

# Pandangan Asyasyathibi Terhadap Kedudukan Ayat-ayat Qathy'iy dan Zhanniy Sebagai Sumber Islam

## Pendahuluan

Pembahasan kedudukan *Qath'iy* dan *Zhanniy* sampai saat ini masih menjadi bahan perbincangan. Dalam memaparkan kedua masalah tersebut selalu terjadi kontroversial yang berkepanjangan dan serius di kalangan Mufassirin.

Hal ini sangat beralasan kalau dilihat dari historis kronologis perkembangan Islam, dimana tingkat pemahaman, pemikiran dan permasalahan yang dihadapi oleh generasi setiap zaman berbeda-beda. Pada masa Rasulullah SAW, secara langsung. Berbeda dengan masa berikutnya yang tidak lagi memiliki kebenaran mutlak dari seorang figur, sehingga memerlukan sumber hukum Islam yang lain sebagai lengkap.

Al-Qur'an yang bersifat global serta tidak terikat oleh masa, ditambah beberapa ayat yang Memiliki makna (*Musyarak*)<sup>1</sup>, sangat mungkinkan pemalingan makna tanpa keluar dari koridor yang benar. Sebagai upaya untuk menjaga dan memelihara al-Qur'an dari pandangan yang menyatakan bahwa sumber Islam tidak dapat dijadikan hujjah sepanjang masa.

Menyadari urgensi sumber ajaran Islam agar tetap terpelihara, maka para ulama telah menyusun seperangkat alat metodologi untuk menafsirkan ayat-ayat dan hadis dalam upaya lebih mendekatkan pemahaman kepada maksud-maksud persyariatan hukum di satu pihak dan upaya lebih mendekatkan hasil penalaran tersebut, dengan kenyataan yang ada di tengah

Oleh : Muhammad Yasir

*Tulisan ini meninjau pandangan Imam Asy-Syathibi terhadap penafsiran ayat-ayat Qath'iy dan Zhanniy sebagai sumber hukum ajaran Islam, Menurut pendapat Imam Asy-Syathibi bahwa keqath'iyannya itu ada. Apabila sejumlah dalil menyatu dan mengacu kepada satu makna tertentu, sehingga tidak ada kemungkinan lain dari makna yang telah menyatu itu. Dengan demikian untuk menetapkan sesuatu itu Qath'iy harus di pelajari dari keseluruhan ajaran Al-Qur'an.*

*Keyword : Qath'iy, Zhanniy, Imam Asy-Syathibi*

masyarakat dipihak lain.hanya saja sistematika kaidah yang diperkenalkan Imam As-Syafi'I (150-200 H) senantiasa mengalami penyempurnaan dari masa ke masa hingga saat ini<sup>2</sup>.

Selain itu sejarah mencatat adanya ijtihad justru dimanfaatkan oleh pihak tertentu dengan menafsirkan sumber ajaran Islam secara bebas (tidak memperhatikan kaidah-kaidah yang ada). Sehingga pada pertengahan abad ke- 4 pintu ijtihad ditutup meskipun tidak tercatat tokoh yang menutupnya.

Dapat dipahami mata rantai yang terputus tersebut justru melahirkan persoalan baru didunia pemahaman sumber ajaran Islam (al-Qur'an dan Sunnah).

Masalah yang muncul adalah terminology *Qath'iy* dan *Zhanniy* yang hingga sekarang masih hangat dan menarik. Barangkali inilah keistimewaan al-Qur'an dimana dengan membacanya akan mengagumkan pembacanya dan semakin sering ditelaah maka akan bertambah banyak aspek yang dapat mengemuka<sup>3</sup>.

### **Sekilas tentang Asy-Syathibi dan pemikirannya.**

Nama lengkap asy-Syatibi adalah Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi asy-Syatibi. Beliau lahir di Andalusia pada tahun 720 H bersamaan pada tahun 1339 M dan wafat pada hari Selasa tanggal 8 Sya'ban 790 H atau 1408 M di Andalusia. Asy-Syatibi adalah keturunan Lakhmi Arab dan keluarganya terdahulu berasal dari negeri Syatiba (Xativa atau Jativa), yang terletak di bagian timur Spanyol<sup>4</sup>

Asy-Syatibi berasal dari golongan Malikiyah, sebab di Granada (Andalusia) Mazhab yang mayoritas adalah Maliki. Asy-Syatibi besar di Granada dan mendapatkan latihan keilmuan di kota ini. Kota ini adalah ibukota dari kerajaan Nashri. Masa muda asy-Syatibi bertepatan dengan Raja Sulthan Mahmud V yaitu al-Ghani Billah, suatu periode kerajaan kota Granada.

Asy-Syatibi sangat dikenal sebagai seorang imam yang alim, mujtahid yang hafizd, ahli dalam ilmu ushul fiqh, fiqh, hadits, tafsir, bahasa dan bayan<sup>5</sup> Ingatannya kuat, wara' lagi sholeh, kezuhudannya tinggi, membahas sesuatu dengan jeli, seorang ulama yang benar ketetapanannya, imam yang tsiqah, mempunyai keberanian yang dalam, imam besar dalam ilmu fiqh dan ushul fiqh, tafsir dan hadits serta bahasa dan lain sebagainya.

Dalam mengistimbatkan hukum beliau amat hati-hati dan teliti menggunakan sumber hukum, perasaannya halus, hatinya

bersih, pembahasan-pembahasannya sangat mulia, undang-undang yang dikeluarkannya benar, suka perdamaian, pema'af, suka mengikuti sunnah shahih serta jauh dari bid'ah dan syubhat. Asy-Syatibi selalu tekun mendalami ilmu tentang cara mengistimbatkan hukum dari al-Quran dan Sunnah serta ilmu tentang Maqasidut tasyri dalalah al-Quran dan Sunnah.

Dalam konteks pendidikannya, asy-Syatibi mulai belajar dengan menekuni bahasa Arab (Nahwu Sharaf dan Sastra). Dalam bidang ini dia mendapatkan dari dua ahli. Dia memulai studinya dari gurunya yang bernama Abu Abdullah Muhammad bin Ali al-Fakhrar al-Libiri. Al Fakhrar ini dikenal sebagai ahli bahasa arab di Andalusia, dia digelar Syekh al Nuhhat. Asy-Syatibi tinggal bersama gurunya sampai meninggal pada tahun 754 H/1353 M. Adapun guru asy-Syatibi yang kedua Abu Qasim al Syarif al Sabti (760 H/1358 M), seorang ulama yang terkenal. Ia digelar dengan "*The Bearer of Standart of Rethoric*" (standar ahli pidato yang paling hebat). Ia juga sebagai hakim di Granada pada tahun 750 H/1358 M.

Ia mulai diperkenalkan oleh seorang ahli ushul fiqh masa itu, yaitu syekh Abu Abdullah al Mukharin dengan mempelajari kitab "*al Mabsul*" oleh Fahrul ar Razili.

Perlu juga dikemukakan disini tentang dua orang guru imam asy-Syatibi yang terkenal dalam sejarah Islam yang mengantarkannya kepada filsafat dan ilmu kalam serta ilmu-ilmu naqliyah. Dua orang guru tersebut adalah Abu Ali Mansur al-Zawali dan al-Syarif Tilimsani. Abu Mansur al-Zawali datang ke Granada pada tahun 753 H/1352 M. Ibnu Khatib memuji guru asy-Syatibi ini, karena kemampuannya dalam ilmu-ilmu aqliyah dan ilmu-ilmu naqliyah. Al-Zawali nampaknya menghadapi kontroversial dengan para ahli hukum di

Granada. Dia didakwa dengan beberapa hal, sebab pendapatnya yang menyimpang. Akhirnya pada tahun 765 H/1363 M dia diasingkan dari Andalusia.

Al-Syarif Tilimsani (W. 771 H/1369 M) juga mengkhususkan diri dalam ilmu-ilmu aqliyah (rasional) disamping itu ia juga menguasai ilmu-ilmu naqliyah. Ibnu Khaldun menyebutkan bahwa al-Tillimsani secara rahasia telah mengajari Ibnu al-Salam tentang buku-buku karangan Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd. Ini menunjukkan bahwa guru imam asy-Syatibi tersebut telah banyak terlibat dalam pergumulan intelektual yang hebat.

Paparan-paparan di atas mempunyai indikasi bahwa imam asy-Syatibi mempunyai guru-guru yang cukup handal dan terkenal serta ahli dalam bidang ilmu akal dan naqal dan berada dalam suasana berfikir bebas dan rasional. Hal ini diketahui dalam keberadaan guru-gurunya yang dikatakan berasal dari tradisi keilmuan Mu'tazilah. Di tambah lagi karya-karyanya yang lebih rasional cukup berkembang di Andalusia seperti Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd. Semua itu tentu mempengaruhi imam asy-Syatibi yang tinggal jauh di Andalusia.

Tegasnya, pengaruh pemikiran gurunya serta situasi sosial dan intelektual di zamannya tentu mempengaruhi pemikirannya tidak terkecuali terhadap pemikiran fiqh dan ushul fiqhnya.

Minat imam asy-Syatibi yang utama adalah terpusat dalam bidang bahasa Arab dan ushul fiqh. Padahal, pada masa itu jarang sekali orang yang mendalami ushul fiqh. Adapun yang membuat imam asy-Syatibi meminati ilmu ushul fiqh adalah pandangannya yang mengatakan bahwa lemahnya terhadap ilmu fiqh dalam menghadapi tantangan dan perubahan sosial adalah disebabkan kekurangmampuannya

dalam hal methodologi dan filsafat. Methodologi inilah yang dimaksud dengan ushul fiqh<sup>6</sup>

### Pemikiran asy-Syatibi

Imam asy-Syatibi hidup di kota Granada (Spanyol). Dalam sejarah Islam diketahui bahwa di daerah ini berkembang pemikiran dan keintelektualan sangat maju. Hal ini terlihat dengan banyaknya sarjana terkenal muncul di Spanyol, seperti Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd, al-Kindi, al-Farabi dan lain-lain. Kemajuan sains dan teknologi cukup mencengangkan dunia, sehingga mengantar Eropa kepada masa *Renaissance*. Demikian pula pemikiran-pemikiran filsafat dan pemikiran-pemikiran rasional sangat dominan di Spanyol. Dalam tradisi yang penuh dengan kemajuan intelektual inilah imam asy-Syatibi hidup berkembang.

Pada masa imam asy-Syatibi, banyak masalah keagamaan yang simpang siur dan terjadi kontroversial dalam pemikiran. Bagi asy-Syatibi, keragaman pandangan di kalangan sarjana-sarjana dalam banyak hal merupakan sesuatu yang harus dipelihara. Penggunaan prinsip dengan tetap memelihara khilaf membuat masalah menjadi lebih kompleks. Prinsip dengan memelihara khilaf<sup>7</sup> adalah bertujuan untuk mengakui perbedaan (yang mungkin mendamaikan pendapat-pendapat tersebut) juga untuk mengakui bahwa setiap pendapat mengandung kemungkinan benar.

Dengan sistem pembahasan fiqh yang demikian maka hal ini membuka peluang bagi seseorang untuk tidak terikat pada salah satu mazhab dan pada gilirannya mengantar seseorang untuk bebas menentukan sikap dan pilihan. Demikian halnya dengan imam asy-Syatibi. Meskipun ia dari golongan Maliki, namun sebenarnya ia tidak terikat dengan mazhab tertentu secara ketat.

Pada awalnya imam asy-Syatibi adalah seorang imam dan khatib di satu mesjid, namun karena tuduhan yang dilontarkan kepadanya dari orang-orang yang menentanginya maka ia meninggalkan tugas-tugas ini. Imam asy-Syatibi adalah seorang ulama besar dan tidak terikat pada mazhab tertentu. Eksistensinya yang ditopang pula dengan karya intelektualnya yang cukup monumental yaitu "*al-I'tisam*" dan "*al-Muwafaqat*". Dalam kedua buku tersebut terlihat aliran pemikiran hukum tertentu, meskipun ia berasal dari mazhab Maliki. Dengan demikian dapat dikatakan posisi imam asy-Syatibi dalam peta pemikiran hukum Islam adalah sebagai seorang mujtahid yang berpikiran bebas rasional akan tetapi tetap berada dalam batasan-batasan syari'ah.

Kebebasan pemikiran intelektual yang ia miliki dapat pula diketahui dari banyaknya tuduhan-tuduhan yang dilontarkan kepadanya. Dengan adanya tuduhan-tuduhan negatif dari masyarakat sekitarnya, menunjukkan bahwa ia tidak mengikuti pendapat mayoritas yang berkembang. Ia adalah seorang yang ahli meskipun ia dibesarkan dalam tradisi mazhab Maliki, akan tetapi sebenarnya ia tidak mengikatkan diri dengan mazhab tersebut, bahkan dengan pendapat dan pemikiran sendiri ia membuahkan pemikiran-pemikiran *orisinil*. Hal ini terlihat dari konsep pemikirannya tentang kedudukan ayat-ayat **qath'iy dan zhanniyy** sebagai sumber ajaran Islam.

Oleh karena pemikiran-pemikiran dan pandangannya yang kontroversial itulah imam asy-Syatibi dituduh sebagai ahli bid'ah. Pendapat-pendapatnya selalu kontroversial dengan para fuqaha. Umumnya peristiwa ini terjadi selama ia menulis kitabnya "*al-Muwafaqat*".<sup>8</sup>

Walaupun Syafi'i dengan kitab Risalahnya disebut sebagai orang pertama

yang merumuskan ushul fiqh menjadi suatu ilmu, namun para sahabat dalam penggalian hukum terikat dengan metode-metode yang kemudian dikenal dengan ushul fiqh. Pada masa sahabat sampai dengan masa ulama-ulama mujtahid dalam pembentukan hukum, maqasid syari'at sangat diperlukan dan diutamakan. Adapun pengetahuan tentang maqasid syari'at boleh dikatakan selama berabad-abad terabaikan. Karena itu bahasan maqasid syari'at yang dikemukakan asy-Syatibi didalam *al-Muwafaqat* seperti disimpulkan Dr. Abdullah Darras, adalah bahasan secara mendalam dalam bidang tersebut. Dengan demikian tidaklah berlebihan apa yang dikemukakan syekh Mustafa al-Maraghi dalam bukunya "*al-Fat al-Mubin*" bahwa asy-Syatibi adalah seorang pembaharu di bidang ushul fiqh pada penghujung abad ke 8 H.<sup>9</sup>

### **Qath'iy dan Zhanniyy dalam pandangan Fuqaha**

Dalam memberikan istilah *Qath'iy* dan *Zhanniyy* sebagaimana lazimnya diketahui masing-masing terdiri atas dua bagian yaitu yang menyangkut *al-Tsubut*<sup>10</sup> dan *al-Dalalah*<sup>11</sup> Tidak terdapat perbedaan pendapat dikalangan ulama Islam menyangkut kebenaran sumber al-Qur'an<sup>12</sup>

Tetapi apakah yang dinamakan *Qath'iy* dan bagaimana proses yang dilaluinya sehingga suatu ayat di nilai *Qath'iy al-Dalalah* tidak jelas dikemukakan. Apakah keqath'ian itu lafadznya secara tunggal atau makna secara individu defenisi terhadap *Qath'iy* dan *Zanniyy*, sebenarnya masih terdapat kesulitan. Adanya kesulitan itu berpangkal, karena adanya ketidaksepakatan ulama, apakah benar ada *Qath'iy* dalam al-Qur'an sebagaimana yang diketahui secara masyhur dewasa ini, atau memang tidak ada. Di pihak lain, para ulama menerangkan apa yang

*Qath'iy* (Dalalah) itu. Dengan kata lain, para ulama tidak begitu jelas mengemukakan apakah yang *Qath'iy* itu lafadznya secara tunggal, atau makna (Dalalah) nya. Secara individual atau makna ayat tersebut di tarik dari sejumlah dalil yang semakna, sehingga makna tersebut kontroversial secara utuh dan kohensif. Dengan demikian makna *Qath'iy* tersebut bukan hanya berdasarkan makna ayat secara individual.

Ketidajelasan itu menimbulkan ambivalensi dalam menetapkan keqath'ian suatu nash. Namun walaupun demikian, penulis berusaha mengambil pendapat yang masyhur dikalangan ahli ushul, sebagaimana yang di defenisikan oleh Abdul Wahab Khallaf (seorang ahli ushul fiqh) kontemporer, menurutnya *Qath'iy al-Dalalah* ialah :

ما دل على متعين فنيمة منه ولا يحتمل تأويلا  
ولا يحال تفهم معنى غير منه.

*"Suatu yang menunjukkan kepada makna tertentu yang harus dipahami dari padanya (nash) dan tidak mengandung kemungkinan ta'wil (interpretasi) serta tidak ada tempat atau peluang untuk memahami ma'na selain ma'na tersebut dari kata di atas teks itu"*<sup>13</sup>

Syekh Abu al-Ainin Badran Abu al-Ainin mendefenisikan *Qath'iy al-Dalalah* sebagai berikut:

الذي يدل على الحكم ولا يحتمل غيره

*"Qath'iy al-Dalalah ialah (nash) yang menunjukkan atas suatu hukum dan tidak mengandung kemungkinan ma'na yang lain"*<sup>14</sup>

Dari kedua defenisi yang populer di atas dapat dipahami bahwa *Qath'iy al-Dalalah* adalah suatu nash yang menunjukkan kepada suatu makna yang tertentu dan tidak mengandung makna lain selain makna

tertentu. Oleh karena itu tidak ada peluang untuk menginterpretasikannya kepada pengertian lain.

Defenisi yang populer tidak jelas yang *Qath'iy* itu, apakah makna lafadz atau makna (Dalalah). Keqath'iannya itu ditetapkan berdasarkan kesatupaduan makna beberapa nash yang berkonvergensi<sup>15</sup> dalam suatu makna. Semua itu kurang jelas dikemukakan. Ketidajelasan membawa ambivalensi<sup>16</sup> dalam menetapkan *Qath'iy* suatu nash. Untuk lebih jelasnya kita lihat contoh berikut ini. Allah berfirman dalam surah al-Maidah ayat 6:

وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ

*"...Dan sapulah kepalamu..."*<sup>17</sup>

Adapun suatu keqath'ian bahwa menyapu kepala merupakan kewajiban dalam berwudhu'. Jelasnya ayat ini di pandang *Qath'iy*. Namun di sisi lain, dalam menentukan ukuran menyapu kepala yang di basuh itu terjadi ketidakpastian. Ada yang mengatakan seluruhnya, ada yang mengatakan cukup sepertiga kepala dan sebagainya. Dengan uraian di atas terlihat, bahwa suatu ayat dapat dikatakan *Qath'iy* dan ada pula dikatakan *Zhanniy* sekaligus padahal lafadznya hanya satu yaitu "*wamsabu biru usikum*".

Inilah yang dimaksud dengan ambivalensi. Contoh berikutnya firman Allah SWT dalam surah al-Maidah ayat 38 sebagai berikut :

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً

بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

*"Laki-laki mencuri dan perempuan yang mencuri potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan bagi apa yang telah mereka*

*kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*<sup>18</sup>

Sesungguhnya telah ditetapkan dengan ijhtihad secara sepakat bahwa ini dengan tegas mengatakan bahwa pencuri wajib di potong tangannya, berarti ia *Qath'iy al-Dalalah*. Akan tetapi, kalau dilihat lafadz "*aidiya huma*", maka lafadz ini menimbulkan ketidakpastian, apakah yang dipotong itu dari pergelangan tangan atau dari siku atau dari bahu.

Dengan demikian, suatu ayat yang *Qath'iy* dan dapat *Zhanniy* dari segi al-Dalalahnya, berarti ayat-ayat diatas dapat *Qath'iy al-Dalalah* dan dapat pula *Zhanniy al-Dalalah* padahal antara *Qath'iy* dan *Zhanniy* adalah suatu hal yang berlawanan. Dengan adanya permasalahan yang seperti ini pendefinisian *Qath'iy* maupun *Zhanniy* menjadi sulit.

Apabila suatu ayat di suatu segi ia *Qath'iy al-tsubut* dan dari segi lain ia *Zhanniy al-Dalalah*, ini sangat mudah dipahami. Sebab masing-masing dipandang dari segi validitas datangnya (kebenaran sumber redaksi) yang mutawatir, dan dari segi lain dipandang dari kandungan makna (Dalalah).

Jadi, yang menjadi suatu ambivalensi adalah dalam sudut pandang yang sama (yaitu sama-sama dari segi Dalalah), ternyata suatu ayat dapat berbeda.

Maka disinilah penulis berusaha untuk memperjelas kekurangjelasan definisi *Qath'iy al-Dalalah* tersebut diatas. Sesungguhnya sudut pandang *Qath'iy al-Dalalah* masih harus dibagi lagi kepada beberapa sudut pandang. Pembagian ini adalah karena ketidakjelasan maka apa yang *Qath'iy*, dari sudut pandang yang pertama, keqath'iyian Dalalah dipandang dari segi lafadz tunggal misalnya dalam memahami lafadz "*mi'ah*" dalam surah an-Nur ayat 2:

الرَّائِيَةُ وَالرَّانِي فَأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap orang dari keduanya seratus kali dera".

Lafadz "*mi'ah*" diatas dengan jelas menyatakan bahwa pukulan itu mesti seratus kali pukul. Tidak boleh lebih dan tidak boleh kurang. Inilah kepastian makna lafadz tersebut. Contoh berikut, Firman Allah SWT surah an-Nisa ayat 11 :

وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلَا يُوَيْه

"... Jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separuh harta..."

Lafadz "*al-Nisfu*" dalam ayat di atas dengan pasti menunjukkan bagian warisan seorang anak perempuan jika ia seorang perempuan. Maka lafadz "*al-Nisfu*" tidak mungkin dipalingkan maknanya pada seperempat, dua pertiga dan lain-lain. Oleh karena itu lafadz "*asyat*" di atas dikatakan *Qath'iy*.

Dari sudut pandang kedua, keqath'iyian dalalah bukan saja dari lafadz, akan tetapi dipandang dari segi makna secara keseluruhan "*Ibarah Nash*", tetapi masih bersifat individual. Contohnya, Firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 275:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

"... Dan Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba..."

Dalam ayat ini Allah dengan jelas menghalalkan jual beli dan mengharamkan

riba, jadi bukan makna tunggal seperti lafadz "mi'ab" dan "al-Nisfu" yang lalu. Untuk membedakan kedua sudut pandang di atas, lihat contoh berikut dalam surah al-Maidah ayat 6 :

وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ

"... dan sapulah kepalamu..."

Dipandang dari maknanya secara keseluruhan kalimat "wamsahu biru usikum" adalah *Qath'iy al-Dalalah* sebab dengan tegas dan pasti mewajibkan menyapu kepala ketika berwudhu. Akan tetapi bila dipandang dari segi lafadz "biru usikum" saja maka lafadz ini mempunyai arti dan menimbulkan makna yang beragam. Oleh karena itulah penulis membedakannya kepada dua sudut pandang.

Dan sudut pandang ketiga, keqath'ian Dalalah suatu nash Al-qur'an/sunnah dipandang dari segi lafadz saja, atau makna ayat secara keseluruhan ayatnya tapi masih individual akan tetapi keqath'ian suatu nash itu luas dan dalam. Yaitu suatu keqath'ian dicapai dan dihasilkan berdasarkan kesetupaduan berbagai nash atau keseluruhan ajaran dan nilai-nilai yang koheren dan bertumpuk yang akhirnya dalam makna yang satu dan utuh. Misalnya Firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 43 :

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

"...dan dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat..."

Ayat ini dalam pengertian *Qath'iy al-Dalalah* yang biasa (populer) adalah *Qath'iy*, meskipun ia berdiri sendiri (individual) lafadz 'aqimu" yang fi'il amar tersebut tidak pasti menunjukkan wajibnya shalat. Sebab sekian banyak lafadz amar tidak selamanya menunjukkan wajib, dapat saja ia sunat,

harus, ancaman, dan sebagainya. Inilah konsekuensinya apabila dipahami secara parsial.

Maka untuk memahami dan menetapkan keqath'ian, maka 'aqimu" (yang Zhanniy bila sendirian), dapat menjadi qath'iy karena dukungan sejumlah dalil yang semakna dengannya, sehingga tidak menimbulkan kemungkinan dipalingkan kepada sunnah atau lainnya. Inilah sepercik pendapat Imam Asy-Syathibi tentang *Qath'iy* dalam kitab *al-Muwafakat*.

Jadi sebenarnya untuk menentukan suatu nash itu *Qath'iy* atau *Zhanniy* tidak hanya melihat lafadz tunggal yang ada pada suatu ayat, atau makna ayat dalam bentuk kalimat yang bersifat individual, tetapi haruslah dipandang dari segi yang lain dan lepas dari syarat-syarat yang ketat yang disebut dengan mukaddimah.

### Latar Belakang Munculnya Qath'iy dan Zhanniy

Pada masa Rasulullah, istilah *Qath'iy* dan *Zhanniy* belum muncul. Rasulullah tidak memberikan penjelasan, kepada para sahabat mana dalil yang *Qath'iy* dan mana pula dalil-dalil yang *Zhanniy*. Oleh karenanya, Rasulullah SAW juga tidak menjelaskan mana bidang-bidang yang dapat di ijtihad dan mana yang tidak menjadi lapangan ijtihad. Rasul tidak menjelaskan mana dalil yang *Qath'iy* dan mana dalil yang *Zhanniy al-Dalalah*. Pada zaman sahabat dan *thabi'in* konsep dan terminologi *Qath'iy* dan *Zhanniy* belum ditemukan. Imam Syafi'i sendiri belum menyebutkan istilah *Qath'iy* dan *Zhanniy* dalam karya-karya intelektualnya, apalagi membaginya kepada *Qath'iy al-Dalalah* dan *Zhanniy al-Dalalah*. Namun nampaknya ia telah berupaya memaparkan adanya masalah, "*al Faraidh*" (masalah-masalah yang telah menjadi fardhu) dalam

nash. Imam Syafi'i membuat suatu pasal dalam masalah di atas dengan judul :

لغرض التي أنزل الله نسا

"Masalah-masalah yang fardhu (wajib) yang diturunkan Allah secara nash".

Imam Syafi'i menafsirkan masalah-masalah al-faraidh itu seperti shalat, zakat, haji, haramnya zina, pembunuhan dan lain-lain. Demikian *ar-Risalah* menyebutkan contoh-contohnya.<sup>19</sup>

Abu Zahrah menafsirkan masalah-masalah *al-faraidh* itu sebagian yang menjadi ijma' dan ia diketahui dari agama dan jalan dharurah.

Contoh yang diungkapkan oleh para ulama yang mencontohkan bidang-bidang *Qath'iy*, misalnya imam al-Ghazali memberi contoh masalah *Qath'iy* seperti wajib shalat, zakat, haji, haramnya zina dan sebagainya. Demikian pula imam asy-Syatibi dalam *al-Muwafaqat*<sup>20</sup>

Nampaknya Imam Syafi'i telah berusaha menerangkan masalah-masalah yang di pandang fardhu diambil dari nash, sekalipun ia tidak menyebutnya dengan istilah *Qath'iy*. Dalam literatur Imam Syafi'i ada pula dikemukakan istilah sharih (jelas) dengan tujuan untuk menjelaskan kesharihan suatu masalah atau ayat tertentu.

Namun secara pasti istilah *Qath'iy* dan *Zhanny* telah ditemukan pada karya Imam al-Ghazali. Ini berarti terminologi *Qath'iy* telah muncul pada masa al-Ghazali atau paling tidak beberapa dasawarsa sebelum masa al-Ghazali. Berdasarkan kenyataan ini bahwa munculnya kategorisasi *Qath'iy* dan *Zhanniy* adalah bersamaan dengan proses terjadinya penutupan pintu ijtihad. Sebagaimana dimaklumi bahwa pintu ijtihad mulai ditutup pada pertengahan abad IV H, meskipun tidak diketahui siapa yang menutupnya. Penutupan pintu ijtihad

dimulai pada pertengahan abad IV H.<sup>21</sup> Suatu jarak masa yang dekat dengan awal abad V (masa al-Ghazali).

Adanya pintu ijtihad adalah dilatarbelakangi oleh salah satu faktor yang dominan, yaitu berkembang dan meluasnya ijtihad yang serampangan dan membabibuta yang sampai menerobos ketetapan-ketetapan yang termasuk bagian *al-Faraidh*.

Pernyataan di atas ditopang oleh mujtahid kontemporer Prof. Dr. Yusuf Qardowi yang mengatakan : "Barangkali oleh karena adanya kebebasan yang serampangan dalam melakukan ijtihad termasuk nash-nash al-Qur'an yang dipandang telah sharih, terang dan jelas (*Qath'iy*), maka ulama masa lampau memandang perlu menutup pintu ijtihad sebagai upaya preventif terjadinya ijtihad yang serampangan dari orang-orang mengakui dirinya sebagai mujtahid". Opini Yusuf ini, didahului oleh penjelasan yang panjang tentang bidang yang tidak dimasuki ijtihad karena keqath'iyannya.

Dalam penutupan pintu ijtihad tersebut, para ulama membatasi atau mengharamkan penalaran intelektual (Ijtihad) dengan menetapkan adanya bidang yang *qath'iyat* dan ada pula bidang *zhanniyat*.

Dari uraian-uraian di atas dapat dipahami bahwa munculnya terminologi konsep *Qath'iy* dan *Zhanniy* serentak dengan munculnya gema tertutupnya pintu ijtihad. Pada masa itulah ditetapkan bidang *Qath'iy* yang tidak dapat di ijtihadi lagi dan bidang-bidang *Zhanniyat* yang dapat menjadi lapangan ijtihad. Untuk mengetahui mana saja yang termasuk *qath'iyat* dan mana pula yang termasuk *Zhanniyat*.

### Pembagian Qath'iy dan Zhanniy

Nash-nash alQur'an maupun Sunnah dalam lingkup kajian ushul fiqh digolongkan

kepada dua macam, pertama *Qath'iy* dan kedua *Zhanniy*.

*Qath'iy* dibagi kepada dua macam, yaitu *Qath'iy al-tsubut* dan *Qath'iy al-Dalalah*. Demikian pula *Zhanniy* ada dua bagian yaitu *Zhanniy al-tsubut* dan *Zhanniy al-Dalalah*. Sehingga pembagiannya secara keseluruhan ada empat macam.

Adanya pembagian kepada *al-Tsubut* dan *al-Dalalah* karena ia disatu segi dipandang dari kebenaran sumber redaksi dan segi lain ia dipandang dari segi kandungan makna. Apabila suatu nash dari segi kebenaran sumber redaksi maka ia menyangkut *al-Tsubut*, keempat macam pembagian diatas akan diuraikan lebih rinci dan disertai dengan contoh-contoh kemudian ditambah dengan pembagian *Qath'iy* yang lain, yaitu *qath'iy al-Tatbiq*.

### 1. *Qath'iy al-Tsubut*

Sebagaimana yang telah diuraikan di atas, apabila suatu nash di pandang dari segi kebenaran sumber redaksi, maka ia digolongkan kepada *al-Tsubut*. Oleh karena seluruh nash al-Qur'an yang terhimpun di dalam mushaf dipandang dan diyakini dengan pasti kebenarannya secara ijma' maka ia dikatakan *Qath'iy*, sehingga nash-nash al-Qur'an seluruhnya *Qath'iy al-Tsubut*.

Keqath'ian suatu nash al-Qur'an dari segi *al-Tsubut* ini jelas dapat diketahui dari segi turunnya dan penukilannya dari Rasulullah SAW. Kepada kita dengan jalan *mutawatir*. Abdul Wahab Khallaf dalam masalah ini mengatakan, "semua nash al-Qur'an itu bersifat *Qath'iy* jika di lihat dari segi turunnya ketetapanannya dan penukilannya dari Rasulullah kepada kita".<sup>22</sup>

Dengan demikian dapat dipastikan bahwa setiap nash al-Qur'an yang kita

baca adalah sama dengan nash al-Qur'an yang ketika Allah turunkan kepada Rasul-Nya dan disampaikan oleh Rasulullah yang ma'shum kepada umatnya tanpa perubahan dan penggantian. Al-Qur'an itu diriwayatkan dengan jalan mutawatir yang tidak mungkin menimbulkan keraguan terhadapnya, karena validitasnya (kebenarannya) sungguh diyakini secara pasti.

Oleh karena *Qath'iy al-Tsubut* mutawatir ini menyangkut tentang kepastian akan kebenaran sumbernya, maka hadits pun digolongkan kepada *Qath'iy al-Tsubut*. Karena ia dipandang dan diyakini secara pasti berasal dari Rasulullah yang diriwayatkan oleh kelompok orang yang banyak sehingga tidak mungkin terjadi dusta padanya, dan tidak mungkin mereka sepakat untuk melakukan kebohongan dalam menulis hadits tersebut. Jadi dengan dasar demikian itu, maka hadits mutawatir diyakini secara pasti berasal dari Rasul, justru karena itulah dia digolongkan kepada *Qath'iy al-Tsubut*.

### 2. *Qath'iy ad-Dalalah*

Apabila nash-nash al-Qur'an dari segi nash-nash al-Dalalah (kandungan maknanya), maka ada kalanya makna nash tersebut pasti (*Qath'iy*) dan ada pula *Zhanniy*. Nash-nash al-Qur'an yang bersifat *Qath'iy al-Dalalah* adalah nash-nash yang menunjukkan adanya makna yang dapat dipahami secara pasti dan tertentu atau tidak ada arti lain dari makna tersebut.<sup>23</sup> Misalnya surah an-Nisa ayat 12:

﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ

إِنْ لَمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۗ

" dan bagi suami seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak."

Ayat di atas adalah *Qath'iy*, keqath'iyian makna ayat tersebut adalah kepastian maknanya, bahwa bagian suami apabila tidak mempunyai anak mendapat bagian seperdua dan tidak bisa dipahami dengan pemahaman lain, misalnya seperempat, seperdelapan, dan lain-lain.

Oleh karena pembahasan dalam *Qath'iy al-Dalalah* ini adalah kepastian makna suatu nash, maka tidak menutup kemungkinan bahwa didalam hadits-hadits Nabi pun terdapat *Qath'iy al-Dalalah*. Misalnya:

الضرر يزال

Jika suatu hadits berstatus mutawatir, maka ia kadang bisa menjadi *Qath'iy al-Dalalah* sebab ia adalah *Qath'iy al-Tsubut*, keqath'iyian al-Dalalah itu terjadi apabila maknanya pasti dan tertentu dan tidak mungkin punya makna yang lain. Sedangkan hadits masyhur dan ahad masih diperselisihkan oleh ulama tentang kemungkinan keqath'iyian atau kezahanniyannya.

### 3. Zhanniy al-Dalalah

Nash-nash al-Qur'an maupun sunnah apabila dipandang dari segi kandungan maknanya ada yang bersifat *Qath'iy al-Dalalah* dan ada pula *Zhanniy al-Dalalah*.

Nash-nash yang *Zhanniy al-Dalalah* adalah nash yang menunjukkan makna yang mungkin menerima takwil atau dipalingkan dari makna ashal kepada makna yang lain, Abdul Wahab Khallaf mengatakan, bahwa *Zhanniy al-Dalalah*

adalah:

مادل على معنى ولكن يحتمل ان يؤول  
ويصرو عن لفظ المعنى

"suatu nash yang menunjukkan kepada makna yang mengandung lain".<sup>24</sup>

Contoh ayat al-Qur'an yang *Zhanniy al-Dalalah* ialah al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ  
قُرُوءٍ

"wanita-wanita yang di talaq hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru".

Pada ayat di atas terdapat lafadz *quru'* yang dapat diartikan dengan suci atau dapat pula dengan haid. Dengan demikian akan timbul dua pengertian. Adanya kemungkinan makna yang tidak satu tersebut mengakibatkan ayat tersebut menjadi *Zhanniy al-Dalalah*. Contoh berikutnya al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 230:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ

تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ

Kemudian jika suami menthalagnya (sesudah thalaq yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga ia kawin dengan suami lain".<sup>25</sup>

Dalam ayat di atas terdapat lafadz "*nakaha*" yang dapat diartikan dengan "*wati*" atau "*akad*". Apabila diartikan dengan "*wati*" maka suami pertama dapat kembali kepada istrinya setelah

bersetubuh dengan suami kedua. Sedangkan apabila diartikan dengan akad, maka untuk kehalalan suami pertama kepada istri semula, maka istri tersebut cukup dengan aqad saja, tanpa harus "wati". Atau jika nakaha diartikan dengan akad saat ini, akad itu bisa lewat telpon dan akad juga tidak berhadapan. Dari uraian ini terlihat bahwa ayat di atas berstatus *Zhanniy al-Dalalah*.

#### 4. Zhanniy al-Tsubut

Konteks *al-Tsubut*, sebagaimana yang telah dijelaskan di muka, adalah menyangkut dari segi kevalidan riwayat suatu nash. Oleh karena itu suatu nash al-Qur'an dan hadits mutawatir semuanya Qath'iy al-Tsubut. Dengan demikian, jelaslah bahwa yang termasuk zhanniy al-Tsubut adalah selain al-Qur'an dan hadits mutawatir, itulah hadits masyhur dan hadits ahad. Abdul Wahab Khallaf mengatakan "Sunnah masyuroh dan ahad tergolong kepada Zhanniy dari segi datangnya".<sup>26</sup> Senada dengan ungkapan di atas, seorang ahli hukum Islam Barat, Nikolas P. Agnides mengatakan, "Hadits masyhur dapat menghasilkan hukum, tapi bukan suatu pengetahuan yang pasti".<sup>27</sup>

Namun demikian kata al-Khallaf, dugaan (Zhanniy) terhadap hadits masyhur dan ahad itu adalah dugaan yang kuat, karena kesempurnaan yang ada pada rawi, misalnya sifat adil, dhabit, terpercaya, dan lain-lain. Lalu nilai kezhanniyannya ini dapat dijadikan sebagai hujjah dalam hal mengamalkan ajaran yang dibawa,<sup>28</sup> tapi khusus dalam bidang hukum bukan aqidah, jadi dari segi pengalaman aplikasi maknanya hadits ahad bisa dipakai dalam bidang ibadah muamalah, asalkan hadits shahih.<sup>29</sup>

Setelah menjelaskan secara detail pembagian Qath'iy dan Zhanniy dari segi al-Tsubut dan al-Dalalah, maka dapat diketahui bahwa nash-nash al-Qur'an semuanya Qath'iy al-Tsubut. Dan diantara ayat-ayat ada yang Qath'iy al-Dalalah dan ada pula yang Zhanniy al-Dalalah.

Disamping pembagian yang empat macam di atas, saat ini muncul suatu konsep dan pemahaman baru terhadap Qath'iy. Konsep Qath'iy dimaksud adalah Qath'iy al-Thabiq.<sup>30</sup>

Adanya terminology Qath'iy al-Thabiq, bukanlah tidak punya alasan atau pegangan. Sesungguhnya munculnya terminology Qath'iy al-Thabiq adalah berdasarkan kepada fakta dan preseden historis Islam sejak masa sahabat, bahkan di zaman Rasul sendiri. Preseden-preseden itu telah ditampilkan dengan gemilang oleh Umar Ibnu al-Khattab, seorang sahabat yang paling jenius dalam menangkap jiwa dan spirit ajaran-ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah.<sup>31</sup>

Maksud dari Qath'iy al-Thabiq itu sendiri adalah bahwa di dalam penerapannya, apakah ada implementasi dan aplikasi harus dilaksanakan dan mesti diterapkan berdasarkan pertimbangan-pertimbangan kemashlahatan.

Hal semacam itu kerap terjadi pada ijtihad dan kebijaksanaan Umar Ibn al-Khattab yang kelihatannya mengabaikan makna literature nash, akan tetapi sesungguhnya hal itu dilaksanakan adalah demi menjalankan semangat dan ruh nash itu sendiri secara kontekstual. Kasus-kasus yang menyangkut hal di atas antara lain, tidak memotong tangan pencuri, tidak membagikan harta rampasan perang kepada tentara Islam, dan tidak memberikan zakat kepada muallaf, ayat-ayat mengenai masalah ini semuanya Qath'iy al-tsubut dan Qath'iy al-Dalalah.

Umar Ibn al-Khattab diriwayatkan pernah tidak melaksanakan hukuman potong tangan sewaktu masyarakat Islam sedang mengalami musim paceklik, dan ini merupakan fakta sejarah yang masyhur.<sup>32</sup>

Dalam kondisi yang terjadi pada masa Umar Ibn al-Khattab, aplikasi ayat tersebut tidak Qath'iy al-Thabiq sehingga tuntutan hukumnya tidak diterapkan (Thathbiq).

Dalam riwayat di atas barang tentu tidak mudah untuk mengatakan Umar telah mendengar ayat-ayat Qath'iy al-Dalalah, sebab Umar telah berijtihad dengan akurat dan kreatif. Menurut Ahmad Hasan, adalah terserah kepada sunnah dan ra'yu untuk memutuskan kapan pemotongan tangan diterapkan dan kapan tidak diterapkan.<sup>33</sup>

Demikian pula dalam masalah pembagian harta rampasan perang. Umar tidak membagi-bagikan kepada tentara Islam yang merampas tanah Iraq. Padahal secara Qath'iy ditegaskan bahwa 4/5 harta rampasan perang dibagikan kepada tentara yang ikut perang, 1/5 dialokasikan untuk Allah, Rasul, kerabat, anak yatim, orang miskin, dan ibnu sabil.<sup>34</sup>

Tujuan Umar adalah agar diperoleh berupa pajak (kharaj) dari pemiliknya demi kepentingan semua umat Islam masa itu dan bisa ditabung untuk generasi mendatang.

Dengan adanya kharaj itu biaya penggajian tentara yang menjaga perbatasan dapat ditutupi.<sup>35</sup> Dan sekaligus bertujuan upaya para sahabat tidak menjadi tuan-tuan tanah yang besar.

Dalam situasi dan kebutuhan yang terjadi pada masa Umar ayat yang dipandang Qath'iy dari dua segi (*al-Tsubut* dan *al-Dalalah*) ternyata tidak

*Qath'iy* dari segi *al-Thabiqnya*.

Seseorang hendaknya tidak menutup mata akan fakta ini yaitu bahwa ada ayat-ayat al-Qur'an yang dalam suatu saat ia belum bisa menjadi *Qath'iy al-Thabiq*, meskipun pada situasi dan tempat lain ia kembali menjadi *Qath'iy al-Thabiq*.

Demikian pula halnya yang terjadi dalam kasus muallaf, larangan Umar menikahi wanita kitabiyah dan sebagainya. Semua ini menunjukkan kedinamisan hukum Islam yang benar-benar mementingkan kemashlahatan sebagai tujuan syariat Islam itu sendiri. Berdasarkan uraian-uraian di atas, dengan jelas dapat dipahami bahwa konsep *Qath'iy al-Thabiq* dapat dipertimbangkan atau diterima, karena argumentasinya logis atau masuk akal sehat. Sebab kebijaksanaan-kebijaksanaan Umar tersebut tidaklah sekedar dilandasi oleh pertimbangan darurat akan tetapi dilandasi secara pemahaman yang khusus terhadap tradisi Nabi dan teks-teks al-Qur'an.<sup>36</sup>

Oleh karena itu ijtihad Umar tersebut, bukanlah pengecualian kasual dari sifat umum jaran al-Qur'an. Melainkan suatu ungkapan yang real dari prinsip-prinsip (Hukum) Islam.<sup>37</sup>

## Kesimpulan

Dari penjelasan dan pembahasan terdahulu dapat dinyatakan bahwa imam asy-Syatibi adalah seorang mujtahid. Hal ini dilihat dari kemandiriannya dalam berijtihad dan dalam karya-karya intelektualnya yang tidak terikat kepada aliran manapun. Jadi meskipun ia dibesarkan dalam mazhab Maliki, namun ia tetap berfikiran bebas, sehingga menunjukkan keorisinilan kreatifitas intelektualnya.

Keorisinilan dan kemandirian pemikirannya ditandai dengan banyaknya tuduhan-tuduhan yang dilontarkan kepadanya, sehingga ia menjadi tokoh dimasanya.

Konsep *Qath'iy* dan *Zhanniy* sehubungan dengan al-Qur'an, menurut asy-Syathibi sungguh unik, tapi mempunyai dalil-dalil atau alasan-alasan tersendiri yang rasional. Meskipun diakui keunikannya, namun secara detail pemikiran asy-Syathibi dapat dipahami sebagai berikut :

1. Suatu ayat dapat dikatakan *Qath'iy* apabila ia mutawatir atau memenuhi syarat-syarat yang sudah ditentukan yang disebut oleh asy-Syathibi dengan istilah muqaddimah (premis-premis). Sulitnya melihat *qath'iy* pada suatu ayat menunjukkan betapa sulitnya menentukan keqath'iy dalam al-Qur'an. Seperti perkataan "*Az-zaniyatu wa Zani*" (Qs. An-Nur :2) tidak menunjukkan makna yang berbeda-beda. Hal ini berarti mengandung penunjukan yang pasti atau *Qath'iy al-dalalah*.

Selain itu untuk mencapai status *Qath'iy al-dalalah*, haruslah mengacu kepada makna yang sama atau berkovergensi. Hasil konvergensi ini mewujudkan makna yang utuh dan kohesif dan pasti kebenarannya. Dengan cara ini barulah sesuatu itu dikatakan *Qath'iy*. *Keqath'iy*ian semacam ini yang tidak boleh lagi dirubah atau di perbaharui karena ia merupakan prinsip-prinsip umum atau "*ma'lumin al-diin al-dharurah*".

Oleh karena itu, pandangan ulama mayoritas maupun Asy-Syathibi dapat direkonsolidasi (didamaikan). Artinya , kedua pendapat sama-sama benar. Sebab jumhur ulama (mayoritas) mengatakan "*Aqim as-Shalah*" itu *Qath'iy* adalah karena ia tidak

memungkinkan *Zhanniy* dengan justifikasi ijma' dan kewajiban shalat dari ayat itu diputuskan berdasarkan "*Ma'lumin al-diinal-dalalah*". Jadi penetapan shalat adalah darury, dengan demikian ia adalah *Qath'iy*. Sedangkan Asy-Syathibi panjang lebar memaparkan proses *keqath'iy*ian tersebut dengan kreteria muqaddimah dan teori konvergensi dalil-dalil yang kohesif.

2. Suatu ayat dapat dikatakan *Zhanniy* apabila ia bersifat ahad atau berdiri sendiri. Secara tegas Asy-Syathibi mengatakan bahwa tidak ada yang *Qath'iy* dalam al-Qur'an kalau hanya berdiri sendiri. Seperti ia contohkan dengan hukum kewajiban shalat lima waktu, bahkan kata yang musytarak jelas ia *Zhanniy* seperti kata "*Lamastum*" (Qs. AN-Nisa : 43) dapat diartikan "*menyentuh*" dapat pula berarti "*bersetubuh*". Ayat ini memiliki penunjukan yang berlainan atau dapat dikatakan *Zhanniy al-dalalah*.
3. Pandangan Asy-Syathibi terhadap kedudukan ayat-ayat *Qath'iy* dan *Zhanniy* sebagai sumber ajaran Islam adalah sama (sama-sama *Qath'iy al-Tsubut* dilihat dari sumbernya).
4. Dalam konteks fiqh Asy-Syathibi dengan gigih mempertahankan bahwa fiqh itu *Qath'iy* karena ditarik dari prinsip-prinsip umum al-Qur'an. Kalau demikian halnya, maka semua kaedah fiqh adalah *Qath'iy*.

#### Catatan akhir

<sup>1</sup> Lebih tegas. Muhammad Arkoun, seorang pemikir kontemporer kelahiran al-Jazair, menulis tentang ayat-ayat al-Qur'an sebagai berikut : kitab suci itu mengandung kemungkinan makna yang tak terbatas. Ia menghadirkan berbagai pemikiran dan penjelasan pada tingkat dasariah, esistensi, yang

- absolut, Ia dengan demikian selalu terbuka, tak pernah tetap dan tertutup hanya pada satu penafsiran makna, Lihat Dr.M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung, Mizan, 1995 h., 138.
- <sup>2</sup> Amir Muallim, , dan YUSDANI, *Ijtihad suatu kontroversi teori dan fungsi*, Yogyakarta, Titian Ilahi press, 1977, h, 91 hanya untuk beberapa rincian mereka mengadakan pengembangan dan perubahan. Secara metode penalaran tersebut dapat dibagi kedalam tiga pola yaitu: 1 pola bayani (kajian semantic 2 pola tahlili 3 pola istilah). (pertimbangan kemaslahatan berdasar nash umum
- <sup>3</sup> Abdullah DARRAS, *an-Naba al-Azhim*, Darr al-Urubah, Mesir 1996, h. 111. Beliau mengemukakan bahwa apabila anda membaca al-Qur'an maknanya akan jelas dihadapan kita. Tetapi bila kita membacanya sekali lagi, maka nada akan menemukan pula makna-makna lain terdahulu, demikian seterusnya. Salah seorang orientalis H.A.R Gibb pernah menulis bahwa tidak ada seorangpun dalam seribu lima ratus tahun ini, telah memainkan alat bernada nyaring yang demikian mampu dan berani, serta demikian luas getaran jiwa yang diakibatkannya, seperti yang dibaca Muhammad. Demikian terpadu dalam al-Qur'an keindahan bahasa, keseimbangan kedalaman makna, kekayaan dan kebenarannya serta kemudahan pemahaman dan kehebatan kesan yang ditimbulkannya. Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung, Mizan, 1996, h. 4-5.
- <sup>4</sup> Kebenaran sumber redaksi
- <sup>5</sup> Abu Ishak Ibrahim Bin Musa Al-Andalusia, *Fatwa Imam Asy Syathibi*, cet. II, 1985. h. 32
- <sup>6</sup> Muhammad Khalid Mas'ut, *Islamic Legal Philosophi Islamic Reasech Institute*, Islamabat, Pakistan, 1977, h, 99
- <sup>7</sup> Yaitu dengan mengemukakan Pendapat-pendapat ulama secara komperatif dan disertai dengan argumentasi atau sebab-sebab khilaf seperti kitab Mujtahit tulisan Ibnu Rusyd
- <sup>8</sup> Abu Ishaq asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, Matha'ah al-Tijariah al-Kubra, Mesir, tt. h.1
- <sup>9</sup> Asy-syatibi, *fatwa Imam asy-Syatibi*, *Op Cit.* h. 32
- <sup>10</sup> Kebenaran sumber redaksi
- <sup>11</sup> Kandungan makna
- <sup>12</sup> Semua bersepakat untuk menyakini bahwa redaksi ayat-ayat al-Qur'an yang terhimpun dalam Mazhab dan dibaca oleh kaum muslimin diseluruh dunia dewasa ini adalah sama, tanpa ada sedikit perbedaanpun dengan yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW dari Allah SWT melalui malaikat Jibril as.
- <sup>13</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, DDI, Jakarta, 1978, hal. 35

- <sup>14</sup> Abu al-Ainin Badran Abu al-Ainin, *Ushul al-Fiqh al-Islam*, Tp. Tt. Hal. 63
- <sup>15</sup> Pemusatan pandangan/perhatian kesatu tempat
- <sup>16</sup> Dua makna
- <sup>17</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah, *Al-Qur'an dan Terjemah*, CV. Toha Putra, Semarang, 1989, hal. 158
- <sup>18</sup> Ibid, h. 165.
- <sup>19</sup> Muhammad Idris Al-Syafi'I, *Ar-Risalah*, Mathba'ah al Babil Halabi, Mesir. H. 147
- <sup>20</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, jilid II, Dar al-Fikr al-Arabi, Mesir, tt, h., 173
- <sup>21</sup> Hasbi As-Siddiqi, *Pengantar Ilmu Fiqh*, Bulan Bintang, Jakarta, 1989, h. 33.
- <sup>22</sup> Abdul Wahab al-Khallaf, op- Cit., h.36
- <sup>23</sup> Ibid, h. 35.
- <sup>24</sup> Abdul Wahab Khallaf, op-cit., h. 38.
- <sup>25</sup> Depag RI, op-cit., h. 56.
- <sup>26</sup> Abdul Wahab al-Khallaf, op- Cit., h.43.
- <sup>27</sup> Nicolas P. Agnides, *The Background Introduction to Muhammadiyah Law, (Edisi Indonesia, Pengantar Ilmu Hukum Islam*, Terj. Roesli DMB, Ramadhani, Solo, Cet. II, 1984, h. 36.
- <sup>28</sup> Abdul Wahab al-Khallaf, op- Cit., h.43.
- <sup>29</sup> Masfuk Zuhudi, *Pengantar Hukum syari' al-Dhalalah*, CV. Haji Mas Agung, Jakarta, Cet I. 1987, hal. 61.
- <sup>30</sup> Harun Nasution, *70 Tahun Harun Nasution Refleksi Pemikirannya*, UI, Jakarta, 1990, h. 40.
- <sup>31</sup> Amir Naruddin, *Ijtihad Umar Ibn al-Khattab*, Rajawali Press, Jakarta, 1991, h. XI-XXII
- <sup>32</sup> Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Pustaka Salma, Bandung, 1984, h. 109.
- <sup>33</sup> Ibid., h. 109.
- <sup>34</sup> Lihat al-Qur'an surah al-Anfal, ayat 11. Lihat pula kajian-kajian tentang ini , misalnya, Faslor Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad, pustaka Bandung, 1984, b. 271-274.*
- <sup>35</sup> Ahmad Hasan, op-cit., h. 108.
- <sup>36</sup> M. Yasir Nasution, *Tinjauan Buku Ijtihad Umar Ibn al-Khattab*, Miqad, tt, XVI Juli-Agustus, 1991, h. 55.
- <sup>37</sup> Ibid., h. 55.

## Tentang Penulis

**Muhammad Yasir**, Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Suska Riau, menyelesaikan program S1 Jurusan Tafsir Hadis tahun 2003 dan program S2 di UIN Suska Pekanbaru Tahun 2006 dengan konsentrasi Pemikiran Modern dalam Islam