

APLIKASI DALIL QAṬ'Ī DAN ḌANNĪ DALAM PERTIMBANGAN SUBYEK DAN TUJUAN HUKUM

Asep Arifin

Fakultas Syariah dan Hukum UIN SGD Bandung
Jl. AH Nasution 105 Cibiru Bandung 40614
E-mail: aseparifin15@yahoo.co.id

Abstract: *The Application of Qaṭ'ī and Ḍannī in Considering Subject of Law and Legal Purposes.* The discourse on the *qaṭ'ī* and *Ḍannī* verses has never been stopped in Islamic legal thought that derived from the interpretation of verses of *al-muḥkamāt* and *al-mutashābihāt*. Among scholars Ḥanafiyah, *muḥkamāt* verses and *al-mutashābihāt* or *muḥkam* is comprehended as an absolute legal verses due to prohibition of interpretation, such as *ḥudūd* verses as verses relating to criminal offenses. Whereas in practical level, law is required to consider another aspects that directly related to the appropriateness of subject of law who has the limitation in accepting and carrying out the law. The implementation of *muḥkamāt* verses should also reckon legal purposes in the realization the goodness of the society and avoiding badness.

Keywords: *muḥkamāt, mutashābihāt, qaṭ'ī, Ḍannī, ḥudūd*

Abstrak: *Aplikasi Dalil Qaṭ'ī dan Ḍannī dalam Pertimbangan Subyek dan Tujuan Hukum.* Diskursus dalil *qaṭ'ī* dan *Ḍannī* tidak pernah berhenti dalam pemikiran hukum Islam yang bersumber dari penafsiran ayat *al-muḥkamāt* dan *al-mutashābihāt*. Di kalangan ulama usul Ḥanafiyah, ayat *muḥkamāt* atau lafaz *muḥkam* dipahami sebagai ayat hukum yang bersifat absolut karena tidak bisa ditakwil dan di-*naskh* oleh dalil lain. Tuntutan ayat semacam ini mesti dilaksanakan tanpa terkecuali, seperti penerapan ayat-ayat *ḥudūd* sebagai ayat-ayat yang berkenaan dengan tindak pidana. Padahal, pada tataran praktis, hukum dituntut mempertimbangkan aspek lain yang berkenaan langsung dengan kepatutan subyek hukum yang memiliki kemampuan terbatas dalam menerima dan menjalankan hukum. Pertimbangan lainnya yang mesti diperhatikan dalam memenuhi tuntutan ayat *muḥkamāt* adalah masalah tujuan hukum sendiri yang berorientasi pada terwujudnya kemaslahatan dan terhindarnya kemudaratatan.

Kata Kunci: *muḥkamāt, mutashābihāt, qaṭ'ī, Ḍannī, ḥudūd*

Pendahuluan

Penerapan hukum Islam sebagai hukum yang berdimensi *ilābiyyah* dan *insāniyyah* pada dasarnya tidak terlepas dari validitas pemahaman terhadap sumber hukum sendiri yang tertera dalam ayat-ayat hukum (*āyāt al-ahkām*). Mengacu pada pengakuan Alquran bahwa ia terdiri atas ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*, maka konsep hukum Islampun tidak akan keluar dari karakteristik ayat-ayat tersebut.

Para ulama ahli tafsir dan ahli hukum memberi batasan bahwa ayat *muḥkamāt* adalah ayat-ayat yang memiliki nilai kepastian (*qaṭ'ī*) dalam sumbernya (*thubūt*) dan isi kandungannya (*dilālah*), sedangkan ayat *mutashābihāt* adalah ayat-ayat yang bermakna tidak jelas walau sumber asalnya pasti.

Unsur tarik menarik tersebut sangat relevan dengan

konsep *takhyīr* (pilihan) dalam menerapkan hukum. Konsep hukum *takhyīr* berbeda dengan konsep hukum *ṭalabī*, yakni materi hukum yang berisi tuntutan pasti untuk dipenuhi sebagai perintah Tuhan atau berisi tuntutan pasti untuk dihindari sebagai larangan Tuhan. Apabila berpijak pada konsep *ṭalabī*, maka hukum dikesani lebih bersifat memaksa dan seolah-olah tidak mempertimbangkan situasi dan kondisi subyek hukum, padahal pelaksanaan hukum Islam harus berpijak pada beberapa prinsip, yakni: tidak menyulitkan (*'adam al-ḥaraj*), menyedikitkan beban (*taqlīl al-taklīf*), dan berjenjang atau bertahap (*tadrīj fi al-tashrī*). Dengan beberapa prinsip ini, maka hukum Islam menjadi hukum yang sangat memungkinkan untuk diterapkan dalam kehidupan karena berpijak pada pertimbangan subyek hukum dan tujuan hukum yang berintikan kemaslahatan, baik dalam bentuk meraih nilai-nilai manfaat (*jalb al-manfa'ah*) maupun menolak nilai-nilai mudarat (*daf' al-maḍārah*).

Qaṭ'ī dan Zannī dalam Tradisi Hukum Islam

Menurut arti bahasa, term *qaṭ'ī* dapat dipahami sebagai bagian yang terpisah, terputus atau terpotong dari bagian lainnya, bahkan sebagai tindakan yang membinasakan (terputusnya kasih sayang).¹ Keterpisahan bisa terjadi dalam hal-hal yang empiris, seperti terpisahnya atau terputusnya sebuah tali, atau dalam pengertian logis seperti terputusnya kasih sayang (Q.s. 2: 27, 3: 127, 5: 38, 7: 72, 27: 32, dan 47: 22). Di samping itu, *qaṭ'ī* dapat pula dipahami sebagai sesuatu yang sudah tentu atau pasti serta terpisah dari bagian lainnya.

Berdasarkan uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa term *qaṭ'ī* secara literal adalah bagian—suatu benda atau suatu makna logis—yang terpisah dan mandiri sehingga memiliki ciri yang pasti dan jelas dapat dipahami. Sementara itu, term *zannī* dapat dipahami dari beberapa pesan ayat Alquran sebagai berikut: Q.s. 2: 45-46, 10: 36, 49: 12, dan 53: 28.

Dari sejumlah ayat Alquran tersebut dapat dipahami bahwa term *zannī* pada umumnya menunjukkan informasi yang masih memerlukan pembuktian lebih lanjut, baik yang berkenaan dengan sumber asal datangnya informasi tersebut maupun kejelasan arah atau maksud yang ingin dicapainya. Dengan demikian, term *qaṭ'ī* dan *zannī* bersifat paradoksis yang menunjukkan valid atau tidaknya sumber informasi dan sasarannya.

Dalam tradisi pemikiran hukum Islam (*‘ilm al-fiqh* dan *uṣūl al-fiqh*) dikenal dua istilah yang berkenaan dengan term *qaṭ'ī*, yaitu: *qaṭ'ī al-wurūd* atau *al-thubūt* dan *qaṭ'ī al-dilālah*. Pertama, *qaṭ'ī fī al-thubūt* atau *al-wurūd*.² Istilah *al-thubūt* atau *al-wurūd* berkenaan dengan sumber asal atau datangnya suatu informasi, misalnya, Alquran berasal dari Allah dan Sunah berasal dari Rasulullah Saw. Singkatnya, teori *al-thubūt* atau *al-wurūd* berkenaan dengan pertanyaan, dari manakah sumber berita atau informasi itu datang?

Kaitannya dengan teori *al-thubūt*, maka Alquran, Sunah, dan ijmak merupakan dalil-dalil *naqliyyah*, yakni argumen yang diberitakan atau diriwayatkan (transmisi). Dalam transmisi, di antara si pencari berita atau dalil (*mustadlil*) yang tidak menyaksikan datangnya

dalil dengan sumbernya biasanya terdapat media penghubung berita tersebut. Dalam hal ini, validitas dan metode suatu berita itu tidak akan sama nilainya. Misalnya, melalui metode penyampaian sumber berita yang kuat, maka Alquran sebagai dalil dapat dipastikan kebenarannya bersumber dari Allah, Sunah berasal dari Rasulullah Saw., dan ijmak berasal dari komunitas profesional yang berdasarkan sumber *mutawātir*.³

Akan tetapi, implikasi metode *al-thubūt* tidak sampai di situ, sebab masih terdapat persoalan yang berkenaan dengan validitas sebagian ayat Alquran, Sunah, dan ijmak sendiri yang diterangkan oleh Hadis *Āḥād* (perorangan) sehingga nilai ke-*hujjah*-annya berbeda.⁴ Sedangkan *qiyās* merupakan dalil hukum yang tidak perlu dilihat dari teori *al-thubūt*, sebab ia menjadi otoritas *mujtahid* yang menampakkan dan menetapkan sumbernya sehingga media atau sumber lain tidak begitu berpengaruh. Bisa jadi, dalam penerapan *qiyās* terjadi proses penyampaian berita dan media, seperti proses *qiyās* yang diriwayatkan dari Nabi Saw. atau dari hasil ijmak ulama. Sebenarnya proses *qiyās* seperti ini pada dasarnya bersumber kepada dalil-dalil *naqliyyah* sendiri: pengisian riwayat-riwayat dari Nabi Saw. merupakan bagian dari sejumlah dalil Sunah, pengisian hasil konsensus tidak dapat lepas dari dalil ijmak sendiri, dan *qiyās* yang berdasarkan sumber perorangan dari ulama dapat diakui selama tidak bertentangan dengan dalil utama.⁵

Kedua, *qaṭ'ī fī al-dilālah*.⁶ Dalam konteks teori *al-Thubūt* telah terjadi perbedaan nilai atau validitas sumber dalil (Alquran, Sunah, dan ijmak). Penilaian demikian terjadi pula dalam proses arah atau tujuan makna dalil sendiri (*dilālah*). Dalam hal ini, bisa jadi suatu dalil bernilai *qaṭ'ī* (pasti) bila maknanya menunjukkan hukum tertentu atau suatu hukum benar-benar dihendaki oleh dalil. Inilah makna dalil *qaṭ'ī* dari sudut *dilālah*-nya.

Contoh yang lebih jelas dapat dipahami dalam *dilālah*

³ Terms *al-thubūt* di sini tidak dimaksudkan untuk pengertian sebagai argumentasi hukum.

⁴ Karena itu, sulit menentukan ke-*hujjah*-an ijmak dengan suara bulat. Wajar jika Imam Aḥmad mengatakan bahwa orang yang mengklaim adanya ijmak adalah si pendusta. Lihat, "*al-Iddab*", Abū Ya'lā, Juz IV, h. 1059.

⁵ *Qiyās* dapat dipertimbangkan bila sejalan dengan dalil atau ijmak. *Qiyās* sah digunakan bila memiliki alasan/illah yang mempertautkan antara peristiwa hukum asal dengan peristiwa hukum cabang yang tidak dijelaskan oleh dalil atau ijmak secara eksplisit. Lihat, *al-Qawāḍih fī Sharḥ al-Kawkab al-Munir*, Juz IV, h. 229 dst.

⁶ *Dilālah* adalah memahami sesuatu dari sesuatu lainnya atau keadaan sesuatu dapat dipahami atau tidaknya dengan suatu tindakan lain. Lihat, *Adāb al-Baḥṡ wa al-Munāḍarah*, karya Shaykh Muḥammad Amīn al-Shanqīṭi, Juz I, h. 12; *al-Ta'rifāt*, karya al-Jurjānī, h. 104-105.

¹ 'Alī ibn Ismā'īl, Abū al-Ḥasan ibn Sidāh al-Marsī al-Andalusī, ahli bahasa dan sastra. Di antara karya tulisnya adalah: *al-Muḥkam wa al-Muḥīth al-'azam*, *al-Aniq fī Syarḥ Himāsh Abi Tamām*, dan lainnya. Beliau wafat pada 458 H. Lihat Sira 'Alam al-Nubala, Juz 18/144-146.

² Lihat *al-Maḥsul*, Juz IV, h. 428; *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, Juz II, h. 563-564; *Kashf al-Asrār li 'Abd al-'Azīz al-Bukhārī*, Juz I, h. 84; *Muslim al-Thubūt*, Juz I, h. 351; *Hāshiyah al-Muthi'ī 'alā Nihāyah al-Sul*, Juz I, h. 34-35 dan Juz III, h. 318. Selain term *al-thubūt* digunakan pula term *al-sanad*.

lafziyyah dari Alquran dan Sunah. Dalam memahami *dilālāh lafziyyah* bisa ditempuh dengan pemahaman bahasa yang dipergunakan sebagai media berdialog antara penyampai dan penerima pesan (*takhāṭub*). Sudah barang tentu, suatu lafaz akan dipahami berbeda dalam segi *dilālāh*-nya, terkadang dipahami dalam satu makna atau dua makna yang setara atau tidak setara sehingga berimplikasi pada kekuatan suatu dalil.

Dilālāh qiyās bagi hukum cabang bisa dinilai pasti (*qaṭ'ī*) untuk disamakan dengan hukum asalnya atau tidak bisa dipastikan. Begitu pula dengan *dilālāh* ijmak. Yang jelas, dalam ijmak dapat dipastikan adanya kesepakatan atas suatu hukum sehingga tidak mengandung *dilālāh* lain.⁷ Menurut al-Shāfi'ī, ada dua arah yang berkenaan dengan *dilālāh lafziyyah* yang bernilai *qaṭ'ī*. Sebab beliau membagi ilmu ke dalam dua bagian. Pertama, ilmu yang disampaikan oleh banyak orang kepada banyak orang lagi sehingga tidak mungkin terjadi kekeliruan dan pemahaman lain (takwil). Kedua, ilmu yang disampaikan oleh pihak tertentu atau pesan yang dapat dipahami lain.

Transmisi ilmu pertama, yakni dari umum kepada umum, menunjukkan kepastian (*qaṭ'ī*) dalil dari segi sumber datangnya (*thubūt*), sehingga dinamakan *qaṭ'iyyah fī al-thubūt*. Sedangkan proses kedua, yakni proses pemahaman pesan pada satu kesimpulan makna yang tidak mungkin dipahamai lain, dinamakan *qaṭ'iyyah fī al-dilālāh*.

Relasi Antara Nilai *al-Thubūt* dan *al-Dilālāh*

Dalil yang bernilai *qaṭ'ī al-thubūt* tidak serta-merta menunjukkan nilai yang sama dengan segi *dilālāh*-nya dan begitu pula sebaliknya, misalnya, antara lafaz *ām* dari Alquran dengan dalil khusus dari Sunah *Āḥādīyyah* yang sudah tentu bernilai tidak *qaṭ'ī*. Dilihat dari segi *thubūt*, maka eksistensi ayat Alquran itu bernilai *qaṭ'ī* sebab bersumber dari Allah, sedangkan lafaznya yang bersifat umum bernilai *ẓannī* menurut pandangan mayoritas ulama *uṣūl*, berbeda dengan aliran *Ḥanafīyyah*. Sedangkan, Sunah *Āḥādīyyah* (Hadis *Āḥād*) bernilai *qaṭ'ī* dari segi *dilālāh*-nya dan bernilai *ẓannī* dari segi *thubūt*-nya.⁸

Menurut Ibn Taymiyyah, suatu dalil dilihat dari kedua segi tersebut ada beberapa kemungkinan. Pertama, satu dalil bisa bernilai *qaṭ'ī* pada kedua segi tersebut, seperti Hadis Nabi Saw. berikut, “Barang siapa

yang berdusta atas namaku dengan sengaja, maka siap-siaplah tempat duduknya di neraka”. Hadis ini telah diriwayatkan oleh sekitar 33 Sahabat dan oleh sejumlah besar para *Tābi'īn* ternama.⁹ Dengan demikian, Hadis ini termasuk *qaṭ'ī al-thubūt* dan *qaṭ'ī al-dilālāh* tentang orang yang berdusta atas nama Nabi Saw.

Kedua, *thubūt*-nya bernilai *qaṭ'ī* dan *dilālāh*-nya bernilai *ẓannī*, seperti ayat 228 surah al-Baqarah tentang makna *qurū'* yang *dilālāh* lafaznya bisa dipahami dalam arti “suci” atau “haid”, padahal sumber atau *thubūt*-nya sudah dipastikan bernilai *qaṭ'ī*.

Ketiga, segi *thubūt*-nya bernilai *ẓannī* dan *dilālāh*-nya bernilai *qaṭ'ī* seperti Hadis riwayat Abu Hurairah berikut, “Jika seseorang salat, jadikanlah di hadapan wajahnya sesuatu (batas). Jika tidak ada sesuatu, tancapkanlah tongkat. Dan jika tidak ada tongkat, buatlah garis sehingga tidak terganggu oleh orang lewat di depannya”.¹⁰

Dari segi *dilālāh*, Hadis tersebut bernilai *qaṭ'ī* karena menjelaskan bahwa garis merupakan pembatas bagi yang tidak mendapatkan sesuatu di hadapan wajahnya ketika salat. Sedangkan dari segi *thubūt*, Hadis tersebut bernilai *ẓannī* karena masih dinilai *da'if* oleh sebagian ulama.¹¹ Di antara ulama ada yang memandang bahwa *Khabar Āḥād* mengandung *dilālāh* hukum yang *qaṭ'ī* walau pada segi *thubūt*-nya dipandang *ẓannī* oleh mayoritas ulama.

Keempat, dalil yang tidak bernilai *qaṭ'ī*, baik pada segi *thubūt* maupun *dilālāh*-nya, contohnya seperti Hadis riwayat 'Ubādah ibn Ṣamit R.a. bahwa Nabi Saw. bersabda, “Tiada salat bagi siapa saja yang tidak membaca *al-Fātiḥah*”.¹² Hadis tersebut dinilai tidak *qaṭ'ī* bagi ulama yang menilai seluruh Hadis *Āḥād* demikian, dan tidak pula bernilai *qaṭ'ī* pada segi *thubūt*-nya sebab pesan Hadis masih dapat dipahami dalam pengertian “tidak sempurna salat”, bukan tidak sah salatnya.

Kelima, dua dalil memiliki nilai yang sama-sama kuatnya dalam segi *thubūt* dan *dilālāh* sehingga tidak bisa diambil mana yang lebih utama (*tarjih*). Contohnya, adanya dua dalil di mana salah satunya dalil Alquran yang bersifat umum dan *ẓannī*, sementara yang satunya berupa dalil Hadis *Āḥād* yang khusus. Dalam hal ini, para ulama tidak bisa memastikan untuk melakukan *tarjih* kecuali atas pertimbangan lain di

⁷ Lihat, *Mabḥath Qaṭ'iyyah al-Qiyās*, h. 412; *Mabḥath Qiyās Qaṭ'ī*, h. 422.

⁸ Lihat, *al-Mustasfā*, Juz II, h. 120, *al-Maḥṣul*, Juz III, h. 94; *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, Juz II, h. 563-564; *Kashf al-Asrār li al-Bukhārī*, Juz I, h. 356.

⁹ Terdapat dalam *al-Asānid al-Ṣaḥīḥah*. Ibn Hajar berkata, “Hadis ini diriwayatkan pula oleh sekitar 50 *sanad* yang lemah dan 20 *sanad* yang terputus”. Lihat, *Fath al-Bārī*, Juz I, h. 203.

¹⁰ Imam Aḥmad, *al-Musnad*, Juz II, h. 384; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz I, h. 303.

¹¹ Ini merupakan salah satu sebab perbedaan ulama tentang status hukum pembatas tempat salat (sujud). Lihat, *Bidāyah al-Mujtahid Ibn Rusḥd*, Juz I, h. 140; al-Talkhīs Ibn Hajar, Juz I, h. 305.

¹² Di-*takbrij* oleh Abū Dāwūd, Tirmidhī, dan Ibn Mājah.

luar teks, misalnya, lebih menekankan makna khusus ketimbang makna umum karena tuntutan yang ada atau mengambil tradisi para Sahabat yang dipandang lebih menenangkan hati.

Dalam hal ini, Abū Bakr al-Baqilānī dan lainnya tidak mengambil sikap apa-apa (*tawaqquf*) mengingat tidak adanya alasan untuk mengambil salah satunya. Al-Juwaynī menjelaskan bahwa sikap yang diambil al-Baqilānī berdasarkan pada pertimbangan adanya nilai dua dalil yang sama-sama *ẓannī*, yakni antara keumuman lafaz Alquran dengan kekhususan *Khabar Āḥād* di mana keduanya dinilai *ẓannī* dalam tradisi para pemikir hukum Islam. Lain halnya dengan sikap al-Juwainī sendiri (*Imām al-Ḥaramayn*) yang menilai *qaṭʿī* teks umum Alquran karena dapat di-*takhṣiṣ* oleh teks khusus Sunah sebagaimana yang pernah ditempuh para sahabat Nabi Saw., misalnya Abū Bakr al-Ṣiddīq.¹³ Orang yang meragukan cara ini adalah mereka yang tidak memahami norma aplikasi Hadis (*dirāyah*).¹⁴ Namun solusi inipun tidak diapresiasi oleh sebagian ulama yang lebih mengutamakan aspek kepastian sumber (*thubūt*) dari pada aspek pesan atau arah tujuan teks itu sendiri (*dilālah*). Alasannya, karena aspek *dilālah* merupakan bagian dari aspek *thubūt*. Pandangan ini berimplikasi pada prioritas dalil umum Alquran ketimbang dalil khusus Sunah.¹⁵

Kriteria *Qaṭʿī* Suatu Dalil

Suatu dalil bisa dengan sendirinya bernilai *qaṭʿī* tanpa memerlukan faktor lain, misalnya, nilai *qaṭʿī* dalil atau teks Alquran atau *Khabar Mutawātir* atau ijmak yang memenuhi syarakt atau *qiyās* yang memiliki kepastian dan kejelasan *ʿillah* hukum di antara hukum asal dengan hukum cabangnya.

Di samping itu, suatu dalil *ẓannī*-kan berubah menjadi dalil *qaṭʿī* karena dukungan faktor lain (*qarīnah*),¹⁶ misalnya status *Khabar Āḥād* yang semula

bernilai *ẓannī* akan bernilai *qaṭʿī* bila diperkuat oleh ijmak ulama, baik atas segi *thubūt*-nya maupun segi *dilālah*-nya.¹⁷

Suatu dalil *ẓannī* yang berproses menjadi *qaṭʿī* karena ada faktor pendukung (*qarīnah*), maka pada prinsipnya *qarīnah* tersebut tetap berada di luar substansi dalil itu sendiri. Bisa saja pada keadaan tertentu, *qarīnah* tersebut berwujud sebagai syarak, misalnya, keadilan seorang rawi menjadi syarakt diterimanya *Khabar Āḥād* bila dijadikan sebagai argumen agama (*hujjah*).

Qarīnah yang dapat menambah kualitas suatu dalil, misalnya adanya kuantitas cara periwayatan *Khabar* atau kredibilitas para *rāwī* sendiri yang berasal dari kalangan ternama dalam keadilan dan kejujuran atau adanya dukungan sejumlah *Khabar* yang berisi pesan yang sama.¹⁸

Dengan demikian, *qarīnah* atau pertimbangan lain yang dapat mempertegas validitas suatu dalil, bisa berkaitan dengan aspek *thubūt*-nya dan bisa dengan aspek *dilālah*-nya.

Selanjutnya, ijmak atas *Khabar Āḥād* dapat terbentuk dalam tiga pernyataan berikut: Pertama, ijmak bahwa *Khabar Āḥād* itu benar dan sahih. Kedua, ijmak bahwa *Khabar Āḥād* ini boleh diamalkan.¹⁹ Misalnya *Khabar* tentang larangan berwasiat kepada ahli waris dan larangan menikahi wanita bersama-sama dengan saudara bapak atau ibunya. Begitu pula *Khabar* riwayat al-Mughīrah ibn Thu'bah dan Muḥammad ibn Maslamah bahwa Rasulullah Saw. menetapkan hak waris kakek seperenam.²⁰ Contoh lainnya adalah Hadis yang disepakati dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* menurut Ibn Ṣalāḥ dan komunitas ulama, sebab kedua kitab *Ṣaḥīḥ* tersebut telah diterima umat secara bulat walaupun ada beberapa titik yang dipersalkan oleh segelintir pengritik.²¹

Begitu pula dengan status Hadis yang masyhur di kalangan sebagian Hanafiyah, ia bisa diamalkan bila diterima umat berdasarkan ijmak atas kepastian

¹³ 'Abd Allāh ibn 'Uthmān ibn Amir Abū Bakr al-Ṣiddīq ibn Abū Quḥāfah al-Quraysh al-Tamīmī, Sahabat setia Rasulullah Saw. ketika berada di gua Hira dan hijrah ke Medinah. Ia wafat pada tahun 13 H. lihat *al-Isābah*, Juz IV, h. 101-104.

¹⁴ Al-Burhān, Juz I, h. 286.

¹⁵ Lihat *Uūl al-Bazdawī* dan *Kashf al-Asnār* karya al-Bukhārī, Juz III, h. 9; *Muslim al-Tsubūt* karya Ibn 'Abd al-Shakūr, Juz I, hal. 350-351.

¹⁶ Term *al-qarīnah* (jamaknya *al-qarā'in*) dapat dipahami sebagai suatu yang menyertai atau faktor pendukung. Dari term ini, muncul term *ḥajj qirān*, yakni pelaksanaan amalan ibadah haji disertakan dengan amalan umrah dalam satu waktu, atau term *qarīn* yang berarti teman atau pendamping, seperti *qarīnah al-rajul*, yakni istri sebagai pendamping suami. *Qarīnah* dalam tradisi ahli bahasa dimaksudkan untuk segala sesuatu yang menunjukkan obyek yang dimaksud. Dalam ilmu bahasa dikenal term *al-qarā'in al-lafẓiyyah*, yakni petunjuk-petunjuk yang berkenaan dengan susunan kalimat. Misalnya, kalimat

berikut ini, "*darabat Mūsā al-Ḥublā*" (wanita hamil telah memukul Musa). Dalam kalimat ini terdapat huruf "t" (*tā tā'nīs*) yang menjadi *qarīnah* (petunjuk) bahwa yang memukul itu berjenis kelamin wanita, yakni wanita hamil.

¹⁷ Pembicaraan lebih lanjut tentang nilai-nilai *qaṭʿī* *Khabar Mutawātir*, ijmak, dan *qiyās*.

¹⁸ Lihat, *Sharḥ al-Kawkab al-Munīr*, Juz II, h. 325, *Muslim al-Thubūt ma'a Fawātih al-Rahamut*, Juz II, h. 110.

¹⁹ *Muttafaq 'alayh*. Lihat *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī ma'a Faṭḥ al-Bārī*, Juz IX, h. 160; *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II, h. 1028-1029.

²⁰ Riwayat Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, dan Ibn Mājah. Lihat *Sunan Abū Dāwūd ma'a Awn al-Ma'būd*, Juz 8, hal.100-101, *Sunan al-Tirmidhī ma'a Tuḥfah Ahwadhī*, Juz VI, h. 277-278 dan *Sunan Ibn Mājah*, Juz II, h. 909-910.

²¹ *Muqaddimah* Ibn Ṣalāḥ, h. 101; *Majmū' al-Fatāwā* Ibn Taymiyyah, Juz XIII, h. 350-351; *Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīth Ibn Kathīr*, dalam komentar Ahmad Syakir, h. 33.

sumbernya (*thubūt*). Pandangan ini sering dinisbatkan kepada *jumhūr fukaha* dan *uṣūliyyīn* sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Hazm dan Abū Ḥasan al-Baṣrī.²² Akan tetapi, pendapat lain mengatakan bahwa penetapan *ijmak* atas penerimaan dan pengamalan *Khabar Āḥād* tidak serta merta menjadi *Khabar* yang bernilai *qaṭ'ī*, walau sah sebagai dalil. Pandangan ini dikemukakan oleh Abū Bakr al-Baqilani, termasuk al-Āmidī.²³

Ketiga, *ijmak* atas suatu hukum yang relevan dengan tuntutan *Khabar* yang tidak *qaṭ'ī*. Yang jelas proses ini tidak berimplikasi langsung atas nilai *qaṭ'ī*, sebab kepastiannya masih memerlukan dalil lain di luar Hadis.²⁴

Berdasarkan keterangan tersebut, maka hasil *ijmak* kesatu dan kedua memberikan nilai *qaṭ'ī* atas sumber suatu dalil, sebab membenaran atas suatu *Khabar* tidak mungkin keliru bila telah mendapat legitimasi konsensus umat.

Sedangkan *ijmak* dalam aspek *dilālah*, misalnya, *ijmak* dengan metode *qiyās* tertentu dalam kasus pengangkatan imam besar (kepala Negara) sahabat Abū Bakr yang sama kedudukannya dengan imam salat. Begitu pula, *ijmak* atas tindakan dalam memerangi pembangkang zakat yang dinilai sama dengan membangkang salat, serta haramnya lemak Babi yang disamakan dengan keharaman dagingnya atau wajibnya zakat Kerbau yang disamakan dengan zakat Sapi.²⁵

Berdasarkan uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa kriteria ke-*qaṭ'ī*-an suatu dalil berpusat pada dua aspek, yaitu: (1) aspek *thubūt* atau *wurūd*-nya yang menjelaskan otentisitas sumber asal datangnya informasi. Dalam hal ini, kredibilitas para rawi menjadi faktor utama yang menentukan validitas suatu dalil, dan (2) aspek *dilālah*-nya yang menjelaskan arah dan tujuan dari isi pesan yang terkandung dalam suatu informasi (*Khabar* atau Hadis). Maka dalam hal ini, validitas pesan atau *dilālah* sangat tergantung kepada metode pengolahan pesan itu sendiri. Umpamanya, pesan yang dipahami dengan metode deduktif (*istinbāṭi*) dengan menggunakan kaidah “*al-Ibrah bi 'umūm al-lafz lā bi khusūṣ al-sabab*” (konklusi hukum diambil menurut makna umum teks bukan karena sebab tertentu)

akan berbeda dengan yang dihasilkan melalui metode induktif (*istiqrā'i*) dengan kaidah “*al-ibrah bi khusūṣ al-sabab lā bi 'umūm al-lafz*” (konklusi hukum diambil menurut alasan atau sebab tertentu bukan karena makna umum teksnya) atau pesan yang diolah dengan metode pertimbangan masalah yang menjadi tujuan hukum (*maqāsid al-syarī'ah*) dengan menerapkan kaidah “*al-Ibrah bi maqāsid al-syarī'ah lā bi 'umūm al-lafz wa lā bi khusūṣ al-sabab*” (konklusi hukum diambil menurut tujuannya, bukan karena bunyi teks umumnya atau sebab khususnya).

Metode dan kaidah-kaidah tersebut erat kaitannya dengan pemahaman atau penemuan hukum. Sudah barang tentu, metode dan kaidah yang digunakan dalam penerapan hukum (*taṭbiq al-aḥkām*) akan berbeda pula di mana pada gilirannya akan memengaruhi validitas dan efektivitas hukum sendiri.

Penerapan Dalil *Qaṭ'ī* dalam Pertimbangan Subyek Hukum

Subyek hukum dalam tradisi hukum Islam dinamakan dengan *mahkūm 'alayh* atau *mukallaf*, yaitu setiap orang yang dipandang cakap dan memenuhi syarak untuk menerima tuntutan hukum syarak dan atau menerima sanksi hukum bila yang bersangkutan melanggar ketentuan syarak yang seharusnya ditaati.

Menurut ulama, yang disebut *mukallaf* adalah seseorang yang telah memenuhi kriteria sebagai *ahliyyah al-wujūb* dan *ahliyyah al-adā'*. Yang dimaksud dengan *ahliyyah al-wujūb* adalah kepatutan seseorang karena telah punya keterikatan wajibnya menjalankan aturan syarak semenjak azalnya dalam perspektif teori hukum *credo (shahādah)*. Hal ini berdasarkan beberapa dalil Alquran, seperti ayat 72 surah al-Ahzāb, ayat 171 surah al-A'rāf, dan ayat 13 surah Banī Isrā'īl.

Lebih jelasnya tentang *ahliyyah al-wujūb* dikemukakan oleh al-Zuhaylī, yakni kepatutan seseorang untuk menerima hak dan kewajiban. Yang menjadi dasar hak dan kewajiban ini adalah adanya kepastian jaminan hidup seseorang itu sendiri (*wujūd al-ḥayāh*) yang dinamakan dengan *al-dhimmah* yang berlangsung semenjak ia lahir sampai meninggal dunia.²⁶ *Ahliyyah al-wujūb* yang demikian bersifat ideal (*ahliyyah kāmīlah*) yang berimplikasi pada patutnya seseorang menerima hak dan kewajiban.

Anak yang belum genap berusia tujuh tahun tetap dipandang sebagai individu yang memenuhi kriteria *ahliyyah al-wujūb al-kāmīlah* yang berhak menerima biaya hidup, zakat, dan sedekah fitrah yang ditanggung

²² *Al-Mu'tamad*, Juz II, h. 84.

²³ Al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz IV, h. 245-246; al-Āmidī, *Iḥkām al-Aḥkām*, Juz I-II, h. 282.

²⁴ *Talkhīṣ al-Taqrīb*, Juz II, h. 725; *al-Maḥṣūl al-Rāzī*, Juz IV, h. 193.

²⁵ *Jumhur* membolehkan *ijmak* berdasarkan *qiyās*. Cara ini ditolak oleh Syiah, Dāwūd al-Zāhirī dan Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Namun sebagian ulama membolehkannya pada bentuk *qiyās jalī*, bukan *qiyās khafī*. Lihat al-Āmidī dalam *Iḥkām al-Aḥkām*, Juz II, h. 224 dan *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz IV, h. 452.

²⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, h. 163.

oleh walinya (orang tua) sekalipun ia belum termasuk ke dalam *ahliyyah al-adā'* secara mutlak karena keterbatasan akal sehatnya.

Sedangkan *ahliyyah al-adā'* adalah kepatutan seseorang untuk melakukan perbuatan atau perkataan yang dianggap patut menurut hukum syarak. Yang menjadi dasar kepatutan ini adalah *al-tamyīz*, yakni kemampuan untuk bertanggung jawab atas akibat suatu tindakan menurut pertimbangan kematangan akal sehatnya yang dinamakan dewasa secara hukum.²⁷

Sebagai ilustrasi tentang kepatutan dalam menjalankan hukum, misalnya, salat atau puasa yang ditunaikan oleh seseorang berarti ia telah memenuhi kewajibannya. Sedangkan bila seseorang melakukan tindakan pidana pencurian harta orang, maka iapun harus bertanggung jawab. Dalam tradisi hukum modern, subyek hukum tidak hanya berupa orang tetapi berlaku pula kepada lembaga. Hal ini berlaku pula dalam tradisi hukum Islam, misalnya, *bayt al-māl wārith man lā wārith lah* (kas negara adalah ahli warits bagi orang yang tak punya ahli warits), *wa taṣiḥh al-waṣiyyah li al-masājid* (wasiat sah untuk masjid), *li al-masājid waqf* (wakaf hak masjid), dan *al-waqf 'ala al-janīn wa yathbut lah al-irṭh* (wakaf berhak bagi embrio sehingga berhak menerima harta pusaka).²⁸

Keterkaitan implementasi dalil *qaṭ'ī* dalam hukum *ḥudūd* dengan kemampuan subyek hukum tergambar dalam persyaraktan seseorang yang pantas untuk menerima sanksi hukum. Menurut Wahbah al-Zuhaylī, minimal ada dua syarat pokok bagi subyek hukum yang pantas menjalankan hukum. Pertama, subyek hukum harus memiliki kemampuan memahami dalil *taklīf* (dalil kewajiban menjalankan hukum), sebab *taklīf* merupakan perintah Allah. Memang suatu hal mustahil bila perintah ini disampaikan kepada yang punya akal dan dapat memahami. Kemampuan memahami hanya dapat diterima dengan akal sehingga hasilnya dapat diikuti. Karena akal sifatnya abstrak, maka syarak mengaitkannya dengan tanda-tanda yang nyata dan terukur secara indrawi yaitu dewasa secara akal yang tercermin dalam perkataan dan perbuatan.

Kedua, subyek hukum pantas untuk menerima beban hukum (*taklīf*). Menurut al-Āmidī, seorang *mukallaf* disyaraktkan harus berakal dan memahami *taklīf*, sebab *taklīf* adalah tutur perintah Allah yang mesti dipahami seseorang.

Kedua syarat tersebut berimplikasi pada sejumlah subyek hukum (*mahkūm 'alayh* atau *mukallaf*) yang

tidak atau kurang cakap dalam menjalankan hukum, seperti orang gila, anak di bawah umur, orang yang punya kelainan mental, orang lupa, orang tidur, epilepsi, perbudakan, sakit, menstruasi, nifas, dan mati.²⁹ Akibatnya, hukum yang seharusnya (dalil *qaṭ'ī* dari segi *thubūt* dan *dilālah*-nya) tidak mungkin bisa diterapkan sepenuhnya sebab harus mempertimbangkan kemampuan subyek hukum.

Begitu pula, kaitannya dengan hukum *ḥudūd* jenis pidana zina dikenal adanya pembedaan sanksi hukuman zina bagi subyek hukum (pelaku) yang *muḥṣan*, *ghayr muḥṣan*, orang merdeka, hamba sahaya dan lainnya. Pertimbangan ini sangat penting pula terhadap beberapa kasus hukum yang terlahir dari kasus-kasus baru seperti kasus zina yang dilakukan antara ayah kandung dengan anaknya atau kasus pemerkosaan dengan kekerasan dan lain sebagainya. Bagaimana pula sanksi buat germo atau mucikari praktik prostitusi yang berorientasi komersil semata. Tentu sanksinya tidak akan sama dengan pelaku zina untuk memenuhi hasrat biologis semata. Sudah barang tentu, beratnya sanksi tindak pidana asusila ini dipengaruhi pula oleh realita subjek hukumnya.

Atas pertimbangan subjek hukum tersebut, misalnya, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Saghādī al-Ḥanafī memberi identifikasi tindak pidana zina secara detail, yakni bahwa zina dapat dibedakan ke dalam dua bentuk. Pertama, zina terang-terangan (*ṣarīḥ*) yang terdiri atas keterpaksaan (*kuṛḥ*) dan keinginan sendiri (*taw'an*). Berzina karena keinginannya dibedakan pula ke dalam zina *muḥṣan* dan *ghayr muḥṣan*, baik dari ahli *qalam* (patut dijatuhi putusan hukum) maupun bukan ahli *qalam*. Kedua, zina *shubḥāt*, baik karena proses nikah, pemilikan, maupun *taḥlīl* (upaya penghalalan sementara).³⁰

Sanksi atas pidana zina yang dilakukan dalam keterpaksaan ditanggapi berbeda di kalangan ahli hukum. Misalnya, Abū Ḥanīfah dan Zufar tetap memberlakukan sanksi *ḥad* zina terhadap para pelakunya, sementara Abū Yūsuf, Muḥammad, dan Abū 'Abd Allāh tidak demikian. Begitu pula sanksi pidana ini tetap berlaku secara tidak sama berdasarkan pertimbangan-pertimbangan subyek hukumnya.³¹

Persoalan hukum *ḥudūd* lainnya, seperti minuman keras yang kini sudah berubah pada segi kualitas, kuantitas, bentuk, dan jenisnya, maka sanksi bagi pelakunya akan berbeda antara pemakai dengan pengedar, bahkan produsen. Dalil syariat hanya

²⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, h. 169.

²⁷ Dewasa secara hukum dinamakan *baligh*, baik secara alami atau telah berusia lima belas tahun menurut jumhur ulama.

²⁸ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, h. 164.

³⁰ Abū al-Ḥasan 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Saghādī al-Ḥanafī, *al-Natf fi al-Fatāwā*, (Bayrūt: Dār al-Furqān, Mu'assasah al-Risālah, 1984/1404), Juz II, h. 630.

³¹ Al-Saghādī al-Ḥanafī, *al-Natf fi al-Fatāwā*, Juz II, h. 630.

menegaskan sanksi moral bahwa *khamr* adalah biangnya keburukan serta dosa dan perbuatan setan. Pelakunya wajib dikenakan hukuman dera. Namun ukurannya masih menjadi perdebatan. Aliran hukum Ḥanafī, Mālik, al-Tsawrī, dan Ahmad menetapkan batas 80 deraan.³² Sementara aliran hukum Shāfi'ī, Abū Tsūr, Dāwūd, dan Ahmad dalam satu riwayat menetapkan sanksi 40 deraan. Ketentuan ini berlaku bagi orang yang merdeka. Sebab bagi pelaku budak atau amat hanya dikenakan setengah hukuman orang merdeka. Sedangkan aliran hukum tekstualis (*Zāhiriyyah*) tidak membedakan sifat subyek hukum tersebut. Mengingat perbedaan tentang kadar hukuman miras, maka sebagian ahli hukum Islam, misalnya al-Shalabī, memasukkan pidana miras ke dalam wilayah hukum takzir.³³ Ia berargumentasi dengan praktik (*sunnah fi'liyyah*) baginda Nabi Saw. bahwa beliau pernah didatangi oleh pelaku miras. Lalu beliau menyuruh untuk memukul si pelaku. Abū Hurayrah mengatakan bahwa di antara sahabat ada yang memukulnya dengan tangan, sandal, dan kain. Setelah selesai, sebagian kaum mengatakan, “Semoga Allah menghinakanmu!”. Saat itu pula Nabi Saw. mengatakan, “Janganlah kalian berkata seperti itu dan janganlah menentukannya untuk setan”. Dalam suatu riwayat dijelaskan bahwa sanksi pelaku miras adalah 40 deraan. Riwayat lainnya menyebutkan sanksinya berupa lemparan debu ke muka setelah dipukul. Dengan demikian, ketentuan sanksi miras ditetapkan dengan kemaslahatan umum dan individu dalam waktu tertentu dengan melihat kondisi psikologis subyek hukumnya.³⁴

Penerapan Dalil *Qaṭ'ī* dalam Pertimbangan Tujuan Hukum

Masalah tujuan hukum Islam telah lama mendapat perhatian para pakar hukum Islam. Mereka sepakat bahwa tujuan hukum adalah terjaminnya kemaslahatan manusia.³⁵ Walau demikian, di kalangan mereka masih berbeda dalam menentukan kriteria dari substansi kemaslahatan tersebut. Misalnya, Imam al-Ghazālī dalam kitab *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* menegaskan bahwa kemaslahatan adalah *al-muḥāfaḍhah 'alā maqṣūd al-syārī'*, yakni memelihara atau melindungi tujuan pembuat hukum syarak (Allah) dalam lima bentuk

kemaslahatan bagi makhluk-Nya, yaitu: agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta.³⁶ Dari pernyataan ini dapat dipahami bahwa tujuan hukum Islam itu sudah ditetapkan oleh Allah sendiri dan umat Islam hanya dituntut untuk menjaganya, bukan mengadakannya. Tujuan yang ditetapkan syarak (maksud *syārī'*) ini adalah argumentasi yang seharusnya dilaksanakan (*hujjah*). Karena itu, al-Ghazālī membedakan tujuan syarak ini dengan tujuan di luar syarak yang dinamakan kemaslahatan yang batil walau ia sendiri masih mengakui adanya sifat dan jenis kemaslahatan yang berkisar di antara yang diperintahkan dengan yang dilarang yang dinamakan dengan *maṣlahah lam yashhad bi al-butlān wa lā bi al-i'tibār*.³⁷

Lebih spesifik makna kemaslahatan dijelaskan oleh al-Shāṭibī, yakni segala hal yang dapat menjamin tegaknya eksistensi hidup dan kehidupan manusia secara normal sesuai dengan tuntutan kebutuhan dan akal sehatnya, baik yang bersifat primer (*darūriyyāt*), sekunder (*hajiyāt*) maupun tersier (*tahsīniyyāt*).³⁸ Kemaslahatan yang demikian mesti dijaga dengan dua strategi. Pertama, menegakkan rukun-rukunnya dan menetapkan kaidah-kaidahnya (segi perwujudannya/*jānib al-wujūd*). Kedua, mengantisipasi dan menghindari hal-hal yang akan merusak dan menghilangkan kemaslahatan tersebut (segi peniadaan/*jānib al-'adam*).

Penegakkan kemaslahatan dalam persoalan ibadah untuk memelihara agama, diwujudkan dalam bentuk beriman dengan pengucapan dua kalimat syahadat, salat, zakat, puasa, haji, dan sejenisnya. Dalam persoalan adat demi memelihara nyawa dan akal diwujudkan dalam bentuk pencarian makanan, minuman, pakaian, permukiman, dan lainnya. Dalam persoalan muamalah demi menjaga keturunan dan harta—termasuk pula nyawa dan akal—diwujudkan dalam pertimbangan adat istiadat. Semua persoalan tersebut dilindungi melalui strategi '*amar al-ma'rūf nahy al-munkar* dalam bentuk pemberlakuan sanksi-sanksi tindak pidana (*jināyah*). Dengan demikian, pemberlakuan hukum *jināyah*, khususnya yang berkenaan dengan hukum *ḥudūd*, dimaksudkan untuk melindungi hak-hak hidup dan kehidupan manusia yang layak (kemaslahatan).

Sementara itu, 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām mengatakan bahwa hukum *ḥudūd* dan sanksi-sanksi pidana, baik berupa ancaman maupun

³² Konon Nabi Saw. dan Abū Bakr menetapkan 40 deraan bagi peminum, sementara 'Umar menetapkannya 80 deraan.

³³ Fikri Ahmad Ukadz, *Al-Maghādir fi al-Fiqh al-Islāmī*, h. 107.

³⁴ Fikri Ahmad Ukadz, *Al-Maghādir fi al-Fiqh al-Islāmī*, h. 114

³⁵ Kemaslahatan manusia diungkapkan para ahli hukum dalam pernyataan kemaslahatan makhluk (al-Ghazālī), kemaslahatan *mukallaf* (al-Shāṭibī), kemaslahatan *al-anam* ('Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām), kemaslahatan *al-'ibād* (abdi-abdi Tuhan), dan lainnya.

³⁶ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī al-Tūsī, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993/1413), Juz I, h. 173.

³⁷ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī al-Tūsī, *Al-Mustasfā*, Juz I, h. 173.

³⁸ Abū Ishāq al-Ṣaṭībī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, (Maktabah al-Riyāḍ al-Ḥadīthiyah, jilid II, tanpa tahun, h. 8 dan 25.

teguran dimaksudkan untuk menjaga manusia dari penyimpangan karakternya yang lebih memilih kemaslahatan dan meninggalkan kemudaratan.

Menurut dia, hukum *hudūd* adalah hukum yang mengandung akibat atau risiko hukum dengan sanksi akumulatif berupa ancaman, kutukan (laknat), dan sanksi. Sanksi akumulatif ini berkenaan dengan perbuatan-perbuatan yang menimbulkan dosa besar, misalnya: mencaci maki orang tua, membunuh mukmin, *muhārabah*, zina, menuduh zina, dan mencuri.³⁹

Selanjutnya, dia menjelaskan bahwa sanksi pidana dapat dibedakan sifatnya. Pertama, yang bersifat *jawābir*, yakni sebagai penambal atas kemaslahatan yang belum diraih, baik sebagai hak Allah maupun hak hamba, dan bersifat *jawāzir*, yakni sebagai tindakan untuk menghindari kerusakan akibat perbuatan maksiat.⁴⁰ Hukum *hudūd* termasuk ke dalam sanksi pidana *jawāzir*.

Dari tindak pidana *hudūd* yang terancam hukum mati hanya dua, yaitu pelaku zina *muḥṣan* (hukum rajam) dan pidana *ḥirābah*. Sanksi mati berarti sanksi yang menutup kesempatan hidup bagi pelaku. Akan tetapi, tindak pidana *ḥirābah* yang terkena sanksi hukuman mati (*qisās*) sebagai akibat membunuh masih punya harapan hidup bila ada pemaafan dari pihak korban dan kasusnya belum sampai ke pengadilan. Hal ini sangat berbeda dengan tindak pidana asusila (zina) yang terkena sanksi rajam di mana konvensasi lain tidak ada bila para penegak hukum komitmen dengan implikasi Dalil *qaṭʿī* yang mutlak harus dijalankan tanpa pengecualian apapun. Dalam hal ini, sanksi hukum identik dengan hukum pembalasan (*jazāʿ*).

Lain halnya, jika sanksi suatu hukuman dimaksudkan sebagai pembelajaran atau penjeratan bagi si pelaku dan masyarakat lain. Maka dengan tujuan edukatif ini, para pelaku masih memiliki kesempatan untuk memperbaiki diri. Tentu pemikiran hukum seperti ini ada kaitannya dengan pertimbangan *siyāsah tasyrīʿiyyah* dan tujuan hukum dalam melindungi dan mengayomi masyarakat termasuk individu yang melanggarnya. Hal ini sejalan dengan semangat yang terkandung dalam ayat 68-71 surah al-Furqān [25], sebagai berikut:

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ
الْأَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ^c وَمَنْ

يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضْعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ وَيَخَذُ فِيهِ مَهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَنْ تَابَ
وَأَمَرَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ
سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٧٠﴾
وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ
مَتَابًا ﴿٧١﴾

“Dan orang-orang yang tidak menyembah Tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, dan tidak berzina, barang siapa yang melakukan yang demikian itu, niscaya dia mendapat (pembalasan) dosa(nya), (yakni) akan dilipat gandakan azab untuknya pada hari kiamat dan dia akan kekal dalam azab itu, dalam keadaan terhina. Kecuali orang-orang yang bertaubat, beriman, dan mengerjakan amal saleh, maka itu kejahatan mereka diganti Allah dengan kebajikan. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Dan orang-orang yang bertaubat dan mengerjakan amal saleh, maka sesungguhnya dia bertaubat kepada Allah dengan taubat yang sebenarnya.”

Dengan demikian, pertimbangan hukuman terhadap para pelaku tindak pidana *hudūd* dapat dipertanyakan kembali, apakah hukuman dalam pidana itu sebagai balasan atau pendidikan? Memang diakui, bahwa dalam sanksi-sanksi pidana Islam terkandung sifat-sifat hukum. *Hudūd* dan *qisās* lebih mencerminkan sanksi balasan atas perbuatan pelaku sementara *taʿzīr* lebih cenderung bersifat edukatif di mana sanksinya bisa berubah dan bertingkat pada batas atas dan/atau batas bawah sebagaimana yang dikembangkan dalam pemikiran Shahrūr.

Dengan demikian, implementasi dalil *qaṭʿī* dalam hukum *hudūd* tidak serta-merta dapat dilaksanakan dalam dunia nyata tanpa terlebih dahulu mempertimbangkan kepatutan subyek hukum (*maḥkūm ʿalayh* atau *mukallaḥ*), *siyāsah tashrīʿiyyah* dan tujuan hukum yang menjadi obyek penting dalam kajian ijtihad *taṭbīqī*. Dengan kata lain, pemahaman terhadap konsep hukum *hudūd* yang dikesani kaku dapat dipahami karena hasil dari pendekatan linguistik semata (*ṭarīqah lughawiyyah lafziyyah*) padahal masih terdapat pendekatan-pendekatan lain yang menjamin penerapan hukum *hudūd* secara proporsional melalui pendekatan proses pembentukan dan penerapan hukum syarak (*ṭarīqah tashrīʿiyyah*) dalam bentuk hukum acara peradilannya. Hal ini bisa dicapai dengan lebih mengoptimalkan ijtihad *taṭbīqī*, suatu pemikiran hukum bagaimana menerapkan hukum yang dapat

³⁹ ʿIzz al-Dīn ibn ʿAbd al-Salām, *Qawāʿid al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, (Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1991/1414), Juz I, h. 14, 25.

⁴⁰ ʿIzz al-Dīn ibn ʿAbd al-Salām, *Qawāʿid al-Ahkām*, Juz I, h. 14, 25.

memenuhi dan mewakili rasa keadilan dan kemampuan para pelaku yang terjerat hukum.

Optimalisasi ijtihad *taṭbīqī* atau ijtihad *taḥqīq al-manāt*, menurut al-Shāṭibī, berpijak pada realita atau peristiwa hukum di lapangan (*law in action*), bukan pada bunyi teks hukum semata-mata (*law in the book*) yang terkadang terbatas dan kaku. Karena itu, pertimbangan logika hukum (*rasio legis*) sangat penting dalam jenis ijtihad ini. Sebagai contoh, bagaimana status hukum korupsi, santet, atau pencucian uang menurut hukum Islam? Tentunya, status hukum untuk kasus-kasus tersebut tidak akan bisa dijawab secara tuntas dan akurat berdasarkan pemahaman teks hukum (*ijtihād istinbāṭī*), sebab makna substansial dari bentuk-bentuk kejahatan manusia tersebut sudah melampaui batas-batas makna asal suatu teks hukum.

Jenis hukuman apa yang pantas bagi para koruptor? Dengan metode *ta'līlī* atau *qiyāsī*, pantaskah ia mendapat sanksi hukuman yang sama dengan pencurian biasa yang hanya terancam hukuman alternatif selain hukuman mati? Atau dengan metode *mā'alat* (akibat) yang mempertimbangkan akibat-akibat terburuk dari perbuatan korupsi yang menghancurkan nilai-nilai kemanusiaan sehingga para pelakunya pantas menerima hukuman mati, termasuk hukuman moral, misalnya, jenazah koruptor tidak layak disalatkan.

Berkenaan dengan hal tersebut, menurut pakar hukum Islam, Quṭub Muṣṭafā Sanwā (Wakil Lembaga Hukum Islam Internasional, Jeddah),⁴¹ untuk mendukung terwujudnya ijtihad *taṭbīqī*, maka mujtahid atau pemikir hukum dituntut menguasai prinsip-prinsip ilmu modern sehingga ia akan mampu memahami realita yang dihadapi langsung tentang pelbagai kasus hukum, sebab prinsip-prinsip moderen dapat mempertegas apa yang dikehendaki Allah tentang aspek-aspek kehidupan. Menurut Ibn al-Qayyim, orang yang berkecimpung dalam dunia fatwa atau hukum, paling tidak harus memahami dua hal. Pertama, ia memahami suatu peristiwa dan status hukumnya menurut nalar hukum (*istinbāt*) sehingga hakikat suatu kasus hukum dapat diketahui berdasarkan indikator-indikator yang logis. Kedua, memahami kepastian hukum tentang peristiwa hukum sendiri.⁴² Singkatnya, menurut Umar Ubaid Hasanah, persyaratan ijtihad agar menguasai ilmu-ilmu modern telah menjadi bagian integral dari keharusan agama sehingga hukum Tuhan dapat dipahami dan dilaksanakan secara tepat dalam dimensi ruang dan waktu di mana manusia berada.

⁴¹ Disarikan dari hasil seminar "Ijtihad dan Masalah Kontemporer" yang disampaikan oleh Prof. Dr. Quṭub Muṣṭafā Sanwā, Jeddah, tahun 2009.

⁴² Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwāqī'in*, (Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, t.th.), Juz I, h.102.

Penutup

Dalil *qaṭ'ī* sebagai sumber dalil hukum adalah dalil yang bernilai pasti dalam segi sumber (*thubūt*) dan *dilālāh*-nya sehingga tidak memerlukan penjelasan lain, baik berupa makna khusus, makna terbatas maupun makna tergantikan bahkan terhapuskan. Dalil yang demikian merupakan ciri-ciri ayat *muḥkamāt*. Dalil *qaṭ'ī* secara ideal berimplikasi lahirnya hukum yang bersifat tegas dan tidak bisa digantikan mengingat akibat hukumnya yang akumulatif pada segi moral (laknat Tuhan) dan sosial sehingga konvensasi material sebagai sanksi pengganti tidak diperkenankan. Pada tataran praktis, implementasi dalil *qaṭ'ī* tidak bisa lepas dari pertimbangan-pertimbangan lain di luar teks hukum, sebab pada tahap ini penerapan hukum *ḥudūd* baru bisa dilaksanakan bilamana memenuhi kriteria hukum acara yang benar terutama yang berkenaan dengan kepatutan subyek hukum dan tujuan hukum yang dapat memenuhi rasa keadilan di mana hukum ditegakkan. □

Pustaka Acuan

- Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Mu'assasah al-Risalah, 1999, Juz 43, 1999.
- Asjmuni, Abd. Rahman, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- , *Metoda Penetapan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- , *Pengantar kepada Ijtihad*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Ayubī, al-, Muḥammad Ḥishām, *Al-Ijtihād wa Muqtabhiyyah al-Aṣr*, Bayrūt: Dār al-Fikr, t.t.
- Bahauthī, Aḥmad Fathī, *Al-Siyāsah al-Jinā'iyah fi Shari'ah al-Islāmiyyah*, Miṣr: Maktabah Dār al-Arabah, t.t.
- Dahlan, Idhamy, *Karakteristik Hukum Islam*, Jakarta: Media Sarana Press, 1987.
- Djazuli, A., *Al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fi al-Siyāsah al-Shar'iyyah*, al-Qāhirah, *al-Mu'assasah al-'Arabiyah li al-Ṭabī'i wa al-Nashr*, 1981.
- , *Pengantar Fiqh Siyāsah*, IAINSGDBandung, Ibnu Qoyyim al-Jasiah, 1403/1982.
- Ghazalī, al-, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1993.
- Ibn al-Muqri, *Al-Mu'jam Ibn Muqri*, Riyāḍ: Maktabah al-Riyāḍ, 1998.
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Bayrūt: Dār al-Fikr, t.th.
- Ibn Raḥawayh, *Musnad Ishāk ibn Raḥawaih*, Madīnah al-Munawwarah: Maktabah al-Īmān, 1991.
- Izzuddin bin Abdissalam, *Qawā'id al-Abkam fi Mashalih al-anam*, Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah,

- 1991/1414, juz 1, 1991.
- Khalāf, ‘Abd al-Wahāb, “*Uṣūl al-Fiqh*, Maktabah Al-Da’wah Al-Islamiyah Syabab, Al-Azhar, 1972.
- Madanī, Muḥammad, *Ijtihād fī Shariāh Islamiyyah*. Maktabah Islamiyah, Bayrut. Shan’anī, t.th.
- Rūyani, al-, Abū Bakr Muhammad ibn Harun, *Musnad al-Ruyani*, al-Qāhirah: Mu’assasah Qurṭubah, 1416, Cet. I. Juz II.
- Shāfi’ī, al-, *Al-Musnad*, Bayrūt: Dar al-kutub al-Ilmiyyah, 1400, juz I.
- Shaṭībī, Abū Ishāq al-, *Al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Shari’ah*, Dāral-Fikr, Bairut, t’t.
- Shaukani, al-, *Irshad al-Fuhūl*, Dāral-Fikr, Bayrut. t.t.
- Yamani, Ahmad, Zaki, Al-, *Shari’atūl al-Islamiyyah wa mushkilah al-Aṣhrī* (terjemah), Bhineka Tunggal Ika, Jakarta, t.th.