingkungan tersebut. Pendekatan ini memperkuat alasan dengan menunjuk kepada kenyataan sejarah, bahwa produk-produk pemikiran yang sering dianggap sebagai hukum Islam itu sebenarnya tidak lebih dari hasil interaksi tersebut. Pendekatan ini menjadi penting sedikitnya karena dua hal, yaitu: *Pertama*, untuk meletakkan produk pemikiran hukum Islam itu pada tempat yang seharusnya. *Kedua*, untuk memberikan tambahan keberanian kepada para pemikir hukum Islam sekarang dan masa-masa akan datang agar tidak ragu-ragu melakukan pembaharuan dan atau perubahan produk pemikiran hukum karena sejarah telah membuktikan, bahwa umat Islam di berbagai penjuru dunia telah melakukannya tanpa merasa keluar dari hukum Islam.²⁸

Untuk membuktikan pernyataan di atas dapat kita cermati dari produk-produk hukum Islam dari masa ke masa. Di kalangan sahabat Nabi Muhammad SAW, Umar bin Khattab termasuk salah satu pemikir hukum Islam yang dalam menetapkan hukum sangat memperhatikan kondisi sosial masyarakatnya. Contoh nyata dalam hal ini misalnya tentang hukum potong tangan bagi pencuri. Hukuman yang diberika kepada pencuri sesuai dengan al-Qur'an adalah potong tangannya.²⁹ Akan tetapi Umar bin Khattab pernah membatalkan hukuman potong tangan tersebut pada suatu tahun terjadinya kelaparan.³⁰ Argumentasi lain mengatakan bahwa hukuman potong tangan tersebut dibatalkan karena pencurian dilakukan oleh orang yang terdesak mencari makan.³¹

²⁷ John Donohue dan John L. Esposito, 1984, *Pembaharuan Pemikiran dalam Islam*, ter. Rajawali, Jakarta, Rajawali Press, hal.72

²⁸ M.Atho' Mudzhar, 1998, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberalisasi*, Yogyakarta, Titian Ilahi Press, hal.105

²⁹ QS. Al-Maidah (5) : 38

³⁰ Shubbi Mahmassani, 1981, *Filsafat Hukum dalam Islam* Jilid 2, ter. Ahmad Sudjono, Bandung: al- Maarif, hal. 1661993, *Perubahan Pemikiran*

³¹ Amir Syarifuddin, 1993, *Perubahan Pemikiran Islam*, Bandung: Angkasa Raya, hal.98

Dengan demikian dapat dipahami bahwa dalam menetapkan sebuah hukum, Umar bin Khattab selalu memperhatikan latar belakang yang menyertai kasus tersebut. Hal ini tentunya dimaksudkan untuk melindungi jiwa manusia terkait dengan kebutuhan darurat fiqh telah dipengaruhi oleh faktor lingkungan sosial budaya dalam menghasilkan karya fiqh mereka. Bukti yang paling banyak dikenal masyarakat adalah riwayat tentang Imam al-Syafi'i yang mempunyai *qawl Qadim* (pendapat lama) dan *qawl jadid* (pendapat baru).³²

Pendapat lama diberikan al-Syafi'i ketika beliau berada di Baghdad dan pendapat baru dikemukakan ketika beliau telah pindah ke Mesir. Selain adanya *qawl jadid* dan *qawl qadim* dari al-Syafi'i, terjadinya perbedaan corak fiqh di kalangan madzhab empat juga tidak terlepas dari perbedaan latar belakang kehidupan tokoh masing-masing. Perbedaan-perbedaan produk hukum yang terjadi di kalangan mereka, di samping memang ada karena perbedaan *ushul* dan *thuruq istinbatnya*, juga karena adanya perbedaan tuntutan kemaslahatan komunitas akibat perbedaan daerah, waktu, dan budaya. Namun kesemuanya itu akan bertemu pada mata air, yakni pada kaidah-kaidah umum, prinsip-prinsip yang kulli dan universal yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.³³

Dengan adanya penjelasan-penjelasan di atas menjadi lebih jelas bahwa agar produk hukum itu dapat dapat mengikuti perkembangan jaman, teraplikasi secara empiris di kalangan masyarakatnya serta dapat menjadi solusi atas persoalan yang muncul di masyarakat maka dalam proses perumusannya, *mujtahid* tidak hanya dituntut untuk menguasai *ushul al ahkam* dan *thuruq al istinbath*, tetapi lebih dari itu juga dituntut untuk mampu mencermati secara jeli tradisi dan aspek-aspek realitas sosial dan budaya yang sedang berkembang di masyarakat.³⁴ Sebab berijtihad yang hanya mengandalkan dan atau memperhatikan *dalil aql* dan *naql*, tanpa memperhatikan perbedaan tradisi, waktu, tempat dan situasi kondisi manusia, maka sungguh ia telah berbuat sesat dan menyesatkan.³⁵

D. Kedudukan Dalil Waktu Pelaksanaan Haji Antara Qath'î dan Zhanni

Berangkat dari teori ini, jika dilihat dari sudut pandang kehendak bahasa, maka ayat-ayat yang menunjukkan waktu pelaksanaan haji itu bisa dikatakan sebagai ayat yang bersifat *zhannî*.

³² Amir Syarifuddin, *Islam*, Bandung: Angkasa Raya, hal.107

³³ Sjechul Hadi Permono, 2002, *Dinamisasi Hukum Islam dalam Menjawab Tantangan Era Globalisasi*, Demak, Demak Press, hal. 21

³⁴ Musthafa Abd al-Rahim Abu Ujailah, *al-urf wa Atsaruhfi al Tasyrial-Islami*, 1986, Tripoli: Dar al- Kutub al- Wathaniyah, hal.236

³⁵ Abd al-Mun'im al-Naml, 1984, *Al Ijtihad*, tt: Dar al-Syuruq, hal.75

Sebab ayat-ayat yang ada, ketika masih berdiri sendiri, tidak menunjukkan suatu kepastian makna kalau haji itu harus dilaksanakan pada saat-saat tertentu, seperti *wukuf* di Arafah harus tanggal 9 Dzulhijjah. Bahkan sebaliknya, ayat-ayat tersebut memungkinkan adanya penafsiran ganda. Sebagai misal kata "*ashurun ma'lûmât*" yang ditafsiri oleh ulama sebagai bulan Syawwal, Dzulqaidah dan Dzulhijjah menunjukkan kalau prosesi haji itu bisa dilakukan kapan saja, yang penting berada di antara ketiga bulan itu. Begitu juga halnya dengan kata "*ayyâm ma'dudât*" (Q.S. [2]: 203) dan "*ayyâm ma'lûmât*" (Q.S. [22]: 28) yang mempunyai arti beberapa hari terbilang dan yang telah maklum. Kata "*ayyâm ma'dudât*" dapat dipahami sebagai jumlah hari pelaksanaan ibadah haji yang dilakukan oleh Nabi Saw, yaitu dari tanggal 9-13 Dzulhijjah. Namun ayat ini tidak menunjukkan secara spesifik kalau ibadah haji itu harus dilakukan pada tanggal itu saja. Selain itu, ayat ini pun masih mengandung lain dimana bisa jadi yang dimaksud dengan *beberapa hari terbilang* itu bisa terdapat pada permulaan, pertengahan atau pada akhir hari dari bulan- bulan tersebut. Sebab kita bisa menafsirkan beberapa hari terbilang itu hanya sebagai batasan banyaknya hari yang dibutuhkan untuk melaksanakan haji, yaitu lima hari. Adapun lima hari ini tidak dapat ditentukan pada tanggal 9-13 Dzulhijjah saja. Bisa juga hal ini dilakukan pada bulan Syawwal, Dzulqaidah dan Dzulhijjah. Begitu juga halnya dengan maksud dari kata "*ayyâm ma'lûmât*". Kata ini bisa mempunyai pengertian hari-hari tertentu pada tanggal 9-13 Dzulhijjah, dan juga pada hari-hari tertentunya yang masuk dalam kategori tiga bulan. Karena yang dipentingkan di sini adalah "*menyebut nama Allah*", pada hari-hari tertentu yang masuk dalam kategori tiga bulan itu. Selain itu, jika hari-hari itu ditentukan hanya pada tanggal 9-13 Dzulhijjah saja, maka kita meniadakan adanya kegiatan "*menyebut nama Allah*" pada selain tanggal 9-13 Dzulhijjah. Dengan demikian, dapat dikatakan kalau ayat-ayat di atas—ketika masih berdiri sendiri—itu masih bersifat *zhannî*. Namun ketika melihat banyaknya dalil yang mendukung pemahaman bahwa haji itu harus dilaksanakan pada waktu-waktu tertentu, yaitu pada tanggal 9-13 Dzulhijjah, maka dapat dikatakan kalau pemahaman ini bersifat *qath'î*. Sebab kalimat "*ashurun ma'lûmât*" dapat dibatasi oleh kata "*ayyâm ma'dudât*" dan "*ayyâm ma'lûmât*" yang mempunyai arti *beberapa hari terbilang* dan *yang telah maklum*. Sebab, ulama sepakat kalau yang dimaksud *ayyâm ma'dudât* di sini adalah *hari tasyriq* dan maksud dari *ayyâm ma'lûmât* adalah hari-hari kurban (Al-Qurtubi, 1327: juz:III, 1).

Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa kumpulan ayat ini dapat memberikan kesimpulan hukum yang pasti jika ibadah haji itu harus dilaksanakan pada waktu-waktu tertentu dan kesimpulan hukum ini bersifat *qath'i*. Sebab ada suatu ketentuan yang menyatakan

bahwa nash yang *dilâlah*-nya *zhannî* dapat diangkat menjadi *qath'î* Ketika nash-nash tersebut dikumpulkan menjadi satu sehingga pengertiannya saling mendukung dan melengkapi. Dengan demikian *dilalah* hukum tersebut menjadi semacam *mutawatir ma'nawi*.³⁶

Namun permasalahannya adalah belum ada standar baku yang bisa dijadikan patokan untuk menentukan seberapa banyak dalil pendukung untuk suatu teks yang dapat menjadikan suatu ketentuan hukum itu *dilâlah*-nya adalah *qath'î*, atau seberapa banyak jumlah dalil yang *dilalah*-nya *zhannî* itu dapat diangkat menjadi *mutawatir ma'nawi* sehingga *dilâlah*-nya menjadi *qath'î*. Jika dalam penentuannya itu disandarkan pada ketentuan jumlah yang dijadikan patokan untuk menentukan suatu hadis itu adalah *mutawatir*, maka dalam hal ini pun para ulama berbeda pendapat. Perbedaan dalam penentuan *mutawatir* di atas membuat kita tidak dapat menentukan secara pasti apakah jumlah dalil-dalil di atas masuk dalam kategori *mutawatir ma'nawi* yang *dilâlah*-nya dapat berfa'idah *qath'î* ataukah tidak. Jika tidak, berarti dalil-dalil tersebut di atas *dilâlah*-nya bersifat *zhannî* dan dalil yang *zhannî* itu merupakan lapangan ijtihad. Namun jika dalil-dalil di atas memberikan keyakinan kepada kita bahwa dalil-dalil tersebut masuk dalam kategori *mutawatir ma'nawi*, maka hal ini dapat dijadikan landasan untuk menyatakan bahwa penentuan waktu pelaksanaan ibadah haji itu *dilâlah* hukumnya bersifat *qath'î*, sehingga dengan demikian waktu pelaksanaan haji itu tidak dapat ditambah lagi sebagaimana yang ada sekarang ini.

KESIMPULAN

Menurut pandangan beberapa ulama bahwa Al-Qur'an dan Hadis yang selama ini dianggap *qath'i* boleh jadi mengalami peninjauan ulang (reinterpretasi) untuk memenuhi tuntutan masyarakat muslim yang selalu berubah dan berkembang sesuai zamannya, terutama jika dikaitkan dengan kemaslahatan umat. Namun permasalahannya adalah belum ada standar baku yang bisa dijadikan patokan untuk menentukan seberapa banyak dalil pendukung untuk suatu teks yang dapat menjadikan suatu ketentuan hukum itu *dilâlah*-nya adalah *qath'î*, atau seberapa banyak jumlah dalil yang *dilalah*-nya *zhannî* itu dapat diangkat menjadi *mutawatir ma'nawi* sehingga *dilâlah*-nya menjadi *qath'î*. Jika dalam penentuannya itu disandarkan pada ketentuan jumlah yang dijadikan patokan untuk menentukan suatu hadis itu adalah *mutawatir*, maka dalam hal ini pun para ulama berbeda pendapat.

³⁶ al-Syâtibi, Abu Ishâq Ibrâhîm al-Lakhmi al-Gharnati al-Syâtibi, *al-Muwâfaqat fî Ushûl al-Ahkâm*, ed: Sayyid Muḥammad al-Hadhar Ḥusain,(Beirut: Dâr al-Fikr, t.th) h.36

Perbedaan dalam penentuan *mutawatir* membuat kita tidak dapat menentukan secara pasti apakah jumlah dalil-dalil di atas masuk dalam kategori *mutawatir ma'nawi* yang *dilâlah*-nya dapat berfa'idah *qath'î* ataukah tidak. Jika tidak, berarti dalil-dalil tersebut di atas *dilâlah*-nya bersifat *zhannî* dan dalil yang *zhannî* itu merupakan lapangan ijtihad. Namun jika dalil-dalil tersebut memberikan keyakinan kepada kita bahwa dalil-dalil tersebut masuk dalam kategori *mutawatir ma'nawi*, maka hal ini dapat dijadikan landasan untuk menyatakan bahwa penentuan waktu pelaksanaan ibadah haji itu *dilâlah* hukumnya bersifat *qath'î*, sehingga dengan demikian waktu pelaksanaan haji itu tidak dapat ditambah lagi sebagaimana yang ada sekarang ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Al Qaththan Manna, *Pengantar Studi Hadis*, terj. Mifdhol Abdurrahman, Jakarta: Pustaka al Kautsar, 2004
- Ambary ,Hasan Muarif, et al., *Ensiklopedi Islam*, jilid 2, Cet. VII; Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Houve, 2001
- Al Munawir Ahmad Warson, *Kamus al-Munawir*, Yogyakarta: PT. al-Munawir, 1984
- Al anshari Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukarram, *Lisan al-Arab*, Mesir: Dar al-Misriyah t. th.
- Al-ayinayn Abu al-Aynayn Badran, *Ushul al-Fiqh al-Islam* tt.:tp., t.th.
- Abu Bakar Ali Yasa, *Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya dalam Hukum Islam di Indonesia*, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 1991
- Dahlan Abd. Aziz, *Ensinklopedi Hukum Islam*, jilid 5 Cet. V; Jakarta: Pt Ichtiar Baru Van Houve, 2001
- Haroen Nasrun, *Ushul Fiqh*, Cet. I; Jakarta: Logos, 1996
- Ibn Zakariyah Abi al-Husayn Ahmad Ibn Faris, *Mu'jam al-Maqayis al-Lughah*, jus V, T. tp. Dar al- Fikr, t. th.
- Ismail M. Syuhudi , *Menurut Pembela Peningkar dan Pemalsuannya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995
- Kallaf Abdul Wahhab. *Ilmu Usul al-Fiqh*.Kuwait: Dar al-Kuwaitiyah, 1968
- Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*,
- Kamma Hamzah, "Qath'i Dan Zanni Dalam Perspektif Pemikiran Islam", *Al-Ahkam* Vol. VI, no.1 ,2016

Ma'luf Lois, *al-Munjid al-Lugah wa al-A'lam*, Cet. XXII; Beirut: Dar al-Masyriq, t.th. Shihab

M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an*,

Zaidan Abdul Karim, *al-Wajiz fi-Ushul al-fiqh*, Bagdad: Dar al-Arabiyah, 1977