



MIZAN

Journal of Islamic Law

P-ISSN: 2598-974X. E-ISSN: 2598-6252

Vol. 5 No. 3 (2021), pp. 413-424

DOI: <https://doi.org/10.32507/mizan.v5i3.1084>


<https://www.jurnalfai-uikabogor.org/index.php/mizan/index>



Konsep Qat'iy dan Zanniy dalam Epistemologi Hukum Islam: Telaah Model Ijtihad Masdar F Masudi

Imam Kamaludin,¹ Ryan Arif Rahman,² Adib Fattah Suntoro³

Universitas Darussalam Gontor, Indonesia

 <https://doi.org/10.32507/mizan.v5i3.1084>

Abstract

This article analyzes Masdar Farid Mas'udi's view on the reconstruction of the concepts of qat'iy and zanniy in the epistemology of Islamic law. Masdar categorizes benefits and teachings that are universal as qat'iy (absolute) categories, while technical and elaborative teachings as zanniy (assumptive) categories. Based on this concept, Masdar formulated a methodology of Islamic law reasoning that makes benefit as the main reference and puts technical teachings as its support. Consequently, the standard of teachings (qat'iy) that are technical in nature can be modified and annulled if they are deemed to be contrary to the benefit. Masdar's view is quite contrasted with the concepts of qat'iy and zanniy in the view of ushul fiqh experts which do not refer to mere benefit, but the reference in determining qat'iy and zanniy in the views of experts is the semantic aspect (dalâlah) and source authenticity (tsubût), a religious text. The results of this study conclude that there are essential differences in definition and implementation between the concepts of qat'iy and zanniy carried by Masdar and the concepts of ushul fiqh experts in general.

Keywords: Qat'iy; Zanniy; Masdar Farid Mas'udi; Maslahat; Islamic Law

Abstrak

Artikel ini menganalisis pandangan Masdar Farid Mas'udi tentang rekonstruksi konsep qat'iy dan zanniy dalam epistemologi hukum Islam. Masdar mengkategorikan kemaslahatan dan ajaran yang bersifat universal sebagai kategori qat'iy (absolut) sedangkan ajaran yang bersifat teknis dan jabaran sebagai kategori zanniy (asumtif). Berdasarkan dari konsep tersebut, Masdar merumuskan metodologi penalaran hukum Islam yang menjadikan kemaslahatan sebagai acuan utama dan meletakkan ajaran yang bersifat teknis sebagai penyokongnya. Konsekuensinya, ajaran baku (qat'iy) yang bersifat teknis dapat modifikasi dan dianulir apabila dianggap bertentangan dengan maslahat. Pandangan Masdar tersebut cukup kontras dengan konsep qat'iy dan zanniy dalam pandangan para pakar ushul fikih yang tidak mengacu pada kemaslahatan semata, namun acuan dalam menentukan qat'iy dan zanniy dalam pandangan para pakar adalah aspek semantik (dalâlah) dan autentisitas sumber (tsubût) suatu teks keagamaan. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa terdapat perbedaan esensial secara definisi maupun implementasi antara konsep qat'iy dan zanniy yang diusung Masdar dengan konsep para pakar ushul fikih pada umumnya.

Kata kunci: Qat'iy, Zanniy; Masdar Farid Mas'udi; Maslahat; Hukum Islam

*Manuscript received date: July 21, 2021, revised: August 25, 2021, approved for publication: Desember 30, 2021.

¹ Imam Kamaludin adalah dosen Universitas Darussalam Gontor, Indonesia.

² Ryan Arif Rahman adalah mahasiswa di Universitas Darussalam Gontor, Indonesia

³ Adib Fattah Suntoro adalah mahasiswa di Universitas Darussalam Gontor, Indonesia. Email: adibsuntoro42001@mhs.unida.gontor.ac.id

A. PENDAHULUAN

Meningkatnya aktivitas umat Islam dalam berbagai bidang, telah menimbulkan pelbagai problematika kehidupan yang perlu dicarikan solusinya secara tepat. Maka dari itu, para ulama membuat terobosan-terobosan dengan melakukan penalaran hukum (*ijtihad*) sebagai solusi penyelesaian masalah-masalah yang dihadapi umat Islam. Meski demikian, *ijtihad* tidak boleh diterapkan dalam semua ranah keagamaan. Menurut para pakar ushul fikih, teks Al-Qur'an dan Hadits Nabi yang bersifat absolut (*qat'iy*) secara autentisitas (*al-tsubût*) dan semantik (*al-dalâlah*) bukanlah ranah untuk berijtihad. Adapun teks yang sifatnya asumtif (*zanniy*), baik secara *al-tsubût* atau *al-dalâlah*, masih terbuka pintu untuk berijtihad terhadapnya.⁴

Beberapa tahun belakangan ini, muncul wacana untuk melakukan rekonstruksi dalam penalaran hukum fikih, salah satunya terhadap konsep *qat'iy* dan *zanniy* tersebut. Di Indonesia tokoh yang mengusung wacana tersebut adalah Masdar Farid Mas'udi. Beliau beranggapan bahwa pandangan umum mengenai *ijtihad* yang hanya menjangkau hal-hal yang bersifat *zanniy* dan kurang mencermati dimensi ajaran yang *qat'iy*. Hal tersebut menjadikan fikih kehilangan watak dinamisnya. Maka menurutnya, dalil *qat'iy* adalah nilai kemaslahatan dan keadilan. Sedangkan kategori *zanniy* adalah seluruh ketentuan teknis atau ketentuan hukum yang bersifat normatif. Ketentuan-ketentuan hukum (normatif) yang terdapat dalam teks (*naşş*) hanya merupakan *wasilah* yang terikat oleh ruang dan waktu, sehingga terbuka terhadap perubahan, bahkan terkadang mengharuskan perubahan.⁵

Dari permasalahan di atas, penulis berupaya mengulas bagaimana konsep *qat'iy* dan *zanniy* dalam epistemologi hukum Islam menurut para pakar ushul fikih. Sehingga berpijak pada konsep tersebut, dapat diketahui bagaimana sikap yang tepat dalam merespons tawaran baru dalam penalaran hukum Islam. Juga akan dijelaskan wacana rekonstruksi konsep *qat'iy* dan *zanniy* yang diusung oleh Masdar F Mas'udi serta implikasinya dalam beberapa persoalan kontemporer.

B. METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, yaitu dengan menekankan analisisnya pada proses penyimpulan komparasi serta pada analisis terhadap dinamika hubungan fenomena yang diamati dengan menggunakan logika ilmiah.⁶ Jenis dari penelitian ini menggunakan studi kepustakaan (*library reseach*). Studi kepustakaan

⁴ Muhammad Muadz Musthofa Al-Khan, *Al-Qat'iy Wa Al-Zanniy Fi Al-Tsubut Wa Al-Dalalah 'inda Al-Ushuliyun* (Damaskus: Dar Kalim al-Thayib, 2007), 543; Abu Hamid al- Ghazali, *Al-Mustasfa Fi 'Ilm Al-Ushul* (Mesir: Maktabah al-Jundi, n.d.), 354; Saif al-Din al- Amidi, *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*, vol. IV (Riyadh: Muassasah al-Nur, 1387), 164.

⁵ Misalnya tentang komoditi yang dikenai zakat (*amwal zakawi*), yang menurutnya tidak adil jika di zaman sekarang hanya dikenakan pada kurma dan anggur saja, sementara kelapa sawit, apel, kopi dan sebagainya dibebaskan begitu saja. Untuk lebih jelasnya, silahkan baca tulisan Masdar Farid Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari'at" 13 (1995): 97.

⁶ Syaifuddin Azwar, *Metode Penelitian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 5.

merupakan rangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian.⁷

C. HASIL TEMUAN DAN PEMBAHASAN

1. Konsep Qaṭ'iy dan Zanniy dalam Epistemologi Hukum Islam

Pada tataran terminologi, menurut Taftazani, *qaṭ'iy* berarti apa yang tidak menimbulkan ambiguitas dari tandanya (*dalīl*).⁸ Dari definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa lafal *qaṭ'iy* secara terminologi adalah sesuatu yang tidak menimbulkan kemungkinan makna lain. Sedangkan, *zanniy* adalah kecenderungan pada dua hal namun salah satunya lebih dominan.⁹ Dari definisi tersebut, dapat diketahui bahwa lafal *zanniy* adalah sesuatu yang mengandung lebih dari satu kemungkinan atau makna.

Teks Al-Qur'an berdasarkan kesepakatan ulama merupakan dalil yang *qaṭ'iy* secara *al-tsubūt*, artinya tidak ada keraguan atas autentisitas sumber seluruh ayat Al-Qur'an bahwa ia adalah wahyu dari Allah kepada Nabi Muhammad karena diriwayatkan secara mutawatir.¹⁰ Ibn Hazm menyatakan bahwa tidak ada satu pun perselisihan dari kelompok-kelompok yang berafiliasi dengan Islam atas wajibnya menerima apa yang terkandung dalam Al-Qur'an.¹¹ Adapun Hadits Nabi, dari segi *al-tsubūt*, terbagi menjadi dua, yaitu Hadits *Mutawatir* yang autentisitas sumbernya absolut (*qaṭ'iy tsubūt*) dan Hadits *Ahad* yang masih diperdebatkan autentisitas sumbernya (*zanniy tsubūt*).¹²

Keautentikan Hadits *Mutawatir* juga ditegaskan oleh sebagian besar ulama ushul fikih yang lain seperti al-Sam'ani, al-Ghazali, al-Baqilani, al-Nafasi, al-Zarkasi, al-Amidi, Ibn Taimiyah, al-Samarkandi, al-Baji, al-Syirazi dan masih banyak lagi.¹³ Dari hal tersebut dapat disimpulkan bahwa tidak ada perbedaan di kalangan ulama atas keabsolutan autentisitas Hadits *Mutawatir* (*qaṭ'iy tsubūt*). Sedangkan para ulama berselisih pendapat dalam menentukan status Hadits *Ahad* antara *qaṭ'iy* (absolut) atau *zanniy* (asumtif). Maka, Muadz Mustafa Al-Khan berpendapat bahwa Hadits *Ahad* tidak seperti Hadits *Mutawatir* yang secara definitif bersifat tunggal. Namun, Hadits *Ahad* terdiri dari tingkat dan macam yang beragam.¹⁴

Menurut Muadz Mustafa Al-Khan, Hadits *Ahad* secara umum status keautentikannya bersifat asumtif (*zanniy*), namun statusnya secara autentisitas bisa menjadi absolut (*qaṭ'iy tsubūt*) apabila status haditsnya secara autentisitas (*tsubūt*) adalah sah serta diperkuat dengan konsensus para ulama (*ijmâ'*) atau dengan indikator

7 Iwan Hermawan, *Metodologi Penelitian Pendidikan Kuantitatif, Kualitatif Dan Mixed Methode* (Kuningan: Hidayatul Quran Kuningan, 2019), 134.

⁸ Sa'd ad-Din al-Taftazani, *Syarh Talwih 'ala Al-Taudhih*, vol. I (Mesir: Maktabah Shabih, n.d.), 35.

⁹ Abu Ya'la, *Al-Idah Fi Ushul Al-Fiqh*, vol. I (Riyadh, n.d.), 83.

¹⁰ Musthofa Al-Khan, *Al-Qaṭ'iy Wa Al-Zanniy Fi Al-Tsubut Wa Al-Dalalah 'inda Al-Ushuliyun*.

¹¹ Ibn Hazm, *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*, vol. I (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, n.d.), 92.

¹² Musthofa Al-Khan, *Al-Qaṭ'iy Wa Al-Zanniy Fi Al-Tsubut Wa Al-Dalalah 'inda Al-Ushuliyun*.

¹³ Musthofa Al-Khan, *Al-Qaṭ'iy Wa Al-Zanniy Fi Al-Tsubut Wa Al-Dalalah 'inda Al-Ushuliyun*.

¹⁴ Musthofa Al-Khan, *Al-Qaṭ'iy Wa Al-Zanniy Fi Al-Tsubut Wa Al-Dalalah 'inda Al-Ushuliyun*.

(*qar'inah*) lainnya.¹⁵ Menurut para ulama, Hadits *Ahad* yang secara autentisitas sumber bersifat absolut (*qaṭ'iy tsubūt*) karena *ijmâ'* (konsensus), adalah hadits yang terdapat dalam kitab *shahîhain* (Shahih al-Bukhari dan Muslim), atau pun kitab sahih yang lain seperti kitab Sahih Ibn Huzaimah, Sahih Ibn Hiban, Mustadrak al-Hakim dan yang lainnya. Adapun Hadis *ahad* yang secara autentisitas sumber bersifat absolut (*qaṭ'iy tsubūt*) karena didukung dengan beberapa indikator adalah seperti Hadits *Masyhur* yang jalur periwayatannya saling memperkuat dan terbebas dari perawi *dhâif* maupun cacat.

Selain melihat teks agama (*naṣṣ syar'iy*) dari aspek autentisitas sumbernya (*tsubūt*) seperti yang telah dijelaskan, para ulama ushul fikih juga mencermati teks dari segi semantiknya (*dalâlah*). Secara umum teks Al-Qur'an maupun Hadits diklasifikasikan menjadi dua kategori, yaitu teks yang kandungan makna semantiknya absolut dan disepakati (*qaṭ'iy dalâlah*) dan teks yang kandungan makna semantiknya ambigu atau menimbulkan penafsiran yang bermacam-macam (*ẓanniy dalâlah*).¹⁶

Pembahasan mengenai kandungan semantik (*dalâlah*) teks Al-Qur'an dan Hadits menjadi pokok pembahasan yang sangat fundamental dalam ilmu ushul fikih. Para pakar ushul fikih umumnya mengklasifikasikan lafal-lafal yang terdapat dalam teks keagamaan berdasarkan tingkat kejelasan makna semantiknya menjadi dua kategori, yaitu lafal yang makna semantiknya jelas (*wadhîh al-dalâlah*) dan lafal yang makna semantiknya tidak jelas (*ghair wadhîh al-dalâlah*).

Namun perlu dicatat, tidak semua lafal *wadhîh al-dalâlah* (makna semantiknya jelas) lantas statusnya *qaṭ'iy dalâlah* (makna semantiknya absolut). Begitu pula tidak semua lafal yang *ghair wadhîh al-dalâlah* (makna semantiknya tidak jelas), statusnya *ẓanniy dalâlah* (autentisitasnya asumptif). Apabila lafalnya masih mengandung kemungkinan takwil, maka tergolong sebagai *qaṭ'iy dalâlah* (makna semantiknya absolut). Adapun jika lafalnya tidak mengandung kemungkinan takwil, maka tergolong sebagai *ẓanniy dalâlah* (autentisitasnya asumptif). Hal ini sesuai dengan pengertian *qaṭ'iy* dan *ẓanniy* di atas.¹⁷

Dalam kategori lafal *wadhîh al-dalâlah* (makna semantiknya jelas), dapat diketahui bahwa lafal yang status makna semantiknya absolut (*qaṭ'iy dilalah*) adalah lafal yang kategorinya *mufassar* dan *muhkam*, karena tidak bisa ditakwilkan. Sedangkan lafal *zahir* dan *naṣṣ* tergolong dalam kategori *ẓanniy dalâlah* (makna semantiknya asumptif), sebab masih memungkinkan untuk ditakwilkan. Adapun pada kategori lafal yang *ghair wadhîh al-dalâlah* (makna semantiknya tidak jelas), yang termasuk kategori *ẓanniy* adalah lafal *khafiy* dan *musykil*. Adapun *mujmal* menurut Muadz al-Khan, tidak dapat diklasifikasikan sebagai *qaṭ'iy* atau *ẓanniy* kecuali setelah diketahui maknanya.¹⁸ Sedangkan *mutasyâbih* termasuk *qaṭ'iy* (makna semantiknya absolut), dalam artian hanya bisa diterima apa adanya, karena tidak dapat diketahui secara pasti makna yang dimaksud.

¹⁵ Musthofa Al-Khan.

¹⁶ Lihat Khalaf, *Ilmu Ushul Al-Fiqh*; Dakury, *Al-Qaṭ'iy Minal Adilah Al-"Arba"ah*; as- Syathibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Ahkam*.

¹⁷ Zaidan, *Al-Wajiz Fi Ushul Al-Fiqh*; Khalaf, *Ilmu Ushul Al-Fiqh*.

¹⁸ Musthofa Al-Khan, *Al-Qaṭ'iy Wa Al-Zanniy Fi Al-Tsubut Wa Al-Dalalah 'inda Al-Ushuliyun*.

2. Implementasi Konsep Qat'iy dan Zanniy dalam Ijtihad

Al-Ghazali mendefinisikan ijtihad sebagai sebuah proses mengeluarkan seluruh kemampuan dalam upaya memahami hukum syariat.¹⁹ Sedangkan menurut Ibn al-Hajib ijtihad adalah pengerahan segala kemampuan seorang pakar fikih untuk menentukan hukum syariat dalam teks keagamaan yang *zanniy*.²⁰ Dapat dilihat dalam definisinya tentang ijtihad, Ibn al-Hajib menyebutkan bahwa ranah dalam berijtihad hanyalah dalil *zanniy*.

Terkait dengan wilayah berijtihad, para ulama bersepakat bahwa ijtihad tidak boleh diterapkan dalam semua ranah keagamaan. Menurut para pakar ushul fikih, teks Al-Qur'an dan Hadits Nabi yang bersifat absolut (*qat'iy*) secara autentisitas (*al-tsubût*) dan semantik (*al-dalâlah*) bukanlah ranah untuk berijtihad. Adapun teks yang sifatnya asuntif (*zanniy*), baik secara *al-tsubût* atau *al-dalâlah*, masih terbuka pintu untuk berijtihad terhadapnya.²¹ Al-Ghazali dalam kitab *al-Mustashfa* menegaskan bahwa ranah ijtihad (*al-mujtahad fih*) ialah setiap hukum syariat yang tidak terdapat padanya dalil *qat'iy* (yang bersifat absolut).²² Lebih tegas lagi al-Syathibi dalam *al-Muwafaqat* menyatakan bahwa kategori *qat'iy* dari teks keagamaan tidak memiliki ruang untuk berargumentasi, setelah jelas kebenarannya dalam menganulir (*nafy*) maupun menetapkan (*itsbat*) sesuatu, dan ia bukanlah ranah untuk berijtihad.²³

Dari pemaparan di atas dapat diketahui, konsep *qat'iy* dan *zanniy* merupakan pagar epistemologi bagi mujtahid agar membatasi ruang gerak dan aktivitasnya pada aspek-aspek yang pasti dan baku dalam ajaran Islam. Maka, secara garis besar ruang lingkup ijtihad ada empat:²⁴ *Pertama*, teks yang berpredikat *qat'iy tsubût* (autentisitasnya bersifat absolut) namun *zanniy dalâlah* (semantiknya bersifat asuntif). *Kedua*, teks yang berpredikat *zanniy tsubût* (autentisitasnya bersifat asuntif) meskipun *qat'iy dalâlah* (semantiknya absolut). *Ketiga*, teks yang berpredikat *zanniy tsubût* (autentisitasnya asuntif) dan *zanniy dalâlah* (semantiknya bersifat asuntif). *Keempat*, realitas atau peristiwa yang tidak ditegaskan dalam teks keagamaan, baik Al-Qur'an, Hadits, maupun ijmak.

Oleh karena itu, perbedaan pendapat (*ikhtilaf*) yang diharamkan adalah ikhtilaf pada teks keagamaan yang sudah *qat'iy tsubût* dan *qat'iy dalâlah*-nya tidak memiliki multitafsir. Bahkan para ulama telah sepakat (*ijmâ'*) atas hal ini.²⁵ Selain itu kesalahan seorang mujtahid yang berijtihad dalam ranah absolut (*al-qat'iyyat*), dapat

¹⁹ Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilm Al-Ushul*, vol. IV (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), 4.

²⁰ Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh Al-Islamiy* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 1037.

²¹ Musthofa Al-Khan, *Al-Qat'iy Wa Al-Zanniy Fi Al-Tsubut Wa Al-Dalalah 'inda Al-Ushuliyun*; Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilm Al-Ushul*; al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*.

²² Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilm Al-Ushul*.

²³ al-Syathibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Ahkam*.

²⁴ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *A'lam Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Alamin*, vol. II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.), 1052.

²⁵ Ahmad Sarwat, *Fikih Ikhtilaf: Panduan Umat Di Tengah Belantara Perbedaan Pendapat* (Jakarta: Darul Ulum al-Islamiyah, 2007), 20; 'Ali Hasyim al-Asadi, "Al-'Am Wa Atsaruhu Fi Ikhtilaf Al-Fuqaha," *Jurnal Kufa Studies Center, Kufa University I* (2020).

mengakibatkannya jatuh pada kekafiran, kebid'ahan, kefasikan atau minimal perbuatan dosa.

3. Rekonstruksi Konsep Qaṭ'iy dan Ḍanniy Menurut Masdar F Mas'udi

Masdar F Mas'udi dikenal sebagai penganjur pandangan Islam Emansipatoris (*Taharruri*), yang di dalamnya ajaran Islam dipahami dalam perspektif kemanusiaan. Baginya, pemahaman yang *shahih* tentang Islam tidak cukup hanya dilihat dari kesesuaian formal dengan bunyi teks, tetapi sekaligus dari efektivitasnya untuk mewujudkan kemaslahatan dan kemartabatan manusia.²⁶ Dalam pandangan Masdar, watak fikih Islam selama ini terlalu harfiah dan cenderung tidak dinamis.²⁷

Namun sejatinya pandangan Masdar yang menyatakan bahwa watak fikih terlalu harfiah dan tidak dinamis perlu ditinjau ulang. Sebab watak fikih memiliki keistimewaan dibandingkan dengan undang-undang atau hukum lainnya yang dibuat oleh manusia. Di antara keistimewaan tersebut, menurut Mahmud Thahmaz adalah sifatnya yang begitu konstan (*tsabat*). Artinya, hukum Islam sumbernya jelas dari Al-Qur'an dan Sunah bukan bersumber dari spekulasi yang berubah-ubah. Adapun keterikatan fikih terhadap *naṣṣ* tidak lantas membuatnya menjadi jumud dan tidak dinamis. Karena bersamaan dengan sifatnya yang konstan tersebut, fikih juga bersifat fleksibel (*murūnah*). Syariat Islam mampu beradaptasi dengan situasi dan kondisi tanpa mengubah intinya, realistis namun juga idealis.

Di sisi lain para *fuqaha* telah menegaskan, bahwa kedatangan syariat Islam adalah bertujuan untuk menggapai cita kemaslahatan semesta dan berupaya menghindari segala jenis mafsadat dari setiap jengkal sudut bumi.²⁸ Ibnu Qayyim al-Jauziyah menegaskan bahwa penerapan hukum Islam yang tidak berorientasi pada prinsip keadilan, maslahat, rahmat, dan hikmah sebenarnya adalah bentuk pemaksaan interpretasi.²⁹ Selain itu, dalam kitab *Syifa' al-'Alil* beliau mengatakan bahwa anggapan syariat tidak mengindahkan kemaslahatan merupakan seburuk-buruk prasangka kepada Allah. Menurut beliau tidak mungkin Allah menetapkan syariat tanpa suatu maslahat yang diinginkan-Nya.³⁰ Selain itu telah banyak para ulama yang membicarakan masalah maslahat dalam syariat ini, misalnya Ibnu Taimiyah, Izzudin bin Abdis Salam (w. 660 H), al-Amidi (w. 631 H), Fakhruddin ar-Razi (w. 606 H), al-Ghazali (w. 505 H) dan Imam al-Haramain al-Juwaini (w. 478), dan masih banyak lagi.³¹

²⁶ Masdar Farid Mas'udi, *Pajak Itu Zakat; Uang Allah Untuk Kemaslahatan Rakyat* (Bandung: Mizan Pustaka, 2010).vi

²⁷ Setidaknya ada empat watak pemikiran fiqh yang menurut Masdar sangat perlu dipertanyakan. *Pertama*, watak pemikiran fiqh yang juz'iyah atau kasuistik. *Kedua*, fiqh hanya berguna untuk menangani persoalan pasca kejadian. *Ketiga*, cenderung mengabaikan masalah-masalah strategis. *Keempat*, bersifat formalistik. Lihat Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari'at."

²⁸ Abdul Haq, dkk, *Formulasi Nalar Fikih, Telaah Kaedah Fikih Konseptual* (Surabaya: Khalista, 2005), 191.

²⁹ al- Jauziyah, *A'lam Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Alamin*.

³⁰ Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Syifa'u Al-'Alil* (Kairo: Maktabah Dar al-Turats, n.d.), 431.

³¹ Muhammad Sa'd bin Ahmad bin Mas'ud al- Yubi, *Maqashid as-Syari'ah Wa 'Alaqtuha Bi Al Adillah as-Syar'iyah* (Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998), 49-67.

Oleh sebab itu, ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi yang bersifat absolut (*qat'iy*) secara autentisitas (*al-tsubût*) dan semantik (*al-dalâlah*), tidak dapat dianulir walaupun dengan dalih maslahat. Karena pada dasarnya di mana ada teks agama yang sifatnya *qat'iy*, di sana pula terdapat kemaslahatan.³²

Berangkat dari pemahaman bahwa watak fikih yang terlalu berorientasi pada ketentuan legal-formalnya, menurut Masdar pemahaman tentang *qat'iy* dan *zanniy* yang selama ini dipahami dalam *ushûl fikih* perlu ditinjau kembali. Menurutnya, yang *qat'iy* dalam hukum Islam adalah nilai kemaslahatan atau keadilan itu sendiri. Sebuah ayat dikategorikan *qat'iy* apabila ayat tersebut menunjuk pada prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya bersifat universal, seperti ayat-ayat yang menunjukkan pada prinsip keesaan Tuhan, keadilan, persamaan dan hak dasar kemanusiaan, meskipun bahasa atau lafaz yang digunakannya tidak jelas, samar-samar atau menggunakan gaya sindiran.³³

Sedangkan *zanniy* secara harfiah berarti persangkaan atau hipotesis, yang merupakan kebalikan dari yang *qat'iy* (kategoris). Yakni ajaran agama baik dari Al-Qur'an maupun Hadits Nabi yang bersifat jabaran (implementatif) dari prinsip-prinsip yang *qat'iy* dan universal tadi. Jadi yang masuk kategori *zanniy* adalah seluruh ketentuan batang tubuh atau teks, ketentuan normatif yang terkandung dalam nash, meskipun bahasa atau lafal yang digunakan jelas tunjukan hukumnya.³⁴ Ajaran yang *zanniy* ini tidak mengandung kebenaran atau kebaikan pada dirinya sendiri (*self evident*). Karena itu berbeda dengan yang *qat'iy*, ajaran *zanniy* terikat oleh ruang dan waktu, oleh situasi dan kondisi.³⁵

Begitu juga dari segi acuan dasarnya, Masdar tidak mempertimbangkan aspek autentisitas (*tsubût*) dan makna semantik (*dalâlah*) suatu teks sebagai acuan. Menurut Masdar, acuan yang menentukan kategori suatu teks antara *qat'iy* dan *zanniy* adalah nilai universal dan kemaslahatan semata. Maka, meskipun suatu teks statusnya *qat'iy* (absolut) secara *dalâlah* (semantik) dan *tsubût* (autentik sumbernya), tetap akan dinilai sebagai *zanniy* apabila tidak mengandung nilai universal dan kemaslahatan. Adapun dalam konsep para pakar ushul fikih pada umumnya, konsep *qat'iy* dan *zanniy* berperan sebagai acuan dan standar analisis untuk menentukan status autentisitas (*tsubût*) dan makna semantik (*dalâlah*) suatu teks keagamaan.

Adapun terkait maslahat, Masdar membedakan antara kemaslahatan yang bersifat "individual-subjektif" dengan kemaslahatan lain yang bersifat "sosial-objektif". Menurutnya, kemaslahatan yang bersifat individual-subjektif adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan seseorang secara eksistensial, bersifat independen, dan terpisah dengan kepentingan orang lain. Dalam kemaslahatan ini, yang menjadi penentu sekaligus hakimnya adalah pribadi bersangkutan. Masdar mencontohkan, hal yang termasuk kategori maslahat individual-subjektif misalnya soal pilihan-pilihan

³² Muhammad bin Husain al- Jizani, *Ma'alim Fi Ushul Al-Fiqh* (Dar Ibn al-Jauzi, n.d.), 234.

³³ Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan Risalah Zakat (Pajak) Dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 20.

³⁴ Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari'at."

³⁵ Mas'udi, *Islam Dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*.

bentuk atau tata cara ibadah. Menurutnya tidak ada seorang pun yang berhak memaksa seseorang untuk melakukan kegiatan ritual dalam bentuk dan tata cara tertentu.³⁶

Sedangkan kemaslahatan yang bersifat sosial-objektif adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang banyak. Menurutnya dalam hal ini, otoritas yang berhak memberikan penilaian dan sekaligus sebagai hakimnya adalah orang banyak yang bersangkutan, melalui mekanisme *syura* untuk mencapai kesepakatan (*ijmâ'*). Jadi menurutnya, hasil kesepakatan orang banyak dari proses pendefinisian masalah melalui musyawarah itulah hukum yang sebenarnya dan merupakan hukum tertinggi yang mengikat.³⁷

Adapun ketentuan legal-normatif yang ditawarkan oleh wahyu (teks Al-Qur'an dan Hadits), menurutnya hanya berkedudukan sebagai sumber material yang masih harus ditentukan statusnya dalam lembaga permusyawaratan. Apabila kemudian ia disepakati oleh orang banyak, maka ia akan berfungsi sebagai hukum yang secara formal-positif mengikat secara universal. Tetapi apabila tidak terjadi kesepakatan, maka daya ikatnya hanya terbatas pada orang yang mempercayainya saja. Dan daya ikat seperti ini, menurutnya paling jauh hanya bersifat moral-subjektif, tidak bisa sekaligus formal-objektif.³⁸

Selain itu, para pakar ushul fikih telah merumuskan kriteria untuk menentukan keabsahan suatu masalah, atau yang biasa disebut dengan *dhawabith al-maslahat*.³⁹ *Pertama*, berupa kemaslahatan yang hakiki, bukan kemaslahatan yang semu.⁴⁰ Artinya, penetapan hukum syari'at itu benar-benar menarik suatu manfaat atau mencegah timbulnya bahaya. Jika hanya didasarkan pada kemungkinan dan dugaan semata, berarti itu kemaslahatan yang semu dan tidak bisa dijadikan *hujjah*. *Kedua*, berupa kemaslahatan umum, bukan kemaslahatan pribadi. Artinya, penetapan hukum syari'at itu dapat menarik manfaat bagi mayoritas umat manusia atau menolak bahaya dari mereka, bukan bagi perorangan atau bagian kecil dari mereka. Jadi, sebuah hukum tidak ditetapkan demi kemaslahatan khusus pemimpin atau para pembesar saja, tanpa melihat mayoritas manusia dan kemaslahatan mereka. *Ketiga*: penetapan hukum untuk kemaslahatan ini tidak boleh bertentangan dengan hukum atau dasar yang ditetapkan dengan *naşş* atau *ijmâ'*. Maka tidak sah menganggap suatu kemaslahatan yang menuntut persamaan hak waris antara anak laki laki dan anak perempuan. Kemaslahatan semacam ini sia-sia karena bertentangan dengan *naşş* al-Qur'an.⁴¹

Apabila pandangan Masdar tentang masalah dianalisis dan dikomparasikan dengan pandangan para pakar ushul fikih di atas, dapat diambil beberapa kesimpulan. *Pertama*, Masdar tidak menjelaskan secara definitif tentang pengertian masalah, sedangkan para pakar ushul fikih telah mendefinisikannya dengan jelas. *Kedua*, Masdar menjadikan mekanisme musyawarah (*syura*) sebagai barometer untuk mengukur

³⁶ Mas'udi, "Meletakkan Kembali Masalah Sebagai Acuan Syari'at."

³⁷ Mas'udi.

³⁸ Mas'udi.

³⁹ Sa'id Ramadhan Al-Buthy, *Dhawabit Al-Maslahah Fi Al-Syari'ah Al-Islamiyyah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2005), 24-26.

⁴⁰ Ahmad Ropei et al., "Asy-Syari ' Ah" 23, no. 1 (2021): 12.

⁴¹ Khalaf, *Ilmu Ushul Al-Fiqh*.

legalitas suatu masalahat. *Ketiga*, Masdar menjadikan masalahat sebagai acuan, namun dengan cara mempromosikan desakralisasi teks keagamaan (*naṣṣ*) yang bersifat legal-normatif. Sedangkan para pakar ushul fikih, menjadikan masalahat sebagai acuan tanpa menganulir teks keagamaan, bahkan menjadikan teks keagamaan sebagai acuan masalahat itu sendiri.

D. KESIMPULAN

Melalui uraian di atas, dapat diketahui bahwa dengan pemahaman konsep *qaṭ'iy* dan *zanniy* secara komprehensif, akan membentuk nalar dan sikap keberagamaan yang proporsional serta moderat (*wasathiyah*). Karena dalam konsep tersebut, suatu teks keagamaan akan diklasifikasikan melalui pendekatan semantik (*dalâlah*) dan autentisitas sumbernya (*tsubûṭ*). Sehingga dapat dipetakan mana ajaran agama yang baku dan tidak dapat diijtihadkan (*tsawâbit/ushûl*) dan mana yang tidak baku serta terbuka ruang untuk terjadi perbedaan pendapat (*mutaghayirât/furû'*).

Perumusan konsep *qaṭ'iy* dan *zanniy* pada dasarnya bertujuan untuk menentukan ranah dalam berijtihad. Premis awalnya adalah tidak boleh berijtihad pada ranah *qaṭ'iy*. Dengan kata lain, ijtihad hanya pada ranah *zanniy*. Namun, perbedaan definisi tentang apa yang *qaṭ'iy* dan apa yang *zanniy* tersebut, menjadikan terjadinya perbedaan konklusi yang cukup radikal antara pendapat Masdar dan para pakar ushul fikih pada umumnya. Bagi Masdar, yang tidak bisa diijtihadkan adalah ajaran tentang nilai-nilai universal dan kemaslahatan, karena inilah ranah *qaṭ'iy* menurutnya. Maka ranah ijtihad menurutnya sangat luas, yaitu meliputi seluruh teks normatif keagamaan yang bersifat teknis dan jabaran. Pandangan Masdar tersebut tidak terlalu mempertimbangkan aspek autentisitas dan semantik suatu teks keagamaan. Asalkan mengandung nilai universal dan kemaslahatan, maka termasuk *qaṭ'iy*. Di sisi lain, meskipun suatu teks bersifat absolut secara autentisitas dan semantik (*qaṭ'iy tsubûṭ wa dalâlah*), akan tetap dianggap sebagai *zanniy* selama teks tersebut bersifat normatif dan jabaran.

REFERENSI:

Buku:

- Abdul Haq, dkk. *Formulasi Nalar Fikih, Telaah Kaedah Fikih Konseptual*. Surabaya: Khalista, 2005.
- Abu Syuhbah, Muhammad Abu Syuhbah. *Al-Wasith Fi 'ulum Wa Al-Musthalah Al-Hadis*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Al- Dahlawi, Ahmad bin Abd al-Rahim. *Aqd Al-Jadid Fi Ahkam Al-Ijtihad Wa Al-Taqlid*. Kairo: : al-Mathba'ah al-Salafiyah, n.d.
- Al- Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustasfa Fi 'Ilm Al-Ushul*. Mesir: Maktabah al-Jundi, n.d.
- Al- Jauzi, Ibn. *Nuzhat Al-A'yun Al-Nawadhir Fi 'Ilm Al-Wujuh Wa Al-Nadhair*. Beirut: Muasasah ar-Risalah, 1984.

- Al- Jizani, Muhammad bin Husain. *Ma'alim Fi Ushul Al-Fiqh*. Dar Ibn al-Jauzi, n.d.
- Al- Khathib, Muhammad Ijaj. *Ushul Al-Hadist Ulumuhu Wa Musthalahuhu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1971.
- Al- Salami, Iyadh bin Nami. *Uṣūl Fiqh Alladzi Lā Yasa' Al-Faqih Jahluhu*. Riyadh: Dār Al-Tadamuriyyah, 2005.
- Al- Yubi, Muhammad Sa'd bin Ahmad bin Mas'ud. *Maqashid as-Syari'ah Wa "Alaqtuha Bi Al Adillah as-Syar"iyyah*. Riyadh: Dar al-Hijrah, 1998.
- Al-Buthy, Sa'id Ramadhan. *Dhawabit Al-Maslahah Fi Al-Syari'ah Al-Islamiyyah*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2005.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *Syifa'u Al-'Alil*. Kairo: Maktabah Dar al-Turats, n.d.
- Al-Syafi'i. *Al-Risalah*. Mesir: Maktabah al-Halabi, 1940.
- Al-Thūfi, Najm al-Din. *Risālah Fi Ri'ayah Al-Māshlahah*. al-Dār al-Miṣriyah al-Lubnaniyah, 1993.
- As- Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim. *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Fikr, 1341.
- Azwar, Syaifuddin. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Dakury, Mohammad Dambi. *Al-Qaṭ'iy Minal Adilah Al-"Arba"ah*. Madinah: Amadah al-Bahts al-Ilmiy bi Jami'ah al-Islamiyyah, 1420.
- Hermawan, Iwan. *Metodologi Penelitian Pendidikan Kuantitatif, Kualitatif Dan Mixed Methode*. Kuningan: Hidayatul Quran Kuningan, 2019.
- Ibrahim Anis dkk. *Al-Mu'jam Al-Wasith*. Dar al-Da'wah, n.d.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushul Al-Fiqh*. Kairo: Maktabah ad-Dakwah al-Islamiyah Syabab al-Azhar, n.d.
- Mas'udi, Masdar Farid. *Agama Keadilan Risalah Zakat (Pajak) Dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Mas'udi, Masdar Farid. *Islam Dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Mas'udi, Masdar Farid. "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari'at" 13 (1995).
- Mas'udi, Masdar Farid. *Pajak Itu Zakat; Uang Allah Untuk Kemaslahatan Rakyat*. Bandung: Mizan Pustaka, 2010.
- Mas'udi, Masdar Farid Mas'udi. "Waktu Haji Itu Tiga Bulan (Memikirkan Kembali Konsep Waktu Haji)," 2015.
- Mestika, Zed. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Bogor Indonesia, 2004.
- Musthofa Al-Khan, Muhammad Muadz. *Al-Qaṭ'iy Wa Al-Zanniy Fi Al-Tsubut Wa Al-Dalalah 'inda Al-Ushuliyun*. Damaskus: Dar Kalim al-Thayib, 2007.

- Sarwat, Ahmad. *Fikih Ikhtilaf: Panduan Umat Di Tengah Belantara Perbedaan Pendapat*. Jakarta: Darul Ulum al-Islamiyah, 2007.
- Thahmaz, Abdul Hamid Mahmud. *Mumayizat Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah "ala Al-Qawwanin Al-Wadh"iyyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1991.
- Waraq, Ibnul. *Ilal Al-Nahwi*. Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 1999.
- Zaidan, Abdul Karim Zaidan. *Al-Wajiz Fi Ushul Al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 2006.
- Zarkasy, Amal Fathullah. *Dirasah Fi Ilm Al-Kalam*. Ponorogo: Unida Gontor Press, 2020.
- Zuhaili, Wahbah. *Al-Wajiz Uṣūl Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1999.
- Zuhaili, Wahbah. *Ushul Fiqh Al-Islamiy*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

Jurnal:

- Al- Amidi, Saif al-Din. *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*. Vol. IV. Riyadh: Muassasah al-Nur, 1387.
- Al- Asadi, 'Ali Hasyim. "Al-'Am Wa Atsaruhu Fi Ikhtilaf Al-Fuqaha." *Jurnal Kufa Studies Center, Kufa University I* (2020).
- Al- Bashri, Abu Husain. *Al-Mu'tamad Fi Ushul Al-Fiqh*. Vol. II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403.
- Al- Jauziyah, Ibnu Qayyim. *A'lam Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Alamin*. Vol. II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.
- Al- Mawardi, Ali bin Sulaiman. *Al-Taḥbīr Syarh Tahrīr Fi Uṣūl Fiqh*. Vol. VII. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2000.
- Al- Najar, Ibn. *Syarh Al-Kaukab Al-Munir*. Vol. II. Maktabah al-Ubaikan, 1997.
- Al- Taftazani, Sa'd ad-Din. *Syarh Talwih 'ala Al-Taudhih*. Vol. I. Mesir: Maktabah Shabih, n.d.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustashfa Min 'Ilm Al-Ushul*. Vol. IV. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Al-Jashash. *Al-Fushul Fi Ushul*. Vol. III. Wizarah al-Auqaf al-Kauwaitiyah, 1994.
- Al-Zarkasy. *Al-Bahr Al-Muhith Fi Ushul Al-Fiqh*. Vol. IV. 1994: Dar al-Kutubi, n.d.
- Faris, Ibnu. *Maqoyis Al-Lughah*. Vol. III. Beirut: 1994, n.d.
- Faris, Ibnu. *Maqoyis Al-Lughah*. Vol. V. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Hazm, Ibn. *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*. Vol. I. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, n.d.
- Ibn Manzur. *Lisan Al-Arab*. Vol. I. Dar al-Ma'arif, 1979.
- Ibn Qudamah, Abdullah. *Raudhah Al-Nadhir*. Vol. I. Muasasah al-Rayyan, 2002.
- Purwono, Heru. "Kebijakan Pengampunan Pajak Di Indonesia: Studi Analisis Masalah Mursalah." *Jurisdictie* 8, no. 2 (2018)

Ropei, Ahmad, Yusuf Faisal Ali, Siah Khosyiah, M Asro, K H Sahal Mahfudh, Reza Fauzi Nazar, Mohamad Ainun Najib, et al. "Asy-Syari ' Ah" 23, no. 1 (2021).

Ya'la, Abu. *Al-'Idah Fi Ushul Al-Fiqh*. Vol. I. Riyadh, n.d.