

# Sejarah Perkembangan Konsep Qaṭ'i-Zannī: Perdebatan Ulama tentang Anggapan Kepastian dan Ketidakpastian Dalil Syari'at

Muhyar Fanani<sup>1</sup>

## المخلص

أن مفهوم القطعي والظني للأدلة الشرعية من نظرية القانونية الإسلامية لعبت دوراً كبيراً في الأخذ بالاجتهاد من تركه لدى المشرعين. يناقش هذا البحث هذا المفهوم من خلال منظور تاريخي. بالاعتماد على الشواهد التاريخية، يبدو أن مفهوم القطعي والظني، كان ينطلق على مر الزمن بالاعتماد على الظاهرة النصية وليس على الأفكار الجوهرية.

وكتيجة منطقية، المفهوم القطعي الذي هو نص قرآني أو حديث الذي يحتوي على معنى واحد يمكن أن يكون هذا المعنى غير جوهري أو عام، مثل آيات الميراث والسرقة. وعلى العكس من ذلك، النص الذي له معنى جوهري ومعنى عام مثل الآيات حول المساواة والعدالة التي أتت قبل آيات الأحكام، لا تعتبر قطعية. وأخيراً، أتى الفقه الإسلامي شديداً وقاسياً لأن المعاني المحلية والزمنية غيرت لتصبح أكثر شمولية.

<sup>1</sup>Adalah Peserta Program Doktor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Staf Pengajar FAI UMY.

## Abstract

The concept of certainty (*qaṭ'ī*) and uncertainty (*zannī*) of shari'ah argumentation (*dalīl*) in the Islamic Legal Theory has played a big role to help a jurist in taking *ijtihād* or not, related to the shari'ah argumentation. This paper discusses this concept from historical perspective. Based on the historical proof, apparently, the concept of certainty and uncertainty, for a long time was understood based on the textualism principle and not on the substantial idea.

As a consequence, *qaṭ'ī* was Qur'anic of Hadith texts that have one meaning although that meaning was not a substantial and universal one, such as inheritance and robbing verses. On the contrary, the text that has substantial and universal meaning such as the verses that talk about egalitarianism, justice, equality before the law, tolerance, etc, were not considered as *qaṭ'ī*. Finally, Islamic law became rigid and stiff because the local and temporal meaning was forced to be universal one.

The historical journey of this concept indicated that the origin of this concept emerged since the big *ṣahābi* era. Then, this concept was sparked officially by ash-Shāfi'ī (w. 204H/820M), although he didn't have final term for it. This concept, then, was improved by muslim scholars after ash-Shāfi'ī and became mature concept on the hand to Imam Haramain (w. 478H/1085M). *Qaṭ'ī-zannī* as a technical term was popularized by the later usul scholar such as Abd. 'Azīz al-Bukhāri (w. 730/1330) and Kamāl b. Humām (w.861/1457).

In the modern era, the demand for reconception for the old *qaṭ'ī-zannī* concept urged to be done because of the new challenge for the Islamic law. The most relevant of the reconception was the reconception that can accommodate precisely the demand of law flexibility in the one hand and law firmness in the other hand. Such reconception can be achieved, if the *qaṭ'ī-zannī* concept was not understood based on textualism anymore, but refers to substantial and universal idea. Thus, *qaṭ'ī* is the verses that contain the universal meaning, and *zannī* is the verses that contain local and temporal meaning.

## A. Pendahuluan

Dewasa ini hukum Islam dapat dikatakan tengah berada pada titik kulminasi yang paling rendah. Ia tidak lagi perkasa seperti zaman Syafii, maupun zaman keemasan khalifah Islam. Kini ia bagaikan gajah yang berbadan besar tapi lumpuh. Khazanahnya luar biasa banyak, tapi yang mampu dijalankan oleh masyarakat muslim modern hanyalah potongan-potongan kecilnya saja, seperti nikah, talak, cerai, ruju' (NTCR), atau yang disebut dengan hukum keluarga (*al-aḥwāl ash-shakhsīyyah*). Masyarakat muslim di negara-negara Timur Tengah, Asia Tenggara, dan Afrika, tidak mampu menjalankan hukum Islam secara komplit seratus persen. Kebanyakan hanya memberlakukan sebagian kecil darinya seperti yang dilakukan Indonesia dengan kompilasi hukum Islamnya atau memegang prinsipnya saja untuk diintegrasikan ke dalam hukum nasional negara yang bersangkutan seperti yang dilakukan Mesir dan Iraq dengan *al-Majjala*-nya. Mungkin yang paling berada di garis depan tentang pelaksanaan hukum Islam adalah Arab Saudi, itupun dalam hal-hal tertentu seperti hukum tata negara dan hubungan internasional juga masih harus mengadopsi hukum di luar hukum Islam. Jadi, pendek kata, hukum Islam di era modern tengah mengalami krisis yang amat berat. Apakah yang menyebabkan semua ini? Apakah umat Islam salah dalam berijtihad?

Tulisan ini mencoba melihat secara historis salah satu konsep pokok dalam berijtihad, yaitu konsep *qaṭ'ī-zannī*. Konsep ini sangat besar peranannya bagi mujtahid, karena akan menentukan sikap yang harus ditempuh oleh sang mujtahid ketika berhadapan dengan dalil-dalil syari'at. Berkat konsep inilah seorang mujtahid dapat menentukan langkahnya, apakah ia harus berijtihad atau menjalankan dalil itu apa adanya. Bagaimanakah perjalanan sejarah konsep penting ini? Pertanyaan inilah yang dijawab dalam tulisan ini.

## B. Asal Mula Konsep Qaṭ'ī-Zannī

Kata konsep berasal dari bahasa Inggris *concept* yang berarti *an idea or a principle relating to something abstract* (sebuah ide atau prinsip berkenaan dengan sesuatu yang abstrak).<sup>2</sup> Sedangkan *qaṭ'ī* berasal dari kata *qaṭa'a* yang berarti memotong atau memutus. Bentuk masdarnya adalah *qaṭ'an* atau

---

<sup>2</sup> *Oxford Advanced Learner's* (Oxford, Oxford University Press, 1995), hlm. 236

*maqṭuʿan*. Dari kata *qaṭ'an* ini ditambah *ya* nisbah di belakangnya menjadilah kata *qaṭ'i* yang berarti sebangsa pasti.<sup>3</sup> Para ulama usul biasanya memakai kata *al-'ilm*, *al-yaqīn*, dan *al-qaṭ'i* untuk maksud yang sama yaitu menunjuk suatu kepastian. Adapun *ẓann* berasal dari kata *ẓanna* yang berarti menduga atau mengira. Bentuk masdamnya adalah *ẓannan*. Dari kata *ẓanna* ini ditambah *ya' nisbah* di belakangnya menjadilah kata *ẓannī* yang berarti sebangsa dengan atau perkiraan.<sup>4</sup> Menurut Peters sebagaimana dikutip oleh Syamsul Anwar, *ẓann* berarti asumsi.<sup>5</sup> Jadi dapat disimpulkan bahwa konsep *qaṭ'i-zannī* berarti ide tentang *qaṭ'i-zannī*, atau dengan kata lain ide tentang kepastian dan dugaan terhadap sesuatu hal.

Konsep *qaṭ'i-zannī* merupakan teori pokok yang dikembangkan ulama untuk memahami *naṣṣ* (teks) Qur'an dan Hadis dalam rangka penalaran *fiqh*.<sup>6</sup> *Qaṭ'i-zannī* sebagai istilah tidak terdapat dalam Qur'an maupun Hadis. Dengan demikian, kategorisasi ini adalah konsep para ulama' *fiqh*. Teori ini tidak pernah digugat karena keserupaannya yang kuat dengan kategori *muḥkam-mutashābih* yang diintrodusir oleh al-Qur'an. Keduanya sama-sama berangkat dari sudut semantik (bahasa), bukan dari ide (substansi). Bedanya, *qaṭ'i zannī* digunakan untuk memahami ayat-ayat hukum, sedangkan *muḥkam-mutashābih* untuk ayat-ayat non hukum.<sup>7</sup>

Sebagai suatu konsep, para ulama dalam mendefinisikan *qaṭ'i-zannī* memakai dua segi pandang, yaitu segi *dalālah* (penunjukan) dengan segi *wurūd* (kedatangan) suatu dalil. Dari dua segi pandang ini, maka dikenal adanya *qaṭ'i al-wurūd* dan *ẓannī al-wurūd*, juga *qaṭ'i ad-dalālah* dan *ẓannī ad-dalālah*. Semua kategori ini dipergunakan untuk konsep analisis dalam memahami al-Qur'an dan al-Hadis.<sup>8</sup> Kategorisasi ini sebagai kunci pembuka

<sup>3</sup> Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir*, (Yogyakarta : Pustaka Progressif, t.t.) hlm. 1219-20.

<sup>4</sup> *Ibid*, hlm. 947

<sup>5</sup> Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam Probabilitas dan Kepastian", dalam Yudian W. Asmin (ed). *Ke Arah Fiqh Indonesia, Kapita Selektia I*, Cet. 1 (Yogyakarta : FSHI Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994) hlm. 76

<sup>6</sup> Al Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya", dalam Eddi Rudiana Arif, dkk. (ed.), *Hukum Islam di Indonesia*, Cet. 1 (Bandung : Remaja Rosda Karya, 1991) hlm. 173

<sup>7</sup> Masdar F. Mas'udi, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam Iqbal Abdur Rauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Cet. (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1988) hlm. 182.

<sup>8</sup> Taufiq Adnan Amal, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, Cet. 4 (Bandung : Mizan, 1994) hlm. 30-1

bagi seluruh bangunan pemahaman terhadap wahyu, yang berarti pemahaman terhadap agama secara keseluruhan.<sup>9</sup> Sebelum para ulama menentukan suatu sikapnya terhadap suatu dalil, maka yang dilihat terlebih dahulu adalah dalil itu qaṭ'ī atau zannī. Bila qaṭ'ī berarti dijalankan apa adanya. Dan bila zannī berarti diijtihadi sesuai dengan kebutuhan.

Konsep yang populer dari konsep qaṭ'ī-zannī sampai saat ini mengatakan qaṭ'ī al-wurūd adalah dalil yang dari segi datangnya memberikan keyakinan akan kebenarannya, tanpa ada perbedaan pendapat lagi tentang kebenaran kedatangannya. Zannī al-wurūd adalah dalil yang dari segi kedatangannya tidak memberikan keyakinan akan kebenaran kedatangannya. Qaṭ'ī ad-dalālah adalah dalil yang dari segi penunjukannya atas hukum hanya mempunyai makna tunggal, sedang zannī ad-dalālah adalah dalil yang mempunyai banyak makna.<sup>10</sup> Atas dasar konsep yang demikian, maka al-Qur'an dari segi kedatangannya adalah qaṭ'ī, sedang dari segi penunjukannya atas hukum bisa qaṭ'ī dan bisa zannī. Hadis, dari segi kedatangannya bisa qaṭ'ī dan bisa zannī, demikian pula segi dalālahnya. Qiyas, baik dari segi wurūd maupun dalālahnya, semuanya zannī. Dan ijma', dari segi wurūd adalah qaṭ'ī<sup>11</sup> sedangkan dari segi dalālahnya bisa qaṭ'ī ataupun zannī.<sup>12</sup>

Tidak ada catatan yang pasti sejak kapan konsep ini diformulasikan secara tegas. Imam Syafi'i dalam *ar-Risalah*nya belum menggunakan kedua

<sup>9</sup>Masdar F. Mas'udi "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam Abdur Rauf Saimina, *Polemik*, hlm. 182.

<sup>10</sup>Madkur, *al-Madkhal li al-fiqh al-Islāmī*, Cet. 1 (Kairo : Dār an-Nahḍah al-Arabiyah, 1380/1960), hlm. 221-9; Al Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya", dalam Edi (ed.), *Hukum Islam*, hlm. 174; Shalabi, *al-Madkhal fi at-Ta'rif bi al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. 2 (ttp., Dār at-Ta'lif, 1380/1960), hlm. 157; Zaidān, *al-Qajiz fi Uṣul al-Fiqh*, Cet. 4 (Bagdad : Maṭba'ah al-Āni 1390/1970), hlm. 130, 146; az-Zuhailī, "al-Ijtihād fi sharī'at al-Islāmiyyah", dalam Muṭar al-Fiqh al-Islāmī, *dalam al-Ijtihād fi Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Buhūth Ukhṛā* (Riyad : Idārah ath-Thaqāfah wa an-Nasr bi al-Jāmi'ah, 1404/1984), hlm. 185-7; al-Musāwī, *an-Naṣṣ wa al-Ijtihād* (ttp., Maṭba'ah Najab, 1375/1956). Hlm. 10; Khallāf, *Ilm Uṣul al-Fiqh*, Cet. 12 (Kuwait : Dār al-Qalam, 1398/1978), hlm. 34-5; Khallāf, *Maṣadir at-Tashrī' al-Islāmī*, Cet. 3 (Kuwait : Dār al-Qalam, 1392/1972), hlm. 11; az-Zuhailī, *Uṣul al-fiqh al-Islāmī*, Cet. 1 (Dimasyqi: Dār al-Fikr, 1406/1986), I : 441; Hasbullah, *Uṣul at-tashrī' al-Islāmī*, Cet. 2 (Mesir : Dār al-Ma'ārif, 1379/1959), hlm. 21, 47-9; Hamīd, *Mafhūm al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. 1 (Beirut : Muassasah ar-Risalah, 1984/1404), hlm. 104.

<sup>11</sup>Tentang apa itu ijma' yang qaṭ'ī al-wurud, lihat : Abd. Wahhāb Khallāf, *Uṣul al-Fiqh*, 47.

<sup>12</sup>Tentang pembagian ijma' menjadi qaṭ'ī ad-dalālah dan zannī ad-dalālah, lihat : *Ibid*, 52.

istilah ini. Beliau menggunakan istilah *al-bayān*, *zāhir*, *maḥfūm*, dll. Penalaran dan diskusi para sahabatpun belum ada petunjuk bahwa mereka telah menggunakan konsep ini dalam penalaran fiqh mereka. Karenanya, Al Yasa Abu Bakar menganggap konsep ini berkembang, sesudah masa empat madzhab. Akan tetapi, menurut penelitian Shalabī, benih pembagian ini telah ada sejak masa al-khulafa' ar-rāshidūn dan sahabat besar, yaitu sejak wafatnya Rasul (II H) sampai pertengahan abad IV H,<sup>13</sup> yakni ketika banyak orang berkata pintu ijtihad telah tertutup.<sup>14</sup> Di masa para sahabat itu telah berkembang pemikiran tentang kepastian dan ketidakpastian, ketika itu memperdebatkan khabar wahid tunggal), apakah menghasilkan kepastian atau tidak. Terbukti Ali pernah berkata, "Perkataan satu orang pasti aku tolak, kecuali orang itu Abu Bakar Sidiq". Dalam hal ini, Ali telah mengakui dan memastikan kebenaran khabar wahid dari Abu Bakar, yang hanya seorang.<sup>15</sup> Pendapat Shalabī ini, lebih banyak didukung oleh fakta historis dari pada pendapat pertama. Walaupun demikian, pemikiran qaṭ'ī-zannī pada masa sahabat belum berbentuk suatu konsepsi yang formal dan tegas sebagaimana pada periode sebelumnya.

Dalam periode Syafi'i (150-204 H/767-820 M), benih pemikiran qaṭ'ī-zannī juga telah ada. Bahkan menurut Syamsul Anwar, Syafi'ilah orang pertama yang menggagas konsep qaṭ'ī-zannī itu, walaupun ia belum mempunyai istilah khusus untuk menampung konsep tersebut. Pendapat ini cukup didukung oleh bukti-bukti yang akurat. Dalam *ar-Risalah*, Syafi'i menggambarkan ide tentang qaṭ'ī-zannī pada dua tempat, pertama : ketika menjelaskan pengetahuan hukum yang diperoleh berdasar khabar ahad, dan kedua : ketika menjelaskan otoritas qiyas. Khabar ahad menurutnya tidak menghasilkan kepastian (*iḥataḥ*), sebagaimana kepastian yang dihasilkan oleh naṣṣ<sup>16</sup> al-Qur'an dan kabar mutawatir.<sup>17</sup> Dalil yang berupa al-Qur'an dan Sunnah yang diriwayatkan secara mutawir menghasilkan kebenaran

<sup>13</sup>Dalam periodisasi tarikh tasyri', periode ini disebut periode kedua dari pertumbuhan tasyri' yang disebut daur al-bina' wa al-kamal, lihat Shalabī, *al-Madkhal*., hlm. 61-7.

<sup>14</sup>*Ibid*, hlm. 66.

<sup>15</sup>At-Turki, *Uṣūl Madhāhib al-Imām Aḥmad*, cet. 3 (Riyad: Maktabah ar-riyad al-Hadithah, 1400/1980), hlm. 257.

<sup>16</sup>Istilah naṣṣ, pertama kali digunakan oleh ash-Shaebanī (w. 189/805) seorang ulama Hanafiah. Bahkan ash-Shaebanī menggunakan istilah tersebut dalam *as-Siyar al-kabīr*, yang merupakan karyanya yang terakhir. Para ahli hukum yang awal pada umumnya menggunakan istilah kitab atau sunnah dan bukan naṣṣ. Ash-Shāfi'ī

lahir batin, sedangkan dalil yang berupa khabar ahad menghasilkan kebenaran pada lahirnya saja, seperti kebenaran yang disimpulkan oleh hakim berdasarkan ada keterangan saksi yang mungkin saja berbohong dan juga kebenaran qiyas.<sup>18</sup> Sebagaimana dikutip oleh 'Abdul Wahhāb Khallāf, Syafi'i dalam ar-Risālah mengatakan, "Apabila Allah telah menetapkan hukum dengan jelas maka setiap muslim wajib melaksanakannya".<sup>19</sup> Menurut Abū Zahrah, kemudian Syafi'i dalam kitabnya Jamā'ul 'Ilmi mengatakan bahwa aqidah harus ditetapkan secara qaṭ'ī baik dari segi sanad (wurūd) maupun dalālah. Khabar pemahaman seperti kepastian yang ditimbulkan oleh khabar ahad bukanlah qaṭ'ī sanad (wurūd).<sup>20</sup>

Lebih jauh menurut Syafi'i, dalālah Qur'an dan Hadis itu bertingkat-tingkat. Dalālah itu mempunyai kedudukan berbeda-beda dalam istidlāl.<sup>21</sup> Ayat yang ṣarih dalam Qur'an tidak menerima takwil.<sup>22</sup> Ketika para ulama' periode Syafi'i banyak berdebat tentang khabar ahad, apakah zannī atau qaṭ'ī Syafi'i mengambil sikap bahwa khabar ahad itu zannī, tapi bisa sebagai hujjah. Salah satu alasannya adalah mengikuti contoh Rasulullah dan tindakan para sahabat.<sup>23</sup> Rasul walaupun seorang diri (khabar ahad), tapi para sahabat meyakini kebenaran risalahnya. Jadi, Syafi'i adalah sarjana pertama yang mendukung keabsahan khabar wahid. Dalam ar-Risālah, ia menyediakan dua bab untuk khabar wahid dan dalam al-Um menyediakan satu bab yang panjang untuk mengukuhkan keabsahan khabar ahad.<sup>24</sup> Benih pemikiran qaṭ'ī-zannī ini kemudian berkembang di tangan ulama'-ulama' periode selanjutnya.

Sebagaimana dikutip oleh Husain al-Baṣrī, Qaḍi Quḍāt 'Abdul Jabbār (320-415 H / 932-1028 M)<sup>25</sup>, yang hidup sekitar 150 tahun setelah Syafi'i,

---

menggunakan naṣṣ sebagai lawan dari ra'yu. Konsep naṣṣ sebenarnya telah berkembang sebelum Shāfi'i di kalangan ahli Hadis. Kemudian diadopsi oleh Shāfi'i ke dalam prinsip hukum. Setelah Syaebanī, konsep naṣṣ ini berkembang terus. Lihat Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup* (The Early Development of Islamic Jurisprudence), alih bahasa Agah Garnadi, et. Bandung : pustaka, 405/1984, hlm. 111,112,21.

<sup>17</sup> Ash-Shāfi'i, *ar-Risālah*, edisi Ahmad Muhammad Shākir (Kairo : Maktabah Dār at-Turāth, 1979), hlm. 460-1, paragraf 1256-61.

<sup>18</sup> *Ibid*, hlm. 477-83, paragraf 1327-85.

<sup>19</sup> Khallāf, 477-83, paragraf 1327-85

<sup>20</sup> Zahrah, *ash-Shāfi'i*, (ttp: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), hlm. 205.

<sup>21</sup> *Ibid*

<sup>22</sup> *Ibid*

<sup>23</sup> *Ibid*, hlm. 240-2

<sup>24</sup> Ahmad Hasan, *They Early*., hlm. 171

telah menyebutkan dalam *kitab al-'Amdu* bahwa sesuatu yang ada dalil qat'inya bukanlah termasuk masalah ijthadiyah. Kebenarannya satu, tidak ada tempat perselisihan. Hal-hal yang tidak ada dalil qat'i, tetapi hanya ada tandanya saja seperti khabar wahid dan qiyas wajib bagi mujtahid untuk melaksanakan ijthadnya<sup>26</sup>, karena hal itu adalah masalah ijthadnya. Husain al-Baṣrī (w. 473/1053) yang juga salah seorang murid Abdul Jabbar itu melanjutkan pemikiran sang guru tentang kepastian dan ketidakpastian suatu dalil ini. Khabar wahid bagi al-Baṣrī, tetap tidak akan memberikan kepastian.<sup>27</sup> Ia juga membantah orang yang menganggap bahwa khabar mutawatir tidak memberikan kepastian, karena kepastian itu hanya diperoleh melalui indera. Baginya, khabar mutawatir itu memberikan kepastian.<sup>28</sup>

Hampir bersamaan dengan al-Baṣrī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Alī b. Yūsuf ash-Shairazī al-Fairuz abadī (w. 476/1055) yang juga bermadzhab Syafi'i menyatakan yang senada dengan al-Baṣrī, tentang khabar mutawatir. Akan tetapi dalam khabar ahad menurutnya terbagi dua, ada yang bisa memberikan kepastian, seperti khabar dari Allah dan Rasulullah, dan ada yang tidak memberikan kepastian.<sup>29</sup> Bahkan secara rinci dia menjelaskan perbedaan antara kepastian yang diistilahkan dengan al-'ilm,<sup>30</sup> persangkaan (*ẓann*) dan keraguan (*shakk*)<sup>31</sup>, yang belum disinggung secara tegas oleh ulama' sebelumnya. Baginya, al-'ilm adalah pengetahuan tentang apa yang ada pada obyek. Az-ẓann adalah persangkaan terhadap dua hal yang salah satunya lebih jelas. Sedangkan persangkaan dua hal yang kekuatannya sama, disebut *shakk*.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> Dia semula menganut Ash'ariyah dalam bidang teologi dan Shafi'iyah di bidang fiqh. Akan tetapi dalam bidang teologi, ia pindah ke Mu'tazilah. Lihat Machasin, "Al Qadi Abdul Jabbar dan ayat-ayat mutasyabihat dalam al Qur'an", Jurnal al-jamiah, no. 57 TH.. 1994, hlm. 125.

<sup>26</sup> Al-Basri, *Kitāb al-Mu'tamad*, edisi Muhammad Humaidullāh (Damshq : al-Ma'had al-Ilmi li ad-Dirāsāt al-'Arabiyah, 1964/1374), II : 987

<sup>27</sup> *Ibid*, hlm 569

<sup>28</sup> *Ibid*, hlm. 551

<sup>29</sup> Ash-Shairazāī, *al-Luma' fi Uṣul al-Fiqh* (Beirut : Dār al-Kutub a-Ilmiyah, t.t.), hlm. 71-2.

<sup>30</sup> Kata al-'ilm, al-qat'i, dan al-yaqin adalah tiga istilah yang digunakan secara sinonim oleh para ulama usul fiqh. Al-ilm adalah keyakinan yang sesuai dengan kenyataan obyek dan menimbulkan kepastian serta ketenangan jiwa subyek yang bersangkutan. Lihat Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam Probabilitas dan kepastian", dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia*, cet. I (Yogyakarta: FSHI Fak. Syariah IAIN Su-ka, 1974), hlm. 76.

<sup>31</sup> Ash-Shairazāī, *al-Luma'*, hlm. 4.

Setelah ash-Shairazī, al-Juwainī (419=478 H/1058-1085 M) atau lebih dikenal dengan nama Imam Haramain yang juga guru al-Ghazālī, juga melakukan dikotomi khobar menjadi qaṭ'ī dan zannī.<sup>33</sup> Menurutnya, perkataan Nabi terbagi dua, yaitu mutawatir dan ahad.<sup>34</sup> Mutawatir menghasilkan kepastian dengan syarat ada alasan-alasan kejujuran (rawinya). Kepastian itu tidak tergantung pada jumlah rawinya, tapi pada kejujurannya.<sup>35</sup> Di tempat lain, ia menjelaskan bahwa khobar yang pasti benar adalah yang sesuai dengan nalar baik yang cepat bisa dipahami atau yang perlu penelitian.<sup>36</sup> Tetapi, ia tidak menjadikan nalar sebagai substansi utama dalam konsepsi qaṭ'ī-zanninya. Baginya, kualitas rawi lebih menentukan dianggap pasti atau tidaknya suatu khobar.

Pikiran tentang mutawatir dan ahad besar kemungkinannya dipengaruhi oleh logika induksi Aristoteles. Terbukti bahwa kalau dalam logika induksi berapa jumlah premis yang bisa menghasilkan probabilitas tinggi adalah merupakan *problem*,<sup>37</sup> dalam mutawatir juga demikian. Para ulama' sering berbeda pendapat tentang berapa jumlah rawi yang boleh dianggap telah memberikan kepastian. Dalam hal ini Imam Haramain berpikir lebih maju. Menurutnya, induksi di sini lebih berat pada kualitas premis bukan kwantitasnya. Ini adalah penyelesaian problema induksi. Karena berapa jumlah rawi yang harus dicapai untuk menghasilkan kepastian masih diperselisihkan.<sup>38</sup>

Di masa Imam Haramain, rupanya dikotomi qaṭ'ī-zannī telah begitu sangat dikenal. Ia sering menyebut kedua istilah ini dalam kitabnya yang bernama *al-Burhān*. *Ijma'* misalnya, juga dibagi menjadi *ijma'* yang bersandar pada hukum yang qaṭ'ī dan yang zannī.<sup>39</sup> Kepastian makna teks al-Qur'an, menurutnya berbeda-beda. Ada yang bergantung pada dalil lain dan butuh *takhsīṣ* dan ada yang berdiri sendiri dan telah pasti. Untuk menggambarkan kepastian dan ketidakpastian penunjukkan teks ini, Imam Haramain tidak

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

<sup>33</sup> Al-Juwainī, *al-Burhān*, edisi Abdul Azlm̄ ad-Dibb (Qatar: Syeh Khalifah b. Hamdal Thānī, t.t., I: 563.

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

<sup>35</sup> *Ibid.*, hlm. 576.

<sup>36</sup> *Ibid.*, hlm. 583.

<sup>37</sup> A. F. Chalmers, *Apa itu yang Dinamakan Ilmu? (What is Thing Called Science?)*, alih bahasa Redaksi Hasta Mitra (Jakarta: Hasta Mitra, 1983), hlm. 16.

<sup>38</sup> Al-Juwainī, *al-Burhān*, hlm. 569.

<sup>39</sup> *Ibid.*, hlm. 680-1.

menggunakan istilah qaṭ'ī-zannī, tapi memakai istilah *at-ta'alluq wal-ikhtisās* (penggantungan dan pengkhususan) dan *al-istiqlāl wa al-inqīṭā'* (bebas dan pasti).<sup>40</sup> Kedua istilah itu mempunyai maksud yang sama dengan istilah *qaṭ'ī ad-dalālah* dan *zannī ad-dalālah* yang timbul di masa sesudahnya.

Kenyataan bahwa Imam Haramainpun sudah berbicara qaṭ'ī-zannī, menyalahi hasil penelitian Adib Ṣāliḥ yang menyatakan bahwa para ahli terdahulu, seperti Bazdawī (w. 483/1091) dan Sarakhsī (w. 490/1097) hampir tidak menunjukkan adanya pembagian dalālah naṣṣ terhadap qaṭ'ī dan zannī. Bahkan, masih menurut Ṣāliḥ, kedua pakar itu telah mengemukakan hukum yang ditetapkan dengan dalālah tanpa mensifatinya dengan qaṭ'ī atau zannī. Yang penting bagi mereka adalah batasan perbedaan antara hukum yang tetap (dengan naṣṣ) dan qiyas, tanpa ada penjelasan dalālahnya menjadi qaṭ'ī-zannī. Menurut Ṣāliḥ, Pembagian dalālah naṣṣ menjadi qaṭ'ī-zannī, baru bisa ditemui pada sebagian ulama' mutaakhirin, misalnya Abd. 'Azīz al-Bukhārī (w. 730/1330) (periode 800 H), dan Kamāl b. Humām (w. 861/1457) (periode 900), dan para pengikutnya.<sup>41</sup>

Walaupun pendapat Ṣāliḥ nampak kurang akurat, tapi penelitiannya menunjukkan bahwa konsep kepastian dan ketidakpastian dalil memiliki istilah populer dengan qaṭ'ī-zannī memang bisa ditemui dalam karya ulama'-ulama' mutaakhirin. Sebab ulama'-ulama' sebelumnya belum memadai istilah yang populer tersebut.

Dari berbagai uraian tadi, dapat disimpulkan bahwa pencetus utama konsep ini adalah Imam Syafi'i (w. 204 H/820 M). Walaupun demikian, benih dari konsep ini telah ada sejak masa al-khulafā ar-rāshidūn. Konsep ini kemudian dikembangkan oleh para ulama' sesudah Syafi'i dan mencapai wujudnya yang lebih tegas di tangan Imam Haramain (w. 478 H/1085 M), walaupun ia belum menggunakan istilah Qaṭ'ī-zannī. Istilah qaṭ'ī-zannī baru dipopulerkan oleh ulama' usul mutaakhir seperti Ab. 'Azīz al-Bukhārī (w. 730/1330) (ulama periode 800 H), dan Kamāl b. Humām (w. 861/1457) (ulama periode 900 H). Pertanyaan selanjutnya adalah dari manakah tradisi berfikir untuk menelusuri kepastian dan ketidakpastian suatu dalil itu? Dengan kata lain, dari manakah tradisi berfikir epistemologis itu di kalangan umat Islam ?

Jawabannya, paling tidak, terdapat 3 macam kemungkinan. Pertama :

<sup>40</sup> *Ibid*, hlm. 435.

<sup>41</sup> Ṣāliḥ, *Tafsīr an-Nuṣūṣ*, cet. II (ttp.: Manshūrāt al-Maktabah al-Islāmī, t.t.), I: 526-

Ketiga, pengaruh dari logika Aristoteles. Menurut Margoloth, meskipun tak banyak buku-buku Yunani yang mungkin telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab sebelum akhir abad II H, Syafi'i memperlihatkan bahwa ia cukup mengenal logika Aristoteles dan memahami arti kata genus dan species.<sup>45</sup> Dalam hal ini, nampaknya Margoloth lupa, bahwa sebelum Syafi'i lahir, upaya penterjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab telah dilakukan sejak tahun 133H / 750 M, 17 tahun sebelum Syafi'i lahir. Jadi, sangat mungkin Imam Syafi'i dapat membaca buku-buku hasil terjemahan dari bahasa Yunani itu, karena ketika Syafi'i lahir (767 M), upaya penterjemahan buku-buku Yunani telah berlangsung selama 17 tahun. Kemudian penterjemahan itu terus berlangsung kira-kira satu abad sampai tahun 236 H/850 M. Buku-buku Yunani yang semula sulit dipahami dari aslinya setelah diterjemahkan menjadi jelas dan berkembang pesat di dunia muslim.<sup>46</sup>

Penterjemahan itu semakin pesat pada permulaan masa dinasti Abbasiyah yang dimulai dari masa al-Manṣūr (137-159H/754-775M) dan mencapai puncaknya pada masa al-Ma'mūn (198-218H/813-833M).<sup>47</sup> Diantara buku-buku filsafat yang diterjemahkan pada masa al-Manṣūr ialah buku-buku logika, baru pada masa al-Ma'mūn diterjemahkan buku-buku filsafat yang lain seperti ketuhanan, etika, dan psikologi. Logika diutamakan karena berbagai alasan, diantaranya untuk mengimbangi serangan debat dari Yahudi dan Nasrani yang banyak menggunakan logika Aristoteles.<sup>48</sup> Jadi dengan demikian, ketika upaya penterjemahan memuncak, umur Syafi'i memang sudah 55 tahun lebih, tapi sejak usia 17 tahun dia sudah bisa mengakses buku-buku terjemahan sebelumnya. Dengan demikian, sangat mungkin ketika ia menulis ar-Risālah, di mana didalamnya ia pertama kali mengintrodusir konsep qaṭ'ī-zannī, ia sudah terlebih dahulu mengkaji buku-buku logika Aristoteles.<sup>49</sup>

Selain itu, menurut catatan sejarah, penterjemahan buku Aristoteles

<sup>45</sup> Hasan, *Pintu Ijtihad.*, hlm. 186.

<sup>46</sup> Nouruzzaman Shiddiqi, *Tamaddun Muslim* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hlm. 13.

<sup>47</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, cet. 4 (Jakarta: Bulan Bintang, 1410/1990), hlm. 40.

<sup>48</sup> *Ibid*, hlm. 42.

<sup>49</sup> Dugaan ini semakin kuat, karena pikiran usul fiqh pertama, dimunculkan oleh Abū Yūsuf (113-182/731-799) yang hidup bersamaan dengan penterjemahan besar-besaran itu (750). Dan Imam Syafi'i yang dianggap peramu lebih lanjut ilmu ini hidup setelah Abū Yūsuf. Tesis ini didukung oleh Wael B. Hallaq, Menurutnya, Logika Yunani memang

ke dalam bahasa Arab berlangsung di masa Imam Malik yang dilakukan oleh Ibn Muqafa'. Pada masa Imam Malik, ilmu usul Fiqh belum terbentuk. Ada kemungkinan, ilmu ini yang didalamnya ada konsep qaṭ'i-zannī, tumbuh karena pengaruh logika Aristoteles.<sup>50</sup> Khusus konsep qaṭ'i-zannī, ada kemungkinan pula karena pengaruh logika Aristoteles ini, lalu didefinisikan oleh ulama' usul fiqh dengan dikotomi yang telah ada di dalam Islam, yaitu muḥkam-mutashābih. Dan ternyata keduanya memang sama. Sebagai misal akan kesamaan kedua dikotomi itu adalah al-Āmidī yang tidak mendefinisikan secara pasti definisi qaṭ'i-zannī ad-dalālah, tetapi dia mendefinisikan muḥkam-mutashābih dalam usul fiqihnya. Muḥkam adalah teks yang jelas ma'nanya. Mutashābih adalah lawan dari muḥkam. Ia memberi contoh itu sering dipakai oleh para ulama' sebagai contoh zannī ad-dalālah.<sup>51</sup>

Bukti lain bahwa teori qaṭ'i-zannī itu pengaruh dari logika Aristoteles, adalah adanya teori tawātur yang menyatakan bahwa khabar mutawatir menghasilkan kepastian sedang khabar ahad tidak menghasilkan kepastian. Ini adalah logika induksi yang banyak dibicarakan dalam logika Aristoteles. Dan memang semenjak penterjemahan itu, tradisi berfikir sebagaimana dikenal di Yunani berkembang pesat di dunia Muslim.<sup>52</sup>

Demikianlah tentang kemungkinan asal-usul konsep qaṭ'i-zannī. Di antara tiga kemungkinan itu, maka kemungkinan pertama, bahwa konsep ini berasal dari introduksi al-Qur'an sendiri memiliki alasan yang lebih kuat, karena memang al-Qur'an turun jauh sebelum masyarakat Arab bersentuhan dengan tradisi berfikir Yunani. Namun demikian, kemungkinan kedua dan ketiga juga tidak bisa diabaikan begitu saja. Karena konsep itu memang sesuai dengan tuntutan pikiran normal manusia, untuk mengkategorisasikan khabar menjadi yang layak dipercaya kebenarannya dan yang masih diragukan. Selain itu, logika Aristoteles juga turut mematangkan konsep ini, karena

---

masuk dalam kalam dan usul fiqh. Lihat Hallaq, "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought," dalam Nicholas Heer, *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziedeh* (Seattle and London: University of Washington Press, 1990), hlm. 24.

<sup>50</sup> Menurut al-Alwānī, unsur logika Aristoteles dalam ilmu usul fiqh terlihat diantaranya pada cara kata menentukan makna, validitas kesimpulan yang diperoleh dari penalaran induksi, dan pembahasan tentang dalil. Tāhā Jābir al-Alwānī, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herndon-Virginia: IIIT, 1415/1994), 5.

<sup>51</sup> Al-Amidi, *al-Iḥkam fi Uṣul al-Ahkām* (kairo: Mu assasah 1-Halabi a Shuraka lin-Masjr wat-Tauzi, t.t.), I : 153.

<sup>52</sup> *Ibid*, hlm. 41.

ternyata Imam Syafi'i, pencetus konsep ini, sangat akrab dengan logika Aristoteles.

### C. Perkembangan Konsep Qaṭ'ī-zannī

Telah disebutkan di muka, bahwa teori qaṭ'ī-zannī terdiri dari wurūd<sup>53</sup> dan dalālah. Mayoritas ulama' berpendapat bahwa yang qaṭ'ī al-wurūd adalah Qur'an dan Sunnah mutawatir sedang yang zannī al-wurūd adalah khabar ahad dan qiyas.<sup>54</sup> Qaṭ'ī dalālah adalah naṣṣ yang hanya bermakna tunggal dan yang zannī dalālah adalah berma'na lebih dari satu.<sup>58</sup> Menurut al-Qarafi, khabar wahid itu hanya menghasilkan zann (persangkaan).<sup>59</sup> Imam Haramain juga berpendapat sebagaimana al-Qarafi,<sup>60</sup> meskipun Imam Syafi'i yang menjadi panutan Imam Haramain mengabsahkan khabar wahid. Syafi'i mengambil contoh bahwa Umar mengubah pendapatnya ketika sebuah tradisi Rasul datang kepadanya. Ia mengakui keotentikan khabar wahid.<sup>61</sup> At-Turki mengatakan bahwa pendapat Syafi'i inilah yang diikuti jumbuh. Bagi Syafi'i, Abu Hanifah, Ahmad, dan Ibn Taimiyah, khabar wahid berubah memberikan kepastian (boleh dibuat pegangan), jika memenuhi syarat, yakni apabila umat sepakat dan menerima untuk melaksanakannya.<sup>62</sup> Jika tidak, maka tetap dianggap zannī. Namun demikian, baik yang berpendapat khabar

<sup>53</sup> Ada yang memakai istilah thubūt, seperti Muhammad Sallam Madkūr dan Mustafa Sa'id Khinn.

<sup>54</sup> Khinn, *Athār al-Ikhtilāf fi al-Qawa'id al-Uṣūliyya fi Ikhtilāf al-Fuqaha'* (ttp., Muassasah ar-Risalah, t.t.), hlm. 207; Al Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya," dalam Eddi Rudiana Arif dkk. (ed.), *Hukum Islam.*, hlm. 174; Zaidān, *al-Wajīz*, hlm. 146.

<sup>55</sup> Madkūr, *al-Madkhal.*, hlm. 221-9; Al Yasa, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya", dalam Eddi Rudiana Arif dkk. (ed.), *Hukum Islam.*, hlm. 174; Shalabī, *al-Madkhal.*, hlm. 157; Khallāf, *Maṣādir.*, hlm. 11; Khallāf, *'Ilm Uṣul.*, hlm. 34-5; Az-Zuhailī, *Uṣul.*, I : 441; Hasbullah, *Uṣul.*, hlm. 21, 47-9.

<sup>56</sup> At-Turkī, *Uṣul Madhahib.*, hlm. 227; Al-Āmidī, *al-Ihkām.*, I:215, II:15.

<sup>57</sup> Al-Qarafi, *Sharh Tanqīh.*, hlm. 350; Ar-Rāzī, *al-Maḥṣūl* (Beirut: Dār al- Kutub al-'ilmiyah, t.t.), II : 108; Al-anṣārī, *Ghāyat al-Wuṣul sharḥ Lubb al-Uṣul* (Surabaya: Ahmad B. Saad b. Saad b. Nabhan, t.t.), hlm. 96-7.

<sup>58</sup> At-Turkī, *Uṣul Madhahib.*, hlm. 247; Al-Āmidī, *al-Ihkām.*, II:32.

<sup>59</sup> al-Qarafi, *sharḥ, Sharḥ Tanqīh.*, hlm. 356.

<sup>60</sup> Al-Juwini, *Al-Burhān.*, hlm. 599.

<sup>61</sup> Hasan, *Pintu Ijtihad.*, hlm. 173.

<sup>62</sup> At-Turkī, *Uṣul Madhahib.*, hlm. 248; Ibn Humām, *aṭ-Ṭahīr* (Mesir: Mustafā Bāb al-Halabī wa Aulādūh, 1351), hlm. 308, 331-2; al-Anṣārī, *Ghāyāt.*, hlm. 96-7; Persyaratan ini menurut syafi'i ada 5; 1. Rawi harus terjaga kualitas keagamaannya 2. Rawi baik dan jujur, 3. Memahami apa yang disampaikan 4. Periwiyatan harus dengan lafad bukan

wahid itu menghasilkan qaṭ'ī, atau sebaliknya telah sepakat bahwa khabar wahid wajib diamalkan. Sebab apabila tidak, maka akan ada kejadian yang kosong dari hukum.<sup>63</sup> Imam Haramain misalnya, menganggap khabar wahid itu wajib diamalkan. Meskipun khabar wahid menurut Imam Haramain hanya menghasilkan zannū, tapi pengalamannya telah ditunjukkan oleh Nabi dan ijma' sahabat.<sup>64</sup>

Alasan bagi yang berpendapat wajib melaksanakan khabar wahid, adalah lebih kuat, karena didukung oleh ayat al-Qur'an surat Al-Hujurat 6, "Hai orang-orang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti." Ayat ini menunjukkan bahwa satu orang fasikpun, bila datang membawa berita tentang sesuatu harus diperhatikan untuk dicek lebih lanjut tentang kebenarannya. Surat at-Taubah : 122 juga menyatakan, "Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya". Ayat ini menunjukkan bahwa peringatan agama yang datang dari beberapa orang yang tidak banyak jumlahnya harus diperhatikan. Selain itu, masih ada beberapa hadist, ijma' sahabat dan tabi'in yang menunjukkan kuatnya khabar ahad bila memenuhi persyaratan-persyaratan.<sup>65</sup> Bahkan bagi 'ulama Hanafiyah, khabar wahid lebih utama dari qiyas, karena khabar wahid yang dikerjakan adalah sabda Rasul.<sup>66</sup> Jadi, mayoritas 'ulama berpendapat bahwa khabar wahid pada dasarnya memberikan zann, tetapi bisa dibuat pegangan apabila memenuhi persyaratan-persyaratan.

Dalam hal qaṭ'ī-zannī dalālah, perdebatan juga sering terjadi. Di kalangan 'ulama klasik perdebatan itu bukan terletak pada konsepsi qaṭ'ī-zannī, tapi terletak pada dalil mana yang dianggap qaṭ'ī-zannī yang populer adalah sebagaimana dinyatakan oleh Salam Madkūr, Muṣṭafā Shalabī, Abdul Wahhab Khallāf.<sup>67</sup> Bagi mereka qaṭ'ī dalālah adalah naṣṣ yang hanya mengandung satu makna dan tidak menerima takwil. Sedangkan zannī

---

dengan manasaja. 5. Harus bukan dengan orang interpolator. Lihat Hasan, Pintu Ijtihad., hlm. 175; Khudari Bik, Uṣūl al-Fiqh, cet. 7 (ttp., Dar al-fikr, 1981/1401), hlm. 227.

<sup>63</sup> At-Turkī, *Uṣul Madhāhib.*, hlm. 260.

<sup>64</sup> Al-Juwini, *Al-Burhān.*, hlm. 599-601.

<sup>65</sup> At-Turkī, *Uṣul Madhāhib.*, hlm. 260.

<sup>66</sup> as-Sarakhsī, *Uṣul.*, I:329.

<sup>67</sup> Madkūr, *al-Madkhal.*, hlm. 221-9; Shalabi, *al-Madkhal.*, hlm. 157; Zaidān, *al-Wajīz*, hlm. 130, 146; Al-Musawī, *an-Naṣṣ.*, hlm. 10; Khallāf, *Ilm Uṣūl.*, hlm. 34-5.

dalālah adalah naṣṣ yang mengandung makna lebih dari satu dan bisa menerima takwil.

Dalam aplikasi konsep yang populer itu, para 'ulama berselisih pendapat. Misalnya antara jumhur yang terdiri dari Syafi'i, Maliki, Hambali dan sebagian Hanafiyah disatu sisi dan mayoritas ulama Hanafiyah di sisi lain. Bagi Jumhur Am itu zannī, sehingga ada motto : "ma min 'āmin illa khuṣṣiṣa". (tidak ada 'ām kecuali ditakhis oleh dalil yang terperinci).<sup>68</sup> Sedangkan bagi mayoritas 'ulama Hanafiyah, seperti Abul Hassan al-Kharkī dan Abū Bakar al-Jaṣṣaṣ, dalil 'ām itu qaṭ'ī selama belum diikuti takhṣiṣ, tapi bila telah ada takhṣiṣ, maka dianggap zannī.<sup>69</sup> Dampak dari pendapat yang berbeda ini bagi jumhur dalil 'ām itu bisa ditakhis dengan khabar ahad atau qiyas, sebab dalil 'ām itu zannī.<sup>70</sup> Zannī boleh ditakhis dengan zannī. Sehingga pemotongan tangan bagi pencuri harus mencapai seperempat dinar yang dinyatakan oleh khabar ahad, demikian pula hak kewarisan anak akan gugur apabila ia membunuh, yang dinyatakan oleh khabar ahad juga. Akan tetapi bagi 'ulama Hanafiyah yang 'ām itulah yang dilaksanakan. Berapapun besarnya pencurian, maka si pencuri harus dipotong. Membunuh tidak membatalkan hak kewarisan. Bagi 'ulama Malikiyah agak lain, khabar ahad baru bisa mentakhis dalil 'ām, bila dalil 'ām itu berlawanan dengan amal ahli Madinah.<sup>71</sup> Walaupun para 'ulama berselisih tentang aplikasi qaṭ'ī dalālah pada dalil 'ām, tapi mereka sepakat tentang qaṭ'ī dalālah pada dalil khaṣṣ. Para 'ulama sepakat bahwa dalil khaṣṣ itu adalah qaṭ'ī dalālah.<sup>72</sup>

Antara Sarakhsī yang bermadzab Hanafi dengan Imam Haramain yang bermadzhab Syafi'i juga ada perbedaan kecil dalam menterjemahkan konsep qaṭ'ī-zannī ini. Bagi Sarakhsī, diantara deretan empat bentuk khitab naṣṣ (zāhir, naṣṣ, mufassar, muḥkam), yang qaṭ'ī adalah yang zāhir, yaitu teks yang diketahui maknanya oleh pendengar tanpa membutuhkan pemikiran yang rumit. Contohnya, ayat tentang halalnya jual beli dan pemotongan tangan pencuri.<sup>73</sup> Sedangkan bagi Imam Haramain, yang qaṭ'ī adalah yang

<sup>68</sup> Menurut Riwayat, motto ini pertama kali dimunculkan oleh Ibn Abbas. Ibn Abbas mengatakan, "Tidak ada 'am kecuali ditakhṣiṣ." Lihat ash-shāṭibī, *al-Muwafaqaṭ*, edisi Abdullāh Darāz. (Darāz (Darāz (Mesir : Matba'ah ar-Rahmānīyah, t.), II:88.

<sup>69</sup> Khinn, *Athār al-Ikhtilāf*, hlm. 202; Khudārī Bik, *Uṣul.*, hlm. 155; Kamali, *Principles.*, hlm. 24, 108/

<sup>70</sup> Khinn, *Athār al-Ikhtilāf*, hlm. 207.

<sup>71</sup> *Ibid.* Contoh kasusnya banyak disini.

<sup>72</sup> *Ibid.*, hlm. 202; Ibn Humām, *at-Tahrīr*, hlm. 99.

<sup>73</sup> as-Sarakhsī, *Uṣul.*, I:164; Urutan pembagian bentuk naṣṣ juga diikuti Kamāl b.

naṣṣ, yaitu teks yang berdiri sendiri untuk memberi ma'na secara pasti, menutup arah takwil dan memotong jalan banyak arti.<sup>74</sup> Akan tetapi, perbedaan keduanya hanya sebatas perbedaan istilah saja. Yang disebut zāhir oleh Sarakhsī, Imam Haramain menyebutnya dengan naṣṣ. Dan memang begitulah yang dilakukan Syafi'i dan Qādī Abū Bakar.<sup>76</sup> Jadi, dalam hal ini Imam Haramain taat dengan istilah yang dipakai Syafi'i, madzhab yang dianutnya. Bagi Imam Haramain, zāhir adalah teks yang ma'nanya bisa dinalar secara cepat, tetapi masih menerima takwil.<sup>77</sup> Bukan seperti definisi zāhirnya Sarakhsī.

#### D. Konsepsi Qaṭ'ī-zannī di Era Modern

Pada masa lalu konsepsi terhadap teori qaṭ'ī-zannī tidak pernah digugat, karena keserupaannya yang kuat dengan kategori muhkam-mutashābih yang dintrodusir langsung oleh al-Qur'an.<sup>78</sup> Akan tetapi, di era modern sekarang, konsep dari teori ini telah mulai digugat. Masdar F. Mas'udi menganggap bahwa konsep yang ada dari konsep ini hanya berpijak pada teks (simbol) bukan pada substansi dari suatu ayat. Konsekwensi dari konsepsi yang hanya berpijak pada teks (simbol) ini adalah kelakuan dan tidak bisa operasional dalam era modern. Seharusnya, konsepsi itu harus berpijak pada substansi yang dikandung oleh ayat. Dengan demikian, yang qaṭ'ī adalah ayat yang berisi prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya bersifat universal. Seperti ayat yang menunjukkan pada prinsip keesaan Tuhan, keadilan, persamaan hak dasar kemanusiaan, kesetaraan manusia, hukum kebebasan beragama atau berkeyakinan, dan musyawarah. Sedangkan yang zannī adalah yang membicarakan soal ontologi dan aksiologi dari nilai dasar

---

Humām, *at-Tahrīr*, hlm. 42.

<sup>74</sup> Al-Juwini, *Al-Burhān*, hlm. I:415.

<sup>75</sup> Ar-Ru'ainī (al-Hattāb), *Qurraṭ al-'Ain fi Sharh Waraqāt*, diedit dalam Abdul Hamid Muhammad 'Ali Quds (Indonesia; Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.), hlm. 36; Al-Khātīb, *an-Nafahat Ala Sharh al-Waraqāt* (Indonesia: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.), hlm. 89-90; Al-'Imriti, *Taqrīrāt Nazm al Waraqāt* (Kediri: Madāris wa al-Ma'āhid al-Islamiyyah, 142 H), hlm. 13-2.

<sup>76</sup> Al-Juwini, *Al-Burhān*, hlm. 415.

<sup>77</sup> *Ibid*, hlm. I : 416-7.

<sup>78</sup> Masdar F. Mas'udi, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam Sa'imima (cd.), *Hukum Islam*, hlm. 180.

<sup>79</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan*, Cet. 3 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 20-1; Masdar, "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syariah," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. VI, 1995, hlm. 97-8.

yang universal. Seperti ayat tentang potong tangan atas pencuri.<sup>79</sup>

Searah dengan Masdar, Kassim Ahmad dari Malaysia, sebagaimana dikutip oleh Zarkasyi Abdul Salam dan Syamsul Anwar, juga menggugat konsep tersebut. Kassim membalik konsepsi sebelumnya yang telah terkenal itu. Bagi Kassim, ayat mufassar yang terperinci itu hanya contoh penerapan sezaman yang boleh saja berubah. Yang menjadi dasar pokok adalah ayat mujmal. Misalnya, dalam kasus waris, ayat yang menyatakan bahwa wanita dan lelaki mendapat bagian dari peninggalan orang tua dan kerabat mereka (QS : 4:7) adalah prinsip umum. Sedang ayat bahwa bagian wanita separoh laki (QS : 4:11-12) adalah contoh penerapan pada waktu itu terhadap prinsip umum. Jadi, Kassim Ahmad ingin membalikkan konsepsi yang lebih terkenal sebelumnya, sehingga ayat mufassar tidak qat'i dan yang qat'i adalah ayat mujmal.<sup>80</sup>

Substansi pemikiran Kassim ini sangat mirip dengan pemikiran Mahmud Muhammad Taha, seorang pemikir Sudan yang menyatakan bahwa seharusnya umat Islam di zaman modern ini menjalankan ayat-ayat umum yang berupa ayat-ayat Makkiyah dan meninggalkan ayat-ayat khusus, ayat-ayat Madaniyah. Alasan Taha adalah karena ayat-ayat Makkiyah itulah prinsip pokok ajaran Islam. Pada abad 7 M, ayat itu terlalu maju untuk dijalankan di masa itu. Oleh karena itu, masyarakat Makkah menolaknya. Kemudian Allah menyuruh Nabi untuk hijrah ke Madinah dan menurunkan ayat-ayat yang lebih terperinci dan *applicable* untuk ukuran saat itu. Jadi, ayat-ayat Madaniyyah hanya contoh pelaksanaan ayat-ayat pokok, ayat-ayat Makkiyah. Lanjut Taha, saat ini situasi manusia sudah canggih, maka sudah merupakan masa yang cocok untuk melaksanakan ayat-ayat yang selama ini ditunda pelaksanaannya oleh ayat-ayat Madaniyyah. Untuk itu, saat sekarang ini adalah masa yang cocok untuk melaksanakan ayat-ayat Makkiyah dan sebaliknya menunda pelaksanaan ayat-ayat Madaniyyah. Tema-tema pokok ayat-ayat Makkiyah, seperti egalitarianisme antar sesama manusia, harus dijunjung tinggi.<sup>81</sup> Pemikiran semacam ini, dilanjutkan oleh murid Taha, Abdullahi Ahmed an Na'im, yang banyak berbicara tentang

<sup>80</sup>Zarkasyi Abdul Salam dan Syamsul Anwar, "Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Fiqh," dalam *asy-Syir'ah*, no. 3. TH. XV, 1992, hlm. 5.

<sup>81</sup>Disarikan dari tulisan Taha, *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed an-Na'im, (Syracuse: Syracuse University Press, 1987).

<sup>82</sup>Lihat bukunya yang mendapatkan tanggapan luas, Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).

hukum Islam dan HAM.<sup>82</sup>

Bahkan di era modern ini, tidak hanya (isi) konsepsi teori qaṭ'ī-zannī yang digugat, eksistensi teori itu juga digugat. Taufiq Adnan Amal, menganggap teori itu mencerminkan kebingungan serta kesewenangan ulama' dalam memahami pesan-pesan al-Qur'an. Ternyata dikotomi itu sangat subyektif dan bergantung pada selera si penafsir. Misalnya, ayat pembunuhan (An-Nisa' : 92-3) dipandang oleh ulama' klasik sebagai solusi khas yang harus diberlakukan sebagai hukum. Sedangkan ayat yang lebih umum, yang memandang pembunuhan sebagai kejahatan terhadap kemanusiaan sama sekali tidak pernah diperhatikan. (Al-Maidah : 32) Ajaran-ajaran moral al-Qur'an tentang persamaan, keadilan sosial ekonomi, telah ditutupi oleh pembahasan-pembahasan mengenai bentuk lahiriyah ayat-ayat ahkam.<sup>83</sup> Hampir sama dengan Taufiq, Alyasa Abu Bakar, juga mensinyalir perlunya teori baru. Ketika di Indonesia ramai dengan ide reaktualisasi hukum Islam, yang mengambil contoh ayat waris, sedikit banyak harus berbenturan dengan teori qaṭ'ī zannī yang telah ada. Menurut Al Yasa, apabila ingin menafsirkan atau menta'wilkan naṣṣ qaṭ'ī dalālah yang pertama kali harus dilakukan adalah mengajukan teori baru sebagai landasan berpijaknya, bukan teori qaṭ'ī-zannī sebagaimana yang telah ada.<sup>84</sup> Akan tetapi, gugatan terhadap eksistensi teori ini, nampaknya tidak banyak hasilnya. Selain karena teori baru itu belum ada, kenyataan bahwa setiap ilmu sangat membutuhkan dasar epistemologisnya sendiri, dapat tetap memperkokoh eksistensi teori ini. Dan teori qaṭ'ī-zannī mengandung pemikiran epistemologis, karena memilah-milah dalil menjadi mana yang bisa dipercaya (pasti) dan mana yang statusnya masih meragukan.

Dengan demikian, yang sering dibicarakan dalam era modern ini, adalah pembaharuan terhadap konsepsi teori qaṭ'ī-zannī, bukan menggugat eksistensinya. Usaha ini semakin mendesak, setelah terlihat kenyataan tergesernya hukum Islam dari seluruh aspek kehidupan makro. Idealnya, seluruh aspek kehidupan harus merujuk padanya, karena hukum Islam sebagaimana dikatakan Duncan B. McDonald, adalah "The Science of all things, human, and divine". Kini kedudukan penting ini, hampir tinggal proyeksi teoritis belaka yang sedang mengalami proses irrelevansi, pelan tapi pasti.

<sup>83</sup> Taufiq Adnan Amal, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, Cet. 4 (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 30-1.

<sup>84</sup> Al Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya," dalam Eddi Rudiana Arif, dkk. (ed.), *Hukum Islam.*, hlm. 177.

Jadi, hukum Islam kini hampir tak memiliki relevansi dalam kehidupan pada masa modern ini.<sup>85</sup> Untuk memperoleh relevansi tersebut, hukum Islam harus mampu mengembangkan watak dinamis bagi dirinya. Hukum Islam dituntut untuk mengembangkan diri dalam sebuah proses yang bersifat cair (fluid situation).<sup>86</sup> Hukum Islam juga lebih banyak perlu pertimbangan manusiawi.<sup>87</sup> Usaha pembaharuan konsepsi teori qaṭ'ī-zannī merupakan salah satu upaya memperoleh kembalinya relevansi hukum Islam bagi seluruh aspek kehidupan.

Diantara pikiran konstruktif terhadap konsepsi teori qaṭ'ī zannī yang dapat kita jumpai adalah pemikiran Ibrahim Hosen. Dia membagi naṣṣ qaṭ'ī menjadi dua ; *fi jamī' al-aḥwāl* (dalam segala kondisi) dan *fi ba'dil aḥwāl* (dalam sebagian kondisi). Contoh qaṭ'ī bagian pertama adalah salat Maghrib itu terdiri dari 3 rakaat, salat subuh itu dua rakaat dan keduanya tak bisa diqasr. Hukum qaṭ'ī yang keberlakuannya *fi jamī' al-aḥwāl* ini, tidak bisa difiqihkan (:dijijihadi). Semua ulama' sepakat dalam hal ini. Sedangkan qaṭ'ī bagian kedua, contohnya adalah potong tangan, berzina, membunuh, merusak harta. Contoh dua terakhir ini seperti yang dilakukan Nabi Khidir. Qaṭ'ī bagian kedua ini, penerapannya boleh difiqihkan. Potong tangan misalnya, boleh ditinggalkan karena taubat atau dimaafkan. Membunuh diboleh, karena alasan kondisi (suasana). Hukum berzina boleh ditinggalkan, bila bertaubat. Merusak harta adalah haram, dan menjadi boleh karena suasana.<sup>88</sup> Di sini nampak bahwa konsepsi yang dipakai oleh Ibrahim Husen adalah konsepsi lama yang telah banyak dikenal itu.<sup>89</sup> Hanya saja dari segi penerapan hukum qaṭ'ī, ia memberikan pemikiran baru. Dan menurutnya, memfiqihkan penerapan hukum qaṭ'ī merupakan salah satu metode reaktualisasi hukum Islam<sup>90</sup> yang merupakan isu penting bagi hukum Islam di era modern ini.

<sup>85</sup> Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan," dalam Eddi Rudiana Arif, dkk. (ed.), *Hukum Islam*, hlm. 6.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*, hlm. 15.

<sup>88</sup> Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi ukum slam," dalam M. Wahyuni Nafis, dkk, (ed.) *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 274-8.

<sup>89</sup> *Ibid.*, hlm. 273-4.

<sup>90</sup> *Ibid.*, hlm. 253.

## E. Penutup

Demikianlah sejarah konsep qaṭ'ī-zannī dan perkembangannya. Pemahaman mengenai konsep tersebut ternyata mempunyai keragaman. Selain itu, aplikasi dari konsep waṭ'ī-zannī yang dilakukan oleh para ulama juga beragam. Telah sekian lama, konsep itu didefinisikan sama dengan kategori muḥkam-mutashābih. Artinya, berbasis pada tekstual-verbal dan bukan pada makna substansial yang universal. Akibatnya, dalil yang qaṭ'ī ad-dalālah adalah dalil yang hanya bermakna satu dan jelas, walaupun substansi maknanya tidak universal, seperti misalnya ayat-ayat waris. Sebaliknya, ayat yang substansi maknanya sangat universal, justru tidak dianggap qaṭ'ī seperti ayat tentang keadilan, musyawarah, kebebasan beragama, egalitarianisme, toleransi, dihormatinya hak-hak dasar manusia, dll. Akibat yang paling mudah dilihat dari hal ini adalah kekakuan yang menyelimuti hukum Islam, ketika harus bersentuhan dengan problem-problem hukum yang baru, karena ayat yang lokal dan temporal dipaksa untuk menjadi universal. Bukankah memang benar tekstualisme itu cenderung kaku?

Di era modern ini, tuntutan untuk mengadakan rekonsepsi dari konsepsi qaṭ'ī-zannī lama sangat mendesak untuk dilakukan, mengingat tantangan yang dihadapi hukum Islam telah demikian besar dan beragam. Rekonsepsi yang paling relevan adalah rekonsepsi yang bisa menampung secara tepat tuntutan fleksibilitas hukum di satu sisi dan kekokohan hukum di sisi lain. Rekonsepsi semacam ini, sangat mungkin dicapai, bila konsep qaṭ'ī-zannī tidak lagi dipahami berdasarkan basis tekstualisme, tapi mengacu pada substansi ide yang universal. Dengan demikian, yang qaṭ'ī adalah ayat-ayat yang mengandung makna universal, dan yang zannī adalah ayat-ayat yang mengandung makna lokal dan temporal.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam Eddi Rudiana Arif, dkk. (ed.), (Lihat: Eddi Rudiana Arif, dkk. (ed.))
- Abdur Rauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Cet. 1. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, cet. 4. Jakarta: Bulan Bintang, 1410/1990,
- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup (The Early Development of Islamic Jurisprudence)*, alih bahasa Agah Garnadi, Cet. 1. Bandung: Pustaka, 1405/1984,
- Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir*. Yogyakarta: Pustaka Progressif, t.t.
- Alwānī, Ṭāhā Jābir, al-, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*. Herndon-Virginia: IIIT, 1415/19940.
- Al Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya", dalam Edi (ed.), *Hukum Islam*. (Lihat: Rudiana Arif, dkk. (ed.)),
- Āmidī, Al-, *al-Iḥkam fī Uṣūl al-Ahkām*. Kairo: Muassasah al-Halabi wa Shuraka lin-Nashr wat-Tauzī', t.t.), I.
- Anṣārī, Zakariya Al-, *Ghāyat al-Wuṣūl Sharh} Lubb al-Uṣūl*. Surabaya: Ahmad b. Saad b. Nabhan, t.t..
- Baṣrī, Al-, *Kitāb al-Mu'tamad*, edisi Muhammad Humaidullāh. Damashq: al-Ma'had al-'Ilmī li ad-Dirāsāt al-'Arabiyah, 1964/1374, II.
- Chalmers, A. F., *Apa itu yang Dinamakan Ilmu? (What is Thing Called Science ?)*, alih bahasa Redaksi Hasta Mitra. Jakarta: Hasta Mitra, 1983.
- Eddi Rudiana Arif, dkk. (ed.), *Hukum Islam di Indonesia*, Cet. 1. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991.
- Ghazālī, al-, *al-Mustaṣfā*, edisi Muhammad Mustāfa Abul ilā. Mesir: Maktabah al-Jayyidah, t.t.
- Hallaq, Wael B., "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought", dalam Nicholas Heer, *Islamic Law and Jurisprudence*. (Lihat: Nicholas Heer)
- Hamīd, Niẓamuddīn Abdul, *Mafhūm al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. 1. Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1984/1404.
- Hasbullah, Alī, *Uṣūl at-tashrī' al- Islāmī*, Cet. 2. Mesir: Dār al -Ma'ārif, 1379/1959.
- Heer, Nicholas (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat*

- J. Ziedeh. Seetle and London: University of Washington Press, 1990.
- Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam M. Wahyuni Nafis, dkk, (ed.) *Kontekstualisassi*. (Lihat: M. Wahyuni Nafis, dkk, (ed.).
- Ibn Humām, *at-Tahrīr*. Mesir: Muṣṭafā Bāb al-Halabī wa Aulāduh, 1351, 'Imriṭī, Sharafuddīn Yahya, Al-, *Taqrīrāt Nazm al Waraqāt*. Kediri: Madāris wa al-Ma'āhid al-Islamiyyah as-Salafiyyah, 142 H.
- Juwainī, Al-, *al-Burhān*, edisi Abdul Azīm ad-Dibb. Qatar: Syeh Khalīfah b. Hamdal Thānī, t.t., I.
- Kamali, M. Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge, Islamic Text Society, 1991.
- Khallāf, 'Abdul Wahhāb, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Cet. 12. Kuwait: Dār al-Qalam, 1398/1978.
- , *Maṣādir at-Tashrī' al-Islāmī*, Cet. 3. Kuwait: Dār al-Qalam, 1392/1972.
- Khātib, Ahmad b. Abdul Laṭīf, Al-, *an-Nafahāt Ala' Sharḥ al-Waraqāt*. Indonesia: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.
- Khinn, Muṣṭafā Sa'īd, *Athār al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyya fī Ikhtilāf al-Fuqaha'*. ttp., Muassasah ar-Risalah, t.t.
- Khudārī Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, cet.7. ttp., Dar al-Fikr, 1981/1401.
- Machasin, "Al Qadi Abdul Jabbar dan ayat-ayat mutasyabihat dalam al Qur'an", *Jurnal al-Jāmi'ah*, no. 57 TH. 1994,
- Masdar F. Mas'udi, "Memahami Ajaran Suci dengan pendekatan Transfomasi", dalam Abddur Rauf Saimima, *Polemik*, (Lihat: Abdur Rauf Saimima).
- , *Agama Keadilan*, Cet. 3. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- , "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari'at", dalam *Jurnal Uloomul Qur'an*, Vol. VI, 1995.
- Madkūr, M. Sallām, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islāmī*, Cet. 1. Kairo: Dār an-Nahḍah al- Arabiyyah, 1380/1960.
- Mu'tamar al-Fiqh al-Islāmī, *al-Ijtihād fī Syari'ah al-Islāmiyyah wa Buhūth Ukhrā*. Riyāḍ: Idārah ath-Thaqāfah wa an-Naṣr bi al-Jāmi'ah, 1404/1984.
- Musāwī, Sayyid al-Husain Sharafuddīn al-, *an-Naṣṣ wa al-Ijtihād*. ttp., Maṭba'ah Najab, 1375/1956.
- M. Wahyuni Nafis, dkk, (ed.), *Kontekstualisassi Ajaran Islam*, Cet. 1. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Na'im, Abdullahi Ahmed an-, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University

Press, 1990.

- Nouruzzaman Shiddiqi, *Tamaddun Muslim*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Oxford *Advanced Learner's*. Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Qarafi, Al-, *Sharḥ Tanqīh al-Fuṣūl*, edisi Ṭahā Abdur Rauf Sa'ad Beirut: Dār al Fikr, t.t.
- Rāzī, Fakhrudīn Ar-, *al-Maḥṣūl*. Beirut: Dār al- Kutub al-'ilmiyah, t.t. , II
- Ru'ainī, Ali Abdullah Muhammad b. Muhammad Ar-, (al-Haṭṭāb), *Qurraṭ al-'Ain fī Sharḥ Waraqāt*, diedit dalam Abdul Hamīd Muhammad Sarakhshī, as-, *Uṣūl as-Sarakhsī*, edisi Abul Wafā' al-Afghānī. Haedar Abad: Lajnah Ihyā' al-Ma'ārif an-Nu'māniyah, 1372.
- Shāfi'ī, Ash-, *ar-Risālah*, edisi Ahmad Muhammad Shākir. Kairo: Maktabah Dār at-Turāth, 1979.
- Shalabī, M. Mustafā, *al-Madkhal fi at-Ta'rīf bi al-Fiqh al -Islāmī*, Cet. 2. ttp., Dār at-Ta' līf, 1380/1960.
- Shairazī, Abū Ishāq Ash-, *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.
- Sāliḥ, M. Adīb, *Tafsīr an-Nuṣuṣ*, cet. II. ttp.: Manshūrāt al-Maktabah al-Islāmī, t.t., I.
- Shaukanī, Ash-, *Irshād al-Fuḥūl*, cet. 1. Mesir: Mustafā Bāb al-Halabī wa Aulāduh, 1356/1937.
- Shātibī, ash-, *al-Muwaḥḩaḩāt*, edisi Abdullāh Darāz Darāz. Mesir : Maṭba'ah ar-Rahmāniyah, t.t., III.
- Syamsul Anwar, "Epistimologi Hukum Islam Probabilitas dan kepastian", dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia*.. (Lihat: Yudian W. Asmin (ed.)
- Taufiq Adnan Amal, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, Cet. 4. Bandung: Mizan, 1994.
- Taha, Mahmud Muhammad, *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed an-Na'im, Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
- Turkī, Abdullāh b. Abd. Al-Muḩsin At-, *Uṣūl Mazāhib al-Imam Ahmad*, cet. 3 Riyad]: Maktabah ar-Riyaḩ al-Hadīthah, 1400/1980.
- Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia*, Kapita Selektā I, Cet. 1. Yogyakarta: FSHI Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994.
- Zaidān, Abdul Karīm, *al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*, Cet. 4. Bagdad: Maṭba'ah al-'Āni, 1390/1970.
- Zuhailī, Wahbah az-, "al-Ijtihād fi shari'at al-Islāmiyyah", dalam Mu'tamar al-Fiqh al-Islāmī, *al-Ijtihād*. (Lihat: Mu'tamar al-Fiqh al-Islāmī).

———, *Uṣūl al-fiqh al-Islāmī*, Cet. 1 Dimasyqi: Dār al-Fikr, 1406/1986.

Zahrah, Abū, *ash-Shaḥāḥī*, ttp: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.

Zarkasyi Abdul Salam dan Syamsul Anwar, "Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Fiqh", dalam *asy-Syir'ah*, no. 3. TH. XV, 1992,

*Muhyar Fanani is a lecturer at University of Muhammadiyah, Yogyakarta*