

# KONSEPTUALISASI QAT'Ī DAN ZANNĪ DALAM DISKURSUS USUL FIKIH

*Syfaat*

## Abstract

*Qat'ī and zannī consist of two elements; al-thubūt (the truth of the source) and al-dalālah (meaning). There are no differences in arguments about the truth of the Al-Qur'an source. The problems are in the contents since it depends on the intellectual capacity of mufassir.*

**Kata kunci:** *qat'ī, zannī, usul fikih.*

## A. Pendahuluan

Dewasa ini, pemikiran rasional agamis dengan fokus perhatian pada filsafat, sains dan teknologi semakin berkembang di dunia Islam. Dalam pemikiran agamis, manusia mempunyai kebebasan dan akal memiliki kedudukan yang tinggi dalam memahami al-Quran dan Hadis. Kebebasan akal hanya terikat oleh ajaran yang absolut, yang dikenal dengan istilah *qat'ī al-wurūd* dan *qat'ī al-dalālah*. Kandungan makna al-Quran atau Hadis dapat dipahami sejalan dengan ajaran absolut, sehingga muncul berbagai interpretasi baru terhadap kedua sumber tersebut.

Menurut penyelidikan para ahli usul fikih, jumlah ayat al-Quran yang mengandung ajaran dasar yang absolut tidak lebih dari 500 ayat atau kira-kira 7,5% dari seluruh ayat al-Quran. Di antara 500 ayat itu hanya. 228 ayat atau kira-kira 3,5% yang berhubungan

dengan kemasyarakatan, dan itupun hanya sedikit yang *qat'ī*. Mayoritas ayat-ayat al-Quran bersifat *ẓanni* dan masih perlu penafsiran. Sehingga para pembaharu dalam Islam berpendapat bahwa ruang lingkup perubahan sosial dalam hidup kemasyarakatan umat Islam besar sekali. Dengan demikian, pada prinsipnya agama tidak menghambat dinamika sosial dan kemajuan, yang menghambat adalah sikap mental umat yang masih bersifat tradisional.<sup>1</sup>

Diskursus *qat'ī* dan *ẓanni* yang merupakan terminologi populis dalam wacana yurisprudensi Islam (*uṣūl al-fiqh*),<sup>2</sup> senantiasa dipergunakan dalam memahami al-Quran dan Hadis. Kategorisasi ayat al-Quran atau teks Hadis kepada *qat'ī* dan *ẓanni* sebenarnya tidak terdapat di dalam al-Quran, Hadis, pendapat sahabat, tabi'in maupun para imam mazhab besar. Kategorisasi ini merupakan kreasi para ulama belakangan yang dipandang sebagai produk ijtihad. Namun belum diketahui secara jelas siapa yang pertama kali mengintroduksi kategorisasi ini dalam diskursus ilmu usul fikih.

Sebagai produk ijtihad, konsep *qat'ī* dan *ẓanni* tidak mesti dipandang secara dogmatis. Karena produk ijtihad bersifat relatif, bukan absolut. Sehingga pengertian dan penerapan konsep *qat'ī* dan *ẓanni* harus dipahami dalam arti yang dinamis.

Kajian mengenai *qat'ī* dan *ẓanni* sangat menarik untuk dibicarakan, karena menyangkut keyakinan terhadap absolutitas atau relativitas suatu nas, terutama ketika konsep ini dikaitkan dengan ijtihad. Jika suatu nas dikategorikan sebagai *qat'ī*, maka eksistensinya bersifat absolut dan tertutup terhadap interpretasi baru, sehingga

---

<sup>1</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung Mizan, 1995), hal. 173.

<sup>2</sup> Masalah *qat'ī* dan *ẓanni* bukan menjadi pokok bahasan ulama tafsir. Hal ini dapat dibuktikan dengan melihat literatur-literatur disiplin 'ulūm al-Qur'ān, seperti *al-Burhān* karya al-Zarkashī atau *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* karya al-Suyūṭī. Menurut M. Quraish Shihab, penyebabnya antara lain, karena ulama tafsir menekankan bahwa al-Quran mengandung beberapa interpretasi atau beberapa alternatif makna, sehingga dari segi penggantian makna, mereka berpendapat bahwa seseorang tidak bisa disebut sebagai *mufasssīr*, kecuali ia mampu memberi interpretasi yang beragam terhadap ayat al-Qur'an. Selain itu kajian *qat'ī* dan *ẓanni* sangat terkait dengan lapangan ijtihad yang bermuansa *istinbāṭ* hukum. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1993), hal. 137.

tidak ada ruang untuk ijihad. Sebaliknya, jika suatu nas berstatus *zannī*, maka kedudukan makna yang dikandungnya bersifat relatif, sehingga menjadi lapangan ijihad.<sup>3</sup> Para ahli hukum Islam telah sepakat dengan kerangka pikir ini dan berpendapat bahwa ijihad tidak boleh dilakukan tertadap nas yang *qat'ī*. Padahal, konsep *qat'ī* dan *zannī* sendiri sebenarnya merupakan hasil ijihad ulama yang bersifat relatif.

## B. Terminologi *Qat'ī* dan *Zannī*

Kata *qat'ī* adalah bentuk masdar dari kata *qata'a* yang berarti pasti,<sup>4</sup> sedangkan kata *zannī* dari masdar *zanna* yang berarti dugaan.<sup>5</sup> Dalam wacana usul fikih, term *qat'ī* dan *zannī* digunakan untuk menyatakan tingkat kekuatan suatu dalil. Kata *qat'ī* sinonim dengan kata-kata *darūrī*, *yaqīnī*, absolut atau mutlak, sedangkan padanan kata *zannī* adalah relatif atau nisbi.

Untuk mendapatkan pemahaman yang integral dan komprehensif tentang terminologi *qat'ī* dan *zannī* dalam kajian usul fikih, maka perlu dikemukakan terlebih dahulu bahwa masing-masing (*qat'ī* dan *zannī*) dari sebuah dalil dapat ditelaah dari dua aspek, yakni *al-thubūt* atau *al-wurūd* (aspek otensitas dan validitasnya) dan *dalālah* (makna). Kedua ini merupakan predikat yang dikenakan bagi dalil-dalil yang valid dan otentik. Ia benar-benar bersandar pada sumber yang memiliki otoritas, tidak tereduksi dan tereliminasi oleh apapun sepanjang babakan sejarah. Jika misalnya, al-Quran dinyatakan sebagai *qat'ī al-wurūd*, maka berarti penerimaan terhadapnya sebagai dalil hukum memiliki dasar kepastian historis dan logis, bahwa teks-

---

<sup>3</sup> Dalam persoalan ini 'Abd al-Wahhāb Khallāf berpendapat bahwa sesuatu yang sudah dijelaskan oleh nas yang *qat'ī al-wurūd wa al-dalālah* harus dilaksanakan sesuai dengan nas, tidak bisa diberi interpretasi lain. Sedangkan sesuatu yang dijelaskan oleh nas yang *zannī al-wurūd wa al-dalālah* atau salah satunya *zannī* itu merupakan lapangan ijihad. Demikian juga sesuatu yang tidak disinggung oleh nas sama sekali. Lihat 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (al-Kuwayt: Dār al-Qalam, 1978), hal. 16-7.

<sup>4</sup> Lihat Ibrāhīm Muṣṭafā, et.al., *al-Mu'jam al Wasīṭ* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1973), II: 745.

<sup>5</sup> *Ibid.*, hal.578.

## Syafaat

teks di dalamnya itu berasal dari sumber yang memiliki otoritas (Allah Swt), serta tidak mengalami perubahan redaksional sekalipun. Sedangkan *ẓanni al-wurūd* bukanlah kebalikannya (tidak valid, tidak otentik), tetapi predikat ini disandang oleh dalil-dalil yang mengandung peluang untuk dipertanyakan kepastiannya. Menurut al-Āmidī, ia adalah ungkapan-ungkapan atau dalil-dalil yang menguatkan salah satu dari dua hal yang samar dan tidak pasti.<sup>6</sup>

Dari sudut penunjukannya terhadap hukum, *qat'ī al-dalālah* berarti dalil yang tidak mengandung pengertian selain pengertian langsungnya<sup>7</sup>, atau lafaz yang menunjukkan kepada makna tertentu yang bisa dipahami secara tekstual dan tidak mengandung probabilitas untuk ditakwilkan, tidak bisa dipahami selain makna dasarnya itu sendiri.<sup>8</sup> Defenisi serupa juga dikemukakan oleh Badrān Abū al-'Aynayn Badrān, yakni “sesuatu yang menunjuk kepada hukum dan tidak mengandung kemungkinan (makna) selainnya.”<sup>9</sup>

Sedangkan yang dimaksud dengan *ẓanni al-dalālah* adalah dalil-dalil yang menunjukkan pada suatu pengertian, dimana akan sangat mungkin untuk ditakwilkan dan dipalingkan dari makna dasarnya.<sup>10</sup>

## C. Qat'ī dan Ẓanni dalam al-Quran dan al-Sunnah

### 1. Al-Quran

Secara tegas, bahwa dari aspek wurud-nya, al-Quran adalah bersifat *qat'ī* (pasti). Penerimaan terhadap al-Quran itu berasal dari Allah SWT tidak dikurangi dan tidak ditambah sejak awal diturunkannya. Ia sampai kepada kita diriwayatkan secara *mutawātir*, sehingga secara logis tidak mengandung peluang bagi teriadinya kebohongan dari kekeliruan dalam periwayatannya.

<sup>6</sup> 'Alī ibn Muḥammad al-Āmidī, *al-Iḥkām fī uṣūl al-Aḥkām* (Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1996), I: 15.

<sup>7</sup> Lihat Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1985), II: 1052.

<sup>8</sup> Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, hal. 85

<sup>9</sup> Lihat Badrān Abū al-'Aynayn Badrān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Lajnah al-Bayān al-'Arabī, t.t.), hal. 35

<sup>10</sup> *Ibid.*

Dengan demikian, orisionalitas dan otentitas al-Qur'an secara material sangat terjamin, sehingga memberikan faidah qat'ī. Hal ini sesuai dengan firman Allah:<sup>11</sup>

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Sedangkan dari aspek *dalālah*-nya, sebahagian ayat al-Quran ada yang qat'ī dan sebagian yang lainnya bersifat *zānnī*. Ayat-ayat yang qat'ī *al-dalālah* menunjukkan kepada sesuatu pengertian tertentu dan tidak menyiratkan arti lain. Yang termasuk dalam kategori ini, antara lain: ayat-ayat tentang keesaan Allah dan sifat-sifat-Nya, ayat-ayat waris, hukuman-hukuman tertentu, dan lain-lain, seperti Firman Allah:<sup>12</sup>

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ

Ayat tersebut dari segi *dalālah*-nya, menunjukkan suatu pengertian yang tidak bisa diinterpretasikan secara lain (*not interpretable*), yaitu bahwa bagian dari anak laki-laki dalam harta warisan adalah sama dengan bagian dua anak perempuan (2:1).

Sebaliknya, ayat-ayat yang *zānnī dalālah* memiliki karakter khusus dan terbuka terhadap beragam pemaknaan. Di dalam ayat-ayat yang termasuk kategori ini biasanya terdapat lafaz-lafaz yang *mushtarak*, *mutlaq*, dan *'amm*. Bertitik tolak dan dalil-dalil nas pada kategori inilah, para ulama mujtahid berbeda pendapat dalam hal rumusan atau ketetapan hukum (*istinbāt al-ahkām*) yang mereka telorkan. Berikut ini disajikan beberapa contoh:

1. Contoh 1:<sup>13</sup>

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Lafaz *qurū'* pada ayat di atas mengandung pengetahuan *mushtarak*, yakni antara *al-tuhr* (suci) dan *al-hayd* (menstruasi). Para ulama

<sup>11</sup> Q.S. al-Hijr (15): 9.

<sup>12</sup> Q.S. Al-Nisa' (4): 11.

<sup>13</sup> Q.S. al-Baqarah (2): 228.

berbeda pendapat tentang berapa lama masa iddah bagi seorang wanita, tiga kali suci atau tiga kali menstruasi.

2. *Contoh 2:*<sup>14</sup>

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

Ayat ini mengandung makna 'amm, sehingga menimbulkan perbedaan interpretasi, sampai batas manakah pemotongan tangan bagi seorang pencuri, apakah sebatas pergelangan tangan ataukah sampai siku.

3. *Contoh 3:*<sup>15</sup>

مَنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ

Ayat ini terkandung pengertian yang *mutlaq* sehingga sebenarnya tidak menjelaskan apakah seseorang boleh mewasiatkan hartanya sepertiga dari harta atau boleh lebih dari itu. Dalam hal inipun oleh ulama memperselisihkannya.

Demikian pula halnya dengan ayat-ayat al-Quran yang *mutashābih* dalam bentuk penjelasan yang bersifat global dan ayat-ayat yang mengandung isyarat. Penunjukannya terhadap hukumpun bersifat *ẓanni*.<sup>16</sup>

2. Al-Sunnah

Para ulama membagi Hadis dan segi kuantitas sanadnya menjadi dua macam, *mutawātir* dan *āḥād*. Hadis yang tergolong *mutawātir* adalah bersifat *qat'i al-wurūd*, sebab cara-cara penerimaan dan pemberitaarmya oleh para periwayat hadis memberikan keyakinan dan kepastian bahwa informasi itu berasal dari Rasulullah Saw.<sup>17</sup> Berbeda dengan hadis *mutawātir*, hadis *āḥād* bersifat *ẓanni al-wurūd*,

<sup>14</sup> Q.S. al-Maidah (5): 38.

<sup>15</sup> Q.S. al-Nisa' (4): 11.

<sup>16</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta Logos Wacana Ilmu, 1997), I: 70.

<sup>17</sup> Muhammad Khudāri Bek, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), hal. 169.

sebab cara-cara penerimaan dan pemberitaannya tidak dapat memberikan keyakinan secara pasti bahwa ia berasal dari Nabi Saw.<sup>18</sup>

Adapun dari segi kekuatan penunjukannya terhadap hukum atau *dalālah*-nya, al-Sunnah terbagi kepada dua macam, yaitu:

- a. Penunjukan yang pasti (*qat'ī*), yaitu al-Sunnah yang memberikan penjelasan terhadap bucum dalam al-Qur'an secara tegas, jelas, dan terinci, sehingga tidak mungkin dipahami dengan maksud lain dan tidak mengandung alternatif pemahaman lain. Sebagai contoh dapat dikemukakan penjelasan Nabi Saw. Tentang zakat perak yang bersumber dari Abu Dawud dari Ali bin Abi Thalib:<sup>19</sup>

صدقة الرقة (الفضة) من كل أربعين درهما درهما وليس

في تسعين ومائة شيء فإذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم

Penunjukan hadis ini adalah pasti dan meyakinkan, bahwa nisab perak yang wajib dizakati adalah 200 dirham dan kadar yang dizakatkan sepadan dengan 2,5% (5 dirham).

- b. Penunjukan yang tidak pasti (*zanni*), yakni al-Sunnah yang memberikan penjelasan terhadap bucum al-Qur'an secara tidak tegas, sehingga menimbulkan beberapa kemungkinan pemahaman, dan karenanya menimbulkan perbedaan pendapat. Misalnya dalam hadis berikut:<sup>20</sup>

الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى

Hadis tersebut mengandung maksud yang tidak pasti. Artinya, bahwa hadis itu bisa dipahami menurut arti sebenarnya, yaitu

<sup>18</sup> Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqhi Islam*. (Bandung Al-Ma'arif, 1993), h 55-56.

<sup>19</sup> Abū Dāwud Sulāiman ibn al- Ash'ath al-Sijistāni, *Sunan Abī Dāwud* (Beirut: Dār al-Hadīth, 1999), I: 424. Hadis no. 1574.

<sup>20</sup> Abū 'Abd Allah Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardazbah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), V: 394. Hadis no. 1427.

tangan di atas lebih baik dari pada tangan di bawah. Bisa pula berarti *majāzī*, bahwa orang yang memberi lebih mulia dari pada orang yang meminta.

Dengan demikian, maka al-Sunnah yang menempati posisi tertinggi dalam kedudukannya sebagai sumber atau dalil hukum adalah yang bersifat *qat'ī*, baik dari segi *wurūd* maupun *sanad*-nya (kebenaran materialnya datang dari Nabi) maupun dari segi di Allah atau penunjukannya terhadap hukum. Al-Sunnah yang demikian itu sangat terbatas jumlahnya dibandingkan dengan al-Sunnah yang *ẓanni*, baik dari segi *wurūd* maupun *dalālah*-nya atau kedua-duanya.

### E. Diskursus *Qat'ī* dan *Zanni* dalam Usul Fikih

Dari berbagai uraian sebelumnya, cukup memberikan gambaran bahwa dalil yang bersifat *qat'ī* secara mutlak — dari segi *wurūd* dan *dalālah* — sangat sedikit jumlahnya. Al-Shātibī mengatakan bahwa jarang sekali ada sesuatu yang pasti dalam dalil-dalil syara' yang sesuai dengan penggunaan istilah yang populer.<sup>21</sup> Pendapat tersebut didasarkan pada suatu realitas, bahwa manakala dalil-dalil syara' bersifat *mutawātir* lafaznya, maka untuk menarik makna yang pasti dibutuhkan premis-premis yang seharusnya bersifat pasti (*qat'ī*) pula. Dalam konteks ini seharusnya; premis-premis itu bersifat *mutawātir*. Namun, hal ini tidak mudah dilacak, karena realitas yang ada membuktikan bahwa premis-premis yang ada kesemuanya atau mayoritas bersifat *ẓanni*. Sedangkan sesuatu yang bersandar pada yang *ẓanni*, tentu tidak akan menghasilkan sesuatu, melainkan yang *ẓanni* pula.<sup>22</sup>

Premis-premis yang dimaksud oleh al-Shātibī adalah apa yang disebut dengan istilah "*al-ihtimālāt al-'ashrah*", yaitu:

- a. Riwayat-riwayat kebahasaan.

<sup>21</sup> Abū Ishāq al-Shātibī, *al-Mawāfaqat fi Uṣūl al-Sharī'ah* (Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.t.), hal. 35.

<sup>22</sup> *Ibid.*, hal. 36-37.

- b. Riwayat-riwayat yang berkaitan dengan gramatika (*nahw*).
- c. Riwayat-riwayat yang berkaitan dengan perubahan kata-kata (*sarf*).
- d. Redaksi yang dimaksud bukan kata ganda (*mushtarak*).
- e. Redaksi yang dimaksud bukan kata metaforis (*majāz*).
- f. Tidak mengandung peralihan makna,
- g. Tidak mengandung sisipan (*idmār*).
- h. Tidak mengandung pendahuluan atau pengakhiran (*taqdīm wa ta'khir*).
- i. Tidak mengandung pembatalan hukum (*naskh*).
- j. Tidak mengandung penolakan yang logis ('*adam al-mu'arid al-'aqlī*').<sup>23</sup>

Tiga premis pertama bersifat *zānnī*, karena riwayat-riwayat yang menyangkut hal tersebut kesemuanya *abad*. Sedangkan yang lainnya dapat diketahui melalui *al-istiqrā' al-tāmm* (metode induktif yang sempurna), dan hal ini mustahil. Yang dapat dilakukan adalah *al-istiqrā' al-nāqis* (metode induktif yang tidak sempurna), dan ini tidak akan menghasilkan suatu kepastian. Dengan kata lain, premis-premis yang dibutuhkan untuk mendukung kepastian sebuah dalil itu, semuanya bersifat *zānnī*.

Dengan demikian, bila diamati dari sudut eksistensinya secara mandiri, maka nas-nas yang digunakan dalil syara', tidak ada yang *qaṭ'ī*. Kepastian makna suatu nas muncul dari sekumpulan dalil *zānnī*, yang kesemuanya mengandung kemungkinan makna yang sama dan saling menguatkan. Kekuatan dari kumpulan tersebut menjadikannya tidak bersifat *zānnī* lagi. Ia telah mengikat menjadi semacam *mutawātir ma'nawī*, dan demikian ia dinamakan *qaṭ'ī al-dalālah*.

Sebuah realitas lain yang cukup problematis, adalah bahwa suatu ayat atau hadis *mutawātir*, dalam waktu yang bersamaan dapat menjadi *qaṭ'ī* dan *zānnī*. Contohnya ayat:<sup>24</sup>

وَأْمَسَّحُوا بِرُءُوسِكُمْ

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

<sup>24</sup> Q.S. al-Maidah (5): 6.

Ayat ini berstatus *qat'ī* dalam hal penunjukan terhadap kewajiban membasuh kepala ketika berwudhu. Akan tetapi, ia *ẓannī al-dilālah* dalam hal penunjukannya tentang batas atau kadar yang harus dibasuh atau diusap. Dengan demikian, ayat tersebut kedudukannya menjadi: *qat'ī bi al-i'tibār wa al-ẓannī bi al-i'tibār al-ākhar* (di satu sisi *qat'ī* dan di sisi lain *ẓannī*). Artinya, di satu sisi, ia menunjuk kepada makna yang pasti, namun di sisi lain, ia memberi berbagai alternatif makna.

Ayat-ayat hukum dengan teks-teks yang pasti dan tegas maksudnya, memang tidak menjadi obyek kajian para mujtahid. Ayat-ayat tentang kewajiban shalat, puasa, zakat, amar ma'ruf nahi mungkar, berbakti kepada orang tua, berlaku adil, larangan mencuri, membunuh, menganiatya, mabuk-mabukan, mengkhianati amanat, berzina dan sebagainya, termasuk dalam kategori hukum Islam yang sudah diketahui umum dengan interpretasi yang tampaknya seragam. Peraturan hukum seperti ini disebut *mujma' 'alayh wa ma'lūm min al-dīn bi al-darūrah* (sesuatu yang sudah sangat jelas, aksiomatik dalam ajaran agama). Hal-hal ini diketahui secara berkesinambungan sejak dari era Nabi hingga sekarang dan seterusnya.<sup>25</sup> Sedangkan bagian ayat atau hadis lainnya tersusun dari teks-teks yang kurang tegas maksudnya. Ayat atau hadis seperti itu tentunya bersifat interpretable, sehingga menimbulkan kontroversi dan menjadi arena penyelidikan, pertimbangan dan ijtihad lebih lanjut.

Persoalan yang bisa muncul adalah, seandainya kesepakatan para ulama tentang hal-hal di atas dikaji ulang (reinterpretasi), dan hasilnya berbeda, maka apakah ke-*qat'ī*-an subyek-subyek hukum tersebut tidak bisa bergeser. Contoh hadis yang berbunyi:<sup>26</sup>

الأئمة من قریش

<sup>25</sup> Ali Yafie, *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1992), hal. 76.

<sup>26</sup> Abū 'Abd Allāh Ahmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Ahmad ibn Ḥanbal* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), III: 183.

Dari segi redaksional, penunjukan hadis tersebut jelas dan pasti, dan karenanya, para ulama berpendapat bahwa hanya orang Quraisy yang berhak menjadi pemimpin umat Islam.<sup>27</sup> Kemudian datanglah generasi Ibnu Khaldun dengan interpretasi lain tentang pola Quraisy itu, yakni bukan untuk menunjukkan suku tertentu, tetapi lebih kepada kemampuan (*capability*) kepemimpinannya. Interpretasi ini didukung oleh fakta sejarah, bahwa di masa awal Islam orang yang mempunyai kapabilitas menonjol berasal dari suku Quraish. Karena itulah secara psikologis-sosiologis, masyarakat hanya bersedia dipimpin oleh suku Quraisy. Dan tidak demikian halnya, ketika telah dibuktikan bahwa banyak orang non Quraisy yang secara gemilang berhasil memimpin umat Islam. Hal ini berimplikasi pada kesimpulan sementara, bahwa suatu dalil atau nas dalam suatu waktu dapat saja berstatus *qat'ī al-dalālah*, tetapi pada perkembangan berikutnya, ia juga bisa berubah statusnya menjadi *zannī al-dalālah*.

Dalam hal kepemimpinan, tampaknya cukup signifikan dan relevan, sekaligus aktual, manakala kita melihat sebuah hadis yang secara diskriminatif mencekal wanita untuk menduduki jabatan kepresidenan. Sebagaimana hadis berbunyi:<sup>28</sup>

لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ أَسْنَدُوا أَمْرَهُمْ إِلَى امْرَأَةٍ

Dari segi redaksionalnya, hadis ini menunjuk arti yang tegas dan pasti (*qat'ī al-dalālah*). Karena itu, jumlah fuqaha berpendapat bahwa wanita tidak boleh menjadi pemimpin dalam tingkat apapun. Hal ini didukung beberapa dalil, seperti larangan ke luar rumah (Q.S. 33:33), laki-laki adalah pemimpin wanita (QS. 4:34), dan suami memiliki kelebihan dibanding isterinya (QS. 2:228). Berdasar hadis di atas, menurut jumbuh, wanita juga tidak boleh menjadi hakim.<sup>29</sup>

Larangan secara mutlak terhadap kepemimpinan wanita, kemudian diperlonggar sehingga sedikit lebih fleksibel, menyusul

<sup>27</sup> Lihat Ibnu Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), VI: 526-536.

<sup>28</sup> Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imām*, V: 38.

<sup>29</sup> Lihat al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, XIII: 57.

pendapat Yusuf al-Qardawi yang mengatakan bahwa maksud hadis itu adalah larangan bagi wanita untuk memegang kekuasaan umum atas seluruh umat, yaitu kepala negara (*al-imāmah al-'uḡmā*). Sedangkan terhadap urusan tertentu misalnya kekuasaan dalam dunia pendidikan, administrasi dan sebagainya, maka tidak ada larangan bagi wanita untuk menguasai dan memimpinya. Hal ini telah berlaku sepanjang masa dan seakan-akan telah menjadi ijmak kaum Muslimin.<sup>30</sup>

Lebih dari itu, menarik untuk dicermati apa yang dikemukakan oleh Muhammad al-Ghazali dalam kitabnya *al-Sunnah al-Nabawiyah bayna Ahli al-Fiqh wa Ahli al-Hadīth*, ia mengatakan tampaknya ada kekeliruan pemahaman di kalangan sementara ulama menyangkut hadis Nabi di atas. Menurutny hadis itu sangat kontekstual, karena menunjuk bangsa Persia kala itu yang dipimpin oleh seorang wanita yang tidak *capable*. Hadis itu, lanjut al-Ghazali, tidak dimaksudkan sebagai prinsip Islam yang mewajibkan pria menjadi Presiden, karena hal ini bertentangan dengan kandungan al-Qur'an surat al-Naml yang menjadi kebijakan dan kearifan pemimpin Kerajaan Saba yaitu Ratu Balkis.<sup>31</sup>

Pendapat al-Ghazali yang tidak mewajibkan pria menjadi kepala negara diperkuat oleh kata-kata Ibnu Taymiyyah yang menyatakan bahwa Allah dapat saja mem-*back up* dan memberikan kemenangan kepada sebuah negara kafir yang memerintah dengan adil atas suatu negara Islam yang dipenuhi dengan kezaliman. Dalam pandangan al-Ghazali, Islam lebih memperhatikan prinsip yang dijalankan suatu pemerintahan, ketimbang label Islam yang disandang tanpa mengindahkan prinsip keadilan. Oleh karenanya, faktor penentu bagi posisi kepala negara bukanlah gender (kelamin: pria dan wanita), melainkan *integrity*, *capability*, *acceptability*, dan dukungan rakyat.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Yusuf al-Qardawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer* (Jakarta: Gema Persada, 1996), II: 453.

<sup>31</sup> Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah bayna Ahli al-Fiqh wa Ahli al-Hadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) hal. 48.

<sup>32</sup> *Ibid.*

Mari kita mengamati secara saksama, diantara pendapat yang mana paling cocok berlaku bagi kehidupan masyarakat di era reformasi ini. Bagi mereka yang kontra, yang tidak mentelorir wanita menjadi Presiden, dasar yang digunakan adalah teks al-Qur'an surat ai-Nisa' ayat 24. Oleh karena kepemimpinan rumah tangga secara tegas dan eksplisit disebutkan berada di pundak pria, maka wanita tidak legal menjadi pemimpin. Logikanya, menjadi pemimpin rumah tangga saja tidak diperbolehkan, apalagi memimpin bangsa. Kelompok ini juga memperkuat argumentasinya dengan sebuah hadis yang artinya; Ketika Nabi mendapat informasi bahwa putri Kisra dinobatkan menjadi Ratu Kerajaan Persia, Nabi kemudian bersabda: Tidak akan berjaya sebuah kelompok (negara) yang menjadikan wanita pemimpinnya.<sup>33</sup>

Sementara bagi mereka yang pro, yang melegitimasi wanita bisa memangku jabatan Presiden, ada beberapa argumentasi yang dilontarkan. *Pertama*, dengan memperhatikan sebab turunnya ayat di atas (Q.S. 4:24), al-Qur'an dalam konteks ini membatasi kepemimpinan pria hanya pada urusan rumah tangga. Artinya ayat tersebut tidak mencakup masalah kepemimpinan negara.

*Kedua*, Hadis Nabi di atas juga menunjukkan konteks tertentu, yakni berkait dengan peristiwa yang dialami Kerajaan Persia. Pakar-pakar ilmu fiqhi dan juriprodensi menegaskan, bahwa hadis semacam ini tidak masuk dalam kategori sahih yang dapat digunakan sebagai dasar bagi penentuan suatu hukum, karena ia merupakan hadis *al-akbbār wa al-baṣarab* (deskripsi kondisi dan prediksi Nabi). Hal ini diperkuat oleh Ibnu Hajar al-'Asqalanī yang mengatakan, bahwa hadis itu merupakan *continuity* dari peristiwa perobekan surat Nabi yang ditujukan kepada Kisra.<sup>34</sup>

*Ketiga*, bagi yang kontra, mungkin saja berdalih dengan kaidah yang telah masyhur di kalangan mufassir: *al-'ibrab bi 'umūm al-lafẓi lā bi khusūs al-sabab*. Bahwa yang menjadi basis penentuan hukum

<sup>33</sup> Tentang *asbab al-wurūd* hadis ini bisa dilihat al-'Asqalanī, *Fath al-Bārī*, XIII: 56.

<sup>34</sup> *Ibid.*, VII: 735.

adalah pengertian umum dari suatu kata, bukan didasarkan pada konteks atau sebabnya yang spesifik.. Akan tetapi, kaedah ini tampaknya akan gugur karena adanya indikasi yang kuat yang menafikan argumentasi yang kontra. Indikasi kuat (*qarīnah*) itu justru ditemukan dalam sumber utama hukum Islami, yakni al-Qur'an. Di dalamnya diceritakan tentang keadaan suatu negara yang berjaya dan sejahtera yang justru dipimpin oleh seorang wanita.

Andaikata hadis Nabi di atas menunjuk pada suatu hukum larangan terhadap wanita untuk memegang jabatan Presiden dengan dalih tidak akan berjaya, maka ucapan Nabi tersebut jelas bertentangan dengan al-Qur'an, dan sekali lagi, hal ini menunjukkan bahwa hadis itu memang tidak sah. Dengan demikian, hadis tersebut tidak bisa dijadikan sebagai sumber hukum.

*Keempat*, mereka yang kontra bisa saja berdalih bahwa dalam sejarah kehidupan Nabi Muhammad Saw. Dan para khalifah, tidak ada satupun wanita yang pernah diangkat menjadi hakim dan gubernur. Jawaban dari argumentasi ini adalah, bahwa absennya wanita dari kancah politik kala itu, terpulang pada kondisi sosial dan eksistensi wanita yang sangat terpuruk, sehingga tidak memungkinkan untuk memikul tanggungjawab tersebut.

Dari paparan di atas, penulis tekankan, bahwa suatu dalil atau nas dalam suatu waktu dapat saja berstatus *qat'ī al-dalālah*, tetapi pada perkembangan berikutnya, ia juga bisa berubah statusnya menjadi *ẓanni al-dalālah*. Artinya, dalam konteks kepemimpinan wanita, ketika kondisi sosial telalu berubah dan memungkinkan tampilnya seorang wanita yang benar-benar *capable* dan *acceptable* (memenuhi syarat) untuk menduduki posisi Presiden, maka hukum Islam yang membolehkan kepemimpinan wanita itu bisa diaplikasikan.

## F. Penutup

Sikap para ulama dalam memandang nas al-Qur'an dari segi *qat'ī al-dalālah* dan *ẓanni al-dalālah* tampak cukup beragam. Mereka

dibagi dalam tiga kelompok. *Pertama*, mereka yang mengakui konsep tersebut secara dogmatis. *Kedua*, sebagian mengakui dan memahaminya secara proporsional. *Ketiga*, sebagian menolak secara *a priori*. Bagi kelompok ketiga ini, semua nas dapat diberi interpretasi baru tanpa terikat oleh konsep *qat'ī* dan *zannī*. Terlepas dari semua itu, yang terpenting bagi kita saat ini adalah perlunya penafsiran baru terhadap nas al-Qur'an sesuai dengan perkembangan zaman dan dinamika sosial. Sehingga fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia dapat terwujud.

Konsep *qat'ī* dan *zannī* pada akhirnya akan bermuara kepada sejumlah argumentasi yang disepakati oleh para ulama melalui lembaga *ijma'*. Dengan demikian sebenarnya masalah *qat'ī* dan *zannī* itu termasuk dalam wilayah *ijtihadi*. Beberapa persoalan yang diuraikan dalam tulisan ini masih merupakan kajian usul fikih yang memberikan peluang untuk mengadakan *redefinisi* tentang konsep *qat'ī* dan *zannī*, sehingga dapat dimunculkan sebuah paradigma, yang lebih sempurna dalam hukum Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

- Aḥmad ibn Ḥanbal, Abū 'Abd Allāh. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, 5 jilid. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Āmidī, 'Alī ibn Muḥammad. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, 2 jilid. Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1996.
- Al-'Asqalānī, Ibnu Ḥajar. *Fath al-Bārī*, 7 jilid. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Badrān, Badrān Abū al-'Aynayn. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Lajnah al-Bayān al-'Arabī, t.t.
- Al-Ghazali, Muhammad. *al-Sunnah al-Nabawiyah bayna Abl al-Fiqh wa Abl al-Hadīth*.
- Khallāf, Abd al-Wahhāb. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Al-Kuwayt: Dār al-Qalam, 1978.
- Khudari Bek, Muhammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1968.
- Muṣṭafā, Ibrāhīm, et. al. *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, 2 jilid. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1973.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 1995.
- Al-Qardawi, Yusuf. *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, 2 jilid. Jakarta: Gema Persada, 1996.
- Al-Shātibī, Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.t.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1993.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*, 2 jilid. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Yafie, Ali. *Ijtihad dalam Sorotan*. Bandung: Mizan. 1992.
- Yahya, Mukhtar dan Fathurrahman. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*. Bandung: Alma'arif, 1993.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2 jilid. Beirut: Dār al-Fikr, 1985.